

**Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Московский государственный юридический университет
имени О. Е. Кутафина» (МГЮА)**

Оренбургский институт (филиал)

Стрелец Ю.Ш.

Философский словарь по проблематике:

«Смысл жизни человека»

Оренбург – 2018

УДК 1(03)

ББК 87я2

С84

Печатается по решению Редакционного совета Оренбургского института (филиала) Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА)

Стрелец, Ю.Ш.

С84 Философский словарь по проблематике: «Смысл жизни человека» / Ю.Ш. Стрелец. – Оренбург: Оренбургский институт (филиал) Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА), 2018. – 470 с.

Словарь включает в себя 109 статей, раскрывающих философское, психологическое, естественнонаучное содержание основных понятий по проблемам осмысления жизни человека. Статьи освещают историю трактовки данных понятий в контексте философских учений и персональных подходов, а также их современное систематическое использование в светском и религиозно-теологическом аспектах. Словарь содержит постраничный Именной указатель.

Словарь адресован специалистам и любителям философии, рассчитан на широкий круг думающих читателей и, как учебное пособие, на осваивающих гуманитарные специальности.

УДК 1(03)

ББК 87я2

© Стрелец Ю.Ш., 2018.

От автора

Предлагаемый словарь охватывает заведомо неполный реестр понятий, выделяющих контуры проблематики смысла жизни человека от древности до современности. «Кузьма-Прутковская» необъятность темы не позволяет надеяться на то, что здесь может быть достигнута хотя бы относительная достаточность ее теоретико-практического исследования. Однако, этот *опыт* – пример желания всякого человека осмыслить вечную задачу самопонимания и самоосуществления в мире: то ли любящим его, то ли равнодушном к нему, то ли прямо враждебном..., но в любом случае, ждущем от него ответа.

Онтологическая бездна, лежащая за всегда ограниченной философской проблематикой смысла жизни, предполагает, что, к примеру, песочные часы, стоящие перед нами – это не время, а только модель и инструмент, которым мы пользуемся в меру своего понимания. Однако песок, перетекающий из верхнего резервуара в нижний – это мы сами, которые тремся о другие «песчинки», находя свою «геометрию» физического, социального и духовного бытия.

«Смысл жизни человека» – культурная утопия его *полного* самопонимания и, в то же время, более реальная, чем многие жизненные проявления: ее фактичность и неотменимость становится философски очевидной, если мы обращаемся к конкретным феноменам смысла жизни вообще и «тебя самого», в частности.

Словарь не претендует на академическое исследование содержания данных в нем понятий: важнее их взаимосвязь и «сотрудничество» в плане раскрытия основной–смысло–жизненной–проблемы существования человека.

Авторский подход к выбору освещаемых понятий, их теоретическому сцеплению и сущностной переключке, при этом, не случаен, т.к. объективистский, рассудочный подход к смыслу нашего бытия начисто выпадает из той традиции философствования, согласно которой актуальной задачей ста-

новится возвращение философии духовного, морально-возвышающего пафоса ее учений. Взятые в контексте не времени (старое-новое), а в контексте *возможности*, они позволяют философии оправдать ее родовую предрасположенность к идеальному и абсолютному тем, что представляют утопию как *норму* человеческого бытия, а должное как то, что мы действительно можем. «Небом единым жив человек...». А на Земле охвачен «ностальгией по настоящему» (Андрей Вознесенский).

Статьи словаря расположены в алфавитном порядке. Отсылочные слова, являющиеся заголовками самостоятельных статей, выделены курсивом.

В конце словаря дан Именной указатель на 422 персоны, на которые автор ссылается или чьи работы цитирует.

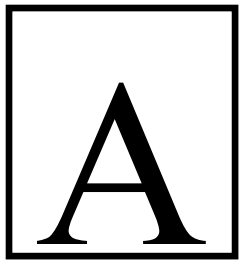
Список статей словаря

1. Абсолют (стр. 9)
2. Абстракция (13)
3. Абсурд (16)
4. Аксиома (19)
5. Альтруизм (22)
6. Антропология философская (25)
7. Бессмертие души (28)
8. Благо (31)
9. «Благоговение перед жизнью» (34)
10. Благодарность (37)
11. Благоразумие (40)
12. Благородство (43)
13. Бог (47)
14. Буддизм (52)
15. Вера (56)
16. Вина (59)
17. Власть (62)
18. Воля (66)
19. Воспитание (70)
20. Всеединство (74)
21. Выбор (моральный, экзистенциальный) (77)
22. Гармония (80)
23. Гедонизм (83)
24. Гуманизм (86)
25. Диалог (метафизический) (90)
26. Добро (93)
27. Добродетель 96
28. Долг (99)
29. Достоинство (103)

30. Духовность (106)
31. Душа (110)
32. Естественное (113)
33. Желание (118)
34. Жертва (жертвенность) (122)
35. Жизнь (125)
36. Закон (129)
37. Зло (133)
38. «Золотое правило» нравственности (137)
39. Игра (140)
40. Идеал (144)
41. Индивидуализм (148)
42. Интуитивизм (152)
43. Иррациональное (156)
44. Искушение (искус) (160)
45. Ислам (163)
46. Истина (166)
47. Калокагатия (170)
48. Категорический императив (174)
49. Качество жизни (178)
50. Когнитивное (в мироотношении, в морали) (182)
51. Культура (186)
52. Логотерапия (190)
53. Любовь (193)
54. Метафизика (197)
55. Метафизика любви (202)
56. Метафизика мистическая (207)
57. Метафизика нравственности (210)
58. Мечта (215)
59. Милосердие (218)

60. Мораль (221)
61. Мораль бытовая и бытийная (225)
62. Мудрость (230)
63. Мужество (234)
64. Надежда (239)
65. Насилие (244)
66. Нигилизм (249)
67. Нравственность (253)
68. Оптимизм (257)
69. Ответственность (261)
70. Персонализм (265)
71. Перфекционизм (269)
72. Пессимизм (274)
73. Покаяние (278)
74. Польза (282)
75. Понимание (286)
76. Правда (290)
77. Прекрасное (красота) (294)
78. Протест (298)
79. Релятивизм (302)
80. Самоактуализация (306)
81. Самоопределение (311)
82. Свобода (316)
83. Скептицизм (324)
84. Смерть (328)
85. Смысл (333)
86. Смысл жизни (337)
87. Смысл жизни нравственный (345)
88. Совершенство (351)
89. Совесть (355)

90. Справедливость (361)
91. Стоицизм (366)
92. Стрaдание (371)
93. Страх (376)
94. Стыд (381)
95. Сублимация (385)
96. Судьба (390)
97. Сущность и существование человека (394)
98. Счастье (399)
99. Творчество (405)
100. Теодицея (411)
101. Трансцендентное и имманентное (415)
102. Универсальное и уникальное (421)
103. Успех (426)
104. Утопия (430)
105. Христианство (434)
106. Цель (жизни) (438)
107. Ценность (жизни) (443)
108. Эгоизм (447)
109. Экзистенциализм (451)



Абсолют (лат. absolutus – неограниченный, безусловный) –

– вечное, неизменное, неуничтожимое начало всего сущего;

– *совершенное*, полное, единое и всеобщее бытие, самодостаточное как причина себя (causa sui);

– любая первооснова (Дух, Бог, материя, идея), рассматриваемая как самостоятельная, ни от чего не зависящая, а наоборот, обуславливающая все остальное в мире.

В онтологическом аспекте, А. – *духовное* первоначало мира и каждой вещи, противопоставленное всякому относительному и обусловленному бытию (идеализм); движущаяся материя в целом (материализм).

В гносеологическом аспекте, А. есть *Истина* бытия, синтез всех «предвечных содержаний сознания» (Е.Н. Трубецкой).

В этико-аксиологическом плане, А. – высшее *Благо* (*Добро, Ценность*), «цель целей совершенной деятельности» (Аристотель), «достойное самое по себе» или «нравственный закон как таковой» (И.Кант).

Термин А. впервые был применен в 18 в. (М. Мендельсон, Ф. Якоби), но под другими «именами» присутствует в философии и теологии с древнейших времен (Дух, Брахман, Логос).

А., или действительно сущим, по Аристотелю, является «усия», лежащая в основании всех вещей и не сводимая к признакам, качествам и свойствам этих вещей (акциденциям). Эта «усия» (позднее, у схоластов Средневековья – «субстанция») – есть конкретное всеобщее, синтез всеобщего и конкретного, вне которого немислимо их отдельное существование. «Усия» придает динамику вещам, являясь их энтелехией – принципом, ведущим к заданной внутренней *цели* каждой вещи.

В средневеково-христианском понимании А. – сверхъестественная духовная личная сущность – *Бог*, и «кроме Сына и Духа святого никто не имеет полноты боговедения. Ибо, если услышим что большее, не поверим, и если

примем что большее, то возгордимся». (Ефрем Сирин). А., здесь, – «Первооснова как живая целостная *правда*, как сущий *творческий смысл* и абсолютный первоисточник бытия», который «не есть даже *бытие* – в том смысле что она [первооснова] свободна от темного, непроницаемого элемента *фактичности*, слепой необходимости, который присущ бытию» (С.Л. Франк). А. (Бог) есть все то, что мы только имеем.

А. в философии Б. Спинозы – бесконечная Субстанция, единство Бога и Природы творящей (пантеизм), постигаемая интеллектуальной *интуицией* «с точки зрения вечности», т.к. «вечная и бесконечная сущность Бога, составляющая глубочайшую основу всей природы, непосредственно запечатлена и в любой человеческой *душе*». Человек конгениален, интеллектуально соразмерен Богу, значит смысложизненные поиски, в принципе, оправданы, хотя и беспредельны. Совпадение с А. в интеллектуальной интуиции можно рассматривать как вхождение в *смысл жизни*.

Согласно И. Канту, А. – *трансцендентальная* идея разума, и не может быть найден в опыте, охватывающем только мир явлений, поэтому его существование невозможно ни доказать, ни опровергнуть. Религиозные сущности – предмет *веры*, а не теоретического познания. А. как ноумен имеет, однако, смысл в сфере практического разума, *свободы* и *морали*, конституируя правомерность движения человеческой *воли* к состоянию «святой воли». А. в моральном смысле становится «нравственный закон сам по себе», из которого следует *категорический императив* И. Канта. По Гегелю, у философии и теологии один предмет, по сути, – А. Бытие индивида настолько значимо и ценно в безусловном смысле, насколько приобщено к нему, наполнено им и его выражает. А., здесь, дан в динамике его объективного и субъективного развертывания в Духе мирового разума и в *духовном «образовании»* человека. Наиболее адекватным путем познания А. выступает рациональный, означающий самоосвобождение: «человек – в себе предназначен для высшей свободы», заключает Гегель.

Осмысление А. идет по двум основным линиям: *трансцендентной* и *имманентной*.

Так, моральный А. действителен не как собственно сущее, а как всегда *возможное* для каждого человека в принципе (трансцендентный подход); возможное не как общее правило, а как строго индивидуальный акт свободного *выбора* (имманентный подход).

Безусловен факт опознания трансцендентного влияния, вести о человеческом предназначении (*со-вести*), направленной действительно каждому, индивидом, который подтверждает этот факт ответственным поступком (ответ-ственность).

Трансцендентное, вступившее в *диалог* с имманентным, создает почву для непосредственного обнаружения в сущем абсолютно должного и безусловного. У Канта здесь акцент сделан на доброй воле самой по себе, у Гегеля – на «проникнутости субстанциальной целью» (А. духом). Конкретный механизм обнаружения морально безусловного в жизни человека может быть выявлен в *диалоге* внутреннего и внешнего: способность слышать весть универсальна, сам ответ – уникален, безусловно моральное – это мера воплощения *универсального* (как возможного) в *уникальном* (как действительном); аутентичная реализация нравственно совершенного в поступке индивида. Само существование морали, в этой трактовке, – свидетельство миропорядка, конституированного всеблагим А.-м. Все бытие рассматривается как ценность сама в себе, аксиоматически достойная устремления к ней.

Трансцендентный и имманентный подходы, по отдельности, уходят от содержания, смысла и цели жизни конкретного человека: абсолютно нравственный поступок – не ступень на пути к совершенству и не просто оригинальный выбор самости. *Диалог* между представлением о совершенстве и переживанием самости утверждает *цель жизни*.

В отличие от трансцендентной цели, – это только *твоя* цель; в отличие от имманентной самости – это событие всегда впереди, как вечная задача.

Парадигма *диалога* несет в себе потенцию снятия традиционной дилеммы: стремиться к бесконечному совершенству или исходить из своей самодостаточности.

Потребность в нравственном порядке, которая дает возможность осмыслить мир, либо «вытекает» из самого-такого-мира, либо *предписывается* ему; абсолютное наличествует в обеих трактовках мирового нравственного порядка: как реально присущего миру и как проекции всеобщей человеческой субъективности на мир. Человек в своей жизнедеятельности исходит либо из того, что мир упорядочен и в нравственном отношении, либо из его понимания «как если бы» он был упорядочен, либо, наконец, из убеждения в том, что он должен быть упорядочен.

Смысл морали – в возможности *когнитивно-ценностной* организации жизни на основе безусловных смыслов самой жизни. *Абсолютное* в морали – свидетельство оправданности (от «*правды*») жизни: если понятие «смысл жизни» концентрированно выражает проблемное поле оправдания разумом жизни как самоценного целого, то понятие «нравственный смысл жизни» обозначает проблемное поле оправдания жизни как «доброего целого», с которым *возможен диалог*.

Лит-ра: Корет Эмерих. Основы метафизики: Пер.с нем. – Киев: Тандем, 1998; Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М.: Республика, 1991; Разин А.В. От моральных абсолютов к конкретной действительности. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1996; Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. // Франк С.Л. Сочинения. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000; Гегель. Философия религии. В 2-х томах. Т.1. – М.: «Мысль», 1976.

Абстракция (лат. abstractio – отвлечение):

- отвлеченное понятие, представление как теоретическое обобщение опытного знания;

- создание понятий и представлений, углубляющих образы реальности, путем выделения в них существенного и значимого, в аспекте рассмотрения, и отвлечения от неважного, или банально-очевидного.

В результате отвлечения от «постороннего» может быть достигнуто плодотворное упрощение или восполнение реальности (ее «умножение»), сконцентрировано внимание на целом или части объекта, сущности или явлении, необходимом или случайном, *идеальном* или реальном, на *смысле* чего-либо.

А., как логический инструмент мышления, соотносится с *конкретным*, возвращающим предмету мысли его полноту и содержательность, дополняющим «бедность» А.

Продуктами А. являются чаще общие понятия («*смысл*», «*жизнь*», «*цель*», «*ценность*», «*абсолют*» и т.п.), но, также, условно единичные. В смысложизненной проблематике различие между общим и единичным становится значимым в контексте их использования в интервалах абстрагирования и конкретизации (сравни: «*Жизнь вообще, как таковая*» и *жизнь конкретного индивида*).

Может ли жизнь иметь абстрактное значение для того же индивида, группы, социума в целом? Абстрактную ценность, цель и т.п.? Или жизнь принципиально конкретна во всех вышеназванных аспектах? Может ли проблематика смысла жизни человека пребывать целиком на абстрактном уровне ее рассмотрения? Не здесь ли она традиционно рассматривается «теоретиками» (и так же традиционно отвергается?)... «*Возлюбите жизнь больше ее смысла*» (Ф.М. Достоевский): данное выражение неявно противопоставляет

абстрактный и конкретный планы интерпретации проблемы *смысла жизни*, хотя эти планы присутствуют в понятиях и «СМЫСЛ» и «ЖИЗНЬ».

Значимы *подходы* – абстрактный и конкретный – к смысложизненным реалиям, где речь идет не о логической процедуре рождения понятий, а об онтологических коннотациях в их осмыслении.

Познавательный контекст исследования жизненных реалий естественно и *преимущественно* идет по пути абстрагирования, ибо выход на существенное видится в общезначимом, *универсальном*; ценностное постижение этих реалий требует наполнения универсальных рамок частным (приватным, вплоть до *уникального*) содержанием, или конкретизацией (спрашивать о смысле жизни в целом, – все равно, что спросить гроссмейстера о «наилучшем ходе в шахматах») (В. Франкл).

Абстрактный подход, при этом, обладает своей плодотворной теоретической емкостью («Смысл жизни – это философский концепт *морали*» – О.Г. Дробницкий).

Трудность трактовки проблемы абстрактного и конкретного в смысле жизни заставляет вспомнить логический *закон* обратного соотношения объема и содержания понятия: в «смысле жизни» сущностно сходятся все *нравственные* искания и нормативно-этические программы, а, с другой стороны, человек, осмысляющий жизнь как *истинно* для себя *благое*, действительно явился бы «мерой всех вещей...» (Протагор).

Смысл жизни – целостное проявление *метафизики нравственности* и проблемы обоснования морали, сложность которой в – необходимости конкретно идентифицировать феномены сознания и поведения человека именно как нравственные. С другой стороны, «вечные» (и конкретные, типа «*золотого правила*») нормы были ответом на вопрос о наилучшей жизни («когда мы не делаем того, что осуждаем в других» – Фалес).

В проблематике смысла жизни – *калокагатийной*, по своей сути, – противопоставленность абстрактного и конкретного становится незначимой (как целого и его ипостасей): рациональное не растворяется в *иррациональном*,

т.к. разум незаменим в построении иерархии ценностей и определении нравственных приоритетов по отношению к *абсолютному* как конкретно-всеобщему. *Смысл жизни* – свидетельство посюсторонности идеального. Сама жизнь является и ареной, и субстратом нравственности, а те, в свою очередь, наиболее достойной формой конкретного человеческого бытия.

Т.обр., фактически снимаются вопросы: человек для морали или мораль для человека? И что онтологически первичнее: жизнь или моральный принцип?

Среди предпосылок нравственного осмысления жизни, как первая и тривиальная, выступает конкретное «сознание жизни», установление с ней непосредственных, неформальных отношений. (Обязательное условие нравственной жизни человека, по Достоевскому – это его способность «честно вписаться в людской обиход»).

Никем не превзойденным мастером видения жизни в ее, одновременно, абстрактном и конкретном содержании был Л.Н. Толстой. Жажда практического воплощения на грешной земле учения Иисуса Христа привела его к позиции, утверждающей *духовность* как высший синтез религии и нравственности. Возможность этого синтеза он видел в решении не религиозно-конфессиональных, а именно смысложизненных вопросов: каково основание жизни? в чем ее ценность? каковы подлинная *цель* жизни и конкретный путь к этой цели?

Лит-ра: Войшвилло Е.К. Понятие. М., 1967; Горский Д.П. Вопросы абстракции и образование понятий. М., 1961; Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. – М., 1960; Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2т. – СПб.: Наука, 1994; Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики: Пер. с англ. – СПб.: Изд. Группа «Евразия», 1997; Налимов В.В. Вселенная смыслов // Общественные науки и современность. – 1995 - №3; Разин А.В. От моральных абсолютов к конкретной действительности. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1996; Стрелец Ю.Ш. Смысл жизни человек: от истории к вечности. – Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2012; Толстой Л.Н. Путь жизни. – М.: Республика, 1993.

Абсурд (лат. *absurdus* – нелепый; *ad absurdum* – «исходящий от глухого»)

– бессмысленность, нелепость явления, ситуации, реальности, в целом, ее враждебность человеку или *метафизическая* неартикулируемость, невменяемость, неадекватность, глухота, закрытость, непостижимость;

– утрата субъектом действия его *смысла*; ситуация неадекватной коммуникации «Я – Другой», «Я – Мир»;

– тема философии (напр. Ж.-П. Сартр, А. Камю), художест-й практики (С. Беккет, Э. Ионеско, Д. Хармс, А. Введенский, Я. Брускин и др.). Мифологическая символика А.: бочки Данаид, муки Тантала, работа Сизифа т.п.

А. означает отсутствие *смысла жизни*, неудачу в его постижении, «отвратительное издевательство над смыслом» (худож.); рабство *Духа* в отношении биологического *закона*, причина суэты и пошлости бытия, «экзистенциального вакуума» (В. Франкл), «отчаяния» (С. Кьеркегор). А., при этом – отправная точка размышления о смысле жизни, осознания отчужденности и самоотчуждения индивида (*экзистенциализм*); метафизическая основа отрицания «мировой бессмыслицы» (русская религиозно-философская мысль).

Принцип вхождения А. в *смысложизненную* проблематику задан А. Камю: «Абсурд имеет смысл, когда с ним не соглашаются». Практическим выходом из А. является честность в отношении своего жизненного удела, *мужество*, героическая установка на борьбу с трезвым осознанием риска и, в целом, безнадежности. Онтологически целостной установкой противостояния А. выступает «бунт». (см. А. Камю. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде).

Главным и самым неотложным философским вопросом Камю считает вопрос о смысле жизни («жить или не жить?»), практическим экспликатом которого выступает тема самоубийства или фактической победы А. над *надеждой*.

Философии А. предшествует и парадоксально исчерпывает чувство А. как «паузы внутри привычных актов бытия». А., т. обр. – реактивная реалья поиска смысла жизни. Человека ужасает «математика происходящего», рационализация *иррационального*, когда она выпадает из стандартных процедур мышления и бытия, «проваливаясь» в разрыв между формально-логическим и метафизическим смыслом жизни, между «жизнью вообще» и «лично моей».

А. – чувство оторванности от мира, неспособности «прочитать его смысл и зов».

По М. Хайдеггеру, А. – переживание человеческого удела, требующего «постоянного бодрствования» как «жизни без иллюзий» и возвращения индивида из анонимного в подлинное *существование*.

По К. Ясперсу, А. – банкротство разума, «наивно» желающего выйти за пределы мира явлений.

По Л. Шестову, источником А. выступает принципиальная противоречивость разума и «бунт человека против неизбежности».

Э. Гуссерль и феноменологи отвергли абсурдность мира, уравнив в правах его видение и понимание на основе *интуиции* смысла.

Корень осмысления А. – отношение к непостижимому: *оптимистическое* (религиозно-сакральное) или *пессимистическое* («А. – грех без Бога» – А. Камю).

В смысложизненной проблематике А. рождается вопросом: «Мой ли это смысл? (мира, жизни)». Смысл: связь человека с миром; А. – их противостояние.

Чувство и приближение к сознанию абсурда конституирует человека в *уникальности* его самости, гордости; бунт возвращает жизни ее подлинную цену и величие, и в этом смысле, – «самоубийство – ошибка» (А. Камю).

Художественная интерпретация А.: жизнь существует «сама по себе», «ни для чего». Так утверждается фундаментально-онтологическая разъединенность мира и человека (у Д. Хармса: «А мир не я»). Следствие деления

– одиночество, тоска, ужас. Противопоставленность миру не только лишает человека *надежды*, но, в определенном плане, освобождает. С него снимается вина и возникает чувство экзистенциально легитимной вседозволенности, наподобие той, что переживает приговоренный к смерти, но сохраняющий ясное, бодрствующее сознание. Равноценность всех форм опыта абсурдного человека вносит в его жизнь успокоительный порядок случайности. Мир без смысловых и причинных связей ужасен с т. зр. рациональности, но абсурдный взгляд на абсурдную ситуацию вполне органичен (В.В. Набоков. Приглашение на казнь).

Как А. – отказ от смысла, так смысл – отказ от А.; их взаимная противопоставленность означает, в то же время, их взаимопроявление, уточнение мировоззренческих позиций.

Лит-ра: Жаккар Ж.-Ф. Даниил Хармс и конец русского авангарда. – СПб.: Алетейя, 1995; Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993; Камю А. Бунтующий человек / Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990; Кьеркегор С. Или-или. Пер. с дат. – М.: Историко-религиоз. об-во «Арктогея», 1991; Мораль и рациональность. – М.: ИФРАН, 1995; Смысл жизни. Антология. – М.: Изд. Группа «Прогресс-Культура», 1994; Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991.

Аксиома (от греч. axioma)

- положение, применяемое без логического обоснования, как непосредственно очевидное, убедительное;
- бесспорная истина;
- исходная база дальнейших рассуждений и выводов по определенным правилам.

Аксиоматический подход свойствен т. наз. *спекулятивной метафизике*, выводящей всеобщие связи, свойства и отношения действительности из некоего высшего принципа: бессознательное, *воля, свобода, Бог*. (У Аристотеля – «усия», лежащая в основании всех вещей и не сводимая к признакам, качествам и свойствам этих вещей).

Аксиоматична 1) чистая апперцепция – самосознание, производящее представление «я мыслю» и противостоящее эмпирической апперцепции (Р. Декарт), 2) конечная *цель*, на кот-ю в результате направлена спекуляция разума в *трансцендентальном* применении и кот-я касается трех предметов: свободы воли, бессмертия *души* и бытия *Бога* (И. Кант).

В аксиоматическом ключе мыслятся разл. *метафизические* начала – сверхвременные и сверхпространственные сами по себе, но активно обнаруживающие свое самостоятельное бытие в низших сферах жизни. Такова «монада» Г. Лейбница, «Абсолютная идея» Гегеля, «бессознательное» Э. Гартмана, «Сущее» В. Соловьева, «Абсолютное» С. Франка, наконец, *душа* и *Дух*. Их конкретно-идеальное «схватывание» отличается от чувственной или интеллектуальной *интуиции* как «*мистическая интуиция*», «знающее незнание» (С. Франк).

К метафизической аксиоматике м.б. отнесено *априорное* знание (И. Кант), «очевидность» Р. Декарта, «*иррациональное*» (иррационализм), «экзистенция» (*экзистенциализм*) и др.

Необходимость А. в *смысложизненной* проблематике обусловлена ее метафизической фундированностью в природном (натуральном), социальном (социологическом) или душевно-духовном (светски или сакрально-религиозно трактуемом) начале или конечной *цели* жизни.

А. *смысла жизни* обозначает «трансцендентальный план чувственного существования, имеющий возвышенный характер и являющийся основанием уважения субъекта к его высшему назначению» (И. Кант).

Аксиоматически заданная отправная точка осмысления жизни предполагается в *трансцендентном* (для спекулятивного разума) или в *имманентном* (для практического разума) подходах.

В русской религиозной философии кон. XIX – нач. XX вв. аксиоматична изначальная сопряженность (единство) *трансцендентного* и *имманентного* планов смысла жизни, *блага*, превосходящего нашу жизнь и, в то же время, осуществляющегося посредством нашего личного участия (объективного и субъективного, *универсального* и *партикулярного*).

В аксиоматическом контексте, смысл жизни – метафизическое предположение «*абсолютного, всеединого* и предвечного синтеза всех возможных содержаний сознания» (Е.Н. Трубецкой).

Моральные А. утверждают наличие (как *сущего, должного* или *возможного*) «*правды*» жизни, ее *благого* начала, нравственного порядка. Человек в своей жизнедеятельности аксиоматически исходит 1) либо из того, что мир упорядочен и в нравственном отношении, 2) либо из его понимания «как если бы» он был упорядочен, 3) либо из убеждения в том, что он должен быть упорядочен.

Аксиома смысла жизни обуславливает аксиому *нравственного смысла* жизни, нравственной оправданности жизни, т.е. действительно лежит в основе всех видов мироотношения и *творчества* человека (не исчерпывая их собственного специфического содержания).

А-я возможность осмысления жизни оставалась бы чисто логическим предположением, если бы нравственный смысл не обнаруживался в самой

жизни *феноменально* (совесть, диалог человека с Абсолютом), *экзистенциально* («я должен доверять моей воле к жизни»; «*amor fati*» – любовь к своей участи, судьбе»; «*благоговение перед жизнью*» – А. Швейцер).

Лит-ра: Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей / Ин-т философии. - М.: Наука, 1996; Бергсон А. Здравый смысл и классическое образование // Вопр. философии. - 1990. - №1; Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. - М.: Ин-т философии РАН, 1998; Бородай Ю.М. Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания: М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996; Витгенштейн Л. О достоверности // Вопр. философии. - 1991. - №2; Садовский В.Н. Аксиоматический метод построения научного знания // Философские вопросы современной формальной логики. М., 1962.

Альтруизм (лат. alter – другой)

– бескорыстная забота о *блага* других людей, готовность действовать в *пользу* других, не считаясь с собственными *интересами*;

– противоположное: *эгоизм*;

– *нравственный* принцип, по к-му предпочтение блага и интересов «другого» – *моральное* начало, объединяющее всех людей, коренящееся либо в человеческой природе и ее адаптивно-эволюционных качествах (Т. Спенсер), либо в социальности человека (О. Конт), либо в духовных планах человеческого бытия (*буддизм, стоицизм, христианство*);

– термин А. введен О. Контом, а, как принцип, сформулирован: «Живи для других», «поступай так, чтобы твой личный интерес служил чужому интересу»;

– конкретно-исторический подход к А. демонстрирует марксизм, видя в противоположности А. и эгоизма относительно-ситуативный характер, отрицая сентиментальное или идеологическое отношение к А. В этой трактовке, кардинальное материально-историческое изменение общественного и индивидуального бытия делает бессмысленным противопоставление А. и эгоизма;

– отрицательное отношение к А. выражал Ф. Ницше, считая его псевдовозвышенным способом самооправдания слабым человеком своего рабского состояния в мире.

А. имеет силу и значение в сфере т. наз. *моральной* прагматики, когда доминирует не абсолютное, а относительное нравственное содержание человеческих поступков. А. здесь важен как: ориентация, выбор соответствующего поведения и его обоснование.

Принцип А. абстрагируется от природы блага, предлагаемого «другому»; ценна готовность к самоотречению и желание дать «другому» это благо.

В А-м поступке происходит превращение утилитарного в моральное, т.к. утверждается именно *человеческое* достоинство (в противовес животному

началу), поэтому даже утилитаризм пытается облечь себя в а. формы, якобы логически вытекающие из утилитарных нравственных установок.

А. присутствует, тем более, в «золотом правиле» морали, в ориентации на *милосердие, справедливость*, а также в заповеди «любви к ближнему».

А. означает содействие не общему интересу (в отличие от принципа коллективизма), а именно интересу «другого», «Ты».

Достижение основной нравственной цели – *абсолютной* полноты бытия – возможно лишь в том случае, если «Я» способно к «бытию для других» (Н.О. Лосский).

Лосский подвергает критике этическую концепцию А. Шопенгауэра, согласно кот-й один индивид непосредственно узнает в другом свою подлинную *сущность* и потому способен, в принципе, к *состраданию*. Лосский называет такой подход «расширенным эгоизмом». Подлинно нравственный поступок делается из «живой «любви к человеку», а не из «*универсального добра ради добра*».

Дилемма «А. – эгоизм» важна в контексте *бытовой морали*, в рамках социально-нормативной регуляции, когда различаются частные и общие интересы, а всеобщность нравственного закона выглядит как *безосновная абстракция*.

Существует моральный горизонт (*Бытийная мораль*), на к-ом А. и эгоизм перестают быть основными антагонистами. По словам Н.Ф. Федорова, жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех; этическое – нечто большее, чем неэгоистическое (А. Швейцер). На этом уровне смысл жизни человека связан с предназначением, а не назначением жизни; А. в контексте *Бытийной морали*, обеспечивает подлинность единения людей как *ответственного* участия в бытии Другого. Здесь А-ий *выбор* производится на основе онтологического (смысложизненного) *самоопределения* человека: свободно и индивидуально, чем, единственно, и обеспечивается нравственная ответственность человека (в отличие от обязанностей и обязательств *бытового* плана жизни) (С. Кьеркегор, М. Бубер).

Методологическая напряженность и неустойчивость позиции А-ой этики определяется не борьбой эгоизма и А. непосредственно, а фактом онтологической автономности «я» и «ты», каждого человека. Последним субстратом морального отношения явл-ся метафизически самостоятельный и экзистенциально *уникальный* человек, при этом, слышащий весть *Абсолюта* о полноте жизни, в кот-й он не будет одинок.

Любить ближнего «как самого себя», значит, столь же многообразно к нему относиться, избегая одинаковости отношения, исходя из его собственных потребностей, представлений и целей. Ригоризм в этом плане проявляется только в том, что мы обязаны рассматривать его как онтологически уникальную и паритетную нам сущность, содержащую в себе свою *бытийную* задачу, предназначение.

Лит-ра: Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФРАН, 1995; Бубер М. Я и Ты. – М.: Прогресс, 1993; Гусейнов А.А., Ирритц Т. Краткая история этики. – М.: Мысль. 3-е изд. – М.: Молодая гвардия, 1988; Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. Проблемы нравственной философии. 2-е изд. – М.: Молодая гвардия, 1989; Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. – Дубна, 1997; Истоки альтруизма // Человек. – 1995. – №5.

Антропология философская (гр. anthropos – че-

ловек; logos – учение)

– философская дисциплина, занимающаяся проблематикой человека, его *сущностью* и *существованием*;

– совокупность концепций о смысле человеческого бытия в периоды неклассической и постклассической философии, в результате, т. наз., «а. поворота»;

– философская рефлексия на основе «а. принципа», провозглашающего человека исходным началом и конечной целью философствования в целом, таким сущим, кот-е обладает особым бытием и занимает специфическое положение в космосе;

– философский подход, целью кот-го является дать целостное и аутентичное знание физического, психического, социального и духовного начал человека, сил и факторов, детерминирующих его становление и развитие «извне» и «изнутри» (самодетерминация, *самоопределение*, *самоактуализация* и т.п.).

А. ф. выступает в качестве метатеории для проблематики *смысла жизни* человека, в целом. Исследуя природу и сущность человека, она пытается выделить устойчивые типологические (признак теории) антропообразующие качества: разум, способность к деятельности и *творчеству*, социальность, *духовность*, поиск собственной идентичности (самоопределение) и, как интегральный, способность задать себе вопрос о смысле своей жизни.

А.ф. исследует различные планы бытия человека: физический и *метафизический*, материальный и идеальный, биологический-социальный-духовный, рациональный и *иррациональный*, светский-сакральный-религиозный, объективный и субъективный, *абсолютный* и относительный (в отношении *ценностей*, *идеалов* и *целей*) и т.д.

Базовой диадой А.ф. являются: *сущность* и *существование* человека.

А.ф., в контексте *морали и нравственности*, исследует проблематику
1) *добра и зла*, их природно-биологические, социальные и духовно-метафизические основания, механизмы осуществления и влияние на человеческое бытие индивидуального и общественного вида;

2) моральных норм, принципов, идеалов человеческой жизнедеятельности как *должного*, соотнесенного с сущим и возможным в разл. пластах человеческой реальности, в *быте* и *Бытии* человека;

3) человеческой деструктивности, злоупотребления *свободной воли* и эксцентричности человеческого существа;

4) основных экзистенциалов бытия человека: *счастья, долга, совести и ответственности, свободы, справедливости, милосердия, творчества, веры, надежды, любви* и т.д.;

5) многогранности человеческой природы и *уникальности* индивида, его со-бытийного участия в общем движении жизни и самодостаточности в мире;

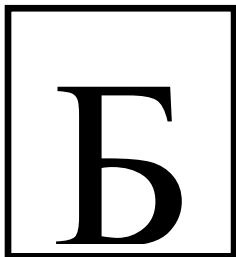
6) «одномерности», социально-психологической конформности и парадоксальности, противоречивости, бунтарской природы человека.

А.ф. метатеоретична в отношении разл. морально-нравственных программ и путей осмысления жизни человека: *гедонизма, эвдемонизма, утилитаризма, перфекционизма* (светского и сакрально-религиозного вида), *альтруизма* и т.п. С этой т. зр., вся А.ф. может быть представлена как совокупность концепций, исходящих из факта принципиальной осмысляемости (даже в столкновении с «Непостижимым» – С. Франк) мира и места в нем человека, его *жизни и смерти*, утверждающих этот смысл на различных основаниях, исследующих возможность а) его нахождения как предзаданного, имманентно присущего жизни или б) придания жизни смысла самим человеком.

Могут ли все возможные базовые смысложизненные концепции быть объединены в единую систему, составить единую картину жизни в аспекте ее смысла? Или надо признать принципиальную полимодельность философии, А. ф.-и (как и других языков Духа: науки, искусства, религии и т.п.) как факт всего их исторического развития? Отсюда, «формулировок» смысла жизни

м.б. множество, и задача сводится к их содержательно-эвристической типологизации, в соотношении как с теоретическими моделями жизни, так и с практическими жизненными стратегиями людей.

Лит-ра: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М.: Республика, 1993; Братусь Б.С. К проблеме человека в психологии // Вопр. психологии. – 1997. – №5; Бубер М. Проблема человека. Перспективы // Лабиринты одиночества. – М.: Прогресс, 1989; Дилигенский Г.Г. В защиту человеческой индивидуальности // Вопр. философии. – 1990.- №3; Коган Л.Н. Человек и его судьба – М.: Мысль, 1988; Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990, Смысл жизни: Антология: Изд. группа «Прогресс–Культура», 1994; Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995; Человек: Философско-энциклопедический словарь. – М.: Наука, 2000.



Бессмертие души

– понятие, представление (О) и *вера* в неограниченность существования жизни человека ее земным (естественным) этапом и в реальность посмертного (сверхъестественного) бытия;

– религиозно-*метафизическое* основание сакрального мировоззрения и практики, направленной на сохранение и спасение души для вечности;

– идея (наряду с идеями *Бога* и *свободы*), имеющая ноуменальное значение, и постулат чистого практического разума, неразрывно связанный с моральным *законом* (И. Кант).

Идея Б.д. является апофеозом понимания природы человека и его души как бестелесной, нелокализованной в теле и выражающей уникально-автономную сущность индивида.

В средневековой философии Б.д. – высшая *цель* и *благо* для человека, результат его спасения, перехода из времени в вечность.

Начиная с древности (Египет, Индия, Китай, Греция), выявляются прижизненные нравственные достоинства человека, обеспечивающие посмертное (до вечности) существование его души. «Искусство жить», развиваемое античными мыслителями от Фалеса до Аристотеля, мыслилось либо как следствие посмертного опыта души, закономерно вселяющейся во все новые тела (Платон), либо как достаточное основание для реализации Б.д. и соответствующего блаженства после *смерти* для добрых (благородных) и адского состояния для злых, порочных людей.

Метафизика Нового времени выводит Б.д. из идеи субстанциальных различий между материальными и идеальными сущностями. Душа идеальна и элементарна, «монадна» (Т. Лейбниц), следовательно, неразрушима, бессмертна.

В немецкой классической философии идея Б.д. 1) связывается с репрезентацией духовным началом индивида *Абсолютного* Духа, Идеи, несущим, т. обр., бессмертие в себе имманентно (Гегель); 2) постулируется как реальность, раскрываемая только мистической «философией откровения» (Ф. Шеллинг); 3) утверждается как практически необходимая для осмысления бесконечного прогресса реализации морального закона в жизни земного индивида (И. Кант).

В концепциях марксизма «душа» трактуется как термин, синонимичный «психике», т.е. онтологически она вторична телу (мозгу), неразрывно связана с ним и целиком разделяет его смертную участь. О Б.д. здесь можно говорить лишь метафорически или строго в социально-культурном плане (социальная память, культурное наследие в виде сохранившихся продуктов душевно-практической деятельности людей).

Философия христианства рассматривает Б.д. как следствие искупительной жертвы Христа, Богообщения как истинно *нравственной* и *духовной* жизни: «Всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин. 2:26). Обретение Б.д. становится *смыслом жизни* христианина.

Для русской религиозной философии XVIII – XX вв. Б.д. – «*абсолютное благо*» и смысл жизни, оправдывающие саму жизнь и делающие бессмертными все человеческие дела.

По А.И. Введенскому, «верить в смысл жизни логически позволительно..., если мы верим, что наша жизнь есть путь, ведущий нас к абсолютно ценной цели, лежащей вне нашей жизни...». Отсутствие Б.д. делает человека лишь средством, но не целью индивидуальной жизни и истории.

Б.д. – условие ее свободного подъема к «вечному замыслу» (В.В. Розанов); – причина и залог «бесконечно большей ценности живой человеческой души» по сравнению со всем миром (В.И. Несмелов); – «есть дар», а не плод естественного человеческого развития (М.М. Тареев);

– феномен и следствие *абсолютного* мирового смысла как «*всеединства*», мирового строя и лада, в котором «всякая жизнь достигает полноты» (В.С. Соловьев, Е.Н Трубецкой).

Из идеи Б.д. осуществляется выход в сферу *нравственности*: подлинно нравственной можно считать только действительную (а не иллюзорно-идеальную) жизнь, кот-я достойна вечности.

По Н.А. Бердяеву, идея Б.д. раскрывается в контексте «этики творчества» и «имманентно-духовной» (а не «законнической») морали, где в центре – уникальная человеческая *экзистенция*, взаимосвязь личной и всемирно-исторической эсхатологии. В этом ключе мыслится необходимость не индивидуального только, но и всеобщего Б.д.

Т.обр., на основе идеи Б.д. (кроме иных, столь же фундаментальных), русская религиозная мысль, в области осуществления конкретной этики во всей ее полноте, выходит за границы земного бытия, и критерием его смысла становится мера индивидуализации субстанциальным деятелем (человеком) *Абсолютного Добра*.

Лит-ра: Библия. Российское библейское общество. – М., 1997; Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993; Коган Л.Н. Жизнь как бессмертие // Вопр. философии. – 1994. – №12; Корет Эмерих. Основы метафизики. Пер. с нем. – Киев: Тандем, 1998; Смысл жизни в русской философии. Кон. XIX – нач. XX. – СПб.: Наука, 1995; Энциклопедия православной веры от А до Я в изречениях святых отцов. – Клин: «Христианская жизнь», 2004.

Благо

– понятие и реальность некой положительной *ценности*, в виде предмета мысли или бытия, становящегося *целью* человека, общественного подразделения и человечества, в целом;

– предмет *интересов*, устремлений людей к удовлетворению своих *естественных* или искусственных материальных или *духовных* потребностей;

– высшая ступень в иерархии бытия (Платон);

– необходимая высшая цель *морально* определенной *воли*; истинный объект практического разума и его конечная цель (И. Кант);

– *добро* как *нравственный* модус Б.; нравственный *идеал* – как высшее нравственное Б.

В древне-восточных философских представлениях Б. – основа мира, онтологическая (космическая) сущность, характеризующая благодать (гармоничность и позитивную ценность) Бытия как целого (Рита, Брахман, Дао и т.п.).

В мировых религиях Б. – синоним или ипостась *Бога*, который «сверх-благ», отсюда Б. – основание и цель Богопознания.

Новое время рассматривает Б. бытия в контексте *свободы воли* человека и склоняется к его трактовке как результата полагания. Понятие Б. было вытеснено понятием *ценность*.

За понятием Б., тем не менее, сохраняется значение чего-то объективно-первозданного, онтологического, в отличие от «ценности», в ее *аксиологическом* смысле, когда на роль «ценного» м.б. назначено, в принципе, все, что угодно, включая объекты отрицательной полезности и даже просто враждебные человеческой жизни. Б. тяготеет к *абсолютному* полюсу диады *абсолютное-относительное* (осмысление «ценности» строится на их диалектике, легко релятивируется).

Б., в контексте нравственно-практических интерпретаций, также может принимать различные обличья (модусы), фундируя различные этические программы:

- счастье (как высшее Б.) – *эвдемонизм*;
- наслаждение – *гедонизм*;
- совершенство (вание) – *перфекционизм*;
- польза (выгода, успех) – *утилитаризм*;
- Б. «другого» – *альтруизм* и т.д.

В соответствии с этими программами предлагались и различные формулировки *смысла жизни* человека, сводя его к *цели* или *ценности* жизни, как таковой.

Попытка избежать «материальных склонностей» человека, т.е. избежать конкретизации Б. как его цели и, отсюда, релятивизации морали, побудила И. Канта субстанциализировать не объект направленности «*доброй воли*» (некое Б.), а само устремление, априорно содержащееся в разуме.

Моральное Б. лежит на стыке теоретического и практического применения разума, совмещает долженствование как задачу и моральное существование как факт: если идея *морали* – это «духовное зрение» высшего Б. как *необходимого* начала, то смысл морали – «узрение» *возможности* существования Б.

Фундамент *абсолютного*, высшего и вечного Б. не может быть «поделен» между различными этическими концепциями; в спорах «о главном» они вынуждены перемещаться в сферу обусловленного, частного и относительного, занимать горизонт человеческого *существования*, а не *сущности* (Для первого более характерно понятие «ценность», а для второго – «Б.»)

Согласно *трансцендентному* подходу, Б. принципиальным образом дано человеку как составному элементу бытия и не дано как существу рефлектирующему, видящему разрыв между сущим и должным («Благое вижу, хвалю, но влекусь к дурному» – Овидий Публий-Назон).

В *имманентном* подходе, сущее Б. полагается свободным действием человека.

В модусе *возможности* эти подходы совпадают: достижение Б. возможно, в принципе, для каждого человека (трансцендентный подход); – возможно не как общее правило, а как строго индивидуальный акт свободного выбора (уточняет имманентный подход). Б. – основа и результат осознания трансцендентного влияния, вести о человеческом предназначении, направленной действительно каждому («*со-весть*»), индивидом, который подтверждает этот факт ответственным поступком. В этом видится базовый механизм обнаружения в человеческой жизни ее благого содержания, оправдывающего, в целом, *жизнь*.

Лит-ра: Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. // отв. Ред. А.П. Огурцов; РАН. Ин-т философии. – М., 1998; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. – М.: Мысль, 1986; Карсавин Л.П. О началах (Опыт христианской метафизики). – СПб.: ИМКА – Пресс, 1994; Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель, 3-е изд., М.: Молодая гвардия, 2005; Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века. – СПб.: Наука, 1996.

«Благоговение перед жизнью»

– принцип учения А. Швейцера, утверждающего *жизнь* как *самоценность* и *волю* к жизни как конституирующую человека в качестве живущего именно на этом – человеческом – уровне;

– по мысли А. Швейцера, – это основание универсально-космической этики, утверждающей *ответственность* человека за все живое и придающей *смысл* человеческому бытию;

– уровень гуманизма, на котором нравственная воля индивида самоценна, самодостаточна и не м.б. подменена внешними, социальными институтами, какие бы заманчиво прогрессивные идеи они ни воплощали; субстрат *нравственности* – *свободное* и *ответственное* решение индивида «стать жизнью, желающей жить среди жизни» (А. Швейцер).

В центре внимания работ А. Швейцера («Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть I», (1923), «Культура и этика. Философия культуры. Часть II (1923), «Мистика апостола Павла» (1930), «Религия в современной культуре» (1934), «Проблема мира в современном мире» (1954), «Проблема этического в развитии человеческой мысли» (1954–1955) и др.) находятся свободное и глубокое мышление, этические *ценности* как основание и содержание *культуры*, причины упадка современной цивилизации с ее безудержным и бессмысленным активизмом.

«Б.п.ж.», напротив, означает смирение перед изначальным трагизмом человеческого бытия и жизнеутверждение, вопреки разумным (псевдоразумным) доводам. *Добро* – то, что служит сохранению и развитию жизни, *зло* – то, что препятствует жизни. Задача человека – ощутить себя силой жизни, поднимаясь, т. обр., над внешней нормативностью социальной этики, персонально-ответственно выстраивая свой *смысл жизни*.

Любые нравственные искания смысла жизни основываются на осознании и переживании жизни как данности, сложность и трагичность кот-й де-

лают невозможной «чистую *совесть*» (Швейцер называет ее «изобретением дьявола» или тем, что позволяет человеку снимать с себя *ответственность* за творимые им дела).

Этика, по Швейцеру, – деятельность человека, направленная на внутреннее совершенствование его личности (*перфекционизм*). Отсюда, человек и личность мыслятся несовпадающими, как *эссенция* и *экзистенция* человеческого бытия. Задачей становится совмещение *сущности* и *существования*, что и означает *совершенствование* в осмыслении жизни.

Человек чувствует в себе этот метафизический разлад как «больную *совесть*»; самоуспокоенность же рефлексруется как тревожный признак согласия с таким положением. Если внутренний разлад вовсе не рефлексруется, мы имеем дело не с «чистой», а со «спящей» совестью.

Для подлинно морального существа участие в «другом» становится наиболее адекватным, трезво-реалистичным способом бытия, свободным от морализирования и от нравственного попустительства, от унижающей «другого» жалости и от ригористической требовательности («Я должен прощать тихо и незаметно. Я вообще не прощаю, я вообще не довожу дело до этого» – А. Швейцер).

«Б.п.ж.» Швейцер рассматривает как «великий основной аккорд, в кот-м все диссонансы многообразных и противоречивых проявлений этического слились бы в гармонию».

«Б.п.ж.» включает в себя и *когнитивное* начало: фундаментом *духовной* жизни является *правдивость*, или, т. наз., «элементарное мышление» («Элементарно мышление, исходящее из фундаментальных вопросов отношения человека к миру, смысла жизни и сущности добра» – Швейцер).

Стремление прожить жизнь правильно и благородно является *естественным*: этическое измерение бытия, жизни – их изначальный атрибут, или неотъемлемое качество. Задачей человека становится «только» осознание этого и соответствующее ему мироотношение, Б.п.ж.

Жизнеутверждение, при этом «пытается вобрать в себя жизнеотрицание, с полным самоотречением служа другим живым существам... даже и путем самопожертвования»;

«Единственно возможный, содержательный, постоянно, живо и конкретно полемизирующий с действительностью принцип этики гласит: самоотречение ради жизни из благоговения перед жизнью – А. Швейцер).

В стремлении к «аккорду» этических программ, Швейцер объединяет в своем учении *альтруизм, перфекционизм, персонализм, «философию жизни», этику долга* и др. Это дает право сделать вывод, что Б.п.ж. – «больше, чем основной принцип нравственности, он по сути дела является ее единственным принципом – задает программу жизни индивидов в форме прямых действий...» (А.А. Гусейнов).

А. Швейцер считает, что «все люди должны обновить свои убеждения и идеалы, выводя их из размышлений о смысле жизни и смысле мира».

Т.обр., смысл жизни для А. Швейцера – не конечный пункт размышлений, а отправная точка для практического *самоопределения*: «Моя жизнь в самой себе носит свой смысл, который состоит в том, что я живу высшей идеей, проявляющейся в моей воле к жизни, – идеей благоговения перед жизнью» (А. Швейцер).

Лит-ра: Федоров Н.Ф. Сочинения. – М.: Мысль, 1982; Швейцер А. Письма из Ламбарене. М., 1989; Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992; Гусейнов А.А. Благоговение перед жизнью / Этика. Энциклопедический словарь / под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова – М.: Гардарики, 2001. С.42,43.

Благодарность

– *возможность* и способность понимать то, что тебе даровано как *благо*, чувство признательности за оказанное *добро*, рефлексия и выражение этого чувства;

– признательность за добро без *надежды* на продолжение *благодеяния*;

– чувство обязанности к другому человеку за оказанное им *благодеяние*;

– официальное выражение высокой оценки каких-либо действий, труда;

– принцип взаимности при обмене дарами и услугами;

– чувственный модус положительной формулы «*золотого правила нравственности*» («Поступай по отношению к другим так, как ты хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе»)

Конфуцианская этика трактовала Б. (взаимность) как проявление *человечности* (жэнь).

История этики являет тенденцию перехода от контрактного (бытового, материального) понимания Б. (обмен услугами: «ты мне, я тебе») к собственно этическому: Б. как самооценности, в контексте которой человек утверждает свое *достоинство*, *альтруистическое* стремление дать больше, чем получить, испытывая *радость*.

Неблагодарность, напротив, – один из тягчайших пороков.

В средневековой этике чистый и полный вид Б. – по отношению к *Богу*, как источнику всех даруемых *благ*. Здесь Б. – не просто *добродетель*, но и обязанность, предполагающая ответное *милосердие* ко всем Божьим творениям.

Б. у И. Канта – «священный *долг*» человека, кот-й демонстрирует два вида ответа на благодеяние: простую признательность (вежливо-этикетная

форма) и активную, выраженную в практических действиях, *ценных* для благодетеля.

Возможно восприятие Б. как обязанности, т.е. бремени для даруемого *благом*: «Тонкой *душе* тягостно сознавать, что кто-нибудь обязан ей благодарностью; грубой душе – сознавать себя обязанной кому-либо» (Ф. Ницше).

В еще более негативном виде Б. используется как вымогательство: «Признательность большинства людей порождена скрытым желанием добиться еще больших благодеяний» (Фр. Ларошфуко). Неприличен и скорый ответ на благодеяние, который есть своего рода неблагодарность (Ларошфуко).

Конракторный подход к Б. заставляет «сговариваться о цене благодеяния», т.е. выходит за рамки «чистой *нравственности*».

Б., как ответ на добро, д.б. адекватной не по величине, а по максимуму возможности «отдачи» (библейский пример о лепте Марфы).

В *метафизическом* и смысложизненном контексте, Б. имеет своим адресатом мир, природу, *Бога*, т.е. *естественное* или *сверхъестественное* первоначало, *Абсолют*.

Смысл жизни человека, в этом плане, м.б. сформулирован как ответ на вопрос: «Кого, за что, почему и как следует благодарить за жизнь?» Здесь раскрывается чувственно-волевой, ценностно-практический аспект проблематики смысла жизни (в отличие от когнитивного, рассудочного).

Согласно И. Канту, Б. лежит в сфере «материальных склонностей» человека, затемняющих чистую (автономную) природу нравственности, «доброй воли самой по себе».

Для русской религиозной философии XVIII – нач. XX вв., Б. – неотъемлемое переживание Богообщения, придающее ему особенно возвышенный смысл, полноту ответа человека на *благодать*.

То, с чем человек связывает смысл своей жизни – *истина, добро, красота, совершенство, вера, надежда, любовь* – дар, а не плод естественного

или социального развития. Б., отсюда, – «приобретение Богу славы в ничтожестве...».

Б. – феномен более глубокого и сущностного отношения к Богу, которая предполагает не созерцательное, а практическое отношение.

Наряду с первым условием обретения подлинного существенного смысла жизни – бытием Бога, как абсолютной основы добра, разума и вечности, необходимо и второе условие – наша благодарная причастность к Богу как возможность обретения полноты жизни и ее смысла (С. Л. Франк).

Лит-ра: Если хочешь быть свободным. (Сенека, Честерфилд, Моруа). – М.: Политиздат, 1992; Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993; Конфуций, Уроки мудрости: Сочинения. – М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во «Фолио», 2006; Кропоткин П.А. Этика– М.: Политиздат, 1991; Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск: САГУНА, 1994; Разум сердца: Мир нравственности в высказываниях и афоризмах. – М.: Политиздат, 1989; Энциклопедия православной веры от А до Я в изречениях святых отцов. – Клин: «Христианская жизнь», 2004.

Благоразумие

– рассудительность, обдуманность поступков, предвидение последствий действий;

– умение различать *истинное* и ложное, правильное и неправильное, *доброе* и *злое*; проявление ума (*мудрости*), облегчающее жизнь;

– (негативное): замаскированные трусость, равнодушие, беспринципность, конформизм; добродетель мещанина (филистера), ведущего пошлом существование в самоуспокоительной пассивности.

В этическом ключе «искусства жить», Б. рассматривалось античными мыслителями: мудрец наслаждается постоянно, а невежда иногда и с тяжелыми последствиями (киренаики); конечные цели действий – радость и горе: первое – от разумения; второе – от неразумения (Феодор).

По Сократу, есть одно только *благо* – знание и одно только *зло* – невежество (этический интеллектуализм).

Менедем о значении Б.: высшее *благо* – не в том, чтобы иметь все, что желаешь, а в *желании* только того, что тебе и «вправду нужно».

Платон рассматривал Б. как *душевное благо* (есть еще благо телесное и стороннее), как причину, заставляющую правильно делать свои дела. Б. – одна из базовых добродетелей, наряду с *мужеством*, умеренностью и *справедливостью*.

Счастье состоит из разумных *желаний*, здравых чувств и невредимого тела, удачи, доброй славы и достатка (Платон).

По Аристотелю, Б. – основа нравственной *добродетели*, ибо человек должен знать, в чем заключается его благо, уметь подбирать правильные средства для к.-л. цели. Б. – не только знание, но и 1) склад *души*; 2) способность поступать в соответствии со знанием.

Б., по Аристотелю, принадлежит к сфере конкретных ситуаций жизни (*мудрость* имеет дело с ее общими стратегическими линиями), относясь и к индивидуальной, и к общественно-государственной деятельности.

Средневековая мысль связывает Б. с мудростью в человеческих делах, с выбором поступков, удаленных от греха и приближающих к благу Божественного мироустройства.

Фома Аквинский обозначает Б. как выбор правильных оснований поступков в правильное время, с сохранением его, как устойчивой привычки.

Новое время трактует Б. по преимуществу, как *утилитарное* знание своих и чужих интересов, умение добиваться *благополучия*, которому придается и *нравственный* смысл.

И. Кант относит Б. к сфере рассудка (целью которого является упорядочение материала чувственности), связывая Б. с устремлением человека к *счастью*. Мы не можем по какому-либо принципу определить с полной достоверностью, что сделает нас истинно счастливыми, т.к. для этого потребовалось бы всеведение. Счастье – идеал не разума, а воображения, который покоится только на эмпирических основаниях, обслуживая опыт повседневной жизни. Б., т.обр., оказывается вне автономной морали и призвано упорядочить конкретную эмпирию человеческой жизни (И. Кант).

Б. принадлежит сфере *бытовой морали*, конденсирующей опыт человеческого общения, неизбежно плюралистичной и, значит, связанной с необходимостью человеческого согласия и согласования различных моральных кодексов. В этом–социальном–контексте мораль стремится к выработке интегрального ценностного стандарта, выделенного из самой жизни с помощью Б. и служащего критерием оценки соответствия человеческого поведения определенным нормам. Этику, фиксирующую эти функции, Н.А. Бердяев называл «этикой закона». Закон бессилен победить грех и зло, однако, он имеет и положительную миссию, поэтому не может быть просто отброшен.

Попытка выйти из противоречия «социальное–индивидуальное», привела к утверждению принципа «*разумного эгоизма*», который претендует на

реалистичность и практическую плодотворность Б. в условиях этого «несовершенного мира».

Т.обр., Б. оказывается одной из линий (не самой совершенной) осмысления жизни, включаясь в состав когнитивных аспектов и механизмов этого процесса.

На уровне *бытийной* морали смысл жизни связан с предназначением, а не назначением жизни. Здесь Б. углубляется до самотрансценденции человека к смыслу (В. Франкл), его самоактуализации (А. Маслоу), абсолютному выбору «Я» (С. Кьеркегор) и др. метафизическим и экзистенциальным механизмам поиска смысла жизни, его формирования и утверждения в нем индивида.

Лит-ра: Аристотель. Этика (к Никомаху) / Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Мн.: Литература, 1998; Библер В.С. Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога). – М.: Политиздат, 1975; Brentano Ф. О происхождении нравственного познания: Пер. с нем. – СПб.: Алетейя, 2000; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. – М.: Мысль, 1986; Смит А. Теория нравственных чувств. – М.: Республика, 1997; Толстой Л.Н. Путь жизни. – М.: Республика, 1993.

Благородство

– высокая индивидуальная *нравственная* (социальная) *добродетель*, исходящая из врожденного возвышенного склада души, предрасположенности к *добрым* и честным поступкам, или представляющая собой результат *самосовершенствования, воспитания*.

В буддизме Б. конкретизируется в виде четырех «благородных истин» о том, что (1) *жизнь* полна *страданий*, (2) она и есть сама причина страданий, (3) существует принципиальная возможность прекращения страданий и (4) есть путь, ведущий к освобождению от страданий. Этот путь лежит через уяснение иллюзорности тех *ценностей*, которыми обычно дорожит человек (преодоление «авидья» – неведения), через «*истинное* знание» и достижение высшего состояния – нирваны (букв. «уничтожение», «затухание»).

В конфуцианстве Б. раскрывается в понятии «благородный муж», который не перепоручает свою жизнь высшим нормам или «низким» житейским принципам, но сам несет *ответственность* за свои поступки, отвечая перед Дао (небом, небесным путем). Мера Б. – степень совпадения Дао и «дэ» – человеческой добродетели, ведущей к совершенству. «Благородному мужу» противостоит т.наз. «малый человек»: «б. муж постигает *справедливость*. «Малый человек» постигает выгоду; «б. муж» предпочитает быть наказанным, «малый человек» надеется на милость; «б. муж» взыскателен к себе, «малый человек» взыскателен к другим» (Конфуций). Лишь «б. мужам» (представителям не только ученой или знатной кагорты общества, но и любому носителю «человечности» («жэнь»), – доступно осмысление *жизни* в ее полноте и противопоставленности *смерти*.

«Б. муж» («цзюнь-цзы»), при всей нравственной самостоятельности, не должен преследовать только свои *эгоистические* интересы; он думает об общем благе государства и его граждан. В целом, Б. – не природная способность, а результат работы человека над собой, «самоисправления», постоян-

ного самоанализа и самоограничения. Феноменально Б. проявляется как порядочность, *мужественное* отношение к *судьбе* и ничем не преодолеваемый *оптимизм*, радостный настрой на жизнь, какой бы тяжелой она ни была.

Античные мыслители считали Б. производным от благочестия – правильного поведения по отношению к богам и своей неизбежной судьбе. Биант говорил, что несчастен тот, кто не в силах снести несчастье, а на вопрос: что трудно, ответил: «благородно перенести перемену к худшему».

Платон выделял четыре рода Б.: «во-первых, если предки были прекрасны, добры и справедливы, то потомки их считаются благородными. Во-вторых, если предки были владыками и правителями, то потомки их считаются благородными. В-третьих, если предки были знамениты победами на войне или в состязаниях, то потомков их мы тоже называем благородными. Наконец, если человек сам доблестен и великодушен, его тоже называют благородным, и это лучшее из всех благородств».

По Антисфену, Б. и добродетель – одно и то же. В Новое время Б. связывается, преимущественно, с социальным происхождением и мыслимыми в связи с ним качествами: великодушием, сохранением достоинства в любой ситуации, честолюбием, нравственной щепетильностью и разборчивостью в отношениях с людьми, общественными (властными) институтами. Ф. Честерфилд усматривал Б. только у тех, «у кого ясная голова и доброе сердце», а по Ж. Лабрюйеру, «благородно только то, что бескорыстно».

В трактовке «философии жизни», Б. – не столько разумно-этическое, сколько натуральное качество и волевое устремление к *свободному* и гордому существованию, возвышенному строю мысли и поведения. В практическом плане, это ведет к проблемам: «Что благородные, высокоодаренные натуры выказывают, особенно в юности, поразительное отсутствие знания людей и житейского разума и вследствие этого так легко впадают в обман и ошибаются, тогда как низшие натуры гораздо скорее и лучше изворачиваются в жизни, – это обусловлено тем, что при недостатке опытности приходится

судить a priori, а этот метод, конечно, не может идти в сравнение с опытным путем» (А. Шопенгауэр).

Силу Б., напротив, акцентирует Ф. Ницше: его основа – «жажда жизни» (феномен «*воли к власти*»), дионисическое начало культуры (в противовес «аполлоническому»), *свободный* ум, имеющий *мужество* выйти за пределы дистинкций: *доброе – злое, моральное – внеморальное*.

Б. противостоит, по Ницше, «рессентименту» – психологической основе слабого человека («больного животного»), охваченного завистью, злопыхательностью, ненавистью к силе благородного существа, и пытающегося выдать свою слабость за силу с помощью религиозно-моральных (конкретно, *христианских*) установок, норм и принципов.

Благороден, по Ницше, тот, «кто живет в возвышенном, как дома», кто «хочет сам стать центром, самолично определяющим себе меру и качество собственной ценностной галактики». Человек, считает Ницше, способен (и должен) иметь благородную точку зрения на себя, ему нужна только решимость осуществить ее. «Смысл, который человек стремится придать своему бытию, он должен позаимствовать у жизни. Но жизнь есть «воля к власти». Индивидуальным воплощением *метафизики* Б. выступает «сверхчеловек»: «Сверхчеловек – смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли!»

В современной культурной трактовке, Б. – один из признаков высоко-нравственного отношения к людям, проявляющегося на уровне *бытовой* морали в виде поступка великодушного, самоотверженного и бескорыстного.

Лит-ра: Бонгард-Левин Т.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Главная редакция восточной лит-ры изд-ва «Наука», 1980; Бруно Дж. О героическом энтузиазме. Пер. с итал. – К.: Новый Акрополь, 1996; Гомперц Т. Греческие мыслители: Пер. с нем.- СПб: Алетейя, 1999; Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики: Пер. с англ. – СПб.: Изд. Группа «Евразия», 1997; Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1990; Оссовская М. Рыцарь и буржуа: исследования по истории морали. – М.: Прогресс, 1987.

Бог

– верховное существо, управляющее миром, и, в отличие от философского понятия *духовной* субстанции, – есть личность, субъект;

– существо: а) сверхразумное, б) бессмертное, в) обладающее сверхъестественными возможностями, г) непостижимое, превосходящее разумение человека;

– центральное понятие религиозного (теистического) мировоззрения, из которого исходят и на котором сходятся все векторы теологического (богословского) философствования.

Б. – религиозное обозначение общефилософского понятия «высшая, или сверхъестественная реальность», относительно которой были поставлены вопросы о ее природе: является ли она единым или множественным началом? – личностной или безразличной сущностью? – творцом или творением Вселенной? – началом, связанным с человеком, открывающимся ему, или абсолютно трансцендентным, непостижимым ни при каких условиях?

В древнеиндийской философии «высшая реальность» – «Брахман» – безличное божественное основание всего сущего, а Брахма, наряду с «хранителем» Вишну и «разрушителем» Шивой, – один из трех основных богов индуизма, и именно – творец бытия.

Древнегреческий мыслитель Фалес Милетский считал, что «мир одушевлен и полон богов», которые придали форму исходному хаосу Вселенной, т.е она существовала до богов. Сами боги – части (аспекты) Космоса и возникли из некой праматерии (поэма Гесиода «О происхождении богов», или «Теогония»).

Авраамические религии (иудаизм, *христианство*, *ислам*) основываются на принципиально других утверждениях: 1) Вселенная создана единым Творцом; 2) Бог существовал до «начала мира» и независим от него; 3) Бог

создал мир «из ничего», поддерживает свое творение и ведет его к некой цели, согласно своему Промыслу.

В философском аспекте проблематика богопознания связана с вопросами: 1) необходимости бытия, как такового; 2) его безусловности, т.е. *абсолютной* необходимости; 3) причины мира, которая лежит вне ряда или суммы конечных причин, т.е. некой первой причины (*causa prima*); 4) конечной цели духа, лежащей в основании искания предельного *смысла жизни*: «... данное стремление не может уходить в пустоту; его цель должна быть по меньшей мере возможна. Способность [*Vermögen*] есть не что иное, как осуществление [*Ermöglichung*] действительного исполнения акта; потенция – не что иное, как возможность [*Möglichkeit*] акта» (Э. Корет).

С т.зр. негативной теологии неоплатонизма (Плотин, Прокл), о Б. можно сказать лишь то, что он «не есть» (чем он не является). «Однако, если о нем вообще ничего невозможно было бы высказывать, то мы не могли бы даже называть его и верить в него. Это ведет к созданию учения об *анагогическом* высказывании о Б., которое образовалось в схоластике Средневековья (особенно Фома Аквинский), позднее уточнялось и развивалось» (Э. Корет).

Философия, в отличие от религии, пытается отстоять свою рационалистическую специфику, выдвигая проблему доказательства бытия Б. и признавая, при этом, невозможность дать строго научное, математически точное обоснование этого бытия: Б. – не вещь среди вещей и недоказуем универсально опытным путем. По С.Л. Франку («Непостижимое»), «своеобразный характер «достоверности» Божества», вытекающей из самой формы его сверхбытийственной реальности и из формы его самообнаружения, – именно сочетание в нем абсолютной самоочевидности с сокровенностью, «не данностью», не предметностью» не позволяет вообще говорить о «бытии» или «существовании» Б., тем более их «доказывать». Нельзя говорить о «причине» самой причинности, «когда речь идет о Божестве, которое превышает всякое бытие и есть условие и источник последнего». Реальность Б. не может быть констатирована подобно реальности единичного факта: «Не Б. есть в

бытия, а, напротив, всякое бытие есть в нем и из него» (С. Франк). Б. не предстоит нашему взору как объект. «Лишь поскольку мы сквозь безусловное бытие и через посредство непосредственного самобытия бытийственно достигаем глубины абсолютной первоосновы, Божество открывается нам как *абсолютно очевидное в своей абсолютной сокровенности*».

Доказательство бытия Б., считает С. Франк, излишне, потому что его очевидность (в своей непосредственности в живом опыте) гораздо убедительнее и явственнее, чем могло бы быть какое-либо «доказательство». Последнее, также, и невозможно, ибо «всякое умозаключение, ...уже предполагает *связь*, которую оно открывает, и состоит в усмотрении *подчиненности* того, что составляет содержание вывода этой связи, его *обусловленности этой связью*. Поэтому *умозаключать* о бытии Б., так или иначе «выводить» его, значило бы *мыслить Б. подчиненным* связям бытия, определять его место, как частного содержания бытия, в составе самого бытия – что опять-таки нелепо и противоречиво».

Б. «открывается лишь всеединству нашего внутреннего бытия, нерасколотою *целостности* нашей жизни – «целомудрию», тому детскому в нас, по сравнению с чем все «мудрое» и «сведущее» в нас означает уже раздробленность, надтреснутость нашего существа, от которой уже как-то ускользает реальность Божества. Реальность Божества скрыта от «разумных и мудрых» и открыта «младенцам» (С. Франк).

В смысложизненной проблематике сакрально–религиозного вида Б. – «альфа и омега» бытия, творец и вседержитель мира, поиск которого, движение к которому (Богообщение), рассматриваются как конечная *цель* и *смысл жизни* человека.

В *христианском* учении о *нравственности* устанавливаются обязанности человека по отношению к Богу, к другим людям и к собственной *душе*; соотносятся *естественный* нравственный закон (определяемый разумной и *свободной* природой человека) и сверхъестественный – Божественный – замысел о человеке.

Высшей *целью* человеческой жизни выступает спасение души, посредством проникновения в волю Б., живого участия в христианской жизни, стяжания Святого Духа.

Обретение *духовности* строится на основе христианских добродетелей: *веры, надежды и любви*, а также частно-инструментальных: аскетизма, *милосердия*, избегания греха, смирения, *ненасилия, благоговения*, благочестия и богобоязни.

В русской религиозной философии XIX – XX вв. вера в Б. – необходимое условие логической постановки вопроса о наличии *смысла жизни*: «Что такое это мировое око, которое одинаково все видит, насквозь пронизывая *добро* и *зло*, и *правду* и неправду? Вскрывается ли в нем положительный, добрый смысл вселенной, или же, напротив, это умопостигаемое солнце только раскрывает и освещает ярким светом бездну всеобщей бессмыслицы?» (Е.Н. Трубецкой). Жизненный смысл оказывается имеющим непосредственное отношение к задаче оправдания мира.

Самоцелью не может быть жизнь, изживаемая как стихийный процесс («жизнь для жизни нам дана»), значит она должна быть служением высшему и *абсолютному благу* (С.Л. Франк).

По Франку, условия полноты осмысления жизни: существование Б., как основы и гаранта вечной жизни и личного бессмертия; наша собственная причастность этой б. жизни; ее достижимость для нас и разумное сознание «всего этого соотношения». Самоочевидную наличность условий смысла жизни – очевидность всемогущества Правды и полную совершенную утвержденность всего нашего существа в ней – мы усматриваем в *вере*, как особом и высшем акте «сердечного знания» (С. Франк).

Условием возможности «дружества» между Б. и человеком является возможность *самоопределения* человека к *добру* или *злу*, *свобода* самоопределения человека в нравственном смысле жизни (Е.Н. Трубецкой). Подлинно нравственной можно считать только действительную жизнь, которая достойна вечности.

Жизнь должна иметь смысл, чтобы быть *благом* и *ценностью*, и этот смысл постигается из соположения человеческого и Божественного, земного и духовного (Н.А. Бердяев). Основной онтологической добродетелью является, по Бердяеву, правдолюбие, правдивость перед Богом, собой и людьми. Только этика онтологической правдивости проникает в нравственный смысл жизни.

Б-е содержание имманентно человеческой духовности: «Любить ближнего как самого себя» человек обязан не в силу Божественной заповеди, а потому, что ее содержание ценно само по себе и достойно исполнения всеми, даже теми, кто Бога отвергает. (Н.О. Лосский).

Богообщение, или диалог человека с *Абсолютом* выражает нравственную сущность человеческой жизни и придает ей истинно нравственный смысл.

Феноменальным обнаружением нравственного смысла жизни выступает *совесть* (со-весть) – совместно принимаемая и индивидуально постигаемая людьми *абсолютная весть*, посылаемая Б. каждому человеку. На эту весть о их сущности и предназначении люди должны дать ответ (порождающий *ответственность*). Совесть и ответственность, в этом плане, – базовая диада нравственности, в контексте диалога человека с Б. Сам же смысл жизни может трактоваться как метафизическое целое абсолютной вести, актуально постигаемой человеком совместно с другими, и индивидуального позитивного ответа на адекватно понятную весть.

Лит-ра: Библия. Российской Библейское сообщество. М., 1997; Бердяев Н.А. Мировоззрение Достоевского. – Прага: Американское изд-во, 1923; Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2т. – СПб.: Наука, 1994; Корет Эмерих. Основы метафизики: Пер.с нем. – Киев: Тандем, 1998; Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – М.: Мысль, 1999; Попов В.А. Христианская этика. – СПб.: Библия для всех, 1999; Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1988; Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / Франк С.Л. Сочинения. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С.247 – 796.

Буддизм

- мировая религия (наряду с *христианством* и *исламом*);
 - религиозно-философское учение, возникшее в 6 в. до р. Х. (Индия);
- основоположник – Сиддхартха Гаутама, получивший имя Будды (просветленного);
-

В центре этого *метафизико*-и практико-этического учения находится сущность мирового и личного бытия, четыре «*благородные истины*» о превалировании в нем *страдания* и пути освобождения от него в конце цепи перерождений (сансара), с помощью «просветления» в понимании «пустотности» существования и сознательного угашения в себе *желаний*; в учении утверждаются принципы: 1) целостности бытия; 2) имманентности *Бога* человеку и миру; 3) *абсолютной* автономии личности, в контексте социальных связей и отношений.

Нравственные добродетели в Б. считаются необходимым условием *духовного* самосовершенствования, из них наиболее важны: ненанесение вреда всему живому (ахимса), обуздание страстей, милосердие, сострадание, чистота *души*, честность, *благоразумие*, *мужество*, терпение, негневливость, аскеза, умиротворенность. Высшая *цель* бытия человека лежит, однако, по ту сторону *добра* и *зла*, в нирване, требуя от человека восприятия реальности как обманчиво-мнимой и пустой (шунья).

Смыслом жизни, в таком случае, оказывается не *добродетельное* мышление и поведение (они лишь предуготовливают, настраивают на правильный путь), а освобождение, «перерезание пуповины», соединяющей с миром страданий. Пока же человек находится в цепи перерождений, он подлежит «закону кармы», кот-й жестко детерминирует уровень и *качество* жизни на очередной ступени реинкарнации действиями индивида в его предыдущей жизни. В Б. индивидуальное «Я» – калейдоскоп качеств и состояний, иллю-

зорных, по сути. Относительная целостность души обеспечивается лишь некой внутренней силой (прапти).

«Закон кармы» в моральном мире аналогичен физическим: это закон сохранения моральной энергии, и мы пожинаем то, что посеяли (здесь нет места случайности). Принцип кармы элегантно решает вопрос: сам ли человек творит собственную судьбу, или он—исключительно страдательное начало мира. Ответ: человек в существенной мере влияет на свое будущее, создает свою карму и, значит, несет *ответственность* за все, что делает или не делает. В то же время, будучи сформированной, карма довлеет над человеком в последующей жизни, т.е. не может быть изменена.

«Дух человеческий...тут не поднимает землю ввысь, ибо он ее просто напросто отрицает... Образы, краски, формы – все это – презренное, призрачное, суетное..., различные проявления «майи», того наваждения, от которого нужно отрешиться... Неудивительно, что, взлетая над этим наваждением, человек поднимается не в царство живого *смысла*, а в пустынную, мертвую область чистого отвлечения (Е.Н. Трубецкой). Поиск *смысла жизни*, лишаясь твердой онтологической и этической почвы (мир призрачен; грань между моральным и неморальным не артикулируется), ограничивается психологической сферой, разработкой психопрактик «освобождения»: созерцательного мышления (медитации), полного самоуглубления, проникновения в элементы безличного жизненного процесса (дхармы). Инструментальный характер, здесь, приобретает Б. принцип «срединного пути», согласно к-му рекомендуется избегать крайностей в чувственной сфере, в мироотношении и поведении человека. Одинаково осуждаются полюса жизнелюбия и крайнего аскетизма.

Истинно важная *цель* – самопознание, в контексте которого внешний мир предстает как проекция психических состояний индивида на внешние контуры его бытия. Практический план мироотношения полностью не снимается: ответом Будды на вопрос о происхождении мира и его законах было «*благородное молчание*»: человек, в теле которого застряла стрела, не дол-

жен тратить время на размышление о природе (материале) стрелы, а должен постараться ее извлечь (Б. притча).

По Б. доктрине, божества могущественны только в мирских делах, в достижении же главной цели–нирваны–они не способны оказать помощь, ибо стоят ниже архатов (тех, кто достиг нирваны). Божества подчиняются закону кармы, хотя, в отличие от людей, наделены *властью*, помнят о прежних перерождениях. Боги, здесь, теряют индивидуальность, больше напоминая обожествленных героев или святых, нежели представителей сверхъестественного мира. Сам Будда не включен в пантеон, будучи выше богов, главенствует над ними как существо, наделенное сверхъестественными качествами (Т.М. Бонгард-Левин).

Идею возникновения вселенной в результате деятельности Бога – творца Б. отвергает, т.к. в этом случае человек – лишь производное от некой высшей силы, и самостоятельный путь «освобождения» оказывается невозможным.

Последовательное отрицание веры во Всесоздателя дало основание многим исследователям называть это учение атеистическим. «Против этого свидетельствуют и факты признания ведийских божеств, и создание собственно буддийского пантеона, и та исключительная роль, которая приписывается личности «первоучителя...» Кроме того, обожествленный создатель учения в позднем буддизме выступает также уже и правителем вселенной» (Т.М. Бонгард-Левин).

Лит-ра: Бонгард-Левин Т.М. Древнеиндийская цивилизация. – Философия, наука, религия. – М.: Главная редакция восточной лит-ры изд-ва «Наука», 1980; Дхаммапада. – М.: Ист.-религ. об-во «Аум», 1960; Радхакришнан С. Карма / Судьба и воля: психология свободы: Хрестоматия. – Мн.: Харвест; М.: ООО «Изд-во АСТ», 2000; Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости / Пер. с нем. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. С.27-552.; Большая книга восточной мудрости. – М.: Эксмо, 2013.

В

Вера

– убежденность, уверенность в чем-либо;

– религиозная: убежденность в существовании *Бога*; мировоззренческая позиция, согласно которой Бог – верховное существо, сотворившее мир сверхъестественным образом, являющееся всемогущим устройтеlem *жизни* и спасителем для всех уверовавших в Него и живущим по *абсолютным* заповедям, в соответствии с *аксиоматическими* догматами определенной религиозной конфессии;

– теологическое понятие, противостоящее или дополнительное по отношению к рациональному мышлению (разуму) человека;

– форма и способ осмысления *метафизико-иррациональных*, сверхъестественных планов мирового бытия, определяющих *естественное* существование вселенной, социума и индивидов;

– логически недоказуемая позиция разума, необходимая как основание максимы признания истинности в моральном отношении, потребности признания существования мудрого Творца мира как основания моральных императивов (И. Кант).

В античной философии В. – фундамент благочестия, т.е. почтения к богам и умения правильно понимать их волю, адекватно реагировать на посылаемые ими *счастье* и горе. В. – необходимая составляющая «искусства жить», с учетом непредсказуемости жизненного пути, незнания *судьбы*, подлинных источников *добра* и *зла*.

В средневековой философии В. – одна из трех (наряду с *надеждой* и *любовью*) главных *христианских* добродетелей. Первенство В. перед знанием утверждал Бл. Августин: «Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего я не знаю».

«Верую, ибо абсурдно» (приписывается К.С.Ф. Тертуллиану) – когда рассудок приходит в тупик; сталкиваясь с непознаваемым, на помощь приходит В., идущая дальше рассудка.

В., также, – активатор человеческой *воли* и общего *духовного* настроения на благодать Божию и благодатность мироустройства, на иррациональные основания *справедливости* распределения *благ* между людьми.

В. – фундамент всей религиозной догматики, особенно, догмата о спасении души и обретения, после смерти, вечного блаженства.

«Только наша христианская вера, а не стоическая *добродетель* может... поднять нас над человеческой слабостью» (М. Монтень).

Противопоставление В. и *любви*, с атеистических позиций, проводит Л. Фейербах: В. вмещает в себя все добродетели, угодные *Богу*, а любовь к человеку, как к человеку, – только естественна. В высшем принципе христианства: «Бог есть любовь» Фейербах усматривает противоречие между В. и любовью: «Любовь есть только предикат, а бог – субъект... В предикате я проявляю любовь, а в субъекте – веру», отсюда я «вынужден жертвовать то любовью ради личности бога, то личностью бога ради любви». Выходом из этого противоречия у Фейербаха видится обратное положение: «любовь есть бог, любовь есть абсолютное существо».

Эту позицию наследовал марксизм: «Человек – высшее существо для человека». В. религиозная трактуется как превратная форма мировоззрения, обещающая иллюзорное *счастье* на условиях пассивного принятия мира, с его бессердечностью и отчуждением. Задачей объявляется «положительное упразднение религии» посредством реально-истинного познания и практического переустройства общественного бытия.

Отвлекаясь от духовно-иррациональных оснований бытия и религиозной В., марксизм релятивирует проблему *смысла жизни*. На практике, экономическое отчуждение было не только не преодолено, но и дополнилось политико-правовым, а также духовно-культурным.

В русской религиозной философии XIX – XX вв. В. – необходимое основание «абсолютно ценной цели жизни» (равной смыслу жизни), кот–я преследуется «ради нее самой» и лежит «вне нашей жизни» (А.И. Введенский). В. в личное бессмертие оставляет за человеком статус цели самой по себе: человек, пребывающий в земном и посмертном существовании, есть, одновременно, и средство, и цель своей жизни, взятой как целое. Отсутствие В. в личное бессмертие делает человека только средством (орудием) к.-л. идей, внешне-принудительных (в т. числе, со стороны религиозных учений) требований (В.В. Розанов).

Обоснование необходимости религиозной В. проводит В.И. Несмелов: для развития бесконечной ценности человеческой души требуется и бесконечная жизнь.

Христианская В. принципиально отличается от любого морального учения тем, что она не наставляет о наилучшем устройстве наличной жизни, а приуготовливает к жизни новой, в вечности.

Недостаточно осознавать цель жизни как истинную, человек должен жить в истине. В. делает истину живой силой, овладевающей внутренним существом человека (В.С. Соловьев).

По Л.Н. Толстому, высший смысл жизни связан с Богом не как личностью, а как с идеей, в кот–й человечество концентрированно выразило свою потребность в *Добре, Любви*, нуждаясь в В. разумной, столь же ясной, как «золотое правило нравственности» (Л.Н. Толстой).

Лит–ра: Мень А.В. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни: в 7 т. – М.: СП «Слово», 1991; На переломе. Философские дискуссии 20–х годов: Философия и мировоззрение. – М.: Политиздат, 1990; Нибур Р. Христос и культура / Избр. тр. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М.: Юристь, 1996; Пивоваров Д.В. Религиозное самоопределение в контексте культуры // Философия самоопределения. – Оренбург ОГУ, 1996; Рьюз М. Наука и религия: по-прежнему война? // Вопр. философии. – 1991. – №2; Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М.: Мысль, 1991.

Вина

– состояние, переживание человеком нарушения им некоторых правил, обязательств, предписаний или соглашений сакрального или *естественного* порядка;

– «эмоциональное переживание человеком ситуации несовпадения выбранного или навязанного ему варианта мироотношения (поступка, помысла) с доминирующими нормами, *законами*, традициями, принятыми обществом (сообществом) как справедливые или обязательные» (В.А. Андрусенко);

– *В. метафизическая* – следствие «поврежденности природы» человека, несовершенства мира, в кот–м индивид ощущает себя в качестве *ответственного* участника всех процессов;

– в религиозной этике: *В.* – чувство, выражающее осознание человеком своей греховности, а в истоках – первородного греха.

Феноменальное проявление *В.* – чувство *стыда*, угрызения *совести*.

Переживание *В.* не имело бы места в случае отсутствия каких–то норм и законов, воспринимаемых как обязательные и *справедливые*. *Абсурдное* бытие, поэтому, не может стать источником *В.* в принципе: все жизненные линии и поступки равнозначны (равнобесмысленны), проблема *выбора* и *ответственности* за него снимается. Т.обр., либо *совесть* – псевдофеномен, самообман и иллюзия, либо в мире есть более или менее определенные *нравственные* основания, устои, порядок, по отношению к которым индивид определяется (*самоопределение*).

Переживание *В.* может не зависеть от ее онтологической обоснованности поступком самого человека, кот–й не знает, за что он расплачивается (библейский Иов). Не только первобытный, но и совр. человек склонен во всяком наказании видеть собственную виновность (с древности актуально представление о том, что *судьба* человека в общем соответствует его *достоинствам* и недостаткам). Т.обр., нравственный порядок, внешний по отноше-

нию к человеку, конституируется действиями самого человека, виноватого, поэтому, во всем.

По И. Канту, человек виновен в силу возможности *свободы*; по Гегелю, В. проистекает из возможности человека быть причиной процессов вне себя.

Всеобщность причинности в нрав. аспекте превращается во всеобщую виновность, нивелируя людей, их *добродетели* и недостатки. Все люди оказываются равноответственными за все и достойны всеобщего оправдания, с т. зр. релятивных земных норм («Не судите да не судимы будете»). Судить может только *Бог*.

В. как *моральное* чувство дискредитируется Ф. Ницше: перед моралью жизнь постоянно и неизбежно должна оставаться неправой и виновной, т.к. она, в своей сущности – нечто неморальное. «*Воля к власти*» и «жажда жизни» противостоят «худосочному» чувству В. – искусственно-пассивному порождению *христианства*. Анализируя «генеалогию морали», Ницше связывает происхождение всякой внешней обязательности, В. и наказания с договорно-материальными отношениями заимодавца и должника, т.е. десакрализует В., а затем дискредитирует ее в образе «сверхчеловека», абсолютно противоположного «рессентименту» (психической установке бессилия, мести, чувства В. как душевного самоотравления).

С т.зр. *экзистенциализма*, В. – следствие специфически человеческого способа бытия в мире, где человек должен постоянно «ставить себя под вопрос», осознавать свое участие и ответственность, т.е. достигать аутентичности существования. В., здесь, – яркий пример нередуцируемости человека к причинам и структурам социально-экономического и *культурного* характера. В. – неизбежное свидетельство свободы и ответственности, переживаемое в опыте конкретного, «заброшенного в мир» человека. В. проистекает из «тотальной неоправдываемости» выборов и решений, принципиальной рискованности существования (*жизнь* как уникальное предприятие каждого перед лицом других и *Бога*).

В. играет роль негативного индикатора соответствия *совести* и *ответственности*, а также – психологического регулятора их взаимоотношения: чувство В. инициирует их эффективный диалог, не давая совести «уснуть» и переводя ответственность из потенциального в актуальное состояние.

В. пробуждает к раскаянию и *покаянию*, различающихся не только психологической глубиной, но и принадлежностью к качественно различным уровням морали: *бытовой* и *бытийной*. В рамках бытового морального отношения человек способен заглушить в себе В., снять с себя ответственность, сделав, как ему кажется, все, что было в его силах; бытийный моральный план утверждает ответственность и за то, что человек посчитал выходящим за пределы его возможностей: здесь сознание вины «во всем и за всех» проистекает из *абсолютной* ответственности человека перед Богом и самим собой как индивидуальным образом и подобием Божьим.

Лит-ра: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М.: Республика, 1993; Матюшин Г.Г. Стыд и совесть как формы моральной самооценки. – М.: Мысль, 1998; Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990; Софокл. Драмы / В пер. Ф.Ф. Зелинского. – М.: Наука, 1990; Стрелец Ю.Ш. Должен, потому что можешь / Смысл жизни в этическом измерении. / – Оренбург, 2000; Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. – М.: Прогресс, 1992; Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992.

Власть

– *возможность* и право влиять на кого-либо (что-либо), подчиняя своей *воле*;

– социально-экономическое или политическое господство над лицами, процессами и структурами социума; лица, облеченные административно-правительственными полномочиями;

– *желание*, способность, возможность и право индивида или группы людей влиять на действительность, развитие социальных субъектов различными способами (от убеждения до насилия), с целью достижения разл. целей: от *эгоистических* до *универсальных* и *должных*.

В основе осуществления В. лежат основные социопсихологические модальности: *желаемое* («хочу»), *должное* («должен») и *возможное* («могу»); их совпадение, или консонанс обеспечивает оптимум властного влияния.

В античной философии размышления о В. вплетены в историческую конкретику жизни и связаны с такими категориями как «*справедливость*», «*мудрость*», «*добродетельность*» (и порочность), «*польза*», «*общее благо*» и т.п.

Гераклит Эфесский противопоставляет *гедонистическую* и *духовную* устремленность человека при определении мотивов В., т.е. того, ради чего она достигается и удерживается. Властитель, по Гераклиту, должен выражать Логос, подчиняться ему, что дает ему право на собственную власть (Логос отличается от материального начала или стихии, и трактуется как всеобщая необходимость – *должное* для всех, проявляющееся через особенное и единичное как гарант их *законности*, *достоинства* для человека).

Демокрит исследует связь этического образа с социальным *идеалом*, различая стремление к власти 1) над кем-либо (чем-либо) и 2) для чего-либо, ради чего-либо. Идентификатором совпадения этического и социального блага выступает *справедливость*, кот-я «есть исполнение *долга*».

Социальная активность, у Демокрита – основа положительной репутации граждан: «неучастие равно, по сути, дурному поведению».

Сократ считал, что тот, кто ратует за справедливость не на словах, а на деле, не должен вступать на общественное поприще В.: частные вмешательства опаснее несправедливой В. Человек, желающий влиять на других, сам должен научиться подчиняться *судьбе*.

По Сократу, верхом несправедливости является тираническая В., настолько сильная, что не нуждается в оправдании, и берущая то, что ей не принадлежит.

Аристотель называет «общим законом природы» властное влияние и подчиненное положение (так, *душа* властвует над телом как господин, а разум над нашими стремлениями – как государственный муж). Между господином и рабом может складываться «взаимное дружеское отношение» (*закон* и *насилие* такую «дружественность» уничтожают). Научиться быть господином нельзя (это природное свойство), но можно освоить науку пользоваться рабами. Человек «необузданный и низкопробный» ни в чем не исполнит своего долга; начальствующий д. обладать нравственной *добродетелью* во всей полноте.

Н. Маккиавелли в «Государе» характеризует «идеального» властителя как *мужественного* и решительного, обладающего *универсальностью* и гибкостью; он д.б. «художником» по отношению к государству и самому себе. Враги государя – люди и фортуна.

Новый правитель «всегда оказывается хуже старого», т.к. наживает врагов среди притесненных и теряет дружбу тех, кто способствовал утверждению его власти, ибо не может вознаградить их в той степени, в какой они ее ожидали, и не может принимать к ним крутые меры, будучи им обязан.

Дело нового государя облегчается, если подданные и раньше не знали *свободы*. (То, что такой свободы новый властитель и не думает предоставить людям, Маккиавелли считает естественным). Когда *вера* народа во властителя иссякает, надо быть готовым к тому, чтобы силой заставить его поверить

(«цель оправдывает средства»). «Ничто не может внушить к государю такого почтения, как военные предприятия и необычайные поступки» (Н. Маккиавелли).

Августин Блаженный ставит проблему направленности и осмысленности власти (ради чего?), различая ее персонализированную ориентацию и социальную направленность (общее благо), выражающую волю Бога и начертанную им «программу» исторического развития. Истинная справедливость утверждается только в том «граде», Основатель и Правитель которого – Христос.

Важнейшее основание В. – справедливость: при ее отсутствии, государства – не что иное, как большие разбойничьи шайки.

Августин исследует и особый род В. – власти судьбы, кот–я находится во В. Бога. Свобода воли человека не отвергается, т.к. она находится в порядке причин, кот–й содержится в Божьем предвидении.

В Новое время понятие В. сосредоточено в социально–политической сфере; рационалистически исследуются природа, источники и функции В., по преимуществу, в контексте теории «общественного договора» и доктрины европейского либерализма (Т. Гоббс, Дж.Локк, фр., нем., амер. просветители).

В более широком контексте, как «воля к власти», проблематика В. исследовалась Ф. Ницше.

Нынешнее общество есть не что иное, как совокупность отношений господства и подчинения, существующих в модусе самосокрытия, укорененных в языке, провоцирующих у человека с авторитарным сознанием чувство Вины и делающих его удобным объектом разного рода манипуляций (П. Рикер, Т. Адорно, Ю. Хабермас, М. Фуко и др.).

Лит–ра: Аристотель. Политика // Соч.: в 4 т. М., 1983; Гегель Г.В. Ф. Политические произведения. М., 1999; Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государ-

ства церковного и гражданского // Соч.: в 2 т. М., 1991; Гуленина С.В., Стрелец Ю.Ш. Власть совести. Этико-психологическое содержание смысла человеческой жизни. Монография. – Оренбург, РИК ГОУ ОГУ. – 2004.; Камю А. Бунтующий человек / Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990; Миллс Ч.Р. Властвующая элита. М., 1959; Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990; Оруэлл Дж. 1984. – Л., 1989.

Воля

– возможность управлять поведением; способность осуществлять *желания*, достигать поставленные *цели*;

– способность к *власти*;

– *свобода* в проявлении чувств, в решимости действовать;

– (чистая) – предмет *метафизики нравственности*; способность разумных существ определять самое себя к совершению поступков сообразно с представлением о тех или иных *законах*, с причинностью из свободы, а не природы. Свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам – это одно и то же (И. Кант).

Воля, решимость предпочтения *добра злу* – обязательный компонент (наряду со знанием *должного*) добродетельного поведения, утверждали античные мыслители. В. – связующее звено между принципами и их реализацией на практике.

О необходимости обуздания разумом чувств и аффектов говорит Платон, сравнивая волевою регуляцию с управлением колесницей.

С помощью понятия В. Аристотель различает человеческие поступки, совершаемые с позиции *должного* (на основе разумного решения) и вызванные желаниями человека (*желаемые*), а также внешне диктуемые обстоятельствами и осуществляемые по решению человека (произвольные поступки). Моральная воля оказывается инструментом ориентации произвольного поступка на должное поведение. Без этого невозможно овладение «искусством жизни» (антич. модус *смысла жизни* человека).

В. позволяет мужественно противостоять ударам *судьбы* и правильно относиться к *смерти*: «Кто научился смерти, тот разучился быть рабом и стал свободным» (Сенека).

Неоплатоники полагали возможным волевой «поворот» (*epistrophe*) к *Абсолюту* через произвольное исступление, экстаз. В состоянии, т. наз.,

«обожения» человеку открывается глубина смысла его жизни, неизвестного душе, находящейся в духовной спячке (Плотин).

По Бл. Августину, нельзя уповать исключительно на разум: важен фактор В., свободного решения. Фатализм, как следствие убежденности в наличие предопределения, не мешает человеку «поступать как вздумается». Отсюда, смысл можно не только искать, но и создавать: «Все, что я выбрал, очевидно, и было предопределено». Свободный выбор человеческой В. (*liberum arbitrium voluntatis*) делает человека богоподобным. В. глубина его личности выявляется в способности к *диалогу с Богом*.

Однако, в свободной воле коренится и *зло* – неправильный ответ на обращенную к человеку весть.

Внешний фактор, направляющий В. – сверхъестественная благодать.

Основная смысложизненная идея Фомы Аквинского – созерцание Бога и подготовка к вечной жизни. Разуму здесь принадлежит первенство по отношению к В. (в этом – отличие от позиции Бл. Августина).

И.Д. Скотт: «воля выше мышления».

Б. Спиноза отрицает В. как беспричинное поведение: «Люди заблуждаются, считая себя свободными...».

Г.В. Лейбниц: «Мы тем свободнее, чем больше поступаем сообразно рассудку, и тем больше порабощены, чем больше поддаемся страстям».

По Канту, тезис о свободе воли и о ее несвободе – равно доказуемы. О В. нельзя говорить, если причина поступков человека усматривается вне его самости (сверхъестественные силы или могущество природы у материалистов). В., происходящая не от чувственных побуждений человека (как умопостигаемого существа) – это свободная В. Она становится таковой при подчинении нравственному закону.

По Гегелю, свобода В. – это свобода вообще («свобода» и «воля» тождественны). Мышление и В. – две стороны духа; одна стремится познать мир, другая – его преобразовать.

По Л. Фейербаху, В. – сам живой и желающий человек (высшая желаемая цель – *счастье*).

А. Шопенгауэр объявил В. слепым космическим первопринципом бытия: сознание – вторичное проявление В.

Совершенным проявлением воли как мировой основы явл–ся человек, познавший цель своего существования как ничто; способность человека к свободному самоотрицанию В. к *жизни* делает его равномошным самой В. и выражает коренную специфику по отношению к др. живым существам. Процесс самопознания воли, равный освобождению, – *иррационален* и невыразим; о нем может свидетельствовать лишь внутренний духовный опыт (несообщаемый) или внешнее–художественное–его выражение (А. Шопенгауэр).

У Фр. Ницше, «В. к власти» – основа и проявление *жизни* как таковой. Современная культура трактуется им как «рессентимент», нуждающийся в сословии рабов, мстящих за несправедливость своего существования, лишенных В. к жизни. Необходима в. культура, «культура решимости». Цель человечества лежит не в конце его исторического пути, а только в его *совершеннейших* экземплярах, со свободным умом и могучей В. Не «добрая воля сама по себе» (Кант), а просто «В. сама по себе» – достаточное основание человеческого «самостояния».

Свобода В., как типично человеческая проблема, исследуется *экзистенциализмом* (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, А. Камю и др.). Свободная В. не детерминирована ни природой, ни социумом, представляя собой способ свободно-спонтанного «проектирования себя», *трансцендирования* себя вовне всякой заданности и самоосуществления человека в мире. Подлинность человеческого существования связывается с В. как «решимостью на способность быть из своей самости», «приходить к себе самому» (М. Хайдеггер).

Лит–ра: Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность. – М.: Прогресс, 1994; Виндельбанд В. О свободе воли. – М.: Изд–во Краузе, 1905; Если хочешь быть свободным

(Сенека, Честерфилд, Моруа). – М.: Политиздат, 1992; Ильенков Э.В. Свобода воли // Вопр. философии. – 1990. – №2; Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990; Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995; Соколов В.В. Средневековая философия: Уч пособие. 2–е изд. М.: Эдиториал УРСС, 2001; Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости / Пер. с нем. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. С.27–552.

Воспитание

– процесс целенаправленного (целесообразного) воздействия на социокультурное, духовное становление и развитие личности (группы людей);

– базовый вид педагогической деятельности специально подготовленных людей (воспитателей), направленной на максимально эффективное формирование у объектов В. мировоззренческих и поведенческих установок, культурных потребностей, обеспечивающих у подопечных оптимального уровня адаптации к социуму и позитивной в нем самореализации;

– развитие интеллектуальных, эмоционально-чувственных и *волевых* аспектов личности, с целью придания ей относительно автономного (самодостаточного) уровня сформированности духовно-практических сил, широкого диапазона мироотношения и позитивно-творческой установки по отношению к собственной жизни.

В. всегда рассматривалось как важнейшая фаза подготовки (часто равная всей жизни) к смысложизненным отношениям человека с миром, равно удовлетворяющим и мир (социум) и самого индивида.

Контекст нравственно–практического мироотношения в др. Индии задан «кармой», *законом* перерождения, согласно которому человек и связан «судьбой», и является ее творцом в предыдущей жизни. На первый план выдвигаются *нравственные* заслуги, и даже сословное превосходство не считается существенным для *духовного совершенствования*. Широко понимаемое В. включает в себя «восьмеричный» путь спасения («правильные: взгляд, речь, усилие, сосредоточение и т.д.), т.е. акцент делается на переменах в сознании, а не на внешних изменениях жизни.

По мысли древнекитайского «учителя десяти тысяч поколений» – Конфуция, – путь к осмыслению жизни предполагает ответ на вопрос: каким следует быть человеку, или каков *идеальный* человек. Теоретические аспекты смысложизненной проблематики раскрываются через этико–педагогические,

интегрируемые ритуалом. При этом, не сам по себе важен ритуал, а то, что происходит с человеком, его подлинное «очеловечивание»: «Лишь тот, кто человечен, умеет и *любить* людей, и испытывать к ним отвращение» («учение о *благородном* муже»). Краеугольным камнем и «жень» (человечности) и «вэнь» (воспитанности) в здании конфуцианской этики лежит сыновняя почтительность. В целом, представления о должном образе жизни индивида здесь базируются на его социальных основаниях.

Античная трактовка В. исходила из идеи человека как микрокосма и вытекающей отсюда задачи индивидуально воспроизвести целостность и *гармоничность* Космоса. Необходимо было осуществить баланс индивидуального и общего *блага*, *мудрости* и жизненных страстей, тела и *души*. В. относилось не только к подрастающему поколению, но и к родителям. *Добродетель* – и цель, и основание правильного образа жизни. Инструментом же различения *доброто* и *злого* выступает, прежде всего, *благоразумие* – основная цель В.

Аристотель говорил, что афиняне открыли людям пшеницу и законы, но пшеницею жить научились, а *законами* нет. Он высоко ставил учение, «корни которого горьки, но плоды сладки», и В., кот–е зиждется в трех вещах: в даровании, науке и упражнении. Учителя почтеннее родителей, т.к. те дарят нам только жизнь, а учителя – добрую жизнь. Конечная цель человеческой жизни – «пользование добродетелью в совершенной жизни».

Стоики учили, что добродетель – это согласованность с природой; ей свойственная простота, безыскусственность.

Пифагор называл наставление в *благот* «напряжением» и предписывал богов чтить выше демонов, героев выше людей, а из людей выше всего – родителей.

По Эпикуру, высший фазис В. – *мудрост*, кот–я проявляется лучше в избегании (дурного, *злого*), чем в предпочтениях (менее определенных, релятивных).

О наилучшем образе жизни в «Нравственных письмах к Луцилию» изложил свое представление римский философ Сенека: «То, чего требует природа, доступно и достижимо, потеет мы лишь ради избытка». *Благо* – не сама жизнь, а жизнь достойная: полная жизнь всегда долгая.

Средневековые философы, теологи рассматривают В. в ключе Божественного предназначения человека, как то, что зависит от самого человека, в отличие от *иррациональной* благодати. В. – нравственный инструмент погружения в собственную душу и обретения там *Бога*: «Я желаю знать Бога и *душу*. И ничего более? Решительно ничего». (Бл. Августин).

Внешний фазис В. – праведная жизнь, в соответствии с волей Божьей.

В Новое время рассуждения о В. исходят из эмпирического или рационалистического мироотношения; его общей целью объявляется полнота, богатство *душевной* жизни, ее *духовная* направленность и осуществление в различных отраслях и модусах *культуры*. В центре внимания находится дилемма *естественного* и искусственного, природной обусловленности и инициативной самодеятельности (*творчества*) человека как объекта и субъекта В.

В совр. философии и педагогике представлены различные подходы к В., исследуются его основания, механизмы, практически значимые технологии и методики частного вида. Смысложизненный контекст ориентирует теорию и практику В. на целостное антропологическое исследование, во взаимодействии философии с педагогикой, психологией, социологией, этикой, эстетикой и др. гуманитарными отраслями культуры.

Лит-ра: Братусь Б.С. К проблеме человека в психологии. // Вопр. психологии. – 1997. – №5; Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. – 3-е изд., М.: Молодая гвардия, 1988; Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности. – М.: Наука, 1977; Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. – М.: Политиздат, 1968; Кудрявая Н.В. Лев Толстой о смысле жизни. Образ духовного и нравственного человека в педагогике Л.Н. Толстого. – М.: РИО ПФ «Красный пролетарий», 1993; Шварцман К.А. Философия и воспитание. – М.: Мысль, 1989.

Всеединство

- *метафизическая* основа целостности и всеобщей связи вещей и процессов мира;
 - центральная идея философии В.С. Соловьева о сфере *абсолютно-Божественного* в содержании мира;
 - совершенный синтез *истины, добра и красоты* (принцип *калокагатии*), постигаемый *цельным* знанием, в модусах эмпирического, рационального и *мистического* мироотношения;
 - Богочеловеческий взгляд на идеальное устройство общества как вселенской церкви, объединяющей национальности, конфессии, мирское и религиозное начала государственности (теократические учения);
 - религиозно-метафизическое основание этики *любви и абсолютного добра, универсального* понимания и осуществления *смысла жизни человека*.
-

Идее В. предшествует космополитический подход, согласно которому люди изначально, в силу единого Божественного происхождения или общей разумной природы, солидарны в понимании *истины* и *блага*. В деятельности всех людей проявляется Божественное или природное начало законосообразности (позднее обозначенное как «*естественный закон*»).

В моральной сфере В. маркируется признаками: *универсальности, общезначимости, надситуативности* и *нерушимости общеценного* содержания, противостоящего всяким попыткам его релятивировать и представить в виде альтернативных реалий, с их несовместимыми интерпретациями. Так, *нравственный закон* безусловно необходим и адресован каждому (И. Кант), но для этого «чистая нравственность» должна мыслиться как лишенная всех «материальных склонностей» (мотивов и целей, имеющих внеморальное происхождение). Напротив, отказ от «материи поступка» делает закон, его императивность формальными, отрывая от действительности жизни индивида, с ее индивидуально-социальной конкретикой (Гегель).

Абстрактность идеи В. преодолевается только в сфере религиозно-духовного опыта человека, его идеально-конкретного соучастия в *Божьем замысле*. Этот, наиболее органичный план бытия человека, и разрабатывал В.С. Соловьев.

На основе принципа колокагии, Соловьев выводит из одного корня гносеологический, этический и эстетический типы мироотношения, синтезируя их в *нравственном смысле жизни*, где Истина, Добро и Красота взаимно «оправдывают» друг друга (работа «Оправдание добра»). Только с т.зр. В., каждая из ипостасей колокагии безусловна, самоценна, но свой последний смысл находит в неразрывном единстве с другими. При этом, составляющие *смысла жизни* берутся в динамике, передаваемой различием в ступенях их *совершенства* (так, добро пребывает 1) в человеческой природе, 2) в Божественном начале и влиянии и 3) в человеческой истории.).

«Первоклеточками» В., в контексте морали, выступают: *стыд*, жалость (*сострадание*) и *благоговение*, утверждающие несводимость идеального к материальному, солидарность человека со всеми живыми существами и *свободное* подчинение сверхъестественной «духовной вершине».

Этика В. выдвигает свой *категорический императив*: «В совершенном внутреннем согласии с высшею *волею*, признавая за всеми другими безусловное значение, или *ценность*, поскольку и в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего *совершенствования* ради окончательного откровения Царства Божия в мире» (В.С. Соловьев).

Смысл нравственной деятельности – в единстве всех существ, а не в изолированном *существовании*, по отдельности. Своей окончательной *целью* она имеет организацию этих существ в царстве целей. «Основное формальное требование нравственности Соловьев полагает в том, что все должны составлять цель для каждого и каждый для всех...» (Е.Н. Трубецкой).

Связь этики с метафизикой (пример – В.) несомненна, т.к. отрыв *должного* от сущего ведет к отвлеченному морализму. Необходимым условием

обоснования *нравственности* явл–ся признание действительности ее абсолютной цели и убеждение в ее осуществимости. Для отдельного индивида недостаточно осознавать цель как истину, он должен жить в истине; истина должна явиться как живая сила, овладевающая внутреннем существом человека. В этом своем явлении она называется *любовью* («Только в любви эгоизм упраздняется в действительности, на деле...»). Исследование морали в ее *абсолютном* измерении, считал В.С. Соловьев, удовлетворяет нашу потребность обладать всей полнотой бытия, достигать «положительной безусловности».

Утверждая базовый *антропологический* смысл идеи В.Соловьев отмечает, что «истинно человеческим *идеалом* может быть только то, что само по себе имеет всеобщее значение, что способно все в себе совместить и их объединить собою». «Он здесь, теперь. Средь суеты случайной, // В потоке мутном жизненных тревог, // Владеешь ты всерадостною тайной: // Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог» (В.С. Соловьев).

Лит-ра: Андреев Д. Роза Мира. – М.: Тов-во «Клышников - Комаров и К°», 1993; Горелов А.А. Древо духовной жизни. – М.: Аргус, 1994; Корет Эмерих. Основы метафизики. – Киев: Тандем, 1998; Лосев А.Ф. Бытие-Имя-Космос. – М.: Мысль, 1993; Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. – М.: Республика, 1992; Паскаль Б. Мысли. – М.: Изд-во ЭКСМО – Пресс, Изд-во ЭКСМО – МАРКЕТ, 2000; Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1988; Федоров Ю.М. Универсум морали. – Тюмень: ТГУ, 1992.

Выбор (*моральный, экзистенциальный*)

– ситуация практического (поступок) или мировоззренческого решения индивида относительно *целей* и соответствующих им эффективных, морально оправданных и *духовно значимых средств их достижения*;

– проявление и свидетельство *свободы* человека, произвольности и преднамеренности его действий;

– осуществление сознательного решения использовать возможности влияния человека на к.-л. ситуацию, на те ее элементы, кот-е находятся в его *власти*.

Античные мыслители сравнивали В. с развилкой дорог, на кот-й оказался путник, и только *благоразумие* может ему подсказать правильный путь (от В. неправильного пути Сократа предостерегал его «даймонион» – внутренний голос).

Основой морального В. является предпочтение *добра* и избегание *зла* (по Эпикуру, второе – важнее).

Разумный В. – следствие *воспитания* и многоопытности (Платон).

Аристотель считал самым кардинальным В. между *жизнью*: созерцательной, деятельной и усладительной; созерцательная предпочтительнее всего.

Для средневековых мыслителей В. добра и зла (греха) не является целиком прерогативой человека: мы вольны выбрать греховный путь, но В. *блага* зависит от благодати Божьей.

Философы Нового времени реабилитировали такой предмет В. как активность и полезность жизни: благо *совершенствования* выше блага самосохранения; общественное благо выше индивидуального (Ф. Бэкон).

Рационалисты (Б. Спиноза, Р. Декарт) полагали, что наибольшая свобода В. открывается тогда, когда человек действует именно как разумное су-

щество, познающее необходимую и «предустановленную» *гармоничность* бытия мира.

По Канту, возможности теоретического разума ограничены, и ему на помощь приходит разум практический, благодаря чему человек действует уверенно и свободно, «как если бы» (принцип «als ob») знал основания своего В.

Свобода человека проявляется в В. не к.-л. конкретных благ (удовольствия, *счастья*, избегания *страданий*, *пользы* и т.п.), а «нравственного закона» и «доброй воли самой по себе». Одна лишь законодательная форма максимы есть достаточное определяющее основание нравственного выбора (И. Кант).

Истинный В. совершает человек, наполняющий собственную сущность «духом всеобщности», превращающий произвол в необходимость (Гегель).

Понятие и реалья В. занимает центральное положение в философии С. Кьеркегора («Или-или»), и трактуется как этическое понятие, ибо «абсолютный выбор совершается между *добром* и *злом*». Далее идет уточнение: «Мое «или-или» обозначает главным образом не выбор между добром и злом, но акт выбора...» Главное – не в обсуждении предметов выбора, а «в духовном крещении воли человека в купели этики». «Этической жизни» он противопоставляет «эстетическую», в кот-й «эстет» не выбирает наслаждение, а, фактически, наслаждение выбирает его; *жизнь*, превращенная в маскарад, сама превращает человека в «маску», приводит к состоянию меланхолии, затем, отчаяния.

Человек, по Кьеркегору, должен «выбрать себя», и если момент для выбора упущен, это значит что «за человека выбрала сама жизнь»; «...выбор этот делается сам собою, помимо воли и сознания человека, под влиянием темных сил человеческой природы».

Этический подход к осмыслению себя и мира так же содержит «или-или»: человеку предлагается сделать В. между всем миром и своей *душой*,

между конечными, частными земными благами и самим собой в *абсолютном* смысле.

Известное с древности требование «познать самого себя» углубляется до требования «выбрать самого себя»; индивидуум, по словам Кьеркегора «становится беременным самим же собой и затем самого же себя рождает».

Этический *смысл жизни*, т.обр., не заключается в сфере познания, но имеет экзистенциально–онтологическую основу: «...как сотворец вечного, личность *ответственна* за все здание, за весь *духовный* мир, созданный без ее участия. В духовном мире...совершенно не важно, какая *доля* каждого участника духовного строительства. В нем просто надо *быть*». Это бытие идет по ступеням: эстетическое–этическое–религиозное.

Вера – В. человеком себя в Боге. Апофеозом такого В. Кьеркегор считал веру Авраама, кот–му Бог приказал принести в жертву единственного сына.

Базовый характер экзистенциального и морального В. подтверждается тем, что, несмотря на принципиальные различия в представлениях об *абсолютном благе*, все этические системы представляют собой явно выраженные и мотивированные доктрины о природе морального выбора и критериях морального блага, а также его отношения к практике человеческого поведения (Ю.А. Шрейдер).

Лит–ра: Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. – СПб.: Алетейя, 1998; Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. – М.: Мысль, 1991; Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. – М.: «Новое время», 1990; Джемс У. Прагматизм. – М.: Дрок, 1905; Кьеркегор С. Или-или. Пер. с дат. – М.: Историко-религиозное общество «Арктогея», 1991; Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск: САГУНА, 1994; Фромм Э. Иметь или быть? Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1990; Шрейдер Ю.А. Этика. Введение в предмет. – М.: Текст, 1998.

Г

Гармония (греч. – harmonia – связь, стройность, соразмер-

ность)

– согласованность, стройная упорядоченность чего-либо, созвучие;

– предустановленная Г.: понятие философского учения Г. Лейбница, обозначающее разумное мироустройство, организованное высшей «монадой» (*Абсолют, Бог*) и служащее логической основой «теодицеи» («оправдания Бога»);

– в виде *идеала* чистого *разума*: высшее и полное содержательное условие возможности всего существующего (И. Кант).

В др.-индийских учениях Г. выражена термином «Рита», что означает, одновременно, вселенскую *закономерность* и *мораль*, тождество *нравственной* идеи с абсолютными и всеобщими *законами* существования мира. Миропорядок ведийского учения связан с *жертвоприношениями* и является источником торжества принципа праведного поведения, вписывающегося в Г. мира. Контекст нравственно-практического понимания Г. задан «кармой» – законом перерождения.

В др.-китайских учениях, в конфуцианстве залогом Г. выступает существование в мире «Дао» (всеобщий порядок, путь), кот-й реализуется в «дэ» – человеческой *добродетели*, ведущей к *совершенству*.

Г., здесь, как задача, рассматривается и в социальном контексте, означая сохранение в обществе мира и покоя, устойчивость традиций и ритуалов.

Г. мира (космос) в др.-греческой философии выражена понятием Логос (основа и всеобщий закон мироздания). *Добродетель*, движение к высшему *благу*, означает возможность «вписаться» в Г. и правильно осмыслить жизнь, ее *цель* и целесообразные средства.

Г., космос, для Аристотеля, божественны, а, значит, изначально возможны для осмысления. Деление добродетелей человека на теоретические и

практические вытекает из того, что сам он, как микрокосм, обладает внутренней сложностью, совмещающей активную практическую деятельность и внутреннюю сосредоточенность как высшее благо.

Стоики называют совершенное благо прекрасным, потому что оно имеет от природы совершенную соразмерность, Г.

Основой Г. мира, в понимании средневековой философии, выступает креационистское содержание деятельности верховного и единственного *Бога*. Сама природа рассматривается как «открытая книга» и воплощение всемогущества Божия, т.е. потенциально заключает в себе и актуально—как идеал—реализует Г.

В этом же контексте предстает человеческая *душа*, ибо «царствие Божие внутри нас», а внешне следует максимально приблизиться к образу и подобию Бога, гармонизировать соотношение Божьей и человеческой *воли*.

Акцент на человеческом векторе движения к Г. сделан мыслителями Ренессанса (антропоцентризм). Человек, здесь, — «открытая» система потенциалов, непрерывно совершенствующая саму себя в направлении Г. динамического вида.

По учению Г. Лейбница, мы живем «в наилучшем из возможных миров» (если учитывать наличие *свободы воли* человека, кот—ю он может использовать и во *зло* себе и др. людям). Отсюда, то, что нам кажется свидетельством несовершенства мира, в широком (включая *иррациональный*) контексте, также вписывается в «предустановленную гармонию». «Как люди, испытывающие несчастья, закаляются в испытаниях, так и природа, пребывающая в напряженном противодействии *добра* и *зла*, действия и *страдания*, красоты и уродства, как раз в целостности и разнообразии становится прекрасной и целесообразно устроенной» (Лейбниц).

Русские религиозные мыслители XIX – XX вв. проблему Г. мира связывали со смысложизненной проблематикой философии. Чтобы осознать суету и хаос, кот—е, конечно, фиксируются живущими, наша мысль должна обладать какой-то точкой опоры вне ее—*смыслом*—истиной о цели: «Как чело-

веческое ухо не слышит фальши, если оно не чувствует гармонии, так и мысль наша не могла бы сознавать бессмыслицу, если бы она не была озарена каким-то смыслом» (Е.Н. Трубецкой). Г. мира – основание *смысла жизни*, основание его подлинности и полноты как предмета искания и нравственного сознания. Только в форме *всеединства* (В.С. Соловьев) мы можем созерцать временное.

Нравственное сознание человечества едино и не оставляет места этическому *релятивизму*; единство конституировано гармоническим строением мира, в кот–м каждый индивидуум не замкнут в себе и находится в теснейшей связи со всеми другими существами (В.С. Соловьев, Н.О. Лосский и др.).

Г. мира отвергается или ставится под вопрос в философии *абсурда*, в *экзистенциализме*: *существование* индивида, считает А. Камю, не просто трагично, оно *абсурдно* и вытекает из отношения: неразумный мир – растерянный человек. «Абсурдный человек приходит к осознанию необходимости бунта» ибо «абсурд имеет смысл, когда с ним не соглашаются» (А. Камю).

Лит–ра: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2–е изд. – М.: Мысль, 1986; Ицзин. Книга перемен и ее канонические комментарии: Пер. с кит. – М.: Янус–К, 1998; Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. – М.: Мысль, 1982-1985; Налимов В.В. Вселенная смыслов // *Общ. науки и современность*. – 1995 – №3; Смысл жизни: Антология – М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994; Тейяр де Шарден. Феномен человека. Пер. с фр. – М.: Наука, 1987.

Гедонизм (греч. – hēdone – удовольствие)

– этическое учение, трактующее наслаждение, удовольствие как высшее *благо* или как основной жизненно-практический мотив человеческого поведения;

– противоположный аскетизму нормативный принцип этики, согласно которому человеку от природы свойственно стремление к удовольствию и избегание *страданий*;

– философско-этический подход, согласно которому выбор должен осуществляться в пользу индивидуально-природной обоснованности поведения, а не внешних социальных установлений.

В др.-индийской философии концептуальная идея необходимости ухода от жизни и ее удовольствий сосуществовала с проповедью материального благополучия (имелась в виду двухуровневость существования человека (*быт* и *Бытие*): для первого невозбранна забота о телесном и земном, но второй – высший–уровень предполагает иные *цели* и усилия, связанные с выходом из сансары – круга перерождения, и обретения нирваны (см. буддизм).

О преимуществах наслаждения непосредственного, телесно-чувственного учили др.-греческие киренаики (Аристипп). *Счастье* же вообще – совокупность частных наслаждений, включая прошлые и будущие. Поступок, приводящий к такому «счастью» может быть и недостойным, в *моральном* отношении. «Богатство также дает возможность наслаждения, самостоятельной же *ценности* не имеет» (Аристипп).

Стойки полагали, что стремление к наслаждению ложно как причина, и *смысл* имеет лишь как следствие поступков, согласующихся с природой живых существ. Человеку дан *разум*, а наслаждение в разуме не нуждается.

По Эпикуру, первое и сродное нам *благо*– «не наслаждения распутства или чувственности», а «*свобода от страданий* тела и от смятения души».

Все *благо* человека, утверждает Сенека, – внутри него; заблуждение Г. в том, что люди путают счастливую жизнь со средствами для ее достижения, и чем больше к ней стремятся, тем дальше от нее оказываются.

В средние века Г. противостоит задача не телесного, но *духовного совершенствования*: дорогу к спасению находят те, кто «любовь к *Богу* доводят до презрения к себе» (Блаженный Августин).

Эпоха Возрождения утилизирует принцип Г., отождествляя *добро* и *пользу*: заботясь о собственной пользе, стремясь к своему счастью (где удовольствия занимают не последнее место), индивид способствует и общему *благу*.

Мыслители Нового времени (XVII в.) не отрицают г. мотивы, побуждающие человека через сферу *желаемого* приходиться к достойному, разумному. Принцип Г., т. обр., утрачивает самодовлеющее значение и трактуется в контексте возможности использовать его как психолого-педагогический инструмент. Так понимаемый Г. смыкается с *утилитаризмом*, для которого удовольствие – уже минимум *пользы*, а в случае генерализации удовольствия (когда речь идет о многих людях или общества, в целом), оно приобретает ценность *эвдемонистического* характера, т.е. выступает синонимом счастья.

Но и в таком понятийном расширении Г. не признается И. Кантом: определяющим основанием *свободы воли* не может быть ни принцип личного счастья, ни принцип счастья всеобщего. Все заблуждения философов в вопросе о высшем принципе морали (напр., г.), по Канту, проистекают из того, что «они искали предмет *воли*, дабы сделать его материей и основой *закона*... вместо того, чтобы сначала искать закон, который a priori и непосредственно определял бы волю и только сообразно с ней – предмет...»).

Согласно Л. Фейербаху, реальный человек – это вполне природный, земной индивид, кот-й естественно стремится к удовольствию и счастью и, в этом смысле, он – эгоист, если под *эгоизмом* понимать способ бытия чувственного индивида.

А. Шопенгауэр отрицает идеи Г., как ввергающие человека в бесплодные иллюзии: наши стремления и *желания* обманчиво внушают нам, будто их осуществление – конечная цель воли. Быстрый переход от желания к удовольствию и от него к новому желанию мы называем счастьем, а медленный – страданием. И эта вечная *игра* необходима для того, чтобы не наступило оцепенение тоски, апатии или скуки. Пока мы – субъекты хотения, никогда не будет у нас ни покоя, ни долговечного счастья. Жизнь каждого индивидуума, взятая в целом, представляет собой трагедию, а в своих подробностях имеет характер комедии (А. Шопенгауэр).

Фр. Ницше относится к принципу Г. вполне благожелательно, видя в нем биологическую подоплеку желания как такового, воли самой по себе. «Высок» и свободен тот, кто прислушивается только к своим желаниям; именно наиболее личные мотивы полезнее всего и для общего блага.

Русские религиозные мыслители XIX – XX вв. замечали, что принцип блага, трактуемый с позиций Г., эвдемонизма или утилитаризма, имеет своей основой человеческий разум; слабость разума состоит в том, что он «в действительности может возмущаться только проявлениями неразумия, а вовсе не стремлением людей к наслаждению всеми благами мира» (В.И. Несмелов). Т. обр., ни разум, ни принцип блага (напр., в конкретном модусе Г.) не могут приобрести «руководительного значения», каким обладает *христианская вера*, заключает Несмелов.

Лит-ра: Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФРАН, 1995; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд., М.: Мысль, 1986; Фейербах Л. Сочинения. В 2 тт. – М., 1977.

Гуманизм (лат. humanus – человеческий, человеческий)

- человечность в отношении к людям, в общественных отношениях;
- совокупность представлений, основанных на признании особой *ценности* личности, на уважении *достоинства* и прав человека;
- теоретическое утверждение и практическая забота о *благ*е людей, создание благоприятных условий для их существования, развития, перспектив.

Г., как четко выраженное направление общественной мысли, основанное на признании *свободной, деятельно-творческой* личности как высшей ценности, возникло в эпоху Ренессанса (хотя его проективные «наброски» даны уже в «кармических» концепциях др. Индии, конфуцианском «жэнь» (человечность, человеколюбие), в «искусстве жить» др.- греческих мыслителей, в представлении о человеке «как мере всех вещей» Протагора, в «Г.» Цицерона и т.п.).

Ценностная реформа эпохи Возрождения реабилитировала телесно-чувственное, природно-биологическое начало человеческого существования. Смыслоразностная проблематика расширилась до многоуровневого исследования человека в мире и его центрального положения в Универсуме (*антропоцентризм*). Итальянские (по преимуществу) мыслители этой эпохи обобщенно были названы «гуманистами».

Провозглашается принцип Г., согласно кот-му к человеку необходимо относиться как к *цели*, а не как к *средству*, что означает видение в каждом индивиде, безразлично к его социальному происхождению и положению, конечной цели всех общественных идеологий и практических мероприятий.

Человек изначально, как фундаментальный экзистенциальный факт, достоин нашего признания, уважения и, в *идеале, любви*. Смыслоразностная проблематика не ограничивалась деятельностью *души*, устремленной к спасению (Средние века), но приобретала светский характер, связывалась с зем-

ными реалиями и целями. Среди путей, ведущих к *счастью*, (оправдывается *эвдемонистская* трактовка конечной цели существования) выделяется *творчество*: человек – не просто природное существо высшей ступени эволюции («венец природы»), но и творец, со-творец *Бога*. Человек – свободное существо, творящее и самого себя. В этом, по мнению Пико делла Мирандолы («Речь о достоинстве человека»), и состоит его основная специфика, отличие от всех остальных живых существ. Человек «творит по меркам любого вида» (К. Маркс), будучи «открытой»–неспециализированной–системой. Несовершенство («незаконченность»), здесь, означает возможность *совершенствования*.

Фр. Петрарка, обсуждая важнейшие факторы, влияющие на положение человека в космосе, отмечает, что если порой фортуна (случай) доминирует над социальным положением индивида, то его личные заслуги и усилия доминируют над фортуной.

Культ творческой деятельности, красоты, как ее результата, поднимается до «прометеизма» (от Прометея – мифологического героя, пожертвовавшего жизнь на благо людей). Человек – творец обретает могущество, подобное Божественному и олицетворяет творчество, как таковое.

Место имеет и *утилитарный* характер мироотношения: цель человеческих поступков – извлечение из всего *пользы*, соединяющей индивидуальное и общее *благо*.

М. Монтень, склоняясь к антропоцентрической позиции, выступает против идеи «естественной теологии» (Раймонда Сабундского, затем и Фомы Аквинского): «Кто уверил человека, ... что все это сотворено ... только для него, для его удобства и к его заслугам?» И «может ли философ, вынесший Бога «за скобки», найти всеобщий, общеобязательный, иными словами, «естественный» закон для человечества, незыблемые критерии истины?» «Опыты» Монтеня содержат многочисленные примеры субъективности, переменчивости, парадоксальности человека и *релятивности* его моральных представле-

ний, нравственной практики. Ценно не познание *истины* о себе, а способность быть искренним (М. Монтень).

Фр. Бэкон отдается пропаганде достижения *естественных* начал в человеке: «у божественного и без него было слишком много служителей и защитников». Высочайшее *достоинство* человека закл–ся в *доброте*: «Доброта соответствует евангельскому *милосердию*; излишество в ней невозможно, возможны лишь заблуждения...»

Для рационалиста Р. Декарта, первоначалом человеческого «я существую» является «я мыслю» (смысложизненный контекст: «я мыслю смысл жизни, значит, осмысленно существую»).

Единство человеческого духа с природой достигается на высшей ступени знания, обозначаемой как «познавательная *любовь к Богу*» (Б. Спиноза).

Эпоха Просвещения исследует Г., преимущественно, в контексте социального положения (прав личности) человека, теории «общественного договора» и уважения к «здравому смыслу», более эффективному, нежели абстрактный *альтруизм*.

«*Достоинство*» – ключевое понятие концепции Г. И. Канта: человек должен не просто стремиться к *счастью*, а «быть достойным своего счастья». «Разум должен рассматривать себя как творца своих принципов независимо от посторонних влияний...»

Бытие индивида настолько значимо и самоценно, насколько приобщено к *Абсолюту (Духу)*, наполнено им и его выражает (Гегель).

С т. зр. марксизма, подлинным и качественно новым Г. является социалистический Г., целью которого считается всестороннее и *гармоничное* развитие всех людей, достигаемое путем освобождения трудящихся от социального гнета, неравенства, экономического отчуждения работников от средств и результатов своего труда.

Коммунизм, как наиболее перспективный строй, реализует родовую человеческую сущность («совокупность всех общественных отношений») и «возвращает человека к самому себе», т.е. рассматривается как «реальный

гуманизм», требующий столь же «реального» – революционного пути становления.

Критически (как в высшей степени *утопический* проект) оценил социалистический Г. русский философ С.Л. Франк: «И когда цель была достигнута, старые порядки низвергнуты, социализм твердо осуществлен, тогда оказалось, что не только мир не был спасен, не только жизнь не стала осмысленной, но на место прежней, хотя с абсолютной точки зрения бессмысленной, но относительно налаженной и устроенной жизни, которая давала по крайней мере возможность искать лучшего, наступила полная и совершенная бессмыслица, хаос крови, ненависти, зла и нелепости – жизнь как сущий ад» («Смысл жизни»).

Лит-ра: Гусейнов А.А., Иррлицц Т. Краткая история этики. – М.: Мысль, 1987; Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). / -М.: Наука, 1995; Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993; Мамардашвили М.К. Декартовские размышления. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Культура», 1993; Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1976.

Диалог (метафизический) [диалог – от греч. dialogos – форма ре-

чи, разговора устного вида];

– способ обнаружения метафизической связи трансцендентного и имманентного содержания (уровней) человеческой жизни;

– возможность соотнесения безусловного (абсолютного) *морального* начала с *нравственным* сознанием и поступками человека.

Диалоговый подход позволяет соотнести культово-практическое отношение к *Абсолюту* с теоретической позицией признания, уважения к нему, а также – два ряда вопросов: о *морали* и *смысле жизни*.

Поскольку проповедовать от имени Абсолюта не дано никому (А.А. Гусейнов), единственным путем исследования *сущности* и *существования* морали, методологическим основанием совмещения абсолютистского подхода в этике с ее практической трактовкой является принцип диалога человека с абсолютным.

Человек, вступающий в данный Д., обретает свою целостность, не сводимую, по отдельности, к природному, социальному и духовному «составу» целого.

Сознание наличия абсолютного эксплицируется как *должное*; осмысление должного как *индивидуально возможного*, порождает *смысл морали*, сферы не только теоретического сопоставления нравственного сущего и должного, но и практического, в рамках «совершенной деятельности» (Аристотель), «*мудрого образа жизни*» (античные мыслители), «безусловного уважения к нравственному *закону, долгу*» (И. Кант), совмещения поведенческих и смысложизненных сторон нравственности.

Фундаментом Д. с абсолютным, по Гегелю, является «субстанциальная цель разума», требующая «сращения особенной и всеобщей воли». Здесь человек обнаруживает свое метафизическое «единобытие» с другими людьми – «тождество субъективных душ».

Диалоговые отношения рассматривались как системообразующие целостного существования человека в трудах С. Кьеркегора, М. Бубера, М. Хайдеггера, М.М. Бахтина, В.С. Библера и др. Д., здесь, обуславливался бытийными или гипостазированными сущностями: Дух, Культура, Эпоха, Мир, Человечество и т.п.). Бытийный Д. реже рассматривался (за исключением М. Бубера) в своих «простых» формах, которые не порождают новые сущности, а выявляют смысловое содержание тех, с кот–м м.б. установлен Д. на индивидуальном уровне.

В феноменальном плане этот Д. эксплицируется соотношением *совести* и *ответственности* (см. Совесть).

Д. человека с Абсолютом дает возможность со–общения *трансцендентного* и *имманентного* в человеческой душе. Вытекающая отсюда дуальная логика требует различать *бытовую* и *бытийную* мораль (или, в аспектах действительного и возможного), напр., идеал согласия, единения людей и идеал реализации индивидом своего уникального предназначения; защиту с оружием в руках родных и Родины и ненасилие как жизненный принцип...

Сверхзадачей Д. выступает не некий всеуравнивающий синтез и не объединение соотносимых реалий в некие «надстоящие» конструкции: первому препятствует наличие автономных, в сущности, индивидов, а второму – наличие Абсолюта. Результат Д. – осмысление человеком жизни в контексте морали и самой морали в контексте жизни. Если Д. состоялся, дуализм трансцендентного и имманентного воспринимается как индивидуально преодоленный: абсолютная весть и ответ на нее дает целостность человека как объекта и субъекта своей *судьбы*, «выбор самого себя абсолютным образом» (С. Кьеркегор).

Индивидуальный Д. с абсолютным ничем не детерминирован, по М. Хайдеггеру, кроме изначальной онтологической укорененности человека в бытии. Если «зов Бытия» воспринят и вызвал свободный ответ человека, Д. состоялся. Возможность Д. и есть безусловное в моральном сознании и практике. Безусловен факт опознания трансцендентного влияния (вести о челове-

ческом предназначении) индивидом, который подтверждает этот факт ответственным поступком. «Геологическая ошибка» (которую Дж. Мур также причислял к ряду «натуралистических»), здесь не совершается, т.к. не сама трансцендентная весть, а ее Д. с человеческим ответом является первым источником морального сознания и познания. Отсутствует здесь и «психологизация» моральной безусловности, т.к. она задана трансцендентной вестью.

Т. обр., если методично осуществляемый трансцендентный подход выносит морально абсолютное в пространство, в котором уютно себя чувствует лишь теология, то имманентный подход приходит к психологизации проблемы безусловного. В Д. они пересекаются.

Принцип Д. акцентирует сферу возможности морали (ее смысла): моральный абсолют действителен как возможный для опознания человеком в принципе (трансцендентный подход) или возможный в индивидуальном акте свободного выбора (имманентный подход). Возможное эксплицирует должное в сущем.

Лит-ра: Бубер М. Я и Ты. – М.: Прогресс, 1989; Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник.- М.: Гардарика, 1998; Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993; Кьеркегор С. Или-или. – М.: Истор.-религ. об-во «Арктогея», 1991; Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991; Мур Дж. Принципы этики. – М.: Прогресс, 1984; Разин А.В. От моральных абсолютов к конкретной действительности. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1996; Стрелец Ю.Ш. Смысл жизни человека: от истории к вечности. – Оренбург: ООО ИПК «Универитет», 2012; Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993.

Добро

– категория *морального* сознания, позитивно оценивающего вещи и процессы материального и идеального мира, помыслы и поступки людей;

– нравственно-положительное содержание *сущего, должного* и *возможного* в различных типах *мироотношения* человека, в его *духовной* жизни;

– нормативно-оценочная конкретизация *блага*, как понятия и реальности, в контексте интересов и ожиданий, целей и *ценностей* индивида и общества, в целом;

– (само по себе) – *воля*, максима которой всегда сообразна с *нравственным законом* (И. Кант).

Д. представляет собой *нравственный* модус *блага*, а в духовно-практическом смысле обозначает широкий диапазон позитивных *ценностей* человеческого бытия.

Д. как ипостась «троицы»: *Истины, Добра* и *Красоты* (принцип *калокагатии*) – это высшее или *абсолютное* добро, предстающее как *благо* само по себе, а не являющееся таковым по отношению к чему-либо другому.

Отражение так понимаемого Д. в человеческом сознании предстает как *идеал* – универсально-ценный и высший стандарт, образец в отношениях «человек-общество-мир».

Д., как универсалия *культуры*, неразрывно связана со *злом*; они, как две стороны одной медали, кажутся равномошными реалиями жизни, взаимно отсылающими друг к другу (зло познается на основе представлений о Д., а Д. – на основе опыта переживания и оценки зла).

В древнем мире (Индия, Египет, Китай) Д. рассматривается как начало или аспект, атрибут мироустройства, производительной и законодательной силы природы. Это вселенское начало должно быть освоено человеком, если он хочет органично вписаться в миропорядок. Д. рассматривается как «пра-

вильные»: мысли, поведение, линии жизни. Д. – *гармония* человека как части мира с ним как целым, живым и неравнодушным к «своей части».

Античная философия рассматривает Д. в контексте «искусства жить», и эта практическая интенция выдвигает на первый план понятие «*добродетель*». Д., в силу того, что интерпретация его конкретного содержания приводит к релятивизму и субъективизму в морали, все больше наделяется безусловными характеристиками, и у Платона выводится за пределы этого мира в мир идей.

Средневековая философия отождествляет Д. с истинной *волей Божьей*, а человеческая воля трактуется как добрая в случае соответствия Божьей, диалога *трансцендентной* вести (*со-весть*) с ответом на нее верующего (*ответственность*). *Смыслом жизни* выступает высшее *духовное* предназначение человека, спасение души в вечности (Фома Аквинский). Выстроить всю «лестницу» Д. от *естественного* до *сверхъестественного*, значит прояснить ее первые–земные–ступени.

Новое время понятие Д. помещает в контекст «*естественного* света», рассматривая его как *совершенствование*, опирающееся на опыт самой жизни (эмпиризм) или на разум, проникающий в *метафизические* «корни» бытия (рационализм).

Согласно Ж.-Ж. Руссо, основанием доброты (следствия проникнутости Д. человеческой души) является не разум, а чувство, сердце: доброта лежит в основании природы человека, и только излишества цивилизации, все ее *искусственное* содержание извращают эту природу.

В трактовке немецких классиков философии (И. Канта, Г. Гегеля, И.Т. Фихте), Д. и соответствующие ему морально-нравственные понятия, интенции адекватно раскрываются в соотношении *необходимости* и *свободы* как сфер человеческого бытия. Совмещение этих сфер в практическом разуме выдвигает на первый план *долженствование* (*долг*), т.е. необходимость не внешне-обязательного вида, а *имманентного* свободной сущности человека, постигаемой в контексте его априорного *достоинства*, «доброй воли самой

по себе» (Кант) или самопознания (самоосвобождения), посредством человека, духовного *Абсолюта* (Гегель).

У Фихте Д. – бытийное выражение тождества человека с самим собой, результат самоопределения в свободе: Д. человек не находит, а активно-практически полагает сферой *культуры*.

Д. в антропологии Л. Фейербаха трактуется как интегральная позитивная оценка *эгоистически*-здоровой и земной устремленности «действительного человека» к *счастью* (эвдемонизм). Самым адекватным путем к нему выступает *любовь* к человеку как к человеку, любовь естественная и не находящаяся в подчинении у религиозной *веры*.

В марксистской философии Д. понимается как оценочная категория и конкретно-исторический критерий соответствия человеческой деятельности объективным потребностям общества, прогрессивным линиям его развития, целью которого выступают: преодоление социально-экономического отчуждения, преодоление эксплуатации человека человеком, утверждение на практике принципов социалистического *гуманизма* и коммунистическое переустройство мира.

Лит-ра: Апресян Р.Г. Постигание добра. – М.: Молодая гвардия, 1986; Дробницкий О.Г. Понятие морали: историко-критический очерк. – М.: Наука, 1974; Карсавин Л.П. Добро и зло // Малые сочинения. – СПб.: Алетейя, 1994; Коган Л.Н. Зло (Философское эссе) – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1992; Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»): Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1994; Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М.: Изд-во политической лит-ры, 1991; Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1988.

Добродетель

– положительное нравственное качество, обозначение высокого уровня *нравственности* индивида;

– *моральное* понятие, отражающее действительные или желаемые качества, способности человека к практическому осуществлению *морального идеала*;

– интегральная характеристика сознательной направленности *доброй воли* индивида на *самосовершенствование* как основной мотив деятельности;

– альтернатива порока;

– идея, необходимо лежащая в основе всякого приближения к моральному совершенству, посредством которой оценивается всякое суждение о моральном *достоинстве* или моральной негодности (И. Кант).

Д. – центральное понятие античной этики, практически ориентированной на овладение «искусством жить».

Д. – индивидуальное воплощение различно понимаемого основного *блага* и соответствующих этических программ: *гедонизма*, *эвдемонизма* (см. *Счастье*), *перфекционизма*, *утилитаризма* (см. *Польза*), *альтруизма*. В основе добродетельного мироотношения и поведения лежит разум (*мудрость*) (Сократ), следование природе (киренаики, киники), *мужество* противостояния *судьбе* (стоики), правильное отношение к *смерти* и т.д. Трактовка основного человеческого блага как цели Д. определяет всю смысложизненную проблематику и ее разрешение.

По Платону, совершенная Д. имеет четыре рода: *благоразумие* (причина правильного ведения дел), *справедливость* (регулятор правильного поведения «в товариществе и в сделках»), *мужество* (причина стойкости в тревогах и опасности), *здоровоумие* (властвование над *желаниями*).

«Пользование Д. в совершенной жизни» – конечная цель жизни (Аристотель). Это и «*гармоничное состояние души*», приводящее к *счастью*. По-

добно *буддистской* идее «срединного пути» (приверженности линии, равноудаленной от полярных противоположностей в мироотношении человека), Аристотелем утверждается принцип «золотой середины»: если пороки суть избыток или недостаток чего-либо, то Д. связана с нахождением «середины» («щедрость» располагается между «скупостью» и «расточительством», напр.).

Главные *христианские* Д.: *вера, надежда и любовь*.

Трактовка Д. мыслителями Ренессанса и Нового времени отличается практически-земным характером, и в ее основе лежат: 1) особое–центральное–положение человека в космосе; 2) предназначенность к *свободе* и *творчеству*; 3) разумное совмещение индивидуального и общего *блага*.

Д. трактуется, одновременно, как самодостаточная, и как утилитарная *ценность*.

Протестантская этика, во многом, детеологизировала мораль, сводя ее к чисто земным Д. экономически эффективного, предприимчивого субъекта: воздержанию, трудолюбию, *справедливости*, любви к порядку во всех сферах земной жизни («франклиновские Д.»).

Для И. Канта, напротив, Д. – не результат общественных навыков, а сознательное следование *долгу* – тому, что возвышает человека над самим собой, «проникает в *душу* и даже против *воли* может снискать уважение к себе (хотя и не всегда исполняется)...».

По Гегелю, Д. – не статичная характеристика личности, а ступени ее самостановления: индивид укороченным и «выпрямленным» путем идет по стопам всемирного *Духа*, обретая истинно *духовное «образование»* и приближаясь к своему подлинному назначению. Критерием Д. выступает степень возвышения единичного в бытии человека до субстанциального, через постижение логики и внутреннего смысла духа истории.

В *иррациональном* ключе Д. исследует А. Шопенгауэр: характер составляет в человеке его коренное начало, так же как хотение – основа его сущности, определяющая познание, а не определяемое им. Согласно рациона-

листам, «человек хочет того, что познает; на мой взгляд, он познает то, чего хочет». Отсюда, невозможно внешнее воздействие на человека («иначе мы были бы в состоянии его пересоздать»). Шопенгауэр не согласен с выражением стоиков: «добродетели можно научить», и противопоставляет этому слова другого стоика – Сенеки: «*желанию* нельзя научить». Только а posteriori, на опыте, мы научаемся узнавать и других, и самих себя (узнаем, напр., что не надо завидовать другим людям в их положении и обстоятельствах, кот-е соответствуют только их характеру, и в которых мы бы чувствовали себя несчастными и, даже, не вынесли бы их) (Шопенгауэр А.).

Фр. Ницше рассматривает современные Д. человека как порождение «аполлонической культуры», для кот-й свойственно чувство меры, самоограничение и мудрый покой. Сам он уповает на «дионисическое начало» культуры: внутренне здоровую и первобытную («хтоническую») силу *воли к власти*. Свободный ум требует: «Ты должен стать господином над собой, господином и над собственными добродетелями» (Ницше).

В совр. этических учениях Д. утратила самодовлеющее значение и рассматривается в инструментально-оценочном (педагогика, теории нравственного воспитания) или институциональном контекстах (на стыке этики с политикой, правом, наукой и т.д.).

Лит-ра: Аристотель. *Этика* (к Никомаху) / Аристотель. *Этика*. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Мн.: Литература, 1998; Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. 2-е изд. – М.: Мысль, 1986; Если хочешь быть свободным (Сенека, Честерфилд, Моруа). – М.: Политиздат, 1992; Конфуций. *Уроки мудрости: Сочинения*. – М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во «Фолио», 2006; Лихачев Д.С. *Раздумья*. – М.: Дет. лит-ра, 1991; Монтень М. *Опыты*. В 3 кн. – М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997; Ницше Ф. *Сочинения*: В 2 т. – М.: Мысль, 1990.

Долг

– одна из основных категорий этики, отражающая внешнюю или внутреннюю *моральную* требовательность и ответственность, осознаваемые индивидом по отношению к *естественному* или *сверхъестественному* миру (природе, социуму, индивидуальному *достоинству*, *душе*, *Богу*);

– этическая конкретизация одной из основных психо-modalностей – «должного» (наряду с «желаемым» и «возможным», а также, с противопоставляемым им «сущим»);

– мотив поступка, деятельности на основе *свободного* согласия с их *нравственной* необходимостью;

– необходимость совершения поступка из уважения к моральному *закону*, условие *доброй воли* самой по себе как то, что возвышает человека над самим собой как частью чувственно воспринимаемого мира, и что связывает его с интеллигибельным миром (И. Кант).

Реалия Д. обусловлена наличием в мире необходимого и неизбежного: Д., т. обр., – «услышанное и осознанное требование», а также подневольное или свободно принятое решение выполнить это требование.

Долженствование содержится и в любой рекомендации, сентенции вида: «поступай так...», «жить надо так, чтобы...» и т.п.

В этом плане, все рассуждения о необходимости «вписаться» в мировое целое (др. Индия, др. Китай) или овладеть «искусством жить» (античность) становятся моральными, благодаря модусу долженствования. Даже сократовский «этический интеллектуализм» *требует* усовершенствовать разум, прежде чем он станет арбитром в нравственных дискуссиях.

Теоретический план осмысления Д. развернут стоиками, кот-е разводили нравственно должное, надлежащее и безразличное (адиафора). Но и последнее – этически нейтральное – также требует внутреннего отношения к

себе как предпочитаемого или избегаемого, т.е. входящего в моральную сферу из прагматики жизни.

В этике Канта *Д.* занимает центральное положение, т.к. характеризуется *абсолютной* необходимостью и *универсальностью*. *Д.* – понятие, вытекающее из существования чистых нравственных законов, кот-е совершенно априорно, т.е. не принимая во внимание эмпирические мотивы, определяют все наше поведение как «применение *свободы* разумного существа вообще». Нравственное достоинство поступка состоит в том, что он совершается не по склонности, а из чувства *Д.*

В понятии *Д.* мы мыслим свою подчиненность нравственному закону, однако, личность сама устанавливает этот закон и только потому ему подчиняется (И. Кант).

Д. – высшее предназначение человека, кот-му противостоит инстинктивная жажда благополучия – реализации отдельности, единичности человека. Стремление к должному, напротив, реализует начало родовое, многопоколенное (Кант).

В условиях достижения *счастья* входит и разумение данных условий, соответствие им, а это повеление морального *Д.*

Факт глубокого влияния на свое *творчество* кантовской этики *Д.* признавали Ф. Шиллер, И.Ф. Гете и др. художники, мыслители.

По Фихте, весь мир – «материал для исполнения долга».

Принципиальным противником *Д.* выступил Ф. Ницше, «десакрализуя» его и сводя к договорно-материальным отношениям заимодавца и должника, как его истоку. Из чувства «задолженности» древних людей прародителям возникают боги, а затем, на максимуме, и христианский *Бог*. «Ты должен...должен...должен...», – с насмешкой перечисляет Ницше разного рода предписания и заключает: «Довольно, свободный ум ЗНАЕТ отныне, какому – «ты должен» – он повиновался, и знает также, на что он теперь способен и что ему теперь ПОЗВОЛЕНО».

Вместо сострадания и действий ради других из чувства Д., следовало бы стремиться создать из себя цельную личность и во всем иметь в виду ее высшее благо (Ницше).

С др. стороны критиковал кантовский Д. русский религ. мыслитель П.Д. Юркевич: «Всякое нравственное предписание разума...о том, что я ДОЛЖЕН делать, открывает мне перспективу дел еще ожидаемых, пока еще не осуществленных; а могу ли я совершить эти дела, имею ли я нравственные силы как источники этих дел, – это совершенно другой вопрос, о котором нравственное законодательство разума ничего не скажет». Здесь имеется в виду несовпадение осн. психомодальностей: сущего-желаемого-должного-возможного. (Главный парадокс морали: «Благое вижу, хвалю – но к дурному влекусь» (Овидий).

Анализ *целевой* дилеммы (из *смысложизненной* проблематики): нравственный долг или счастье – занимал русских философов кон. XIX – нач. XX вв. Акцент на «счастье», полагали А.И. Введенский, Н.Я. Грот, В.И. Несмелов и др., лишает нашу деятельность либо ее нравственного характера (если мы стремимся к счастью своему и своих близких), либо *смысла* (если стремимся к счастью неизвестного нам будущего мира кот-й эту *жертву* может не принять, не оценить или просто не понять).

Сомнение в этической фундаментальности Д. выразил Н.А. Бердяев: «Этика Канта есть законническая этика потому, что она интересуется общеобязательным нравственным законом, нравственно-разумной природой человека, одинаковой у всех, и совершенно не интересуется самим живым человеком, его нравственным опытом...» Д., по Бердяеву, неизбежно «соскальзывает» в «законничество», социальную нормативность, ущемляющие свободу человека. «Этике долга» он противопоставляет «этику *творчества*».

Лит-ра: Бубер М. Я и Ты. – М.: Прогресс, 1993; Виндельбанд В. От Канта до Ницше / Пер. с нем. – М.: «КАНОН – пресс», «Кучково поле», 1998; Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990; Кант И. Сочинения в 6 т. Т.4. – М.: Мысль, 1965;

Кант и кантианцы / под ред. А.С. Богомолова. – М.: Наука, 1978; Кьеркегор С. Или-или. Пер. с дат. – М.: Историко-религ. об-во «Арктогея», 1991; Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1990; Римские стоики. Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995; Смысл жизни в русской философии. Кон. XIX-нач. XX вв. – СПб.: Наука, 1995; Стрелец Ю.Ш. Должен, потому что можешь. – Оренбург, 2000.

Достоинство

– совокупность позитивных *моральных* качеств, служащих основой внешнего признания, уважения или внутренней самодостаточности и самоуважения;

– *нравственное* состояние индивида, адекватно оценивающего свои способности, потенции («знающего себе цену»);

– понятие, близкое «*благородству*», «великодушию», «нравственной щепетильности» (разборчивости в отношениях с людьми, общественными (*властными*) институтами);

– основание индивидуализации личности, воления, свободного от практических («низменных») мотивов поведения; гражданская характеристика личности, отстаивающая свои «*естественные*» права и обязанности (И. Кант, мыслители эпохи Просвещения).

На ранних этапах этической мысли (др. Индия, др. Китая, античность) Д. связывается, одновременно, с уровнем социального положения человека (статусом) и степенью осознанности его высшего предназначения (в этом плане человеку вменяется обязанность обретения и сохранения Д.).

В основе Д. – знание себя, что предполагает *мудрость*, способность к *философствованию*; и доступно *душе*, обладающей «сухим блеском» (Гераклит), умеющей обуздать воображение мыслью (Парменид), умершей для земной жизни (Платон), обладающей высшей дианоэтической *добродетелью* (Аристотель).

Аристипп из Кирены (*гедонизм*) считал ходячие суждения о Д. неважными; Д. можно поступиться, когда достигаешь практические цели (получаешь удовольствие). (Когда тиран Дионисий плюнул в него, он стерпел, заявив: «Рыбаки подставляют себя брызгам моря, чтобы поймать мелкую рыбешку; я ли не вынесу брызг слюны, желая поймать большую рыбу?»)

Средневековые мыслители видели в Д. человека его обусловленность образом и подобием *Бога*, однако даже праведное состояние рассматривается не столько как заслуга человека, сколько – дар Божий.

Рационалисты Нового времени усматривают в Д. внутренний и внешний план, субъективный и объективный аспекты: первый связан с чувством самоуважения, с уверенностью в том, что его способности и деятельности оценены по Д.; второй – с реальной моральной значимостью индивида (и в случае ее неценности со стороны людей, общества). «Власть нравственной силы над влечениями составляет *свободу духа*, и в явлении она сказывается в том, что мы называем чувством достоинства» (Фр. Шиллер).

По Канту, моральное Д. обозначает деятельность, совершаемую не сообразно *долгу*, а из чувства долга. Так, сохранять свою жизнь есть долг (и каждый имеет к этому еще и непосредственную склонность). «Но отсюда не следует, что трусливая подчас заботливость, которую проявляет большинство людей о своей жизни, имеет внутреннюю *ценность*, а ее максима – моральное достоинство». То же относится к *любви*, кот-я, как склонность, не может предписываться заповедью, но имеет подлинное Д. как благотворение из чувства долга. Т. обр., моральное Д. проистекает «не от действительности объекта поступка, а только от *принципа воления*, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности *желания*».

Уважение к Д. личности проистекает из уважения к нравственному *закону*, пример которого дает нам эта личность (Кант).

Подлинное моральное Д. личности обусловлено отношением к ней как «*цели* самой по себе», а не как к *средству*.

«В царстве целей все имеет или *цену*, или *достоинство*. То, что имеет цену, может быть заменено так же и чем-то другим как *эквивалентом*; что выше всякой цены, стало быть не допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством... Т. обр., только нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, обладают достоинством» (И. Кант).

Н.А. Бердяев, своим пониманием Д. человека, переставил акценты с *метафизического* плана бытия на экзистенциальный: основой подлинного Д. выступает не разум только, но, прежде всего, свобода. Личность равна Д. человека, кот-е освобождает его от «рабьего» понимания не только социальных, но и религиозных отношений. *Бог*, по Бердяеву, и есть гарантия свободы личности от порабощения ее природой и обществом, царством кесаря и мира объектности. Д. человека трактуется *персоналистически*: «Торжество *духовного* начала означает не подчинение человека универсуму, а раскрытие *универсума* в личности».

Полнокровная реализация Д. личности возможна лишь в пространстве *культуры*, а не *цивилизации* (кот-я есть «иссыкание», «угашение» *духа* в объективации искусственно-технического вида). Есть, правда, еще «путь религиозного преобразования жизни» (Н.А. Бердяев).

В философско-психологических концепциях XX века к идее Д. человека, выходящей за рамки собственно моральной сферы, обращались Э. Фромм, А. Маслоу, В. Франкл, представители онтопсихологии – А. Менегетти, А.Б. Орлов и др. Среди путей обретения и сохранения Д. выделялись: *самоопределение* человека, преодоление дегуманизации всех его отношений, самоактуализация и *самотрансцендирование* к *смыслу* своего бытия.

Лит-ра: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М.: Республика, 1993; Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. – М.: Прогресс, 1994; Бонэций. Об утешении философией и другие трактаты. – М.: Мысль 1990; Гоббс Т. О гражданине. / Гоббс Т. Избр. сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1976. Т.1.; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. – М.: Мысль, 1986; Кант И. Сочинения в 8 тт. – М.: ЧОРО, 1994.

ДУХОВНОСТЬ

– состояние, процесс сущностного *самоопределения* и *самореализации* индивида, социальной группы, общества в образе их *истинного* бытия, трактуемого в различных моделях мироотношения: натурацентризма, социоцентризма, антропоцентризма и теоцентризма.

– (в светском понимании) – максимальное развитие *душевных* свойств в контексте ориентации личности на достижение высших *целей (идеалов)* индивидуальной и общественной жизни; осознанная, свободная от узкоэгоистических, утилитарно-прагматических интересов, *смыслообразующая* деятельность людей;

– (в религиозном понимании) – цель и результат встречи *души* и *Духа*, диалога *совести* (со-вести) и *ответственности* (ответ-ственности) в человеческой *душе*, в процессе которого обнаруживается истинный - сакральный - источник жизни души и ее предназначение (*смысл жизни*).

Этический аспект Д. выражает устремленность человека к *нравственному совершенству* супранатуралистического вида, противоположного эмпирическому («материальному»). В *культурном* аспекте означает *свободное самоопределение личности*; превалирование *альтруистических* интенций над *эгоистическими*, бескорыстия над прагматикой, единения над разобщенностью, *добра* над *злом*: «Отдайся своему делу всем сердцем и душой, но прежде посмотри, хорошо ли оно» (Бл. Августин).

Конкретное наполнение Д. как понятия и реалии определяется контекстом *мироотношения*, избранного индивидом, социальной группой, обществом: 1) натурацентризма, где человек предстает как существо природное, имеющее задачу сохранить *естественное* начало, в условиях давления на него *искусственного* (цивилизационного); 2) социоцентризма, с превалированием общественной сущности индивида, его личности, адаптирующейся к

социуму и рационально-практически преобразующей его в соответствии с тем или иным представлением об *идеале*; 3) антропоцентризма, полагающего *самоценность* (высшую *ценность*) человека как качество, более значимое, чем основа, источник его происхождения или внешне детерминирующие его факторы; 4) теоцентризма, рассматривающего человека и всю его жизнь через призму творения, откровения ему (в священных текстах, природе, религиозном культе, гл. обр., в молитве) и в свете высшей *цели* (смысла жизни) – спасения души для заслуженного вечного существования.

Наиболее частое и органичное обращение к понятию Д. совершается в теоцентрическом типе мироотношения. Д., здесь означает право («душа по природе своей христианка» – Тертуллиан), *возможность* и *способность* переводить *трансцендентные ценности* внешнего бытия в *имманентно-внутренние* планы индивидуального бытия, т.е. самоопределяться в *Духе*. Д. - не только результат личных усилий и социокультурных влияний (*воспитания*, образования, общения, труда...), но и, в основе своей, – *Божий дар* (благодать), раскрывшийся в искупительной *жертве* Христа и возможности достижения уверовавшим в него «богочеловеческого» состояния.

Светская трактовка Д. связывается с внутренним миром человека, с его мудрым и высоконравственным осмыслением жизни. В этом плане, проблематика Д. закладывается уже в античности (разумные основания нравственности, процесс очищения души и ее восхождения к миру идей – Сократ, Платон, Аристотель, неоплатоники), в эпоху Ренессанса (человек – венец живого, принцип *гуманизма*, *достоинства* человека), в Новое время, где Д. связывается с целеполаганием в сфере обретения природного могущества (Фр. Бэкон), отождествляется с разумностью, конституирующей человеческое бытие (Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц).

Немецкая классическая философия рассматривает Д. как атрибут интеллигибельного мира *свободы* человека, возвышающегося над чувственным,

причинным миром (И. Кант), как выражение в субъекте действия мировой субстанции – *Духа* (Гегель).

Русские религиозные мыслители усматривали в *Д.* метафизико-сакральный процесс преломления во внутреннем опыте (прежде всего, религиозно-нравственном и художественном) трансцендентных и высших сил мира, *Бога* (В.С. Соловьев, Е.Н. Трубецкой, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев и др.).

Феноменальным обнаружением *Д.* стала «*совесть*» («глас Божий в душе человека»), «вращивание добра как индивидуальное или «соборное» дело, целью которого является «бесконечное духовное совершенствование мира».

В современной светской философии *Д.* переводится из субъектной в предикатную форму (духовные ценности, духовный мир и т.п.), рассматривается как культурное начало, интегрирующее процесс идеалообразования и его рациональную рефлексию. *Д.* приобретает культурно-педагогический смысл поверх этнонациональных, конфессиональных различий и даже противопоставления светской и сакрально-религиозной трактовки *Д.* (в концепции «общечеловеческих ценностей»).

В экзистенциализме *Д.* связывается с возможностью (или проявлением) аутентичности бытия, с «приходом человека к самому себе» и смыслу «абсурдного» мира.

Значение понятия *Д.* в философско-методологическом аспекте состоит в том, что в сложном - биосоциодуховном - «составе» человека акцент делается на духовной сфере, как приоритетной, в наибольшей степени фиксирующей специфику человеческого бытия по отношению ко всякому другому.

«Духовность, представляя собой взаимопроникновение (синтез) внутреннего бытия человека и творческой целеполагающей и смыслообразующей силы мира – *Духа*, выступает зачастую единственно доступным и дозволенным полем гуманного воздействия на человека в направлении его динамиче-

ской жизнеустойчивости и пластичности мироотношений» (В.А. Андрусенко).

Лит-ра: Андрусенко В.А. Социальный страх (опыт философского анализа). – Оренбург: Оренбург. гос ун-т, 1995; Библия. Российской Библейское общество. – М., 1997; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994; Горелов А.А. Древо духовной жизни. – М.: Аргус, 1994; Духовное производство (Отв. ред. В.И. Толстых) – М.: Наука, 1981; Смысл жизни: Антология. – М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994; Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995; Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992; Цицерон. Диалоги. – М.: Науч.-изд. центр «Ладимор», 1994; Энциклопедия православной веры от А до Я в изречениях святых отцов – Клин: «Христианская жизнь», 2004.

Душа (греч. – «псюхе»; лат. – «анима»)

– внутренний психический мир человека, трактуемый как *естественный*, по происхождению, и культурно детерминированный, *духовный* строй индивида (материалистическое понимание);

– уникальная нематериальная субстанция, связанная с телом и обладающая самостоятельным существованием после его *смерти*; представление *Духа* в теле человека как индивидуальное проявление (содержание) *абсолютной* духовной субстанции, *Бога* (религиозное, идеалистическое понимание);

– мыслящая самость, предмет внутреннего чувства и источник внутреннего опыта; понятие разума о простой самостоятельной интеллигенции; вечная арена борьбы чистой теологии и чистой психологии, у которых нет и не может быть никаких спекулятивных аргументов в свою пользу (И. Кант).

Представление о Д. берет начало в древнем анимизме, согласно которому Д. – «...тонкий, невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени. Она составляет причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет... Она способна входить в тела других людей, животных и даже вещей, овладевать ими и влиять на них» (Э.Б. Тэйлор).

«Метемпсихоз» – учение о переселении души в др. индийской религ. философии, представлениях орфиков, пифагорейцев, Платона. О бессмертии души первым сказал Фалес (Диоген Лаэртский). В гносеологическом аспекте, Д. – источник априорного фундаментального знания, полученного ею в Гиперурации (мире идей) и «припоминаемого» в мудром размышлении (Платон). Аристотель различал виды Д.: растительную, животную и бессмертную – собственно человеческую.

Д. в представлениях ср.-вековой философии – место встречи человека и Бога, диалога *совести* и *ответственности*, предполагающего «интроспекцию» – «взгляд внутрь себя» (Бл. Августин). Смысл жизни – спасение Д., посредством ее земного предуготовления к вечному блаженству.

Новое время связывает Д. с самосознанием и решает вопрос о взаимодействии Д. с телом в контексте психофизиологической проблемы. Для Р. Декарта, Д. и тело – независимые друг от друга субстанции, скоординированные Богом.

Г. Лейбниц рассматривает мир как бесконечное множество Д. (монад).

В естественнонаучной и материалистической парадигме Д. отождествляется с психикой, сознанием, отражающими объективный мир.

Гегель рассматривает Д. как порождение *Духа* – «самого-для-себя-сущего», безграничного и свободного; Д. же связана с конкретным телом, ограничена и несовершенна: «Душа находится посередине между лежащей позади нее природой, с одной стороны, и вырабатываемым из природного духа миром *нравственной свободы* – с другой» (Гегель).

В иррационалистской трактовке (напр., «философия жизни») Д. – проявление в индивидуе *воли* как мировой основы; ее содержание составляет процесс самопознания (и самоотрицания) воли; в целом же духовный опыт индивидуума безграничен и невыразим (несообщаем).

Д. в *экзистенциалистском* понимании, – основа и инструмент «*выбора* человеком самого себя» как «вечного проекта» в бытии (Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер) или существа, движущегося по ступеням: эстетическое-этическое-религиозное (С. Кьеркегор). «Выбрать себя абсолютным образом», значит утвердить свою подлинность (аутентичную экзистенцию) как высшую *цель* бытия Д.

Разработка понятия Д. в аспекте ее индивидуальной *метафизической* или психологической реализации порождает проблему различения «*духовного*» и «*душевного*» человека.

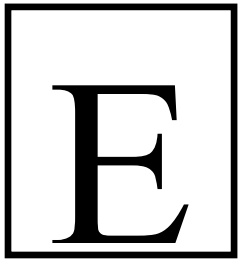
В модели составности человека из двух начал – души и тела – духовность понимается как максимальное развитие всех свойств души (разума, воли, чувств); согласно модели троичности человека (дух, душа и тело), душевный человек (чувствующий, волящий и мыслящий) противопоставлен духовному, в котором доминируют: совесть, интуиция, богообщение.

В психологическом плане «душевность» означает доброту и искренность, порядочность и сердечность; в религиозно-мистическом-«плотского» человека, управляемого чувственно-практической стороной и телесностью.

Душевная жизнь – концентрация *естественного* в «Я», отличающем *самость* от всего иного; духовная жизнь – сосредоточение на *Абсолюте* и самоотвержение в плотском: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божьего, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно» (1 Кор. 2:14) (ап. Павел).

Религиозно-метафизический подход следует отличать от феноменологического: «Понятие души феноменологически описывается диалектикой сознательных, подсознательных и бессознательных состояний... В итоге противоречивого взаимоотражения этих сфер рождается тотальное качество души, не сводимое ни к каждой из них, ни к простой сумме и через многочисленные взаимооборачивания и конфликты консолидирующиеся в целостный поток жизни «Я» (Д.В. Пивоваров).

Лит-ра: Авенариус Р. Критика чистого опыта. Пер. с нем. Ив. Федорова. – СПб: Шестаковский и Федоров, 1907-1908. Т.1,2; Библия. Российское Библейское общество. М., 1997; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд., М.: Мысль, 1986; Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. –СПб.: Наука, 1994; Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века. – СПб.: Наука, 1996; Пивоваров Д.В. Религиозное самоопределение человека в контексте культуры // Философия самоопределения. – Оренбург: ОГУ, 1999.



Естественное

– производное от «естества», природы, совершающееся по ее законам, проявляющее ее свойства вне постороннего (*искусственного* или *сверхъестественного*) влияния;

– *имманентное* природе, ее ходу развития и осуществления;

– понятие, характеризующее изначальное, природное состояние (*качество*) жизни вещей и людей, изучаемое естествознанием (естественные науки), натурфилософией.

Применительно к человеческой *жизни* Е. рассматривается как ее природно-биологическая составляющая, анатомическое и физиологическое начало (наряду с социальным и душевно-духовным), как природа человека, наследуемая по онтогенетическим и филогенетическим линиям (индивидуальной и общеродовой).

В контексте назначения жизни человека и его смысложизненных задач, Е. – следствие реализации общекосмической принадлежности человека к миру (древневосточные философско-религиозные учения), природных особенностей человека как предзаданных ему и требующих правильного (разумного) отношения к ним (античная мысль): «чем меньше человеку нужно, тем ближе он к богам» (Сократ).

Для киренаиков (Аристипп), Е. – главное естественное благо – наслаждение, по преимуществу, чувственно-телесное. Существуют два основных состояния *души*: боль и наслаждение; первая для всех людей отвратительна, а второе – привлекательно. Конечное *благо* есть частое наслаждение, а *счастье* – совокупность частных наслаждений. К наслаждению следует стремиться

ради него самого. Нет ничего *справедливого*, прекрасного или безобразного по природе: это – следствие установления или обычая. Знающий человек, при этом, воздерживается от дурных поступков, избегая наказания и дурной славы (киренаики).

По Платону, *Е.* – необходимая составляющая человеческого блага, а именно: телесного (красота, хорошее сложение, здоровье, сила), наряду с *душевым* (справедливость, разумение, *мужество* и проч.) и сторонним (друзья, счастье отечества, богатство).

Согласно Аристотелю, овладение собственным естеством – путь к *добродетели*: мудрец не свободен от страстей, а умерен в них.

Киники (Диоген Синопский) *Е.* рассматривали как «простоту жизни», а добродетель как стремление к *Е.*, ибо «природа выше *закона*»; «боги даровали людям легкую жизнь, а те омрачили ее, выдумывая сласти и благовония».

Диоген считал, что, если вместо бесполезных трудов мы предадимся тем, которые возложила на нас природа, мы должны достичь блаженной жизни.

Софисты под *Е.* понимали веления природы, которая «везде одна и та же», в отличие от изменчивых и разнообразных законов, обычаев и нравов людей.

Для Эпикура, *Е.* – отправная точка размышления о правильном образе жизни, совмещающем разумные удовольствия со *свободой* от *страхов* (*смерти*, прежде всего).

Согласно *стоикам*, *Е.* – основа и результат внутреннего согласия с собой и природой в целом.

В средневековой философии, теологически ориентированной, по преимуществу, *Е.* – порядок вещей, заданный высшим Разумом, который обуславливает порядок разума и порядок *волевых* действий (Фома Аквинский). *Е.*, здесь, – продукт сверхъестественного мира, высших сущностей, *Бога*. Обретение в *Е.* сверхъестественной сущности – *цель* и *смысл* человеческого бытия. Видение единства *Е.* и сверхъестественного – смысл философии. Вы-

строить всю «лестницу» смыслов снизу доверху, значит прояснить ее первые — естественные — ступени.

В эпоху Ренессанса реабилитируется природно-биологическое начало человеческого существования как естественная реалья и такой же предмет познания, *творчества*. Принцип *гуманизма*, здесь, означает естественное видение человека как цели, а не средства: он изначально, по факту рождения, достоин нашего признания, уважения и, в *идеале*, *любви*. Смыслоразностная проблематика не ограничивается деятельностью души, устремленной к спасению, но приобретает светский характер, связанный с земными реальями и целями, т.е. трактуемый эвдемонистически (см. *счастье*).

Естественность человека — это Е. другого рода, нежели у животных: человек — «открытая», неспециализированная система, творящая «по меркам любого вида» (К. Маркс), и, значит, непрерывно совершенствующая сама себя средствами *культуры* в социальном пространстве и времени. Естественно стремиться к собственной и общей пользе (утилитаризм), творить прекрасное, достигать *счастья* (эвдемонизм).

Дилемма Е. и неестественного (искусственного, в позитивном и негативном аспектах) исследуется в «Опытах» М. Монтеня, который соглашается с тем, что человек занимает в мире привилегированное положение (мир «естественно» предназначен «к его благу») и, вместе с этим, выступает против «естественной теологии» Раймонда Сабунского, Фомы Аквинского. Монтень решает задачу: что может сам человек, без посторонней помощи? Каковы его естественные возможности? Целью «Опытов» становится поиск твердых «правил жизни», важным качеством которых он считает не только разумность, человечность, радостное восприятие жизни, но и естественность. Счастье или несчастье — внутри человека, а не производное *судьбы*. Смыслоразностные поиски должны опираться на естественные способности, присущие индивиду: «Основное правило в государстве Платона — это поручать каждому гражданину только соответствующие его природе обязанности. Природа все может и все делает» (М. Монтень).

Согласно Фр. Бэкону «естественный свет» должен быть пролит на человеческую жизнь и этику, предметом которой является человеческое волеизъявление. Благо *совершенствования* он ставит выше блага самосохранения.

Е. у Спинозы рассматривается в контексте «познавательной любви к Богу» и освобождения от аффектов-страстей в процессе их подчинения абсолютной воле мудреца.

В философии «просветителей» Е. противопоставляется «историческому», искусственно-плюралистическому. Человек, здесь, – продукт, одновременно, природы и воспитания, «атом» общества, обладающий «естественными», а, значит, неотчуждаемыми правами. Е. расширяется до социального, экономико-правового состояния «автономии личности». Наилучший образ жизни индивида связан с наилучшим общественным устройством «по договору», истоки которого в «естественных» способностях людей к здравому смыслу, к самоограничению и отстаиванию прав «суверенной личности».

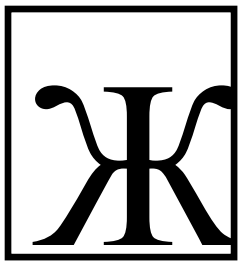
Для Ж.-Ж. Руссо идеальным было «естественное», а не совр. цивилизационное состояние общества. Моральные качества он представлял как природно-изначальные: доброта лежит в основании природы человека, и только *искусственное* содержание цивилизации (частная собственность, отчужденные формы существования) извращает эту природу (девиз Руссо: «назад к природе!»).

В русской религиозной философии конца XIX – нач. XX вв. Е. противопоставляется искусственному в понимании общей *цели* жизни человека. Цель искусственная изобретается как ответ на вопрос: «что должно быть целью?»; естественная же цель дана «в самой природе» (здесь вопрос звучит иначе: «что составляет цель жизни?») (В.В. Розанов).

Естественность цели жизни означает ее «разумность в себе, как таковой» (С.Л. Франк). Русские мыслители под естественностью цели (смысла) жизни понимают ее : «абсолютность» (С. Франк), «безусловность» (Е.Н. Трубецкой). «Если смысл жизни не дан человеку в готовом виде, а, скорее, задан, естественной становится его интерпретация как цели, и остается

«только» отделить «первозданное» от «искусственного», подлинное от неподлинного, *абсолютное* от относительного.

Лит-ра: Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей / Инстит философии. – М.: Наука, 1996; Витгенштейн Л. О достоверности // Вопр. философии. – 1991. – №2; Гомперц Т. Греческие мыслители: Пер. с нем. – СПб.: Алетейя, 1999; Джемс У. Прагматизм. – М.: Дрок, 1905; Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. – М.: Мысль, 1982-1985; На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М.: Политиздат, 1990; Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1988; Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Пер. с фр. – М.: Наука, 1987; Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. / Пер. с нем. Инст-т философии. – М.: Наука, 1995.



Желание

– влечение, устремленность к осуществлению замыслов, к обладанию чем-либо; нацеленность на что-либо;

– субъективно-объективный аспект *волевого* мироотношения; мотивационное основание поведенческих установок индивидуального и массового сознания.

Ж., как влечение человека разной степени осмысленности и страстности, относится к фундаментальным условиям его активности вообще, пронизывает все звенья деятельности: от осознания потребности (как мотива), *целелеплагания* и *выбора* средств осуществления цели до практической реализации желаемого и оценки удовлетворенности от пути и результата осуществления цели. Если цель – идеальный проект интеграции действий в последовательность (или систему), то Ж. – конкретная мотивирующая сила и психическое содержание целесообразной деятельности человека.

Отношение к Ж. и желаемому как важнейшей психомодальности человеческого существа (наряду с *сущим*, *должным* и *возможным*) в истории мысли различно. Так, в древне-индийской, брахманистской и буддийской традициях Ж., или страсть, есть привязанность к реально несуществующему миру и источник *страданий*. Освобождение от страданий («мокша», «нирвана») связывается с преодолением Ж. Приверженность к земным *благам* и страсти, связанные с ними, не только отягощают нынешнее существование человека, но и определяют его новые воплощения («сансара», «карма»). Преодоление Ж. возможно на пути к «истинному знанию» (четыре *благородные истины*, восьмеричный путь спасения, идея «срединного пути»). Девизом такого мироотношения становится: «отпусти себя», иначе говоря, «пережь пуповину, соединяющую тебя с миром». («Дух человеческий...тут не

поднимает землю ввысь, ибо он ее просто –напросто отрицает» – Е.Н. Трубецкой).

В античной мысли «искусство жить» трактуется как Ж. не любого, но *истинного блага* (знания, *мудрости*, в сократической традиции; удовольствия, наслаждения, у киренаиков; умения переносить несчастья, удары *судьбы* – стоики; «пользования *добродетелью* в *совершенной* жизни», у Аристотеля...). Мудреца отличает Ж. добродетельного образа *жизни*, «душевного благосостояния» (Гераклит Эфесский, Демокрит Абдерский и др.). «Мудрец больше, чем другие, доступен страстям, но они не препятствуют его мудрости, мудрость же лучше проявляется в избегании, чем в предпочтениях, в бестревожности – атараксии» (Эпикур).

Овладевает Ж. тот, кто «научился *смерти*» (Сенека).

В средневековых теологических учениях Ж. трактуется как психологическая составляющая креативности человека, созданного по образу и подобию Божьему и, значит, обладающего способностью *творить*. Высшим Ж. объявляется стремление к *совершенству*, идеалом кот-го выступает Отец небесный, к спасению души для вечности. Базис Ж. – вера, погружение в собственную душу и обретение там *Бога* как *смысл* и цель человеческой жизни. Здесь важен фактор *воли* и свободное решение человека (Бл. Августин).

Секулярная трактовка сущности Ж. дана мыслителями Ренессанса; его земная, светская подоплека связана с общей реабилитацией телесно-чувственного начала в человеке.

Критерий правильности и эффективности Ж. – их разумность, умение сочетать индивидуальное и общественное в волевых установках, в моральных предпочтениях (эпоха Нового времени).

В сфере Ж. лежит водораздел между созерцательной и активно-практической жизнью: вторая предпочтительнее (Ф. Бэкон).

Ж. должного – основа общественного блага: разум, исследуя необходимость, упорядочивает страсти, аффекты души, становясь ядром воли. «Стремление человека жить, любить и т.п. отнюдь не вынуждено у него си-

лой и, однако, оно необходимо» (Б. Спиноза). Желать следует необходимое. «Детерминироваться разумом к лучшему – это и значит быть наиболее *свободным*» (Г. Лейбниц).

Согласно И. Канту, люди – не просто разумные существа, но и имеющие возможность быть свободными. В моральной *ответственности* совпадает Ж. и необходимость, возможность *самоопределения в свободе*, которая есть обязательное, а не желательное условие человеческого существования. Человек желает, будучи членом чувственно воспринимаемого мира, но собственно необходимое (моральное) воление человека делает его членом умопостигаемого мира. Всякое «материальное» наполнение Ж. как волеизъявления (напр. стремление к удовольствию или избегание страданий) выводит человека из собственно моральной сферы, обуславливает гетерономию морали. Любая материальная склонность (Ж.) непригодна для обоснования всеобщего законодательства. Желать следует совпадения основания своей воли с доброй волей самой по себе, с которой в принципе мог бы согласиться любой человек (*категорический императив*). Ж. следует подчинять *долгу*, который ставит его «в рамки смирения», преодолевая *естественный эгоизм* и возвышая человека над самим собой.

Динамику в сферу Ж. вносит Гегель, рассматривая человека как активного субъекта социально-исторического процесса, в основе которого лежит (развертывается) мировой *Дух*, *абсолютная* идея. В этом аспекте рассмотрения Ж., предполагается возможность «внутреннего нигелирования», плодотворной диалектической конфликтности волевых устремлений человека. Урок и смысл истории, по Гегелю, заключается в преодолении рабского и отчужденного («несчастливого») сознания, Ж. «персоны», чье мышление ограничивается сферой мнимо-достоверной чувственности и рассудочности, призванной обслуживать социальные роли индивида. В отличие от «персоны», личность – вечно становящееся существо в аспекте свободного самопознания и самодетерминации.

Практическое, атрансцендентное мироотношение утверждает Л. Фейербах, для кот-го способности «познавать, любить и хотеть» составляют истинное совершенство человека. Посредством чувственности и Ж., Фейербах постулирует реальность мира и действительного бытия человека.

Ж. как первичный биопсихологический импульс человеческой жизни исследует философия XX столетия: З. Фрейд описывает преимущественно бессознательно фундированные Ж. (влечения), видя в них основу реального или галлюцинаторного опыта индивида; Ж. Лакан рассматривает Ж. как ориентацию на «слияние» с миром, на нужду Другого, с помощью которой индивид «проблематизирует» себя и самоопределяется; Ж. Бодрийар исследует Ж. как среду опредмечивания в знаках и вещах потребительской природы человека.

Лит-ра: Бородай Ю.М. Эротика-смерть-табу: трагедия человеческого сознания. – М.: Гнозис, Русское феноменологич. об-во, 1996; Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – М.: Наука, 1989; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. – М.: Мысль, 1986; Изард К. Эмоции человека. – М.: Прогресс, 1980; Маркузе Г. Эрос и цивилизация: философское исследование учения Фрейда: Пер. с англ. – Киев, ООО «Ирис», 1995; Мур Дж. Э. Принципы этики: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1984; Радхакришнан С. Карма / Судьба и воля: психология свободы: Хрестоматия – Мн.: Харвест. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2000; Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. / Пер. с нем. Ин-т философии. – М.: Наука, 1995; Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993.

Жертва (жертвенность)

– добровольный отказ от материальных или идеальных *благ* в пользу кого-либо, чего-либо, ради какой-либо *цели*;

– предмет или живое существо, приносимое в дар божеству с целью его умилоствления, расположения и снятия *вины*, греха и т.п. (древне-религ.);

– готовность к отказу от имущественных, социально-политических, культурно-детерминированных прав, статуса, роли во имя высоких *ценностей (идеалов)* и целей.

Жертвоприношение культивировалось в древних (ранних) религиозных учениях как практический сакральный ритуал. В Ж. приносились земные плоды, животные и люди (см. Дж. Фрэзер. Золотая ветвь).

В *духовной культуре* др. Индии основой Ж. стало представление о «Рите» (путь солнца; колесница, управляемая богами) – производительной силе природы, регулирующем начале мирового порядка, которое должно быть освоено человеком, если он хочет органично вписаться во вселенское бытие. «Рита» – принцип единства перемещения светил и основных состояний человеческой *жизни* – рождения и *смерти*, *счастья* и несчастья. Поначалу следование моральным предписаниям связывалось с регулярными жертвоприношениями, но впоследствии «Рита» стала прямо отождествляться с собственно *моральными* принципами поведения человека: верностью *долгу*, трудолюбием, воинской храбростью и *справедливостью*.

В *христианской* этике Ж. обусловлена искупительной жертвой Иисуса Христа и тем, что человек создан по образу и подобию Бога; отсюда, жизненной задачей христианина становится Ж. собой за всех людей и мир, в целом, спасающее, в этом случае, душу для вечного существования. Спасает способность «положить душу за други своя». (Согласно С. Кьеркегору, фундаментом такой способности выступает *экзистенциальный выбор* человеком самого себя *абсолютным* образом, выбор между всем миром и своей душой.

Апофеозом такого выбора Кьеркегор считал веру Авраама, которому Бог приказал принести в жертву единственного сына Исаака. «Рыцарем веры» Авраама делает его безоговорочное согласие...).

Для русских религиозных мыслителей идея жертвенного служения «ближнему своему» имеет важное смысло-жизненное значение: достижение основной нравственной цели – абсолютной полноты бытия – возможно лишь в том случае, если «я» способно к «бытию-для-других» (Н.О. Лосский). Любить ближнего как самого себя, – считает Лосский, – человек обязан не в силу Божественной заповеди, а потому что ее содержание ценно само по себе и достойно исполнения всеми, даже теми, кто Бога отвергает.

Ж., взятая в социальном аспекте, лишенная абсолютного сакрального содержания, отвергается. Все земные преобразования революции, – считает С.Л. Франк, – абсолютизировали зло прошлого, сами вытекали из этого отрицаемого прошлого и несли на себе его печать. Да и в случае успеха, осуществления какого-либо земного идеала (даже установления рая на Земле!), как ответить на вопрос о роли людей «из прошлого», которые послужили «навозом» для подготовки этого грядущего блаженства. Осмыслена ли их жизнь в этом качестве? Может ли быть принята их жертва потомками, и как они согласуют с ней свой смысл жизни? Чтобы быть осмысленной, наша жизнь, вопреки уверениям поклонников «жизни для жизни», должна быть служением высшему и абсолютному благу. Только тогда имеет смысл и сам жертвенный характер этого служения.

Ж. имеет смысл только в персоналистской трактовке человеческого существования, утверждал Н.А. Бердяев. Личность – не только часть социума, но микрокосм, целый универсум, подлинный экзистенциальный центр мира. Парадокс персонализма – в том, что универсум есть часть личности. «Личность в человеке есть победа над детерминацией социальной группы» (Н.А. Бердяев). В такой трактовке Ж. – свободно-творческая реализация родового начала в личном, самодетерминация в духовном мире: «Торжество

духовного начала означает не подчинение человека универсуму, а раскрытие универсума в личности».

Личность, по Бердяеву, – категория не натуралистическая и социологическая (как индивидуум), а духовная, обозначающая *свободу* и независимость человека в отношении природы и общества. В этом аспекте, жертвует не общество (класс, группа) человеком, а он сам, своим свободным решением. Ж. тогда обретает подлинно духовно-нравственный смысл.

Современное исследование Ж. мы находим в работе Р. Жирара «Насилие и сакральное» (1972), где вскрывается сущность ритуалов Ж. и их роль в антропогенезе и развитии культуры. С помощью Ж. обеспечивается «единодушие в насилии»: Ж. – не заместитель к.-л. индивида (как «агнец» – Исаака), а замещение, приношение всех членов сообщества всему сообществу, так что оно становится фетишем социальной целостности, защищает сообщество от накопившейся агрессии и собственного насилия.

Лит-ра: Белый А. Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994; Бонгард-Левин Т.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Главная редакция восточной лит-ры изд-ва «Наука», 1980; Бородай Ю.М. Эротика-смерть-табу: трагедия человеческого сознания. – М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996; Вундт В. Этика / Пер. с нем. – СПб.: Ротонда, 1887; Ницше Ф. К генеалогии морали / Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т.2. / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990; Фрейд З. Тотем и табу / Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Пер. с нем. Кн. 1. – Тбилиси, «Мерани», 1991; Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии. Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1983.

Жизнь

– особая активная форма, способ существования материи и духа; целостная совокупность биологических, социальных и духовных явлений в бытии живых существ и человека;

– способ существования белковых тел, состоящий в их самообновлении на основе внутреннего и внешнего (со средой) обмена веществ (Фр. Энгельс);

– высший этап естественной эволюции Вселенной и (или) продукт сверхъестественного творения *Духом, Богом*.

В естественнонаучном аспекте, Ж. – специфическое существование организмов (органическая жизнь); в историко-культурном аспекте Ж. – совокупность идей и действий *самоопределяющегося* человечества; в метафизическом аспекте Ж. – содержание и глубинные механизмы чувственной, интеллектуальной и волевой деятельности человека, находящегося в поиске оснований собственной *судьбы и смысла бытия* от рождения до смерти, во времени и в вечности.

Раскрытие тайны Ж. во всех ее формах, на всех уровнях – вечно актуальная задача, стоящая перед человечеством.

В составе понятия Ж. имманентно присутствуют: объективное и субъективное бытие, материальные и идеальные процессы в пространственно-временных и вневременных формах их существования, *естественный* и сверхъестественный «этажи» мира, индивидуальный и общественный уровни существования человечества, его цивилизационный и *культурный* порядок и т.д. Ж. – интегральное содержание всех форм рефлексии и переживания мира человеком, всех типов мироотношения.

Ж. человека рассматривается на природно-биологическом, социальном и душевно-духовном уровнях, образующих, при всей своей специфике, взаимосвязь и целостность; конфликтность и синергию, *ценностные значения и смыслы*.

История представлений о Ж., ее сущности, о формах и механизмах, о самоценности и значимости для бытия, в целом, совпадает, по сути, с историей человеческого познания вообще, выступая в качестве методологического основания для естествознания, гуманитаристики, теологии, социального, технико-технологического знания, а также для осмысления всех видов материальной и духовной практик.

В аспекте интегрального (фундаментального и *универсального*) смысла, Ж. исследует философия, оставляя все конкретные смыслы и различные «жизнепроявления» другим отраслям человеческого знания.

В др.-восточных учениях Ж. рассматривается на стыке сакрально-*метафизических* (Рита, Космос, Логос, Дао) и земных процессов, включающих деятельность организмов всех уровней, индивидуальную и общественную активность. Здесь она предстает как результат производительной силы природы, высшая форма миропорядка, способная найти в нем свое место и назначение. *Законы* органической и неорганической жизни либо отождествляются, либо их единство предполагается, ставится в виде задачи. Правильный образ жизни, «искусство жить» позволяет человеку вписаться в *гармонию* мира. В процессе самопознания и обретения мудрости, Ж., в лице человека, снимает свои превращенные (иллюзорные) формы и утверждает в качестве истинного — сакрального — бытия.

В античных учениях различаются: неорганическая и органическая жизнь, Ж. человека и животных, Ж. созерцательная, деятельная и улаживательная, индивидуальная и общественная.

Средневековая философия сакрализует Ж. в качестве ее творения *Богом* (креационизм), Божьего дара, ответом на который должна быть *благодарность, вера*, благие помыслы и деяния на основе *любви и надежды* на спасение *души* для ее посмертного существования.

Ренессанс и Новое время акцентируют земные, светские основания и формы Ж., *активно-творческое* начало человека во всех жизнепроявлениях; исследуют взаимовлияние объективных и субъективных сторон Ж. человека,

соотношение *судьбы* и *свободы* в реализации Ж. устремлений, планов и *целей*. Совершенствуются методы и механизмы познания, осмысления Ж. в ее универсально-метафизическом плане и в конкретных модусах культуры (социальная Ж., экономическая Ж., политическая Ж., *нравственная Ж.*, религиозная Ж. и т.д.). Естествознание занято поиском субстратных оснований, глубинных механизмов Ж.; выделяет базовые признаки Ж.: рост, размножение, адаптация к среде и обмен с нею веществами; способность отражать специфическим образом, реагировать на внешние раздражения, регулировать внутренний состав, структуру и функции организмов.

Продолжается исследование вопроса о происхождении Ж., анализируются аргументы в пользу естественного происхождения Ж. (эволюционизм) и концепции креационизма (сверхъестественного творения Ж.). В корреляции с этим изучаются сущность и механизмы, исторические этапы и формы антропогенеза и социогенеза. Биосоциальный анализ Ж. расширяется до исследования ее душевно-духовных оснований и проявлений в индивидуальной и общественной Ж. человека.

Современная (неклассическая) философия рассматривает Ж. в контексте ее *экзистенциальных* определений и переживаний, внутреннего опыта, концепций неовитализма, «жизненного порыва» (А. Бергсон), «жизненного мира» (Э. Гуссерль) и т.д.

Ж., как понятие и реалья, остается фундаментальным и интегральным предметом исследования в теории, объектом преобразования и защиты на практике. Высшей *целью* и *ценностью* теоретико-практического отношения человека к Ж. считается поиск и обнаружение (создание, формулирование) *смысла жизни*.

Лит-ра: Вернадский В.И. Биосфера. Тт. 1-2: Л.: «Наука», 1926; Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М.: Республика, 1993; Какабадзе З.М. Природа человеческого бытия. – Тбилиси: Мерани, 1985; Канке В.А. Формы времени. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984; Коган Л.Н. Жизнь как бессмертие // Вопр. философии. –

1994. – №12; Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990; Олдак П.Г. Мера человеческой жизни: Учеб пособие / Сиб. ун-т потр. кооп. – Новосибирск, 1999; Риккерт Г. Философия жизни: Пер. с нем. – К.: Ника – Центр, 1998; Смысл жизни: Антология. – М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994; Толстой Л.Н. Путь жизни. – М.: Республика, 1993; Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993; Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1992.

З

Закон

- необходимое, устойчивое, существенное соотношение между явлениями, процессами, свойствами вещей, понятиями;
- постановление *власти* (полит.-прав.);
- общеобязательное правило, установление, требование (императив);
- знание, положение, выражающее необходимо-всеобщий ход вещей объективной действительности или имманентную логику ее осмысления в человеческой *культуре*;
- понятие о *необходимости* всех определений вещи, относящихся к ее существованию (И. Кант);
- *моральный* – непосредственное определяющее основание *воли*; высший практический закон разумных существ, которым приписывается *свобода* причинности их *воли* (И. Кант).

Наличие З. объективного мира и *возможность* их конгениального (интеллектуально соразмерного) постижения обуславливает возможность осмысленного мироотношения, индуктивного и дедуктивного путей к *смыслу жизни* человека. Отсутствие З. в мире и сферах его теоретико-практического постижения обуславливается представлением об *абсурдности* человеческого существования и разрешается лишь в негативной развертке смысложизненной проблематики: «Абсурд имеет смысл, когда с ним не соглашаются» (А. Камю).

З. и закономерности мира, в контексте поиска интегрального смысла жизни, рассматриваются на двух уровнях бытия – метафизическом (см. *Метафизика*) и практическом: на первом – как законы всего сущего (бытия и мышления), на втором – как законы «человеческого мира». О их различении – в сферах теоретического и практического разума – писал И. Кант.

Понимание единства, *всеединства* бытия проявляется уже в др.-восточных учениях, в концепциях античных мыслителей. З. здесь – выражение и свидетельство этого единства, тождества бытия и мышления, необходимости основания для всего становящегося и изменяющегося, а также *цели*, к которой стремится мир. (Так, для Платона вечные идеи – не только совершенные прообразы, но и цели земных вещей). Т. обр., в метафизическом плане, З. характеризуют: тождественность бытия самому себе, его причинность (и достаточное основание), и финальность (телеология).

Вся последующая история познания базируется на постулате изначальной соразмерности, конгениальности человека миру: человеческий разум – центр, к которому сходятся все схемы понимания. «Тот несомненный факт, что ранее чувственного опыта и соприкосновения с миром в разуме человека лежат уже схемы идей, готовых обнять собой мир..., невольно заставляет видеть и в разуме нечто космическое, и в космосе нечто разумное» (В.В. Розанов).

Встает вопрос: точно ли совпадает мир (мир познания З.) с миром реальным?; а) При полном таком совпадении *понимание* человеком мира может стать всепониманием; б) если в мире вещей существуют аспекты, не вмещающиеся в схемы человеческого понимания, познание вечно и необходимо останется ограниченным; в) наконец, в том случае, если разум имеет схемы, не соответствующие аспектам мира вещей, тогда эти схемы есть чистые потенции, не получающие реального содержания, и должны вечно насыщать разум обманчивыми призраками бытия (В.В. Розанов).

Теоретический разум (в научном исследовании природы) способен вывести З. порядка и целесообразности в мире, но не может дать представления о высшей причине, т.е. служить основанием теологии и религии. В сфере же практического разума человек действует уверенно, свободно, «как если бы» он знал основания своих действий, их З. (принцип «als ob»). *Свобода* – возможность действовать независимо от посторонних определяющих ее причин: «Разум должен рассматривать себя как творца своих принципов независимо

от посторонних влияний» (И. Кант). Разуму, идеи которого всегда были за-
предельны, когда он желал действовать спекулятивно, *моральный* З. впервые
в состоянии дать объективную, хотя и только практическую реальность и
превращает его *трансцендентное* применение в *имманентное* (И. Кант).

Закон, – говорит Кант, – не потому имеет для нас силу, что он нас ин-
тересует, а потому он нас интересует, что имеет силу для нас как людей, вви-
ду того, что он вытекает из нашей *воли* как мыслящих существ и, значит, из
нашего подлинного «Я».

Из существования чистых нравственных З., которые совершенно апри-
орно, т.е. не принимая во внимание эмпирические мотивы, определяют все
наше поведение как применение свободы разумного существа вообще, выте-
кает понятие «долг».

Основным З. морали Кант провозглашает внутреннее формальное тре-
бование – *категорический императив*, или «принцип поступать только со-
гласно такой максиме, которая может иметь предметом самое себя также в
качестве всеобщего закона». *Воля*, по Канту, есть сама для себя З., «сл-но,
свободная воля и воля, подчиненная нравственным З. – это одно и то же».

Русская религиозная мысль кон. XIX – нач. XX вв. противопоставила
Ветхий и Новый Завет как «этику З.» и «этику благодати». Осознание услов-
ности, относительности и, сл-но, ограниченности морального З. как регуля-
тора жизни человека толкало к отрицанию этики З. и даже самого «этическо-
го» (Л. Шестов). З., в этом плане, – основа социального механизма, беспо-
щадного к *индивидуальности*.

По Н. Бердяеву, этика З. пытается организовать жизнь «среднего чело-
века», вывести «общий социальный знаменатель» конкретных *судеб*, не сов-
падающий с сутью каждой из них. Этика З. дискредитирует и З., и этику.
Противопоставленная «З.» «этика благодати», или, по Бердяеву, «этика твор-
чества», требует не послушания, а свободного внутреннего *самоопределения*
человека: «Этика Канта есть законническая этика потому, что она интересу-
ется общеобязательным нравственным законом, нравственно-разумной при-

родой человека, одинаковой у всех, и совершенно не интересуется самим живым человеком, его нравственным опытом...» (Бердяев)

Т. обр., в проблематике исследования З. как основания осмысленного мироотношения усматривается фундаментальная задача совмещения его теоретических и практических аспектов, трансцендентного и имманентного содержания, *универсально-метафизического* и *экзистенциального* подходов, мировой необходимости и *уникального*, свободно утверждаемого *достоинства* человека. Моральное законодательство, в этом случае, предстает как основание *возможности* сделать *должное сущим* и, при этом, уникально-ценным, жизненно значимым для индивида.

Лит-ра: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. - М.: Республика, 1993; Гегель Г.В.Ф. Философия права: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990; Гоббс Т. Избр. сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1976. Т.1; Идея морали: теория, норма, смысл // Человек. – 1997. – №2; Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993; Камю А. Бунтующий человек / Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990; Кант И. Сочинения в 8 тт. – М.: ЧОРО, 1994; Розанов В.В. О понимании. СПб., 1994.

Зло

– беда, несчастье, неприятность; нечто вредное, дурное;

– нормативно-оценочная категория *морального* сознания, антитеза *добра*, обозначающая негативные силы, факторы и состояния мира, как *естественные* (напр., разрушительные стихии природы), так и общественные – индивидуального или массового характера;

– универсалия *культуры*, охватывающая чувства, представления и действия, противоречащие нормам (*идеалам*) *морали* и *нравственности*, уничтожающие то, что является *благом*, причиняющие материальный или духовный ущерб, направленные на ликвидацию в обществе основ единения и солидарности людей, на деградацию биологической, социальной и духовной природы индивида;

– понятие, происходящее от старославянского «зело» – «очень», «сильно» («злое» как «очень сильное»), т.е. связанное с избытком чего-либо, чрезмерной активностью и вредоносным нарушением какой-либо нормативности: естественной, конвенциональной или сверхъестественной.

З. – поступок или преступление, вероломное нарушение правила, нормы, *закона* или достигнутого соглашения; противопоставление частного общему, *эгоистической воли* человека (группы людей) общей или *абсолютной* воле.

З. мыслится на трех уровнях: *метафизическом*, социальном и личностном.

Так, согласно манихейству (христ. – еретическому учению перса Мани, III в.) в мире идет вечная борьба между богами Ормуздом и Ариманом, светлой и темной, злой космическими силами.

Античная мысль понимала З. как начало Хаоса в Космосе, зверское или порочное в человеке, связанное с неразумием, невоспитанностью, отклонением от меры (принцип «золотой середины» Аристотеля), религиозным ко-

щунством и т.п. В зависимости от трактовки основного *блага* (наслаждение, *счастье, мудрость, мужество, умеренность, справедливость* и т.д.), истоки З. и пути его преодоления усматривались в сфере природы, полиса, сакральных связей мира.

Христианские мыслители считали З. производным от действий дьявола, которому удалось склонить первых людей к *греху*, к уклонению от *Божьей* воли. Наличие у человека *свободной воли* также, в случае злоупотребления ею, является источником З. индивидуального и общественного. При этом, *добро* и З. рассматриваются как взаимосвязанные, но не равнозначные реалии жизни: как противоборство не «света» и «тьмы», а «света» и «тени» (последняя – относительна, т.к. производна: тень – место, куда не падает свет). Человеческое З. предстает в виде «семи смертных грехов: гордыни, алчности, похоти, зависти, чревоугодия, гнева и уныния».

Этике «закона» христианство противопоставило этику «искупления»: закон признается в функции обличения З., но спасение приходит не от него, а через искупительную *жертву Христа*.

В средние века была поставлена, и в Новое время продолжала разрабатываться проблема «богооправдания» (теодицея): как можно согласовать наличное несовершенство мира, присутствие в нем З. со всемогуществом и всеблагодатью Творца вселенной – *Бога*? Решение было найдено в *свободной*, но несовершенной (не святой) *воле* человека, совершающего З.

Немецкая классическая философия рассматривает З. как отклонение индивида от задач и целей Субстанции (Гегель); извращение, в сфере практического разума, *нравственного закона*, приводящее к себялюбию (*эгоизму*) и отношению к человеку как средству, а не как к цели (Кант). По Л. Фейербаху, З. – результат отчуждения человека от человека, господства над ним «превращенных» идей христианства, преодолеть которые способно только утверждение реальных – природных – основ бытия человека: *любви* и *свободного движения к высшему благу – счастью* (эвдемонизм).

В марксистской антропологии и этике акцент делается на социальной сущности человека, и корни З. (гносеологические, социальные, психологические) должны быть вырваны, прежде всего посредством ликвидации экономического отчуждения, эксплуатации и социального неравенства, на пути свободного развития человеческой индивидуальности и устройства наиболее исторически перспективного — коммунистического — общества.

В учениях русских религиозных мыслителей кон. XIX – нач. XX вв. З. трактуется как дисгармония в отношениях а) общество – природа; б) человек – человек; в) человек – социальные структуры (*власть* и т.д.) (теория *всеединства* В.С. Соловьев); как следствие антиномии *творчества* и *спасения*, *трансцендентных* и земных задач человечества (Н.А. Бердяев); как превалирование относительного «в условиях добра» над *абсолютным*, т.е. нарушение человеком объективного «ранга» ценностей и проявление себялюбия, *эгоизма* (Н.О. Лосский).

З. в трактовке Л.Н. Толстого – отсутствие «сознания в себе Бога» и разъединенность людей, их вражда и узаконенное государством и церковью насилие по отношению друг к другу.

Исследование антропологии З. в ее психологическом ключе предпринял Э. Фромм («Анатомия человеческой деструктивности»). Критикуя инстинктивизм и бихевиоризм как два разл. подхода к выявлению истоков З. (агрессии, аморальных аффектов и т.п.), он углубляется в *экзистенциальные* потребности человека и конкретно анализирует различные социальные условия (типы социума), модулирующие эти потребности. Неофрейдистская установка направляет Фромма к поиску корней З. в сфере, где граничат друг с другом сознательные (социально детерминированные) и бессознательные процессы (детерминированные экзистенциальными потребностями). Все человеческие страсти, добрые и З., Фромм расценивает как попытку человека преодолеть собственное банальное существование во времени и *трансцендировать* к Бытию.

Лит-ра: Гусейнов А.А. Моральная демагогия как форма апологии насилия // Вопр. философии. – 1995. – №5; Достоевский Ф.М. Бесы. – М.: Правда, 1990; Коган Л.Н. Зло (Философское эссе) – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1992; Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1994; Разум сердца: Мир нравственности в высказываниях и афоризмах. – М.: Политиздат, 1989; Секацкий А.К. Онтология лжи. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000; Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994; Шелер Макс. Рессентимент в структуре моралей: Пер. с нем. – СПб.: Наука, 1999.

«Золотое правило» нравственности

– предписание, принцип, утверждающий взаимность в помышлении и поступках как естественное и конкретное обеспечение правовой, моральной и психологической *справедливости* во взаимоотношениях людей;

– формулируется в позитивном и негативном виде: «(Не) поступай по отношению к другому (другим) так, как ты (не) хотел бы, чтобы он (они) поступал(и) по отношению к тебе».

«З. п.» н. встречается уже в др.-индийском (добуддийском) собрании преданий и легенд «Махабхарата» во фразе: «не делай другим того, что было бы неприятно тебе», которая является житейским выражением «дхармы» – порядка, нормы, *закона* космической, социальной и индивидуальной жизни.

В конфуцианских уроках мудрости «З. п.» н. трактуется как способ умерить в поведении гордыню, уравнять в нравственном отношении людей. Ключевым словом здесь становится «снисходительность», а на практике утверждается взаимность отношений между ними и «конвертируемость» *желаний* и поступков: «не делай другим того, что не желаешь себе».

Античные мудрецы рассматривали «З. п.» н. как конкретизацию «искусства жить» и как следствие правильной жизни: «Какая жизнь самая лучшая? – Когда мы сами не делаем того, что осуждаем в других» (Фалес). (Здесь в «З. п.» н. выделен аксиологический – оценочный – аспект).

В средневеково-христианской трактовке, «З. п.» н. – естественное основание нравственности, подкрепленное традицией и божественным авторитетом: «Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом *закон* и пророки» (Мтф. 7; 12).

Новое время секуляризировало «З. п.» н., выявив в нем социально-договорное начало, позволяющее обеспечить минимум справедливости в отношениях людей, установить общепонятный формат уравнивания человеческих амбиций и притязаний, и, шире, совмещения индивидуального и обще-

ственного *блага*. В этом аспекте «З. п.» н. поддерживает идеи концепции «разумного эгоизма», теории общественного договора, либеральных учений о равенстве по отношению к закону, о естественных правах и обязанностях личности.

«З. п.» н. как естественное мерило нравственности признавали Т. Гоббс («это закон всех людей»), Дж. Локк («основа общественной добродетели»). По Г. Лейбницу, «З. п.» н. – не универсальный и самодостаточный принцип, а лишь условие обеспечения справедливости, как психологическое требование «встать на позицию другого».

И. Кант отрицал связь или общность содержания «З. п.» н. и сформулированного им «*категорического императива*», исходя из того, что «З. п.» н. выражает индивидуализированное отношение в сфере нравственности, легко может быть интерпретировано в пользу эгоизма, т.е. не безусловно и, к тому же, акцентирует «материю» отношения в сфере нравственности: отвлекает от *универсальной* формы императивности (уважения к нравственному закону самому по себе) и направляет наше внимание на ее содержание, гетерономию. Категорический императив безусловен и формален как требование универсализации мотивов (максимы) человеческих поступков; в нем сопоставлено индивидуальное и общечеловеческое начала, т.е. конкретное возводится к абстрактному, и утверждается достоинство человеческого существа как такового, а не «просто другого», стоящего на одной «плоскости» с «тобой». Категорический императив – требование не ситуативного (хотя и эмпирически *ценного*) равенства, а нравственного возвышения над эмпирией поступка. Связь «З. п.» н. с категорическим императивом не означает их тождества, как не тождественна «взаимость» и конституирование индивидуально-родовым, общечеловеческим началом. «З. п.» н., правда, может трактоваться расширительно, как требование нравственного согласования индивидуальных мотивов и поступков с общезначимыми, но тогда оно («З. п.» н.) утрачивает исторически утвержденную ценность практического принципа,

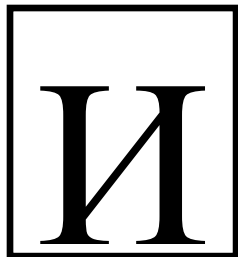
конкретно-педагогического руководства, переходя из бытового пространства в область теории, где уже есть категорический императив И. Канта.

В русской религиозной философии кон. XIX – нач. XX вв. «З. п.» н. трактуется в контексте равенства, братского состояния по отношению к *Богу* – Отцу небесному. Взаимность нравственных отношений людей конституируется их общей греховной поврежденностью (первородный грех), но также и тем, что все они созданы по образу и подобию Божьему, т.е. имеют равную возможность спасти душу для вечности. «З. п.» н. здесь конкретизируется в заповеди *любви* к ближнему, в необходимости *желать* ему того же *добра*, какое человек желает себе и в нежелании того *зла*, от которого бежит сам.

Русские мыслители акцентировали различие Ветхого и Нового заветов, противопоставляя «З. п.» н. принцип «талиона» («око за око, зуб за зуб»: любовь должна проявляться не только к любящим тебя («какая в этом заслуга, не так ли поступают и мытари?»)), но и к ненавидящим, гонящим тебя. Здесь речь идет не о взаимности, но о максимуме благодеяния другому, невзирая на его отношение к тебе.

Глубинную связь «З. п.» н. и заповеди любви исследовал Л.Н. Толстой, видя в них ядро учения Христа, выходящего за рамки религиозных конфессий и церковной организации, как таковой, выражающего *абсолютную* ценность единения и солидарности людей в стремлении к добру и справедливости, к постижению ими подлинного *смысла жизни*.

Лит-ра: Библия. Российское Библейское общество. – М., 1997; Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. – 3-е изд., М.: Молодая гвардия, 1988; Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991; Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения. – М.: Изд-во Эксмо; Харьков: изд-во «Фолио», 2006; Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. / Пер. с нем. / Инс-т философии. – М.: Наука, 1995.



Игра

– понятие, обозначающее различные виды *свободной* (не принудительной и не связанной с утилитарными *целями*) деятельности животных и человека;

– сознательно выстроенное, по определенным правилам, действие, направленное на создание виртуального аналога какой-либо реальной ситуации, фантазийно переосмысляемой по принципу дополнительности, пародийности или противопоставленности «настоящему»;

– способ подготовки к реальной *жизни* (детская И.) или перебор (обыгрывание) ее сценариев как спектра возможных ситуаций и реакций на них;

– эмоционально насыщенная форма практической реализации специфического типа мироотношения, согласно которому «серьезности» жизни следует противопоставить «легкость», «беззаботность», а, в теоретическом плане, основываться на принципах *абсурдности* бытия или его сознательного «разоблачения» (*буддизм*).

Взросление индивида или человечества в его культурном развитии предполагает овладение таящимися в них биологическими, социальными или душевно-духовными потенциями, силами. Поначалу это совершается в сфере и посредством И., моделирующей еще не освоенные или закрепляющиеся навыки, схемы действий, мировоззренческие установки и т.д. И., в этом аспекте, помогает реализации прогностической, социально-коллективизирующей, тренирующей функций *культуры*. Легкость и эмоциональная фантазийность в обращении с условными жизненными ситуациями доставляет человеку са-моценное удовольствие, обеспечивает релаксацию, снятие напряжения от реальных столкновений с действительностью. К такой трактовке И. склонялись античные мыслители: Платон, Аристотель, Эпикур и др.

Расширенное представление о И., как основании человеческой культуры или феномене, выражающем ее суть, было предложено Й. Хейзингой, А.Ф. Лосевым, М.М. Бахтиным и др.

Антропологический аспект теоретической рефлексии И. разрабатывали Ф. Шиллер, Ж.-Ж. Руссо, И.Г. Песталоцци, Л.С. Выготский и др., полагая, что И. – важнейший феномен именно человеческого бытия, способ, каким индивид становится *универсальным* и эксцентричным существом (Г.Г. Гадамер, М. Фуко, Ж. Деррида и др.).

Особое значение И. приобретает в контексте смысложизненного мироотношения: «Что наша жизнь? Игра...» Так, философия *абсурда* видит в И. основание для построения «новой субстанциальности» человеческого бытия, его освоения «под звездой бессмыслицы», в условиях осознания принципиального алогизма. Российские философы – авангардисты 20-30 гг. XX века Я. Друскин, Л. Липавский, писатель Даниил Хармс, входя в т. наз. группу «Чинари», видели в И. одну из форм мыслительного эксперимента, позволяющего приблизиться к *истинному* восприятию реальности, подвергнуть сомнению т. наз. «здравый смысл», «способствовать случайности» и «создавать неожиданность». И. – способ сдвинуть чувства и мысли с традиционного места, поставить их под вопрос и выявить иллюзорность, абсурдность, с т. зр. бытового взгляда на вещи. В этом эксперименте утверждается фундаментально-онтологическая разьединенность мира и человека: «А мир не я» (Д. Хармс).

Абсурд как чистая потенция предполагает возможность всего: злого и доброго. Оценочные аспекты снимаются, остается И. со смыслами, требующая одного – умения жить без *Надежды*. По С. Кьеркегору, игровое отношение к жизни демонстрирует «эстет» (не теоретик, а практик эстетического смыслоопределения), главная цель и жизненная задача которого – наслаждение: «Жизнь эстета характеризует бытие со стороны его непосредственности, спонтанности и незавершенности. Но поскольку он не выбирает наслаждение, а, фактически, наслаждение выбирает его, постольку эстет является ра-

бом наслаждения... Постоянное стремление к наслаждению приводит эстета к состоянию меланхолии, в основе которой лежит отчаяние». Жизнь, превращенная в маскарад, грозит ужасной развязкой, «когда существо человека распадается на тысячи отдельных частей, подобно рассыпавшемуся легиону изгнанных бесов, когда оно утрачивает самое дорогое, самое священное для человека – объединяющую силу личности, свое единое, «сущее «я» (С. Кьеркегор).

Игровому («эстетскому») типу мироотношения Кьеркегор противопоставляет этическое (а затем, как следующий этап, религиозное) существование, «духовное крещение *воли* человека в купели этики», когда человек выбирает себя *абсолютным* образом.

Такой позиции противостоит «артистический», игровой подход к жизни Ф. Ницше. Критикуя мораль, «серьезность слабого человека, которого он называет «больным животным», Ницше призывает к реабилитации животной хищности, инстинкта *свободы*, который в ней именно и коренится. *Мораль* в «оптике жизни» «терпит крах», так что подлинно *метафизической* деятельностью человека является искусство, а не мораль. Соответственно, существование мира может быть оправдано лишь как эстетический, игровой феномен. По Ницше, следует признать «только художественный смысл, явный или скрытый, за всеми процессами бытия – «Бога», если вам угодно, но, конечно, только совершенно беззаботного и ненормального Бога – художника, кот-й как в созидании, так и разрушении, в добром, как и в злом, одинаково стремится ощутить свою радость и свое самовластие...» Дионисическое начало (искусства и самой жизни), по Ницше, оправдывает своей И. существование «даже наихудшего мира».

Лит-ра: Берн Э. Игры, в которые играют люди: Психология человеческих взаимоотношений. Люди, которые играют в игры: Психология человеческой судьбы. – Л.: Лениздат, 1992; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994; Кьеркегор С. Или-или. Пер. с дат. – М.: Ист.-религ. общ-во «Арктогея», 1991; Левада

Ю.А. Игровые структуры в системах социального действия // Системные исследования. – М.: Наука, 1984; Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск, САГУНА, 1994; Хейзинга Й. Homo Ludens: в тени завтрашнего дня. – М.: «Прогресс-Академия», 1992.

Идеал

– понятие, выражающее нечто наиболее *универсально-ценное*, завершенное и совершенное, прообраз, высший образец чего-либо в мире вещей или идей;

– этический – *абсолютное* нравственное представление о *благом* или *необходимо должном*, о конечной *цели морально-нравственного* развития человека;

– (чистого разума) – высшее и полное содержательное условие возможности всего существующего, к которому должна сводиться всякая мысль о предметах вообще; умозаключение, посредством которого осуществляется приход к абсолютному синтетическому единству всех условий *возможности* вещей вообще, к сущности всех сущностей (И. Кант).

Имеются два основных подхода к пониманию природы И.: 1) натуралистический, связанный с обобщением и абсолютизацией представлений о *благом* и *должном* в эмпирической реальности, в исторически-конкретных ситуациях человеческой *жизни* и 2) трансценденталистский, указывающий на «вседостаточную необходимую причину» мира высших *ценностей*, безусловно влияющего на все сущее и опознаваемое как «голос *совести*», «интуиция *добра*», «сознание безусловного *долга*» и т.п.

Идеализация действительности означает ее освобождение от несовершенства, сближения с И., принципиально недостижимым, но позволяющим судить о степени *совершенства* действительного и нацеливать его на собственные высшие образцы.

Наряду с представлением об *универсальном* содержании И. (кот-е модифицируется как «социальный» И., И. *добра, справедливости, красоты* и т.п.), существуют индивидуализированные формы И.: представления личности о *благом* и совершенном отношении к миру, образец (стандарт) *должного* поведения.

Мор.-нрав. представления об И. выражают и актуализируют основную идею морали (о противостоянии сущего и должного в жизни человека), но так же и ее смысл – возможность сделать должное сущим. Как форма нравственного сознания, И. связан с проблемой соотношения *абсолютного* и *относительного, универсального, всеобщего* и *временного, исторически обусловленного*. И. указывает и на наличие *морального закона* (более незыблемого, у Канта, чем даже «звездное небо»).

Античная мысль утверждала И. гармонического *всеединства* Космоса и его потенциально-актуальное присутствие в человеке как «микрокосме». В и.-м контексте рассматривались «искусство жизни», влияние разума на *добродетель* (Сократ), поиск единственного блага, лишь называемого разными именами: разумение, благодеяние, *Бог* и пр. (Федон); усмотрение первоначала совершенной добродетели в мире идей («Гиперурагии» Платона), или в жизни как мировом, всечеловеческом и трагическом «художественном произведении»: «Нам представляется, что это есть последнее слово философии Аристотеля, если ее рассматривать как целое» (А.Ф. Лосев).

В средневеково-христианской интерпретации, И. становится «жизнь в Боге и с Богом», духовное единение и *любовь* людей, поднимающие их к И. *святости*.

Внеэмпирический характер морального И. (И. *моральности*) И. Кант усматривает в априорности нравственного закона и формулировке свободного от «материи» (т.е. содержания) поступка *категорического императива*.

И. разумной социальности утверждают мыслители Нового времени, признавая социально ограниченный характер, конвенциально-договорную природу его реализации и трактовки людьми.

В *метафизическом* плане И. сохраняет свое субстанциально-всеобщее содержание, проникнуться которым – *смысложизненная* задача человека (Б. Спиноза, Гегель, Г. Лейбниц). В контексте И. Гегель рассматривает движение *Духа* и самостановление в духовной сфере («образование») человека, пости-

гающего урок и смысл истории, который заключается в преодолении «несчастливого», «разорванного» сознания и приходе к «истинному бытию».

Как антитезу гегелевского И. тождества бытия и мышления, Л. Фейербах утверждает И. тождества бытия и чувственности, который не сводится к ощущениям, а интегрально выражает способность любить, и не Бога, а другого человека, и именно как человека. В этом И. он постулирует реальность мира и действительного бытия человека.

Трактовка И. в марксизме имеет социально-исторический характер, апеллирует к возможности такого общественного устройства («коммунизм»), в котором «*свободное* развитие каждого является условием свободного развития всех». (На практике эта формула была перевернута и потерпела историческое «фиаско»).

Единственное «дело», которое, в отличие от какой-либо «деятельности» может привести к освобождению человеческой сущности от всех тяготеющих над нею форм «дурной социальности», «сводится всецело к «делу» внутреннего перерождения человека через самоотречение, *покаяние* и *веру*» (С.Л. Франк).

Русские религиозные мыслители XIX и XX вв. И. достижения «общего блага» считали только «красивым созданием философии», предлагая искать не наилучшую форму жизни, а ее подлинную основу и цель, т.е. *смысл жизни*, «в разумении которого, собственно, и заключается основной мотив к изменению и обновлению эмпирической природы человека в идеальную» (В.И. Несмелов).

И. прогресса не более пригоден для роли истинной цели жизни: человек, по словам Ф.М. Достоевского, всегда норовит «вильнуть в сторону», и не в достижении цели, а в самом процессе жизни видит свое удовлетворение (М.М. Тареев).

Первичный источник всех благ (истина, добро, красота, совершенство) – не плод естественного человеческого развития, а дар, хотя и собственные усилия (в контексте И. совершенствования, но не совершенства!) не отверга-

ются: «Приобретение Богу славы в ничтожестве – вот цель мировой и человеческой жизни» (М. Тареев).

И. этики В.С. Соловьева (теория «*всеединства*») выступает единение всех существ, когда «все должны составлять цель для каждого и каждый для всех».

Для русских мыслителей этого периода было значимо то, что И. должен быть не «эмблемой» отвлеченного морализма, а живой силой, овладевающей внутренним существом человека, и в этом своем явлении она называется *любовью*.

И. «жизнестроительства», по Л.Н. Толстому, – преодоление *эгоизма* и гордыни самомнения человека, смыкание поведенческой и смысложизненной сторон высшей нравственности, не нуждающейся в посредниках между человеком и Богом, в догматах посмертного воздаяния и наказания; незыблемым остается лишь авторитет Иисуса Христа как Богочеловека. Любовь и Бог сливаются в Духе, который собирает в одно целое все силы и устремления человека: его *разум*, чувства, *волю* и *совесть*. Эта гармония характеризуется Толстым как И. преображения человека, способного тогда к решению любой частной поведенческой задачи.

Лит-ра: Асмус В.Ф. Платон. – М.: Мысль, 1969; Благо и истина: классические и неклассические регулятивы; РАН. Ин.-т философии. – М., 1998; Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. – СПб.: Наука, 1994; Мур Дж. Принципы этики. – М.: Прогресс, 1984; Попов В.А. Христианская этика. – СПб.: Библия для всех, 1999; Разин А.В. От моральных абсолютов к конкретной действительности. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1996; Смысл жизни: Антология. – М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994; Трубецкой Е.Н. Мироззрение В.С. Соловьева. Т.1. – М.: «Медиум», 1994.

Индивидуализм

– тип мироотношения, утверждающий приоритет *уникального* (частного) существования по отношению к общему, *универсальному* бытию человека, индивидуума – к обществу и его подразделениям, личности по отношению к коллективу;

– противопоставление себя всем остальным (крайняя форма – *эгоизм*);

– этический – восприятие каждой личности как самоценного существа, обязанного максимально реализовать свою сущность как своеобразную структуру *морально* позитивных качеств, сохранять верность самому себе и нести ответственность за все, что находится в сфере его жизненной (биологической, социальной и *духовной*) компетенции.

Представление об индивидуальном начале в человеке в *буддизме* отличается от др.-греческого, для кот-го индивид целостен, однороден, хотя и неисчерпаем в познании. В буддийской интерпретации индивидуальное «я» – «калейдоскоп» качеств и состояний, иллюзорных, по сути. Относительная целостность души обеспечивается лишь некой внутренней силой («прапти»), сплавливающей комплекс физических качеств, ментальных, психических свойств и внешних воздействий на человека, в результате чего создается разноплановая, сложная конструкция («сантана»), которая в обычной жизни именуется: «я». Сантана прекращается *смертью*, и ее элементы входят в новые круги существования, обеспечивая кармические процессы наследования. *Добродетель*, а не мирской *успех* или неудачи, составляют *достоинства* души. Конечной *целью*, все же, в брахманизме, затем в буддизме, считается полное растворение индивидуального в безличном единстве мирового *Духа*.

В конфуцианстве представления о *должном* образе жизни индивида базируются на его социальных основаниях, на том, что может быть привнесено в общественное целое.

В античных учениях индивидуальное начало выражается в отношении к *благу*, которое человек считает для себя основным, и в соответствующем образе жизни. Главный «инструмент» индивидуализации – *мудрость* и движение к добродетели. И., как тип мировоззрения, формируется в школах киников, киренаиков, особенно, стоиков и скептиков.

И. в средневековом *христианстве* трактуется в сакральном ключе: человек индивидуально *ответственен* перед *Богом*, связан с др. людьми и равен им в отношении к Божественному миропорядку. Спасение *души* – важнейшая индивидуальная задача, в контексте которой *выбор* между *душой* и миром должен быть сделан в пользу первой – индивидуальной-субстанции человека.

Новое время придает И. светские формы, связывая с ним вопрос о личной *ответственности* человека за свою *судьбу* в ее земном измерении. *Эгоизм* рассматривается как нравственно значимое извращение *естественного* сохранения индивидуального начала, и ему противопоставляются, как необходимые, контрактные основания социальных, моральных взаимоотношений людей, принцип «разумного эгоизма». И. занимает свое место в политико-правовой и экономической сферах (интересы индивида в теории общественного договора рассматриваются как приоритетные; рост индивидуального благосостояния – залог общественного (А. Смит, Дж. Бентам, Дж.С. Милль и др.).

В морально-нравственной сфере И. фундируется необходимостью адресного содержания помысла, поступка и ответственности человека за них, превалирования автономии морали над ее гетерономией, утверждения нравственного достоинства личности на базе индивидуального принятия нравственного *закона* (И. Кант, Г. Гегель, И.Г. Фихте).

Эпоха Просвещения акцентирует индивидуальное начало в политико-правовой идеологии, отрицающей феодально-сословный корпоративизм, иницилирующей *свободу* частного предпринимательства.

В «философии жизни» Ф. Ницше И. утверждается как природосообразный принцип бытия человека, противостоящий эпохе «рессентимента», омассовления социально-культурной жизни.

В *персонализме* (напр., Н.А. Бердяева) И. трактуется как естественная реакция личности - экзистенциального центра социального бытия – на подавляющие ее *свободу* «мертвые» общественные структуры: личность – микрокосм, или целый универсум; «личность» в человеке есть победа над детерминацией социальной группы» (Н. Бердяев).

Дилемма общего и индивидуального в смысложизненной проблематике философии требует различения понятий «*значение*» и «*смысл*». Первое – это представление в сознании индивидов, обеспечивающее, преимущественно, их единение, согласие в чем-либо для них важном, т.е. социализацию. Смысл – содержание индивидуального акта включения некоего значения в микрокосм самого человека, т.е. «значение значения». В данном акте происходит индивидуализация человека.

Т. обр., когда речь идет о смысле человеческой жизни, а не об огромном мире значений, которые иерархизируются в той или иной ценностно-мировоззренческой системе, а затем «выдвигают из своего коллектива» наиболее эффективные в ней значения, всякая солидарность людей выступает как следствие, а не основа осмысления жизни.

Современный *экзистенциализм*, соглашаясь со словами Ф. Ницше о «невероятной убыли *достоинства* человека» в нашу эпоху, утверждает, что в такой ситуации потерянности и трагичности первостепенно важным стал поиск «самости» человека, того ядра индивидуального бытия, которое «не сдается» миру, социуму, которое обеспечивает автономность и самодостаточность человека, спасает его «лицо» как, по-настоящему, ответственного субъекта жизни. Дисгармония между индивидом и обществом возникает по причине предательства идеалов *истины, добра и свободы*, которые коренятся

в индивидуальной нравственности. И когда общество проникается чем-то иным, чем эти идеалы, индивид имеет право восстать против него.

Лит-ра: Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопр. философии. – 1992.- №8; Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. / Инст-т философии. – М.: Наука, 1996; Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989; Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. – Дубна, 1997; Камю А. Бунтующий человек. / Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990; Клюс Э. Ницше в России: Революция морального сознания: Пер. с англ. – СПб.: Акад. проект, 1999; Штирнер М. Единственный и его собственность. – Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1994.

ИНТУИТИВИЗМ

– философское течение, считающее приоритетным способом познания интуицию, а не интеллект или дискурсивные методы (рассудочные, логически обоснованные);

– модус *иррационализма*, апеллирующий к способности постижения *истины* в опыте ее *духовного* (религиозного, *мистического*), прямого и непосредственного усмотрения – интуиции.

В учении Платона интуитивное постижение сверхчувственного «мира идей (эйдосов)» приходит как внезапное озарение, а, по своему содержанию, как «припоминание» (анамнесис) впечатлений, полученных *душой* в «Гиперурации» между ее земными воплощениями.

И. обуславливается наличием *метафизических* сущностей, умопостигаемых только в структуре *трансцендентно-медитативного* опыта (форме существования процессов, идущих из самих глубин бытия и духа и обращенных к самому сокровенному в нас). В момент бытийного «спрашивания» мыслитель *трансцендирует* в первоначальные пласты реальности, лишенные пространственно-временного измерения, когда «дольше века длится день», когда можно «объехать весь Рай и вернуться, а из упавшего кувшина не успеет вылиться ни капли...» (Коран). Необходимы лишь онтологическая «захваченность» и присутствие в основании собственного бытия, «спрашивание о целом» (М. Хайдеггер).

«Смысл вещей открывается не вхождением их в человека..., а творческой активностью человека, прорывающегося к смыслу за мир бессмыслицы... Смысл не в объекте, входящем в мысль, и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей, не объективной и не субъективной сфере, в дух.

мире, дух. жизни, где все активность и *духовная* динамика» (Н.А. Бердяев).
Метафизическое основание И. – возможность *диалога с Абсолютом*.

Мистический И. разрабатывался средневековой философией в контексте возможности непосредственного диалога человека с *Богом* (молитва, культовая практика, *совесть* (со-весть) как «глас Божий» в чел. душе). Интуиция трактуется как погружение в сокровенные таинства души. Наряду со спокойным – этическим – путем воспитания добродетелей, описывается познавательное исступление (экстаз), в процессе которого дух вырывается из плотских объятий и прорывается к праединству изначальной субстанции мира. Другой – медитативный – путь интуитивного погружения в истину предложил «исихазм» (от греч. – покой, безмолвие, отрешенность) (Гр. Палама).

Настоящее познание, по Августину Блаженному, – «взгляд внутрь себя» (интроспекция): «Вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо *истина* живет во внутреннем человеке». Необходим отказ от упований исключительно на разум, важен фактор *воли*, способность к свободному решению.

По Ф. Аквинскому, недоказуемые догматы – не противоразумны, а сверхразумны. Навстречу интуиции движется милость Божия и Божественное откровение.

В учениях Нового времени интуиция противопоставляется, гл. обр., чувствам, воображению, догматическим суждениям, а не интеллекту (Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б. Спиноза). Высшим родом познания Б. Спиноза называл «интеллектуальную интуицию», позволяющую установить непосредственный контакт с бесконечной Божественной субстанцией. Под интуицией он понимает, также, познание *сущности* вещей и постоянное стремление человеческого духа к целостному охвату Вселенной, познание ее разумом «с точки зрения вечности».

Для русских религиозных мыслителей XIX – XX вв., интуиция – продолжение интеллекта, выходящего в ней на «общезначимое мысленное содержание», на «всегда облеченный в форму вечности» смысл бытия: «Синтез

моментов быстротекущей жизни, разделенных между собою во времени, возможен через интуицию смысла сверхвременного» (Е.Н. Трубецкой). *Смысл* – абсолютный, *всеединый* и предвечный синтез всех возможных содержаний сознания, постигаемый только интуитивно: «Как человеческое ухо не слышит фальши, если оно не чувствует гармонии, так и мысль наша не могла бы сознавать бессмыслицу, если бы она не была озарена каким-то смыслом» (Е. Трубецкой).

Интуитивный аспект в искании *смысла жизни* С.Л. Франк усматривал в самоочевидной наличности условий осмысления, в очевидности всемогущества *Правды* и полной совершенной утвержденности нас самих в ней. Об этом свидетельствует *вера* как особый и высший акт «сердечного знания».

В интуиции русская философия видела, также, совмещение *когнитивного* и *ценностного* компонентов морально-нравственного сознания, имеющих единую не только гносеологическую, но и, гл. обр., онтологическую основу.

По А. Бергсону, сущность жизни радикально специфична по отношению к материи и духу, и м.б. постигнута лишь с помощью интуиции, самопознания: «...одна из главных преград *свободе* духа – идеи, в готовом виде доставляемые нам посредством языка, которые мы как бы впитываем из окружающей среды... Поэтому в классическом образовании я вижу прежде всего попытку разбивать лед слов и обнаруживать под ним свободное течение мысли... и это заставит вас мыслить, независимо от слов, сами идеи».

В представлениях З. Фрейда, антитеза интуитивного и дискурсивного психически обусловлена различием сознательного и бессознательного. В последнем базируется интуиция как первопринцип и механизм человеческого *творчества*.

Лит-ра: Бергсон А. Творческая эволюция. – СПб. – М., 1914; Лосский Н.О. Интуитивная философия Бергсона. – П., 1922; Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избр. произведения в 2 т. – М.: Мысль, 1957; Тертуллиан К.С.Ф. Избр. сочинения: Пер с лат. – М.: Изд.

группа «Прогресс», «Культура», 1994; Смысл жизни в русской философии кон. XIX – нач. XX вв. – СПб.,: Наука, 1995; Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / Франк. Сочинения. – Мн. Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 247-796.

Иррациональное

– неразумное, бессознательное; область, сфера исследования иррационализма – совокупности философских течений, исходящих из неразумных (внеразумных) начал как самого мира, так и его *понимания*, постижения;

– находящееся за пределами разума, не соизмеримое с ним содержание предметного и духовного бытия *имманентного* и *трансцендентного* планов, обнаруживаемых внерациональными способами их постижения: непосредственным созерцанием, чувством, воображением, *волей*, *интуицией*, бессознательным.

В мировой культуре И. рассматривается в контексте проблемы соотношения познаваемого и непознаваемого, в принципе: не в смысле наличия чего-то пока еще не познанного, неоткрытого разумом, но доступного ему хотя бы в отдаленной перспективе, а лежащего во внерациональном, не *когнитивном* измерении бытия. Парадокс И. состоит в том, что его «открытие», как проблемы, совершается разумом, мыслящим свои возможности и объективные пределы и приходящим к выводу о необходимости самоограничения. Разум убеждается в том, что многие существенные начала, стороны и аспекты мирового бытия и человеческой жизни, в частности (в особенности), раскрываются способами, ему недоступными (*вера*, *воля*, *интуиция* и т.д.), хотя сами эти способы могут быть подвергнуты рефлексии рационального, *метафизического* или теологического вида, так же как и получаемые ими результаты постижения И. Достижения разума – в том, что он в состоянии «мыслить» внерациональное, находить его место, роль и *смысл* в человеческой *жизни*, в сфере «практического разума» (И. Кант).

В теоретическом плане иррационализм возникает как реакция на претензии философской классики рационализма «охватить» весь мир, придать ему системно-логические очертания и даже вскрыть базовые механизмы его существования и развития. Иррационализм сознательно (интеллектуальные интенции любой культуры мышления неизбывны) положил в свою основу нерационализируемую *жизнь* и ее нерациональные модусы как проявления богатой природы мироотношения человека, несводимого к когнитивной сфере.

Аспекты И., формы его бытия присутствуют в различных теоретических представлениях прошлого как дополнительные к сфере «рацио» или противопоставленные ей «языки Духа»: религия, искусство, сакральные, психологические, медитативно-интуитивные практики и т.п. Уже «первая философия» Аристотеля, названная впоследствии *метафизикой*, имеет предметом И., или то, что лежит « по ту сторону физики».

Если метафизика еще оставляет надежду на сверхопытное осмысление – когницию высшего рода, то «Критика чистого разума» И. Канта лишает нас и этой надежды: «Человеческий разум осаждают вопросы, от которых он не может отделаться, так как они задаются ему собственной его природой, но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят его силы».

И. – темно и уравнивает всех, как равны в полном мраке шансы зрячих и слепых. В этом смысле можно понимать и библейские слова о том, что «младенец узрит царствие небесное».

И. в религии обусловлено наличием *трансцендентного* мира, *имманентно* данного в душе человека, и, несмотря на Божественное откровение, остается неосмысляемым содержанием их взаимоперехода: благодать непостижима, как и милость, льющаяся на «праведных» и «неправедных». Адекватным инструментом освоения И. выступают *вера, надежда и любовь*, но не разум, как таковой («откроется неразумным»).

Необходимость размежевания с теологическим полем исследования И. вынуждает Канта использовать принцип «als ob» (как если бы): «Когда я го-

ворю: мы вынуждены смотреть на мир так, как если бы он был творением некоего высшего разума и высшей воли, я действительно говорю только следующее: так же, как часы относятся к мастеру, корабль к строителю, правление к властителю, так чувственно воспринимаемый мир...относится к неизвестному, которое я хотя и познаю таким, каково оно есть само по себе, но познаю таким, каково оно для меня, а именно по отношению к миру, часть которого я составляю» (И., подобно «черной дыре» физиков, невидимо и может быть найдено по феномену гравитации).

Иррационализм более «чистого вида», не отягощенный стремлением восстановить авторитет разума с помощью всяких «как если бы...», делает ставку на другие сферы природы мира и человека. Так, И. волюнтаризма – воля, взятая в качестве не постулата, необходимого для утверждения морального закона (как у Канта), а как объективный источник мира и *самоопределения* в нем целостного человека (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Э. Гартман и др.).

В интуитивизме И. связывается с процессом «схватывания» сути вещей без дискурсивно-логического анализа. По А. Бергсону, сущность жизни постигается самой жизнью, посредством субъекта, проникающего в собственное сознание; жизнь – длительность и «жизненный порыв», и человек находится в этом потоке жизни и адекватен ему в творчестве, в интуиции. Эта нерутинная задача под силу немногим, избранным, но иного пути к «самостояновлению в жизни» у человека нет.

Во фрейдизме и неофрейдизме И. составляют бессознательные начала и механизмы психической жизни индивида, коренящиеся в его инстинктах и комплексах (З. Фрейд), архетипах (К.Г. Юнг), биологических влечениях, экзистенциальных потребностях, преобразованных социальными условиями существования человека (Э. Фромм).

В И. контексте предстают: врожденные «социальные чувства», комплексы неполноценности и превосходства (А. Адлер); недоступная рассудку и логическому анализу «экзистенция» – подлинное существование личности

(экзистенциализм); «бездомная свобода» (Н.А. Бердяев), «метафизический бунт, протест» (А. Камю) и др.

И. начало всегда присутствует в смысло-жизненной проблематике философии. Так, по С.Л. Франку, конкретно-идеальное «схватывание» смысла – это мистическая интуиция («знающее незнание»), когда мы «твердо имеем непостижимое»; на это указывает и сама сущность Вопроса к бытию. Если понятийное познание свидетельствует о бытии в образе предмета, события или в форме идеи «низкого рода», то живое сознание свидетельствует о самообнаружении бытия.

Иррационально-предельный охват Универсума внутренним взором – реальный медитативный опыт, демонстрировавшийся Платоном, Аристотелем, Декартом, Кантом, Паскалем, Соловьевым, Бердяевым и др.

Лит-ра: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М.: Республика, 1993; Доддс Э.Р. Греки и иррациональное: Пер. с англ. – СПб.: Алетейя, 2000; Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики: Пер. с англ. – СПб.: Изд. группа «Евразия», 1997; Мораль и рациональность. – М.: ИФРАН, 1995; Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Пер. с фр. – М.: Наука, 1987; Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – П. – М.: Мысль, 1990; Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопр. философии. – 1997. – №7; Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии: к образованным людям, ее презирающим: Пер. с нем. С.Л. Франка. – СПб.: Алетейя, 1994.

Искушение (искус)

- испытание, проверка; соблазн, прельщение;
 - допускаемое *Богом* испытание *веры* и верности человека, его стойкости по отношению к греху («Никто без искушений не может войти в Царствие Небесное. Не будь искушений, никто бы не спасся» (Антоний Великий);
 - *морально-нравственная* ситуация *выбора* поступка, острая коллизия *самоопределения* в сфере *добра* и *зла*.
-

Искус – акт и *метафизическое* обозначение сущности процесса, называемого искушением. Религиозный контекст И. не исчерпывает всего поля человеческих действий и переживаний, будучи, возможно, его квинтэссенцией. И. может относиться ко всем уровням чел. бытия: биологическому, социальному и духовному. Феномен И. онтологически стыкуется со *свободой* человека и вряд ли имеет отношение к животному, которое не выбирает себя в качестве выбирающего. И. – предложение к *самоопределению*, детерминация рискованных действий, в результате которых нечто обретается или, напротив, теряется то, что дано человеку изначально.

Понятие и реальность И. является плодотворным пунктом соотнесения этического и эстетического планов осмысления человеческой жизни: уже на уровне первоначальной *интуиции* в данном понятии «слышится» художественная и моральная коннотации, нечто «искус-ственное» (из-внеприходящее) и, одновременно, внутренне *естественное* для многогранной жизни, нравственно испытующее, проверяющее на прочность базовые моральные конструкции человеческого существования.

И. – излюбленная тема художественного изображения («Лучший способ избежать искушения, это поддаться ему» – О. Уайльд).

Моральный контекст связан с отношением к И., к борьбе с ним или падению перед ним.

Сила И. – в том, что не позволяет абсолютно противопоставить добро и зло, примешивая второе к первому и указывая на их практический симбиоз. И. обостряет проблему морального выбора и, вводя ее в сферу эстетического, придает ей упруго-конкретные жизненные формы.

И. как условие морального выбора связан с отказом от собственных (эгоистических) притязаний ради сохранения *морального достоинства*.

В религиозном плане, И. – Божье «попущение», в объятья которого не должно кидаться, но надо молиться, чтобы в него не впасть (Василий Великий).

Защита от И. одна – *покаяние* (Григорий Нисский). И. Бог очищает человека, испытывает и дает опыт «ведения браней сердечных», смиряет перед Богом (Антоний Великий).

«Бог никогда не попускает надеющейся на Него душе до того изнемогать в искушениях, чтобы дойти до отчаяния» (Макарий Великий).

«Все люди искушаются по трем причинам: по большей части для испытания, иногда для исправления, нередко для наказания за грех» (Иоанн Кассиан).

«Сострадательностью и кротостью старайся облегчать бедствия впадших в искушения, кротким словом усиленно приводя их в благодушие и исторгая корень уныния» (Прп. Исидор Пелусиот).

«Вне искушений невозможно приобрести дерзновения перед Богом, невозможно научиться премудрости Духа, нет также возможности, чтобы Божественная *любовь* утвердилась в душе твоей» (Прп. Исаак Сирий).

И., как испытание, рассматривается *христианством* в свете более обширной задачи: очищения страстной части души и достижения состояния бесстрастия, невосприимчивости ко злу. Исток И. – злые духи, так что жизнь

подвижника предстает как борьба добродетелей и пороков в ее внешней, а затем внутренней сфере. Борьбу с И. следует начинать на внешней границе добра и зла, искореняя дурные помыслы пока греховная страсть не обратилась в навык, привычку, не стала греховной склонностью, меняющей внутреннюю природу человека.

Общими установками, противостоящими искушению, выступают терпение, смирение и покаяние. Представление о смирении, считал Н.А. Бердяев, однако, имеет совершенно извращенный вид.

«Смирение нужно понимать онтологически. Смирение есть проявление духовной мощи в победе над самостью. *Эгоцентрическая* ориентировка жизни есть главное последствие первородного греха. Человек закупорен в самом себе и все видит из себя и по отношению к самому себе... Нужно увидеть центр бытия не в себе, а в *Боге*, т.е. в подлинном центре, и тогда все становится на свое место. Смирение по онтологическому своему смыслу и есть героическое преодоление эгоцентризма и героическое восхождение на высоту теоцентризма. Смирение не только не есть отрицание личности, но оно и есть обретение своей личности, ибо личность может быть найдена лишь в Боге, в не затверделой и закоренелой самости. Смирение не только не противоположно свободе, оно есть акт *свободы*» (Н.А. Бердяев).

Т. обр., И. (и адекватная на него реакция) возвышает человека, предполагая в нем свободу, и является его испытанием как именно свободного существа. Здесь светский и религиозный планы И. смыкаются, делая их различие непринципиальным. «Христианство есть величайшая сила сопротивления власти мира. Христианская мораль, если ее понимать не законнически, а внутренне и духовно, есть стяжание себе *духовной* силы во всем» (Н.А.Бердяев).

Лит-ра: Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. – Берлин: «Обелиск», 1923; Библия. Российское Библейское общество. – М., 1997; Если хочешь быть свободным. (Сенека, Честерфилд, Моруа). – М.: Политиздат, 1992; Кьеркегор

С. Или-или. Пер.с дат. – М.: Ист.-религ. об-во «Арктогея», 1991; Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. – 6-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010; Православная книга. – М.: Эксмо, 2007; Энциклопедия православной веры от А до Я в изречениях святых отцов. «Христианская жизнь». Клин, 2004.

Ислам (от араб. ал – ислам – «покорность»)

– одна из трех мировых религий (авраамического типа), возникшая в 7 в. н.э. на Аравийском полуострове и ныне объединяющая ок. 1,5 млрд. своих приверженцев.

На вероучение И. повлияли иудео-христианский монотеизм и иранский зороастризм. И. утверждает культ единого *Бога* – Аллаха, заповеди которого были продиктованы великому пророку и распространителю мусульманского учения – Мухаммаду (Магомету) архангелом Джебраилом. Учение мусульман изложено в Священной Книге – Коране, состоящем из 114 сур (глав). Предания о жизни и заповедях Мухаммада составили Сунну, трактующую основные положения Корана: о едином Боге и его пророке Мухаммаде, который выше всех других пророков, но не единосущ Богу (как Иисус в христианстве); о небесном происхождении Корана; о Божественном предопределении жизни каждого человека.

Культ И. строится на его «пяти столпах»: 1) исповедание формулы «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад пророк его», что утверждает принцип «таухид» (единобожие) и исключительность пророческой миссии Мухаммада; 2) ежедневная пятикратная молитва; 3) месячный пост (рамадан); 4) добровольная (садака) и обязательная очистительная милостыня (закят) в пользу малоимущих и 5) паломничество, «хадж» в Мекку (хотя бы раз в жизни).

Мусульмане верят в воскресение из мертвых (Судный день) и загробное воздаяние (наказание) по их вере и делам.

В истории культуры мусульманских стран выделяют арабский, персидский и тюркский периоды. На богословские сочинения И. оказали влияние античные философские учения (аристотелизм, неоплатонизм), арабская фи-

лософия (аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд и др.), *мистическое* учение суфизма, с его культом святых людей и святых мест.

Мухаммад, с т.зр. мусульманской этики, – обычный человек, осененный благодатью Всевышнего. Безгрешностью обладали все пророки и сподвижники Мухаммада, считают сунниты, а шииты безгрешными полагают своих имамов из рода алидов (особенно 12, благодать которых передается по наследству).

Этика И. тесно связана с практической стороной жизни верующих: так было запрещено ростовщичество, но поощрялась торговля, предписывалось соблюдение долговых обязательств и честное выполнение завещаний (особенно, в части защиты прав сирот). Согласно шариату – своду морально-правовых и религиозных установлений – в жизни мусульман должно быть четкое разграничение дозволенного, должного и запретного, ведущего к греху. Правоверным мужчинам дозволяется иметь до четырех жен, если они способны содержать их. Муж имеет право на развод, которого не имеет его жена. К числу общих запретов относятся винопитие, поедание свинины, крови... Подробно описываются в шариате условия и способы подания и принятия милостыни, где на первом плане – не *цели* и *интересы* сторон благотворительного процесса, а высшие принципы Божественной *справедливости*.

Человеческая природа, в целом, не рассматривается в И. как изначально греховная, т.е. человеческие *страдания* – следствие действий самого человека, и им не приписывается особое-очистительное-значение. *Вина*, грех в этике И. связывается и с реальным действием, и с намерением нанести кому-либо вред. Действие, искупающее (компенсирующее) нанесенный вред, должно быть равноценным ему; оно входит в состав *покаяния*, которое, т.обр., не ограничивается когнитивно-чувственной сферой.

Грехи, не устраненные покаянием и не вызвавшие наказания в земной жизни, усугубляют посмертную участь человека в Судный день. Окончательно эта участь находится в руках Аллаха, который может пощадить и заведомо виновного (исключение – *вера* в других богов).

Пока человек принадлежит земному миру, он должен стоически воспринимать и благой, и злой удел судьбы, не смущаясь иррациональной природой воли Аллаха, не сомневаясь в его высшей *справедливости*. *Смысл жизни* – в следовании этой воле и ежечасном уповании на Бога. Фатализм, вера во всецелое предопределение жизни человека, при этом, не снимает с него *ответственности* за неправильные действия (или бездействие, когда они требуются). Логика возможности совмещения фаталистической установки на жизнь в целом со *свободой* конкретного намерения и его осуществления (на связи последних этика И. настаивает) подобна подходу Бл. Августина: «Если все предопределено, и я не знаю, что конкретно, передо мной раскрыты все пути» (*Воля* лежит в другом этическом измерении, чем ее рациональные планы).

Практицизм мусульманских представлений о должном, которое всегда соотносится с сущим, требует особого внимания к намерениям в отношении действия, поступка: регуляция должна быть своевременной, ошибки могут стоить слишком дорого и для индивида, и для общины («уммы»).

Лит-ра: Грюнебаум Г.Э. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. Пер. с англ. М., 1981; Грюнебаум Г.Э.фон. Классический ислам. М., 1988; Коран // Ислам. – Энциклопедический словарь. М., 1991; Соловьев В.С. Магомет. Его жизнь и религиозное учение. СПб., 1902; Хрестоматия по исламу. М., 1994.

Истина

- знание, соответствующее действительности, проверенное на опыте;
- теоретически или практически обоснованное положение, утверждение;
- знание сущности вещей, полученное в ходе и в результате сакрально-религиозного, *метафизического*, мистического, *интуитивного* опыта и воспринимаемое как очевидное;
- (объективная) – адекватное отражение (процесс и результат) объекта познания его субъектом, его воспроизведение таким, каким он существует сам по себе, независимо от установок чувств или мысли (в отличие от И. субъективной);
- (в отличие от неистины), устанавливается не из свойства представлений, относимых к предметам, а из соединения их по правилам, определяющим связь представлений в понятии объекта. И. основывается на всеобщих и необходимых *законах* как своих критериях; все, будучи сведено к своему истинному значению, разрешается и делается достоверным (И. Кант);
- (*абсолютная*) – знание, полностью исчерпывающее свой предмет, универсально значимое и вечное.

И., в контексте философской проблематики *смысла жизни* человека, рассматривается как *цель* и основание постижения *жизни*, содержание и результат такого постижения. В проблематике истинности осмысления жизни выделяются аспекты: *абсолютного* и относительного, объективного и субъективного, *абстрактного* и конкретного, *трансцендентного* и *имманентного*, априорного и апостериорного, чувственного, *когнитивного* и *ценностного*.

В этическом контексте, истинность приобретает модальные характеристики: «есть», «должно» и «возможно», где устанавливаются значимые, *ценностные* взаимоотношения между «фактами», «идеями» и «смыслами» в морально-нравственном содержании человеческой жизни. Здесь обнаруживается механизм взаимодействия когнитивного и ценностного, отражаемого теоретическими и нормативными компонентами этики, которая не аналогична естественным наукам и не только содержит в себе ценностные основания и принципы, но и целенаправленно «выращивает» их на когнитивной почве. Этика представляет собой жизнеучение, а не только, допустим, анализ языковых вариаций морального сознания. Истинностное и ценностное тем более совпадают в *смысложизненной* проблематике, где, кроме логической И., присущей акту познания, есть онтическая истина, присущая самому существу и являющаяся условием возможности логической И.

Разновидности этического фактуализма («*натуралистические*» или «*интуитивистские*») приходят к *релятивизму*, представлению о принципиальной паритетности различных моральных представлений. Философия же морали проникает вглубь ценностно-культурной эквивалентности моральных представлений, действий и оценок, а степень их необходимой однозначности видит в конституировании *абсолютными* основаниями самой морали. Если же считать истинность и ценностность самостоятельными компонентами, которые обосновываются вполне независимо, с помощью анализа лингвистических конструкций либо культурологически, то релятивизм неизбежен.

Единство И. и ценности конкретизирует *субстанциальный* план морали, а этическое миро – жизневоззрение приобретает достоинство жизнеорганизующего принципа. В установке с девизом «Жизнь важнее ее смысла», «смысл» отождествляется с чисто когнитивным пониманием, редуцирующем все богатство жизни к некоторым формулам «истины бытия», тогда как жизнь должна ценностно переживаться и в *интуитивном* проникновении в нее и *творческой трансценденции* к ее основаниям. Рациональное, при этом, не растворяется в *иррациональном*: разум незаменим в построении иерархии

ценностей и определении нрав. приоритетов по отношению к *абсолютному* как конкретно всеобщему.

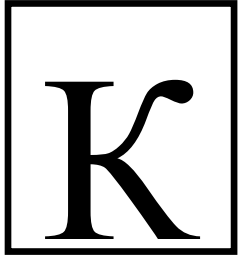
В проблематике истинности *цели* жизни русские мыслители кон. XIX – нач. XX вв. усматривали выход на всю проблему смысла жизни. Так, исследуя идею «счастья» как интегральной цели и руководительного начала в жизни человека, они пришли к выводу, что она ставит в подчиненное положение И.: «И. составляет предмет человеческой деятельности только под условием, что она способствует его счастью, и лишь в той мере, в какой ему способствует» (В.В. Розанов). *Духовное самоопределение* в И. есть и внутреннее ограничение человеческой деятельности (как закон нравственности), и условие ее свободного подъема к вечному замыслу (как направление и цель нравственной жизни). К И. разум приходит не через *благо*, различно толкуемое в истории мысли, а на основе христианской *веры*, кот-я не исследует наилучшее устройство наличной жизни, а приготавливает к жизни новой. *Добродетель* не цель, а средство достижения истинной цели.

По Е.Н. Трубецкому, И. есть всеобщее и безусловное содержание сознания, опознаваемое *совестью*. Истинная цель, ради которой безусловно стоит жить, и есть *смысл жизни*, основание ее полноты как предмета искания и нравственного сознания.

И. как выражение абсолютного нравственного добра, по Н.О. Лосскому, не может быть получена путем вывода из каких-либо других начал, она «может быть непосредственно усмотрена, опознана» только интуитивным образом.

Русская философия соотносит эмпирический и метафизический планы жизни, когнитивное и ценностное в ней содержание, предпочитая понятию И. понятие «*правда*», по «формуле»: «Истина+Нравственность=Правда» В проблематике смысла жизни ее когнитивно-ценностное наполнение рефлексруется человеком как «*правда*» или И. жизни в ее организующем и ориентирующем значении.

Лит-ра: Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. – РАН. Ин-т философии. – М., 1998; Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988; Джемс У. Прагматизм. – М.: Дрок, 1905; Кассирер Э. Познание и действительность. – СПб.: Алетейя, 1912; Корет Эмерих. Основы метафизики: Пер. с нем. – Киев: Тандем, 1998; Максимов Л.В. Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты / Философ. об-во СССР. – М., 1991; Смысл жизни: Антология. – М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994; Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995.



Калокагатия (греч. kalos – прекрасный + agathos – добрый)

- др. – греческое понятие, обозначающее единство физического и *нравственного совершенства* человека;
- *идеал*, в котором совпадают этическое и эстетическое начало;
- *метафизическая* триада понятий (*Истина, Добро и Красота*), выражающая изначальное тождество базовых *духовных* сущностей бытия мира и человека.

Др. – греческие мыслители, в частности, Платон, рассматривали принцип К. как телесно-душевное единство красоты и *блага*, физического и нравственного *достоинства* и совершенства, как идеал воспитания человека. В диалоге «Пир» Платона *аксиологический (ценностный)* аспект красоты углубляется до онтологического: люди «должны родить в прекрасном как телесно, так и духовно.» К., или *истинно добрая красота* собирается на вершине «лестницы Эрота» – *любви* к прекрасному.

Высшей ступенью иерархии идей у Платона все же выступает *благо*. В *идеальном* государстве должно культивироваться не всякое *искусство*, а лишь направленное на воспитание, очищение, оздоровление человеческой *души*.

К принципу К. обращаются русские религиозные мыслители: «Это – одна и та же *духовная жизнь*, но под разными углами рассматриваемая. Духовная жизнь, как из Я исходящая, в Я свое средоточие имеющая – есть Истина. Воспринимаемая как непосредственное действие другого – она есть Добро. Предметно же созерцаемая третьим, как во – вне лучающаяся – Красота» (П.А. Флоренский). Подвергнув лингвистическому анализу понятие

«доброта», Флоренский делает вывод: первоначально оно означает именно «красоту», кот-я имеет также смысл утонченного, уважаемого, высокого. В др. – греческой традиции любовь к прекрасному (филокалия) принадлежит к одному ряду с любовью к *мудрости* (философия) и добру (добротолюбие). К., по Флоренскому, – не досужая выдумка греков: «*Польза* есть не только польза, но она – и добро; она прекрасна, она и свята». Сейчас же начала внутренней жизни распались: «Красота бездейственна и мечтательна, добро ригористично, польза – пресловутый кумир наших дней – нагла и жестока».

Флоренский критикует Л.Н. Толстого, для которого *добро* – есть вечная и высшая *цель* нашей жизни; что никем не может быть определено, но что само определяет все остальное. Понятие же красоты не только не совпадает с добром, но, скорее, противоположно ему, «так как большей частью совпадает с победой над пристрастиями, красота же есть основание всех наших пристрастий» (Л. Толстой). *Истиной* мы только называем соответствие выражения (определения) предмета с его сущностью или общих для всех *пониманием* предмета; она разоблачает иллюзии, обман как главное условие красоты. Толстой предлагает отрешиться от «привычки считать эту троицу (Добро – Красота – Истина) столь же истинной, как и троицу религиозную...». К., по его мнению, – соединение несоизмеримых и даже чуждых друг другу понятий в одно целое.

Б.П. Вышеславцев («Этика преображенного Эроса») утверждает, что красота *творчества* создает не «обман», а новую подлинную реальность, когда она действительно возвышает (*сублимирует*) человеческую жизнь и становится *правдой* – истиной, несущей на себе отблеск и красоты, и добра; когда она представляет собой продукт уже свершившегося калокагатийного взаимопроникновения известных ипостасей единого целого. Правда – продукт сублимирующего Эроса. Красота – конкретное воплощение истины и добра, которое и можно только любить. Здесь, очевидно, и лежит корень суждения Достоевского: «Красота спасет мир», т.е. *красота, истинно* воплощающая в себе *добро*.

Внешний, горизонтальный план эстетического бытия дополняется вертикальным, кот-й начинается в метафизических глубинах подсознания и выходит на «обожение» и «преображение» человеческой души. В горизонтальном плане видения калокагатийной троицы, она теряет свою ипостасность, расчлняясь на разнородные, как утверждал Толстой, сущности; в вертикальном же измерении единство их восстанавливается. Все дело в том, на что проецируется К.: на исключительно земное измерение бытия или на его «лествицу» от земного к сакральному. Сублимирует лишь живая полнота прекрасного образа, оживотворяющая и этику, делающуюся тогда жизнеучением.

В реальности, к сожалению, существует конфликт между моралью и искусством, объясняемый тем, что первая облекается в форму морализма, а искусство не дотягивается до полноты сублимации истинного вида.

Фундаментом К. выступает трансцензус – акт выхода на *Абсолютное*, когда «искусство переживается, как вдохновение, наука, как открытие, нравственное действие, как призвание, религия, как откровение» (Б.П. Выше-славцев).

К., по Н.А. Бердяеву, раскрывается только в *творчестве* как особом поле собственно *человеческого*, в этике творчества, которой противостоит «похоть жизни». Единой же основой К. является любовь как *универсальная* энергия жизни, обладающая способностью превращать безобразное в прекрасное, злые страсти – в творческие.

В наше время не забыт принцип К.: «Истина, Добро, Красота – три луча, кот-е расходятся от одного источника..., представляют собой три способа выражения (существования) одного и того же... Истина – знание бытия. Добро – утверждение бытия. Красота – тяга к бытию» (А.А. Гусейнов).

В контексте смысложизненной проблематики философии, ранжирование уровней бытия и типов мироотношения (истинностного, этического, эстетического) – не главная задача. Важнее то, что они имеют ипостасный характер, составляют целое, которому, по сути, равномоцны. Ипостаси, как это

говорится о христианской Троице, «равночестны», едины и неслиянны, не составляют иерархию, не поддаются формально-логическому или диалектическому описанию. Троица К. – Добро, Истина, Красота, — понимается, не тождественна христианской, будучи ее аналогом, и только идейным, в духе Платона, отражением в феноменальном мире. Здесь К. обретает *антропологическое* содержание и *смысл*, как *возможность* сделать *должное* *сущим*.

Лит-ра: Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Худ. лит-ра, 1972; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд., – М.: Мысль, 1986; Карсавин Л.П. О началах (Опыт христианской метафизики). – СПб.: ИМКА – Пресс, 1994; Мережковский Д.С. Толстой и Достоевский. – М.: Наука, 2000; Налимов В.В. Вселенная смыслов. // Общественные науки и современность. – 1995. – №3; Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. – М.: Мысль, 1988; Стрелец Ю.Ш. Этическое и эстетическое в осмыслении жизни. – Оренбург, ООО ИПК «Университет», 2015; Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – П. – М.: Мысль, 1990.

Категорический императив

– понятие *этики* И. Канта (необходимое требование), обозначающее всеобщий обязательный принцип *нравственного* мышления и поведения людей;

– канон практического разума, представляющий поступок как необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой *цели*. Существует только один К.и.: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим *законом*», или «...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» (2-ая формулировка К.и.) (И. Кант).

Императивом вообще И. Кант называет формулу воления, которое есть представление об объективном принципе, поскольку он принудителен для *воли*; условие, с которым связана воля каждого разумного существа. Императивы подразделяются на гипотетические и категорические.

Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средства к чему-то другому, чего желают достигнуть. Императив не может повелевать *морально*, или категорически, если в основу воли положен не моральный *закон*, а некий объект, предписывающий ей правило: «если и так как мы хотим этот объект, мы должны поступать так-то и так-то». Категоричность императива разрушается в случае гетерономии воли, когда не воля дает сама по себе, а закон этот дает ей постороннее побуждение при посредстве природы субъекта, расположенной к восприятию этого побуждения.

К.и. касается не содержания поступка и не того, что должно из него последовать, а формы и принципа, из кот-ого следует сам поступок; существ-

венно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно. Только в этом случае законодателем является разум, а не объект *желаний* субъекта.

В К.и. соотносятся субъективное и объективное начала нравственного воления на основе *ценной* самой по себе цели – установления разумной человечности во всех взаимоотношениях людей. Критикуемый многими исследователями К.и. его формализм, оказывается не только допустимым, но и необходимым для формулирования 1) принципа «чистой» нравственности, 2) на основе *абсолютного* (всеобщего) требования его осуществления. *Метафизический* аспект К.и., требующего «поступать так, чтобы максимы собственного законодательства» (или субъективные моральные основоположения; правила, которые мы сами на себя налагаем) могли быть согласованы в царстве целей как царстве природы», имеет неизбежно формальный характер. При этом, здесь постоянно мыслится высшая цель человеческого развития – совпадение индивидуального и родового в нем начал, а также механизм *самоопределения* человека, состоящий в том, что он сам устанавливает этот закон и поэтому ему подчиняется. Любая попытка внешне воздействовать на человека, куда-то направить его с помощью «кнута и пряника» обречена на провал. Он все с собой *должен* сделать сам. «Формализм» преодолевается ставкой на *свободу*. Нравственный закон, по Канту, имеет форму императива, потому что у человека «нельзя предполагать *святой* воли, т.е. такой, которая не была способной к максимам, противоречащим моральному закону». Отсюда, самоопределение в наиболее адекватном (нравственном) качестве обнаруживается в самопринуждении, в сфере *долга* и долженствования. Человек здесь обретает подлинную свободу.

Представления древних философов о высшем *благ*е и всевозможных «возвышенных деяниях» на пути к нему настраивают *ум* на моральный фанатизм и самомнение, тогда как он более всего нуждается в мудрой дисциплине нравов, в повелении долга, что и фиксирует К.и.

Гегель подверг критике К.и., исходя из необходимости учета историко-практического содержания *духовного* развития человека: эмпирические отношения способствуют конкретным трансформациям сознания, которое без этого было бы бессодержательным. Социально-историческая «материя» как родовая сущность индивида определяет формы его бытия и не может быть вынесена за скобки нравственной сферы.

И.Г. Фихте, соглашаясь с К.и. (особенно, в формулировке: человек есть сам по себе цель и не может восприниматься только как средство), подходит к нему с субъективно-идеалистической стороны: то, что Кант считает присущим только божественному интеллекту («святая воля»), у Фихте – атрибут «Я».

К. Маркс, вслед за Фейербахом, антропологизировал К.и., придав ему историко-материалистический смысл: «Человек – высшее существо для человека».

Принципиальным противником кантовского «долга» выступил Ф. Ницше: по его мнению, из К.и. вытекает его безличность. Теперь же, пишет он, люди все лучше начинают понимать, что именно наиболее личные мотивы *полезнее* всего и для общего блага: «Ты должен...должен...», – с насмешкой перечисляет Ницше разные императивы и заключает: «Довольно, свободный ум ЗНАЕТ отныне, какому – «ты должен» – он повиновался, и знает также, на что он теперь способен и что ему теперь – ПОЗВОЛЕНО».

П.Д. Юркевич основания нравственного достоинства видит в непосредственных влечениях и чувствованиях *сердца*, а не в отвлеченной мысли о долге и обязанностях: «Всякое нравственное предписание разума, всякое наставление разума о том, что я ДОЛЖЕН делать, открывает мне перспективу дел только еще ожидаемых, пока еще не осуществленных; а могу ли я совершить эти дела, имею ли я нравственные силы как источники этих дел, – это совершенно другой вопрос, о кот-м нравственное законодательство разума ничего не скажет».

По мнению Н.А. Бердяева, теоретический и практический разум нераздельны, так что «этика Канта есть законническая этика», ей интересен общеобязательный нравственный закон, а не живой человек и его *уникальный* нравственный опыт. «Нравственный закон, который человек должен свободно открыть в себе, автоматически дает свои предписания, одинаковые для всех людей и для всех случаев жизни. Нравственная максима Канта, что каждого человека нужно рассматривать не как средство, а как самоцель, подрывается законническим основанием этики, ибо каждый человек оказывается средством и орудием осуществления отвлеченного, безличного, общеобязательного закона».

Многочисленные в истории критические выпады «по адресу» К.и. не лишают его огромного теоретико-методологического значения в деле поиска фундаментальных и «чистых» оснований нравственности. Об этом свидетельствует и тот факт, что многие философы, этики свои смысложизненные положения дали в форме своего «К.и.», как, напр., В.С. Соловьев: «В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или *ценность*, поскольку и в них есть образ и подобие *Божие*, принимай возможно полнее участие в деле своего и общего *совершенствования* ради окончательного откровения Царства Божия на земле».

Н.А. Бердяев, считая, что борьба со смертью во имя вечной жизни есть основная задача человека, формулирует свой К.и., принцип этики: «поступай так, чтобы всюду во всем и в отношении ко всему и ко всем утверждать вечную и бессмертную *жизнь*, побеждать *смерть*».

Лит-ра: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М.: Республика, 1993; Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. 3-е изд. – М.: Молодая гвардия, 1988; Кант И. Критика практического разума / Кант И. Сочинения, Т.4. – М., 1965; Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990; Стрелец Ю.Ш. Должен, потому что можешь / Смысл жизни человека в этическом измерении. – Оренбург, 2000; Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990.

Качество жизни

– категория социологии, социальной психологии, философии, выражающая степень, возможность или необходимость удовлетворенности своим существованием в материальном и *идеальном* плане: его полнотой, целостностью, ритмом, стилем и, главным образом, осмысленностью;

– квинтэссенция жизни, ее *имманентное* содержание, оцениваемое человеком как достойное (или недостойное) его природе, сущности и предназначению.

Среди базовых предпосылок различных форм (способов) осмысления жизни и *самоопределения* в ней человека, как первая и тривиальная, выступает «сознание жизни», установление с жизнью непосредственных, неформальных отношений, то, что Ф.М. Достоевский назвал обязательным условием *нравственной* жизни человека: его способность «честно вписаться в людской обиход», или «возлюбить жизнь больше, чем смысл ее». (Поскольку возлюбить бессмысленную жизнь едва ли не труднее, чем врага, писатель, очевидно, акцентировал не противопоставленность К.ж. ее смыслу, а только опасность «засушить» непосредственное сознание жизни).

Из осознания жизни как данности определенного качества исходили практически все мыслители. С древних времен люди понимали, что надо думать не только о продолжительности, но и о К.ж., которое воспринимали в контексте всех базовых психомодальностей: как сущее, желаемое, должное и возможное; в идеале предполагалось их совмещение в индивидуальной или общественной жизни.

К.ж. могло конституироваться наличием миропорядка космического уровня (Логос, Дао, Рита – др.-восточные и античные представления об осно-

вах мироустройства), быть *целью* или результатом правильно прожитой жизни, правильного отношения к ней (*мудрость*, атараксия, «искусство жить», стойкость и т.п. – античные учения). К.ж. соотносилось с ее оправданностью (нравственной, прежде всего), в целом. Контекст целостности обусловил попытку взглянуть на жизнь, ее качество «извне», с *трансцендентных (метафизических, сакрально-религиозных позиций)*. Имманентное представление о К.ж. расширилось до его восприятия как характеристики жизни с т.зр. вечности.

Античные мыслители связывали К.ж. с *судьбой* (роком, фатумом), что, по их мысли, требует от человека стойкости и атараксии, мудрости и *мужества*, а, с др. стороны, не закрывает путь к *добродетели*, к приданию жизни нравственного качества *совершенного* вида.

К.ж. конкретизируется иерархией наличных или должных быть добродетелей, той или иной трактовкой основного *блага* (наслаждение, *счастье, совершенствование*, благочестивость и т.п.).

Оценка К.ж. определяла общий мировоззренческий настрой: активизм или созерцательность, *оптимизм* или *пессимизм*. Аристотель видел К.ж. в том, что жизнь – мировое, всечеловеческое и трагическое художественное произведение (А.Ф. Лосев). Диоген Синопский возразил человеку, утверждавшему, что жизнь – *зло*: «Не всякая жизнь, а лишь дурная жизнь». О К.ж. как ценности, составленной из противоположностей, говорил Гераклит Эфесский.

Л.А. Сенека связывал К.ж. с наилучшим, нравственным образом жизни, согласной, одновременно, с природой и назначением человека. Жизнь он сравнивает с пьесой: не то важно, длинна ли она, а то, хорошо ли сыграна. Полная жизнь всегда долгая.

К.ж., в представлениях мыслителей средневековья, – производное от сакральных истоков бытия мира, приоткрыть завесу над которыми позволяет сотворенность человека по образу и подобию *Бога*, т.е. конгениальность тайне жизни и креативное начало, а также способность к *выбору* между *добром*

и *злом*. В конечном итоге, К.ж. идентифицируется степенью совпадения индивидуальной воли с Божественной.

К.ж. у немецких мыслителей классического периода (И. Кант, Гегель, И.Г. Фихте, Л. Фейербах) определяется возможностью и реализацией метафизического предназначения человека, посредством утверждения им своего родового (Кант), субстанциального (Гегель), индивидуального (Фихте) или природного *достоинства* (Фейербах).

Новое время дает «приземленные» трактовки К.ж. как соответствия (или несоответствия) социальных (экономических, политико-правовых, *культурных*) форм жизни материальным и духовным потребностям личности. В культурологическом аспекте К.ж. «собирается» из конкретных сфер жизни людей: условия труда и отдыха, питания и жилищного комфорта, возможностей для образования, предпринимательства, общественной деятельности, развлечения и т.д. К.ж. фигурирует в экономических и политических документах, выражается в понятиях «политические свободы», «правовая защищенность», «материальное благосостояние», «духовный уровень». К.ж. рассматривается как интегральный критерий объективного уровня развития общества и субъективной оценки благополучия его граждан.

В морально-нравственном аспекте, «К.ж.» раскрывается в различных смысловых отношениях, среди которых можно синтетически выделить как базовые 1) нравственную достоинность жизни, удостоверяемую социумом и 2) моральную аутентичность, т.е. возможность использования человеком права действительно прожить жизнь как свою собственную, самому и в согласии с собой. Идеалом К.ж., отсюда, можно считать итог векторного совпадения достойной жизни и человеческого достоинства.

«*Ценность*» жизни раскрывается в соотношении ее «качества» с оценкой возможности проживания жизни такого «качества»; степень совпадения возможности и действительности в достижении «качества» жизни дает меру ее ценности.

«К.ж.» связано с понятием «цена жизни», отношение к которому двоякое: говорят о «бесценности» жизни, т.е. о неприменимости к ней какой-либо социальной бухгалтерии, но также помещают ее в конкретно-экономический контекст. «Цена» жизни фигурирует в случае компенсации потери родственника, погибшего при исполнении служебных обязанностей, от теракта, при крушении транспортного средства и т.п.

На основе анализа процессов трансплантации, данных о цене этих технологий в легальной и нелегальной торговле человеческими органами, был сделан вывод о том, что тело и его жизнь стоит ок. 45 млн. долларов. В реальной жизни, однако, они могут ничего не стоить, но приносить доход другим.

Лит-ра: Абеляр П. История моих бедствий: Пер. с лат. – М.: Республика, 1992; Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. – М.: Мысль, 1991; Андрусенко В.А. Социальный страх (Опыт философского анализа). – Оренбург: Оренб. госун-т, 1995; Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФРАН, 1995; Бубер М. Я и Ты. – М.: Прогресс, 1989; Гусейнов А.А. Язык и совесть. Избр. социально-философская публицистика. – М.: ИФРАН, 1996; Если хочешь быть свободным (Сенека, Честерфилд, Моруа). – М.: Политиздат, 1992; Коган Л.Н. Человек и его судьба. – М.: Мысль, 1988; Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск: САГУНА, 1994; Олдак П.Г. Мера человеческой жизни: Учебное пособие. – Новосибирск, 1999.

Когнитивное (лат. *cognition* – знание, познание): (в миро-

отношении, в *морали*) – познаваемое, являющееся результатом жизни, интеллектуального постижения ее интегрального (нравственного) *смысла*, имеющего *целью* удостоверенность в его *истинности*.

Возможность интеллектуального проникновения в *сущность* жизни предполагается этимологией самого понятия «*смысл*»: «с-мысл» означает «быть с мыслью», сопровождаться мыслью, быть подвергнутым воздействию мысли. Практически во всех языках «осмысливать», «мыслить» – то же, что «понимать», а в словаре В.И. Даля «смысл» прямо трактуется как «способность пониманья». По словам А. Камю: «жить – значит выяснять». При этом, «мы понимаем, как жить, когда жизнь уже прошла» (М. Монтень). С т.зр. философии абсурда, жизнь – сама по себе, «ни для чего». К этому выводу, однако, тоже приходят интеллектуальным образом.

К. начало в осмыслении жизни признавалось в др.-вост. учениях (напр., в др. Индии считалось необходимым размышления о Рите – начале мирового порядка); в античности оно конституировалось Логосом – объективным содержанием упорядоченности бытия и сознания (Гераклит Эфесский).

Ср.-веково–христианское понимание «Логоса» связывается с вочеловечиванием Божественного слова земной жизнью Иисуса Христа, с «откровением» *Бога* как возможностью его постижения. Несмотря на все несовершенство человека, в глубинах его души живет Интеллигенция, до которой можно подняться с помощью разума, и с «ее высот становится понятно стройное единство и благость Божественного промысла (*providentia*), необходимость, неизбежность, скрывающаяся за случайной пестротой Фортуны» (А.М.С. Бозций).

В подготовке к вечной, посмертной жизни разуму принадлежит первенство по отношению к воле (Ф. Аквинский). На признании К. начала в интеллектуальной динамике постижения «лестницы смыслов» (от аллегорического толкования образов и идей Св. Писания к историческому, затем к душевному (моральному) и духовному – собственно философско-богословскому) строилась религиозная герменевтика.

Без К., интеллектуальных усилий немислимо утверждение «естественного человеческого достоинства» (в учениях эпохи Возрождения), понимание природы и сущности человеческого существования (Ф.Бэкон, Б. Спиноза, Г. Лейбниц). «Cogito ergo sum» – базовая формулировка рационализма Р. Декарта («мыслю, сл-но существую»). В эпоху Просвещения «культ разума» становится светским заменителем религиозного культа, а «здравый смысл» объявляется необходимым интеллектуальным инструментом повседневной жизни человека, способом сбалансировать индивидуальные и общественные интересы.

Немецкая классическая философия, исследуя человека, делает акцент на его *свободе*, но она оказывается тесно связанной с интеллектуальной, К. стороной человеческого бытия (в виде чистого или практического разума – Кант; как реализация необходимости «жить целями разумной Субстанции – Гегель).

К. начало и в большинстве совр. концепций считается базовым специфицирующим началом человеческого существа. К. содержание морально-нравственной сферы жизни чаще всего соотносится с *ценностным*. Можно выделить следующие подходы к пониманию этого соотношения: а) «растворение» ценностного содержания *морали* в когнитивном (здесь, на первом плане, анализ моральных высказываний в терминах «истинно» и «ложно», в зависимости от степени соответствия мор. суждений реальной нравственной ситуации. Общей когнитивной интенцией обладают, напр. этические положения Сократа, для которого *добродетель* есть знание, а моральный *выбор* – интеллектуально-рациональная процедура); б) «растворение» К. в ценност-

ном, (аргументированное указанием на то, что ценностное содержание несводимо к знанию. По мнению Р. Хэара, даже термин «правильный» в этике фиктивен, ибо мы не знаем, какие именно моральные представления достойны быть нашими жизненными ориентирами, так что предпочтительнее ценностное «наилучшее»).

Превалирование ценностного мы находим у Аристотеля: *благо* это то, к чему «все стремится». Истина – не слишком надежный ориентир: «если относительно понятия блаженства мнения людей расходятся, то само «блаженство» считается высшим благом как людьми необразованными, так и образованными, а под словом «блаженство» понимают: приятную жизнь и жизнь в довольстве»; в) выявление двойственной (описательно-оценочной) природы любого морального феномена («Принцип морали, – как пишет А.А. Ивин, – напоминает двуликое существо, повернутое к действительности своим регулятивным, оценочным лицом, а к ценности – своим «действительным», истинностным лицом»); г) противопоставление «истины» и «ценности» в морали (их смешение объявляется «главным источником методологического эклектицизма в этике» (Л.В. Максимов).

Здесь многое меняется от расстановки акцентов: если внимание, в основном, уделяется применению разума, т.е. исходят из его действительно разнообразных функций, то методологическая чистота требует различать истину и ценность. Если же иметь в виду единство разума во всех его применениях, то очевидны не только взаимосвязи К. и оценочного, но и их онтологическое тождество. Вся цепочка вопросов («что есть жизнь в моральном отношении?», «какова нравственная ценность жизни?», «какова ценность жизни для меня?», «ценна ли моя жизнь?» и «что я должен сделать, чтобы придать моей жизни ценность?») изначально «свернута» и только в рефлексивном развертывании обнаруживает движение «от субстанции к функциям». В «смысле человеческой жизни» истинное бытие означает ценностно достойную человека жизнь, а ценность бытия – его истинность.

Лит-ра: Аристотель. Сочинения в 4 т.- М.: Мысль, 1976-1984; Бакурадзе О.М. Природа морального суждения. – Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1982; Библер В.С. Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога). – М.: Политиздат, 1975; Благо и истина: классические и неклассические регулятивы; РАН, Ин-т философии. – М., 1998; Лосев А.Ф. Этика как наука// Человек. – 1995. – № 2; Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990; Некрасова Е.Н. Живая истина. Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX века. – М.: Мартис, 1997; Поппер К.Р. Логика и рост научного знания: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1983; Титов В.А. Познание и действие. – М.: Молодая гвардия, 1987.

Культура — (лат. *cultura* – возделывание (земли), *воспитание*, образование, развитие (светское); поклонение, почитание (культ) (религиозное);

– специфический способ исторической организации человеческой жизнедеятельности в формах *творческого* развития индивидов, социальных групп, народов и человечества, в целом;

– разнообразные процессы и виды человеческой жизнедеятельности в ее социально, – индивидуально-гуманитарном аспекте (в отличие от цивилизации как совокупности технико-технологических процессов и результатов общественной жизнедеятельности).

Понятие К. фиксирует специфическое отличие человеческой жизнедеятельности, формирующей т.наз. «вторую природу» (искусственную систему «артефактов» мира), от естественно-биологической жизни, ее форм и процессов, составляющих «первую», или изначальную природу (см.: «естественное»).

К. характеризуется, на феноменологическом уровне рассмотрения, как большой комплекс конкретно-исторических форм ее существования в различных эпохах и регионах мирового развития, на уровне индивидуального или общественного *самоопределения в жизни*, в разл. ее сферах: социально-экономической, политико-правовой, морально-нравственной, художественно-эстетической, религиозно-церковной и т.д. Философия К. исследует не ее разнообразные типы, а принципиальную *возможность* существования, ее *имманентную и трансцендентную сущность*.

В образах К. необходимо выделить ее инвариантное содержание и *экзистенциальное* наполнение, индивидуальные и общественные *смыслы*. К. –

предметно-процессуальное воплощение *свободного творчества*, включая саму *философию* – ее глубокую теоретическую рефлексию.

Слово «культура» появилось в др. Риме (М.П. Катон, М.Т. Цицерон), означая нечто «вращенное, облагороженное» (сначала обработанная земля, затем человеческое «*естество*», подвергнутое воспитанию и образованию). Абсолютом и образцом др.-греческого понимания К. был Космос (порядок мирового целого) и, соот-но, «микрокосм» – человек. Гармония между ними – цель К.

Теоцентризм средневековой мысли обусловил представление о К. как о сакральной направленности человеческого бытия к *абсолюту*, *Богу*. Одновременно, К. означает преодоление греховности, влияния сатаны или низкой-животной-природы человека, отягощенной «первородным грехом». К., здесь, – не столько состояние, сколько процесс «обожения», возвышения к истинному предназначению. Основная тема К. – противостояние мирового и небесного, эвдемонистического и аскетического начал в чел. существовании.

В трактовке Возрождения, К. – стремление к античной личности и целостности восприятия человека как *гармонически* развитой личности. Важной чертой К. становится *гуманизм* (отношение к человеку как *цели*, а не к средству), *творческое* начало бытия человека, стремящегося к *совершенству*, уповая на Божественную помощь, но опираясь на собственный разум и *волю*.

Новое время отличает дифференциация К. на ее материальную и духовную стороны, естественную и общественную историю. К-ы различных эпох и регионов подвергаются сравнению (кросскультурный подход) (М. Монтень, Ф. Бэкон). Утверждается необходимость судить о различных К. с т.зр. их собственных целей и критериев совершенства, с позиции автономности и самоценности К.

Мыслители эпохи Просвещения делают акцент на различии и гармонизации индивидуальной и общественной К., на их политико-правовых и нравственных основаниях; сопоставляются «*естественные*» и «*искусственные*»

законы, механизмы К. (в теории «общественного договора»). К. – способ упорядочения общественной жизни, преодоления «войны всех против всех» (Т. Гоббс), искоренения цивилизационных предпосылок неравенства людей, порабощения одних другими (Ж.-Ж. Руссо, Вольтер).

Немецкая классическая философия «размежевала» мир природы и мир К., базовые закономерности их существования и развития. Специфика К. обнаруживается в сфере *духа* и свободы (Гегель), нравственного сознания (И. Кант), эстетики и искусства (Ф. Шиллер, Ф. Шеллинг), истории развития человеческого ума и языка (И. Гердер).

В кон. XIX – нач. XX вв. философия К. стремится к выделению не ее «сфер концентрации», а сущности, как таковой, которая видится в общей *ценностной* основе, универсальных механизмах и «схематике» исторического развития. К. все чаще рассматривается в ее противопоставленности цивилизации (неокантианцы, О. Шпенглер, А. Тойнби, Н.Я. Данилевский, Н.А. Бердяев и др.).

Русские мыслители в К. усматривали, прежде всего, высокое духовно-нравственное наполнение *жизни*.

Так, для Н.А. Бердяева, полнокровная реализация личности возможна лишь в пространстве культуры, а не цивилизации. О последней он (как и О. Шпенглер) пишет как смерти Духа К., которая сама несет в себе семена этой смерти: «Во всякой культуре, после расцвета, усложнения и утончения, начинается иссыкание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа. Меняется все направление культуры. Она направляется к практическому осуществлению могущества, к практической организации жизни в сторону все большего ее расширения по поверхности земли». К. губит слишком напряженная воля к жизни; она перестает быть самоценной и не рождает более гениев. Живое начало К., будучи опредмеченным, охлаждается и исчезает (символизм переходит в реализм, акт познания «угасает» в книге, художественный акт – в произведении, религиозный акт – в культе, догматах и церковном строе). Одним словом, живая судьба народа, К. «мумифицируется»,

«кристаллизуется». «Вся красота культуры, связанная с храмами, дворцами и усадьбами, переходит в музеи, наполняемые лишь трупами красоты. Цивилизация – музейна, в этом единственная ее связь с прошлым» (Н.А. Бердяев).

Т.обр., по Бердяеву, К. органична, природна, процессуальна, духовна, осмысленна и при этом – «великая неудачница жизни». Цивилизация, напротив, искусственно-технична, социальна, фактуальна, бездуховна, рационально-абсурдна, футуристична (в отличие от К., чье «второе имя» – вечность) К. неизбежно, как живая магма из вулкана, застывает, рождая уродливые или причудливые обломки, из кот-х строится цивилизация.

Правда, есть еще путь *религиозного преобразования* жизни, где человек достигает подлинного, осмысленного бытия.

Ошибка *гуманизма* – не в утверждении человеческого начала в центре К. (что приводит к непомерной гордыне), а в том, что он не до конца утверждал образ Божий в человеке, тайну «богочеловечности», которая рационально невыразима.

К., по Бердяеву, должна строиться на прагматизме *персонализма*, согласно которой личность – подлинный экзистенциальный центр мира, и не она должна равняться на всегда исторически ограниченные стандарты общества, цивилизации, а, наоборот, все общественные формы жизнедеятельности являются продолжением личности, несущей в себе *универсальные, сверхлические* ценности и являющейся, поэтому, вечно живым началом человеческой К.

Лит-ра: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М.: Республика, 1993; Брагина Л.М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (Вторая половина XV в.) – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983; На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М.: Политиздат, 1990; Нибур Р. Христос и культура / Избр. труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М.: Юристъ, 1996; Руссо Ж-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. / Пер. с фр. – М.: Канон – Пресс, «Кучково поле», 1998; Соловьев В.С. Три разговора: М.: «ПИК», 1991; Философия куль-

уры. Становление и развитие. – СПб.: «Лань», 1998; Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. – М.: Прогресс, 1992.

Л

Логотерапия — теория и психологическая практика, пред-

ложенная В. Франклом, состоящая из трех частей: учения о стремлении к *смыслу*, учения о *смысле жизни* и учения о *свободе воли*.

– «лечение словом».

Л. постулирует наличие у каждого человека стремления к поиску смысла своей жизни, как основы мотива и двигателя человеческого поведения, развития личности. Человек ощущает фрустрацию («экзистенциальный вакуум») в случае нереализованности его стремления к смыслу.

Выявление причин появления экзистенциального вакуума В. Франкл производит в контексте основных психомодальностей нашего существования и дает «формулу»: «в отличие от животных, инстинкты не диктуют человеку, что ему *нужно*, и в отличие от человека вчерашнего дня традиции не диктуют сегодняшнему человеку, что ему *должно*. Не зная ни того, что ему

нужно, ни того, что он должен, человек, похоже, утратил ясное представление о том, что же он *хочет*» (В. Франкл. Человек в поисках смысла).

Следствиями этого выступают 1) конформизм (когда человек хочет того же, что и другие); 2) тоталитаризм (когда человек делает то, что другие хотят от него); 3) специфические заболевания: «ноогенные неврозы».

Франкл полагает, что мы не выбираем смысл своего существования путем рассудочного перебора вариантов и *целей* (всегда относительных) осмысленной жизни, а, скорее, *интуитивно* обнаруживаем *смысл жизни*. В этом процессе важное место занимает *моральная* ориентация, вытекающая из природы человека и равно предполагающая светский и сакральный варианты: «Он делает это для того, чтобы спасти тот путь, по которому он направил себя, или для спасения любимого человека, или ради спасения своего бога».

Цитируя слова Ф. Ницше: «Тот, кто имеет зачем жить, может вынести любое как», Франкл утверждает, что нет в мире ничего, что столь эффективно помогало бы человеку справиться с самыми неблагоприятными условиями, как уверенность в том, что смысл жизни существует.

В отличие от психоанализа, Л. ориентирует не на поддержание равновесия («гомеостаз») в человеке, а на «борьбу за какую-то *цель, достойную* его».

В слабом проявлении экзистенциальный вакуум оборачивается «воскресными неврозами» (когда человеку некуда себя деть в выходные дни), в сильном – порождает алкоголизм, преступность и суицид. В скрытой форме он связан со стремлением к *власти*, в жажде денег, в сексуальных влечениях...

Для Франкла как врача важен не смысл жизни «вообще», а «специфический для данной личности в данный момент». (Общую постановку этого вопроса можно сравнить с вопросом к чемпиону по шахматам: «Скажите, учитель, какой самый хороший ход в мире?»)

В отличие от *экзистенциалистов*, В. Франкл полагает, что истинный смысл можно скорее найти в мире, чем внутри человека, так что человеческое существование больше связано с самотрансценденцией, чем *самоактуализацией* (см. Самоопределение). Чем больше человек ориентирован на нечто большее, чем он сам, тем эффективнее он проявляет себя как человек. («Человек становится тем, что он есть, благодаря делу, которое он делает своим» – К. Ясперс).

Три главных экзистенциала человеческого бытия, по Франклу, – *духовность, свобода* и *ответственность*. Они не просто характеризуют, но конституируют человека в этом качестве: «Самолет...не перестает быть самолетом, когда он движется по земле...Но лишь поднявшись в воздух, он доказывает, что он самолет».

В Л. обобщены основные возможные пути осмысления жизни: 1) стремление к *ценностям творчества* (того, что мы даем жизни); 2) стремле-

ние к переживанию ценностей, которые мы берем от мира (включая и негативные: *смерть и страдания*); 3) позиция, которую мы занимаем по отношению к *судьбе* (к тому, что мы не в состоянии изменить).

Вершина первого пути – *труд* как призвание, миссия; второго – *любовь*, как квинтэссенция духовных взаимоотношений, третьего – *мужество*. Взятые вместе они показывают, что человеческая жизнь сохраняет свой смысл при любых обстоятельствах и до последнего дыхания.

Осуществление смысла – то, за что несет *ответственность* человек. Инстанция, перед которой мы несем ответственность – это *совесть* (некая сверхличность).

Наибольшая практическая значимость Л. проявляется в ситуациях, которые представляются бессмысленными или безвыходными (здесь особо важен третий путь осмысления жизни: занятие позиции мужества и мудрости, обращение к «ценностям отношениям»).

Утверждая *свободу воли*, В. Франкл ставит ее выше любой необходимости природного или социального вида (инстинктов, подсознательных влечений, факторов внешней-социальной-среды). При любом давлении человек способен занять позицию, сказать «нет», исходя из высших ценностей и смыслов. Свобода – в ответственности за судьбу свою и других людей; она принимает онтологическое значение (мы не имеем свободу, а являемся ею).

В основе Л. как психологической, лечащей процедуры лежит метод сократического диалога, который позволяет использовать экс-центрические особенности человеческой природы («движение «от себя», «поверх себя»), духовные способности к самотрансцендированию.

Лит-ра: Философия самоопределения. – Оренбург: Изд-во ОГУ, 1990; Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990.

Любовь — чувство сердечной привязанности, целостной устремленности к *человеку, социальному* или *идеальному* объекту;

– свободно-волевое, интимно значимое отношение человека к объекту Л., в котором соединяется его самоотверженность и подлинная самореализация;

– комплекс эмоциональных состояний (переживаний), имеющих биологические, социальные и душевно-духовные корни и формы проявления, утверждающие целостность существования человека.

В этике, религии, в смысложизненной проблематике философии Л. предстает как ипостась высшего *блага*, субстанциальная душевная форма всех видов мироотношения человека, базовый механизм его *самоопределения* и *самореализации*.

Конкретным проявлениям Л. в жизни человека соответствуют ее различные обозначения: чувственная (эротическая, романтическая) Л., дружеская Л., почтительно-благоговейная (в отношении земных или сверхъестественных ценностей, авторитетов, объектов культа) Л., сострадательно-милосердная Л. и т.д.

Ядром этих модусов Л. выступают: а) отношение к объекту Л. как безусловной *ценности*, с сохранением преданности и верности ей в любой ситуации; б) утверждение *идеала* солидарности, единения людей на основе благожелательности, *благодарности* и *благодаяния*; в) *самоопределение* посредством самоотвержения.

Осмысление Л. имеет древнюю историю. Так, в конфуцианстве Л. противопоставлена ненависти, а их общий корень усматривается в «жэнь» («только обладающий человеколюбием – «жэнь» – может любить людей и ненавидеть людей). В этой паре доминирует Л., предполагающая и ее разумные основания, и социальные модификации: *гуманизм* (конкретного вида), сыновнюю почтительность, воспитанность, *благородство*.

В буддистской трактовке, Л. – результат самоотрешения от чувственного мира, т.е., отсутствие ненависти, отказ от вражды и внутреннее освобождение, а не страстность и *желание* обладать предметом Л.

Античные мыслители усматривали корень Л. в космическом мироустройстве (Гераклит Эфесский, Эмпедокл), в гармонизирующем начале человеческой души, проецирующей его на отношения людей (Сократ), в метафизико-религиозном действии Эроса (бога Л. в греческой мифологии), дающего Л. и к *мудрости*, и к *прекрасному*, и к *добродетели* (принцип *калокагатии*): *истинно добрая красота* «собирается» на вершине лестницы Эроса («Пир» Платона). Л. трактуется как жажда и стремление человека к некогда утраченной («андрогинной») целостности.

В это время выделяются различные модусы Л.: «эрос» – страстно-стихийная самоотдача предмету Л., «филия» – Л. – дружба, возникающая в социальном пространстве, но как результат индивидуального *выбора*, предполагающего доверие людей друг к другу; «сторге» – любовная привязанность в семейно-родственных отношениях, воспринимаемая как *естественная* данность; «агапэ» – Л. милосердно-жертвенная, часто «снисходящая» к тем, кто достоин жалости и поддержки.

Начиная с Аристотеля, Л. метафизируется, связывается с «демиургом» – перводвигателем мира, с базовой энергией мироздания. У неоплатоников представление о Л. расширяется до понятия «симпатия» (чувственно-онтологическая связь всех вещей и сил природы).

Для средневеково-христианской мысли, Л. – фундаментальное понятие религии, сущность *Бога* и его заповедей, утверждающих необходимость Л. практической, выраженной в заботе, самопожертвовании, милосердии. Л. в принципе не допускает ненависти; она распространяется и на врагов («любите врагов ваших...»). «Любовь к ближнему» означает благорасположение не обязательно к родным, близким и друзьям, но к тем, кто «просто рядом», включая и «врагов». Л., «отменяя» ненависть, делает бессодержательным и само понятие «враг». В Л. к тем, кто любит тебя, Христос не видит заслуги

(«не так ли поступают и мытари...?»). Л. в врагам – вершина великодушия, труднейшая задача и квинтэссенция новозаветной морали.

Подобная трактовка Л. вызвала критику со стороны политико-социально ориентированных мыслителей эпохи Ренессанса (Н. Маккиавелли), Просвещения (Т. Гоббс, Вольтер, Ж. Мелье), которые усматривали в Л. к врагам «капитуляцию перед злом и социальным насилием»). (В контексте критики «принципа *ненасилия*» Л.Н. Толстого, было отвергнуто (И.А. Ильин) отождествление «насилия» и «заставления». Последнее юридически и морально правомочно, если «враг» неспособен к «благому самозаставлению», и все средства удержать человека от злодеяния оказываются бессильными. По И.А. Ильину, «...не страшно временное отступление от праведности тому, кто не выходит из любви к Богу...»).

Л. в христианстве – оплодотворяющее начало всех человеческих проявлений, включая познание, трактуемое как «познание сердцем»: «Мы познаем в той мере, в какой любим» (Бл. Августин).

Различаются земная Л. (плотская) и небесная (*caritas*), «агапэ», в античной трактовке.

Особенностью понимания Л. в эпоху Нового времени является то, что в ней человек обретает целостность, самодостаточность, утверждается в своем *достоинстве*, а все близкие к Л. состояния и переживания (удовольствие, радость, благожелательность) рассматриваются как ее проявления. Общий субстанциальный подход к миру переносится и на Л., которая, будучи сущностью человека, не обязательно присутствует, как определяющее начало, во всех сферах его жизни.

По Канту, мораль выражается в ее чистой *императивности*, *долженствовании*, и Л., как склонность, вносит гетерономию в сферу нравственности, где царит «добрая воля сама по себе», не нуждающаяся в Л. к предмету благодеяния. В общем же антропологическом контексте Л. занимает у Канта достойное место как цель и механизм содействия осуществлению высшего блага.

«Для чего существует человек? – спрашивает Л. Фейербах. – Для того, чтобы познавать, любить и хотеть. Эти способности составляют истинное *совершенство* человека, т.к. существуют ради самих себя, будучи не средствами для чего-то, но самоцелью».

Фейербах противопоставляет Л. *вере*: «Любовь обнаруживает сокровенную сущность религии, а вера составляет ее сознательную форму... Вера изолирует бога, делает его особым, другим существом; а любовь делает Бога всеобщим существом, любовь к которому тождественна с любовью к человеку». Главные христианские добродетели – *веру, надежду и любовь* – он считает возможным отделить друг от друга: любовь может существовать без веры и составить всю сущность человека. Не «Бог есть любовь» (высший принцип христианства), а «любовь есть бог, любовь есть *абсолютное существо*».

Русские религиозные философы XIX – нач. XX вв., признавая фундаментальное значение Л., пытались совместить в ней гетерономное влияние религии и автономию этики, нормативность и свободное творчество человека, «только любовью и оправдываемое» (Н.О. Лосский, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев и др.).

Лит-ра: Аристотель. Сочинения в 4 т. – М.: Мысль, 1976-1984; Библия. Российское Библейское общество. – М., 1997; Бубер М. Я и Ты. – М.: Прогресс, 1989; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994; Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии / 2-е изд. – М.: Молодая гвардия, 1989; Изард К. Эмоции человека. – М.: Прогресс, 1980; Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991; Льюис К. Любовь. Страдание, Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. – М.: Республика, 1992; Маркузе Г. Эрос и цивилизация: философское исследование учения Фрейда: Пер. с англ. – Киев: ООО «Ирис», 1995; Смысл жизни: Антология. – М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994; Философия любви: / Сб.: в 2 ч. – М.: Политиздат, 1990.

М

Метафизика (с греч. «то, что за физикой») – то, что по-

стигается после эмпирического, но само по себе является первым, основой и сущностью всего остального;

– способ, подход, видение самодостаточных начал бытия в структуре трансцендентального опыта;

– сфера *сущего* и его рефлексии в форме всеобщего (актуальный аспект) и *универсального* (потенциальный аспект), задающие начала познания, обладающего умозрительным (спекулятивным) характером;

– «*первая философия*, которая все сущее и наше знание о сущем должна обнаруживать из первого, наиболее изначального основания. Она – основная наука, подлежащая всему другому знанию, и она целокупная наука, охватывающая все, что только как-либо есть. Но таким образом она является своим собственным предметом и этим отличается от всех других наук» (Э. Корет).

Термин «М.» введен Андроником Родосским – систематизатором трудов Аристотеля (I в. до р. Х.). В обозначении Аристотеля, М. – «первая философия» («...все другие науки более необходимы, чем она, но лучше нет ни одной»). М. не имеет отношения к практическим интересам людей и их удовлетворению, а, значит, самоценна и составляет душу философии как бескорыстной *любви к мудрости*. В этом качестве она отвечает *духовным* запросам человека, пытающегося разумом целостно охватить бытие как таковое.

Открытие сверхчувственного мира как реальности, блестящая интуиция *универсального* интеллигибельного начала на грани с этой реальностью сделали Платона первооткрывателем метафизики. За физико-механическими причинами он увидел первичные–идеальные–бытийные основания, за «первой навигацией» – образом движения под парусами – «вторую навигацию» (весельное управление кораблем), т.е. развел два измерения бытия: видимого, феноменального и представленного идеями (эйдосами).

Гносеологическая проблематика у Платона также «завязана» на М., ибо познание, по сути, – «воспоминание» души того, что в ней было запечатлено миром идей.

М. подразделяется на 1) спекулятивную, или выводящую всеобщие связи, свойства и отношения действительности из некоего высшего принципа (*воля, свобода, Бог*) и 2) индуктивную, интегрирующую картину Универсума из охваченных целостным взглядом результатов всех частных наук.

По Аристотелю, действительно сущим является «усия», лежащая в основании всех вещей и не сводимая к признакам и качествам этих вещей (акциденциям). Эта «усия» (позднее, у схоластов – субстанция) – конкретное всеобщее, синтез всеобщего и конкретного, вне которого немислимо их отдельное существование.

Средние века метафизировали строй мира в теологическом духе, придя к выводу о разных степенях, градусах бытийности. Так проявляется иерархия сущностей и сопричастностей высшему бытию Бога. М. признается вершиной рационального познания, в основе которого сверхразумность Откровения.

М. Нового времени сосредоточилась на натуральных основаниях мира (учения о субстанции Б. Спинозы, Р. Декарта, Г. Лейбница), а акцент в ней был сделан на выявлении возможностей целостной рефлексии бытия эмпирически и рационально.

Принципиально новое слово о М. было сказано И. Кантом. Его задачей стало опровержение чистого рационализма, исходящее из того, что сфера знания ограничена сферой опыта и что попытка рационального строительства без предварительной критики разума обречена на провал.

Поскольку разум усматривает только то, что сам производит по собственному плану, надо идти не от вещей к понятиям, а от понятий к вещам. То, что нельзя познать, можно мыслить – таков девиз М. Конечная цель, на которую направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении касается трех предметов: *свободы воли, бессмертия души и бытия Бога*. «Поэтому

- то метафизика есть необходимое завершение всей *культуры* человеческого разума...» (И. Кант).

Гегель ограничил М. сферой рассудка, неспособного освоить диалектическое самодвижение понятий, т.е. противопоставил, как два различных метода, М. и диалектику. (Это различие вошло в содержательную базу марксистской философии, при том, что сам Гегель оценил свою философию как «истинную» М.).

Иррационалистские течения в философии, вместе с «рацио», отвергали и М.: «мы ничего не можем знать о т.наз. «последних вопросах» нашего существования... – это дело решенное» (Лев Шестов). Он корит М. за то, что она борясь с *эвдемонизмом* (высшая *цель* жизни – *счастье*), сама прибегает к неоправданному утешительству: «Метафизики только и хлопочут о том, чтобы добыть какое-нибудь новое *благо* – я чуть не сказал, наслаждение».

(М. осмысления жизни, надо признать, – род самопознания, о котором иронично высказался М.К. Мамардашвили: «отойдем и поглядим, хорошо ли мы сидим»).

При этом, влечение к *абсолютному благу*, жажда найти *Бога*, считал С.Л. Франк, – есть великий факт реальности самого человеческого бытия: *смысл жизни* – метафизическое предположение «абсолютного синтеза всех возможных содержаний сознаний» (Е.Н. Трубецкой), всех человеческих усилий, стремлений и изменений, ориентированных на вечное и безусловное – *ценное*.

С т.зр. *персонализма* подходит к М. Н.А. Бердяев: человеческая личность есть потенциально все, вся мировая история. Вне личности нет абсолютного единства, все частично, частичен и сам мир, как все объективированное. Существование личности предполагает существование сверхличных ценностей (а не наоборот), квинтэссенцией которых выступает *смысл жизни*.

М. у М. Хайдеггера строится на поиске бытия «за сущим»: «Метафизика – это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом». Отсюда, мы не

можем «погрузиться» в М., потому что – поскольку существуем – всегда уже находимся в ней. Почва же М., как корня философии – *истина бытия*.

М. устремленности к смыслу жизни проявляется и фиксируется в понятии «самотрансценденция». Быть человеком, значит быть направленным на нечто, что лежит вне тебя: «Человек живет *идеалами и ценностями*. Человеческое существование не аутентично, если оно не проживается как самотрансценденция» (В. Франкл).

Понятия «М.», «метафизический», несмотря на многовековую традицию обращения к ним, вытеснены понятиями типа «метафилософия», «метафилософские проблемы».

Представляется все же возможным вернуть понятию «М.» его первичную емкость, силу и блеск: «метафилософия» настраивает на восприятие ее объектов, преимущественно, в экстенсивном аспекте, а «М.» – в интенсивном. К тому же, сейчас утрачена острота противопоставления М. и диалектики как основных философских методов. Их отношения из «горизонтальных» превращаются в «вертикальные»: внизу, в глубине – метафизика, с огромной энергией духовно-смыслового напряжения, а «наверху», на уровне существования – разнообразные формы взаимодействия качеств и свойств, движение и разрядка напряжения.

Лит-ра: Авенариус Р. Критика чистого опыта. Пер. с нем. Ив. Федорова. – СПб.: Шестаковский и Федоров, 1907-1908. Т.1,2; Андреев Д. Роза Мира. – Тов-во «Клышников-Комаров и К°», 1993; Аристотель. Сочинения в 4 т. – М.: Мысль, 1976-1984; Вольтер. Метафизический трактат. // Философские сочинения. – М.: Мысль, 1988; Дхаммапада. – М.: Ист.-религ. об-во «Аум», 1960; Зов бытия: Философско-психологический семинар (памяти Г.И. Челпанова) // Человек. – 1996. – №2; Ицзин. Книга перемен и ее канонические комментарии: Пер. с кит. – М.: Янус-К, 1998; Кант И. Сочинения в 8 т. – М.: ЧОРО, 1994; Корет Эмерих. Основы метафизики: Пер. с нем. – Киев: Тандем, 1998; Красиков В.И. Метафизика самоопределения. – Кемерово: Кузбассвуиздат, 1995; Стрелец Ю.Ш. Проблема смысла жизни в метафизико-философском измерении. – Оренбург: Изд-во ООО УУ, 1997.

Метафизика любви — уровень философской и теоло-

гической рефлексии *любви* как фундаментально-онтологической *сущности* и силы космического порядка, которые придают *смысл* универсальным связям людей с миром и *идеалу* их биологического, социального и духовного единения;

– философский, *морально-нравственный* контекст *христианского* принципа «заповеди любви»: «Возлюби Господа *Бога* твоего всем сердцем твоим и всею душой твоею, и всею крепостию, и всем разумением твоим. Сия есть первая и наибольшая заповедь. Вторая же подобная ей: Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:37-39).

М.л. предполагает наличие у феномена любви (см. Любовь) *трансцендентных* корней, которые обозначены в «первой и наибольшей заповеди любви». Любовь к ближнему как благодеяние и содействие должна предвзраться и проверяться любовью к Богу. Возлюбивший Бога человек способен полюбить себя как познавшего Бога в себе; это бытийное знание и может быть критерием любви к другому, ближнему своему. Социальный план морального существования детерминирован *трансцендентным*, ставшим *имманентным* в душе человека (трансцендентное-имманентное-социальное). Отсюда, обе заповеди любви имеют смысл только вместе взятые, в единстве содержащихся в ней, как одной, «субъектов отношения»: Бога, «я» и «других». Связь крайних членов осуществляется через средний – «я»: любовь к Богу обуславливает любовь к себе (как его творению); любовь к себе обуславливает любовь к ближнему, сл-но, любовь к Богу обуславливает любовь к ближнему. Средний член (любовь к себе) в заключение не входит, но объединяет посылки. Т.обр., хотя любовь к Богу констатирует любовь к ближнему, лишь по последней можно судить о правдивости первой: «Кто говорит «Я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец, ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит? (1 Ин.

4:20). Для того, чтобы отличить настоящее восприятие *абсолютной* вести (идентифицируемой *со-вестью*) от «натащенной эпитимьи» (Достоевский), необходимо обратиться к практическому плану нравственности: к феноменальному проявлению М.л. Любовь «разгорается» в делах, становясь тем, что дано изначально, в «вести». В любви «встречаются» *совесть* и *ответственность*, составляя содержание их диалога в душе человека.

Легок ли труд любви, особенно – к врагу? Библейское: «Иго мое легко» говорит об *очевидности* метафизической задачи, невероятно сложной в психологическом, практическом плане. Имморалисты ницшеанского типа утверждали, что человек всегда ставит перед собой задачу по силам; поскольку же возлюбить врага легче, чем побороть его силой, значит проповедники любви – слабые существа, недостойные звания человека. Ложность силлогизма и проистекает из представления о любви как «легком деле», хотя это едва ли не самая трудная задача, выходящая за рамки т.наз. *благоразумия* или *справедливости*.

Рациональным зерном ницшеанского подхода является упование на сильного человека и потому ответственного за все, прежде всего, за себя подлинного; прежде чем возлюбить ближнего, надо возлюбить себя, ощутив в себе необходимые силы, твердость характера, равную добродетели. В тени, однако, остается обусловленность любви к себе любовью к Богу, обусловленность ответственности совестью.

Любовь к себе многопланова, разнообразна: одно в себе мы культивируем (совесть – наша любовная забота о себе подлинном – Э. Фромм), с другими боремся. Любить ближнего «как самого себя» значит, поэтому, столько же многообразно к нему относиться, исходя из его собственных потребностей (как он их понимает) и из его подлинного предназначения (которого он может не понимать). Здесь лежит корень отрицательного отношения к насилию и позитивного – к «заставлению» врага (И.А. Ильин с критикой Л.Н. Толстого).

М.л. утверждает в любви к ближнему предпочтение его сущностной миссии перед частным содержанием его существования. «Любить как себя» — видеть, подобное собственному, несовпадение сущности и существования, максимально способствовать их совмещению. Онтологический паритет любви к себе и любви к ближнему показывает, что они не должны быть больше или меньше одна другой (Д.С. Мережковский в работе «Л. Толстой и Достоевский» интерпретирует несхожие — реальную и художественные—фигуры: Наполеона и героев Достоевского. Наполеон, по его мнению, погиб, так как недостаточно («не до Бога») любил себя. Также нарушили заповедь Христа Родион Раскольников и Соня Мармеладова: первый, потому что любил других меньше, чем себя, а Соня — тем, что себя любила меньше, чем других. Христос же заповедал любить ближнего как самого себя, не больше и не меньше). М.л. в работах В.С. Соловьева предстает как *смысл* любви, т.е. в аспекте единства ее *трансцендентного* и *имманентного* содержания. Первое требует обращения к *вере*: «Коренной смысл любви... состоит в признании за другим существом безусловного значения. Но в своем эмпирическом, подлежащем реальному чувственному восприятию бытия, это существо безусловного значения не имеет... Следовательно, мы можем утверждать за ним безусловное значение лишь верой, ...разуметь утверждение этого предмета как существующего в Боге..., что предполагает такое же отношение к самому себе, такое же перенесение и утверждение себя в абсолютной сфере».

Имманентный план М.л. состоит в том, что «мы любим то природное существо, которое дает живой личный материал для этой реализации...». Т.обр. «истинная любовь есть нераздельно и *восходящая и нисходящая*», две Афродиты, которых хорошо различал Платон, небесная и земная. «Небесный предмет» нашей любви, по Соловьеву, — только один и для всех один и тот же — София, или Вечная Женственность.

«Невольное и непосредственное чувство открывает нам смысл любви как высшего проявления индивидуальной жизни, находящей в соединении с другим существом собственную бесконечность» (В.С. Соловьев).

Н.А. Бердяев в М.л. усматривает не только «небесные планы»: «Ведь плоть столько же метафизична и трансцендентна, как и дух, и плотская половая любовь имеет трансцендентно-метафизические корни». Подлинно враждебными метафизическими началами он называет не плоть и дух, а личное и родовое. Любовь, взятая в контексте рода человеческого, — инструмент для его продолжения. В стихии рода, как природной стихии, общей для человека и животного мира, нет ничего личного, индивидуального, «ничего даже человеческого». Любовь родовая и есть, по Платону, Афродита простонародная, вульгарная, земная. Только личная половая любовь есть утверждение индивидуальности в вечности, в бессмертии. «Но Афродита Небесная, личная, противоположная роду любовь, — не отвлеченно - духовная и бесплотная, она воплощена, полнокровна, конкретно-чувственна в такой же степени, как и духовна. Это признавал и Вл. Соловьев».

Работу Н. Бердяева «Метафизика пола и любви» заключают слова: «Тайна общественного, свободного соединения только в любви, а высшая форма любви есть любовь половая, Эрос — то, что Платон называл Афродитой Небесной; «будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (2-е посл. Иоанна)».

Лит-ра: Апресян Р.Г. Заповедь любви // Этика: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики, 2001. С. 151-153; Библия. Российское Библейское общество. — М., 1997; Ильин И.А. Путь к очевидности. — М.: Республика, 1993; Кант И. Метафизика нравов / Кант И. Соч. в 6 т. Т.4. — М.: Мысль, 1963-1966; Разум сердца: Мир нравственности в высказываниях и афоризмах. — М.: Политиздат, 1989; Русский Эрос, или Философия любви в России. — М.: Прогресс, 1991; Смысл жизни: Антология. — М.: Изд. Группа «Прогресс-Культура», 1994; Стрелец Ю.Ш. Смысл жизни человека: от истории к вечности. — Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2012; Философия любви / Сб.: в 2 ч. - М.: Политиздат, 1990.

Метафизика мистическая - утверждение воз-

можности или необходимости существования сверхъестественного, сверхчувственного мира, постигаемого (несмотря на его потаенность), посредством веры, в сакрально-медитативном опыте или чистом мышлении а priori (до опыта);

- сфера применения *трансцендентальных* понятий, относящихся не к вещам, а только к познавательной способности (И. Кант), а также само *трансцендентное*, выходящее за пределы всякого возможного опыта; все то, что является предметом веры и недоступно теоретическому познанию (*Бог, душа, бессмертие* и т.п.);

- схоластическая попытка постичь *иррациональное* рациональным образом.

М.м. относится к области непосредственного созерцания таинственного бытия мира и единения с ним человека. Само трансцендентное, как таковое, не мыслится вне отношения к нему человека, а в самом этом отношении порождает бесчисленное множество интерпретаций: «Трансцендентное — рай для фантастов» (И. Кант). Рациональное применение понятий в сфере М.м. может быть только трансцендентальным, выявляющем границу между познаваемым и непознаваемым, в принципе. Действенно-практический смысл постижения тайны бытия, его мистического содержания остается делом иррационального или внерационального (первое — противоположность, второе — дополнение рационального) постижения, посредством противопоставления мышления и духовного переживания, познания естественного и сверхъестественного мира, априорного и апостериорного знания, его *трансцендентного* и *имманентного* содержания.

Органическими признаками М.м. выступают непосредственность, экстатичность и неизъяснимость (непередаваемость) опыта проникновения в таинственное.

В истории человеческой мысли М.м. обозначала отношение (единство или противопоставленность) конечного бытия (человека) к бесконечному (Брахман, Единое, *Абсолют*, *Бог*), данное как реальный медитативный опыт индивида, обладающего специфической душой (божественный огонь доступен только душе, обладающей «сухим блеском» — Гераклит из Эфеса; умеющей обуздать выражение мыслью — Парменид; умершей для земной жизни — Платон; обладающей высшей дианоэтической добродетелью — Аристотель). М.м. трактовалась как «знающее незнание» и как конкретно-идеальное «схватывание» сущности таинственного в интуиции.

М.м. в христианском вероучении обозначает «задние планы» всех без исключения догматов и заповедей. Она лежит в основании иррациональной *свободы* человека и Провидения, промысла Божия, безоговорочного прева-лирования любви по отношению ко всем *добродетелям*, милосердия по отношению к *справедливости*. Мистическое содержание имеет природа человека («первородный грех»), сущность и формы посмертного воздаяния и наказания (рай и ад), само бессмертие души и соотношение времени и вечности. «Враги религии, напр. Эпикур, думают, что опровергли ее, признав ее источником страх смерти. Но им никогда не удастся опровергнуть той истины, что в страхе смерти, в священном ужасе перед ней приобщается человек к глубочайшей тайне бытия, что в смерти есть откровение. Нравственный парадокс жизни и смерти выразим в этическом императиве: относись к живым как у умирающим, к умершим относись, как к живым, т.е. помни всегда о смерти как о тайне жизни, и в жизни и в смерти утверждай всегда вечную жизнь» (Н.А. Бердяев).

Имманентный аспект М.м. связан, по Б. Паскалю, с химеричностью (многосложной противоречивостью) самого человека, который и судья всех

вещей, и немислимый червь земной, хранитель правды и смесь неуверенности и заблуждения, слава и отброс вселенной. Если бы человек не был подвержен смерти изначально, то не имел бы никакого представления ни об истине, ни о благе (при этом, «у философов можно насчитать 280 высших благ»).

По Паскалю, наш рассудок силен тогда (и именно поэтому), когда признает существование вещей, ему неподвластных, непостижимых, и, наоборот, слаб, если не в состоянии этого понять. Самый надежный путь к трансцендентному — вера, а участь рассудка — выбор между конечным и бесконечным, естественным и сверхъестественным в жизненной «игре». Следуя рассудочной логике, мы приходим к равной обоснованности утверждения и отрицания существования *Бога и вечности*. В ценностно-практическом же плане, ставя «на Бога», если выиграете, то выиграете все; если проиграете, то не потеряете ничего. «Поэтому, не колеблясь, ставьте на то, что он есть» (пари Паскаля).

В М.м. С.Л. Франка («Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии») первооснова мира исследуется как безусловное бытие, дающее о себе знать через самооткровение в нашем непосредственном самобытии и трансцендировании «вовнутрь» (имманентное постижение) и «вовне» — к Абсолюту. Вопрос о соотношении этих форм проявления непостижимого в двух разнородных измерениях бытия, о существовании единой реальности, из которой они обе проистекают — «это отнюдь не «праздный» теоретический вопрос — это есть мучительная основная проблема человеческого бытия — проблема, которая неустранимо ставится самой судьбой человека». Многие склонны вообще не замечать непосредственного самобытия и принимать предметное бытие за единственную реальность. Таково *естественное* жизнечувствие человека преуспевающего, не *искушенного* горьким опытом безнадежной коллизии между этими двумя мирами. Но однажды он бывает «потрясенным столкновением их», чего не может выдержать ни эм-

пирический реализм, ни мечтательный идеализм. Разногласие между «неверием» и «верой» совсем не сводится к «отрицанию» или «допущению». «Неверие» и «вера» суть, напротив, оба некие положительные *метафизические* утверждения... две различные религиозные установки». «В этом заключается жизненный смысл поставленного нами вопроса: есть ли враждебная двойственность двух миров для нас последний неустранимый факт, перед которым мы должны смириться либо с отчаянием, либо со стоической резиньяцией, или же есть такая глубина бытия, в которой все же преодолевается эта противоположность и открывается нам тайное, утешительное единство обоих миров» (С.Л. Франк). Данный вопрос (и *смысл*) составляет суть М.м.

Лит-ра: Андреев Д. Роза Мира. - М.: Тов-во «Клышников-Комаров и К°», 1993; Аристотель. Сочинения в 4 т. — М.: Мысль, 1976-1984; Бердяев Н.А. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994; Карсавин Л.П. О началах (опыт христианской метафизики) — СПб.: ИМКА-Пресс, 1994; Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. — М.: СП «Слово», 1991; Трубецкой Е.Н. Мировоззрение В.С. Соловьева. Т.1. — М.: «Медиум», 1994; Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. / Франк С.Л. Сочинения. — Мн.: Харвест, м.: АСТ, 2000.

Метафизика нравственности - область при-

ложения *метафизики* вообще как философского знания, основанного на чистом разуме, на априорных (доопытных) понятиях и основоположениях, приводящих многообразное содержание эмпирических представлений в закономерную связь (И. Кант);

- поиск безусловного для обусловленного и вскрытие связи между ними в принципах морали, априорно определяющих и делающих необходимым все наше поведение (И. Кант).

Согласно И. Канту, люди - не просто разумные существа, но и имеющие возможность быть свободными, самих себя определяющими как «свою последнюю *цель*». Если возможности теоретического разума ограничены (ноуменальный мир ему неподвластен), то в сфере практического разума человек действует уверенно, свободно, «как если бы знал» (принцип «als ob») основания своих действий. Здесь он может стать не только потенциальным, но и актуальным субъектом своей жизни, действительным человеком, достойным своего назначения. («*Достоинство*» означает, что человек должен не просто стремиться к *счастью* (*эвдемонизм*), но должен быть «достойным своего счастья»). Обязательным (а не желательным) условием достижения этого состояния выступает *свобода* как возможность действовать независимо от посторонних определяющих ее причин: «Разум должен рассматривать себя как творца своих принципов независимо от посторонних влияний...» Отсюда, моральное долженствование — это собственное необходимое воление человека. Долженствование достраивает человека до целого, в котором достигается *универсальность* его отношения к другим людям (см. «*Категорический императив*»), восприятие их как *цели*, а не как средства осуществления к.-л., пусть и самых возвышенных, целей.

Всякое «материальное» наполнение форм нравственного законодательства (напр. стремление к удовольствию, к счастью) не обеспечивает универсализацию моральных требований, («т.к. само это единодушие было бы только случайным»). Необходимое и достойное определяющее основание воли — одна лишь законодательная форма нравственного требования: нравственный закон в форме *категорического императива*, следовать которому есть *долг* человека. Уверенность в бесконечном прогрессе своих нравственных принципов (максим), возможность «святой воли», в конце концов конституируется не моральной сферой применения практического разума, а теологической, *верой* в Бога.

Полное соответствие воли с моральными законами, или святость, — совершенство, недоступное никакому существу в чувственно воспринимаемом мире. А так как оно требуется как практически необходимое, то мыслится только «в прогрессе, идущем в бесконечность», разрешается лишь в *вечности*. «Нашим долгом было содействовать высшему благу, стало быть, мы имели не только право, но и связанную с долгом, как потребностью, необходимость предположить возможность этого высшего блага, которое, поскольку оно возможно только при условии бытия Божьего, неразрывно связывает предположение этого бытия с долгом, то есть, морально необходимо признавать бытие Божье» (И. Кант).

Благодаря религии, человек может быть причастным к высшему благу; благодаря моральному закону он может стать достойным этой причастности, хотя и не проникает разумом в высшую *мудрость*. М.н. у Гегеля базируется на метафизике Духа — Абсолютной идеи, непрерывно самостановящейся и обрекающей на аналогичное развитие человека: человеческое существование всегда открыто и не исчерпывается ни одной из своих наличных форм. Духовно-нравственная целостность не исключает, а, наоборот, предполагает «внутреннее нигелирование», плодотворную конфликтность, «переоценку ценностей», крушение и возрождение идеалов. Если дух — сущность челове-

ка, то свобода — сущность духа. Отсюда, «человек-в-себе предназначен для высшей свободы».

«Философское учение Гегеля, взятое в целом, может быть изображено как учение о божьей свободе», оно «стремится постичь смысл человеческой жизни и утверждает, что человек и его дух, его дела, его нравственность, его история и его смерть - все это образует высший этап самоосвобождения Бога» (И.А. Ильин).

Согласно «философии всеединства» В.С. Соловьева, смысл М.н. — в единстве всех существ, а не в их изолированном существовании: все должны составлять цель для каждого и каждый для всех. Связь этики с метафизикой для Соловьева несомненна, т.к. отрыв *должного* от *сущего* (этики от метафизики) приводит к отвлеченному морализму. Для индивида недостаточно осознавать *цель* как *истину*, он должен жить в истине; истина должна явиться как живая сила, овладевающая внутренним существом человека. В этом своем явлении она называется *любовью*: «Только в любви эгоизм упраздняется в действительности, на деле» (См. *Метафизика любви*). В аспекте М.н. мораль предстает не как одна из граней, форм человеческой жизни, а в качестве ее собственно человеческой сущности, репрезентирующей принципиальную обращенность к человеку абсолютного содержания его собственного бытия. Проблематика, обусловленная позицией уважения к абсолютному (как теоретического аналога культово-практического отношению к нему) и позволяет соотнести два ряда вопросов: о морали и *смысле жизни* человека.

Лит-ра: Аристотель. Этика (К Никомаху) / Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. - Мн.: Литература, 1998; Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. - М.: Республика, 1993; Виндельбанд В. От Канта до Ницше / Пер. с нем. - М.: «КАНОН - пресс», «Кучково поле», 1998; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. - М.: Республика, 1994; Кант И. Сочинения в 8 т. / Под. ред. А.В. Гулыги. - М.: ЧОРО, 1994; Ойзерман Т.И. Этикотеология Канта и ее современное значение

// Вопр. Философии. - 1997. - №3; Стрелец Ю.Ш. Проблема смысла жизни в метафизико-философском измерении. - Оренбург: Изд-во ООИ УУ, 1997.

Мечта — плод *целеустремленности* позитивного воображения; мысленное представление о предмете *желания* в модусе возможности его осуществления, эмоционально выраженной *надежды* на это;

– несбыточное желание, самообман, химера, утопия...

М. является конкретизацией способности воображения, фантазирования, направленной на формирование всегда *ценностно*-позитивного образа будущего, желаемого события, с различной степенью возможности его осуществления. Положительное значение М. обусловлено реальностью такого осуществления и мотивирующей силой устремленности к нему. В отличие от фантазии как свободной, не связанной, в строгом виде, с реальностью *игры* воображения, М. – сплав ценностного и *когнитивного* компонентов воображения, проявления познавательной способности человека к моделированию потребного будущего, которое, в принципе, может быть достигнуто.

В отличие от *идеала* как высшей *цели* и ценности, предметом М. может стать *желаемое* различной степени *совершенства* и практической достижимости. Подобно идеалу, М. относится к «возможности совершенства определенных поступков» (И. Кант), т.е. имеет не только художественно-фантазийный, но и нравственный смысл. М. – конкретный образец соединения идей разума с силой воображения, делающего возможным само нравственное поведение. На самые лучшие, но также и сатанинские умонастроения, человека вдохновляет не плоть, а дух. Все люди, в этом смысле – «идеалисты» и выбирают М. «между поклонением идолу *власти* и разрушения и поклонением разуму и *любви*» (Э. Фромм).

Если к «*надежде*» мы относимся, преимущественно, с т.зр. ее обоснованности, степени реализуемости (выделяя оправданные и неоправданные,

реальные и несбыточные надежды), то в М. более важна ее ценностная характеристика: негативная или позитивная устремленность. Подлинная мечта не идет вразрез с нравственными ценностями и идеалами («антимечта», в этом плане – нонсенс), поэтому наполняет человека положительными эмоциями, активизирует его благие помыслы и установки. После этой констатации содержания М. встает вопрос о ее обоснованности.

В негативном аспекте, М. сродни самообольщению («прелести», в религиозном обозначении), иллюзии, призраку, химере или утопии. Но даже в этом отношении М. имеет компенсаторную ценность («честь безумцу, который навеет человечеству сон золотой» – Ф. Беранже).

В *метафизическом* плане, осуществимость М. рассматривается в контексте не только будущего, или времени, но и вечности, т.е. М. способна обеспечить психологическую поддержку смысложизненной ориентации человека, настроив его на поиск смысла или на придание жизни смысла.

В психологической трактовке, М. – необходимый компонент целеполагания и предвосхищения действий человека, т.е. необходимое условие преобразования действительности, сначала в сфере воображения – «фантастико-не души», а затем на практике. «Фантастикон души воспринимает образы от чувств, отделяя их от предметов и эйдосов... Он содержит в себе для внутреннего использования ценности даже при отсутствии самих предметов и делает их видимыми для себя (в образах)... (Гр. Палама).

В эстетическом плане, М. – «дар небес», «греза осуществленного счастья», «крылья творчества» и т.п. М. характеризует человека лучше, чем его мысли (В. Гюго). М. как высшая реальность и могущественнее реальности (А. Франс).

В М. человек утверждает свою свободу, даже если она заключается только в свободе воображения, в утопии: утопическое содержание, посыл, интенция – это нерв культуры, ее вечное настоящее, ее желание стать должной и нужной (А.А. Гусейнов).

М. – жизненно важное утверждение необходимости *должного в сущем*, даже если для этого нет никаких объективных оснований и предпосылок. М. не дает однозначных ответов на сложные вопросы Бытия; как и *культура*, она «вечная неудачница жизни» (Н.А. Бердяев) и, при этом, М. – одно из важнейших условий сохранения человеческого начала в человеке и цивилизации.

М. оплодотворила поиски «высшего *блага*» античных мыслителей и критерия высшей *добродетели* – человечности («жэнь») в этике Конфуция; образовала мотивирующий компонент «принципа *гуманизма*» (Цицерон, мыслители Ренессанса) и теории «общественного договора» (Просвещения), вошла в ценностное содержание русской философии (теория *всеединства* В.С. Соловьева, идея соборности у славянофилов, русский космизм) и т.д.

М. стала неотъемлемой частью, психологической и нравственно-эстетической формой всей традиции утопической мысли, начиная с Платона и кончая социалистическими учениями всех времен. В определенном смысле, мир без мечты (утопии) – это антиутопия, приводящая к такому «прозаическому утилитаризму», который уничтожит человеческую волю. Исчезновение утопии создает статичную вечность, в которой человек и сам превратится в вещь» (К. Маннгейм).

Лит-ра: Бозций. Об утешении философией и другие трактаты. – М.: Мысль, 1990; Бруно Дж. О героическом энтузиазме. Пер. с ит. – К.: Новый Акрополь, 1996; Джемс У. Психология. – М.: Педагогика, 1991; Духовное производство. – М.: Наука, 1981; Изард К. Эмоции человека. – М.: Прогресс, 1980; Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики: Пер. с англ. – СПб: Изд. группа «Евразия», 1997; Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т.-М.: Мысль, 1990; Фромм Э. Иметь или быть? Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1990.

Милосердие - великодушное проявление *сострадатель-*

ного, любовного отношения к человеку, живым существам;

- *добродетель*, противоположная жестокосердию, ненависти и злонамеренности, рассматриваемая как условие людской солидарности и взаимопомощи во всех делах.

В этике др. Индии М. рассматривалось в контексте единения людей не как цели, но как метафизического основания морали альтруистического типа, в духе высказывания: «то есть ты» (*tattwamasi*) — «другое — это ты». М. — необходимое условие самосовершенствования человека, познавшего космическое единство всех мировых существ. Т.обр., милосердствуя, человек совершает благодеяние не только другому, но, прежде всего, себе самому. (Здесь лежит корень критики благотворительности как превращенного эгоизма). М. входит в реестр обязательных добродетелей («Бхагават — гита»). Конечной же целью всех нравственных установок и деяний, включая М., выступает «освобождение», деиндивидуализация, в отношении себя и других, так что полное отождествление себя с другими приводит к исчезновению, «растворению» моральной проблематики в религиозно-метафизической. «Ты есть то», потому что все одинаковое иллюзорно. На феноменальном уровне М. остается важным «упражнением» на пути к совершенству.

Трактовка М. в др.-греческих учениях обусловлена представлением об общей участи (*судьбе*) всего живущего, а также полисным единством инди-

видуального и общественного начал *нравственности*. М., здесь оказывается формой содействия космосу природного и полисного мира.

Для Сократа (у которого благо — следствие знания), М. — это благоволение к себе, а злонамеренность возвращается к совершающему его, доказывая, что он далек от *мудрости*.

Платон, выбирая между М. и *справедливостью*, делал акцент на втором, как более надежном критерии правильного образа *жизни*.

Для Аристотеля, М. было важным основанием совмещения индивидуально-нравственного и гражданского начал в добродетельном образе жизни (от этики к политике).

В христианской этике М. — производное от заповеди любви, в ее трансцендентной и имманентной трактовке. В библейской притче «о добром самаритянине» рисуется целостный образ желаемого, идеального (при этом, как возможного) поведения, в котором М. — центр интеграции всех др. религиозно-нравственных *добродетелей*. М., снисхождение к близкому (не по вере и духу, а по ситуации жизни) подобно снисхождению Бога к человеку, и это уподобление удостоверяет возвышение человека к Богу. М. — путь «обожения» более прямой, чем осмысление заповедей и исполнение ритуалов: «И Царь скажет им в ответ: «истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25;40).

По христианскому учению, М. не должно быть показным, а, наоборот, скрытым: «Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас; иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного... У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая...» (Мф. 6; 1-4).

М. вытекает из любви к *Богу*, а, значит, целостно благожелательно, т.е. не может быть истинного М. при внутреннем нерасположении (тем более, ненависти) к объекту благодеяния. М. как формальный акт принадлежит социальной, а не религиозной сфере.

М. часто сопоставляется со *справедливостью*, как *добродетелью* иного (включая противоположный) порядка. *Абсолютность* заповеди любви ликвидирует всякие расчеты мер; М. предлагает поступать по отношению к людям не так, как они действительно поступают, а так, как ты «хотел бы». *Желание*, здесь - форма обнаружения возможности; М. выше справедливости и не менее универсально, несмотря на то, что справедливость—и долг, и обязанность, а М. — только долг, но не обязанность. М. универсализуется как всегда возможное не внешне, — а внутренне-императивно. В светском варианте это означает «начни с себя», а в христианской формулировке — «каждый за себя, один Бог за всех». Возможность должного в сущем «не перестает», подобно любви, бытийно опережая действительность и обуславливая справедливость. Трудно согласиться, поэтому, с трактовкой М. как восполнения неполноты справедливости. М. — всегда «до зла» и не аналогично равнодушию солнца, равно льющего свой свет на «праведных и неправедных».

Мыслители Нового времени усматривали в М. конкретное содержание справедливости, основу общественного согласия (договора) ограничить свои права в рамках социального целого. При этом, М. теряет императивность долженствования (ее берет на себя право), становясь рекомендацией. М. все больше принимает практический, институционализированный вид *благотворительности*, со всеми вытекающими из нее проблемами.

Религиозно-нравственное содержание М. приобретает автономный, по отношению к формальным социальным задачам, характер; акцент делается не на справедливом перераспределении благ (или якобы справедливом, прикрытом благотворительными акциями в пользу нуждающихся членов общества), а на служении, *самопожертвовании*, т.е. М. «чистого» вида.

Лит-ра: Библия. Российское Библейское общество. - М., 1997; Гусейнов А.А. Великие моралисты. - М.: Республика, 1995; Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник.

- М.: Гардарики, 1998; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. - М.: Мысль, 1986; Мур Дж. Э. Принципы этики: Пер. с англ. - М.: Прогресс, 1984; Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. - М.: Мысль, 1988; Энциклопедия православной жизни от А до Я. - «Христианская жизнь», Клин, 2004.

Мораль (лат. *moralis* - нравственный, *mores* - обычаи, **нравы**) - универсальная, ценностно-практическая сфера нормативной регуляции сознания и поведения людей на основе принципов и *идеалов* их *должного* состояния как *цели совершенствования* *сущих нравственно* значимых качеств индивида и общественных отношений;

- система норм и механизмов *нравственного самоопределения* человека, в связи с индивидуально осмысленным (принятым) типом мироотношения, в целом.

История философии дала целый ряд толкований природы М.: ее источник усматривали в изначально-космическом мироустройстве (Рита, Брахман, Дао, Логос, Абсолют), в *Божественных* заповедях, в *естественно-природных* началах человеческой *сущности* и *жизнедеятельности*, в общественных установлениях группового (классового) или общечеловеческого масштаба значимости.

Базовыми стали идеи о целостности человеческого существования, о неразрывной связи в нем (и даже единства) этического и общемировоззренческого, *когнитивного* и *ценностного* содержания, о различении автономной (детерминированной самой М.) и гетерономной императивностью, происходящей от внешних, по отношению к М., источников. Общей тенденцией в определении природы *должного* в сознании и поведении людей стала депрагматизация чисто нравственных требований, т.е. их освобождение от роли только средства для достижения каких-то практических целей индивида и

общества. Кроме теоретического исследования вечного противостояния (главного парадокса этики) нравственно *сущего* и *должного*, всегда предполагалась *возможность* практического совмещения поведенческих и смысло-жизненных сторон М., в рамках *мудрого* образа жизни, «искусства жить» (античность), в контексте *Богопознания* и «Богообщения» (средние века), универсально-творческой деятельности (Ренессанс), свободного целерационального мироотношения (Новое время).

Движение к проблеме *смысла жизни* из «сферы М.» представляется самым плодотворным, т.к. морально-нравственные реалии и их рефлексия конкретно наполняют схемы осмысления мира человеком, составляют непосредственное содержание его *диалога* с собственным бытием. К сожалению, смысло-жизненная и общеморальная проблематические линии разрабатывались, в основном, как параллельные. Преодоление этой тенденции связано с возвращением к *сущности* М. Несмотря на то, что выделение «чистого» содержания морали, ее «уплотнение» в самой себе (как сказал бы Гегель), как будто приводит к отрыву сущности М. от ее существования, из постулата И. Канта о единстве теоретического и практического применения разума вытекает фундаментальная роль абсолютных и априорных принципов М. в осмыслении не только интеллигибельных сущностей, но и эмпирических реалий.

Первое, с чем сталкивается исследователь М., — это парадоксальное соседство практической редкости «чистой» М. и ее нелокализованной «вездесущности»: в *целях* человека, в средствах, избираемых для их достижения, в ценностях, которые составляют содержание нравственной жизни. Отсюда легко вытекает инструментальная трактовка М. как механизма, выработанного в долгих «родовых муках истории» для очеловечивания живого существа, называемого «человеком», но вечно становящегося таковым. Акцент на природных и социальных аспектах М. в тени оставляет *духовное* начало человека.

М. в ее настоящем, или сущностном виде возможна как *свободно* избираемое должное, имеющее тогда смысл и в том случае, если бы примеров его аутентического (подлинного) воплощения в мире не было бы вовсе.

Для *христианской* этики, однако, совпадение *уникального и универсального* в конкретном примере, не только возможно, но и действительно: «Царство Мое не от мира сего», — сказал Христос, находясь в «сем» мире. Так постулируется наличие иерархии морально-нравственных реалий, позволяющей выделить *метафизико-онтологическую* структуру М. как источника всех (включая и внеморальные, по Канту) проявлений человеческой жизни. Такая трактовка онтологического статуса М. представляет ее не как одну из «форм общественной жизни», а в качестве собственно человеческой сущности, *абсолютного* начала индивидуально-целостного бытия человека. Поскольку «проповедовать от имени Абсолюта не дано никому» (А.А. Гусейнов), методологическим и мировоззренческим основанием совмещения абсолютистского подхода в этике с ее практической трактовкой является принцип *диалога* человека с абсолютным.

М. специфика этого диалога человека с абсолютным содержанием собственного бытия задана соотношением трех основных, в смысложизненном контексте М., *модусов* бытия: сущего, должного и возможного. Неучет этой модальной многомерности и ограничение исследования бытия сферой *сущего* сводят этику к «М. антропологии» псевдообъективного вида. Акцентирование, далее, необходимости морально *должного* мы находим в М. *идеях*, устанавливающих отношение между сущим и должным, а также, императивно, невзирая на реальные обстоятельства и возможности человека, предлагающих пути их сближения до максимума. Перенос методологического акцента с необходимости на *возможность* осуществления должного в сущем, дает представление о *смысле* М.

Идея М. концентрированно выражает необходимость морально должного в качестве универсального регулятора партикулярного отношения человека к миру, является основанием *императивности* М. Идея М. объясняет ее

существование, высвечивая законодательную сторону нравственности, где должное постулируется без обоснования *оправданности* самой императивности. Идея М., будучи индивидуально осмыслена, становится важным звеном смысложизненного отношения в его нравственном качестве (И. Кант), и в качестве «цели целей совершенной деятельности» (Аристотель). Недостатком М. идеи, в контексте смысла жизни, является то, что она акцентирует прежде всего поведенческие стороны жизни человека, стремящейся к заданной ею цели: целеполагание превалирует над смыслополаганием, и в онтологическом плане нравственности невыраженными оказываются уровни реализации абсолютного в относительном, должного в сущем (условно говоря, «этики Канта» в «этике Аристотеля»).

Экспликатом индивидуально являющейся сущности М. является понятие «смысл морали», которое органически совмещает теоретическое и практическое применение разума (И. Кант); долженствование как задачу жизни и моральное существование как факт, что и дает право трактовать этику как жизнеучение. Смысл М. — это возможность осуществления нравственно должного в жизни человека.

Лит-ра: Аристотель. Этика (К Никомаху) / Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. - Мн.: Литература, 1998; Дробницкий О.Г. Понятие морали: историко-критический очерк. - М.: Наука, 1974; Если хочешь быть свободным (Сенека, Честерфилд, Моруа). - М.: Политиздат, 1992; Идея морали: теория, норма, смысл // Человек. - 1997. - №2; Ильин И.А. Путь к очевидности. - М.: Республика, 1993; Кант И. Сочинения в 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. - М.: ЧОРО, 1994; Лосев А.Ф. Этика как наука // Человек. - 1995. - №2; Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. - М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991; Стрелец Ю.Ш. Должен, потому что можешь / Смысл жизни человека в этическом измерении. - Оренбург, 2000.

Мораль бытовая и бытийная - онтологиче-

ские уровни морального сознания и нравственного поведения, выражающие:

бытовая М. - ее идею, Бытийная М. - ее *смысл*.

Бытовая М. составляет ее действительный модус (в аспекте существования), т.е. конституируется противостоянием сущего и должного, обусловленного и безусловного, относительного и *абсолютного* в сфере человеческих ценностей. Она действует в области *выбора* между эмпирически значимыми, целесообразными ценностями, оценка которых, с позиции должного, имеет инструментальный, дополнительно-прикладной характер. Отсюда вытекает императивность ее требований, обусловленных содержанием той или иной моральной идеи.

В бытовой М. имплицитно присутствует представление о вечном несовершенстве мира, которому противостоит некий должный нравственный миропорядок как земная задача истории человечества. Бытовая М., поэтому, производна быть институцией этого порядка, очерчивающей саму сферу нравственности и выявляющей моральной статус тех или иных универсализированных мотивов и действий людей, в зависимости от степени их бескорыстия и свободы от прагматики.

От человека бытовая М. требует осуществления по максимуму действительных (на практике, часто занижаемых) сил человека; отсюда, она «снисходительнее» к людям и представляется более реалистичной; неизбежно иллюралистична и связана с необходимостью человеческого согласия и со-

гласования различных моральных кодексов. *Идеалом* бытовой М. выступает единение и солидарность людей на базе *универсальных* норм и принципов их существования.

Бытийная М. — онтологическое обозначение сущностных характеристик М., имеющих субстанциальный смысл и постигаемых в модальном контексте *возможности*; на этом уровне М. способна преодолевать противостояние должного и сущего в перспективе принципиальной возможности осуществления высших человеческих идеалов и ценностей.

Сферой компетенции Бытийной М. являются смысложизненные, а не только поведенческие стороны нравственности; Бытийный план М. призван *означить* любое событие и придать смысл жизни, в целом.

Бытийная М. исходит из идеи о существовании единого мирового нравственного миропорядка, в котором человек изначально (как свободное существо) находит самого себя, ориентируясь на возможный, а не всегда проблематичный—действительный—максимум собственных сил. Т.обр., Бытийная М. конституирует всю полноту морального *достоинства* человека и его нравственного *самоопределения*.

Идеалом Бытийной М. является индивидуальное осуществление жизненного предназначения человека (возможность должного), посредством соединения с самим собой как условия единения с другими людьми. Т.обр., связь двух родов идеалов эксплицирует соотношение бытовой и Бытийной М.: как онтологические уровни М. они выражают, соответственно, ее существование (действительность) и сущность (возможность), т.е. различны, однако в смысложизненном контексте тесно переплетены и представляют собой единую сферу индивидуально-нравственного постижения человеком его бытийного предназначения и решимости на него ответить в бытовом плане существования.

Онтологическим основанием взаимосвязи действительного и возможного, ее бытового и бытийного уровня является *абсолют*, морально безусловное, начало М., проявляющееся на уровне и должного, и сущего.

Бытовое и Бытийное различаются как «поведение» и «поступок», правило и заповедь. Важная в горизонтально-земном измерении дистинкция (различение), напр., политико-правовой и повседневной сфер жизни, дополняется вертикально-духовным измерением м. сознания и поведения.

Бытийная М. настраивает на переживание бытия как вечно длящегося настоящего (не стоящего перед нами, а возможного *подлинного*; она выводит из плена забот и суеты, придавая событиям и процессам символическую глубину и *судьбоносный* характер. У каждого из нас, свой момент перехода к «устремленному способу быть» (Г.С. Батищев).

С глубокой древности люди понимали невозможность перехода к высокому Бытию, очищенному от мирского, минуя «низшее», земное. В др.-египетской «Беседе человека, утомленного жизнью, со своею *душой*» мы сразу же встречаемся с жалобами на несовершенство мира, с которым следует быстрее покончить в собственном лице и воссоединиться с «лучшим» Бытием. Душа на это отвечает: «Наверху — так же, как внизу» (речь идет о принципиальной связи между мирами).

Бытовая М. не может рассматриваться лишь как феномен, соответствующий социальному опыту людей и упорядочивающий этот опыт, т.к. часто противостоит ему, предлагая идеалы, отличные от стандартов поведения. Бытийная М. не только противопоставляет себя социальному опыту, но и обогащает идеалами и ценностями, конституирующими человеческую самость и внутреннюю моральную целостность. Она «работает» не столько на уровне существования, сколько — сущности, обеспечивая единение человека с самим собой, выбор человеком себя абсолютным образом (С. Кьеркегор). Бытийная М. настаивает на разделении «низшего» и «высшего» не в относительном, а абсолютном аспекте: «Богу Богову, кесарю кесарево». Бытийный моральный выбор не дискретен, а континуален, сливаясь со смыслом всей жизни человека, которая тогда и становится нравственной (подобно тому, как не факт крещения, а религиозная жизнь делает человека подлинно верую-

щим). Следует отметить, что Бытийная М. не отождествляется с религиозной, т.к. религиозные моральные системы разворачиваются и на уровне быта.

Исследование сущности морали в аспекте ее онтологической структуры (Бытовая и Бытийная М.) должно лежать в основе гносеологической методологии. Так, И. Кант различил эмпирическую и рациональную стороны нравственности. Морально абсолютное он искал в понятиях чистого разума, разводя практические правила и моральный закон. Сферой порождения моральной философии как глубокой *метафизической* рефлексии действительно может быть «чистый разум», однако Бытийная М. имеет онтологические корни и не должна соотноситься с эмпирией только в гносеологическом плане. Бытийная М опирается на «добрую волю саму по себе», но ее «*полезность*» или конкретная «бесплодность» небезразличны людям. «Полезность или бесплодность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять что-либо от нее» (И. Кант). Так стремление к концептуальной чистоте выводит за скобки морали саму *жизнь*.

С др. стороны, дистинкция бытовой и Бытийной М. по линии «практически возможное — практически невозможное» приводит к тому, что бытийная устремленность остается прерогативой либо моральных «героев» (святых и подвижников светского вида), либо ограничивается мотивационной сферой «доброй воли». Между тем, «герои» отличаются от обыкновенных людей, скорее, не своими способностями («Человек высшей нравственности похож на неспособного» — Лао Цзы), а более ясным видением иерархии ценностей как реальности, в подлинности которой он убежден. (Художественным примером реальной возможности претворить бытийное начало в бытовое является драма Софокла «Царь Эдип». Очевидна мощь Эдипа, способного докопаться до *истины* и не закрыть на нее глаза, как в этом убеждают его близкие, а принять на себя всю *ответственность* за ужасные деяния, совершенные в полном неведении. «Нерушимые грани» морального абсолюта приходится признавать тому, кто стремится к жизни на уровне Бытийной М. (своей сущности). И, наоборот, выбор не сущности, а существования, измерение се-

бя нормами бытовой М. не предполагают такой аналитики, которую принял Эдип).

Быт не поддается полной и окончательной рефлексии по причине его принципиальной незаконченности, нецелостности, и может быть осмыслен лишь в аспекте Бытийной М. как «вечного настоящего», – не просто возможного, а единственно возможного.

В контексте проблематики соотношения бытовой и Бытийной М., одной из формулировок нравственного императива может быть следующая: «Выбор между абсолютным и относительным в моральном отношении должен и может совершаться в пользу первого, какие бы частные обстоятельства ни вынуждали ко второму». Ригоризм этой трактовки снимается тем, что осуществление требований Бытийной М. считается не только необходимо должным, но и возможным. Смысл морали, как таковой, и состоит в возможности осуществления должного, в практическом совпадении этих модальностей бытия (см. Стрелец Ю.Ш. Смысл жизни человека: от истории к вечности).

Лит-ра: Вундт В. Этика / Пер. с нем. - СПб.: «Ротонда», 1887; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994; Джемс У. Прагматизм. – М.: Дрок, 1905; Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения. – М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во «Фолио», 2006; Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. – М.: Республика, 1992; Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск: САГУНА, 1994; Стрелец Ю.Ш. Смысл жизни человека: от истории к вечности. – Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2012.

Мудрость — интегральная характеристика состояния субъекта, устремленного к высшим *истинам и ценностям* бытия, к его безусловному смыслу;

– интеллектуально-ценностный сплав знаний, мировоззренческих установок, нравственных принципов, определяющих содержательность и сбалансированность жизненного опыта, эффективность *самоопределения* и самореализации на бытийном уровне человеческого существования;

– духовно-практический модус разума.

Смыслжизненная проблематика философии, культуры, в целом, базируется на принципиальной *возможности* знания высшего блага, на конгенитальности (интеллектуальной соразмерности) человека миру вещей и идей, на его способности, если не познавать, то, по крайней мере, «мыслить» основания и первопричины бытия, исследовать сущность явлений (феноменов), которые представляются обыденному, «профанному» сознанию как вполне исчерпывающие все содержание, все смыслы человеческого существования.

Опыт постижения мира человеком простирается от «сенсорного» ощупывания вещей до идеациального проникновения в чистые *сущности*, от *рассудочного до интуитивного, от имманентного до трансцендентного*. Формы, содержание и результаты этого опыта предполагают разные степени М., его *бытовой* и бытийный планы, научный, философский и теологический модусы. Т.обр., М. – *идеал* духовно-практического самоопределения (самореализации) человека в мире, но также инструмент и качественная характеристика достигнутого уровня и полноты, целостности и ценности этого процесса (М. как *совершенство* и совершенствование).

В *когнитивном* аспекте, М. – вершина познавательной способности, в *онтологическом* – способ существования субъекта; общеисторической тенденцией в исследовании М. является совмещение этих планов. Так, античные мыслители рассматривали М. в контексте «искусства жизни», целостного интеллектуально-ценностного опыта, где знание *блага и должного* обеспечивает *добродетельность* (Сократ). (А задолго до этого, в др.-индийской «Ригведе» утверждалось, что «разумье о Рите уничтожает грехи» (Рита – свет, или начало миропорядка).

В истории др.-греческой мысли «влечение к М.» естественно переросло в «*любовь к М.*» (философия), и, несмотря на скромное обозначение этого благородного рода интеллектуальных занятий, дало множество учений, принципов, крылатых слов, в которых М. несомненно присутствует. Исследовалась и сама М., ее характеристики, предлагались конкретные рекомендации по овладению М.: «В счастье не возносись, в несчастье не унижайся. Превратности *судьбы* умей выносить с благородством» (Клеобул); «Следует желать того, что тебе и вправду нужно» (Менедем); М., по Антисфену, — «умение беседовать с самим собой». Скептики отказывали М. в способности дойти до *цели* познания, но, при этом, мудро различали *ценное* и убедительное.

Эпикур связывал М. с атараксией (бестревожностью), говоря, что мудрец больше, чем другие, доступен страстям, но они не препятствуют его М. Он, также, рассматривал М. как качественную, а не количественную сущность: «Один мудрец другого не мудрее». «М. лучше проявляется в избегании, чем в предпочтениях», и т.д.

Т.обр., античные учения могут считаться «энциклопедией М.», отражающей ее сущность, формы и степени.

М. в средневековой философии и теологии означает проникновение в Помыслы *Божьи* и следование религиозным заповедям на практике, т.е. *диалог* с вестью о предназначении человеческого существа, направленной каждому, получаемой «со-вместно» с другими (*со-весть*), предполагающей, в то

же время, индивидуально-свободный ответ на эту «весть», или ответственность. Смысл Откровения Божьего — основной религиозной идеи (наряду с идеей Творения) — состоит в принципиальной возможности Богопознания, Богообщения. Различные модусы М. (умудренность, премудрость, смиренномудрие) обозначали, в святоотеческой литературе, ценностную проникнутость разума, благочестивость помыслов и поступков, подчинение индивидуальной воли Божественной. Ложная М. — мудрствование (мудрование) — связывалась с ученостью чисто земного или, даже, сатанинского плана (лукавство, «прелесть»).

В русской философско-религиозной традиции М. предстала как «София» (премудрость Божия, связывающая земное и небесное бытие мира). В софиологии М. обозначалась как священномудрие, сплавливающее воедино глубину ума, гармоническое состояние души, ее творческое начало и духовную устремленность. М. рассматривалась в контексте принципа *калокагатии*, изначально-вселенского единства *Истины, Добра и Красоты*, как модус ее индивидуального воплощения в душе и действиях человека.

Понимание М. в Новое время имеет более секуляризованный вид; мудреца отличает от «обыкновенного» человека (тем более «профана») широкая эрудиция, в духе «Опытов» М. Монтеня), загадочная лукавость поведения, умение за конкретно-ситуативным видеть типичное, в относительном - абсолютное начало. Светская трактовка корней и сущности М., «разоблачение» ее трансцендентного происхождения снижает образ мудреца, рождает подозрение, что это маскировка жизненной ловкости, «умения жить» и придавать всем своим действиям ложную многозначительность. М. как особые: духовно-практическое состояние и ценность, девальвируется; в своем изначальном виде она упоминается в контексте исторической, полуполюгендарной архаики.

Смысложизненная проблематика философии удерживает аутентичное понимание М. как способности организовать коммуникацию между эмпирическим и метафизическим планами человеческого бытия.

Лит-ра: Библер В.С. Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога). — М.: Политиздат, 1975; Благо и истина: классические и неклассические регулятивы / Ответ. ред. А.П. Огурцов; РАН. Ин-т философии. — М., 1998; Бозций. Об утешении философией и другие трактаты. — М.: Мысль, 1990; Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1988; Гельвеций К.А. Об уме / Гельвеций К.А. Соч. в 2 т. — М.: Мысль, 1973; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. — М.: Мысль, 1986; Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения. — М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во «Фолио», 2006; Мораль и рациональность. — М.: ИФРАН, 1995.

Мужество - нравственно психологическое качество, доб-

родетель, обозначающая *волевою* способность контролировать эмоции страха и неуверенности в экстремальных ситуациях, в состояниях тревоги, острого переживания нравственной коллизии, судьбоносного *выбора* и т.п.

В античной этике М. — одна из основных добродетелей, характеризующая общую жизненную стойкость индивида и бесстрашное поведение в конкретных ситуациях мирного или военного времени. М. рассматривается в тесной связи с *мудростью*, или «правильным отношением к *смерти*», со стойкостью в перенесении ударов *судьбы*, с чувством гражданского (полисного) *долга* защищать отечество доблестно, героически.

В нравственном плане, М. — волевое основание и компонент индивидуального сознательного выбора в ситуациях риска утраты жизни, чести, морального *достоинства*. В смысложизненном контексте, М., наряду с мудростью, — основа *самоопределения* индивида и *самореализации* в его подлинном *предназначении*. М., здесь, — актуализация *свободы в метафизической* устремленности к последней ясности, к последним истинам бытия. В античных учениях М. предстает как нравственное качество, производное от мудрости, дополняющее его и практически удостоверяющее: «Великое несчастье — неумение переносить несчастье» (Бион); М. — причина стойкости в тревогах и опасностях (Платон); «Привыкай думать, что *смерть* для нас ничто..., когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет» (Эпикур); философия дает «нам силу добровольно подчиняться божеству, стойко сопротивляться фортуне, она научит следовать велениям божества и сносить превратности случая» (Л.А. Сенека).

По Платону, М. — одно из душевных благ (есть еще благо телесное и стороннее); одна из четырех совершенных *добродетелей* (наряду с уверенностью, *мудростью и справедливостью*).

В соответствии с принципом «золотой середины», Аристотель располагал М. между безумной отвагой и трусостью, которые представляют собой избыток и недостаток М. (и в преодолении страха нужна мера). М., подобно всякой добродетели — самоценно, и его следует отличать от всяких храбрых, с виду, проявлений, но детерминированных неморальными причинами, типа самонадеянности или непонимания степени опасности положения.

В средневековой культуре М. связывается, по преимуществу, с воинской доблестью, рыцарской честью; выступает как сторона *благородства*, т.е. качество, присущее общественной элите, воинскому сословию. В философском плане, М. рассматривается как мудрое отношение к судьбе и смерти, стойкость по отношению к несчастью.

В религиозной трактовке, М. — производное от *веры*: вручение своей судьбы Богу, «доведение *любви* к Богу до презрения к себе» (Бл. Августин) позволяет избавиться от страха смерти, ибо «для Бога мертвых нет». Бояться следует только возможности выйти из воли Божьей, «утратить душу для вечности».

В философии Нового времени на первый план выходят практико-ориентированные трактовки М. В своих «Опытах» М. Монтень М. противопоставляет страху смерти, общественного осуждения, утраты чести и достоинства. Его «правила жизни» противоречивы: рядом с восхвалением самоубийства как «избавления от всех зол» стоит доказательство того, что «никакие злодеяния не могут заставить подлинную добродетель повернуться к жизни спиной...» По Монтеню, вся мудрость нашего мира сводится к тому, чтобы научить нас не бояться *смерти*.

Основой М., по Ф. Бэкону, является *благо совершенствования*, которое эффективнее, чем благо самосохранения, «смягчает удары судьбы и време-

ни». Душевная безмятежность вытекает не из созерцательности, а из активной позиции человека по отношению к общественным обстоятельствам, из чувства *долга* и доброты.

М. блокирует страх и др. негативные аффекты души (Р. Декарт, Б. Спиноза), основываясь, в свою очередь, на разуме, постигающем мировую необходимость.

М. — проявление моральной стойкости и жизненного *оптимизма*: «Как люди, испытывающие несчастья, закаляются в испытаниях, так и природа, пребывающая в напряженном противодействии *добра* и *зла*, действия и страдания, *красоты* и уродства, как раз в целостности и разнообразии становится *прекрасной* и *целесообразно* устроенной» (Г. Лейбниц).

В своей оценке «Просвещения» как феномена культуры XVIII в., Кант утверждает, что у каждого достаточно ума, чтобы рассуждать на различные темы; недостает лишь решимости. М. девизом Просвещения и становится: «имей мужество пользоваться собственным разумом». М. — не только индивидуальная, но и общественно значимая добродетель, обеспечивающая «автономию» и суверенность личности, защиту ее естественных прав и гражданского достоинства. М., утвержденное на разумных основаниях, позволяет избежать таких крайностей в отношении к *судьбе*, как фанатизм и фатализм.

В этике долга И. Канта М. занимает важное место и характеризуется как разумно-волевое начало стойкости в исполнении долга, как сторона практического разума, идущего дальше теоретического. М. — инструмент свободы и необходимый компонент нравственного достоинства личности. Освобожденный от различных «материальных склонностей», *категорический императив* Канта, наряду с формальным «уважением к нравственному закону самому по себе», содержит практическую решимость, М. в его повседневном отстаивании.

М. как модус свободы утверждается Гегелем, Фихте, Фейербахом.

Детерминация индивидуальной *воли* мировой волей, по А. Шопенгауэру, не означает ухода М. с передовых позиций в мироотношении человека: «...вот почему он в состоянии, например, спокойно делать искусственные приготовления к своей собственной смерти...»

В отличие от И. Канта, для которого чувство сострадания — слабость, Шопенгауэр придает ему высокое — *жертвенное* — значение (так умер Соократ, Джордано Бруно и немало героев). И здесь М. ничем не заменимо.

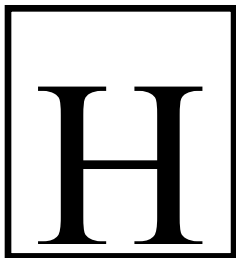
В учении Ф. Ницше, М. стоит в ряду самых важных жизнеобразующих — качеств подлинного человека, не желающего оставаться «больным животным» и утверждающего в себе «волю к *власти*»: на это способны только «мы, бесстрашные». М., по Ницше, — условие приближения к такой полноте жизни, к такой власти над жизнью, которая проистекает из нее самой, и, значит, оправдана в той же мере, в какой оправдана жизнь. М. означает «сметь хотеть» того, что человек установил для себя сам, невзирая на все объективные обстоятельства, включая их победу и смерть человека.

М. противостоит слабости, а не аффектам, которые генетически и сущностно первичны по отношению к мышлению (здесь лежит водораздел между дионисическим, мужественным началом культуры и аполлоническим, расслабляющим, ведущим к т.наз. «рессентименту» (моральному «самоотравлению» и оправданию слабости).

Противоположностью такого подхода выступает принцип, этика «ненасилия», с т.зр. которой ее практическое применение требует гораздо большего М., чем осуществление насилия.

Лит-ра: Андрусенко В.А. Социальный страх (Опыт философского анализа). — Оренбург: Оренб. государственный университет 1995; Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей / Ин-т философии. — М.: Наука, 1996; Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. — М.: Прогресс, 1994; Бруно Дж. О героическом энтузиазме. Пер. с итал. — К.: Новый Акрополь, 1996; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. — М.: Мысль, 1986; Если хочешь быть свобод-

ным / Сенека, Честерфилд, Моруа). — М.: Политиздат, 1992; Камю А. Бунтующий человек. / Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. — М.: Политиздат, 1990; Кьеркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат. — М.: Республика, 1993.



Надежда

— ожидание чего-либо благоприятного, осуществления *желаемого*;

- иллюзия, самообман (самообольщение), мешающие действительно-
му *самоопределению* человека, посредством активного мироотношения и практических действий;

- эмоциональное переживание, предвосхищающее реальное осуществление желаемого события; уверенность в благоприятном исходе дела.

Богатое *ценностное* содержание Н. как понятия и, тем более, психологической реальности, обуславливает различные трактовки ее роли в жизни: позитивную, *оптимистически* настраивающую человека на благоприятное развитие событий, на любовь к своей участи, *судьбе* («amor fati») и негативную, где она предстает как самообман, удел слабых и неразумных: «Ждать и надеяться — удел глупцов». (Миф о Пандоре и ящике с бедами, уготованными человеку, также причисляет Н. к иллюзии и обману).

Ценностный анализ феномена Н. в контексте *блага*, к которому стремятся люди, реабилитировал удовольствие от предвкушения желаемого (киренаики), возможность не только обманчивого, но и вполне достоверного ожидания награды за *добродетель* (Платон), т.е. Н. стала пониматься как «дочь ожидания» (ожидания чего-то хорошего, в отличие от *страха*, когда мы ожидаем плохого развития событий).

Позитивность Н. допускал и Эпикур: само существование предвосхищения демонстрирует истинность чувств, которые должна учитывать этика — наука о предпочитаемом и избегаемом: «Прежде всего верь, что бог есть

существо бессмертное и блаженное...и поэтому не приписывай ему ничего, что чуждо бессмертию и не свойственно блаженству».

Основанием Н., считал Л.А. Сенека, является возможность *нравственного* образа жизни, согласного с природой и назначением человека.

В *христианской* этике, Н., наряду с *верой и любовью* принадлежит к числу главных *добродетелей*. Ее правомочность и достоверность, в качестве жизненного регулятора, обуславливается не психологическим, а религиозно-сакральным содержанием объекта (милость Божия, посмертное воздаяние, *справедливость* Божьего суда, спасение души в вечности). Ипостатность, изначальное единство веры, Н. и любви конституирует Н. как безусловно положительную ценность, полезную саму по себе: «Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю» (Бл. Августин). «Верую, ибо абсурдно» (Тертуллиан).

Н., по Бл. Августину, больше связана с волей, чем с разумом, так что ее шаткие разумные основания не умаляют практической значимости, когда избрана высшая цель - спасение души.

В учении Фомы Аквинского разуму принадлежит первенство по отношению к воле, и основанием Н. выступает не противоразумность, а сверхразумность недоказуемых догматов религии.

Новоевропейская философия высоко оценивает роль Н. в регуляции деятельности человека, когда он осуществляет *выбор* линий своего поведения, предвосхищает их последствия и мотивирует самого себя.

Если еще один вид ожидания — страх, при отсутствии подкрепления, угасает, то Н. может сохраняться и в этом случае («беспочвенная надежда»), действительно «умирает последней».

Для И. Канта, вопрос «на что я смею надеяться? - один из четырех важнейших в сфере философской *антропологии* и этики, которая призвана не только утвердить формальное требование *категорического императива*, но и учитывать практическую устремленность человека к *счастью*. Ноуменаль-

ность бытия *Бога*, бессмертия *души* и *свободы* заставляет обращаться к Н. как условию *возможности* следовать моральному *закону* в принципе, в контексте бесконечного прогресса нравственного *совершенствования*. Н., правда, вносит гетерономию в сферу морали, но «работает» на практическую цель: быть достойным счастья.

Общий скептический настрой «Опытов» М. Монтеня, в отношении абсолютных «правил жизни», не препятствует Н. формировать позитивное мироотношение, где искренность важнее теоретической правильности поступка: счастье или несчастье происходят от нас самих, т.е. важен оптимистический настрой, склонность воспринимать жизнь позитивно, научиться не бояться смерти. Н., в этом смысле, — минимум обладания: «Кто находится между живыми, тому есть еще надежда...» (Экк., 9:4).

В этике Ф. Бэкона проявляется ее тесная связь с психологией, с анализом человеческих аффектов и влечений, мотивирующих поступки человека, где сильна роль Н.

В учении Б. Спинозы, Н. утверждается как возможность сочетания необходимости и свободы.

У Г. Лейбница Н. внушает моральную стойкость, жизненный оптимизм, будучи проекцией сознания и воли на «лучший из возможных миров». Н. конституируется принципом «предустановленной *гармонии*», ее *теодициейным* происхождением.

Трактовка Н., в целом, обусловлена контекстом, в котором она рассматривается: чем он шире (мир как таковой; время, переходящее в вечность...), тем более позитивную окраску имеет эта трактовка. Исключение составляет взгляд на мировое целое как на изначально *абсурдное и безнадежное*.

А. Камю считал, что люди могут продолжать жить в условиях абсурда, не задумываясь на своим истинным существованием: «Уклонение от смерти», к которой ведет абсурд» — Н.: на жизнь иную, которую требуется «заслужить» и на какую-либо великую идею, призванную осмыслить жизнь.

Камю допускает возможность «абсолютно ясного сознания» (того, что отвергал Л. Шестов в «Апофеозе беспочвенности»), которое характеризуется как: 1) полное отсутствие Н. (что не имеет ничего общего с отчаянием); 2) неизменный Отказ (его не нужно путать с отречением); 3) осознанная неудовлетворенность... Отказ от Н. — бунт — «приводит по меньшей мере к догадке, что человеческая природа действительно существует...».

Э. Фромм («Революция надежды») характеризует социальную ситуацию в XX в. как состояние безнадежности, относительно возможности изменить принятый обществом курс, хотя Н. — это решающий элемент в любой попытке осуществить социальные изменения в направлении большей жизненности, осознанности и разума. Объект Н. — не вещь, а более полная жизнь, освобожденная от скуки и отчаяния — «спасение» (на теологическом языке), «революция» (на языке политики). Э. Фромм различает активную и пассивную разновидности Н.: вторая описывается как упование на время, на будущее, когда с настоящим не связываются никакие ожидания. «За подобной верой кроется поклонение Будущему, Истории, Потомкам...», и это есть отчуждение Н. Еще одна форма пассивной Н. — авантюризм, игнорирующий реальность, форсирующий то, «что нельзя форсировать»; обратная сторона авантюризма (и частный его итог) — нигилизм как отрицание всяких оснований для Н. По Фромму, *нет смысла* надеяться на то, что уже существует или чего не может быть, в принципе.

Активная Н. вытекает из осознанности; при этом, важно не то, что люди думают о своих чувствах, но то, что они действительно чувствуют. Н. — нерастраченная внутренняя активность, потенциал действий.

В «Принципе надежды» Э.Блох предлагает философию Н. в качестве фундамента *утопического* видения мира, и в этом смысле, она — *универсальное*, надисторическое и надклассовое мироотношение, атрибут бытия, аналогичный биологическому «голосу».

Наряду с рациональным содержанием Н., выявляются ее *иррациональные* планы: связь с воскресением Христа (П. Рикёр), соотнесенность со свободой (Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, М. Бубер, Г. Марсель и др.).

Ценность категории «Н.» - в ее обращенности к будущему, в психологической поддержке процесса трансцендирования человека к основаниям и *смыслу* собственного бытия.

Лит-ра: Абеляр П. История моих бедствий: Пер. с лат. — М.: Республика, 1992; Андрусенко В.А. Социальный страх (Опыт философского анализа). — Оренбург: Оренбургский госуниверситет, 1995; Библия. Российское Библейское общество. — М., 1997; Бубер М. Я и Ты. — М.: Прогресс, 1993; Ильин И.А. Путь к очевидности. — М.: Республика, 1993; Камю А. Бунтующий человек. / Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. — М.: Политиздат, 1990; Льюис К. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. — М.: Республика, 1992; Фромм Э. Революция надежды // Фромм Э. Психоанализ и этика. — М.: Республика, 1993.

Насилие - физическое, психическое, внеправовое, неморальное (безнравственное) принуждение к действиям, которые противоречат объективным интересам, субъективным желаниям объекта принуждения (индивид, социальное образование);

- неправомерное овладение чужой *волей*, узурпация *власти* над ней, имеющие целью подчинение другого, присвоение его собственности, биосоциальных и духовных сил.

Н., с т.зр. его социального осуществления, являет множество форм, методов принуждения и способов мотивации. По объекту приложения Н. может иметь индивидуальный, групповой или общественный характер, по форме осуществления - открытый или замаскированный вид. Н. мотивируется правом силы, власти, необходимостью установления (поддержания) общественного порядка, целями *блага*, эффективности управления, прогресса; в индивидуальном плане - *желанием* блага для самого человека.

Н. отличают от *естественного* доминирования взрослой воли над детской (воспитательного принуждения), от патернализма, переносящего это отношение (взрослый - ребенок) в сферу социально-экономического, политического управления («русский народ, как дитя, нуждается в том, чтобы его иногда секли» - Екатерина II). Н., в принципе, не предполагает согласия его объекта на такого рода отношение к нему и соответствующие действия, (в отличие от легитимного правового принуждения, которые базируются на общественном консенсусе (договоре), декларируется как необходимое для

общего блага и осуществляется *законными* институтами «от имени» государства).

Н. связано с «животной» природой человека, с его инстинктами агрессии и *страха*, биологического доминирования одной особи над другой (во фрейдистской трактовке, с садо-мазохистским комплексом; у К. Лоренца - с механизмом естественной агрессии, общим для животного и человека). Связь не означает тождества: Н. - специфически человеческий феномен осознанного злоупотребления *свободой* (своей и другого).

В контексте *нравственной* философии определились три основные позиции по отношению к Н.: 1) апология Н. как явления, естественно вытекающего из биологической или социальной природы человека (Ф. Ницше, фр. анархо-синдикалист Ж. Сорель, идеологии фашизма, большевизма, расизма и т.п.); 2) допущение Н. в борьбе со *злом*, когда все иные средства сопротивления ему исчерпаны; в этом случае Н. должно быть обозначено как «заставление», чтобы акцентировать различие их «природы», *моральной* сущности (И.А. Ильин).

В правовом контексте насилие легитимируется как условие восстановления *справедливости* (принцип «талиона»: «око за око, зуб за зуб») или как государственно-правовой инструмент, выбирающий «меньшее зло» и ограничивающий масштаб его распространения (Г. Гроций, Т. Гоббс, И. Кант, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев).

В историческом контексте, который стал базовым для марксистско-ленинской теории общественного развития, Н. - объективно детерминированный феномен, играющий роль «повивальной бабки», помогающей родиться новому, более прогрессивному обществу.

Третья позиция Н. радикально отрицает, не допуская, в этом отношении, никаких исключений: «хуже совершить несправедливость, чем ее испытать» (Сократ). К ней принадлежали Франциск Ассизский, Л.Н. Толстой, Ма-

хатма Ганди, А. Швейцер, амер. священник М.Л. Кинг и др. Никакое насилие не оправданно, даже как необходимая *жертва*, принесенная на алтарь будущего справедливого мироустройства (эта жертва может быть и отвергнута людьми будущего, со своими «алтарями» и *ценностями*). «Ненасилие - этический принцип, согласно которому границы морали совпадают с отрицанием насилия» (А.А. Гусейнов). В *христианской* этике это заповедано Христом: «...а Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку, обрати к нему и другую» (Мф. 5:38-39, 43-44). Речь, при этом идет о «твоей», а не о «щеке» обижаемого, Родины...

По Л. Толстому, Н. - инерция «талиона», гибельный предрассудок, отвергающий *абсолютный* принцип *любви*: никто не знает *истины*, «только Бог», заповедь которого - «не противься злу» - следует понимать буквально, а практически это означает, что надо «прервать цепь насилия», как только дело дойдет до тебя. Только *Бог*, как *абсолютная* в своем совершенстве и автономии личность, имеет «лицензию на насилие», и ни один человек, в силу своей ограниченности и несовершенства, не может претендовать на роль судьи или даже простого эксперта по определению какого-либо проявления зла как безусловного.

Оппоненты толстовской «этики ненасилия» выдвинули три ключевых контраргумента: 1) «аргумент бегства от зла»: *истина*, как добро, разделяет, а не только соединяет людей; искажение природы зла есть измена истине и бегство от зла (В.С. Соловьев); вражда не есть абсолютное зло, т.к. мир не есть абсолютное благо (И.А. Ильин); Н.А. Бердяев считал, что учение о непротивлении связано с представлением об *естественном* состоянии как изначально Божественном, добром: «не противься злу, а добро само осуществится без твоей активности»; 2) «аргумент целесообразности»: орудия борьбы со злом должны оцениваться по своей действительной целесообразности в данных условиях; то лучше, которое успешнее служит добру (В.С. Соловь-

ев); 3) «аргумент от невинной *жертвы*»: насилуемая жертва требует «моей помощи» безусловно, «и воля Божия тут в том, чтобы я спас эту жертву, по возможности щадя злодея (В.С. Соловьев). Толстой: «Защитить убиваемого ребенка всегда можно, подставив свою грудь под удар убийцы». - Но что остановит злодея тогда, когда будет убит защитник? (В. Соловьев).

Против максималистской установки принципа «ненасилия» (чтобы «никто никогда» не сопротивлялся силою злу) выступил И.А. Ильин, различив *Н.* и *заставление* - вполне естественное и оправданное воздействие на мотивы (психическое заставление) или на человеческое тело (физическое заставление), которое может быть обращено человеком на самого себя или других людей. *Н.* - принудительное заставление, исходящее из «злой души» или «направляющее на зло», их различает *качество преднамеренности*. Заставление, происходящее из *духовной* требовательности, твердости и строгости, применяется в ситуации *невозможности* избежать физического воздействия: «оттолкнуть от пропасти зазевавшегося путника, вырвать яд у самоубийцы, ударить по руке прицелившегося революционера» (И.А. Ильин). К условиям допустимости заставления он относит: 1) действительное наличие злой воли, 2) верное восприятие зла, практическая компетентность, «опыт зла», 3) наличие подлинной любви к добру, 4) - *волевого* (практического, а не теоретического) отношения к миру, *ответственности* за него, 5) отсутствие средств иначе удержать человека от злодеяния.

Мораль Л. Толстого, по Ильину, видит в идее *добра* элемент *любви* и не видит элемент *духа*..., видит в идее *зла* элемент *ненависти* и не видит элемента *противодуховности*. Ильин упрекает Толстого в том, что он, отвергая возможность «знать зло и добро», сам вполне уверенно толкует волю Божью, развязывая, при этом, руки злодея и связывая - не злодея (жертвы).

Понуждение, заставление - не создание рая, «но это есть исключение ада». Н. происходит не от «силы» вообще, а от «злой» силы; в основе заставления - «добрая» сила (так что, никакой «софистики», «переодевания» слов здесь нет, они качественно различны).

Концепция «ненасилия», несмотря на имеющиеся в истории примеры ее успешной практики, принадлежит будущему, подлинно перспективна, как *Бытийная мораль*, претендующая на преодоление вечного противостояния *сущего и должного* в контексте принципиальной *возможности* осуществления морального *Абсолюта*.

Позиция И.А. Ильина и др. критиков принципа «ненасилия» исходит из конкретно-экзистенциального решения сопротивляться злу «здесь и сейчас». Она имеет смысл в контексте *бытовой морали*, повседневности (как повседневно и само зло). От человека бытовая мораль требует действовать по максимуму *действительных сил*, т.е. предстает как более реалистичная, со всеми ее морально-духовными издержками: возможностью ошибиться в идентификации и квалификации зла, переродиться из «борца с драконом» в самого «дракона», легитимировать Н., осуществляемое антинародным режимом власти или, напротив, революционными силами, борющимися с ней. И все же, надо признать правоту аргумента И.А. Ильина, что сторонник «чистого» непротивления, вместе со всем остальным человечеством, пользуется плодами всей предшествующей борьбы со злом, давшей возможность «мирно трудиться, духовно *творить* и нравственно *совершенствоваться*».

Лит-ра: Гегель Г.В.Ф. Философия права: Пер. с нем. - М.: Мысль, 1990; Гусейнов А.А. Моральная демагогия как форма апологии насилия // *Вопр. философии.* - 1995. - №5; Ильин И.А. О сопротивлении злу силою / Ильин И.А. Путь к очевидности. - М.: Республика, 1993. С.6-134; Сорель Ж. Размышления о насилии. - М.: Польза, 1907; Стре-

лец Ю.Ш. Этическое и эстетическое в осмыслении жизни. - Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2015; Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви // Толстой Л.Н. Полн. СОБР. Соч.: в 90 т. Т.37. - М.: Худ лит-ра; Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. - М.: Республика, 1994.

НИГИЛИЗМ (от лат. *nihil* - ничто) - отрицание *ценностей* и норм *морали*, общепринятых форм, правил социальной и *культурной* жизни;

- интеллектуально-нравственная позиция эгоцентризма как крайней формы сосредоточенности на своем «Я».

Основанием Н. как мировоззренческой установки (позиции) Н. является восприятие и оценка существующих форм, правил социокультурной жизни как: а) чуждых данному индивиду или, шире, истинной природе человека вообще; б) репрессивных компонентов социального механизма подавления индивидуального начала, манипуляции индивидом, с целью его конформизации (социального «нивелирования» до безличного «массового» уровня).

В античных социально-нравственных учениях Н. как понятие и адекватное ему мироотношение не выражен, т.к. коренным образом противоречит общей *духовной* установке «полисного» человека на органически-целостное существование в культуре и гражданском мире. Некоторые черты Н. проявляются в традициях индивидуализма, кинизма и скептицизма, ставящих под

сомнение *универсальные* ценности и формы жизни: по природе нет ничего *справедливого* или прекрасного, но все это определяется установлением или обычаем. Киники подвергли отрицанию те нормы и ценности, которые противоречат требованию простоты и природной *естественности*, навязываются людям как ложные требования. В скептицизме отрицается достоверное знание о вещах и объективность морально-нравственных положений, оценок. Пиррон, Энезидем предлагали воздерживаться от суждений в случае противоречивых свидетельств («эпохе»).

В контексте средневеково-христианской мысли, Н. усматривается, прежде всего, в мироотношении неверующего человека (Бл. Августин), чья *душа* пребывает в безбожном состоянии и настрое. *Метафизические* основания Н. (отрицание реальности мира, как такового) шире его религиозной трактовки в христианстве, и были характерны уже для буддизма, для Гераклита Эфесского, элеатов и софистов. Мир, здесь, - или иллюзия («майя»), или настолько изменчив (*релятивизм*), что не оставляет *надежды* на его устойчиво-достоверное познание, на выработку универсальных правил *жизни*.

В гносеологическом аспекте, термин «Н.» впервые предложен Ф.Г. Якоби для обозначения тупика, в котором оказывается агностицизм, ограничивающий сферу познания феноменами самого сознания.

Наиболее широкую (и самую адекватную) трактовку «Н.» получил в социокультурном применении этого термина.

В учениях Ф. Ницше и М. Штирнера Н. - результат осознания несостоятельности и враждебности человеку *идеалов* буржуазного общества, форма стремления человека к независимости от навязываемых ему ценностей, утверждение автономии личности как принципиально *свободного* («единственного», у Штирнера) существа. Здесь Н. - продолжение анархизма, отрицающего все базовые формы социального существования и отстаи-

вающего политико-правовую, психологическую и нравственную суверенность личности.

Для О. Шпенглера, Н. - знак «заката» культур, прошедших высшую фазу, «расцвет» своего развития.

С. Кьеркегор связывал появление нигилистических настроений с глубинными духовно-нравственными провалами в сознании индивида, «застрявшего» в *эстетическом* «фазисе» своего мироотношения (выход: в подъеме до этического, затем религиозного).

В русской культуре (XIX в.) Н. обозначил радикально-революционные установки «разночинцев», революционных демократов, отрицавших социальные основания и идеологию крепостничества, религиозно-нравственные догматы церкви, авторитеты в познании и т.п. (Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, Д.И. Писарев и др.) (Обобщенный образ нигилиста Евг. Базарова дан И.С. Тургеневым в романе «Отцы и дети»; пророческое исследование нигилистических идей в России в романе «Бесы» провел Ф.М. Достоевский).

В современной западной философии Н. оценивается с различных мировоззренческих позиций: как угроза существованию культуры, «разрывы» в бытии человека (М. Хайдеггер); как форма самообнаружения *абсурдности* человеческого существования (Я. Брускин, Л. Липавский, А. Камю и др.); как установка, в «створе» которой просвечивает трагическое начало свободы, проектируется аутентичное существование человека (Ж.-П. Сартр).

В смысложизненной проблематике философии и культуры в целом Н. связывается с отрицанием или *смысла жизни*, как такового (философия *абсурда*, напр.), или возможности его найти, сформулировать, придать жизни смысл, которого она изначально не имеет. Согласно логотерапии В. Франкла, Н. - разрушительная, прежде всего для самого индивида, установка на отрицание смысла, его объективного содержания. «Н. наших дней», по Франклу, - редуccionизм, который отрицает, что человек определяет себя сам,

воспринимая его как «крысу бихевиористов», как компьютер или как «голую обезьяну». На самом же деле, главными экзистенциалами человеческого бытия выступают *духовность, свобода и ответственность*, которые не отрицают, а утверждают неизбывное человеческое *достоинство*. Они не просто характеризуют, но конституируют человека именно в этом - человеческом - качестве: «Самолет не перестает, конечно, быть самолетом, когда он движется по земле: он может и ему постоянно приходится двигаться по земле! Но лишь поднявшись в воздух, он доказывает, что он самолет» (В. Франкл «Человек в поисках смысла»).

Рациональное зерно Н. состоит в том, что в процессе *желанного* соединения социальных и индивидуальных форм жизни, цивилизации с культурой и моралью первый шаг должен был сделан не моралью и ее концептуализацией в рамках этики, а обществом, выбравшем не цивилизационный, а культурный вектор своего развития, строящем жизнь на основе возрастания в самой цивилизации культурно-живого и вечного начала, противостоять которому, нигилистическим образом, не будет необходимости и смысла.

Лит-ра: Авенариус Р. Критика чистого опыта. Пер. с нем. Ив. Федорова. - СПб.: Шестаковский и Федоров, 1907-1908. Т.1,2.; Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей / Ин-т философии. - М.: Наука, 1996; Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. - М.: «Новое время», 1990; Кьеркегор С. Или-или. Пер. с дат. - М.: Историко-религ. об-во «Арктогея», 1991; Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем. - М.: Мысль, 1990; Смысл жизни: Антология. - М.: Изд. Группа «Прогресс-Культура», 1994; Шестов Л. Сочинения в 2 т. - М.: Наука, 1993; Штирнер М. Единственный и его собственность: Пер. с нем. - М.: Прогресс, 1994.

Нравственность - термин, обозначающий либо *мо-*

раль, либо, в гегелевской традиции, практический модус морального сознания и отношения, базирующихся на морали;

- понятие, акцентирующее объективное и общественно закрепленное (в обычаях и традициях) *сущее* в морально-нравственных взаимоотношениях людей, в отличие от *должного*, императивно предлагаемого и нормативного, как собственно морального.

Несмотря на синонимическое использование понятий «мораль» и «нравственность» в практическом плане, имеет смысл их концептуальное различение.

«Н.», с ее акцентом на сущее, более связана с человеческой природой, потребностями, способностями, интересами индивидов и социальных групп, взаимодействующих друг с другом. В этом контексте приходится учитывать «материальные склонности» человека, его устремленность не только (не столько) к *добродетели*, но и к *счастью* (эвдемонизм), наслаждению (*гедонизм*), просто «приятному». *Выбор* между морально правильным в образе жизни, сознании и поведении и «интересным», «приятным», «целесообразным» слишком часто делается в пользу второго, а «чистая» мораль остается в сфере абстрактно желаемого. Т.обр., различие сущего и должного плодотворно не только в теоретическом, но и в практическом плане.

Уже в античных учениях это отражено в противопоставлении помысла и поступка, интеллектуальной и *волевой* (эмоциональной) сторон жизни людей. На вопрос: «какая жизнь самая лучшая и справедливая?» - Фалес отвечал: «Когда мы не делаем сами того, что осуждаем в других». Различные формулировки «золотого правила нравственности» содержат в себе призыв к совмещению морали и нравственности, т.е. исходят из факта возможного (и частого) их несовпадения в реальности. (*Категорический императив* И. Канта, глубинно связанный с «золотым правилом», также содержит призыв к проверке «морали» на «нравственность», условно говоря, и наоборот, к рассмотрению частного, относительного в контексте всеобщего и *универсального*).

В средневековой этике наличие Богоданного морального *закона* не предполагает его «автоматического» применения, учитывает возможность отклонения от благодати, греха, а также сознания *вины* и необходимость раскаяния, доведенного до *покаяния*. Морально-нравственная раздвоенность означает, здесь, не смысловые оттенки понятий «мораль» и «Н.», а раздвоенность, противоречивость («поврежденность») самой природы человека, принципиальное несовпадение его *сущности* и *существования*, *духа* и *тела*,

его самовосприятие (*самоопределение*) в вечности и во времени, в Церкви и в социуме, наедине с собой и с другими людьми.

Идущая от Аристотеля традиция различать *возможность* и *действительность* подтолкнула средневековых мыслителей к исследованию разных ступеней *совершенства* существ и вещей мира, так что разрыв между сущим и должным не ограничился разведением нормативности и фактичности в поведении людей, но приобрел качественно-количественные характеристики, соответствующие каждой ступени совершенства, степени нравственной эффективности моральных императивов.

В этических учениях Нового времени эта проблема связывалась с тем, что люди в своих поступках руководствуются не разумом, а мнением, а их «страсти» существенно модифицируют разумные представления о *добре* и *зле* (Б. Спиноза).

В эпоху Просвещения «мораль» интерпретируется как нечто общественно утвержденное и навязываемое индивиду всеми императивными инструментами, гл.обр., государством и церковью, между тем, как Н. обусловлена «здравым смыслом», лучше позволяющим разобраться в обыденных ситуациях повседневной жизни. Гражданское общество не совпадает с государством, «сознательно путающим» моральные, правовые и религиозные императивы, с целью упрочения своей *власти*; суверенные личности - «атомы» гражданского общества - нуждаются в Н. - системе понятных», индивидуализированных правил, обеспечивающих оптимальное («разумный эгоизм») сочетание частного и универсального, *естественного* и *метафизического* (религиозно-сакрального, политико-«сакрального») содержания морали.

Наиболее четко «мораль» и «Н.» различил Г.В.Ф. Гегель, у которого они, будучи разными ступенями развертывания «объективного духа», акцентируют субъективную и объективную стороны, результаты его воплощения.

В Н. человеческая *свобода* объективируется в семье, гражданском обществе и государстве.

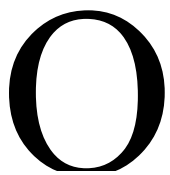
В дальнейшей истории этики, уточнение понятий «мораль» было связано с подчеркиванием ее императивного характера, что привело к ее *нигилистическим* оценкам и обращению к Н. (порой, без терминологического обозначения) как протесту против внешнего, легализованного подчинения индивида общественным нормам. Утверждалась необходимость их внутренне-свободного принятия как условия объективации, затем, в системе моральной регуляции общества. Н. оказывалась соединительным звеном между моралью и системой социальных отношений, в целом.

В *смысложизненной* проблематике философии различие «морали» и «нравственности» плодотворно и обосновано необходимостью различать «нравственный смысл жизни» и «смысл нравственной жизни» (как нечто атрибутивное самой жизни или соотнесенное, прикладываемое «извне»).

Дистинкция: «*Бытийная мораль*» и «*бытовая мораль*» также предполагает различие в них собственно моральных и нравственных аспектов.

Т.обр., неразличение в живом словоупотреблении понятий «мораль» и «Н.» отражает не их действительное совпадение (а также терминологическую синонимичность), но, скорее, должное в их отношениях.

Лит-ра: Анчел Е. Этнос и история. - М.: Прогресс, 1988; Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. - М.: Республика, 1993; Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. - М.: Мысль, 1977. Т.3.; Гусейнов А.А., Иррилиц Т. Краткая история этики. - М.: Мысль, 1987; Гусейнов А.А. Язык и совесть. Избранная социально-философская публицистика. - М.: ИФРАН, 1996; Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности. - М.: Наука, 1977; Кропоткин П.А. Этика. - М.: Политиздат, 1991; Мы живем среди людей: Кодекс поведения. - М.: Политиздат, 1989; Стрелец Ю.Ш. Смысл жизни человека: от истории к вечности. - Оренбург, ООО ИПК «Университет», 2012.



ОПТИМИЗМ (лат. *optimus* – наилучший) – позитивное мироот-

ношение, оправдывающее мироустройство, его *благие* основания, принципиальное доминирование в нем положительного (*целесообразного, гармоничного и доброго*) содержания, по отношению к негативному (*хаотичному, злому*);

– мироощущение, основанное на доверии к миру, на убежденности в том, что его можно понять и принять, найти в нем достойное место и реализовать свой потенциал, предназначение.

В античных философско-этических учениях *О.* связывается не с гносеологическим мироотношением, где он означает возможность и достаточно полную эффективность миропознания, но, скорее, с *метафизическим* и жизненно-практическим. Представление о мире как Космосе, пронизанном Логосом мирового Разума, позволяло оптимистически оценивать роль человека в нем как «микрокосма», способного устроить индивидуальную и общественную жизнь по образцу *колокагатии*, приблизить человеческий мир к эталонному (подлинному) «миру идей» (Платон), устремить его к «цели целей совершенной деятельности» (Аристотель). *О.* содержится и в представлении о возможности овладеть «искусством жизни», придать ей *добродетельное* содержание на пути к «высшему благу» (*счастью*, наслаждению, *совершенству*, *мудрости*, органичной простоте, религиозному благочестию и т.д.). В каждой из различных этических программ (*гедонизм*, *эвдемонизм*, *перфекционизм*, *стоицизм*...) оптимистическая интенция была призвана компенсировать *метафизическую* неуверенность человека, находящегося, по античным представлениям, во власти рока (фатума). Незнание *судьбы*, исхода predeterminedных событий не мешало практическому движению к благу и добродетели, парадоксально «развязывало руки» (любое действие можно было оценивать как «предопределенное»). *О.* подпитывался примерами «мудрой жизни», когда знание приводило к нравственному благу, разум побеждал аффекты и контролировал чувственность, атараксия сменяла тревогу и страх перед *жизнью и смертью*.

В этике средневекового *христианства* *О.* соседствует с пессимистическими взглядами на «поврежденную» человеческую природу, греховное наполнение жизни. *О.* связывается с «высшими» этажами бытия и с Божественным началом, присущим земному миру, *душе* человека как «благодать». *О.*

обусловлен всеблагим началом мира, данным ему творением Божьим, и исходом бытия в торжестве добра над злом, жизни над смертью. Вершина оптимистического пафоса задана искупительной *жертвой* Христа, возможностью спасти душу для всех уверовавших в нее.

Ренессансный О. связан с «прометеизмом» человеческой *культуры*, с *творческим* началом и возможностью «несовершенного» существа, каким является человек, бесконечно *совершенствоваться*. К этическим корням О. добавляются гносеологические: возможности познания так же неограничены, как *творчество*.

Оптимистический настрой присутствует в традициях эмпиризма и рационализма (Новое время), являясь следствием веры в будущий синтез всех форм опытного познания мира (Ф. Бэкон) или убежденности в изначальное могущество человеческого разума, конституирующего само *существование* человека (Р. Декарт). Хотя *свободная* воля – не больше, чем иллюзия, рациональное познание и его вершина – «познавательная *любовь к Богу*» – позволяет обрести свободу «модуса единой субстанции» (Б. Спиноза).

О. философии Г. Лейбница выражен в утверждении, что мы живем «в наилучшем из возможных миров» (*Бог* не мог сотворить мира более лучшего, чем тот, который им уже сотворен, ведь в этом - возможном - мире должна присутствовать *свобода*, а Бог желает именно свободной любви человека). Люди под «лучшим из миров» неверно понимают такой, который состоит из одного благого, доброго, приятного. Между тем, такой мир был бы однообразным, а однообразие, монотонность не были бы достойны мудрого Бога» (Лейбниц). Принцип «предустановленной гармонии» Лейбница настраивает человека на моральную стойкость в частности, и на жизненный О., в целом.

О. содержится в возможностях практического разума, в свободном *самоопределении* человека в сфере *нравственности*, в его принципиальной способности следовать *долгу* из уважения к *моральному закону* (И. Кант). Оптимистический настрой учения Г.В.Ф. Гегеля обусловлен принципом тож-

дества бытия и мышления, на основе единой *духовной* субстанции, а также возможностью «жить ее целями».

В контексте проблематики *смысла жизни* О. означает позитивное мироотношение и утверждение возможности осмыслить жизнь (придать ей *смысл*, найти изначальный смысл, сформировать его).

По В. Франклу, О. обусловлен *потребностью* в смысле (исследование во Франции дало результат в 89 % опрошенных, считающих, что человек нуждается в понимании, ради чего он живет). О. – утверждение возможности *трансцендирования* к смыслу и психологическое основание *логотерапии*, помогающей конкретному человеку осмыслить свою жизнь, путем: 1) стремления к *ценностям* творчества, или того, что мы даем жизни; 2) стремления к переживанию ценностей, кот-е мы берем от мира (включая и негативные: *страдание* и *смерть*); 3) определения позиции по отношению к *судьбе*, которую не состоянием изменить (В. Франкл. Человек в поисках смысла).

О. – основа *самоактуализации* личности (А. Маслоу), психологический аспект «*благоговения перед жизнью*» (А. Швейцер). Высшим знанием является знание о том, что «я должен доверять моей *воле* к жизни», при этом, «...жизнеутверждение пытается вобрать в себя жизнеотрицание, с полным самоотречением служа другим существам...» (А. Швейцер).

Отрицание О. присуще «философии жизни», с т.зр. которой благость мира иллюзорна, а *страдание* фактично, так что на гамлетовский вопрос «быть или не быть» правильнее отвечать: «не быть» (А. Шопенгауэр). У Ф. Ницше О. связан не с современным человеком («больное животное»), а с возможностью увидеть расцвет «*воли к власти*» в сверхчеловеке.

XX в. демонстрирует сложное отношение к проблеме О., рассматривая его как, в целом, полезную психическую интенцию (направленность) в условиях *абсурдного* существования, тревоги и «покинутости» человека, но, тем не менее, свободы и ответственности его за все с ним происходящее (А. Камю, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр).

Влиятельным считается технологический О., строящийся на сциентистском мироотношении, вере в прогресс цивилизации и социальных форм жизни.

Лит-ра: Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. – М.: Мысль, 1991; Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. – Берлин: «Обелиск», 1923; Гомперц Т. Греческие мыслители: Пер. с нем. – Спб.: Алетейя, 1999; Если хочешь быть свободным (Сенека, Честерфилд, Моруа). – М.: Политиздат, 1992; Изард К. Эмоции человека. – М.: Прогресс, 1980; Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики: Пер. с англ. – Спб.: Изд. Группа «Евразия», 1997; Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.1-4. – Спб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996.

Ответственность — необходимость и право отвечать за свои действия на основе свободы их *выбора* осознания своего места и предназначения в структуре биологических, социальных и *духовных* взаимоотношений с миром вещей, людей и идей;

– сущность взаимных требований, обязанностей в отношении друг друга индивидов, социальных групп и общества в целом.

Идея *О.* непосредственно связана со сферой *свободы* и *долга*, выступая в качестве меры их отношения, способности добровольно осуществлять требования *естественного* или социально-контракторного вида, исполнять обязанности пред обществом или самим собой.

Смысложизненная О., в отличие от социально-правовой или бытовой, своим субъектом имеет *метафизически* самостоятельного и *экзистенциально-уникального* индивида, вступившего в *диалог с Абсолютом*, т.е., слышащего его весть (*со-весть*) и призванного к поступку как ответу на весть (*ответ-ственность*): «Считаем нужным напомнить: жить из себя, исходить из себя в своих поступках вовсе не значит еще жить и поступать для себя... Я-для-себя - центр исхождения поступка и активности утверждения и признания всякой *ценности*, ибо это единственная точка, где я ответственно причастен единственному бытию...» (М.М. Бахтин).

О. диалогически связана с совестью, будучи онтологическим состоянием напряженной осознанности участного отношения к миру. Проблема *долга*, т.обр., формируется как внутренняя обязанность осуществить свое предназначение, самоопределившись в нем и претворив его в жизнь ответственным поступком.

О. – воплощение истинного и принципиального отношения к жизни, связанного с осознанием всех последствий содеянного и... несделанного, упущенного. Вне сопоставленности с совестью, *О.* за несделанное, а также чувство *вины* представляются бессмысленными (С.Л. Рубинштейн). Индивидуальный план *О.* выделяет К.А. Абульханова-Славская: «*Смысл жизни* как ответственность за ее осуществление, за ее способ связан с потребностью и способностью самостоятельно, на свой страх и риск, строить и осуществлять

ее. О. возникает при осознании, что ход твоей жизни зависит от тебя, что ты один на один со своей жизнью».

О. не просто «принадлежит» индивиду, но и конституирует его целостность: «Что же гарантирует внутреннюю связь элементов в личности? Только единство О. За то, что я пережил и понял в искусстве, я должен отвечать своей жизнью, чтобы все пережитое не осталось бездейственным в ней» (М. Бахтин).

Когда человек остается с самим собой, в корне меняется его бытие: появляется «над-я», как свидетель и судья всего человека, т.е. появляется «другой», которому человек поручает оценить себя. Так возникает общий мир культуры, отделенный от неповторимой единственности переживаемой жизни. Бытийная О. может возникнуть только в точке соприкосновения этих миров; мы же возлагаем О. за создание норм и ценностей на мир культуры, делаем их «другими». Так образуется «должное», оторванное от «сущего», а О. приобретает внешне-принудительный характер.

Принципиальным противником О. как внешней обязательности был Ф. Ницше. Человек отвечает за то, над чем он *властен*. При этом, власть, как основа и способность действовать, нуждается в забвении прошлого (О. же – память о прошлом). Ницше приводит слова Гете о том, что «всякий деятель бессовестен», понимая их как требование перейти к свободной от прошлого деятельности, когда деятель, «несправедлив к тому, что лежит позади его, и знает только одно право – право того, что в данную минуту должно совершиться».

Выход на подлинную О. Ницше обозначает буднично деловито: «Нужно дать самому себе доказательства своего предназначения к независимости и повелеванию; и нужно сделать это своевременно».

Противоположная позиция, с т.зр. которой О. конституируется не «самовластием» индивида, а трансцендентно-нравственным Субъектом (*Богом*), утверждается религией. Само существование О. – свидетельство миропорядка, установленного всеблагим *Абсолютом*. Здесь недостаточно иметь интен-

цию (сознательное намерение) стать причастным *совершенству* в лице благого бытия или Бога. Свобода и проистекающая из нее *О.* человека, вечно несовершенного, принадлежит ему не только до поступка, но и до намерения. Если сторонники *трансцендентального* подхода стараются не идти дальше неосмотрительности человека как последнего корня *О.* (ибо грех должен быть осмыслен, хотя бы в итоге, как в ситуации библейского Иова), то сторонники *имманентного* подхода обнаруживают *О.* более глубокого порядка, обусловленную самим фактом человеческого существования, свободы человека в сфере воли. По М. Хайдеггеру, в этом случае экзистенция человека возвращается к самой себе из потерянности в анонимном существовании.

О. дезавуирует раскол между человеком и миром, преодолевая *абсурдность* бытия человека.

Экзистенциалистский взгляд на человека («Человек – это то, чем он делает себя сам») лежит в основе «теории *самоактуализации*» А. Маслоу. Жить подлинной (аутентичной) жизнью, значит взять на себя всю полноту *О.* не только за то, что ты делаешь, но и за то, что с тобой происходит. *О.* входит в ряд т.наз. «метапотребностей», мотивов *духовного* роста человека, заданных отдаленными, высшими *целями (бытийными)*, в отличие от *бытовых*, достижение которых связано с расширением жизненного опыта, с подъемом его на принципиальную высоту наполненности и позитивной напряженности.

С т.зр. русской религиозной философии XIX – XX вв., *О.* принадлежит сфере *сущего*, а не *должного* (где она приобретает внешне-принудительный характер и узурпируется социально-правовыми институциями общества). *О.* проявляется в живом непосредственном опыте, включая и религиозный. Человек – не марионетка в руках *Абсолюта*, а действительный «субстанциальный деятель, или «я» как «для-себя-бытие» (Н.О. Лосский). Достижение основной нравственной цели – абсолютной полноты бытия – возможно лишь в случае, когда «я» способно и к «бытию-для-других». Эта способность к *О.* имеет реальные основания: «Все имманентно всему, иначе нельзя было бы ответить, как возможно бескорыстное живое участие в интересах чужой жизни».

ни?» Т.обр., О. становится мерой индивидуализации субстанциальным деятелем (человеком) Абсолютного Добра. (Н.О. Лосский).

Лит-ра: Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. – Спб.: Алетейя, 1998; Бубер М. Проблема человека. Перспективы // Лабиринты одиночества. – М.: Прогресс, 1989; Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. – М.: «Новое время», 1990; Гегель Г.В.Ф. Философия права: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990; Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993; Кант И. Собр. Сочинений в 8 т. – М.: ЧОРО, 1994; Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991; Ницше Ф. Сочинения: В 2 Т. / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990.

П

Персонализм (лат. *persona* – личность) – философское течение (по мысли его представителей – одна из основных тенденций всей истории философии), согласно которому первичной экзистенциально-духовной

реальностью выступает *личность* во всей полноте ее существования, заданной *Богом* – высшим личностным первоначалом;

– признание личности высшей *духовной ценностью*, главным субъектом истории и *культуры*, противостоящим «агрегатным» социальным образованиям (народные массы, общество в целом).

Первое использование термина «П.» относится к Ф. Шлейермахеру («Речь о религии к образованным людям, ее презирающим»). Как течение П. возник в XIX в., получив распространение в России, США, затем во Франции и др. странах (30-е гг. XX в.).

В России П. представлен в творчестве Н.А. Бердяева, Л. Шестова, Н.О. Лосского; в США – Б. Боуна, Э. Брайтмена, Р. Флюэллинга (жур. «Personalist»); во Франции – П. Ландсберга, М. Недонсея, Э. Мунье, Ж. Лакруа (жур. «Esprit»).

Духовное влияние на П. оказала монадология Г. Лейбница, утверждавшая плюрализм во взглядах на мировую субстанцию. Иерархию монад – «личностей» венчает высшая – Бог.

Личность в П. – не просто социальная единица, или гносеологический субъект, а фундаментальный экзистенциальный центр многообразного мира, субъект *свободы* и подлинной *нравственности*.

Первичность индивида по отношению к социуму утверждал В.В. Розанов: «Личность всегда есть целое, по отношению к которому общество есть агрегат, но не организм, приспособляющий ее к себе как свою функцию или изменяемую часть». Без индивида общество «есть механический агрегат, пустой от какого-либо смысла и значительности». Отсюда, принципы коллективной жизни должны быть подчинены *нравственности* личной. Дисгармония между индивидом и обществом возникает по причине предательства *идеалов истины, добра и свободы*, которые коренятся в индивидуальной нравственности. И если общество проникается чем-то иным, чем эти *идеалы*, индивид имеет право восстать против него.

В *христианстве* значимость индивидуального аспекта в осмыслении жизни, по В.И. Несмелову, обусловлена тем, что личность имеет особую и при том бесконечную *ценность*: «весь мир есть совершенное ничтожество в сравнении с человеком; потому что ни за какие сокровища мира нельзя купить живую человеческую *душу* (ссыл.: Мф. XVI? 26).

По Н.А. Бердяеву, «...вся человеческая личность, личность последнего из людей, несущая в себе образ высшего бытия, не может быть средством ни для чего, в себе имеет экзистенциальный центр и имеет право не только на жизнь, отрицаемое современной *цивилизацией*, но и на обладание *универсальным* содержанием жизни. Это истина евангельская, хотя и недостаточно раскрытая».

По природе человек – лишь индивидуум, таковым его и рассматривает социум, а именно как часть самого себя. И является он, поэтому, лишь носителем всегда частной *истины*: «Коммунисты и фашисты одинаково утверждают, что истину знают только коллективы и раскрывается она лишь в коллективной борьбе... Я восстал против этой стороны марксизма во имя персонализма, хотя продолжал считать *справедливыми* социальные требования марксизма» (Н. Бердяев).

Главная тайна человека – в том, что он, как личность – микрокосм, целый универсум. Парадокс П. – в том, что универсум есть часть личности.

Личность – потенциально универсальное, но неповторимое и незаменимое существо, с образом единственным. Уместно здесь использовать понятие «гештальт». «В человеческой личности есть много родового..., много исторического, традиционного, много наследственного и подражательного, много «общего». Но это именно и есть не «личное» в личности. «Личное» оригинально, связано с первоисточником, подлинно. Личность должна совершать самобытные, оригинальные, *творческие* акты, и это только делает ее личностью, составляет ее единственную ценность... Личность в человеке есть победа над детерминацией социальной группы» (Н. Бердяев). Личность, в его трактовке, не детерминирована внутри даже *Богом*: отношение между

личностью и *Богом* не есть каузальное отношение, оно находится вне царства детерминации, оно внутри царства свободы. Бог не объект личности, он субъект, с которым существуют экзистенциальные отношения». Личность равна *достоинству* человека, которое освобождает от рабского понимания не только социальных, но и религиозных отношений. Бог, по Бердяеву, и есть гарантия свободы личности от порабощения ее природой и обществом, царством кесаря и миром «объектности».

На этой основе Бердяев и Л. Шестов выступили против «этики закона» и даже самого «этического» (Шестов). Закон, по их мнению, – основа социального механизма регулирования, беспощадного к индивидуальности, организующего жизнь «среднего человека». Согласно П., дух не генерализирует, а индивидуализирует: «Торжество духовного начала означает не подчинение человека универсуму, а раскрытие универсума в личности». Личность более индивидуальна, чем индивидуум, противоположна общеобязательному, нормативному (здесь Бердяев решительно расходится с этикой Канта).

Существование личности предполагает существование сверхличных ценностей, квинтэссенцией которых выступает *смысл жизни*. Однако, и это принципиально важно, личность не есть лишь средство сверхличных ценностей: универсальное находится в личности, и не как производное от количественного опыта, а как изначальное качество. (И в этом смысле «личность-человек не может быть средством для Личности-Бога. Унижает человека и унижает Бога та теологическая доктрина, которая утверждает, что Бог сотворил человека для самопрославления»).

Т.обр., согласно П., вне личности нет абсолютного единства, все объективированное (и сам мир) – частично. Космос, общество, нация и прочее находятся в человеческой личности и их «выпадение в объекты», во внешние реальности есть результат падшести человека, экстериоризации, отчуждения. «И в каком-то смысле собака и кошка более личности, более наследуют вечную жизнь, чем нация, общество, государство, мировое целое. Таков антиие-

рархический персонализм, который и есть единственный последовательный персонализм» (Н.А. Бердяев).

Лит-ра: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М.: Республика, 1993; Братусь Б.С. К проблеме человека в психологии // Вопр. психологии. – 1997. – № 5; Бубер М. Я и Ты. – М.: Прогресс, 1993; Дилигенский Г.Г. В защиту человеческой индивидуальности // Вопр. философии. – 1990. – № 3; Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. – Дубна, 1997; Камю А. Бунтующий человек / Философия. Политика. Искусство: пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990; Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – М.: Мысль, 1999; Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем. – М.: мысль, 1990.

Перфекционизм (фр. perfectionism – высшая степень, совершенство) – мировоззренческая, морально–психологическая установка

на *совершенство* как *цель* человеческого развития и его *совершенствование* как процесс;

– морально-нравственная программа, согласно которой совершенство (совершенствование) – высшее *благо*, цель человеческой *жизни*, основа *добродетельного* образа жизни;

Уже в древних этических учениях созрело убеждение в том, что единственной возможностью совмещения морально *должного* и *сущего* является целенаправленный подъем наличного бытия к его *идеальному* состоянию. Основанием для реализации такой возможности стали представления о *метафизическом* единстве Космоса в его внешнем и внутреннем устройстве. В др.-индийских ведах говорится о едином принципе, пронизывающим все сущее (Рита), который должен быть освоен человеком. Закон перерождения (карма) конституировал *«всеединство»* жизни в диахроническом аспекте, в виде непересекающейся линии *судьбы* всего живущего во времени. П. здесь связывался с установкой на формирование «хорошей кармы», а в конечном итоге, на «освобождение» от мирских связей и зависимостей, несущих *страдание*, на достижение «нирваны».

«Совершенное», в виде «человечности» (жэнь) и «*благородства*» утверждала этика Конфуция, выделяя признаки, которыми должен обладать «благородный муж»: *справедливость, мудрость, снисходительность* к людям, «чтобы в человеке побеждало все, что есть в нем самого хорошего, а не плохое». Здесь фигурировало и «*золотое правило*» *нравственности*, и социальные аспекты совершенствования: благо государственного устройства, сохранение мира и покоя. Идеалы П. черпаются из состоявшегося прошлого, а не проблематичного будущего. Никто, при этом, не предопределен изначально к *благородству* или низости: движение к совершенству поддерживается собственными и постоянными усилиями человека соответствовать истинно человеческому предназначению.

В античных учениях П. пронизывает всякое движение к высшему *благу*, какой бы конкретный облик оно не принимало (наслаждение, *счастье*, *мудрость* и т.д.). И это слово о «совершенном», в его интегральном значении, было сказано Аристотелем: конечная цель жизни – «пользование *добродетелью* в совершенной жизни».

Важнейшим инструментом совершенствования Л.А. Сенека назвал философию, благодаря которой «можно стать себе другом», приобрести настоящее - *душевное* - здоровье и научиться правильному отношению к *смерти*.

В *христианском* П. представлены оба аспекта его качества: идеал совершенства – Иисус Христос – вечно живой пример его *конкретной реальности*, и совершенствование как вполне *возможный* подъем человеческой *души к Духу*, не менее реальное спасение души для вечного бытия. Бог есть *любовь*, значит, преображение и обожение органично вытекает из заповеди любви, милосердия, составляет суть совершенствования. Условием же этого процесса является глубоко переживаемое сознание *несовершенства*, видение грандиозности задачи, стоящей перед христианином: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48).

О высшем положении человека в цепи существ («венец творения») говорят *гуманисты* Ренессанса, не считая, при этом, что он уже достиг совершенства. Следует ежечасно доказывать это право «на венец» *гармоничностью* существования и *творческой* деятельностью, совмещением и бескорыстного стремления к красоте, и устремленности ко всей полноте земных благ.

П. Нового времени сохраняет эту традицию и конкретизирует пути и формы человеческого совершенствования, делая акцент на бесконечном расширении опыта эмпирического познания, с целью овладения миром («путь муравья»), или на углублении субстанции мысли до *метафизических* оснований, конституирующих само бытие человека («путь паука», рациона-

лизм). Идеалом же становится синтез этих векторов мироотношения (миропознания) в «пути пчелы».

Для П. эпохи Просвещения характерен интерес к источникам совершенствования не только индивида, но и социума. Здесь исследуются связь и различие *естественных* и *культурных* оснований человеческого развития. Культ разума, «здравого смысла» рассматривается как залог общественного прогресса, а индивидуальное и общественное совершенствование – как взаимообусловленный процесс. Сталкиваются различные трактовки П.: акцентирующие его естественные корни (Ж.-Ж. Руссо) и культурные начала (Вольтер); географические факторы обуславливания общественного прогресса (Ш. Монтескье) и эволюционно-ментальные (Д. Дидро).

В трансцендентально - и объективно-идеалистический контекст проблематика П. возвращается в философии И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля.

Ядром совершенствования человека, по Канту, выступает его самоосуществление в нравственной сфере: рост его моральной ответственности, уважение к моральному *закону* и следование *долгу*. Совершенствование удостоверяется поступками, исходящими из принципа (максимы), достойного *универсализации* (*категорический императив*). Сама же максима не зависит от посторонних влияний, «материальных склонностей», так что совершенствование в сфере нравственности рассматривается в его «чистом», наиболее аутентичном виде. Трансцендентальный аспект здесь выражен в понятии «святая воля», которую, по Канту, не следует ожидать от человека как природного существа, но которую можно мыслить, имея ввиду его свободное самоосуществление в «бесконечном прогрессе». Так как эта задача может быть полностью разрешена лишь в вечности, то моральный закон ведет к постулату бессмертия и бытия *Бога*, «как необходимо относящегося к возможности высшего блага» (Кант И.).

П. в философском учении Гегеля задан принципом тождества бытия и мышления, тем, что сущностью человека выступает *Дух*. Историческое дви-

жение Духа и совпадающий с ним путь индивида по «лестнице образования» выступают как самоосвобождение. У философии и теологии, по Гегелю, – один предмет – *Абсолют*. Бытие индивида настолько совершенно, насколько приобщено к нему, наполнено им. Наиболее адекватным путем познания Абсолюта является рациональный: «Истина...делает дух свободным, свобода делает его истинным». (В своем подлинном качестве человек отличается от «персоны», чье мышление ограничивается сферой чувственности и рассудочности, призванной обслуживать социальные роли). Гегель описывает и заключительный этап совершенствования человека, который заключается, во-первых, в постижении им уроков всемирной истории Духа, а, во-вторых, в творчестве этой истории, в переходе от потенциальной к актуальной активности, от рабского и отчужденного («несчастливого») сознания к свободному.

Размышления о П. как мировоззренческой установке в XX в. затрагивают различные сферы (личностную, общественные: экономическую, политическую, духовно-нравственную, религиозную и т.п.); совершенствование обозначается как «мироутверждение», «персонализация», «индивидуализация», «самоактуализация», «самоопределение», «самотрансценденция» и т.п.

Особое место П. занимает в философской проблематике *смысла жизни* человека, где рассматривается как основание осмысления, его содержание или прямая цель.

Лит-ра: Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. – М.: Мысль, 1991; Андреев Д. Роза Мира. – М.: Тов-во «Клышников-Комаров и К°», 1993; Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФРАН, 1995; Аристотель. Этика (К Никомаху) / Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Мн.: Литература, 1998; Библия. Российское Библейское общество. – М., 1997; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и воззрениях знаменитых философов. 2-е изд. – М.: Мысль, 1986; Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. – СПб.: Наука, 1994; Назаретян А.П. Историческая эволюция морали: прогресс или регресс? // Вопр. философии. – 1992. – №3; Толстой Л.Н. Путь жизни. – М.: Республика, 1993.

Пессимизм (лат. *pessimus* – **наихудший**) – мироотношение,

характеризующееся негативным восприятием мира, *жизни*; склонность видеть все явления в «черном цвете»;

– результат подозрительности, недоверия к миру и возможности его познания (*гносеологический П.*, скепсис, агностицизм);

– психологическая реакция на *жизненные* неудачи, *злосчастную судьбу*;

– морально-нравственная установка, согласно которой в жизни прева-лирует *страдательное* начало; *зло*, как правило, побеждает *добро*; *справедливость* – неосуществимый идеал, и жизнь, в целом, бессмысленна и враждебна по отношению к индивиду.

П. буддийской философии и практики проистекает из интегральной оценки жизни как «страдания», а человеческих усилий – как бессмысленных и пустых, в силу иллюзорности чувственной природы мира и бесконечного круговращения жизни («колесо сансары»). В то же время, предполагается возможность преодолеть «неведение» («авидья»), достичь истинного знания и выйти из цепи перевоплощений, т.е. избавиться от страданий в состоянии нирваны (букв. «уничтожение», «затухание»). Т.обр. феноменальный П. «угасает» в метафизическом П. По словам Е.Н. Трубецкого, «...образы, краски, формы, все это – различные проявления «майи», того наваждения, от которого нужно отрешиться...Неудивительно, что, взлетая над этим наваждением, человек поднимается не в царство живого смысла, а в пустынную, мертвую область чистого отвлечения».

П. античной культуры (не побеждающий, в целом, позитивного мироотношения) базируется на представлении о роке, фатуме, безжалостно управляющем жизнью людей. Эстетическим выражением П. стала древнегреческая трагедия (у Софокла читаем: «Все, что землею вскормлены, не бо-

лее // Как легкий призрак и пустая тень». Отсюда, естественно – «Первое благо – совсем не рождаться, второе – родившись, умереть поскорей»).

Поэт Пиндар говорит: «Человек – сон тени», но и Платон не раз повторяет, что люди живут во сне, и лишь один философ стремится к пробуждению.

К гносеологическому П. склоняется Гераклит из Эфеса: слишком уж быстры воды реки, в которую «нельзя войти дважды». Релятивность знаний отвергает познавательное самомнение. Этот же род П. можно усмотреть в сократовском «я знаю только то, что ничего не знаю» (другие, правда, и «этого не знают»; оптимизм – в знании о незнании). П. Протагора относится к возможности получить универсальное знание, ибо «человек – мера всех вещей», и таких «мер» – множество. Тем более, «о богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что... – и вопрос темен, и людская жизнь коротка»...

Концентрацией пессимистических высказываний отличается книга Екклесиаста (Ветхий Завет): «Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует – все суета!» (Екк. 1; 2-18). В Новом Завете П. связан с греховностью, «поврежденностью» человеческой природы первородным грехом, с неразумием и нераскаянностью человека, не знающего воли Божьей и не следующего ее заповедям. Напротив же, «познание человеком *Бога* неминуемо открывается и выявляет себя деятельною *любовью* к твари... А проявленная любовь к твари созерцается предметно как красота. Отсюда – наслаждение, радование, утешение любовью при созерцании ее» (П.А. Флоренский).

Общий пессимистический настрой характеризует философию А. Шопенгауэра (влияние др.-индийской традиции). Эмпирическая реальность мира состоит в «представлении» рассудка, и без него он – ничто. При таком воззрении на жизнь, ее нелегко отличить от сновидения; Шопенгауэр цитирует Шекспира: «Мы созданы из веществ того же, // Что наши сны. И сном окружена // Вся наша маленькая жизнь». Абстрактное отражение (рефлексия) и язык позволяют налаживать целесообразное сотрудничество между людьми, творить науку, учить истине и распространять заблуждение. Добродетель –

средство, а не *цель*, которая относится к другой стороне мира – *воле* как «вещи-в-себе» (Кант). Человеческие *желания* обманчиво внушают, будто их осуществление – конечная цель воли. Всякое хотение возникает из потребности, нужды, а, значит, – из страдания. Пока мы субъекты хотения, никогда не будет у нас ни покоя, ни долговечного счастья. Индивидуум должен возникнуть и уничтожиться, но это столь же мало нарушает волю к жизни, как мало урона терпит целое природы от смерти индивидуума. Природа не скорбит (*Natura non constriatur*), а в основе жизненной отваги человека (как и всякого неразумного животного) лежит спасающая его беспечность. Человек *свободен* не как объективация воли, но как сама воля в себе. Личность же никогда не свободна, ибо она есть уже детерминированное проявление свободного хотения этой воли. Жизнь качается, подобно маятнику, между нуждой и скукой, единых в своем корне – страдании. Жизнь каждого индивида, взятая в целом, – трагедия, а в своих подробностях, – комедия. Шопенгауэр заключает, что «оптимизм...представляется мне не только нелепым, но и поистине бессовестным воззрением, горькой насмешкой над невыразимыми страданиями человечества». Он отказывается устанавливать моральные принципы, выдаваемые за обязательные *законы и смысл жизни*, так как считает себя не вправе предписывать вечно свободной воле какие-либо правила. Практически достаточно обращение к формуле Вед: «*Tat twamasi*» – (Это – ты!), из которой вытекает *сострадание* как выражение чистой *любви*. Процесс самопознания воли *иррационален*: бесконечен и невыразим; о нем может свидетельствовать лишь внутренний индивидуально-духовный опыт (не сообщаемый другим) или внешнее - художественное - его выражение. Этическим ответом на страдание как сущность жизни может быть лишь сострадание; религиозным ответом – самоотрицание в святости; философским ответом – деиндивидуация человека через утверждение его родовой сущности как подлинной и вечно настоящей.

П. философии *абсурда* имеет гносеологические корни, но онтологическое содержание. Мы всегда на развилке жизни, ведущей к смыслу или абсурду (А. Камю). Жизнь ускользает от нас; не знакома и смерть: «у нас есть опыт смерти других, но это всего лишь суррогат, он поверхностен и не слишком нас убеждает». «Ничем не заполнить рва между достоверностью моего существования и содержанием, которое я пытаюсь ей придать».

М. Хайдеггер приходит к выводу, что существование человека ничтожно, держится лишь на «заботе», которая для нерелективирующего существа предстает как «скука», а для самосознающего – как «тревога», и, затем, «ужас».

По К. Ясперсу, единственно возможная для человека установка – безысходное отчаяние, тогда как разум – банкрот. С. Кьеркегор, в оценке Камю, «не только искал абсурд, но и жил в нем».

Подходя к истории философии в целом, можно заключить о взаимодополнительности оптимизма и П. как мировоззренческих установок на мироутверждение и мироотрицание.

Лит-ра: Библия. Российское Библейское общество. – М., 1997; Бонгард-Левин Т.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Главная редакция восточной лит-ры изд-ва «Наука», 1980; Камю А. Бунтующий человек. / Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990; Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990; Шестов Л. Сочинения в 2 т. – М.: Наука, 1993; Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992; Этика стоицизма: традиции и современность. – М.: ИФРАН, 1991; Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1994; Ясперс К. Ницше и христианство: Пер. с нем. – М.: «Медиум», 1994.

Покаяние — признание *вины* в проступке; осознание собственной *ответственности* за негативное отклонение от норм прав, *морали*, к.-л. правила, обычая;

– (религ.) – признание греховности помышления действия, в виде переживания и отказа от них в последующем течении жизни.

П., в отличие от раскаяния, характеризуется, во-первых, большей глубиной осознания вины и ответственности за совершенный проступок, во-вторых, может относиться не к частному помыслу или действию, а к образу жизни человека в целом, в-третьих, чаще применяется в религиозно-нравственной сфере, при осознании греха и сознательном желании отказаться от него, преодолеть, помня, одновременно, что он был и есть.

В древних религиозно-этических учениях востока и античности П. и раскаяние практически неразличимы, относятся к отдельным отклонениям от общественных правил, к конкретным порокам или проступкам в отношении религиозной благочестивости. П. здесь выражается в принесении очистительных *жертв* божествам и в меньшей степени затрагивает внутреннее *духовное* измерение индивида. Жертвоприношение, как считается, способно восстановить утраченную *гармонию* с миром, а в др. Индии «раздумье о Рите (регулирующем начале миропорядка) уничтожает грехи».

В буддизме П. связано с преодолением «неведения» (авидья) в отношении мира и его обманчивой сущности.

В конфуцианстве П. – очистительная нравственно-психологическая процедура, позволяющая подняться от состояния «низкого человека» до «благородного мужа». На первый план здесь выходит не жертва, а ритуал («ли»).

П. в античных учениях связывается с *мудростью* как профилактикой отклонения от *естественных* или сакральных правил. Острота переживаний

от неправильного поступка смягчается представлением о роке (*судьбе*), диктующем человеческие действия как predetermined. П. и раскаяние не могут поправить положение, но приводят душу в состояние безмятежности и равновесия. Оснований для П. (раскаяния) меньше у того, кто чаще избегает страстей, нежели к ним устремляется в поисках удовольствий и *счастья* (Эпикур, Л.А. Сенека).

Наибольшее значение П. приобретает в этике *христианства*, где рассматривается как основной путь к *Богу*, необходимый этап очищения от греха и спасения *души*: «С того времени Иисус начал проповедовать и говорить: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3;17).

П. – одно из таинств, установленных самим Христом, и совершается в виде тайной или открытой исповеди.

Для П. недостаточно осознавать свои грехи и преодолевать их посредством культовых действий, молитвы, прежде всего: П. совершается с Божественной помощью – благодатью, милостью Божьей. В основании П., т.обр., лежит *вера* в *Бога*, *надежда* на искупление грехов, а профилактикой совершения будущих грехов выступает *страх* Божий. Раскаяние, как собственно психологический феномен, часто предшествует П., сопровождает его течение и включается в его результирующее действие: облегчение и душевную радость.

П. существует для живущих, но не для умерших, следовательно, нужно успеть принести П. (неискупаемость греха самоубийства объясняется тем, что в этом случае каяться уже некому, П. невозможно). П., как акт, способствует общему духовному настрою (настроению жизни) – смирению, которое рассматривается как фундамент *добродетели*, а, в высшей форме, как святость, праведность.

Противоположностью смирения выступает отчаяние (один из смертных грехов), в состоянии которого П. представляется бессмысленным или запоздалым. Однако, «для того, кто живет еще в этом мире, никакое покаяние не поздно» (Киприан Карфагенский). Церковь вспоминает раскаявшегося раз-

бойника, распятого рядом с Христом, которому Тот пообещал прощение: «...истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23;43). Важной особенностью христианской трактовки П. является его способность преобразовать человека, его душевно-духовный строй, истреблять само расположение к греху. Бог радуется кающейся душе, утверждали отцы христианской церкви. «Покаяние – спасительное и целебное средство для всякой душевной и телесной немощи» (Иоанн Златоуст).

Философия Нового времени пыталась пролить на феномен П. «естественный свет», вскрыть его сущность в психологическом и нравственном отношении. П. рассматривалось как оценка собственного поведения в результате рефлексии его отклонений от естественных или сакральных норм, правил. П. связывалось с *совестью* (совестным актом), «угрызения» которой обозначают степень отклонения от правильного пути, меру соотношения в поступке *абсолютного* и относительного, объективного и субъективного. Наряду с рациональным подходом к феномену П. и раскаяния, исследовалось эмоционально-волевое содержание самоосуждения, к которому прибегает индивид, чтобы вернуть уважение к самому себе, восстановить утраченное душевное равновесие, освободиться от печали и отчаяния.

И. Кант рассматривал данные феномены в контексте практического разума и фактической *свободы* индивида, его моральной ответственности и *достоинства*. Он тоже говорит о «смирении», подобающем индивиду, имея в виду трезвое осознание границ нашего разума, которые, одновременно, ограничивают как самомнение, так и самолюбие, столь частые в сфере нравственного самоутверждения.

В понимании сути П. подчеркивается роль совести как «сознания внутреннего судилища в человеке...», что согласуется и с таким определением совести как «мучительного, вызванного моральным убеждением ощущения, которое практически бесполезно, поскольку не может сделать случившееся неслучившимся, но как боль правомерно, потому что разум, когда дело идет о *законе* нашего интеллигибельного существования (о моральном законе), не

признает никакого различия во времени и спрашивает лишь о том, принадлежит ли мне это событие как поступок...» (И. Кант).

П. – свидетельство действия «механизма» совести: при отсутствии внешнего суда (со стороны права, общественного мнения и т.п.), начинает свою работу внутренний – совестной, и работу тем более жесткую, чем менее серьезно внешнее наказание. Осуждение и самоосуждение оказываются взаимодополнительными, являя некий принцип «сохранения суда».

Духовная сила покаяния и раскаяния как результирующих моментов совестного акта настолько велика, что не раз использовалась в *теодицейном* смысле: ответом на богоборческое утверждение, что «...и Бог не может сделать бывшее небывшим», являются слова Гегеля: «Когда человек совершит что-то злое, оно присутствует одновременно как нечто в себе ничтожное, над чем властен дух, так что дух имеет власть сделать зло не бывшим. Раскаяние, покаяние имеют тот смысл, что благодаря возвышению человека к истине, преступление осознается как в себе и для себя преодоленное, не имеющее само по себе силы. Такое превращение бывшего в небывшее возможно не в чувственной, а духовной, внутренней форме».

Лит-ра: Абеляр П. История моих бедствий: Пер. с лат. – М.: Республика, 1992; Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М.: Республика, 1993; Бородай Ю.М. Эротика-смерть-табу: трагедия человеческого сознания. – М.: Гнозис, Русское феноменолог. об-во, 1996; Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. – М.: Мысль, 1977; Кьеркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат. – М.: Историко-религиозное об-во «Арктогея», 1991; Матюшин Г.Г. Стыд и совесть как формы моральной самооценки. – М.: Мысль, 1998; Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. – М.: СП «Слово», 1991; Попов В.А. Христианская этика. – СПб.: Библия для всех, 1999; Энциклопедия православной веры от А до Я в изречениях святых отцов. – «Христианская жизнь», Клин, 2004.

По́льза — способность к.-л. объекта соответствовать интересам субъекта, удовлетворить его потребности; выгода, прибыль;

- позитивная оценка средств с т.зр. поставленной цели;
- целевая, оценочная категория *утилитаризма* (в широком смысле слова) или узкого практицизма, стремящегося извлекать из всего непосредственную материальную выгоду.

В древних социально-*нравственных* учениях П. рассматривалась как позитивная оценка пригодности чего-либо (материального или идеального) для удовлетворения жизненных потребностей индивида, общественной группы, социума. Качество полезности присваивалось *разумным* правилам *жизни*, обычаям и традициям, соответствующим *естественной* природе человека, справедливым общественным установлениям П. понималась и как практический смысл духовных *благ*, к «которым стремятся все» (Аристотель).

В конфуцианстве П. рассматривалась в контексте возможности совмещать индивидуальные и общественные интересы (напр., следование традициям, почтение к ритуалу обеспечивает *гармоничность* индивидуального существования и, одновременно, стабильность государства).

В аспекте П. для индивидуального «искусства жить» в античных учениях предстает любое *благо*, объявляемое как «высшее» – удовольствие, *счастье*, *мудрость*, жизненная стойкость, *мужество*, *справедливость*, безмятежность (атараксия). Утилитарные аспекты можно усмотреть и в характеристике *добродетелей* человека, соотносимых с этими благами, и в житейских рекомендациях античных мыслителей. Усмотрение истинной П. основывается на мудрости: «...услышав, как кто-то говорил, что высшее благо иметь все, что желаешь, Менедем (ученик мудреца Федона) возразил: «Нет – гораздо выше – желать того, что тебе и вправду нужно».

На вопрос, какую П. он получил от философии, Аристотель отвечал: «Стал добровольно делать то, что другие делают в *страхе* перед *законом*».

С т.зр. киников (Диоген Синопский), благо тесно связано с пользой; это «или то, из чего происходит польза, или то, в чем она проявляется, или то, кем она осуществляется».

О П. нравственного образа жизни и мысли человека много сказано в «Нравственных письмах к Луцилию» Л.А. Сенеки: «Сколько бы мы ни старались, жизнь бежит быстрее нас...». Так что, мудрец ценит день сегодняшний, извлекая из него для себя максимальную П.

Возвышенно-сакральная устремленность *христианской* этики так же не исключает обращения к П. практического следования религиозным установкам; утверждая первенство веры перед знанием, Августин Блаженный замечает: «Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю». При этом, П. земных благ отрицается или ставится под сомнение: «Кто увлекается настоящим, тот никогда не удостоится увидеть будущие блага» (Иоанн Златоуст). «Когда Бог видит, что мы не желаем земных благ, то позволяет пользоваться ими, потому что тогда мы владеем ими как свободные и как мужи, а не как дети» (он же).

Наконец, о разумном отношении к П. говорят известные слова Бл. Августина: «Пользуйся вещами, но не люби их. Люби Бога, но не пользуйся Им» (вещи могут использоваться, если им не придается чрезмерного или *духовного* значения; исключение составляют священные предметы культа. К Богу и подлинным высшим ценностям, напротив, нельзя относиться утилитарно-потребительски). Общий духовно-практический принцип, разрешающий проблему П. на основе дифференциации духовных и материальных благ, задан библейским: «Богу Богово, кесарю кесарево».

При описании ренессансного мироотношения, с его культом *творчества, гуманизма* и красоты, следует избегать чрезмерного пафоса, учитывая тот факт, что деятельность человека, в трактовке этой эпохи, имеет не бескорыстный, а, напротив, утилитарный характер, предполагающий единство добра и П.: заботясь о собственной П., стремясь к своему *счастью*, индивид способствует и общему благу.

«Энциклопедия жизни» М. Монтеня («Опыты») немало страниц отводит П., выгоде и *успеху*, отмечая их условный и относительный характер: то, что полезно одному индивиду (или рассматривается как П. в одной *культуре*), не полезно или бесполезно в другой системе культурных координат. Сталкивая в диалоге различные позиции по этому и другим вопросам, Монтень приходит к выводу, что не так важны различия между ними, как их глубина и обоснованность жизнью людей, их защищающих. Предметом анализа следует сделать собственную жизнь, где искренность важнее теоретической *истины*: «Судьба не приносит нам ни зла, ни добра, она поставляет лишь сырую материю того и другого... Наша *душа*, более могущественная..., чем судьба, использует и применяет их по своему усмотрению...».

О П. знания говорят слова Ф. Бэкона: «Знание – сила». Нарисовав свое «дерево познания», Р. Декарт замечает: «Подобно тому, как плоды собирают не с корней ствола дерева, а только с концов его ветвей, так и особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены только под конец» (медицина, механика, этика).

В этике И. Канта, однако, между моралью, как таковой, «в чистой ее части» и П. стоит «стена». П., как правило, ассоциируется с материально-конкретными благами и, к тому же, относительно-ценными. *Добро* – благо само по себе (у Канта: «добрая воля сама по себе»). Так что, выход на абсолютное, или чистое содержание морально-нравственной сферы предполагает отказ от П., как и всех других «материальных склонностей», вносящих гетерономию в мораль и лишаящих ее подлинного - бескорыстного - характера.

Совсем другое отношение к П. выражено в сфере экономической деятельности человека, где она – приоритетная ценность и критерий эффективности. Получение прибыли, успех на рынке – основная цель свободного предпринимательства, представляющего эту цель как общую П., благо.

В теоретической сфере культуры, П. как «наибольшее счастье наибольшего числа людей», стала центральным понятием «утилитаризма».

Лит-ра: Адорно Т.В. Проблемы философии морали: Пер. с нем. – М.: Республика, 2000; Бакштановский В.И. Диалектика цели и средств в моральном выборе // Философские науки. – 1977. – №1; Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. – РАН. Ин-т философии. – М.: 1998; Джемс У. Прагматизм. – М.: Дрок, 1905; Если хочешь быть свободным (Сенека. Честерфилд. Моруа). – М.: Политиздат, 1992; Кант И. Сочинения в 8 т. – М.: ЧОРО, 1994; Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск: САГУНА, 1994; Мур Дж. Природа моральной философии: Пер. с англ. – М.: Республика, 1999; Роллз Дж. Теории справедливости. – Новосибирск: НГУ, 1995.

Понимание - способность постижения, проникновения в

содержание, значение и смысл вещи, человека, идеи; толкование, интерпретация постигнутого;

- основная категория герменевтики (методологии и искусства интерпретации текстов);

- констатация и проявление существования человека в фактичности бытия (М. Хайдеггер).

Познание и П. человеком мира - взаимообусловленный процесс: П. - не только завершает процесс познания, но и, как потребность, ведет к познанию. По Ф. Шлейермахеру, П. - процедура выявления *смысла* путем интерпретации текста, заложенного в нем содержания, замысла.

Неокантианский подход к познанию различает «объяснение» мировых закономерностей объективного вида, раскрытие сути вещей, посредством обобщения их проявлений (номотетическая методология познания) и «П.», выявляющее индивидуальные черты социально-исторических форм жизни (идеографическая методология). Считается, что П. - наиболее органичный способ проникновения в тексты гуманитарной *культуры*, требующий рассмотрения их в контекстах личностного осмысления, включения в целостный *душевно-духовный* опыт интерпретатора.

Предмет П. - *смысл* - онтологизируется в понятии «смысловое содержание», которое обнаруживается, когда человек связывает его со своим «микрокосмом».

Первоначально, П., как герменевтическая процедура, использовалось в истолковании скрытых смыслов Св. Писания. Затем учение о П. истолкован-

ного расширилось, захватив историю, философию, художественное творчество и культуру в целом (В. Дильтей, Г.-Г. Гадамер и др.). Согласно В. Дильтею, П. - не частный аспект теории познания, но фундамент гуманитарного знания вообще, или «наук о духе». Живое может быть познано только живым образом; избегая психологизма, В. Дильтей различает П. и «вчувствование». П., как воспроизводящее смысл переживание, связано не только с индивидуальными психическими актами, но и со сферой идеальных значений объективного вида и происхождения.

По Э. Гуссерлю, источником П. смыслов является актуальный мыслительный опыт человека, интегрирующий разрозненные явления, как единицы некоего текста, в этот целостный текст.

По М. Хайдеггеру, текст - «место смысла»; осмысление - нечто большее, чем осознание. Оно - «отданность достойному вопрошания». (Смыслу жизни человека, в особенности).

П. условно-схематично может быть представлено как движение по ступеням триады: знак - значение - смысл.

Знак - вещь, указывающая на что-либо иное (вещь, свойство, отношение), т.е. на денотат. Виды знаков лежат в диапазоне от «иконического» знака, непосредственно отображающего денотат (напр. фотография, рисунок, отпечаток) до символа, далее всего отстоящего от денотата (эмблема, герб, слоган и т.п.).

Если «знак» дает возможность осознания, то «значение» - это представление, возникающее при восприятии знака, при включении его в свой знаковый «алфавит». «Эффективное окружение, в котором живут люди, может рассматриваться как система значений, упорядочивающих способы действия... Большинство значений по существу таковы, какими люди согласились их считать... То, что люди обычно считают «реальностью», есть рабо-

чая ориентация, относительно которой существует высокая степень согласия» (Т. Шибутани). «Значение» связано с социально-обобщенным отображением объектов, которое может иметь как теоретическое, так и праксеологическое значение (что есть вещь и зачем она нужна?). Система значений объединяет людей на какой-либо основе понимания, способствует их коммуникации и в чем-то усредняет, нивелирует, т.к. акцент здесь делается на общности представлений.

Смысл - это «значение значения», индивидуально освоенное значение, связывающее объект (носитель значения) с индивидуальным опытом человека, с его личностным мироотношением, с его потребностями, мотивами и *целями*. Смысл индивидуален, эмоционально окрашен и превращает общезначимый объект в индивидуально *ценный* и значимый.

Смысл любой вещи, считал А.И. Введенский, - это ее *истинное* назначение, т.е. действительная пригодность служить средством для цели, для достижения которой предназначена эта вещь. Однако, не всякая цель является ценной в наших глазах. И чем ценнее цель, тем больше смысла в устремленности к ней.

Если «смысл жизни» - частный (методологически) случай «смысла любой вещи», то он должен быть понимаем как назначение и действительная пригодность жизни для достижения указанной ценной цели. В «случае жизни» речь идет об *абсолютно* ценной цели, по отношению к которой все остальные цели только относительны.

П. жизни, идущее от идентификации всех ее «знаков», через раскрытие всех ее «значений», и доходящее до «смысла» - «есть проявление во мне реальности того, что я ищу» (С.Л. Франк).

Перевод «значения» в «смысл», индивидуализация общезначимого связывает между собой *когнитивные* и *ценностные* компоненты П. в принципах

ально едином экзистенциальном центре индивида, или личности (по Н.А. Бердяеву).

В контексте смысложизненной проблематики, П. означает самопонимание, *самоопределение* человека в соотношении основных модальностей его направленности на собственное бытие: желаемого («хочу»), возможного («могу») и должного («должен», «обязан»). *Идеалом* самопонимания становится оптимум совпадения данных модальностей.

Лит-ра: Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы.- Берлин: «Обелиск», 1923; Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988; Гейзенберг В. Шаги за горизонт. Пер. с нем. – М.: Наука, 1987; Кудрявая Н.В. Лев Толстой о смысле жизни. – М.: РИО ПФ «Красный пролетарий», 1993; Розанов В.В. Уединенное: Сочинения. – М.: ЗАО, Изд-во ЭКСНО-Пресс, 1998; Смысл жизни. Антология. – М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994; Стрелец Ю.Ш. Смысл жизни человека: от истории к вечности. – Оренбург, ООО ИПК «Университет», 2012; Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990; Ясперс К. Смысл и назначение истории. Пер. с нем. – М., «Медиум», 1994.

Правда — *ценностно осмысленная истина*: «П. = Истина+Нравственность» (русская философия).

Понятие «П.» не совпадает с понятием «истина» в его этическом контексте и *смысле*. Задачей «истины», как исторически конкретного и относительного результата моральной рефлексии, является необходимость не столько утвердить свое содержание именно как истинное (в онтическом смысле), сколько, во-первых, придать ему моральный статус, как таковой, и, во-вторых, в достаточной степени *универсализировать* (в идеальном случае — обозначить как всеобщий *закон*). К анализу моральных истин тяготеет формальный подход в этике, связанный с поиском тех условий существования морального именно как морального, которые не зависят от содержания.

Данный подход оформился в когнитивизм (от «*когнитивное*» — познаваемое, соответствующее познанию), согласно которому моральные *ценности*, будучи вербализированными, не отличаются от всякого знания, проверяемого на истинность или ложность; моральные качества существуют объективно, составляя некую «моральную реальность», которую можно познавать так же, как и всякую иную (социальную, экономическую, политическую и т.д.).

Главным аргументом, при таком подходе, выступает ссылка на необходимость установления «истинного» значения того или иного высказывания, нормы, оценки, позволяющего избежать *релятивизма* и субъективной интер-

претации морального факта. Общей когнитивной интенцией обладают, напр., этические положения Сократа, для которого добродетель есть знание, а моральный *выбор* – рациональная процедура (Знаменитое «я знаю, что ничего не знаю...» – не отказ от «рацио», а рациональное же сопоставление известного и того, что еще предстоит узнать, или *мудрости* человека и всего Логоса).

Когнитивизм не различает истину логическую и истину онтическую: «Логическая истина присуща акту познания,...онтическая истина, напротив, есть свойство, присущее самому существу..., есть условие возможности логической истины» (Э. Корет).

Это различие «двух истин» было очевидным для русской философии, когда она решала проблему *смысла жизни* человека, выходя на уровень *Бытийной морали*, где требуется убежденность (ценностное отношение) в истинности «моральных истин», предлагаемых, к примеру, социумом, его институтами. Такой–онтический–подход нуждается в понятии «П.», в «о–правда–нии» жизни, а не прояснении ее очевидной «истинности» (поскольку она действительно существует). «П.» выводит на качество истины, достраивает моральную систему, включая в нее первую и безусловную цель бытийного уровня значимости и придавая *смысл* самой моральной устремленности. С этой позиции (ценностно-онтической) подвергается критике «чистая» воля И. Канта, который субстанциализирует не то, на что она направлена, а само устремление, «добрую волю саму по себе», априорно содержащуюся в разуме.

«Истина» *бытовой морали*, в которой имплицитно присутствует убежденность в вечном несовершенстве мира, сталкивается с «П.» Бытийной морали как уверенностью в существовании мирового нравственного порядка (если брать его в контексте сакрально-беспредельного и вечного). Здесь лежит корень скромности праведника (от «П.»), не празднующего победу в быту: «Когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы, ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать» (Лука, 18; 10).

Не правда должна изменяться по жизни, писал Л. Толстой, а жизнь по правде, и тут же призывал не верить тому, кто говорит, что до полной правды не дойти («Путь жизни»).

По В.В. Розанову, критерием *благого* в жизни выступает мера первозданности (а не привнесенности) чего-либо. Первозданное и есть «П.».

В.И. Несмелов призывает не искать разнообразные «истины» «о наилучшей форме жизни, а прямо обратиться к П., в которой «собственно, и заключается основной мотив к изменению и обновлению эмпирической природы человека в идеальную».

Всё страдает, говорит Е.Н. Трубецкой, но только человек, осмысливая свою кардинальную цель, различает должное и недолжное, *сущее* и суету с помощью *совести* – свидетельства о безусловно должном, об объективной истине, правде. «Эта правда и есть тот смысл жизни, то есть та безусловная о ней мысль, которая должна в ней осуществляться».

По В.С. Соловьеву, П. – бытие в истине: для отдельного человека недостаточно осознавать цель как истину, он должен жить в истине; истина должна явиться как живая сила, овладевающая внутренним существом человека.

По Н.А. Бердяеву, П. – результат познания, имеющего нравственно *освобождающее* значение. Основной онтологической добродетелью он называет правдолюбие, правдивость перед Богом, собой и людьми (знаменателен порядок перечисления). Только этика онтологической правдивости проникает в *нравственный смысл жизни*.

Абсолютное нравственное *добро*, по Н.О. Лосскому, – не *идеал*, а сущее, или П., в основе которой – *любовь*, и подлинно нравственный поступок делается из живой любви к человеку, а не из «добра ради добра».

И.А. Ильин полагал, что П. – это очевидность духовной истины.

Б.П. Вышеславцев рассматривал понятие «П.», его практическое приложение в контексте проблемы человеческого воображения и *творчества*. Отталкиваясь от пушкинского: «Тьмы низких истин нам дороже // Нас воз-

вышающий обман», он говорит, что творческое воображение сознательно ищет другую, но не эмпирическую реальность, где существует свой собственный критерий истинности: «высота и мощь *сублимирующего* обмана». «Обман» становится творческой *правдой* (художественной правдой, прежде всего), когда он действительно «возвышает»... И *правда* творчества иная, чем истина познания: образ *правдив*, когда он истинно ценен и истинно желанен. Никакого соответствия действительности не нужно, ибо мы ищем и желаем того, что еще не есть действительность, и, быть может, никогда ею не будет. Кант прав: истинно ценное остается *должным*, wenn es auch nie geschieht (хотя бы оно и никогда не совершалось)».

Лит-ра: Библия. Российское Библейское общество. – М., 1997; Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. – М.: «Новое время», 1990; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994; Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993; Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века. – СПб.: Наука, 1996; Смысл жизни: Антология. – М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994; Смысл жизни в русской философии. Кон. XIX–нач. XX вв. – М.: Наука, 1995; Стрелец Ю.Ш. Должен, потому что можешь / Смысл жизни человека в этическом измерении. – Оренбург, 2000.

Прекрасное (красота) — эстетическая категория, обозначающая материальный или идеальный объект, соответствующий критериям (*идеалу*) красоты; высшая степень красоты, эстетической *ценности*;

- ипостась *калокагатийного* единства *Добра, Истины и Красоты*;
- высшая позитивная форма чувственно-практического, образного, внеутилитарного мироотношения, в котором утверждается *свобода* и жизненная полнота, *творческая* устремленность и *гармоничность* человеческого существования.

Для древних и античных представлений о П. характерно его расположение в ряду онтологических характеристик Брахмана, Логоса и т.п. космических «*абсолютов*». Таковы гармония, чувственный облик мироустройства, *калокагатийное* единство Добра, Красоты, Истины.

Гераклит из Эфеса усматривал источник П. и его относительность в борьбе противоположностей, из которых «соткан» чувственный мир, а Платон относил П. к миру идей, которые «отпечатываются» в земных вещах, создавая их красоту в разной степени эстетического *совершенства*. С разделением П. на его истинное (идеальное) и земное бытие в самих вещах спорил Аристотель, утверждая монистическое единство П. как объективное свойство действительности в ее идеальном и материальном виде. Сверхчувственная природа П. не отвергается, но его формы, актуализирующие материю, трактуются *имманентным* образом, как внутренне присущие чувственному миру.

Средневековые эстетические взгляды продолжают традиции Платона и Аристотеля в идеалистическом «реализме» и номинализме: первый настаивает на трансцендентных (Божественных) истоках П., а второй—номинализм—на чувственной достаточности идентификации П. в красоте вещей.

Дальнейшее развитие теории П. в истории европейской эстетики идет в русле этих традиций, противопоставляющих *сущность* и *существование* П. (хотя уже у Платона материальное и идеальное в П. могут совпасть в особом случае, когда в дело вмешивается Эрот (Эрос) – бог *любви*, благодаря которому «возникает и образуется все, что живет... Вот почему и дела богов пришли в порядок только тогда, когда среди них появилась *любовь*, разумеется *любовь* к красоте, ибо безобразие не вызывает любви»).

На вершине лестнице Эрота (от П. в «телах» до П. «всегда в самом себе единообразного») собирается калокагатия – *истинно добрая красота*).

У неоплатоников, любовь к П. («эрос» Платона) – только первая ступень, подготавливающая познавательное исступление (экстаз), в процессе которого *дух* вырывается из плотских объятий и устремляется к праединству изначальной субстанции.

Августин Бл., затем Фома Аквинский насыщают этот процесс объективными характеристиками (разнообразие, «приятность», целостность, соразмерная гармония, совершенство – все, что предназначено «внешне явить славу и могущество Бога»).

Реабилитация чувственности, телесности мира и человека, как его «венца», выводит эстетическое отношение на первый план сознания и *творческой* деятельности в Ренессансе, где утверждается культ красоты, а категория «П.» помещается в антропологический контекст.

Собственно эстетический план осмысления П. связан с именем А.Г. Баумгартена (1750 г.), который выделил три его качества: содержание, порядок и выразительность. Задача искусства состоит в подражании природе, где мы и находим «порядок частей в их взаимном отношении друг к другу и в отношении к целому» как выражение красоты.

В эстетике И.И. Винкельмана «красота» усматривается в пластике ее выражения; у А. Шефтсбери ее составляют гармоничность и пропорциональность, а у Ф. Хатчесона – «единство во множестве».

Об органическом единстве красоты и добра, (которые происходят из одного–Божественного–источника, говорят Шефтсбери, ит. эстетик Д. Пагано, Э. Бёрк и др.

По мнению фр. просветителей (Вольтер, Дидро, Даламбер), П. определяется вкусом, *законы* которого, по сути, неопределимы, а цель – получение наслаждения.

По И. Канту, основу эстетического чувства составляет способность «производить удовольствие без *желаний*». Красота - это то, что вообще, без практической выгоды, необходимо нравится.

Согласно Г.В.Ф. Гегелю, истинно П. - есть *дух*, а красота - форма явления *абсолюта* в природе и духе.

Материалистическая эстетика 18 - 19 вв. усматривала П. в объективных свойствах и отношениях самой действительности, такой, какая она есть или должна быть, т.е. «прекрасное есть *жизнь*» и, в то же время, «прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям» (Н.Г. Чернышевский).

В своей статье «Что такое искусство?» Л.Н. Толстой предпринял глубокое исследование теоретической области П. (красоты) и пришел к выводу, что красота понимается как нечто *мистически-возвышенное* (ссылка на Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра), либо, напротив, как простое и субъективное, «считающее красотой то, что нравится» «без цели и выгоды» (Кант). «Объективного определения красоты нет; существующие же определения, как *метафизическое*, так и опытное, сводятся к субъективному определению..., к тому, что искусством считается то, что нравится (не возбуждая вожеления)». Выход из этого тупика может быть только конвенциональным,

считает Толстой: существует художественный канон, по которому «в нашем кругу любимые произведения признаются искусством». Л. Толстой предлагает перестать, наконец, считать за цель искусства красоту или известного рода наслаждение. Истинная цель его - полнокровное единение людей на основах *добра*, а действие искусства состоит в способности заражать чувствами других людей. Толстой предлагает также отрешиться от привычки ставить на одну высоту Добро, Красоту и Истину. Понятие красоты не только не совпадает с добром, но, скорее, противоположно ему, «т.к. добро большей частью совпадает с победой над пристрастиями, красота же есть основание всех наших пристрастий».

Принцип *калокагатии*, который отверг Л. Толстой, реабилитирует П.А. Флоренский: Истина, Добро и Красота - метафизическая триада, выражающая одно начало. Это - не досужая выдумка греков: «Польза не есть только польза, но она и добро; она прекрасна, она и свята». П.А. Флоренский прямо свидетельствует о том, что православное отношение к красоте, к П. лежит в русле древнегреческой традиции, для которой любовь к П. (филокалия) не только принадлежала к одному ряду с любовью к мудрости, истине (философия), с любовью к доброте (добротолюбие), но и содержательно сливалась с ними.

Лит-ра: Аристотель. Сочинения в 4 т. - М.: Мысль, 1976-1984; Бердяев Н.А. Мировоззрение Достоевского. Прага: Американское изд-во, 1923; Кант И. Сочинения в 8 т. - М.: Чоро, 1994; Кьеркегор С. Или-или. Пер. с дат. - М.: Историко-религ. об-во «Арктогея», 1991; Софокл. Драмы. - М.: Наука, 1990; Стрелец Ю.Ш. Этическое и эстетическое в осмыслении жизни. - ООО ИПК «Университет», 2015; Толстой Л.Н. Полн. собр. Сочинений. В 22 Т. Статьи об искусстве и литературе. - М.: Худ. Литература, 1983. Т.15.

Протест - решительное неприятие чего-либо, возражение

против чего-либо;

- (философско-метафизический) - несогласие с мироустройством, объявление его *абсурдным*, равнодушным или враждебным по отношению к человеку.

К ряду базовых определений *человека* относят и следующее: человек - существо «протестное», протестующее: против мира, самого себя, индивидуальных и социальных аспектов отношений с миром. Согласие или П. - существенная дилемма в этих взаимоотношениях.

П. трактовался как свидетельство метафизической «поврежденности» человеческой природы в результате «первородного греха», либо природно-биологической несостоятельности (незавершенности) индивидуума, либо, наконец, «поврежденности», недоразвитости социальных отношений и связей. Модусные характеристики П. выделил А. Камю, обозначив как «*метафизический бунт*», «*исторический бунт*» и «*творческий бунт*». Первый вы-

ражает восстание человека против основных начал мироздания и его *ценностей*, трактуемых как *абсолютные*.

«Исторический бунт» характеризует ситуацию П. против условий человеческого существования, принимающего вид общественного конфликта групп и индивидов, вплоть до революций, «пожирающих своих детей».

Творческий бунт, П. разворачивается в сфере *культурно-художественного* созидания, отвергающего каноны и традиции прошлого во имя новых (или, якобы новых) ценностей и стилей образа жизни человека.

По Камю, бунт, П. - принципиальное несогласие не только с *пониманием* устройства мира, но и с *абсурдом*, утверждающим отсутствие в мире *смысла*. При этом, бунт лежит вне различения смысла и абсурда (вне его рационально-логической дистинкции), а, значит, опирается на ничем не обоснованную *квазинадежду*, сливающую воедино любую культурную интенцию (намерение, цель, направленность) индивида, будь то философская, религиозная, этическая или художественная. Камю, т.обр., указывает на некую «стволовую клетку», из которой может возникнуть любой модус мироотношения и его осмысления. В «Бунтующем человеке» А. Камю речь идет не о противопоставлении относительного и абсолютного, а об *экзистенциальной* самодостаточности индивида, уникально решающего вопрос о смысле жизни, связанном с проблемой самоубийства.

(Гениально-художественным образом эту проблему - самоубийства как индивидуально-философского акта - решал Ф.М. Достоевский в романе «Бесы». Здесь инженер Кириллов логически замыслил самоубийство, исходя из своей базовой *идеи*, заключающейся в *возможности* принять о себе решение «целиком», т.е. распорядиться собой самовольно, вплоть до решения «выйти из состава мира», «сдать входной билет» своего в нем существования.

П. Кириллова основывается на идее заместить *Бога*, коли его нет, самому им стать и доказать возможность появления на земле «человекобога»).

Метафизический вопрос о смысле столь несовершенного мира Достоевский ставит в «Братьях Карамазовых», где брат Иван возмущается «ахинеей», нужной, будто бы, для познания *добра и зла*: «Да ведь весь мир познания не стоит тогда этих слёзок ребёнка к «Боженьке»).

Датский мыслитель-экзистенциалист С. Кьеркегор связывает проблему П. с мироотношением «эстетического человека», приводящего «эстета» к состоянию меланхолии, в основе которой лежит отчаяние. Осознание отчаяния может поднять к высшей форме бытия: «этической», затем «религиозной». Но отчаяние может быть неистинным, когда связывается с несчастьем человека «не в нем самом, а в совокупности внешних условий», и ведет тогда к П., к «жизнененависти». Значение *абсолютного выбора*, когда человек выбирает *самого себя*, состоит в том, что он от подлинного отчаяния переходит к *раскаянию*: «Лишь выбирая себя грешным, *виновным* перед Богом, выбираешь себя абсолютно». Возможности «эстетического» человека ограничены наслаждением, (которые не он выбирает сам, а они—его); он неизбежно приходит к П., тогда как возможность *бытия в истине*, в *Боге* составляет этический (религиозный) смысл человеческой жизни, где для метафизического П. не остается места.

Реабилитацию эстетического П. осуществляет Ф. Ницше, делая ставку не на «бледнонемочное» - *нравственное*, - а на артистическое, художественное мироотношение, на дионисийское начало в *культуре*. Основой П. здесь выступает хтоническая сила земного бытия с ее нерассуждающей чувственностью животного происхождения. Мораль «в оптике жизни» терпит крах, по Ницше, и нужен совершенно иной подход, чтобы понять его причину и преодолеть. Существование мира, против которого обычно разворачивается П. человека, может быть *оправдано* лишь как эстетический феномен. «Артистическая метафизика когда-нибудь да решится восстать против морального значения и истолкования жизни. Таков подлинный П., снимающий заклятие аполлонической индивидуации человека, «рессентимент» культуры,

в оргии единства и природного братства, в блаженном «неразумии» и погружении в «ядро вещей и мира» (Ф. Ницше).

Феномен П. у Э. Фромма связывается с анализом общей деструктивности человека. В основе его *иррациональных* страстей (влечение к разрушению, ненависти, мести и т.п.) лежат реальные бессилие и изоляция индивидов. Протестуя, они пытаются избавиться от собственного ничтожества, какими предстают во взглядах на них окружающего мира. П. - «это последняя, отчаянная попытка конкретного человека не дать миру расправиться с ним». П. – реакция человека на разрушение нормальных, т.е. человеческих, условий существования. В систему «тривиального» входит «добыча продовольствия»; в сферу «духовного» - то, что возвышает человека над телесным существованием. «Пытаясь вырваться из оков тривиальности, человек ищет приключений, которые позволят ему перешагнуть границы простого бытия. И потому так манят и волнуют перспективы самовыражения в любой форме: будь то благодеяние, страшный грех, творческое созидание или разрушительный вандализм. Героем становится тот, у кого хватило *мужества* переступить грань «без страха и сомнения». Обывателя уже за то можно считать героем, что он пытается хоть как-то проявить себя и заслужить поощрение. Его толкает вперед потребность придать смысл собственной жизни и в меру своего *понимания* дать волю своим страстям (хоть и не выходя за рамки дозволенного)». Выход за эти рамки превращают П. в преступление или грех, анализ которых, кроме философской, предполагает правовую или теологическую методологию исследования (Э. Фромм).

Проблематика *смысла жизни*, как целостного теоретического и практического видов, объясняет сущность П. как невозможность или неспособность подлинно распорядиться собой как ответственным субъектом бытия.

Лит-ра: Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопр. философии. - 1992. - №8; Жаккар Ж.Ф. Даниил Хармс и конец русского авангарда. - СПб.: Алетейя, 1995; Камю А. Бунтующий человек / Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. - М.: Политиздат, 1990; Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»): Пер. с нем. - М.: Прогресс, 1994; Лэнг Р. Расколотовое «Я.»: Пер. с англ. - СПб.: Белый кролик, 1995; Марсель Г. Быть и иметь. - Новочеркасск, САГУНА, 1994; Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. - Пер. с нем. - М.: Мысль, 1990; Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. - М.: Республика, 1994; Человек: философско-энциклопедический словарь. - М.: Наука, 2000.

Р

Релятивизм (лат. *relativus* - **относительный**) - признание

условности, относительности процесса и результата познания, превалирования в нем субъективного начала;

- абсолютизация изменчивости вещей и явлений материального и духовного мира, в противовес их относительной устойчивости;

- (моральный) - отрицание наличия *абсолютного* содержания, истоков морально-нравственных норм, принципов, убеждений; наделение их качеством относительности и условности.

Гносеологические корни Р. состоят в рефлексии мира на уровне его *существования*, где царят противоречия как общий диалектический меха-

низм появления и исчезновения феноменов мира вещей и идей. Т.обр., «нельзя дважды войти в одну и ту же реку» (Гераклит из Эфеса) или даже «один раз» (его ученик - Кратил). Теоретико-методологической установкой Р. стал в учении софистов, где относительность познания проистекает из его субъективности («Человек - мера всех вещей...», по Протагору, следовательно «мер» - множество, и нет единой шкалы оценивания, *универсального* критерия познания).

Субъективизм как основа или аспект Р. присущ античному скептицизму, отчасти кинизму. Первые различали непостижимость *истинного* и относительность убедительного: «Убедительность зависит и от внешних обстоятельств, и от доброго имени говорящего - потому ли, что он разумен, или вкрадчив, или близок к нам, или говорит приятное нам»; для киников познание связано с *пользой*, разумение которой во-многом условно и субъективно.

Р. также характерен для агностических учений (Дж. Беркли, махизм); для прагматизма, обуславливающего истинность чего-либо его практической полезностью (законы логики, здесь - «полезная фикция»), для конвенционализма, рассматривающего гносеологические «истины» как результат соглашения компетентных субъектов познания (А. Пуанкаре).

Особое значение имеет распространение Р. на область нравственности и человеческой экзистенции.

Не ставя под сомнение (как правило) таких признаков *морали и нравственности* как их место и значение в обществе, регулятивный и императивный характер, связанность с духовным миром и развитием индивида, некоторые этические мыслители подвергали релятивизации содержание понятий «*блага*» и «*высшего блага*» (античная этика), трактовку происхождения и сути конкретных норм и принципов морали, роли в жизни человека отдельных

этических программ (эвдемонизм, *гедонизм*, *перфекционизм*, *альтруизм* и т.д.).

Условный или конкретно-исторический характер требований, механизмов морали отмечали социологические концепции происхождения нравственных ценностей и регуляторов человеческого поведения.

Сторонники свободного целеполагания индивида в мире морали релятивировали нормы общей нравственности, призванной осуществлять, по их мнению, репрессивные функции по отношению к личности (Ф. Ницше, Н.А. Бердяев, имморалисты).

Р. содержится в контрактных (договорных) концепциях морали, где условность ее нормативного содержания искупается целью поддержания мира и стабильности в обществе.

Преодоление Р. в морально-нравственной сфере идет по линиям: 1) натуралистической или супранатуралистической трактовки происхождения моральной императивности (инстинкты, универсальное биологическое обуславливание или, напротив, трансцендентное, Божественное влияние, «заповедование» форм нравственности); 2) представление о морали как *самоценности*, имеющей универсально-всеобщий, априорный характер (И. Кант).

В наличии *абсолютного* содержания морали нас убеждает *интуиция*, хотя нормативность *закона* обращена и к разуму, имеет *когнитивное* начало. Само существование моральных норм в их побудительной, долженствовательной или рестриктивной (запретительной) форме демонстрирует наличие безусловного в морали и нравственности. Без этого не было бы вечной моральной раздвоенности жизни на *сущее* и *должное*, а также попыток преодолеть эту раздвоенность в индивидууме как «микрокосме» (античность), в «тварном» мире (средневековая этика), в эмпирическом индивиде (новоевропейская этика), в рационально-просвещенном человеке (Просвещение и немецкая классика философии), в личности, детерминированной общественными отношениями (марксизм), в *иррационально-уникальном* существовании индивида (персоналистская, экзистенциалистская и др. концепции этики).

Р. в *смысложизненной* проблематике философии обусловлен множественностью толкования *целей* жизни, отказом от представления об *абсолютной ценной цели* (А. И. Введенский). Если относительные цели осуществляются во времени, выдвигаются на основании различных этических программ, то это порождает либо вечное ожидание лучшего от *жизни*, либо демонстрирует бессмысленность жизни, как таковой (С.Л. Франк).

По мере роста ценности цели, Р. уступает абсолютизму, и понятие цели совпадает со смыслом.

Р. обусловлен также противопоставлением *когнитивного и ценностного* содержания осмысления жизни, а в сфере самого когнитивного, различием *истины* логической и онтической («Логическая истина присуща акту познания, ... онтическая истина, напротив, есть свойство, присущее самому существу... есть условие возможности логической истины» (Э. Корет).

Единственным условием преодоления Р. в понимании смысла жизни, полагали русские религиозные мыслители кон. XIX-нач. XX вв., является представление о нем как данном (предзаданном) человеку. Совпадение истинного и ценностного, *универсального* и партикулярного, логического и онтического возможно лишь во *всеединой* истине, которая есть *Бог* (В.С. Соловьев, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк и др.). Соборность подлинную (Христову) следует отличать от соборности *естественной*, контрактной, тем более, от «собирабельных заблуждений».

По Н.А. Бердяеву, Р. преодолевается *персоналистским* решением вопроса об *универсальном* и уникальном, абсолютном и относительном содержании смысла жизни. Ключевое слово здесь - «*свобода*»: основой подлинной универсальности, не оставляющей места Р., выступает не разум только, но прежде всего свобода. Ставка на индивидуум как «атом» целого (человеческого рода, общества или космоса, в целом) неизбежно релятивирует продукты его бытия и познания; личность же как *духовная категория* есть изначальная ценность и единство, основание индивидуально-абсолютного начала

в различных формах и способах человеческого бытия. Полнокровная реализация личности в ее абсолютном, а не относительно-условном качестве, по Бердяеву, возможна лишь в пространстве *культуры*, а не *цивилизации*.

Лит-ра: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. - М.: Республика, 1993; Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. - М.: РАН. Ин-т философии, 1998; Витгенштейн Л. О достоверности // Вопр. философии. - 1991. - №2; Джемс У. Прагматизм. - М.: Дрок, 1905; Ключ Э. Ницше в России: Революция морального сознания: Пер. с англ. - СПб.: Акад. Проект, 1999; Мораль и рациональность. - М.: ИФРАН, 1995; Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем. - М.: Мысль, 1990; Шестов Л. Сочинения в 2 т. - М.: Наука, 1993; Штирнер М. Единственный и его собственность: Пер. с нем. - М.: Прогресс, 1994; Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. 1,2,3. - М.: Канон, 1995.



Самоактуализация (лат. *actualis* - **действительный,**

настоящий) - активная форма *самоопределения*, обусловленная способностью к безграничному *самосовершенствованию* личности и потребностью в полном осуществлении внутренних сил индивида.

С. - центральное понятие теории личности Абрахама Маслоу, согласно которой человек без стремления к высшим *ценностям* утрачивает право

именоваться «человеком», т.е. С. - не просто нечто желательное, но и совершенно необходимое. *Экзистенциалистский* взгляд на человека («Человек - это то, чем он делает себя сам»), лежащий в основе теории А. Маслоу, представляет собой философский аналог психологического термина «внутренний локус - контроль». Человек детерминирован, прежде всего, внутренне: он обладает телом, т.е. физиологическими потребностями, он нуждается в безопасности и защите, в принадлежности и *любви*, в самоуважении и, на вершине иерархии потребностей - в С. Человек, при этом, всегда большее, чем эти потребности, - это интегральное целое, не сводимое к ним и обладающее новым системным качеством, которое и выявляется в С. Как *идеал* она неосуществима, но как регулятивная *цель* способна сконцентрировать силы человека в процессе ее достижения. С. у Маслоу характеризует «*желание* человека стать тем, кем он может стать», а затем прямо включает сюда и «*должное*»: «Люди должны быть тем, кем они могут быть. Они должны быть верны своей природе».

Препятствием С. являются: 1) незнание, невидение своего потенциала; 2) негативное давление социокультурной реальности с ее несовершенной нормативностью, предрассудками, политической и экономической негибкостью; 3) доминирование потребностей безопасности, отсутствие решимости идти на риск в *выборе, мужества* в реализации *судьбоносных* планов (А. Маслоу).

Важное звено процесса С. - мотивационный механизм, включающий две категории мотивов: дефицитных и мотивов роста. Первые нацелены на снятие фрустрирующих факторов жизнедеятельности (холода, голода, опасностей и т.п.). Мотивы роста, или «*метапотребностей*» задаются *отдаленными, высшими - бытийными* - целями, в отличие от *бытовых*.

К метапотребностям, (достижение которых связано с расширением жизненного опыта, подъемом его на высоту наполненности и позитивной напряженности), Маслоу относит: целостность, *совершенство*, завершение, *закон*, активность, богатство, простоту, *красоту*, *доброту*, *уникальность*, ненапряженность, *игру*, *истину*, честность, реальность, самонадеянность (автономию и независимость). Жить в сфере метапотребностей, по Маслоу, значит иметь абсолютно другую жизнь, связанную с прямым, серьезным, честным, открытым для переживаний и *творчества* отношением к самому себе и миру (что, по сути, одно и то же). Жизнь метамотивированных людей феноменально проявляется вершинными переживаниями (экстаз, благоговение, восторг), а сущностно означает С. и выход за пределы неаутентичности, неподлинности бытия.

Важным шагом к пониманию С. стала работа С.Л. Рубинштейна «Человек и Мир», революционно переосмысливающая основы теоретической психологии: человек как «микрокосм» способен выразить собой весь мир; часть, здесь, тождественна целому, а конечное бесконечному. Будучи, в *сущности*, актуальной бесконечностью, человек, чтобы *существовать* в своем подлинном качестве, должен *трансцендировать* поверх своего только потенциально бесконечного бытия. Диалектика внутренней и внешней детерминации опознается как проблема *свободы* и необходимости, С. и самоограничения.

По А.Н. Леонтьеву, С. личности характеризуется сознательным регулированием общественных отношений, которые складываются в процессе деятельности.

Инструментальный подход к исследованию социальной С. личности представлен в трудах Л.С. Выготского. Принцип опосредования деятельности человека ее орудийно-знаковой средой проясняет механизм интериоризации социальных отношений на основе триады: знак - значение - *смысл*. Внеаходящийся знак (орудие) связывает личность со значимыми для нее

другими «Я», происходит трансляция значений социального мира в «Я»: «через других мы становимся самими собой».

Значения модулируются личностно значимыми смыслами, с помощью которых индивид самоопределяется, «присутствуя в других индивидах». С. течет от состояния «в - себе» к состоянию «в - других», а затем «для - себя - бытия».

Механизм С. в теории В.А. Петровского о «самопричинности личности» состоит в осознании субъектом идеи Я» как причины себя (*causa sui*), т.е. в спонтанной самодетерминации, ничем не обусловленной, рискованной, по своей сути. Методологическим базисом здесь выступает, в целом, *экзистенциалистская* трактовка человеческого бытия.

Процессуальный характер С. (самоопределения) личности акцентирован в теории К.А. Абульхановой-Славской, задачей которой стало определение высшего уровня и оптимального качества субъекта через его способность организовывать свой жизненный путь как целое. Личность, здесь, - не столько интегральная индивидуальность, нечто ставшее (как полагал В.С. Мерлин), сколько становящееся - интегрирующая индивидуальность, основными единицами которой должны быть не события (ситуации), а три взаимосвязанные структуры: жизненная позиция, жизненная линия и *смысл* (концепция жизни). *Смысл жизни* выражается в *ценностном* способе обобщения, *целеполагания* в жизни, способности переживать жизнь, побуждаться и удовлетворяться ею. Две возможные формы С. - это инициатива и *ответственность*, которые конкретизируются в интеграле трех составляющих: притязаний, саморегуляции и удовлетворенности. («Из этого следует, что нужно воспитывать не только потребности, притязания, но и удовлетворенность тем или иным (малым, простым и т.д.)» - К.А. Абульханова).

Субъективный подход к С. личности широко представлен в онтопсихологии, трактуемой как синтез глубинной и гуманистической психологии. У истоков онтопсихологии стоит А. Менегетти, утвердивший различие между сознательным Я и человеческой самостью и, как цель, их максимально возможное совмещение.

Отечественный вариант онтопсихологии представлен в работах А.Б. Орлова. С., или «актуалгенез», он представил в виде процессов персонализации и персонификации. В первом случае, личность пытается установить оптимальные отношения с объективным миром, с социумом, а в случае персонификации, человек «углубляется в самом себе», повышает степень аутентичности своей *сущности*, расширяет зоны С. личности, и в ее структуре начинают преобладать *гармоничные* отношения. Напротив, персонализация часто ведет к дезинтеграции личности, к наращиванию зон психологических защит.

Подлинная С. связана с персонификацией, дающей полноценно функционирующую личность (ссылка на А. Маслоу). Личность - атрибут субъекта, который, собственно, и самоопределяется, в том числе, и посредством личности, функционирующей либо полноценно-интегрально, либо неполноценно, в дезинтегрированном виде. Настоящая С. происходит на уровне сущности, а не на уровне ролевого *самоопределения*. Ложное самоотождествление с одной, пусть и главной, ролью в социуме (субличностью) приводит не к «акме» зрелости, а к профессионально-социальной ригидности, ролевой «зомбированности».

Т.обр., общей тенденцией в психологическом осмыслении С. человека выступает доминирование внутреннего по отношению к внешнему для него: при всех вариациях существования индивида наиболее стабильным параметром считается тип активности, обусловленный внутренней программой самости, сохранением самоидентичности. В процессе С. человек интегрирует свое бытие, выстраивая иерархию *целей* биологического, социального и духовного

уровней, потенцируя поиск общего *смысла жизни* и удовлетворенность от ее наличных состояний как ступеней всей жизненной линии.

Итогом С. считается не только познание «возможностей к смыслу», но, главным образом, реализация смысла как действительности. (См. далее: «Самоопределение»).

Лит-ра: Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. - М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1916; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. - М.: Республика, 1994; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. - М.: Мысль, 1986; Коган Л.Н. Человек и его судьба. - М.: Мысль, 1988; Красиков В.И. Метафизика самоопределения. - Кемеров: Кузбассвузиздат, 1995; Кьеркегор С. Или-или. Пер. с дат. - М.: Республика, 1993; Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. - М.: Прогресс, 1990; Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики: Пер. с англ. - СПб.: Изд. группа «Евразия», 1997; Марсель Г. Быть и иметь. - Новочеркасск: САГУНА, 1994; Судьба и воля: психология свободы: Хрестоматия. - Мн.: Харвест; М.: ООО «Изд-во АСТ», 2000; Стрелец Ю.Ш. Смысл жизни человека: от истории к вечности. - Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2012; Философия самоопределения. - Оренбург: Изд-во ОГУ, 1996.

Самоопределение - максимально возможное самоосу-

ществление человека во внешних контурах бытия с максимальным сохранением самости индивида;

- нахождение таких способов и форм *самоактуализации*, которые устанавливают индивидуальный для каждого человека предел дробления его *существования* на социальные роли и функции, за границами которого (предела) исчезает его самость (*сущность*).

Поиск *смысла жизни* тесно связан с С. человека, что особенно важно в условиях постиндустриального мира, когда под вопросом оказалось не только индивидуальное, но и всеобщее - социальное бытие. Кризис тоталитарной парадигмы в политике, крушение западно-европейского идеала рациональности, близорукое природопользование, угрожающее распадом биосферных и духовно-нравственных оснований человеческой жизни (вплоть до генетических), вынуждают человека постоянно делать *выбор* между эффективностью самореализации и утратой индивидуальности, т.е. потерей возможности делать выбор самостоятельно, а не в силу внешней детерминации: человек превратился в «человеческий фактор», в «электоральную единицу», стал «офисным планктоном», клиентом, потребителем, функционером и т.п.

Проблемой стало сохранение его «самости», которая характеризует специфичность, незаменимость качества человека в системной иерархии общественных статусов и функций, с сохранением его *универсальности* как именно человеческого существа. Благодаря самости, человек обретает способность до бесконечности расширить горизонты своего существования, и, одновременно, сконцентрировать все свои природно-биологические, соци-

альные и духовные проявления в одной экзистенциально неповторимой точке.

Т.обр., С. не сводится в познанию себя и мира, к саморефлексии, а обозначает онтологию становления индивида в мире и социальном мире, в частности.

В основе С. лежит «о - предел - ение», т.е. поиск «предела», установление возможных границ, в которых лежит неразложимая далее часть - самость - и, за которыми наступает потеря самоидентичности субъекта. При этом, механизм самообновления индивидуальности и обретения целостности немислим вне связи субъекта с внешними объектами и ситуациями. Взаимодействие противоположных механизмов бытия человека («уход - в - себя» и «выход - во - вне») дает полную картину С., суть которого - в установлении оптимума внутреннего и внешнего: максимальное самоосуществление во внешних контурах бытия с максимально возможным сохранением самости индивида.

В словаре В.И. Даля под С. понимается «самостоятельное распоряжение собственной судьбою по собственному выбору».

Поскольку «судьба» и «выбор» детерминированы не только внутренне (*желаниями и волевыми актами субъекта*), но и внешне, т.е. заданы его объективным положением и жизненными ситуациями, постольку С. - результирующее от желаемого, должного и возможного - основных социопсихологических модальностей человеческого существования. Самоопределяющийся индивид - это человек, вступающий в область свободных и ответственных поступков и действующий, согласно своей природе, социальным условиям и высшим *духовным ценностям* человечества.

По определению отечественного философа В.А. Андрусенко, «С. человека - объективный процесс его утверждения в жизни через развитие его природных, социальных и духовных качеств в направлении формирования собственного «Я» как самооценности, универсализации мироотношений, жизненной пластичности, максимальной защищенности, эффективной представленности в мире».

Проблема С. индивида занимает ключевое место в персонологических и социально-психологических концепциях XX века.

В учении З. Фрейда С. рассматривается в контексте взаимосвязи сознательных и бессознательных факторов, механизмов поведения человека: С. динамически происходит в области осуществления эгоистических влечений («ид»), реалистических целей («эго») и, наконец, идеалистических представлений («суперэго»), как параллельно идущих стадий С. Терапевтические задачи психоанализа также сопряжены с проблематикой С., нацеливая пациента на усиление его «эго», на контроль над энергетикой самости, а затем и на руководство собственной жизнью при глубоком осознании истинных мотивов индивида.

К.Г. Юнг, среди наиболее важных архетипов, выделяет «самость» как сердцевину личности, развитие которой - главная цель ее жизни. Итогом индивидуализации (интеграции борющихся внутриличностных сил) выступает *самоактуализация*.

У А. Адлера процесс С. берет начало в негативной сфере ощущения неполноценности и может породить гиперкомпенсацию этой неполноценности в комплексе превосходства.

Конструктивная реализация комплекса превосходства соотносится с благополучием других людей, а его деструктивный вид связан с *эгоизмом*, утверждением себя вне или вопреки социальному контексту избираемых целей. В отличие от Фрейда, Адлер утверждал, что человек детерминирован не прошлым, а будущим, не причинами, а личностно значимыми *целями*, кото-

рые демонстрируют творческую силу индивида как архитектора собственной судьбы.

В теории личности Э. Эриксона ставка делается на осознаваемых интенциях психики: система норм и ценностей предписывает человеку те или иные формы поведения и социальные реакции, которые ведут к преодолению жизненных препятствий (кризисов). Кризисы трактуются как вызовы, побуждающие к личностному росту на стадиях (всего их 8), обусловленных самой природой человека. На каждой из стадий жизненного процесса встает специфическая для нее жизненная задача кризисно-конфликтного типа, решение которой демонстрирует и силу, и слабость самоопределяющегося индивида - его адаптированность к миру и дезадаптацию. Эго - идентичность, по Эриксону, - способность воспринимать себя внутренне тождественным самому себе, кризис чего сопровождается внутренним *душевым* разладом и восприятием жизни как бессмысленного течения времени.

Теория личности Э. Фромма акцентирует современную пропасть между *свободой* и безопасностью индивида в социуме, обусловленную отчуждением человека от форм и результатов его деятельности. Стремясь в автономному С., индивид теряет связь с другими и с самим собой, в результате этого.

Выходом становится «бегство от свободы», что приводит к социальным феноменам авторитаризма, деструктивности или конформизма.

Оптимистическая альтернатива видится Фроммом в позитивной свободе, спонтанной активности, развиваемой вопреки нормам и запретам дегуманизированного общества. Формы проявления спонтанной активности - *любовь* и труд - позволяют решить роковую проблему: быть самим собой или обрести единство с социумом. Подлинное, свободное С. означает возможность соединения этих, казалось бы, противоположных ориентаций личности.

Дж. Келли делает акцент на *когнитивной* сфере психики и поведения личности. Человек самоопределяется в мире, прежде всего, как исследователь, строящий и использующий личностные конструкты, дающие возможность эффективно интерпретировать события внутреннего и внешнего мира. Контроль над будущим - конечная цель С., и достигается она путем конструирования реального, возможного и потребного будущего.

С. в теории личности А. Бандуры сводится к саморегуляции, в основе которой лежит механизм «научения» и порождения образов желаемого будущего. Так человек научается предвидеть будущие ситуации и перестает нуждаться во внешнем подкреплении, (на чем особенно настаивает бихевиористский подход Б. Скиннера).

В теориях личности А. Маслоу и В. Франкла С. обозначается терминами, соответственно: «самоактуализация» и «самотрансценденция».

Лит-ра: Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. - М.: Мысль, 1991; Бубер М. Я и Ты.: Прогресс, 1993; Гегель Г.В.Ф. Философия права: Пер. с нем. - М.: Мысль, 1990; Если хочешь быть свободным (Сенека, Честерфилд, Моруа). - М.: Политиздат, 1992; Ильин И.А. Путь к очевидности. - М.: Республика, 1993; Лихачев Д.С. Раздумья. - М.: Дет. лит-ра, 1991; Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. - М.: Издат. группа «Прогресс», «Культура», 1993; Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики: Пер. с англ. - СПб.: Изд. группа «Евразия», 1997; Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. - М.: Мысль, 1990; Смысл жизни: Антология. - М.: Издат. группа «Прогресс-Культура», 1994; Толстой Л.Н. Путь жизни. - М.: Республика, 1993; Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. - М.: Прогресс, 1990.

Свобода - возможность осуществления своей *воли*; незави-

симость от внешних ограничений, влияний, мера этой независимости;

- возможность самостоятельного и непринудительного *выбора* (чего-либо, между чем-либо);

- возможность поступать так, как хочется;

- универсалия *культуры*, означающая возможность (способность, право) действовать независимо от внешнего целеполагания, быть определяющей причиной своих поступков (*жизни*, в целом);

- идея разума о собственном законодательстве воли. Мы считаем себя в ряду действующих причин свободными, для того, чтобы в ряду целей мыслить себя подчиненными нравственным *законам* (И. Кант).

По словам Гегеля, идея С. «неопределенна», многозначна, доступна величайшим недоразумениям и потому действительно им подвержена», как ни-

какая другая идея. С. - одна из неоспоримых *ценностей* человеческого *существования*, входя в состав и *сущность* бытия.

История культуры являет широкий спектр *понимания* С. В античной Греции она противопоставлялась идее рока, фатума, царящего в мире и социуме, представала как не слишком эффективное, требующее индивидуального *мужества* противостояние природной необходимости.

Латинское «libertas» (С.) изначально обозначало юридический смысл положения ребенка, родившегося от свободных родителей.

Эпикурейцы различали в С. потенциальное и актуальное начала; действительным считали ее осуществление, а не только возможность.

В др.-восточном понимании С. - выход из тяжелого положения, несущего страдания, т.е. освобождение, кардинально, от уз судьбы (выход из «колеса сансары» в *буддизме*).

В средневековых *христианских* учениях С. рассматривалась в ее приложении к воле (свобода воли), но *абсолютной* С. обладает только *Бог*, так что человек свободен в выборе принятия или отрицания воли Божьей. Злоупотребление С. ведет к греху, и в самом истоке греховного существования лежит «грех первородный», приведший первых людей к изгнанию из рая. Разлад между *нравственно* требуемой С. воли человека (в противном случае, исчезает его *ответственность*, и бессмысленными становятся идеи воздаяния или наказания) и всемогуществом Творца мира, давшего человеку С., породил проблему *теодицеи* (оправдания Бога).

Мыслители - гуманисты Ренессанса понимали С. как основу всестороннего развертывания человеческой личности, условие *творческого* развития культуры, преодолевающей *естественные*: необходимость и ограничения деятельности индивида.

В учениях Нового времени исследовались эмпирические проявления, условия С. (Ф. Бэкон), а также теоретические возможности ее рационального

постижения и использования (Р. Декарт, Б. Спиноза). Доминирование принципа детерминизма проявилось в трактовке С. как действия на основе познанной необходимости. Человек, как звено мировой цепи причин и следствий, С. воли не имеет, а под С. следует понимать лишь отсутствие принуждения, насилия (Б. Спиноза). Человек, в моральном плане, - раб своих страстей, но, посредством ясного их осознания, сопротивления им, он может от них освободиться. Так, воля отождествляется с разумом; С. - право на познание объективной необходимости и действие с учетом, на основе этого.

По учению Г. Лейбница, Бог не мог сотворить мира более лучшего, чем тот, в котором мы живем - в «наилучшем из возможных», т.к. в этом - возможном - мире должна присутствовать С. (Бог желает именно свободной любви от человека), но С. можно пользоваться и неумело, неразумно, порождая не *благо*, а *зло*. С., т.обр., - ключевое понятие и реалия в теодицее Лейбница.

Французские просветители (XVIII в.) проблему С. ставили в контекст «естественных прав» человека и теории общественного договора, суть которой - в обмене С. на безопасное развитие индивида и общества. Соглашение (договор) об отказе от существенной степени С. индивидов конституирует общество, которое должно стать гарантом компенсации естественных прав социальными, декретируемыми. Вопрос, насколько полный вид имеет эта компенсация? Практика показывает, - что за меру этого «восполнения» человеку приходится постоянно бороться («Лишь тот достоин счастья и свободы, кто каждый день идет за них на бой» - И.В. Гете).

Антитеза С. и природной необходимости - центральная идея философии И. Канта: несмотря на подчиненность человеческой *жизни* законам фе-

номенального мира, строгому детерминизму, «С.» - необходимое понятие практического разума, обозначающее идею возможности самостоятельно, вне причинно-следственной цепи событий, «начинать действие». Сама же С. - ноумен, непознаваемый и недоказуемый. Убеждение в существовании свободной причинности имеет космологическое и *этическое* основание. В первом случае, антиномия С. разрешается в постулате, что ее отрицание относится к природе, а полагание в тезисе «в мире существуют свободные причины» относится к человеческому существу как трансцендентальному субъекту. *Нравственное* сознание, априорно присущее человеку как внутренний закон (этическое основание С.), свидетельствует о вменяемости, *ответственности* человека за совершаемые им поступки. Сл-но, С. - реальность, обнаруживаемая через ответственность, уважение к нравственному закону «самому по себе» и императивность *долга*.

Идея С. нравственно преобразует эмпирическое существование человека, придает ему общечеловеческое значение субъекта, которое И.Г. Фихте назвал «*абсолютным субъектом*». Возможность злоупотребления С. также предполагается Кантом, так что выбор поступка человеком может быть сделан вопреки *категорическому императиву* (на что обратил внимание Г. Сиджвик).

Произвол (произвольное действие) Кант включал в состав С. воли, в отличие от Гегеля, который их противопоставил.

Тема С. - центральная в антропологии Гегеля: история мирового *Духа* и путь «образования» человека совпадают в процессе самоосвобождения. «Человек - в - себе» предназначен для высшей свободы, т.к. дух - сущность человека, а С. - сущность духа. Самоосвобождение происходит путем самопознания: «*Истина...делает дух свободным, свобода делает его истинным*». С. состоит, во-первых, в осмыслении уроков истории мирового Духа, во-

вторых, в творчестве этой истории, в переходе от потенциальной к актуальной С.

Л. Фейербах видит истоки С. в *любви* человека к человеку как атрансцендентной сущности самого человека, стремящегося во всех своих действиях к конечной *цели* - *счастью*.

А. Шопенгауэр в исследовании С. исходит из того, что человек не обладает совершенной природой и, в равной степени, свободен и несвободен. *Добродетель* помогает освободиться от неразумных страстей, но это только средство, цель же относится к *воле* - вещи в себе (по Канту), которая едина и обоснована. Личность - проявление воли, отсюда парадокс: каждый априорно считает себя совершенно свободным и думает, будто может избрать другой жизненный путь, стать другим. При этом, на опыте убеждается, что подчинен необходимости. Способность человека к свободному отрицанию воли - единственное, что коренным образом отличает его других живых существ; самоотрицание воли к жизни - условие перехода от мира *страданий* к С., хотя и отрицательного вида.

Так же исходя из «воли», Ф. Ницше приходит к противоположным выводам: свободный ум требует от человека стать господином самого себя. С. - способность *желать* и *сметь*, господствовать и над собственными *добродетелями*, быть самому себе законодателем и судьей. Не «добрая воля сама по себе» (Кант), а просто «воля сама по себе» - гарант жизненной силы и достаточное основание человеческого *самоопределения*: «Все люди еще теперь, как во все времена, распадаются на рабов и свободных; ибо кто не имеет двух третей своего дня для себя, тот раб, будь он в остальном кем угодно: государственным деятелем, купцом, чиновником, ученым» (Ф. Ницше).

Э. Фромм в работе «Бегство от свободы» показывает трагический путь, совершенный человеком в поисках С., приведший его к одиночеству, *моральной* опустошенности и тревоге. Рост С. сопровождается изоляцией индивидов, их самоотчуждением в «непродуктивных» типах общества. Они бегут, поэтому, от С. в авторитаризм и социальный конформизм, проявляют С. деструктивного вида. Однако, если человек действительно (в любви и труде) выбирает себя в этой жизни (хотя ситуацию, в которой ему приходится жить, он не выбирает), возможна позитивная, продуктивная С.

С. - исходный пункт философии *экзистенциализма*, отечественными предшественниками и представителями которой были Ф.М. Достоевский, Лев Шестов, Н.А. Бердяев и др.

Существование, здесь, предшествует проблематической сущности человека, так что невозможны ссылки на изначально данную природу человека; он «все с собой делает сам», как свободное и ответственное, поэтому, существо.

М. Хайдеггер говорит о С. как возможности Отказа, не связывая ее лишь с готовностью осуществить что-либо необходимое. С. дает выход к Ничто как гарантию бытия, свидетельствует об онтологической укорененности человека в бытии и «бытия к *смерти*». С. обозначает переход от несобственного человеческого существования к полноценному - экзистенциальному.

По С. Кьеркегору, С. - фактор личностного выбора, критерий абсолютности (когда человек выбирает себя подлинного) выбора стадии собственного роста: от «эстетической» к «этической», затем «религиозной». С. сопровождают одиночество, страх и отчаяние.

У Ж.-П. Сартра, С. - субстанциальная характеристика, заменяющая сущность, которой нет. Человек - «проект самого себя», и только состояние С. делает его осуществляемым. Реальный субъект, «заброшенный» в этот

страшный мир, предстает как отчужденное существо, в котором индивидуальность потеряна в стандартности, историческая самостоятельность - в коллективных способах бытия. Сферой же подлинно человеческого является С., к которой человек буквально «приговорен» и вынужден в одиночку нести всю тяжесть бытия. С. - воплощение «авантюризма бытия», исход которой чаще всего трагичен. Выбор всегда, в конечном счете, - за человеком, и поступок скажет о нем все: о его способности к С. и *смысложизненным* ориентациях. Последние детерминированы возможностью и согласием нести *ответственность* за все поступки.

С., в трактовке Н.А. Бердяева, безосновна и многолика, может быть благодатной и злой, разрушительной. Свободное *добро* (которое и есть единственное добро, ибо оно не может быть принудительным) предполагает С. *зла*. «В этом трагедия С., которую до глубины исследовал и постиг Достоевский. В этом скрыта тайна *христианства*».

В исследовании проблем С. различают С. действия (практическая С.), С. выбора и С. воли. Второй вид С. связывается со сферой морали, а третья (С. воли) предполагает нахождение *метафизических* корней С., как таковой.

Внешнее принуждение (ограничение С. действия) переплетается с внутренним - психическим, инициированным самим субъектом (самоограничение, самопринуждение). С. в этих случаях - мера независимости выбора, принимаемых решений, онтологической и социально-психологической самостоятельности субъекта, его *мужества*.

Развитие общества демонстрирует тенденцию превалирования психического принуждения над внешним, или физическим, так что С. принимает вид способности к выбору не только определенных действий, но и линии жизни в целом. На этом уровне она обуславливается степенью осознания оп-

тимума желаемого, должного и возможного в контексте смысла жизни, как такового.

Акт выбора, кажущегося «свободным», может оказаться детерминированным средой, воспитанием, темпераментом или характером человека, который все это он называет «своим», хотя «свое» здесь - бытие на уровне существования, а не сущности (у экзистенциалистов - на уровне «неподлинного существования»). И лишь то, что принимается как решение, или ответ на существование, на уровне *сущности* (самости) индивида, может быть названо следствием С. воли. Исследование настоящей С. человека предполагает обращение к процессу *самоопределения, самоактуализации* и самотрансценденции человека к смыслу его жизни, а затем к его осуществлению в максимально возможной полноте. С. оказывается, в этом плане, способностью (в социальном аспекте, правом) осуществить сущее бытия человека, свести к минимум вечный разрыв между его *сущностью и существованием*.

Лит-ра: Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода. // Вопр. философии. - 1992. - №8; Бердяев Н.А. Философия свободы. - М.: Путь, 1911; Виндельбанд В. О свободе воли. - М.: Изд-во Краузе, 1905; Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. - М.: Мысль, 1977; Если хочешь быть свободным. (Сенека, Честерфилд, Моруа). - М.: Политиздат, 1992; Ильенков Э.В. Свобода воли // Вопр. философии. - 1990. - №2; Камю А. Бунтующий человек / Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. - М.: Политиздат, 1990; Кант И. Сочинения в 8 т. - М.: ЧОРО, 1994; Максимов А.М. Свобода как противоречие самобытия и инобытия. - Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998; О свободе: Антология мировой либеральной мысли / 1 половина XX века/ - М.: Прогресс-Традиция, 2000; Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. - М.: Республика, 1992.

СКЕПТИЦИЗМ (греч. *skeptikos* - рассматривающий, расследующий) - философско-мироззренческая позиция, базирующаяся на сомнении как гносеологическом принципе и недоверии к каким-либо мнениям, убеждениям, идеалам морально-нравственного характера;

- критическое отношение к возможности определения надежного критерия *истины*, как таковой, или достоверного знания определенных сфер жизни.

С. формируется одновременно со становлением философско-гносеологической проблематики в античных учениях, ставящих вопрос о возможности истинного познания мира и человека.

Демокрит Абдерский говорит о недостоверности чувственного опыта, его «темности» в отношении истинных элементов мира атомов, неочевидных и только мыслимых *абстрактным* образом. Истоки С. Гераклита из Эфеса лежат в постоянной изменчивости явлений и их противоречивом характере: «все течет...». С., здесь, обусловлен *релятивизмом*, утверждающим относительность всех знаний, отсутствие *абсолютного* критерия их истинности (ложности).

Мудрость, как одна из важнейших добродетелей, связывалась больше с «искусством жизни», со следованием индуктивно полученным правилам поведения в жизни, чем с глубиной и достоверностью знания о вещах, человеке и, тем более, о Богах. Киренаики одинаково не видели пользы ни в физике, ни в диалектике: достаточно постичь смысл *добра и зла*, чтобы «говорить хорошо», не быть суеверными и не бояться *смерти*.

С. Стилпона происходил из его номиналистической позиции, согласно которой существуют лишь конкретные вещи, а общие понятия бессмысленны: «...кто говорит «человек», говорит «никто».

Гносеологическая проблематика у Платона связана со сверхчувственным миром идей, а познание у него - «воспоминание» (анамнесис) душой того, что этот мир отпечатал в ней, когда она была его гостьей, находилась вне тела. Обычное же познание недостоверно, призрачно, как «тени на стене пещеры» (миф о пещере).

Протагор (софист), утверждавший, что «о Богах не может знать, есть ли они, нет ли их...», был изгнан из Афин, а книги его сожжены на площади.

Собственно скептики, по словам Диогена Лаэртского, вели начало своей школы от Гомера, «ибо он более всех высказывается об одних и тех же предметах в разных местах по-разному и в высказываниях своих никогда не дает определенных догм». Свою цель скептики полагали в опровержении догматов всех школ, «но сами ни о чем догматически не высказывались».

Имя Пиррона из Элиды стало синонимом С. - пирронизмом. Невозмутимость, бесстрастность как *добродетель* и проистекает из воздержания от суждений, считал Пиррон.

Идеи С. систематизировал др.-греч. философ Секст Эмпирик, согласно которому все взгляды и положения равны друг другу, с т.зр. их достоверности и недостоверности.

С. Мишеля Монтеня («Опыты») обусловлен тем, что человеку, по его словам, доступен лишь мир явлений (кажимости), да и сам человек неустойчив в своих мнениях, субъективен в правилах жизни и моральных представлениях (существуют народы, где празднуют смерть стариков, где женщины гордятся количеством своих половых связей и т.п.). При этом, С. для Монтеня - не идеал; он, подобно Сократу, спорящему с софистами, предлагал искать твердые основания жизни, в т.ч., в Истине Откровения *христианства*.

Элементы С. мы находим в гносеологической методологии Ф. Бэкона и Р. Декарта, в кросскультурных исследованиях Просвещения (Ш. Монтескье), в представлении о «вещах - в - себе» и ноуменах И. Канта.

С. в смысложизненной проблематике философии проистекает из необъятности задачи найти и сформулировать *смысл жизни*, как таковой, и человека, в частности. Есть еще возможность придать жизни смысл уникально-экзистенциальным образом. Последней «формулы смысла» быть, очевидно, не может: бесконечная открытость вопроса обуславливается и его субъективным прочтением, и вечным погружением в его объективные основания, светские или сакрально-религиозные. Важно другое: поиск *смысла жизни* не только наполняет ее переживаниями чисто *человеческого* свойства, придает ей *ценность*, но и делает ее реально иной, чем она была бы вне ее осмысления.

Смысложизненная проблематика не может решаться исключительно в сфере *этики*, т.к. понятие «смысл» шире понятия «нравственный смысл», или только в сфере теологии, поскольку речь идет о жизни человека, определяющегося в ее религиозном смысле, или его отвергающем. Философия, в лице своих выдающихся представителей, всегда стремилась к единению этих «этажей» человеческого бытия, концентрируясь на переходе от времени к вечности и на проникнутости временного вечным - *абсолютным* - содержанием. Как «сыр являет сущность молока» (С. Дали), так смысл являет сущность жизни. Получение этого «сыра» - задача практическая, и ее решение для этики, желающей быть «жизнеучением», означает знание не только «технологии», но и постижение того «молока», которое дано изначально.

С. снимается возможностью рассмотрения различных подходов к осмыслению жизни не в «горизонтальном» плане, когда сталкиваются этические, мировоззренческие программы, трактовки «высшего *блага*» и «послед-

ней цели» человека, а в «вертикальном» плане взаимодействия *бытовой* и *Бытийной морали*, разума и веры, диалога человека с *Абсолютом*.

Вечный разрыв между *сущим* и *должным* составляет *идею морали*; *возможность* сущей реализации *должного* образует *смысл морали*. В парадигме возможности С. не остается места, если только человек не откажется от *желания* найти смысл своего бытия. Таким образом, С. оказывается, во многом, психологическим феноменом, теряющим гносеологические основания.

Ф.М. Достоевский сказал однажды, что без твердого представления себе, для чего ему жить, человек «не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были бы хлебы». Задачей философии, призванной быть «критической *совестью культуры*», этики как «жизнеучения» и религии как идеально-практической настройки человека на диалог с Абсолютом, становится разрушение последнего - психологического - основания С. - нежелания человека иметь «твердое представление» о себе и своей жизни, посредством разума или *веры*.

Лит-ра: Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей / Ин-т философии. - М.: Наука, 1996; Беркли Дж. Сочинения. - М.: Мысль, 1978; Витгенштейн Л. О достоверности // Вопр. философии. - 1991. - №2; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. - М.: Мысль, 1986; Зинченко В.П. Работа понимания // Психологическая наука и образование. - 1997. - №3; Ильин И.А. Путь к очевидности. - М.: Республика, 1993; Мур Дж. Э. Принципы этики: Пер. с англ. - М.: Прогресс, 1984; Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. - Пер. с нем. - М.: Мысль, 1990; Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.1-4. - СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996.

Смерть - необратимое прекращение жизнедеятельности ор-

ганизма, неизбежный *естественный* конец существования живого существа;

- необходимый и существенный момент *жизни* в контексте вечности, воспринимаемый не как конец личного бытия, а как акт его радикального изменения и продолжения в иных формах.

Человек, в отличие от всех других живых существ, осознает свою смертность как факт и тайну, которая не может быть раскрыта полностью, т.к. имеет *трансцендентный* характер.

Мировая философская мысль всегда относила С. к числу наиболее важных человеческих *экзистенциалов*, без правильного восприятия которого невозможно *понимание* жизни. Многие философы считали своей основной задачей приготовление человека к С., к «последнему опыту», ставящему индивида на высоту именно человеческого бытия. Перед лицом С. человек постигает свою субъектность, индивидуальность, *самоопределяется* в своем уникально-незаменимом существовании, испытывая весь диапазон чувств и переживаний: от отчаяния от одиночества до метафизического единства со всеми смертными.

Культуры древнего мира связывали С. с переходом из времени в вечность, из естественного бытия в сакрально-религиозное и приходили к выводу о необходимости расширения опыта представлений и практики, подготавливающих человека к этому переходу. Для др. египтян, конечный *смысл* земного бытия был обусловлен его продолжением в загробном мире (культ мертвых, устройство гробниц, бальзамирование тел покойников и т.п.).

Постепенное упрочение в мировоззренческом комплексе чувства личного бытия потребовало теоретической рефлексии феномена С., включения ее в состав «искусства жизни». Целью осмысления С. стало разумное и *мужественное* примирение с нею, что повлекло за собой представление о ней как *закономерном* явлении, вписанном в мировой состав бытия, в Космос, Логос (античность), Дао (др. Китай, конфуцианство), Рита (др. индийские учения) и т.п.

С. стала относиться к естественно-земным началам бытия, к телу, оставляя надежду на посмертное существование *души* как подлинной жизни человека. Бессмертие связывалось с *добродетельным* образом жизни, с осознанием высшего или истинного *блага*, которые и обеспечивают подлинность *жизни*, как таковой. Цицерон утверждал: «умершие живы, и притом живут той жизнью, которая одна только и заслуживает название жизни».

Стоики, Эпикур, Л.А. Сенека сделали акцент не на посмертном существовании человека, а на формировании у живущего правильного отношения к С., избавляющего от страха перед ней.

Широко известен «аргумент» Эпикура: «Привыкай думать, что С. для нас - ничто: ведь все и хорошее и дурное заключается в ощущении, а С. есть лишение ощущений...; когда мы есть, то С. еще нет, а когда С. наступает, то нас уже нет». Умение хорошо жить и хорошо умереть, по Эпикуру, - одна и та же наука.

По Сенеке, философия учит главному - правильному отношению к С., которая «настолько не страшна, что благодаря ей ничто для нас не страшно»: «С. или уничтожает нас, или выпускает на волю». Кто научился смерти, научился быть рабом.

Осмысление жизни как целого, включающего и посмертное существование, обуславливает отношение к С. в среднеково-христианской теологии. Человек, здесь, - сверхприродное существо, ведущее диалог с *Богом, верующее и надеющееся* на спасение души. С. - переход или переселение в вечность по окончании земного пути (Киприан Карфагенский). Отсюда, бояться следует не С., а «погибели душевной, которая есть неведение Бога» (Антоний Великий). «С Адама началась С., и течение ее простерлось до Христа. Христос упразднил державу ее, отнял жало у греха, и во всех родах проповедуется, что С. во Христе побеждена человечеством» (Ефрем Сирий).

Философы Нового времени обратились к секуляризованным представлениям о С. как феномену не только природному и *метафизическому*, но и социальному, нравственному, эстетическому. С. предстала как парадокс, состоящий в том, что она и самое страшное *зло и*, в то же время, позитивна как прекращение *страданий* (Б. Паскаль). Трагедия С. ощутима лишь потому, что личность переживается как бессмертная и вечная: С. временного существа совсем не трагична (М. Монтень).

Наряду с рационалистическим отношением к С., продолжающим традицию стоицизма (мужественное противостояние факту С.), существуют *иррациональные* подходы, трактующие С. как возвращение к праоснове бытия - мировой или субъективной воле (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше).

Изменение психологических установок европейцев в отношении С. исследовал Ф. Арьес, выделив здесь 5 основных этапов: 1) «прирученной смерти», когда она воспринималась как «коллективная естественная неизбежность», которую не стоит бояться; 2) «своей смерти», где она приобретает

личностный и ужасный смысл; 3) «С. далекой и близкой», воспринимаемой в контексте *культурных* механизмов, отвлекающих от мысли о ней; 4) «С. твоей», которая характеризуется установкой на посмертное единение с умершими близкими и культом могил и кладбищ; 5) «С. перевернутой», вызывающей отвращение как нечто грубое, неприличное, желание игнорировать С., как если бы она не существовала.

Т.обр., индивидуально-культурные смыслы С. постоянно менялись, сохраняя общую интенцию к ее «освоению», к максимально возможному включению в земной опыт бытия индивида.

Преодоление *страха*, ужаса С. совершалось с помощью представления о бессмертии индивида или человеческого рода, в целом, о бессмертии социальном или потустороннем, сакральном.

С. является необходимым условием жизни, присутствуя внутри каждого ее мгновения и испытывая ее «на прочность»; С. равнообъемна жизни, утверждают *экзистенциалисты*. Какое бы время жизни человека мы ни взяли, он всегда достаточно зрел для того, чтобы умереть. Мы всегда находимся под пристальным взглядом С., и именно она очеловечивает нас, возводит наше существование к бытию. В С. есть не только разложение, но и очищение: испытание С. выдерживает лишь вечное, подлинное бытие.

С., с т.зр. *этики*, так же парадоксальна, противоречива, подвергая сомнению *абсолютное* содержание морали и правил нравственности («ибо все заканчивается: и доброе, и злое...»), но утверждая, при этом, ее «высшую *справедливость*» в уравнивании всех смертных. Замещая, в религиозном сознании, страх С. страхом потустороннего наказания, Суда, феномен самой С. задает основу для полноты морального оценивания поступков человека и всей его жизни. Осознание конечности и единственности личного бытия приводит к нравственному осмыслению жизни, к пониманию ее высшей *ценности*.

По словам Н.А. Бердяева, «С. есть самый глубокий и самый значительный факт жизни. Возвышающий самого последнего из смертных над обы-

денностью и пошлостью жизни. И только факт С. ставит в глубине вопрос о *смысле жизни*. Древнее латинское изречение «memento mori («помни о С.») разрушает примитивный *оптимизм* в отношении конечности личного бытия, отвергает искусственное «табу» на размышление о С.

Мишель Монтень советовал лишить С. ее загадочности, а В. Франкл видел в ней основание *ответственности* человека за себя и весь мир, целостного морального *достоинства* личности.

Лит-ра: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. - М.: Республика, 1993; Бородай Ю.М. Эротика - смерть - табу: трагедия человеческого сознания. - М.: Гнозис, Русское феноменологич. об-во, 1996; Доддс Э.Р. Греки и иррациональное: Пер. с англ. - СПб.: Алетейя, 2000; Если хочешь быть свободным. (Сенека, Честерфилд, Моруа). - М.: Политиздат, 1992; Коган Л.Н. Жизнь как бессмертие // Вопр. философии. - 1994. - №12; Монтень М. Опыты. В 3 кн. - М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997; Попов В.А. Христианская этика. - СПб.: Библия для всех, 1999; Смысл жизни: Антология. - М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994.

СМЫСЛ - внутреннее интеллектуальное содержание чего-

либо; (пред)назначение ч.-л., постигаемое разумом;

- индивидуализированное значение ч.-либо;
- предмет герменевтики как теории и искусства истолкования текстов различной природы;
- аспект выражения мысли как воплощения индивидуальности (Ф. Шлейермахер).

Понятие «С.» этимологически происходит от «мысли» («с-мысл»): иметь С. означает «быть с мыслью», сопровождаться мыслью, быть подверг-

нутым воздействию мысли. На разных европейских языках с понятием «С.» сопряжены «сознание», «разум», а также, «чувство», «ощущение». Близки к «С.» «склонность» (немец.), «намерение» (англ.). Практически во всех языках «осмысливать», «смыслить» означает не что иное, как «понимать», а в словаре В.И. Даля «С.» прямо трактуется как «способность *пониманья*».

В «Краткой философской энциклопедии» (1994) С. онтологизируется в понятии «смысловое содержание», «которое вещь получает благодаря тому, что раскрывается *имманентный* С. вещи. С. содержания предполагает наличие «акта», сообщающего С., посредством которого человек ставит эту вещь в связь со своим микрокосмом».

Первой теоретической парадигмой в исследовании собственно С., в отличие от значения, стала герменевтическая, задавшаяся *целью* истолковать скрытые С. Священного Писания. Затем учение о понимании и толковании было распространено на историю, философию, художественное творчество, *культуру* в целом (В. Дильтей, Г. Гадамер и др.). В «философии жизни» Дильтея «*понимание*» - не частный аспект теории познания, а фундамент гуманитарного знания, или «наук о *духе*», которые принципиально отличаются от естествознания. Живое может быть познано только «живым образом»: прояснением и осмыслением. Понимание, как воспроизводящее С. переживание, связано не только с индивидуальными психическими актами, но и со сферой идеальных значений объективного вида. С., т.обр., несет в себе и объективный, и субъективный планы, схватывается дискурсивными и *интуитивными* способами постижения.

Г. Фреге задал концептуальную оппозицию «смысла» и «значения». Значение текста объективно как реалья, о которой рассказывает текста С. - способ, которым выявляется связь между ними, т.е. задается более широким контекстом, чем значение, отвечая на вопрос не только «о чем», но и «как».

По Э. Гуссерлю, источником С. является актуальный мыслительный опыт человека, интегрирующий разрозненные единицы текста как нечто пережитое. Носитель С. - «ноэма», или переживаемый объект.

Г. Шпет связывает С. с действительностью вещи, ее бытием, а «значение» - с ее логическим конструированием в языке.

М. Хайдеггер («Язык - дом бытия») понимает С. как объективную сущность вещей. Текст - «место» С., и осмысление - нечто большее, чем «осознание», оно - «отданность достойному вопрошания».

По мнению Ж.-П. Сартра, С. является важнейшей категорией философии и феноменом самого бытия, к которому пробивается человеческое сознание: «С. сам обладает бытием», на основании которого и обнаруживается. С. - порождение индивидуальных проектов бытия, как мира, так и своего собственного.

П. Тиллих считает С. выражением способности человека понимать и формировать свой мир и себя в процессе *духовной самореализации*, «*мужества быть*», в противовес неустранимо-онтологической тревоге, инициированной «*судьбой*» и «*смертью*».

В ситуации краха Большого С. характерного для XX века, смыслоопределение индивида приобретает особенное значение.

Понятие «С.» сопоставляется с понятиями «знак» и «значение», завершая собой эту триаду.

С. - «значение значения», индивидуально освоенное значение, связывающее объект - знак как носитель значения, с индивидуальным опытом человека, с его личностным мироотношением, с его потребностями и целями. С. эмоционально-лично «окрашен» и превращает общие значения в ин-

дивидуально значимые, экзистенциально важные. Движение от знака к значению, и затем к С. характеризует *понимание*.

А.И. Введенский в раб. «Условия допустимости *веры* в *смысл жизни*» говорит, что С. любой вещи - это ее *истинное* назначение (ориентирующее значение), т.е. действительная пригодность служить средством для той *цели*, для достижения которой предназначена эта вещь. Однако, «не всякая цель считается нами способною придать С. той вещи, которая будет служить средством, приводящим к этой цели». Сама цель должна быть достаточно *ценной*. И чем ценнее она, тем больше С. в устремленности к ней. Если «*смысл жизни*» - частный случай «смысла любой вещи», то он должен быть понимаем как назначение и действительная пригодность *жизни* для достижения указанной ценной цели. В этом случае речь идет об *абсолютно* ценной цели, по отношению к которой все остальные цели только относительны.

Е.Н. Трубецкой определял С. как безусловное значение чего-либо, или то, что значит для всех. С. - это «предположение и искомое всякой мысли»: «Сознание наше - больше всех своих изменчивых состояний именно потому, что оно на самом деле поднимается над ними и относит их к чему-то сверх-психическому, что носит название «смысла». С. - общезначимая мысль о положительной ценности и, в то же время, онтологическое содержание истины. Т.обр., С. - абсолютный, всеединый и предвечный синтез всех *возможных* содержаний сознания.

Все живые существа, по Трубецкому, страдают от бессмыслицы, томятся ею, однако человек - единственное существо, которое ее со-знает и осуждает как недолжное. Так, от гносеологической постановки вопроса о С. он переходит к онтологической, а затем этически значимой, собственно человеческой.

Под «С.» С.Л. Франк понимает разумное содержание мысли; «разумным» же мы называем все целесообразное, все правильно ведущее к цели или помогающее ее осуществить. Абсолютно разумная цель разумна в себе, как таковая, т.е. не является средством. Второе условие «абсолютной разумности» - *благо* для человека; третье условие - сознание осмысленной жизни: «Не только фактически я должен служить высшему благу и, пребывая в нем и пропитывая им свою жизнь, тем обретать истинную жизнь; но я должен также непрерывно разумно сознавать все это соотношение...» (С.Л. Франк).

Если разум, философия проясняют условия возможности поиска *смысла жизни*, то *вера* делает его очевидным.

«Он здесь, теперь. Средь суеты случайной, // В потоке мутном жизненных тревог, // Владеешь ты всерадостною тайной: // Бессильно зло. Мы вечны. С нами *Бог*» (В.С. Соловьев).

Лит-ра: Белый А. Символизм как миропонимание. - М.: Республика, 1994; Бергсон А. Здравый смысл и классическое образование. // *Вопр. философии.* - 1990. - №1; Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. - Прага: Американское изд-во, 1923; Брудный А.А. Наука понимать. - Бишкек: Манас, 1996; Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Пер. с нем. - М.: Прогресс, 1988; Идея морали: теория, норма, смысл. // *Человек.* - 1997. - №2; Корет Эмерих. Основы метафизики: Пер. с нем. - Киев: Тандем, 1998; Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Локк Дж. Соч. в 3 т. Т.1 - М.: Мысль, 1985; Мур Дж. Природа моральной философии. - М.: Республика, 1999; Налимов В.В. Вселенная смыслов // *Общ. науки и современность.* - 1995. - №3; Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. - М.: Республика, 1993.

СМЫСЛ ЖИЗНИ — фундаментальная философская категория

и экзистенциал человеческого бытия, проясняющие сущность и существование человека во всех аспектах их модальности: *сущего, должного, желаемого и возможного*.

Проблематика С.ж. образует специфику философии как познания бытия из человека (онтология), через человека (гносеология) и для человека (аксиология), превращая философию в *антропологию*, в широком ее значении. Знаменитые вопросы И. Канта: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? И, наконец, интегральный – Что есть человек? – лежат в основе и являются модусами великой проблемы С.ж. человека. Проблема С.ж. или, в противоположной постановке, *абсурдности* человеческого бытия является *метафизической*, требующей проникновения в чистые сущности составляющих С.ж. и исследования непосредственного бытия этих сущностей в человеке (*трансцендентный и имманентный* план С.ж.).

«С.ж.», как термин, возник в истории философии сравнительно поздно (от «sense of life» в английской философии 17 в.). Долгое терминологическое оформление проблематики С.ж. обусловлено ее идеальным и интегральным содержанием, а также тем, что С.ж. рассматривался не столько в *целевом* плане (как *абсолютно-универсальная* цель, откуда мог бы начаться путь исследования сущности и форм ее индивидуального осмысления), сколько с т.зр. средств достижения целей, уже заданных той или иной светской парадигмой жизни (*счастье, удовольствие, совершенство, жизненный успех, красота, здоровье и т.п.*) или сакрально-религиозной парадигмой (приближение к *Богу*, растворение в *Абсолюте* и т.д.).

«С.ж.» имплицитно всегда присутствовал в философско-моральных рассуждениях, начиная с др. восточных и античных: это «размышления о Ри-

те» (веды), о призрачности бытия и неотвратимости кармы (*буддизм*); «нравственно разумное» как основание добродетели (Сократ), идея «высшего блага» у Платона, «безусловная цель целей совершенной деятельности» у Аристотеля. (А.Ф. Лосев считал, что вся жизнь Аристотеля представляла собой искание С.ж. и свидетельствовала о небывалом мужестве великого человека, для которого даже сама смерть оставалась актом *мудрости* и невозмутимого спокойствия).

«Вечные» нормы нравственности, напр., «золотое правило нравственности», были ответом на вопрос: «Какая жизнь подлинно наилучшая? – «Когда мы не делаем того, что осуждаем в других» (Фалес).

По Эпикуру, С.ж. – в избегании *страданий*, в мудрой атараксии и бесстрашии по отношению к богам, необходимости и *смерти*.

О наилучшем–*нравственном*–образе жизни говорят «Нравственные письма к Луцилию» Л.А. Сенеки. Не постигая С.ж., мудрости, писал он, – «нельзя жить не только счастливо, но даже и сносно». С.ж. – в том, чтобы «полагаться на себя», «сделать самого себя счастливым», жить «как бы «при открытых дверях» (по *совести*), смотреть на каждый день как на последний...».

Понимание С.ж. *христианством* базируется на двух основных идеях: творения (креационизм) и откровения. Сознание и вера в сотворенность всего сущего и возможность постичь волю Бога, открывающуюся «тем, кто вместит» (поймет ее), сделав руководительным началом – залог осмысления и основание самой–осмысленной–жизни христианина. «Уничужение своей воли к вящей славе Божьей» поднимает человека до высшей Интеллигенции, с высот которой становятся понятными целесообразность и благодать Божественного промысла (*providentia*), выявляется индивидуальный и, одновременно, *универсальный* С.ж. человека.

В контексте идей Ренессанса, смысложизненная проблематика приобретает светский характер: деятельность *души*, устремленной к спасению, связывается и с земными реалиями, целями эвдемонистического характера. Реа-

билитируется труд, право на комфорт и благосостояние, полученное праведным образом и личными усилиями. С.ж. насыщается культом *творческой* деятельности, красоты, целью *гармонического* развития личности. Оправдываются, также, цели *утилитарного* характера, стремление извлекать из всего материальную выгоду, *пользу*, не противоречащие общему благу.

В Новое время С.ж. трактуется в контексте оптимума соотношения индивидуальной и общественной деятельности, где социум предстает в виде объективированной родовой сущности индивида и носителя его С.ж. согласно Т. Гоббсу, Дж. Локку и др. представителям эмпиризма, «конечная цель» и «высшее благо» – результат общественного договора: «С.ж.» сводится к балансу *естественности и цивилизованности*, к технике бытия, предотвращающей «войну всех против всех» и каждого индивида с суммой правил «джентльмена». Нарастающая приземленность трактовок С.ж. ввела его в сферу «правильно понятного интереса», «разумного эгоизма».

Рационализм Нового времени исходил из принципа самодостаточности разума и перспектив его развития до полноты осмысления жизни (Р. Декарт). С.ж., в трактовке Б. Спинозы, состоял в слиянии субъективной воли и объективной необходимости в *свободе*, а также в познании жизни с т.зр вечности.

Основой смысложизненного отношения человека к миру, по И. Канту, выступает нравственная автономия *воли* как чистый принцип *нравственности*. С.ж., здесь, – понятие, не прошедшее «горнила критики разума», но сохраняющее практическое регулятивное значение. «Быть *достойным счастья*» – возможная формулировка С.ж. и результат безусловного уважения к априорному нравственному *закону*. С.ж. Кант связывает с сознательно родовым поведением индивида, когда он свои принципы (максимы) подвергает проверке на универсальность (*категорический императив*).

Для Г.В.Ф. Гегеля, С.ж. – «субстанциальная цель разума», состоящая в том, чтобы свободно жить содержанием и целями Субстанции (*Абсолютной идеи*). Возможность достижения этой цели обуславливается принципом тождества бытия и мышления.

По словам И.А. Ильина, философия Гегеля «стремится постичь смысл человеческой жизни и утверждает, что человек и его *дух*, его дела, его *нравственность*, его история и его *смерть* – все это образует высший этап самоосвобождения Бога». Мышление возвышает единичное в бытии человека до субстанциального через постижение логики и внутреннего смысла духа истории. Проникновение в С.ж., по Гегелю, – заключительный этап «образования человека», которое заключается в усвоении им уроков всемирной истории Духа, а затем – в *творчестве* этой истории. Реальные ее противоречия обозначают не только *страдания* «несчастливого» (неразумного) сознания, но и выступают в качестве движущей силы от несвободы к свободе.

Для Л. Фейербаха «субстанцией» осмысления жизни становится вполне земная родовая сущность человека, стремящегося, прежде всего, к *счастью*, и устанавливающего не абстрактную, а практически реальную межчеловеческую *гармонию* на основе *любви*.

Основная посылка антропологии Фейербаха – т.наз. «действительный человек», но весь пафос его учения пронизан «должным», тем, что человек должен вернуть себе свою утраченную, отчужденную в религии сущность. «Действительный» человек оказывается «будущим человеком»; нынешняя религия заменяется будущей абстрактной, на что обращает внимание марксизм.

Вместо выделения гипотетической *метафизической сущности* человека, марксизм предлагает обратиться к реальной деятельности индивида, в которой эта сущность выявляется, в зависимости от того или иного типа функционирования общественного производства и складывающихся социальных отношений. С.ж. здесь объявляется полнота и целостность человеческого развития от «предыстории» к «подлинной истории человечества», принципиальный выход этого развития за рамки какого-либо «заранее установленного масштаба» (К. Маркс). С.ж. индивида, в каждый отдельный момент истории, оказывается частичным, будучи растворен в С.ж. общества, так же всегда частичного, или конкретно-исторического.

Практическая задача марксизма преодолеть метафизическую абстрактность представления о С.ж. у Фейербаха осталась на уровне декларации. Марксизм также отверг религию как пережиток. «На деле же оказалось, что «социалистическая культура» в нашей стране была самым тесным образом связана с социоцентрической религией большевизма и рухнула, как только эта религия потеряла свою консолидирующую силу» (Д.В. Пивоваров).

На стадии т. наз. постклассического периода философия развернулась в сторону *иррационализма, пессимизма* и акцентированного *персонализма* (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Н.А. Бердяев и др.). Проблема С.ж. теряет объективный характер, ставится в зависимость от слепой *воли* к жизни или от ее волюнтаристской трактовки. Сама жизнь дробится на множество объективаций, убивающих ее культурное начало (Н.А. Бердяев). С.ж. принимает иррациональный вид, и спасение смысложизненной проблематики усматривается в обращении к личности, ее конкретности и неповторимой индивидуальности (С. Кьеркегор, Ф.М. Достоевский). Новое понимание С.ж. обязывало человека брать на себя всю *ответственность* за свое осмысленное существование: человек сам должен наполнить свою жизнь смыслом, которого она лишена объективно или в силу своей *абсурдности* (А. Камю). Камю заявил, что «абсурд имеет смысл, когда с ним не соглашаются».

Проблематика С.ж. имела особое значение для русской философии кон. XIX-нач. XX вв. и была обусловлена стремлением осуществить целостный *когнитивно-ценностный* подход к жизни человека: ее содержанию, *качеству*, месту в архитектонике мирового бытия. С.ж. сопоставляется с *целью* (целями) жизни. По критерию абсолютности выделялись цели *естественные* (первозданные) и *искусственные* (привнесенные), объективные и субъективные. Эти дистинкции отразили *понимание* жизни как принципиально двухуровневой, представленной эмпирическими и идеальными элементами, в контексте, соответственно, времени и вечности (А.И. Введенский, В.И. Несмелов, В.С. Соловьев, С.Л. Франк).

Панлогизм рационалистов (Гегель) сменился панморализмом: С.ж. тесно связывался с *моралью*, с признанием реальности ее *абсолютного* содержания и, отсюда, безусловной императивности. При этом, смысложизненная императивность не отождествлялась, с одной стороны, с социальной нормативностью и «законнической» этикой, а, с другой стороны, – с чисто религиозной, как гетерономной, по отношению к морали (влияние И. Канта).

Целеполагание и смыслополагание рассматривались как органически близкие когнитивно-ценностные процедуры, имеющие единую не только гносеологическую, но, гл. обр., онтологическую основу (А.И. Введенский, В.В. Розанов, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк).

Анализ выделенных целей человеческого существования, в контексте основных ценностно-этических программ, сопровождался негативной оценкой эвдемонистической и утилитаристской трактовки содержания, цели и С.ж. человека.

Стремление к синтетическому образу мира как «*всеединства*» (В.С. Соловьев) не привело к уменьшению роли в нем живой и конкретной человеческой индивидуальности, а, наоборот, исходило из ее субстанциальной значимости (Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев). В этом пункте совпали метафизическая и экзистенциалистская трактовки человеческого бытия: человек–существо, одновременно, находящее С.ж., и привносящее его в свое бытие. С.ж. обнаруживается «на пересечении» *истины и ценности*, рефлексивируется как «*правда*», или *истина* жизни в ее организующем и ориентирующем значении.

В XX столетии смысложизненная проблематика вышла за рамки философии и исследовалась, также, психологами в контексте персонологии–совокупности теорий личности: З. Фрейда, К.Г. Юнга, А. Адлера, Э. Фромма, Дж. Келли, А. Маслоу, К. Роджерса и др.). Задачей этих теорий личности стало выявление сущности человека, факторов его внешней и, особенно, внутренней детерминации – *самоопределения* человека в мире и социуме.

Отечественные психологи – С.Л. Рубинштейн, В.И. Слободчиков, Е.И. Исаев, В.В. Давыдов, В.Н. Мясищев, А.Н. Леонтьев, Б.Г. Ананьев, Л.С. Выготский, В.А. Петровский, К.А. Абульханова-Славская и др. – обозначали приоритетные сферы самоопределения личности, изучали соотношение индивидуальных и социальных проявлений человека, различали их «индивидуальные» и «личностные» аспекты. С.ж. человека рассматривался как ценностный способ обобщения познавательных и деятельностных интенций, как способность переживать и объективировать ценность жизни.

Субъектный подход к изучению самоопределения личности был представлен в онтопсихологии, трактуемой как синтез «глубинной» и гуманистической психологии (В. Франкл, А. Менегетти, А.Б. Орлов и др.). Здесь различались процессы персонализации и персонификации, сущностные и несущностные отношения человека с миром, с другими людьми. С.ж. связывался с процессом и результатом именно сущностного самоопределения.

Смысложизненная проблематика в отечественной философии представлена в трудах Т.А. Алексиной, В.И. Бакштановского, Л.П. Бугеи, Г.К. Гумницкого, А.П. Донченко, П.М. Егидеса, В.Г. Иванова, Л.Н. Когана, В.К. Комарова, В.А. Малахова, Б.Н. Попова, В.А. Поссе, М.М. Рубинштейна, В.Ш. Сабирова, О.С. Соиной, О.Я. Стечкина, И.Т. Фролова, В.Н. Шилова, В.Н. Шердакова и др.

В рамках *этической* проблематики, движение к анализу целостного существования человека идет по пути исследования содержания, самодостаточной природы и специфических механизмов морали, как таковой (С.Ф. Анисимов, Р.Г. Апресян, Л.М. Архангельский, Ю.М. Бородай, А.А. Гусейнов, О.Г. Дробницкий, С.Ф. Кечекьян, Г.Г. Матюшин, Я.А. Мильнер-Иринин, А.П. Назаретян, А.В. Разин, А.П. Скрипник, А.И. Титаренко, Титов В.А., И.В. Фотиева, А.Ф. Шишкин, Ю.А. Шрейдер и др.).

Движение к проблеме С.ж. человека «из сферы морали» представляется наиболее плодотворным, т.к. морально-нравственные реалии конкретно наполняют мироотношение человека, составляют непосредственное содержа-

ние его *диалога* с собственным бытием. К сожалению, эти проблематические линии (смысложизненная и общеморальная) разрабатывались, в основном, как параллельные, в то время, как давняя, если не сказать, изначальная традиция максимально сближает понятия «*нравственный С.ж.*» и «*С.ж. человека*» вообще.

Лит-ра: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М.: Республика, 1993; Библия. Российское Библейское общество. – М., 1997; Гусейнов А.А. Великие моралисты. – М.: Республика, 1995; Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. – Л.: Худ. лит-ра, 1972; Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека. – М.: Мысль, 1984; Малыгин Г.С. Смысл жизни и жизнь человека. – Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та 1988; Москаленко А.Т., Сержантов В.Ф. Смысл жизни и личность. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-е, 1989; Смысл жизни: Антология. – М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994; Смысл жизни в русской философии. Кон. XIX-нач. XX вв. – СПб.: Наука, 1995; Соина О.С. Толстой о смысле жизни: этические искания и современность // Вопр. философии. – 1985. – №11; Стрелец Ю.Ш. Смысл жизни человека: от истории к вечности. – Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2012; Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990; Шаронов В.В. Смысл жизни: пути постижения и обретения // Человек и духовно-культурные основы возрождения России. – СПб.: Алетейя, 1996; Шердаков В.Н. Смысл жизни как философско-этическая проблема // Философские науки. – 1985. – №2.

Смысл жизни нравственный — этический мо-

дус *смысла жизни* человека, обозначающий моральные: наполненность, целеустремленность и универсально значимые перспективы человеческого существования, как его позитивно сущее, должное и возможное.

С.ж.н. как высшая норма *морально* сущего (абсолютная точка опоры существования человека) обуславливает его интерес высшего вида – определить свою самость и назначение как данность в процессе нравственного *самоопределения*.

Рассмотрение проблематики С.ж. в модусе должного выдвигает на первый план представление о *цели* жизни – высшей, или конечной (как аналога «идеи» в общеморальной проблематике). Моральная идея, указывающая на некую цель как главную, приобретает, в основном, регулятивный, а не конституирующий смысл, т.е. наполняется императивно-ригористическим содержанием, реакция на которое зачастую следует в виде имморализма и *нигилизма*.

Смысл морали раскрывается в модусе возможности ее действительного существования: это возможность должного в самом сущем.

Автономия морали, в аспекте ее смысла, обуславливается возможностью индивидуального диалога с *абсолютным*, ничем не детерминированным, кроме изначальной онтологической укорененности человека в бытии (М. Хайдеггер). Гетерономность в этот диалог вносится не «материей поступка» (И. Кант), а рефлексией, влекущей не к смыслу, а к цели человеческого существования. Напротив, смысл морали методологически требует учитывать наличие ее онтологических уровней: *бытового и Бытийного*.

Логика *бытовой морали* отражает развитие принципов от одной «непогрешимой» *истины* к плюрализму различных «истинных» ответов на один и тот же существенный вопрос о С.ж. Постигание логики *Бытийной морали* ведет от множества версий к *абсолютному* основанию морали.

Смысл морали усматривается в возможности когнитивно-ценностной организации жизни на основе безусловных смыслов самой жизни. Абсолютное в морали – свидетельство оправданности (от «*правды*») жизни: если понятие «С.ж.» концентрирует проблемное поле оправдания разумом жизни как самоценного целого, то понятие «нравственный смысл жизни» обозначает проблемное поле оправдания жизни как «*доброто* целого», с которым возможен диалог. Любая форма человеческого самоутверждения исходит из наличия нравственного С.ж.: научное, художественное, религиозное, социально-политическое и проч. *творчество* людей имеет в своей основе фундамент принятия жизни, безусловного «да» на ее *трансцендентные* призывы. Не существует не только абсолютно имморальной реакции человека на мир, но и *абсолютно* негативного, в моральном смысле, отношения к миру.

Здесь очевидно преимущество объективного подхода к С.ж. перед субъективным, т.е. мир субстанциальных ценностей не просто мыслится и оценивается, но полагается существующим реально, заполняющим пропасть между сущим и должным не где-то в трансцендентном мире, а в образе мысли и жизни конкретных людей. Если их «самость» не учитывается или отрицается, мораль используется как средство общественного регулирования (бытовая мораль). Собственно же нравственный С.ж. человека обнаруживается в основе его индивидуально-нравственной жизни, содержащей свой смысл в себе.

Принцип автономии или гетерономии проявляется в различении *нравственного* С.ж. и смысла нравственной жизни: первый предполагает его единство как данности и возможности (здесь смыкаются «*метафизическая*» и «*экзистенциальная*» трактовки проблемы); второй (смысл нравственной жизни) означает ситуацию «прикладывания» какого-то ино-

го - неморального - смысла к «нравственной» жизни, которая тогда лишается права, по существу, называться «нравственной».

Редукция (сведение) морали как онтологической составляющей целостного индивидуального бытия человека порознь к природно-биологическому, социальному или даже *духовному* началам сводит мораль, соответственно, к витальному, инструментальному или побочному феномену. И только мораль в ее индивидуальной (а не личностной) определенности являет собой максимум совпадения ее бытового и Бытийного, когнитивного и ценностного, партикулярного (частного) и универсального содержания, т.е. равномошна С.ж. в целом.

Существование индивидуального нравственного С.ж. как фундаментальной данности и возможности предполагает его сохранение даже для одинокого человека на планете, когда нет нужды говорить о поведении в отношении других - отсутствующих - людей.

Бытийная мораль, истоком которой является ее индивидуальная определенность, выражает нравственную сущность человеческой жизни, (С.ж.н.) и ориентирует, прежде всего, на обнаружение человеком самого себя как уникального морального субъекта. Здесь утверждается самотождественность индивида, соотнесение его индивидуальных моральных интенций на базе основных - абсолютных. (Кантово «мыслить самому», или по-житейски «быть верным самому себе», признать моральное суждение, оценку своими собственными или «не подвергать моральному суду никого, кроме себя...» - таковы эксплицируемые требования Бытийной морали). Условием нравственно *достойной* жизни, в этой трактовке, выступает ее целостное осмысление: именно твоей жизни и именно тобой.

В контексте понятия «смысл нравственной жизни» (а не «нравственный смысл жизни») этот «смысл» отождествляется с высшей *целью* жизни (в ней

ли самой лежащей, или вне ее, здесь не важно) и требует поиска ее должного содержания. Т. обр., восстанавливается дилемма сущего и должного.

Анализ *возможностей осуществления должного* предпринял Л.Н. Толстой, которого интересовал, прежде всего, не идейный, а смысловой план человеческого существования, т.е. возможность проникновения Бытийного содержания морали в бытовое: должное представлено у него как практическая возможность узреть, понять и сделать фактически применимой Заповедь Христа.

Л. Толстой предпринял попытку объединить смысложизненную и поведенческую стороны нравственности (которая имеет своим истоком *личностную* определенность морали, выделяет социальный контекст ее существования и связана, в основном, с регулятивно-манипулирующей функцией социума по отношению к индивиду). Толстой акцентирует *индивидуально* определенную мораль, которая снимает внешний нормативизм (какими бы источниками он ни конституировался, включая церковь) постановкой задачи Бытийного уровня - прожить собственную жизнь самому. Задача социального единения здесь углубляется до возможности «трансцендентального единения», которому предшествует моральная самоидентификация индивида в нравственном С.ж. Толстой, подобно многим философам, давал отрицательную оценку нормативной «законнической» морали, на базе которой, по его мнению, соединились позиции объективного идеализма, *христианской* церкви и материализма. Подлинная этика, считал он, может строиться только на *любви*, заповеданной *Богом*, тождественной ему: «Христос научает человека тому, что в нем есть то, что поднимает его выше этой жизни с ее суетой, страхами и похотями». И далее: «Если человек не знает самого себя, то нельзя советовать ему, чтобы он постарался узнать Бога... Сознать себя отделенным, значит познать существование Всего - Бога». Т.обр., соединению людей (а это - высшая задача *культуры*, по Толстому) должна предшествовать их

духовная самоидентификация, и путь от обособленности к единению - содержание того, что он называл *самосовершенствованием*. Поиск Толстым «чистого» - нравственного смысла жизни - (в отличие от «смысла нравственной жизни») и подтолкнул его к отказу от таких базовых религиозных представлений как воздаяние и наказание, от церковных институций, «узурпирующих» их трактовку и предрекающих, как ему казалось, судьбы людей. Незыблемым для Толстого остался лишь авторитет Христа, религия свелась к роли глубокого нравственного учения, а главной задачей самой морали было объявлено духовное преобразование человека.

Русская религиозная философия, в лице А.И. Введенского, Н.О. Лосского, В.И. Несмелова, М.М. Тареева, Е.Н. Трубецкого, С.Л. Франка и др., считала подход Л.Н. Толстого ложным или недостаточным: кроме «земного» жизнепонимания (где смысл лежит в плоскости «здесь» мира; времени, а не вечности), имеется «супранатуралистический путь» (Е. Трубецкой) к истинной жизни и ее смыслу, которые сосредоточены в «верхнем» или «ином» плане бытия. Для христианского способа решения вопроса о нравственном смысле жизни характерно принятие абсолютной реальности и Бога, и вневременной полноты бытия. Абсолютное стоит над временем не как «закон» или внешнее установление, а как его полное содержание, космос хаоса. Необходимым условием обоснования нравственного смысла выступает единение этики и метафизики, т.е. признание действительности ее абсолютной цели, конституируемой Богом, и убеждение в ее осуществимости. По Н.А. Бердяеву, этика есть познание, имеющее нравственно освобождающее значение, и не на основе общественного понимается этическое (как у Толстого), а, напротив, нравственный смысл укоренен в духовном бытии и лишь проецируется в жизни общества.

Лит-ра: Бердяев Н.А. Философия свободы. - М.: Путь, 1911; Библия. Российское Библейское общество. - М., 1997; Ильин И.А. Путь к очевидности. - М.: Республика, 1993; Корет-Эмерих. Основы метафизики: Пер. с нем. - Киев: Тандем, 1998; Кьеркегор С. Или-или. Пер. с дат. - М.: Республика, 1993; Лосев Н.О. Условия абсолютного добра. - М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991; Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. - М.: Наука, 2000; Разин А.В. От моральных абсолютов к конкретной действительности. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1996; Смысл жизни: Антология. - М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994; Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. - М.: Мысль, 1988; Стрелец Ю.Ш. Должен, потому что можешь / Смысл жизни человека в этическом измерении. - Оренбург, ОГУ, 2000; Философия самоопределения. - Оренбург, ОГУ, 1996.

Совершенство - высшая степень *достоинства* чего-

либо, полнота достоинств, позитивных качеств материального или идеального мира; *идеал* состояния, высшая степень развития чего-либо;

- идея *перфекционизма* - этического учения о С. как конечной *цели*, высшем *благ*е, к которым должен стремиться человек.

В истории философской, религиозно-нравственной мысли идея С. обозначает *аксиологический* аспект мироотношения, противопоставляет общее *ценностное* содержание человеческого опыта его *гедонистическому* содержанию, акцентируя объективное начало целеустремленности индивида в противовес субъективному.

Признаки С. аналогичны характеристикам *идеала* (полнота позитивных качеств, их *гармоничность* и *одухотворенность*), но выражают большую *абстрактность* этих качеств, чем идеал, рассматриваемый в контексте стан-

дарта в некой определенной сфере бытия: познавательной, деятельностной, морально-нравственной и т.д.

Наиболее органичный смысл С. приобретает в религиозном сознании и культе, где утверждается не только как регулятивное, но и конститутивное понятие, за которым стоит, как образец, реально-трансцендентный объект - *Абсолют*.

В др.-индийских ведах С. обладает миропорядок, производительная сила природы («Рита»), которой подчинены и люди, и боги. С. миропорядок - источник торжества принципа праведного поведения, вписывающегося в *гармонию мира*.

Качеством С. обладает «всеобщий порядок, или Путь («Дао») в конфуцианстве. В человеческую жизнь С. воплощается, благодаря ритуалу, высшей целью которого выступает обретение гармонии с природным и социальным миром. В антропологическом плане, С. означает «человечность», «*благородство*», *добродетель* как интеграцию всех позитивных этических характеристик жизни человека, совпадение существования с истинно человеческим значением, *смыслом жизни*.

О совершенной жизни, как результате овладения «искусством жить», думали античные философы. По Аристотелю, совершенной является добродетельная личность, ставящая перед собой задачу достижения безусловной цели: «цели целей». При этом, различается С. как цель и совершенствование как процесс, устремленный к С.

Ближе всего к С. - *мудрость*, которая «ни в чем не нуждается - все и так ей принадлежит» (Антисфен).

В различных этических учениях высшее *благо* (в чем бы оно ни усматривалось) также трактуется как С., и последнее приобретает поэтому релятивный, безусловный вид.

Если в контексте *бытовой* морали С. рассматривается как только мыслимый стандарт, эталон («осуществленное С.» невозможно, как «сосчитанная бесконечность»), то в контексте Бытийной морали, *трансцендентное* С., вступившее в диалог с *имманентным* самой жизни, создает почву для непосредственного обнаружения в сущем *абсолютно должного* и безусловного. В этой трактовке С. нет радикального противопоставления должного сущему, абсолютное является основной бытийной задачей человека, его смыслом жизни. Такой подход утверждается религиозными мыслителями. Эталоном С. здесь, безусловно, является *Бог* - высший предмет религиозной *веры*, сверхъестественная сущность, наделенная всеми совершенствами более конкретного вида: всеведением, всеблагостью и т.д. Все сотворенное бытие, в этом смысле, рассматривается как *благость*, ценность сама в себе, *аксиоматически* достойная устремления к ней.

В религиозной трактовке, С. абсолютного - Божественного - вида соотносится с совершенствованием человека, порождая иерархию его бытия с разной степенью С. («Бог есть то, чем мы только являемся»). «Кто же муж совершенный? Кто в действительности любит Господа и ближнего своего как себя самого» (Ефрем Сирий). Подчеркивается аспект действительности совершенствования: «Возвышайся более жизнью, нежели мыслью» (Григорий Богослов). Возвышение в степени С. ведет не к горделивому сознанию достигнутого, а, наоборот, к «смирennemудрию», к пониманию того, что «христианское С. есть дар Божий, а не плод человеческого труда и подвига. Подвигом доказывается только действительность и искренность *желания* получить дар» (Игнатий Брянчанинов).

Светский подход к проблеме С. и совершенствования перенес акцент с С., как такового, на области, в которых человек возвышается над самим собой, на морально-нравственную, прежде всего. Ставится задача «соблюдения в своем лице морального *достоинства* человечества в целом» (И. Кант). Основным принципом нравственности, считал Кант, С. выступать не может, т.к.

выводит за рамки «чистой» нравственности. Совершенствоваться можно в исполнении *долга*, и это обусловлено тем, что человек «не обладает святой волей самой по себе», нуждается в самопонижении, долженствовании, исходящем, при этом, не извне, а из собственного уважения к нравственному *закону*. Совершенствование - побочный продукт этого процесса, парадоксально включающего в свой состав осознание актуального *несовершенства*. А это предполагает *самоопределение* человека и его «бытие в качестве самого себя».

Митрополит Антоний Сурожский говорил: «Существует присловье: на Страшном суде никто тебя не спросит, был ли ты святым Петром, тебя спросят - был ли ты Петей... Никто не требует от нас быть тем, чем вы не являетесь, но можно спросить у вас, можно от вас требовать, чтобы вы были самим собой».

Процесс совершенствования в *моральном* плане лучше всего эксплицируется изменением качества *ответственности* человека: сначала он осознает и оценивает ее в форме бытовых обязанностей (перед кем-то или чем-то). Это «добропорядочный» уровень ответственности, обусловленный тем, что индивид освоил необходимые социально-нравственные нормы поведения, «ведет себя прилично». Ценностный диапазон здесь простирается от *стыда* (негативный аспект) до самоуважения как позитивного восприятия самого себя.

Выражением следующего - «добродетельного» - уровня выступает ответственность перед своим поступком, т.е. не перед кем-то, а «за что-то». Уровень *добродетели* являет бóльшую степень *свободы* человека, сознающего условность относительных норм поведения и их неполноту. Здесь человек готов к тому, что он будет непонят и даже морально осужден, однако поступиться своими принципами не может, оценивая их как правильные и перспективно обоснованные. Уровень рефлексии здесь значительно превышает

«самосознание добропорядочности», возрастая до «вины» (негативный аспект) или сознания исполненного долга, в позитивном плане.

Наконец, в «чистом» виде ответственность предстает на уровне моральной «праведности», или ответственности перед собой, которая синтезирует предыдущие формы нравственного обязательства в ответственность перед морально абсолютным. Здесь оценочный диапазон степени С. самый широкий: от сознания греховности (самооценка) до «святости», как состояния, выходящего за рамки морали.

Лит-ра: Андреев Д. Роза Мира. - М.: Тов-во «Клышников - Комаров и К°», 1993; Аристотель. Этика (к Никомаху) / Аристотель. Этика, Политика. Риторика. Поэтика. Категории. - Мн.: Литература, 1998; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. - М.: Республика, 1994; Дхаммапада. - М.: Истор.-рел. об-во «Аум», 1960; Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения. - М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во «Фолио», 2006; Лосев А.Ф. Бытие - Имя - Космос. - М.: Мысль, 1993; Соколов В.В. Средневековая философия: Уч. пособие. 2-е изд. - М.: Эдиториал УРСС, 2001; Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. - М.: Мысль, 1988; Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Пер. с фр. - М.: Наука, 1987; Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. - М.: Мысль, 1990.

Совесть - способность человека к *нравственному* самоконтролю и *моральной* самооценке;

- сознание (чувство) нравственной *ответственности* за свои поступки на основе внутреннего различения *добра и зла*;

- «голос Божий в человеке» (Н.О. Лосский);

- «внутренний взор самоиспытания» (И. Кант);

- феноменальное обнаружение *нравственного смысла жизни* человека.

С. - средоточие *духовно-нравственного опыта* и связующее звено между *трансцендентным и имманентным* в нравственно-практической сфере чувствования и деятельности человека. Если природа С., ее происхождение и функции стали предметом самых разных подходов и оценок, то значение С., так или иначе, признается всеми, включая имморалистов. По мнению Т. Карлейля, она представляет собой само *существо* всех действительных *душ*, великих и малых.

Уже в античном афоризме С. обозначается как «основа, зритель и судья *добродетели*» (здесь просматриваются онтологический, гносеологический и аксиологический аспекты данного феномена). До знаменитого «века Перикла» (V в.) С. как понятие не фигурировало, его роль выполняли «стыд», «страх», «позор».

Киники осмысливали «стыд», и критерием переоценки ценностей у них стала природа, естество, как этическое, а не онтологическое начало. Связь С. с разумом, который укрощает человеческие страсти, выделял Платон, однако само понятие «С.» в этический лексикон ввел Луций Анней Сенека, под которым он понимал духовную силу и моральный фундамент жизни, осмысление добра и зла, первоначальную и ничем не заменимую *интуицию*. «Чистая совесть может созвать целую толпу, нечистая и в одиночестве не избавлена от тревоги и беспокойства...» (Сенека).

Заслугой Сенеки является понимание С. как индивидуального достояния морального человека, или «человека добра». С. - не только мера отклонения человеческого поведения от общественных установлений или сакрально заповеданных норм, но и мера человеческого в человеке, мера совпадения его *существования и сущего, бытового и Бытийного* измерения жизни.

В понимании С. выделяются натуралистический подход к ее происхождению и механизму действия (выведение из факта биологического генезиса морали, напр., этология К. Лоренца); социологический подход, где С. - внутренний регулятор бытия человека, живущего среди людей; субъективное сознание объективного соответствия или несоответствия собственного поведения нравственным *ценностям* общества. (А. Швейцер был убежден, при этом, что социальная целесообразность может быть реализована только через этическое, когда индивид воздействует на общество сильнее, чем оно на индивида, когда индивидуальное сознание и «естественная воля к жизни» руководствуется только тем, что заложено в них самих, а не диктуется условными социальными нормами).

Духовно-трансцендентный (религиозный) подход к С. определяет ее как «голос Божий в душе человека» (Н.О. Лосский).

По Н.А. Бердяеву, «С. есть та глубина человеческой природы, на которой она соприкасается с Богом и где она получает весть от Бога... С. есть духовное, сверхприродное начало в человеке, и она совсем не социального происхождения».

Наиболее органичное понимание С. связано с ее местом в структуре духовно-нравственного опыта человека, где она выражает специфику человеческого способа *жизни*, будучи условием, содержанием и следствием смысложизненных поисков человека. Духовное бытие совести - это значимое в самом себе бытие, поэтому отправной точкой анализа С., в ее бытовом и Бытийном измерении, является дистинкция (различение) ее относительного и *абсолютного* содержания.

Социальная трактовка С. предполагает относительность совестных суждений, по причине их обусловленности разного рода обстоятельствами, в которых находится человек. Здесь же ссылаются на факт, что С. не дает разумных доводов и аргументов в защиту своих запретов и требований, т.е. возможна различная трактовка совестных призывов (их относительность).

Признание *С.* в качестве *абсолютной ценности* (даже если поступок идет на пользу *вере*, говорил Фома Аквинский, нельзя поступать вопреки *С.*) имеет для этики важное методологическое значение как подтверждение принципа автономии *морали*. *С.* - «последнее препятствие, которое нравственная природа человека ставит перед соблазняющими доводами разума, умело учитывающего объективные выгоды, интересы, потребности» (Ю.А. Шрейдер).

Безусловность *С.* была очевидна для И. Канта, считавшего, что *С.* есть сознание, являющееся *долгом* само по себе, или «сама себя судящая моральная способность суждения».

С. играет роль сверхразумного начала и имеет ряд преимуществ перед «рацио», начиная с автоматизма действия, кончая внутренней убедительностью и непреложностью ее требований. Истинно моральное обеспечение - это обеспечение перед совестью (И. Кант).

С. ценна не только своим «последствием»: перед принятием решения человек полагается на *С.* предупреждающую об *ответственности*.

По Гегелю, *С.*, как «знание добра» лежит в самом основании воли только в том случае, когда личный интерес проникнут *субстанциальной целью* разума (равной *смыслу жизни*). Он не мыслит *С.* вне контекста человеческой *свободы*, и его «формула *С.*» образована из трех ключевых слов: самостоятельность, знание, *добро* («*С.*» как самостоятельное знание добра раскрывается в аспекте условия (самостоятельность), содержания (знание) и конкретной направленности на ее предмет - добро).

Для того, чтобы особенная и всеобщая воля совпали в совестном акте, человек должен отважиться на самоуглубление (самоидентификацию), когда «угасает дурная субъективность» и особенная *воля* проникается благой сущностью воли всеобщей. Т. обр., последняя осознает себя в акте *С.* По Гегелю, относительное и абсолютное в *С.* не противопоставлены (как у Канта), а на-

ходятся в тождестве, которое сначала является бессознательным, а затем, в акте С., осознается.

Иррациональный план существа С. обусловлен, прежде всего, ее абсолютностью, самодостаточной убедительностью «компаса», всегда указывающего на «добро». Если частица «со» - в слове «С.» в *бытовом* аспекте ее существования означает «соведание» людей в вопросах добра и зла, общую принадлежность С. всем людям, то, в аспекте *бытийного* существования, это «со-» означает принципиальную приобщенность каждого индивида к безусловному смыслу морали как *нравственному смыслу жизни*.

С., будучи феноменальным обнаружением нравственного смысла жизни, несет в себе все его родовые признаки.

По мнению русских религиозных философов, С. всегда есть «свидетельство о безусловно должном» (Е.Н. Трубецкой). Человек, обладающий не только сознанием, но и совестью - единственное на земле существо, могущее принять откровение безусловной мысли и умом, и сердцем.

И.А. Ильин анализировал сущностные аспекты совестного акта: его «бессловесность», ибо «С. есть состояние нравственной очевидности»; духовно-аффективную «заряженность» и позыв к определенному нравственному поступку, воспринимаемому человеком как «свой собственный»; абсолютная необходимость и «глубокая интимность»; эффективное последствие: раз пережив совестной акт, человек приобретает бесценный опыт бытия, мерило единения с Божьей волей и внутренней цельности. И.А. Ильин исследовал, также, «искажения» совестного акта, в формах 1) «снижения С.», когда роль ее низводится до «личного консультанта по нравственным проблемам» (утилитаризм); 2) «интеллектуализации С.» - ожидания от нее «четких» и логически выстроенных «приговоров», которое приводит к доктринерскому *перфекционизму*, *утопическим* построениям, якобы «обоснованным С.».

Фрейдистская, неофрейдистская трактовка предпочла духовным аспектам феномена С. бессознательные (З. Фрейд) и социокультурные формы интериоризации внешних «авторитарных призывов» (Э. Фромм). С., понимаемая Фрейдом как «супер эго», - не что иное, как «надсмотрщик», приставленный к человеку им самим. «Коварство» С. состоит в том, что она заставляет нас действовать в соответствии с потребностями и целями, якобы нашими, а на самом деле чужими, навязанными нам извне.

Э. Фромм выделил два типа С.: авторитарную, аналогичную фрейдовскому «сверх - я» (нечистая совесть - сознание вины от послушания авторитета), и *гуманистическую*, как «реакцию нашей целостной личности на ее собственное функционирование или дисфункцию...». Здесь, С. - голос «нашей любовной заботы о самих себе».

Многие мыслители усматривали в понятии спокойной, «чистой С.» противоречие определения, или «изобретение дьявола» (А. Швейцер). Подлинно моральная личность, в этом смысле, принимает на себя всю *ответственность* за неустроенность мира, за страдания человечества, т.е ее С. никогда не может быть спокойной. Такова трактовка С. на уровне *бытовой морали*.

На Бытийном уровне чистая совесть - не «спящая» и не «спокойная»; она постоянно бодрствует, срабатывает автоматически, не поддается на уговоры, посредством рациональных доводов; ее призывы нельзя обобщить и нормировать. Чистая совесть обозначает непосредственный переход от абсолютного к уникальному, снимая социальное частное и относительное.

Отказ от понятия «чистая С.» - непризнание (неприятие) абсолютного содержания совестного призыва, сведение его к этической абстракции. Это почувствовал Н.А. Бердяев: «Этика должна раскрывать чистую С., незамутненную социальной обыденностью, она должна быть критикой чистой С.».

Чистая С. - это абсолютное ядро совестного акта, феноменально обнаруживающего смысл человеческой жизни, т.е., по сути, представляет собой *нравственный смысл жизни* сам по себе. «Иметь чистую С.» означает то же самое, что жить по-настоящему нравственно осмысленно.

Лит-ра: Brentano Ф. О происхождении нравственного познания: Пер. с нем. - СПб.: Алетейя, 2000; Гусейнов А.А. О совести (слово в одной полемике) // Человек - 1995. - №4; Гусейнов А.А. Язык и совесть. Избранная социально-философская публицистика. - М.: ИФРАН, 1996; Ильин И.А. Путь к очевидности. - М.: Республика, 1993; Крюков М.С. Жить по совести. - М.: Политиздат, 1988; Матюшин Г.Г. Стыд и совесть как формы моральной самооценки. - М.: Мысль, 1998; Назаретян А.П. Совесть в пространстве культурно-исторического бытия // Общ. науки и современность. - 1994. - №5; Разум сердца: Мир нравственности в высказываниях и афоризмах. - М.: Политиздат, 1989; Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию // Если хочешь быть свободным (Сенека, Честерфилд, Моруа) - М.: Политиздат, 1992; Симонов П.В. Между долгом и совестью // Человек. - 1995. - №4; Смысл жизни в русской философии. Кон. XIX - нач. XX вв. - СПб.: Наука, 1995; Стрелец Ю.Ш. Должен, потому что можешь / Смысл жизни человека в этическом измерении. - Оренбург, 2000; Шрейдер Ю.А. Этика. Введение в предмет. - М.: Текст, 1998.

Справедливость - моральное, правовое, политическое

понятие о *должном* соответствии между: 1) *целями* и средствами человеческой деятельности; 2) поступками и воздаянием за них; 3) социальным положением людей, их обязанностями и правами (несоответствие обозначается как несправедливость);

- мера *гармоничности нравственно-правовых* условий совместного существования людей и механизмов согласования их различных мировоззренческих установок и интересов, векторов жизненно-практического поведения в едином социальном пространстве и конкретно-временной обусловленности.

С. - вечная *ценность* человеческого сознания, *идеал культуры*, оптимум совпадения *должного* и *сущего* в существовании человеческого общества и поступках индивида. С. - «это *истина* в действии» (Ж. Жубер).

Античная мысль уделила С., как понятию и жизненной реалии, достойное место. Такими считаются *законы* Солона, которые опровергают расхожее о них мнение: «*закон* как паутина, из которой властный и сильный вырвется, а слабый застрянет». (На вопрос же, почему он не установил закона против отцеубийц, Солон ответил: «Чтобы он не понадобился». «Однако житье мне милее там, где для всех законы равные и справедливые» (Солон).

По мнению Аристотеля, С. - не часть добродетели, а вся она, а противоположность - несправедливость - не часть порочности, а порочность вообще, т.е., С. - величайшая из добродетелей, ибо в ней «закключаются все добродетели».

«С. бывает трех родов: перед богами, перед людьми и перед усопшими. Кто печется о храмах и приносит *жертвы* по чину, - тот вне сомнений благочестив перед богами. Кто возвращает то, что получил в долг или по доверию, - тот справедлив перед людьми. Кто печется о гробницах - тот вне сомнений справедлив перед усопшими» (Диоген Лаэртский о словах Аристотеля). С., по Аристотелю, - «это душевная добродетель, состоящая в том, чтобы всем воздавать по заслугам».

Антисфен предлагал ценить справедливого человека больше, чем родного, а стойки считали С. необходимым признаком совершенного блага, или прекрасного: «Прекрасное имеет четыре вида: оно справедливо, мужественно, упорядоченно и разумно, - ибо именно эти свойства присущи прекрасным поступкам».

Эпикур конкретизирует С., говоря, что «она не существует сама по себе; это договор о том, чтобы не причинять и не терпеть вреда, заключенный при общении людей и всегда применительно к тем местам, где он заключается». «Из тех действий, которые закон признает справедливыми, действительно справедливо только то, *польза* чего подтверждается нуждами человеческого общения, будет ли оно одинаково для всех или нет» (цит. по Диогену Лаэртскому).

В широком понимании, С., по Аристотелю, - законная разумность общественной жизни, упорядоченность человеческих взаимоотношений, смысл совместного существования людей вообще.

В узком смысле, С. - нравственная мера распределения благ и потерь людей в рамках их единого общежития, лежащая в основе его правовой регуляции и легитимации. С этими смыслами коррелирует и выделение Аристотелем двух форм С.: уравнивающей и распределительной (атрибутивной). В первом случае имеется ввиду общее и естественно-гуманитарное равенство

людей перед жизнью и духом законов, претендующих на базовую беспристрастность по отношению к человеку как цели, а не как средству для достижения каких-либо частных, корпоративных или временно-обусловленных общественных задач.

Распределительная С. претендует на учет реального достоинства индивидов, их вклада в общественное функционирование и развитие (статус, роль, заслуги и т.п.).

В этическом плане декларируется возможность совмещения формального и реального *понимания* С. на базе приоритетности их идеальной нагруженности, оправдания *утопического* смысла С. как, в принципе, достигаемого.

В социальном плане, уравнивающая С. легитимируется законом и рынком (формальным равенством людей перед законом и принципиальной возможностью экономической самореализации, *успеха*); распределяющая С. обосновывается различием «удельного веса» индивидов в социальном пространстве, качеством их способностей и мотивации, возможностью и необходимостью личной конкуренции в сфере общественного признания.

В сакральной трактовке средневеково-христианских мыслителей, С. - сложная составляющая человеческих усилий и Божественной благодати, «льющейся на праведных и неправедных» с логикой, недоступной простым смертным. И тем не менее, «душа поступающая несправедливо, не должна слишком *надеяться*, хотя она еще и не уловлена, потому что когда-нибудь она будет уловлена» (Иоанн Златоуст). Значение и роль социальной справедливости не переоценивается, ибо мир «лежит во грехе», находится во власти «князя тьмы» (сатаны), однако некоторые гарантии «благоустройства» человеческого общежития возможны и обусловлены узами «братства во Христе». Следование высоким нормам Нового Завета, ориентация на индивидуальное духовное совершенствование - важный стимул для утверждения С. в человеческих отношениях и вне их общего социально-экономического, политиче-

ского контура, с учетом надежды на посмертное воздаяние и веры в высшего и непогрешимого Судью. С., здесь, получает не столько морально-законническое, сколько *мистическое* истолкование, как результата встречи процессов стяжания Духа Святого праведным образом жизни индивида и получения им благодати Божией.

Во взглядах мыслителей Нового времени, С. предстает как социально-нравственная мера согласования индивидуальной и общественной нравственности, как механизм сдерживания конфликтов в среде «естественно-свободных» отношений индивидов. Концепции социального договора трактуют С. как результат оптимального обмена свободы на безопасное существование и развитие людей, их благополучие в рамках социального целого. В негативном плане, С. - способ преодоления «войны всех против всех» (Т. Гоббс), а в позитивном - мера совпадения действительности социальной жизни, ее институтов с разумностью, обусловленной реализацией в ней *Абсолютной* идеи (Гегель).

Главный парадокс С. заключается в том, что ее мера должна быть установлена заранее, как критерий всех *выборов* и оценок, однако договориться в отношении такой меры, сделать ее общепризнанной всеми агентами социальных взаимодействий весьма нелегко: «Все люди согласны в том, что распределяющая С. должна руководствоваться *достоинством*, но мерило достоинства не все видят в одном и том же» (Аристотель). (Печалью проникнуты и слова Христа: «Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного» (Мф. 18; 19).

Согласно «теории С.» Дж. Роулса, возможно *абстрактное* допущение «наличия широкого согласия относительно необходимости избрания принципов С. при определенных условиях». Роулс признает, что, если в отношении некоторых вопросов, например, несправедливости расовой дискриминации или религиозной нетерпимости, у людей имеются вполне определенные

позиции и решения, то в отношении других, типа «правильного распределения богатства и *власти*, мы определяемся значительно менее уверенно».

С. не обладает *универсальностью* на уровне конкретного человеческого существования и может обрести однозначность лишь в достаточно абстрактной формулировке, как «требование соблюдения равенства в возможностях». Однако, рационально-рассудочный характер С., регулирующей *быт* людей (см. мораль бытовая и Бытийная), не позволяет содержательно постулировать *абсолютное* содержание ее требований. Если «С. есть середина выгоды и ущерба, ограничивающая произвол», то ее стремление дать каждому «равное (следуемое) ему» вступает в противоречие с невозможностью допустить «воздаяние равным» (Аристотель). Так общее и обусловленное сталкивается с конкретным и безусловным (бытовое и бытийное).

Ценностным основанием бытийной морали является *любовь* (милосердие); абсолютность заповеди любви отвергает всякие расчеты мер, т.е. милосердие предлагает поступать по отношению к людям не так, как они поступают в отношении тебя действительно, а так, как ты «хотел бы». Милосердие оказывается выше С. и не менее универсально (несмотря на то, что С. - и долг, и обязанность, а милосердие же - только долг, но не обязанность).

Лит-ра: Аристотель. Сочинения в 4 т. - М.: Мысль, 1976 - 1984; Библия. Российское Библейское общество. М., 1997; Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. - М.: РАН. Ин-т философии, 1998; Гегель Г.В.Ф. Философия права: Пер. с нем. - М.: Мысль, 1990; Гоббс Т. Избр. сочинения: В 2 т. - М.: Мысль, 1976. Т.1; Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник. - М.: Гардарики, 1998; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. - М.: Мысль, 1986; Печенев В.А. Истина и справедливость. - М.: Политиздат, 1989; Роллз Дж. Теории справедливости. -

Новосибирск: НГУ, 1995; Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. - М.: Политиздат, 1991.

СТОИЦИЗМ - философское течение, берущее начало от трех поколений др.-греческих мыслителей (Зенон из Китиона, Хрисипп, Посидоний, Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий и др.), утверждавшее, что конечная *цель* и высшее *благо* человека - *счастье* - достигается *добродетельной жизнью*, соответствующей ее *законодательному началу* - Логосу;

- этический подход, согласно которому жизнь человека предопределена *судьбой*, а *свобода* заключается в автономном самоопределении личности, в душевном спокойствии и мудром бесстрастии («апатии»), приводящим к утверждению *морального достоинства* человека.

Космологической субстанцией в античном С. выступает Логос - творческая природа и промысел мира. *Душа* человека - в составе мировой разумной души - имеет надындивидуальное бытие, но жизнь человека во власти *судьбы* - природы, которая «ведет того, кто этого хочет и тащит упирающегося...».

Истина как общее - только абстракция учат стоики; реальны вещи жизни и поступки человека, которые и должны анализироваться *мудрыми* способами. (Наслаждение не нуждается в разуме, который дан человеку, в отличие от животных, значит следует жить по разуму).

Первым побуждением живого существа, согласно С., является самосохранение («природа дорога сама себе» - Хрисипп), которое есть *благо*, а противное ему - *зло*. По Зенону, конечная *цель* жизни - жить в согласии с природой, что означает, одновременно, добродетельно, по *закону* Зевса - Логоса. Архедем говорит, что конечная цель - это жить, совершая все, что *должно*; она заслуживает стремления сама по себе, а не из *страха*, *надежды* или иных внешних побуждений. В ней же заключается и *счастье*.

Добродетели подразделяются на «умственные» (разумение, *справедливость*) и «неумственные» (здоровье, сила). Доказательством тому, что добродетель существует - успехи в ней, сделанные Сократом, Диогеном Синопским, Антисфеном (Посидоний).

Величие души С. трактует как знание или самообладание, позволяющее быть выше всего, что происходит с человеком: как хорошее, так и дурное. Признаки самообладания - это разумение, воздержание, упорство, добрая *воля* («умение смотреть, что и как надо делать, чтобы принести *пользу*»).

Совершенное *благо* скептики называют *прекрасным*, т.к. оно имеет от природы все «необходимые величины», или же *совершенную* соразмерность. Все сущее они считают или благом, или злом, или ни тем, ни другим («адиафора», безразличное).

Поступки, по Зенону, делятся на надлежащие («просекон») и ненадлежащие: первые - те, к которым нас толкает разум (читать родителей, отечество, любить братьев и друзей). Вторые связаны с желаниями людей.

Желание - это неразумное возбуждение (скорбь, *страх*, наслаждение).

Существуют, однако, и добрые страсти, исходящие из разумного возбуждения (радость, осторожность и *воля*).

Этический эталон разумно-добродетельной жизни являет собой *мудрец*: бесстрастный, несуетный, безыскусный. «Далее, он божественен, потому что как бы имеет в себе бога, между тем как дурной человек безбожен» (цит. по: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов). Мудрец «один свободен», тогда как дурные люди - рабы, - ибо *свобода* есть возможность самостоятельного действия, а рабство - его лишение» (там же).

Жизнь, согласно С., бывает трех видов: умозрительная, деятельная и разумная; последняя предпочтительнее, т.к. разумное существо приспособлено и к умозрению, и к деятельности. Уйти из жизни (самоубийство) для мудреца вполне разумно и за отечество, и за друга, и от слишком тяжелой боли или неизлечимой болезни.

Более последовательный С., с его культом бесстрастия и мужества, проводил Эпиктет, утверждавший необходимость нравственной позиции, при которой человек сохраняет духовную *свободу* при любых внешних обстоятельствах: здоровья или болезни, богатства или нищеты, разумно различая (и демонстрируя соответствующее отношение) то, что от человека зависит, и то, что не находится в его *власти*.

Л.А. Сенека утверждал образец стоического мудреца с помощью *философии* и вполне практически: «...нас должна охранять философия. Она даст нам силу добровольно подчиняться божеству, стойко сопротивляться фортуне...», а главное - научит правильному отношению к *смерти*: «Мудрый и мужественный должен не избегать жизни, а уходить». Основное благо: полагаться на себя. «Достигни его - и станешь не просителем, а ровней богам».

«Мудрец полон радости, весел и непоколебимо безмятежен; он живет наравне с богами». Ко всему следует быть готовым, ко всякому удару судьбы; жизнь без ее «набегов» - «мертвое море»: «Не иметь повода ни встряхнуться, ни взволноваться, не знать ни угрозы, ни нападения, чтобы на них испытать крепость духа, но бездействовать в ненарушаемой праздности - это не покой, а мертвый штиль» (Сенека: «Нравственные письма к Луцилию»).

Стоические «формулы мудрости» содержат многие последующие философские учения: М. Монтеня («Опыты»), Ф. Бэкона («Новый органон» и «Новая Атлантида»), Б. Спинозы («Этика») и др.

Стоическое признание собственной автономии воли лежит в основе этики И. Канта, которая, в отличие от стоических учений, не рассматривает «счастье» как главную цель человека (пусть и достигаемую в состоянии «безмятежности»), но утверждает человеческое *достоинство* (следует быть достойным счастья, по Канту).

Долженствование, в духе С., достраивает человека до целого, до соответствия «нравственному *закону* самому по себе». Одна лишь законодательная форма максимы поступка есть достаточное определяющее основание воли, которая ставится, т.обр., в «рамки смирения», позволяет преодолеть как самомнение, так и самолюбие. Аналогичные задачи практического порядка задает и С.

Стоические интенции и выводы содержатся, также, в учении о мировой воле А. Шопенгауэра, в его самоотрицании воли к жизни как условия перехода от мира *страданий* к свободе. К самоубийству это не имеет отношения, т.к. оно не есть отрицание воли, а, напротив, - феномен ее могучего утверждения. Воля к жизни одинаково проявляется как в самосохранении, так и в самоумерщвлении.

Элементы жизненной позиции С. мы находим и в логотерапии В. Франкла (см. Самоопределение), призванной придать человеку мужество ду-

ховно жить, чтобы «напомнить ему, что он *духовное* существо». *Свобода* человека, по Франклу, не означает его всемогущества, но всегда возможен такой путь осмысления жизни, как занятие позиции по отношению к судьбе, к тому, что мы не в состоянии изменить (ценности отношения). И, напротив, отказ от осмысления жизни, потеря смысла («экзистенциальный вакуум») - вполне достаточная (хотя и неоправдываемая) причина для того, чтобы наложить на себя руки.

Лит-ра: Абельяр П. История моих бедствий: Пер. с лат. - М.: Республика, 1992; Андрусенко В.А. Социальный страх (Опыт философского анализа). - Оренбург: Оренб. гос. университет, 1995; Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность. - М.: Прогресс, 1994; Бозций. Об утешении философией и другие трактаты. - М.: Мысль, 1990; Бруно Дж. О героическом энтузиазме. Пер. с итал. - К.: Новый Акрополь, 1996; Бэкон Ф. Сочинения в 2 т. - М.: Мысль, 1971 - 1972; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. - М.: Мысль, 1986; Если хочешь быть свободным (Сенека, Честерфилд, Моруа). - М.: Политиздат, 1992; Кьеркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат. - М.: Республика, 1993; Монтень М. Опыты. В 3 кн. - М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997; Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Трактаты и диалоги: В 2 т. - М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998; Римские стоики. Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий. - М.: Республика, 1995; Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. - Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1990.

Страдание - физическое или психическое (*нравственное*)

мучение, болезненное переживание;

- *духовно-нравственное* испытание, имеющее *воспитательный*, *мировоззренческий* смысл.

«С.» - сложный феномен бытия человека, имеющий различные - биологические, социальные и *душевно-духовные* - корни; негативное и

позитивное содержание, исследуемое практически всеми науками, отображаемое различными культурными сферами: философией, искусством, религией, моралью, политикой, правом.

С. занимает важное место в структуре *духовности* личности и общественных отношений, создает возможность различать *добро и зло*, ориентирует на преодоление жизненных коллизий, формируя *стойкое, мужественное* отношение к неблагоприятным обстоятельствам индивидуального или общественного характера. Без С. невозможно развитие души человека, его полноценное и *творческое* существование. Происходя от древнерусского слова «страда», оно означает тяжелую душевную работу и, в то же время, возможность «жатвы» полученных в результате «плодов». С. способно, однако, и сломить душевные силы, деформировать, ожесточить человека, настроить его на *пессимистическое* или прямо враждебное отношение к *жизни*.

Экзистенциальный анализ С. осуществлялся уже в древневосточных и античных учениях.

Подход к жизни *буддизма* делает С. ее ключевым понятием, аспектом бытия человека, что отражено в «четырех благородных истинах»: 1) жизнь полна С.; 2) она сама и есть причина С.; 3) существует принципиальная возможность прекратить С. и 4) есть путь, ведущий к прекращению С. - «освобождение» и достижение «нирваны», в которой С. «затухает» вместе с самой жизнью индивида.

К цели прекращения С. ведет и более практический, нравственный «срединный путь» (неизменная приверженность линии, равноудаленной от полярных противоположностей в поведении человека), т.е. одинаково осуждаются крайности жизнелюбия и аскетизма. Человек не должен забывать и о таком источнике С. как «карма», которую он «нарабатывает» для своего последующего существования.

Этические аспекты С. были предметом учений античности. По Сократу, С. - феномен *зла* и следствие неразумия; Бион считал важнейшим уме-

ние «переносить С.». Киренаики (Аристипп) надеялись вытеснить С. из жизни с помощью наслаждений.

Диалектический подход к С. предложил Платон, для которого оно является следствием столкновения «разных по своей природе вещей», противоречий между телесными и душевными устремлениями. При этом, С. (так же как удовольствия, которым они противостоят, образуя диалектическую пару) делятся на истинные и мнимые.

Аристотель писал, что отсутствие С. - уже есть некоторое удовольствие. «Страдание называют нехваткой чего-то природного, а удовольствие - его восполнением». С., по Аристотелю, может быть либо безусловным злом, как, напр., физическая боль, либо относительным злом, когда оно препятствует чему-то позитивному. С. может быть и *благом*, если оно устраняет большее зло, чем несет само (ампутация части тела), или подготавливает последующие удовольствия, которые «сильнее после С.».

С. (и удовольствия) тесно связаны с *добродетельным* поведением, образом жизни, будучи их феноменальным мерилom: С. - это то в добродетели, что мы избегаем.

С. - важный компонент художественной практики, в частности трагедии, которая, т.обр., «очищает» человеческую душу («катарсис») (Аристотель).

По Эпикуру, С. как предмет отношения к нему человека, является мерилom *мудрости*, которая «лучше проявляется в избегании, чем в предпочтениях». Мудрец, «даже ослепнув, ...не лишит себя жизни».

В средневеково-христианском вероучении тема и проблема С. - одна из центральных и трактуется амбивалентно: С. - это и следствие греховности, наказание Божье, и, в то же время, путь искупления, очищения, ведущий

к спасению души: «Почти всякое здешнее злострадание, - говорит Василий Великий, - приобретает нам вечные блага». Особое значение имеет С. за Христа, «увенчивающее человека» (Иоанн Златоуст).

Секуляризованное понимание причин С. дает философия Ренессанса и Нового времени: это неразумный отход от добродетельного образа жизни; произвол, в отличие от постижения необходимости (Б. Спиноза), следствие пренебрежения социальными правилами, вероломство и предательство в человеческих взаимоотношениях (М. Монтень, Ф. Бэкон).

В немецкой классической философии тема С. связывается с проблематикой *свободы* человека, находящегося, в то же время, в сети причинно-следственных связей, требующих ежечасного *выбора* поступков в процессе жизненного *самоопределения*. *Метафизическим* корнем С. у И. Канта выступает столкновение разума (и неразумия) с действительностью, конфликт в человеке его животной природы и *культурных* форм существования, индивидуально-нравственных интересов и априорного «нравственного закона».

В духе *стоицизма* трактуется необходимость правильного отношения к С., которое «повышает цену добродетели» (Кант).

С. - испытание нравственности и мера ее «чистоты», основание для подъема человека к своему истинному назначению.

С. помогают индивиду преодолеть апатию, равнодушие к жизни и другому человеку, повернуть его от *эгоизма* к свободе «*универсальной* самореализации» (Гегель). Наряду с *любовью*, С. - двигатель культурного прогресса и стимул к осмыслению жизни, как таковой.

Диалектика С. и блаженства представлена в трудах Ф.В.Й. Шеллинга, которой он придает *теодицейное* значение и рассматривает как основу одухотворяющего действия искусства на душу человека.

Человек - существо деятельно-свободное, и, в силу этого - страдательное (И.Г. Фихте). В С. выявляется диалектика абсолютного и относительного в «Я», взаимоотношения «Я» и «не - Я», т.обр., страдательное начало необходимо присутствует в деятельности сознания и чувства, в продуктивной способности воображения.

Проблеме С., как характеристики человеческого существования, посвящены многие страницы «Фауста» И.В. Гете. С. здесь, - трагический момент неизбежного ограничения и конечности свободы человека как деятельного существа, следствие противоречия между эмпирической и духовной природой индивида.

Экзистенциалист С. Кьеркегор рассматривает С. в контексте проблемы человеческого выбора на стадиях: «эстетического», «этического» и «религиозного», где оно принимает принципиально различный характер. «Эстетический человек» (эстет) фактически не сам выбирает наслаждение (как ему кажется), а оно выбирает его, отсюда, он зависит от внешнего мира и утрачивает самого себя, свое *абсолютное* начало. Это приводит «эстета» к состоянию меланхолии, «в основе которой лежит отчаяние».

Нет горше С., чем С. бессмысленное, а погоня за наслаждениями принципиально *абсурдна*. *Игра* с жизнью ведет к душевному разладу, затем - распаду личности на «легион изгнанных бесов».

В то же время, С., как отчаяние, призывает к серьезной душевной работе и, наконец, к осознанию необходимости «выбора самого себя абсолютным образом», к переходу на «этическую» и «религиозную» стадии совершенствования личности (Кьеркегор).

Л. Шестов полагал в С. отказ от «покровительства успокоительных земных *законов*». Необходимо научиться жить в «беспочвенности бытия»,

т.к. каждый человек осужден быть «непоправимо несчастным», и «последнее слово философии - одиночество».

А. Камю не отказывается от «почвы», которой становится «абсолютная ясность видения» (гносеологический план) и «бунт» (см. *Протест*) как *ответственное*, но ничем не гарантированное действие, направленное против мирового *абсурда* - источника всех С. человека, как мысленных, так и действительных.

Метафизико-онтологический план С. раскрывает М. Хайдеггер, согласно которому человеческий удел ничтожен, держится лишь на «заботе», переживаемой как «скука», «тревога» и «ужас».

Общей интенцией экзистенциалистов, в их понимании С.. выступает *иррациональное* отношение к миру и трагизм «заброшенности» в него (и в нем) индивида, пытающего найти смысл в бессмысленном существовании, а затем, отчаявшись, создающего этот смысл на свой страх и риск. С. сопровождает все этапы пути человека к подлинности своего существования, и наиболее серьезным его проявлением выступает *страх* перед *жизнью и смертью*.

Лит-ра: Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей / Ин-т философии. - М.: Наука, 1996; Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы.- Берлин: «Обелиск», 1923; Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. - М.: Республика, 1923; Библия. Российское Библейское общество. - М., 1997; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. - М.: Мысль, 1986; Если хочешь быть свободным (Сенека, Честерфилд, Моруа). - М.: Политиздат, 1992; Кьеркегор С. Или-или. Пер. с дат. - М.: Историко-религиозное общество «Арктогея», 1991; Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. - М.: Республика, 1992; Софокл. Драмы. - М.: Наука, 1990; Хайдеггер М.

Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. - М.: Республика, 1993; Шестов Л.
Сочинения в 2 т. - М.: Наука, 1993.

Страх - философско-психологическое понятие, обобщенно
выражающее негативные состояния и эмоции испуга, боязни, ужаса от испыты-
ваемых или предвидимых угроз положению человека;

- экзистенциальное состояние человека, характеризующее его вре-
менное или длительное пребывание в ситуации сознания (переживания)
опасности, угрожающей изнутри или извне, имеющей действительный или
мнимый характер.

С. - распространенное *душевное* состояние, которое человек испыты-
вает в различных жизненных ситуациях, оцениваемых как опасные в данный
момент времени или угрожающие здоровью и положению человека в ожи-
даемом будущем.

Спектр С. широк и обусловлен сложной - биологической, социальной,
душевно-духовной - организацией существа человека и его существования.
Отсюда, выделяются: природно-биологический С.; социальный, как ожида-
ние негативных событий в общественной жизни индивида, группы, человече-
ства в целом; духовный С., связанный с *метафизическими* или феноменаль-
ными процессами в осознании человеком его места и роли в мире вещей и
идей, в его целостном многоаспектном мироотношении и *самоопределении*.

С. могут быть вызваны реальной угрозой или *иррациональными, есте-
ственными* или неестественными (сверхъестественными) причинами. Раз-
личны формы осознания С. и степени их переживания (испуг, боязнь, трево-
га, ужас).

Общей чертой всех С. выступает их реальное влияние на жизнь человека в ситуациях, когда возникает угроза его спокойствию или безопасности. По мере взросления человека и становления его личности, меняется характер объектов, вызывающих С.: к естественным активаторам С. (угрозам нарушения гомеостаза организма, острому физиологическому дефициту в кислороде, пище, воде, ожиданию боли и т.п.) добавляются страхи социокультурного характера: одиночества, понижения или потери статуса в обществе, утраты источников материального обеспечения, здоровья и т.д.

Особое место в структуре С. занимают эмоции, ставшие результатом *когнитивных* процессов и оценок жизненных ситуаций как опасных, неопределенных, необычных, бессмысленных. Можно говорить и о специфических - философско - мировоззренческих - С., затрагивающих духовно-нравственную сферу личности, стоящей «один на один» с природой, со сверхъестественным миром.

«Пока страх не выходит за пределы разумного, - пишет «психолог эмоций» Кэррол Э. Изард, - в нем нет ничего ужасного или дезадаптивного. Он защищает нас от опасности, заставляет учитывать возможный риск, и это чрезвычайно полезно для адаптации и в конечном итоге способствует благополучию и *счастью* индивидов».

С. стал предметом исследования философии с древних времен. Объектами, вызывающими С., были и «плохая карма» (др.-индийские учения), и выпадение индивида из социальной иерархии, социальная отверженность (др. Китай), и власть фатума (рока) в др.-греческих учениях.

Как страсть души обозначает С. Аристотель и выделяет в ней полярные крайности: трусость и безрассудную отвагу. Противостоит С. *мужество* как срединная мера этого аффекта.

Основой преодоления С., по Эпикуру, является *мудрость*, позволяющая выработать правильное отношение: к богам, к необходимости и к само-

му страшному из зол - к *смерти*. «Конечная цель блаженной жизни - это телесное здоровье и душевная безмятежность», не оставляющие для С. никакого места.

По словам римского стоика Л.А. Сенеки, «в мире нет ничего страшного, кроме самого страха». Освобождение от С. смерти он трактовал как основание *свободы* человека вообще.

В средневеково-христианском понимании, С. имеет двойственный характер: С. перед будущим, катастрофизм определяет всю ментальность человека и, в то же время, оценивается как положительный «С. Божий», ориентирующий верующего на добро и следование воле *Бога*. Страшно выйти из этой воли, утратить спасение души для вечности. Земные С. понимаются как следствия неправильного образа жизни, изначальной «поврежденности» человеческой природы в результате грехопадения первых людей, которым, поэтому, заповедано «трудиться в поте лица своего» и «в муках рожать». Задачей становится «преображение» С. из негативного вида, сопровождаемого чувством *вины* за греховное существование, в позитивный, где он - трепет благоговения перед «неизъяснимым» могуществом Бога, перед предстоящим Страшным судом для всего человечества.

«С.» Нового времени связаны с неконтролируемыми действиями земных стихий, наподобие ужасного Лиссабонского землетрясения 1755 г., с «войной всех против всех» (Т. Гоббс) и алогизмом социальных процессов (образ «Левиафана»).

Путь к преодолению многих С. виделся в «общественном договоре», обеспечивающем людям необходимый уровень безопасности существования, за счет утраты ими части свободы.

Когнитивные корни С. исследовали Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц, считая, что ясное видение необходимости мировых и социальных процессов, разумное следование ей выбивает почву из-под ног не только «темных» вле-

чений, произвольных *желаний* человека, но и С., феноменально следующего из этих влечений и произвола.

Утверждение бесстрашия в существовании человека мы находим в *антропологии и эвдемонизме* Л. Фейербаха, которое он связывает с преодолением отчуждения человека от Мира и других людей, а также в «философии жизни» Ф. Ницше: С., здесь, - признак жалкого и недостойного человека состояния «рессентимент», когда он, от бессилия, прибегает к ложным обоснованиям своего рабского положения, завидуя, при этом, сильным мира сего и мстя им за эту зависть.

Важное место в структуре *экзистенциалистских* учений С. занимает по причине того, что ярко выражает трагизм человеческого бытия, является корнем многих эмоционально-нравственных переживаний человека как *свободно-ответственного* существа, сталкивающегося с неразумностью, враждебностью или равнодушием мира. К свободе человек «приговорен» (Ж.-П. Сартр) и вынужден в одиночку нести свое бытие, которое «авантюрно» и изобилует С. разного рода. Ужас метафизического рода создает *абсурдность* существования (А. Камю). С. потерять то, что человек «имеет», может быть вытеснен *ценностью* подлинного - аутентичного - существования, когда человек «есть» (Г. Марсель).

Н.А. Бердяев был убежден, что С. жизни и С. смерти тесно связаны, и могут быть побеждены только духом *творчества и любви*. «С. может быть более высоким состоянием, чем легкомысленное погружение в обыденность. Но С., всякий С., есть все-таки рабство человека. Совершенная любовь изгоняет С... Рабский С. мешает раскрытию истины. С. порождает ложь... Истина же раскрывается бесстрашию».

(А. Эйнштейн сказал некогда, что к известным заповедям Декалога следовало бы добавить одиннадцатую: «Не бойся»).

С., по Бердяеву, - следствие объективации человеческого существования (когда *Культура*, опредмечиваясь, умирает в Цивилизации). В объективированном мире все *ценности* извращены: человек убивает, чтобы создать жизнь, в которой будет меньше С. «Если бы человеку удалось победить рабский С., то он перестал бы убивать... Государство всегда испытывает С. и потому принуждено убивать». Единственный путь, ведущий к преодолению этого состояния индивида и общества, к преодолению С. - «совместное творчество человека и Бога», «творческое преображение мира», которое обозначается Бердяевым как «духовная революция».

Лит-ра: Андрусенко В.А. Социальный страх (Опыт философского анализа). - Оренбург: Оренб. госуниверситет, 1995; Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. - М.: Республика, 1993; Доддс Э.Р. Греки и иррациональное: Пер. с англ. - СПб.: Алетейя, 2000; Изард К. Эмоции человека. - М.: Прогресс, 1980; Кьеркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат. - М.: Республика, 1993; Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. - М.: Мысль, 1990; Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию // Если хочешь быть свободным (Сенека, Честерфилд, Моруа). - М.: Политиздат, 1992; Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. - (Пер. с нем.) Ин-т философии. - М.: Наука, 1995; Шелер М. Рессентимент в структуре моралей: Пер. с нем. - СПб.: Наука, 1999.

СТЫД - чувство, вызванное осознанием неправомерности, предосудительности поступка; переживание собственного или чужого бесчестья, ощущение позора, ущерба в отношении морального *достоинства*;

- внешнее *совестное* проявление, экстравертированная *вина*, связанная, по преимуществу, с внешними *страхами* (осуждением, бесчестьем, позором).

С., в отличие от «позора», необязательно имеет публичный характер, являясь феноменом совести, мучащей человека и втайне от других. С. возникает в ситуации несовпадения помысла или поступка с *моральной* нормой, правилом человеческого общежития внешнего или интериоризованного вида.

С. - древняя форма социально-нравственной самооценки. Согласно Ветхому Завету, С. отсутствовал у первых людей до грехопадения, а после него является свидетельством «поврежденности» человеческой природы, ощущаемой человеком в виде С.

В древнекитайских учениях С. связывался с расхождением индивидуального поведения, образа жизни человека с общественными установлениями, предписаниями ритуала, с отклонением от «дэ» (человеческой *добродетели*, ведущей к *совершенству*, идеалом которого выступает Дао - «путь», «всеобщий миропорядок»).

В античных учениях С. сопоставлялся с «искусством жить» и обозначался как следствие неразумного отхода от добродетельной жизни. По Платону и Аристотелю, С. - аффект, происходящий из вожделения и неумеренности, «колеблющий *душу*» и помогающий нравственному исправлению. С., связанный со «страхом перед *законом*», преодолевается на пути к добродетельному следованию жизненным правилам. «Умение беседовать с самим собой», по Антисфену, - профилактика благочестия и недопущения ситуаций, в которых возникает С. Пифагор считал С. следствием душевной *дисгармонии*, т.к. «добродетель есть лад (*harmonia*)».

Не оставляет места для С. «душевное благосостояние» (Демокрит Абдерский).

С. как проявление «нечистой совести» квалифицировал Л.А. Сенека: следует жить как бы «при открытых дверях»: что пользы прятаться от людских глаз?»

Софисты выражали сомнение в правомерности С., т.к. человек сам определяет меру своего отклонения от общепринятых и, всегда относительных, правил поведения, а киники бравировали своим спокойным отношением к поступкам, которые считали «*естественными*», несмотря на их осуждение другими.

Христианская трактовка С. делает его значимым нравственным феноменом, проводящим водораздел между христианином и язычником, благочестивым и «бесстыдным». С. связывается с телесными проявлениями человека, с его чрезмерной и направленной на земные объекты чувственностью.

«Узнали наготу свою не столько по недостатку одежд, но и потому, что совлеклись созерцанию Божественного и обратили мысль к противоположному» (Афанасий Великий). Источником С. считается грех, но сам он помогает греху избежать или отречься от него как уже содеянного: «Стыдение сделать грех есть истинный и спасительный стыд... Ничего не стыдись делать, что согласно с волей Божией... , не стыдись грехи свои открывать духовному отцу своему», - учит Антоний Великий. Стыдиться следует не того, что осуждают люди (и не поэтому); стыдно делать «непотребное» перед Господом, не пытаясь, при этом, покаяться и исправиться» (Иоанн Златоуст). С., т.обр., - профилактика греховности и основа очищения от нее, фактор сдерживания в «смирennemудрии» и благочестии.

Ренессанс, во-многом, пересматривает проблематику С., реабилитирует телесность, чувственность человеческой «натуры».

В Новое время С. квалифицируется как феномен разлада между индивидуально и общественно детерминированными нормами нравственности, как нарушение «правил приличия», кодекса добропорядочности, «джентльменства» и т.п.

Для имморалистов практической или теоретической ориентации (де Сад, Ф. Ницше, М. Штирнер и др.), С. - феномен лицемерия, жизненной слабости, отсутствия *воли* и решимости на «свободный поступок». «Воля к жизни» обязывает человека ощутить себя в ней, сказать «Да» самому себе и жить с полным правом на это. С., в таком контексте, - ложно - превращенный феномен отсутствия «*мужества смель*» (Ф. Ницше).

«В ком стыд, в том и совесть», - утверждает русская пословица, связывая их родственными узами, однако феномен С. относится больше к сфере чувств, а феномен совести - к интеллектуальному плану. С. может рассмат-

риваться как социальный аспект переживания *вины*, как *страх* перед возможным (ожидаемым) общественным осуждением и бесчестьем. *С.* преимущественно охватывает человека в отношении его поступков; совесть, как сознание вины (негативный аспект), не менее «болит» и в отношении помысла.

По В.С. Соловьеву, *С.*, наряду с жалостью и *благоговением*, - первичное основание нравственности. Он определил человека как «животное стыдящееся» (и, прежде всего, своей животности).

Т.обр., *С.* лежит на пересечении не только индивидуально - и - общественно - нравственного, но и на стыке биологического и социального. Если *совесть* - целостный духовно-нравственный опыт, то *С.* - «искра», вспыхивающая на разного рода «разломах» человеческого бытия. *С.*, являясь внешним совестным проявлением, уже предполагает наличие совести, вытекает из нее (это и подмечено в русской пословице).

Если вектор противопоставления *должного* и *сущего* направлен «вниз» (социальное противопоставляется животному), это состояние души идентифицируется как *С.*, если же «вверх» (социальное противопоставлено духовному), можно говорить о совестном акте.

Лит-ра: Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. / Ин-т философии. - М.: Наука, 1996; Брагина Л.М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (Вторая половина XV в.). - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. - М.: Республика, 1994; Гусейнов А.А., Ирритц Т. Краткая история этики. - М.: Мысль, 1987; Изард К.Э. Психология эмоций (Пер. с англ.) - СПб.: Изд-во «Питер», 2000; Кропоткин П.А. Этика. - М.: Политиздат, 1991; Маркузе Г. Эрос и цивилизация: философское исследование учения Фрейда: Пер. с англ. - Киев:

ООО «Ирис», 1995; Матюшин Г.Г. Стыд и совесть как формы моральной самооценки. - М.: Мысль, 1998; Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. (Пер. с нем.) - М.: Мысль, 1990; Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. - М.: Мысль, 1988; Энциклопедия православной веры от А до Я в изречениях святых отцов. - «Христианская жизнь», Клин, 2004.

Сублимация - (от лат. *sublimare* - возносить) - поня-

тие, применяемое к процессам материального и идеального мира: в первом случае, это переход вещества из твердого в газообразное состояние, минуя стадию жидкости; во втором - процесс восхождения низшего к высшему, подъем бессознательных и подсознательных сил человека на уровень их преобразования в аспектах: *культурного творчества* или религиозной святости.

С., как научное (психологическое) понятие, введено З. Фрейдом для обозначения единственно здоровой, конструктивной стратегии обуздания

«темных» подсознательных импульсов (влечений) и переключения их на социально приемлемые цели, с общественно полезным результатом. С. сексуальных инстинктов, по Фрейду, является важнейшим активатором культурно-творческой деятельности человека и человечества, основой их цивилизационного становления и развития. С помощью механизма С. подсознательных влечений, типа Эдипова комплекса, можно проникнуть в тайны художественного творчества, в его глубинные темы: «Едва ли простой случайностью можно объяснить, что три шедевра мировой литературы всех времен трактуют одну и ту же тему - тему отцеубийства: «Царь Эдип» Софокла, «Гамлет» Шекспира и «Братья Карамазовы» Достоевского» (З. Фрейд. Достоевский и отцеубийство).

Фрейда внимательно читал русский философ Н.А. Бердяев и в своей работе «Самопознание» писал: «Человеческая природа противоречива. Это понимает современная психология и особенно психопатология... Человек есть также существо многоэтажное. Я всегда чувствовал эту свою многоэтажность». Бердяев продолжает: «Есть два способа рассмотрения человека - сверху и снизу, от Бога и духовного мира и от бессознательных космических и теургических сил, заложенных в человеке». Движение «снизу вверх» относится не только к антропологии, оно присуще движению самого человека: «Самые страсти, связанные с природно-стихийной основой, являются материалом, из которого создаются и величайшие добродетели личности». Речь здесь идет о С., развернутая картина которой была дана Б.П. Вышеславцевым в соч. «Этика преображенного Эроса».

Опираясь на учение Платона об Эросе, изложенном в его диалоге «Пир», он говорит о необходимости расширения понятия *libido* за пределы сексуальной сферы, что «сознают все значительные мыслители, вышедшие из Фрейда» (К.Г. Юнг, Бодуэн дэ Куртенэ, А. Адлер). Эрос Платона объемлет все душевные функции *стремления*, направленные на возрастание бытия, на его «валоризацию» (экон. термин: искусственное повышение цен).

Эрос (Эрот) - *любовь к прекрасному*, где аксиологическое углубляется до онтологического: люди «должны родить в прекрасном как телесно, так и духовно». Рождение - та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному.

В бессмертии совпадают идеальное и материальное, но путь к этому совпадению, или С., идет по лестнице прекрасного, от меньшего к большему: «Кто хочет избрать верный путь ко всему этому, должен начать с устремления к прекрасным телам в молодости..., он полюбит сначала одно какое-то тело и родит в нем прекрасные мысли, а потом поймет, что красота одного тела родственна красоте любого другого... После этого он начнет ценить красоту *души* выше, чем красоту тела..., благодаря чему невольно постигнет красоту нравов и обычаев... От нравов он должен перейти к наукам, чтобы увидеть красоту наук..., обильно рождать великолепные речи и мысли, пока наконец, набравшись тут сил и усовершенствовавшись, он не узрит того единственного знания, которое касается прекрасного...» Человек, прошедший этот путь, не может продолжать жить жалкой жизнью - без любви к прекрасному, и, напротив,... «он сумеет родить не признаки *добродетели*, а добродетель истинную...» (Платон. Пир). Так, в процессе С., на вершине лестницы Эрота «собирается» *калокагатия* - *истинно добрая красота*.

Б.П. Вышеславцев тесно связывает С. с воображением, образы которого, конечно, обманчивы, фантазийны по сравнению с *истинами* опытной науки, но они *ценны*, потому что возвышают: сублимирующее творчество создает не «обман», а новую - подлинную - реальность, «*правду*». Правда - «продукт сублимирующего Эроса», который «есть влюбленность в жизнь, «аффект бытия» (Фихте), жажда полноты, жажда полноценности, рождение в красоте, жажда вечной жизни (все это сказал еще Платон)...».

Порок, говорит Вышеславцев, создан из того же материала, как и добродетель; любые страсти, даже «вожделение» и «сластолюбие», допускают С., которая совершается силою Эроса. Гимн *любви* у ап. Павла - выражение предельно сублимированного Эроса: «Космос любви возникает из хаоса темных эротических порывов, Эрос брачной любви допускает сублимацию «во Христа и во Церковь», и есть «великая тайна» и таинство». Искусство, - говорит Вышеславцев, - с его атрибутом воображения, с его пребыванием в конкретных образах, родственно сублимирующему Эросу, т.к. не существует любви к добру как абстрактной идее. Без любви же невозможна истинная С. душевных сил: «Восстановление первоначально - божественной и к Богу устремленной формы в человеке есть восстановление «Образа и Подобия» Божия; а та сила, которая схватывает этот образ, есть *воображение*».

Сущность искусства и творчества вообще - в их сублимирующей силе, в «преображающем Эросе»: внешний горизонтальный план эстетического бытия дополняется вертикальным, который начинается в *метафизических* глубинах подсознания и выходит на «обожение» и «преображение» человеческой души. Существует, однако, и порочное воображение, так что нет абсолютной гарантии С. Извращенный Эрос не сублимирует в духовное начало, а профанирует, или бесчестит его, давая наслаждение в низком, уродливом. Существует Эрос *творчества* и Эрос разрушения. Выбирающий *зло* утверждает в нем самого себя: «Люцифер и Адам своим темным воображением омрачили мир и омрачили самих себя...; *воображать* себе что-либо - значит непременно вместе с тем *преобразать себя* во что-либо, вкладывать себя во что-либо, ибо живущий в душе образ преобразует душу».

Т.обр., по Вышеславцеву, не только эстетика, но и этика не может обойтись без *метафизики* творческого воображения, сутью которой выступает С. (Так называемая «трезвая практика» прежде всего состоит в ежеднев-

ном опьянении тривиальными образами наживы и потери, *власти* и падения). По Вышеславцеву, надо различать «благодатную этику», способную сублимировать и преображать, и нормативную «этику закона», к этому неспособную. Сублимирует лишь живая полнота прекрасного образа, оживотворяющая и этику, делающуюся тогда *жизнеучением*. «И все же не искусству, не эстетическому восприятию принадлежит высшая сублимирующая и преображающая сила, а чему-то более ценному и более «полному». Только образ, излучающий сияние *святости*, вызывающий мистический трепет (*misterium tremendum*), - только он проникает в предельные глубины сердца, только он сублимирует с предельной силой. И это *образ* Божий, ибо никакой другой не обладает этим свойством: ...Когда о. Сергей Булгаков говорит о том, что для Православия характерно «видение умной красоты», он имеет в виду сублимирующую силу прекрасного образа... (Б.П. Вышеславцев).

Лит-ра: Аристотель. *Этика* (к Никомаху) / Аристотель. *Этика*. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. - Мн.: Литература, 1998; Асмус В.Ф. Платон. - М.: Мысль, 1969; Библия. Российское Библейское общество. - М., 1997; Бубер М. *Я и Ты*. - М.: Прогресс, 1993; Вышеславцев Б.П. *Этика преображенного Эроса*. - М.: Республика, 1994; Ильин И.А. *Путь к очевидности*. - М.: Республика, 1993; Лосский Н.О. *Условия абсолютного добра*. - М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991; Марсель Г. *Быть и иметь*. - Новочеркасск: САГУНА, 1994; Маслоу А. *Дальние пределы человеческой психики*: Пер. с англ. - СПб.: Изд. группа «Евразия», 1997; Платон. *Пир.* / Платон. *Диалоги*. Кн. 1. Т.2 - М.: Эксмо, 2008; *Смысл жизни: Антология* - М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994; Фрейд З. *Психология бессознательного: Сб. произведений*. - М.: Просвещение, 1989; Фромм Э. *Иметь или быть?* (Пер. с англ.) - М.: Прогресс, 1990.

Судьба - ход жизненных событий, не зависящий от воли че-

ловека;

- участь, долг, жребий;
- суд и промысел Божий в отношении человека;
- сверхъестественная сила, предопределяющая все обстоятельства или

наиболее важные события в человеческой жизни.

Идея С. в истории философии выражала аспект необходимости в процессе жизни людей, абсолютизируя их зависимость от ее непостижимого влияния и сводя к минимуму *свободу воли* человека.

В др.-греческой мифологии и многих философских учениях античности С. рассматривалась как проявление рока (фатума), встроенного в миропорядок Космоса, в жизнь человека и социума. Неразумная, в представлении обыденного сознания, С. в рефлексии философского уровня представала как слепая и безличная *справедливость*, для приближения к *смыслу* которой необходима *мудрость* особого рода, или *мистическая интуиция*.

В мифологическом сознании С. персонифицировалась тремя Мойрами, прядущими «нить жизни» каждого существа и создающими их «участь», «долю» в мировом бытии (у др. римлян - Парки, играющие ту же роль в С. людей). Справедливость С. усматривалась 1) в возмездии за несправедливые поступки; 2) в беспристрастности по отношению к статусному положению людей; 3) в беспощадности даже к богам, с их произволом и бесцеремонным вмешательством в жизнь человека. Усложнение социальных форм жизни, кризис полисного устройства расширили спектр значений понятия «С.», которое включило в себя «случай» и «удачу» («Тюхе», «Фортуна»). Идею необходимости как изначальной предопределенности всех событий заменяет

(вытесняет) идея «*игры*», определяющей долю человека «здесь и теперь» (детерминация случая). Жизнь человека начинает пониматься как «стечение обстоятельств», - не менее загадочное, чем фатальная изначальность, но имеющее более индивидуализированный смысл и дающее возможность выработки правильного отношения к *своей* судьбе. В этом смысле, понятие С. как «участи» становится родственным понятию *счастья* (как овладения «частью» неравно отмеренных всем материальных и духовных *благ*).

Восприятие идеи С. в контексте фатальной предопределенности парадоксально «развязывало» руки человеку, получившему возможность любые свои поступки объявить «предначертанными» ему свыше. Акцентирование же в С. игрового момента, случайного «стечения обстоятельств» расширяло *ответственность* индивида, пусть не равноправного (в смысле осознанности «правил игры»), но все же партнера, непосредственного *участника* (вносящего свою «часть») происходящих с ним событий.

Появляется переживание *вины* как признания неосмысленных, но реальных нравственных оснований, устоев жизни. Этическое сознание начинает бороться с идеей С. как случайностью, противопоставляя ей жесткий детерминизм, представление о том, что С. человека полностью соответствует его достоинствам и недостаткам, вытекает из них. (И. Кант заметил, что гипотеза, по которой всякое *зло* в мире есть наказание за совершенные проступки и, глубже, нарушение *Закона*, не имеет чисто *теодицеинного* значения. Человеческий разум вообще склонен привязывать ход вещей к законам морали, «очень естественно выводя отсюда ту мысль, что мы должны стремиться стать лучшими людьми тем прежде, чем мы можем пожелать освободиться от всех зол жизни или возместить их превосходящим *благом*»).

Т.обр., перенос в идее С. акцента с необходимости на случайность, с безличного фатума на рок, играющий с человеком (Фортуна) способствовал становлению индивидуального начала в нравственном сознании, на основе расширения свободы индивида и, значит, ответственности за свою жизнь.

Так и первородный грех в Св. Писании изображается в качестве основания всех последующих мук людей в труде и в рождении потомства. Грех - следствие нарушения воли Божьей, Провидения, идея которого в *христианстве* сменяет идею С.

Внешнее - *трансцендентное* - влияние на жизнь людей перестает быть абсолютно «темным»: идея Откровения означает принципиальную возможность проникновения в Замысел Божий о человеке и мире для тех, «кто вместил». Пути Господни «неисповедимы», но неуклонное следование Его заповедям превращает *трансцендентное* в *имманентное*, позволяя, не на путях чистого познания, но самой *жизни*, ее праведного *творчества*, овладевать силами С. Божественное предопределение не исключает свободы воли и веры в возможность строить свою С. (В меньшей степени это относится к фаталистически ориентированному протестантизму). «Искупленному человеку, - пишет Игнатий Брянчанинов, - предоставлена свобода: или воспользоваться дарованным искуплением и возвратиться в рай, или отвергнуть искупление и остаться сопричисленным к сонму падших ангелов».

В эпоху Ренессанса и Нового времени к понятию С. возвращается его полярная трактовка: С. как необходимость, метафизическая фатальность жизненных событий, а свобода - осознание этой необходимости, разумное следование ей (Б. Спиноза); с др. стороны, С. - игра случая, фортуна, которые следует воспринимать «философски - стоически» (М. Монтень).

Фр. Петрарка, исследуя важнейшие факторы, влияющие на положение человека, отмечает, что, если порой фортуна доминирует над социальным происхождением индивида, то его личные заслуги и усилия доминируют над фортуной. Многие эмпирически настроенные мыслители противопоставили

идее С. волюнтаризм - абсолютизацию индивидуальной воли человека как субъекта своей линии жизни (Ф. Ницше, М. Штирнер).

Иррациональная трактовка С. дана представителями «философии жизни». По А. Шопенгауэру, каждый человек априорно считает себя совершенно свободным и думает, будто может избрать другой жизненный путь, стать другим. Но на опыте (a posteriori) убеждается, что подчинен необходимости, мировой воле как «вещи - в - себе». Воля всегда знает, чего она хочет теперь и здесь, но никогда не знает, чего хочет вообще. Иррациональность С. парадоксально поддерживает человеческую беспечность и жизненную отвагу. Человеку не следует доискиваться причин и желаний своей С.: ему достаточно уяснить себе самого себя.

Более оптимистичен в отношении идеи С. Ф.Ницше, у которого целостное человеческое существо, решившееся стать тем, кем он есть («Познай самого себя и стань таким» - Пиндар), так же целостно овладевает своей жизнью.

«Воля к *власти*» - это, прежде всего, овладение С., ее активное свободное строительство, в ходе которого человек преобразуется в над-исторического субъекта - «сверхчеловека».

Лит-ра: Абеляр П. История моих бедствий: Пер. с лат. - М.: Республика, 1992; Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. - М.: Мысль, 1991; Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. - М.: Прогресс, 1994; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. - М.: Мысль, 1986; Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. - СПб.: Наука, 1994; Ицзин. Книга перемен и ее канонические комментарии: Пер. с кит. - М.: Янус - К, 1998; Камю

А. Бунтующий человек. / Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. - М.: Политиздат, 1990; Кант И. Сочинения в 8 т. - М.: ЧОРО, 1994; Коган Л.Н. Человек и его судьба. - М.: Мысль, 1988; Лосев А.Ф. Бытие - Имя - Космос. - М.: Мысль, 1993; Марк Аврелий Антонин. Размышления. - СПб.: Наука, 1993; Судьба и воля: психология свободы: Хрестоматия. - Мн.: Харвест; М.: ООО «Изд-во АСТ», 2000.

Сущность и существование человека

— (в их взаимоотношении и координации) - предмет философской *антропологии* и ее основной вопрос.

Сущность - ипостасное отношение центральных качеств, выделяющих вещь среди других, обеспечивающих ее уникальность, автономность и самодостаточность;

- «первый внутренний принцип того, что относится к возможности вещи» (И. Кант).

Существование - развертка сущности в бытии вещи, не вполне адекватная реализация сущности.

Источником всех *антропологических* кризисов является периодическое обострение взаимоотношений сущности человека и его существования, их *метафизический* конфликт. В сфере самопознания он обнаруживает себя как *Интеллектуальный Вызов* сущности человека его актуальному существова-

нию: «Познай, каков ты есть, и стань таким» - внешне парадоксальный лейтмотив всякой индивидуальной *судьбы* и человеческой истории, в целом. Внутренняя метафизическая напряженность во взаимоотношениях сущности и существования в гносеологическом плане выражена И. Кантом: «Человеческий разум осаждают вопросы, от которых он не может отделаться, так как они задаются ему собственной его природой, но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят его силы».

Особенность и сложность экспликации (выявления) метафизического вытекает из самого характера философствования, результатом которого становится сущностная картина Универсума; не картина, отображающая мир, а сам мир, осмысленный в виде такой картины: «Бытие сущего ищут и находят в представленности сущего», и метафизику можно определить как встраиваемую в слово мысли *истину* о сущем как таковом в целом» (М. Хайдеггер).

Другая, древняя позиция исходит из невозможности передать сущность с помощью слов: требуется *мыслить* чистые сущности. Художественно емкую трактовку царства чистой мысли и причин его непроявляемости в бытии дает Платон («Федр»), говоря о том, что ум невидим, потому что *любовь* к нему стала бы безумной, если бы он явственно престал перед нашим взором. Удел этот принадлежит только *красоте*. (Принцип *калокагатии* - онтологического единства *истины, добра и красоты* настраивает нас на понимание равно, - но разнопредставленности этих сущностных ипостасей бытия).

Метафизический подход не позволяет ограничивать сущность человека рамками его биологического и социального бытия.

Индивид, как конкретное биосоциодуховное существо - не только «совокупность (ансамбль) общественных отношений (К. Маркс). Общественные отношения и связи возможны только при наличии индивидуальных центров интенции к их установлению. Единению, солидарности людей в их существовании предшествует их обособленность в сущности, позволяющая са-

мостоятельно осмыслить и оправдать основания, принципы такого единения. Более того, задачей человека и на уровне существования может быть демонстрация социуму, социальной группе их этической несостоятельности и бесперспективности. Человек часто бросает вызов и собственной духовной ипостаси, и самому *Богу*. В своей сущности человек всегда больше себя существующего, поэтому целостность сущности требует аналогичной целостности на уровне существования.

Целостность достигается в диалоге человека с *Абсолютом*; если он состоялся, дуализм *трансцендентного и имманентного* воспринимается как индивидуально преодоленный: абсолютная весть («со-весть») и ответ на нее («ответ-ственность») образует целостность человека как объекта и субъекта своей судьбы.

Абсолютная весть, а, в отвечающей рефлексии, - морально *должное и могущее* оправдать для человека жизнь, порождает *сущий* нравственный смысл его жизни.

Смысл жизни как высшая норма морально сущего (абсолютная точка опоры существования человека) обуславливает его интерес высшего вида - определить свою *самость* и назначение как данность.

Соотношение сущности и существования человека стало важнейшей теоретической проблемой *экзистенциализма*, который акцентирует потерянность и трагичность бытия, ищет то ядро индивидуальности, которое «не сдается» миру, социуму, спасает «лицо» человека как, по-настоящему, *ответственного* субъекта жизни. Отрицая некую «предзаданную» сущность, на которую можно было бы перевалить всю ответственность (гены, социальные обстоятельства, Божий «замысел» о человеке...), экзистенциалисты видят опору человека в экзистенции - подлинности существования, где сталкиваются страсти и побуждения, *волевая* решимость и капитуляция, *иррациональные* импульсы греха, *вины, страха*, но также и *мужества веры* или позиции

десакрализованной личности. Приблизиться к экзистенции можно только с помощью *интуиции*, постигающей сугубо личный и внутренний, интимный мир человека. Существование, утверждает С. Кьеркегор, полагается не мыслью, а переживанием, актом веры.

Подлинной реальностью, ее экзистенциальным основанием выступает конкретная жизнь индивида - субъекта переживания и *творчества* жизни. Самоцелью является личность, коллектив же призван обеспечивать условия возможности существования человека, ограждать его от любых посягательств на свободу личности в экономическом, политическом и *культурном* планах.

При этом, бытие человека разворачивается и в сфере интересубъективности. По Г. Марселю, коммуникация, как взаимопроникновение экзистенций, не только возможна, но и необходима для плодотворного бытия человека, проникнутого, однако, не функциональностью формального существования, а задушевностью, таинственной взаимозависимостью. «Ты - отношение» включает в себя важнейшие экзистенциалы: *любовь*, радость, преданность, *ответственность* и др. Отношение к другому так же, как отношение к себе, конституирует самость личности. Интенция к индивидуальности, однако, сохраняет свое базовое значение (М. Бубер). Смыкание индивидуального (партикулярного) и *универсального* в осмыслении жизни должно привести к экзистенциальному доказательству себя. Смысл жизни, по Ж.-П. Сартру, может быть идентифицирован только как «заданное» («человек - проект самого себя»), но не «данное» как сущность.

Согласно А. Камю, существование индивида не просто трагично, но *абсурдно*, что приводит человека к *протесту*, бунту против мира.

Метафизический подход к человеку исходит из принципиальной осмысленности мира и сущности индивида, становящегося в этом «смысле», самоопределяющегося в нем. Сущее становится *добром* в силу возможности

согласия с ним. *Злом* оно становится для несогласного с сущим, для человека неспособного или нежелающего дать позитивный ответ на весть о своем предназначении, то есть максимально сблизить свое существование с сущностью: мира и самого себя.

В *морально-нравственном* аспекте целостного бытия человека противостояние сущего и должного - это действительное морали, характеризующее уровень ее существования («нравственность»); онтологическая возможность актуализации должного в сущем составляет сущность морали, или собственно понятие «мораль», как ее *смысл*.

Специфическим для морали онтологическим выражением структурности в модусах действительности и возможности выступают *бытовая* мораль и *Бытийная* мораль: первая фиксирует действительность морального существования человека; вторая - ориентирована и ориентирует на сущность.

Взаимосвязь этих уровней морали конституируется *абсолютным* в ней содержанием: на уровне бытовой морали абсолютное предстает как высшая и универсальная *цель* человеческого существования, как *идеал*, обозначающий вечное несовпадение сущего и должного в существовании; абсолютное на уровне Бытийной морали - это осмысляемое, в модусе возможности, индивидуально-сущностное предназначение человека.

Лит-ра: Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. - СПб.: Алетейя, 1998; Братусь Б.С. К проблеме человека в психологии. // Вопр. психологии. - 1997. - №5; Дробницкий О.Г. Понятие морали: историко-критический очерк. - М.: Наука, 1974; Камю А. Бунтующий человек. / Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. - М.: Политиздат, 1990; Корет Эмерих. Основы метафизики: Пер. с нем. - Киев: Тандем, 1998; Кьеркегор С. Или - или. Пер. с дат. - М.: Историко-религиозное об-во «Арктогея», 1991; Мамарда-

швили М.К. Как я понимаю философию. - М.: Прогресс, 1990; Марсель Г. Быть и иметь. - Новочеркасск: САГУНА, 1994; Орлов А.Б. Онтопсихология: основные идеи, цели, понятие и методы. // Вопр. психологии. - 1994. - №3; Разин А.В. От моральных абсолютов к конкретной действительности. - М.: Изд-вр Моск. ун-та, 1996; Сартр Ж.-П. Экзистенциализм - это гуманизм. // Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1976; Стрелец Ю.Ш. Проблема смысла жизни в метафизико-философском измерении. - Оренбург: Изд-во ООИ-УУ, 1997.

Счастье - состояние, чувство удовлетворенности бытием; переживание позитивной полноты и осмысленности жизни;

- с т.зр. *эвдемонизма* - внутренний мотив и цель всех человеческих стремлений;
- «осознание разумным существом приятности жизни, которая, по возможности, непрерывно сопровождает все его *существование*. Для идеи счастья требуется абсолютное целое - максимум *блага* в моем настоящем и каждом последующем состоянии» (И. Кант).

«С.» - понятие морального сознания, конкретизирующее высшее *благо* как совершенное, самоценное состояние человеческой жизни.

С. включает в себя различные значения: 1) благосклонности *судьбы*, удачи, везенья, обладания «частью» («с-частье») общих благ; 2) состояния интенсивной радости (психологический аспект); 3) общего несомненно положительного баланса жизни; 4) чувства удовлетворенности жизнью (Вл. Таркевич).

Трактовка С. как высшей *цели* и интегрального благого состояния жизни была характерна для многих философско-этических учений, относящихся к *эвдемонизму*. К нему примыкают, с одной стороны, *гедонизм*, где мотивом и целью стремления к максимуму *добродетели* выступают чувственная радость, наслаждение (Аристипп из Кирены, К. Гельвеций, Ж. Ламетри и др.), а с другой стороны, *утилитаризм* (социально-материалистический эвдемонизм), сводящий цель человеческих поступков к стремлению извлекать из всего выгоду и общую *пользу* (И. Бентам, Дж.-Ст. Милль и др.).

Для античных мудрецов условием С. является «искусство жить»: *мудрая* и добродетельная, сбалансированная и избегающая крайностей жизнь: «Сделай сам себя счастливым! Это тебе по силам, если поймешь одно: благо лишь то, в чем присутствует добродетель, а то, что причастно злу, постыдно» (Л.А. Сенека).

С., в трактовке христианства, само по себе, без горячей надежды на спасение, без деятельной любви и веры — непрочно и бессильно: «С. легко может обольстить и развратить людей невнимательных» (Иоанн Златоуст), а Феофан Затворник предупреждает: «Пока вы не в духе живете, не ждите счастья».

Иррационализм «распределения С.» не смущает Августина Блаженного: человеческий опыт столь мал, что не позволяет судить о Промысле Божиим.

Ренессанс провозглашает «возвращение к человеку» во всей его целостности, включая чувственность и телесность. Оправдывается гедонистическая и эвдемонистическая трактовка конечной цели человеческого существования, а среди путей, ведущих к этой цели выделяются *творчество, совершенствование* в нем, но также и красота, и польза. Спектр устремленности к С. простирается от бескорыстного любования природой и человеческими изделиями до корыстно-практического использования всех вещей мира на благо человека — его центра. С., т. обр., обозначается как гармоническая полнота жизни человека.

Вопрос о том, что может сам человек, без посторонней помощи, занимал М. Монтеня. Основа С. - «обретение этической цельности собственной личности»: надо научиться жить «по *истине*», достойно в любых жизненных обстоятельствах, особенно, в самых опасных - обыденных. Судьба поставляет лишь «сырую материю» *зла* или *добра*; наша *душа* является единственной причиной и распорядительницей своего счастливого или бедственного состояния. Путь к С. - презрение к порокам и *страху смерти*.

Для Ф. Бэкона, С. — овладение «естественным светом разума», знанием — как силой, но в центре общественного блага у него — долг. Так он продолжает вечную традицию противопоставления двух базовых добродетелей: С. и долга.

Рациональный подход к С., как истреблению неразумных и произвольных страстей, предлагают Р. Декарт и Б. Спиноза. «Познавательная любовь к Богу» обозначает единство человеческого духа с природой и выражается в чувстве глубокого удовлетворения, в С. Блаженство, считает Спиноза - не есть награда за добродетель, но сама добродетель.

Теодицейный контекст С. раскрывается в учении о «предустановленной гармонии» Г. Лейбница: быть счастливым, значит «детерминироваться разумом к наилучшему состоянию».

Общая эвдемонистическая установка характеризует мироотношение просветителей XVIII века, которые связывают счастье человека с утверждением его природно-естественного *достоинства*, которое нужно реализовать и в социально-культурной, политической жизни людей.

И. Кант, напротив, отрицал понимание разумности и достоинства человека как соответствия природной необходимости. Удовлетворение чувственно-природных потребностей человека, стремящегося к С., требует скорее инстинкта, чем разума: «Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было бы сохранение его, его преуспеяния, - одним словом, его С., то она распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнение этого своего намерения...» (инстинкт справился бы с этой задачей лучше, считал Кант, противопоставив С. *долг*). Высшая цель разумной жизни - это моральное существование индивида, при этом он должен полагаться не на «хороших» воспитателей, как думал Ж.-Ж. Руссо, а на самого себя. Откуда возникает разрыв между должным и счастливым? Состояние покоя, благополучия, удовлетворенности, т.е. С. - это реализация отдельности, единичности человека. Напротив, стремление к должному, к сущностному *совершенствованию* реализует начало родовое, многопоколенное. Парадигма С. стыкуется с ощущением времени, даже мига времени; парадигма долга рассчитана на вечность и согласие человека с его родовым предназначением в бесконечно длительной перспективе. Подлинная связка долга и С., по Канту: «Делай то, благодаря чему ты становишься достойным быть счастливым».

Выделить «чистое» и естественное начало в идее С. пытался Л. Фейербах - убежденный эвдемонист: «Стремление к С. - это основное, первоначальное».

чальное стремление всего того, что живет и любит, что существует и хочет существовать...». Исходя из этой логики, можно легко доказать, что и противоположное стремление - желание пострадать, напр., является модусом устремленности к С. («Человек всегда стремится к С., даже когда идет повеситься», говорил Б. Паскаль). В аспекте С. может быть дана интерпретация чего-угодно: *вины* (удовлетворение от трезво осознанной и честно признанной вины), *греха* («сладкий грех»), *покаяния* (умиленно-радостное раскаяние) и т.п. В этом аспекте стирается специфика *духовно-душевных* состояний человека, путаются основание, содержание и цель поступков.

Возражения против эвдемонизма представили русские религиозные философы кон. XIX - нач. XX вв. (М. Тареев, А.И. Введенский, В.И. Несмелов, С.Л. Франк и др.).

Согласно М. Тарееву, эвдемонизм не имеет оснований в биологическом и историческом прошлом человека. Он указывает на подмеченное еще А. Шопенгауэром нарастание, в процессе становления воли у живых существ, *страдательного* начала. По мере своего естественного становления и возрастания в разуме и духе, человек становится несчастнее. С. враждебно разумности, «во mnogой мудрости много печали» (Екклезиаст); счастливыми делает людей не разум, а воображение (Паскаль); оно противно и нравственной природе человека: С. ищет порочных сердец (Шиллер).

Идея С., по Тарееву, страдает полной неопределенностью в качестве содержания и принципа деятельности. С. - субъективно, т.е. каждый счастлив по-своему: один видит его в служении ближним, другой - в самосовершенствовании, третий - в чувственной разнузданности и цинизме... С., кроме того, недостижимо; как история человечества, так и судьба индивида демонстрирует, в лучшем случае, сохранение «суммы» страданий. Со стороны материальной, идея С. порождает «войну всех против всех».

Стремление к С. - это, в каждый данный момент, движение к к.-л. частному благу, рассматриваемому как нечто интегрально-завершающее. Достигнутое же вновь оказывается очередной ступенью бесконечной лестницы. По Г. Спенсеру, «можно вполне состоятельно утверждать, что С. есть конечная цель действия, и в то же время отрицать, что оно может быть достигнуто, если сделать его прямой целью». С этим соглашался и Л.Н. Толстой: С. достигается при ориентации на иные, более высокие цели; так он указывает на учение Христа, исполняя которое люди будут счастливее.

По В.И. Несмелову, принцип «блага жизни», или С. является общим для различных этических программ, различающихся только предлагаемыми путями его достижения. *Христианство* противопоставило этому принципу принцип живого участия человека в Божественной жизни, т.е. разграничило конечную цель существования и его насущную цель - «жить затем, чтобы отыскивать себе средства к жизни».

«Виртуальность» С. привела русских мыслителей к выводу, что С. - не прямая цель существования, в побочное - «сюрпризное» - следствие более надежного и высокого устремления - к Богу, любви, исполнению своего долга, своей миссии и предназначения - *смысла жизни*. В такой трактовке С. действительно воспринимается как интегральная, экзистенциально обусловленная и универсально привлекательная цель человеческой жизни, показатель ее объективной и (или) субъективной состоятельности, оправданности, но не ее единственный или главный регулятор, не ее смысл.

Лит-ра: Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. - М.: ИФРАН, 1995; Аристотель. Этика (к Никомаху) / Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. - Мн.: Литература, 1998; Если хочешь быть свободным (Сене-

ка, Честерфилд, Моруа). - М.: Политиздат, 1992; Изард К.Э. Психология эмоций. / Пер. с англ. - СПб.: Изд-во «Питер», 2000; История философии: Запад - Россия - Восток (кн. вторая: Философия XV - XIX вв.) - М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1996; Монтень М. Опыты. В 3 кн. - М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997; Разум сердца: Мир нравственности в высказываниях и афоризмах. - М.: Политиздат, 1989; Смысл жизни: Антология. - М.: Изд. группа «Прогресс - Культура», 1994; Татаркевич В. Счастье и несчастье / Из истории мировой гуманистической мысли. - М.: Просвещение, 1995; Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. - (Пер. с нем), Ин-т философии. - М.: Наука, 1995.

T

Творчество - вид, форма человеческой активности, ядром

которой выступает созидание новых, не бывших ранее вещей и идей, материальных и идеальных *ценностей*;

- необходимое основание и оправдание человеческой *культуры*; процесс *самоопределения* и объективации *человеческой сущности* на уровнях ее биологического, социального и духовного *существования*.

T. принадлежит к числу самых специфических признаков и качеств человека, выражающих полноту его *естественной* и *сверхъестественной* природы. Какие бы типы T. мы ни рассматривали (материально-практический, духовно-практический, теоретико-мировоззренческий), какие бы источники T. ни анализировали (*Божественное* вдохновение, процесс *сублимации* - подключения «нижних этажей» энергии к решению высших культурных задач, *мистическая интуиция* или актуализация потребной реальности на основе опережающего отражения действительности) - речь всегда идет о *человеке* целостном, взятом на всех уровнях его существования - биологическом, социальном и душевно-духовном. T. - *осмысленное* созидание новых вещей и идей, приводящее к обнаружению новых смыслов. Смыслообразование отличает T. от активности и деятельности, как таковых.

T. - сублимация, или подъем человеческого духа к «высшему и вечному»: к *Богу* (религиозная трактовка T.), к фундаментальным и предельным измерениям человеческой культуры (атрансцендентные, светские подходы).

T. превращает потенциально «человеческое» в актуальное, как самолет актуализируют его крылья и тем отличают от автомобиля (В. Франкл). T. -

«самолетное» начало, качество и уровень истинно целостного существования человека.

Античная мысль связывала Т. с воплощением в конечном и изменчивом мире вещей вечных, *калокагатийных* идей *Истины, Добра и Красоты*. Т. оплодотворяется Эросом (бог любви в греческой мифологии), и ступени Т. отражают путь движения по «лестнице», в конце которой «собирается» калокатия - истинно добрая красота. Для этого «творец» должен быть одержим этими идеями, любовью к красоте и смыслу, к истинной добродетели (Платон «Пир»). Понятие «техне» (*techne* - с греч.) обозначало и продукт деятельности как искусства, и сам процесс его созидания, а также мастерство, навыки творца.

Осмысление Т. в средневеково-христианских учениях шло в контексте концепции креационизма, согласно которой источником творящей силы выступает Бог, создавший мир из ничего; человек как существо, имеющее «тварную» («тварь Божия») природу и созданное по образу и подобию Бога, обладает креативностью – способностью к творчеству в той степени, в которой приобщен к бытию Божьему. Идея Т. - Творения, - наряду с идеей Откровения - базовый концепт представлений о человеке в христианстве.

В антропоцентрическом мировоззрении Ренессанса человек предстает как «венец» всего живого, отличающийся от него, прежде всего, способностью к Т., к со-творчеству с Богом. Человек - *свободное* существо, творящее и самого себя. Животным Бог установил *естественные* рамки обитания и жизнедеятельности, в которых они относительно совершенны (относительно, в смысле их положения на лестнице жизни); человек же - некая «открытая», неспециализированная система, непрерывно творчески совершенствующая саму себя (Пико делла Мирандола). В Т. выделяется его художественная

сфера и гуманизирующее влияние искусства на все области жизни человека, акцентируются индивидуальные источники и формы Т. «Прометеизм» ренессансного мироощущения проявился в «культе творца» («титаны Возрождения» - Леонардо да Винчи, Микеладжело Буонаротти, Рафаэль и др.).

Новое время связывает Т. с целостностью, универсальностью человеческого опыта (М. Монтень), его эмпирическими и рациональными аспектами, с возможностями согласования индивидуальных и общественных потребностей в Т. истории. Т. как высшая форма самореализации человека в мире и как продолжение в нем творческой силы природы исследуют немецкие философы «классического» периода: Шеллинг, Гегель, Фихте.

У И. Канта Т. связано с продуктивной способностью воображения, а в нравственной сфере - с бесконечным прогрессом человеческих максим к «святости воли»: «Человек, правда, не так уж свят, но человечество в его лице должно быть для него святым». Творческое начало присуще свободной воле самой по себе: моральный закон устанавливает человеческие обязанности не как произвольные и внешние санкции, а как имманентные начала *достоинства* человека, реализуемого в Т. Сущностью человека, по Гегелю, выступает *дух*, его творческая динамика, приводящая и к плодотворной конфликтности, и к «внутреннему нигелированию», переоценке *ценностей*. Основой и целью Т. выступает духовное «образование» человека, приближающегося в своей индивидуальной истории к истории мирового Духа, т.е. к своему подлинному назначению - к Т. «высшей свободы».

В нач. XX в. развернутая концепция Т. была дана в работе А. Бергсона «Творческая эволюция», где он противопоставил свое видение эволюции жизни подходам Г. Спенсера и Ч. Дарвина, с их «механицизмом» и «верой в причинность». В основе многомерной эволюции Бергсон усматривает «творческий порыв», т.е. «творение мира есть акт свободы», а человек, скорее, не «*Homo sapiens*», а «*Homo faber*» (...творящий).

Разум, в отличие от инстинкта, решает многомерные проблемы и моделирует будущее, генерируя возможные сценарии его становления и закрепляя в словах и концептах. Подлинное же Т. Бергсон видит в свободе *духа*, «разбивающего лед слов и обнаруживающего под ним свободное течение мысли». Это под силу *интуиции*, «симпатийно» погружающейся в самую жизнь, зондирующей ее метафизическое течение (знакомое «великим *мистикам* прошлого»). Философия Т., т.обр., базируется на интеграции интуиций, конгениально совпадающих с творческой эволюцией мира. Живое постигается только «живым образом», и человек, проникая в эту «живую ткань мира», творчески самоутверждается в ней, преодолевает свою природную обособленность и ограниченность. Человек, осуществляющий посредством самого себя «жизненный порыв», есть существо творческое.

Н.А. Бердяев определил Т. как «создание нового, небывшего в мире», а его сферу - как особое поле выражения собственно человеческого начала в индивидуе и культуре. Т. олицетворяет *свободу* и не является «эволюцией» (которая не создает новое, а «перемещает старое»). «Нет ничего более смешного и жалкого, как гордиться своим гением... Природа творческого акта брачная, она всегда есть встреча. Материалы творчества черпаются из сотворенного Богом мира. Это мы видим во всех искусствах». При этом, вдохновение невозможно без свободы, так что платонизм, по мнению Бердяева, «есть философия неблагоприятная для истолкования творчества...». Бердяев говорит о двойственности Т. (есть первоначальный творческий акт того, кто стоит перед лицом Бога, и есть вторичный акт Т., в искусстве, в котором «творческий огонь охлаждается»). Культурные продукты и ценности - охлажденные продукты; это относится и к «*добрым делам* и к *истинам* человеческого духа». В этом - трагедия и граница человеческого Т., которое вынуждено не только восходить («*сублимация*», по Вышеславцеву), но и нисходить к людям и миру, теряя свой сокровенный огонь. Творец и сам как бы

«угасает» в продукте своего Т., которое предполагает самозабвение и *жертву*, аскезу - но иного, чем религиозная, рода. Душа творца может находиться в разных планах бытия, «на высоте и в низинах». «Т. и есть то, что более всего напоминает призвание человека до грехопадения, что в известном смысле стоит по ту сторону *добра и зла*». Отсюда следует, что возможно и доброе, и злое творчество, так что возможна иная этика («этика творчества»), чем этика закона и этика искупления. Для этики Т. «нравственная задача есть неповторимо индивидуальная творческая задача». Трагедия Т., по Бердяеву, - в том, что оно хочет вечного, а создает временное, культуру во времени и истории. Поэтому этика Т. учит о мучительных противоречиях и борениях человеческого духа с «похотью жизни», как началом, прямо противоположным Т. «Добро смертельно скучно, если оно не есть Т.... Похоть и есть выход из скуки через зло, когда добро не оказывается таким выходом». Этика Т., в интерпретации Бердяева, оказывается наиболее зрелой формой *нравственного* сознания.

Психоаналитическую трактовку Т. дал Э. Фромм: «Так, если влечение к творчеству не получает реального выхода, возникает тяготение к разрушению... Т.обр., Т. и разрушение - это не инстинкты, это ответы на человеческую ситуацию в конкретном обществе. Альтернатива вполне четкая - творить или уничтожать...».

Идущие от З. Фрейда теории «глубинной» психологии помещают Т. в контекст бессознательного, архетипического, «нарциссистского построения идеалов», компенсаторных механизмов преодоления неполноценности (К.Г. Юнг, О. Ранк, А. Адлер).

В *экзистенциалистской* трактовке Т. - *иррациональная* свободная самореализация индивида за рамками природной и социальной целесообразно-

сти, совмещающая в себе серьезное (экзистенциальное наполнение бытия) и *игровое* начало.

Лит-ра: Авенариус Р. Критика чистого опыта. Пер. с нем. Ив. Федорова. - СПб.: Шестаковский и Федоров, 1907 - 1908; Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. - М.: Худ. лит-ра, 1972; Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. - М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1916; Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. - М.: Республика, 1993; Библер В.С. Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога). - М.: Политиздат, 1975; Брагина Л.М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (Вторая половина XV в.) - М.: Изд. Моск. ун-та, 1983; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. - М.: Республика, 1994; Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза: Пер. с фр. - М.: ПЕР СЭ, 2000; Философия культуры. Становление и развитие. - СПб.: «Лань», 1998.

Теодицея - («Богооправдание») - философско-

религиозное учение, доктрина теологии, рационально согласовывающие идею благого творения и разумного управления мира *Богом* с наличием в мире *зла* и несовершенства;

- проблема *ответственности* Творца за его творение и степени участия, произвола человека в мировых процессах.

Т., как философская, богословская и *нравственная* проблема, проистекает из факта несовершенства мира, наличия в нем многообразных форм зла, и, в то же время, априорно-*естественного* представления о целесообразности, *гармоничности*, одухотворенности мира как целого (Брахман, Дао, Логос, Космос, *Абсолют*). В политеистические времена боги рассматриваются

как «аспекты» целого - Космоса бытия, со своей частичной ответственностью за «курируемые» ими сферы жизни. Несовершенство частей мира искупается совершенством целого, и отклонения от *блага* и разумности диалектически «снимаются» в общем «замысле» мира, вписываются в него, даже необходимы для всеобщего «равновесия» Универсума.

Зло несправедливости, бедствий, касающихся отдельных людей, часто незаслуженные награды и наказания связывались с индивидуальными проступками, отклонениями от норм «правильной» жизни (*добродетельно* - разумной) (античность), с «плохой» кармой (др.-индийские учения), что восстанавливало справедливость космического масштаба («космодицея»). У Плотина, затем Лейбница, «мирооправдание» осуществляется с помощью указания на сам «замысел» Божий построить «лестницу совершенств», допустить наличие разных «ступеней» *совершенства*, где зло - необходимое качество различения и разнообразия мировых форм.

Источником морального (и других видов) зла объявляется человеческая *свобода*.

Мы живем, по учению Лейбница, в «наилучшем из возможных миров»: Бог не мог сотворить мира более лучшего, чем уже сотворенный. Ведь в этом - «возможном» - мире должна присутствовать *свобода* (Бог желает именно свободной любви от человека, без чего тот был бы «зомби» или просто еще одним животным, без *совести и ответственности*, без способности вступать в диалог с Абсолютом), а свободой человек может пользоваться и неумело, неразумно, *злоупотребляя* ей. Зло оказывается необходимым (допускаемым Богом) компонентом универсума.

Аспект допущения, «попущения» зла, с целью сохранения более фундаментального качества человеческого бытия - свободы - ответ на вопрос: как же такое всеблагое и всемогущее существо могло сотворить столь несо-

вершенный мир? Необходимость свободы снимает, делает ложной альтернативу выводов: либо Бог не захотел этого (и тогда он не «всеблаг»), либо не смог (т.е. не «всемогущ»). Благо свободы выше блага безопасного и «приятного» существования. Человек, говорит Н.А. Бердяев, должен быть не рабом, а свободным «партнером» Бога в творчестве, в со-творчестве, продолжающем дело Бога в мире. Творец не боится дать человеку безбрежные потенции развития, «не ревнует» к его возможностям. Это и есть свидетельство истинного «всемогущества» Божия.

Проблема Т., по Лейбницу, имеет и гносеологические аспекты, связанные с трудностью для человека охватить разумом все мировое целое как благо: «Человеческий мир - это мельчайшая часть универсума и кратчайший миг истории. Почему же, обладая столь малым опытом, мы осмеливаемся судить о бесконечном и вечном...? К тому же люди под «лучшим из миров» неверно понимают мир, состоящий из одного благого, доброго, приятного и т.д. Между тем, такой мир был бы однообразным, а однообразие, монотонность не были бы достойны мудрого Бога».

Иное отношение к Т. демонстрирует Вольтер. «Человек» у него - не самое ничтожное, а самое совершенное из всех живых существ. Тем более странным становится факт несовершенства мира, в котором это существо живет. Вольтер отвергает теодицеиную «теорию *оптимизма*», согласно которой 1) зло - результат действий людей, не во благо использующих свою свободу; 2) зло - необходимый компонент, «полюс» мирового состава, уравновешенный добром, исходящим от Бога; 3) не будь зла, добру не на чем было бы показать свою силу, оно обесценилось бы, и человек утратил всякую меру его ценности. В «Поэме о лиссабонской катастрофе» Вольтер говорит о землетрясении 1755 года, унесшим жизни десятков тысяч людей: такое зло не может быть компенсировано никакими будущими благами. (В *пессимизм*,

однако, он не впадает и позитивно выражает *смысл жизни*: «Надо возделывать свой сад»).

Ф.М. Достоевский идею Т. критикует устами Ивана Карамазова: «Слушай: если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажи мне, пожалуйста?»...» - Не хочу я, наконец, чтобы мать обнималась с мучителем, растерзавшим ее сына псами! Не смеет она прощать ему... Не хочу *гармонии*, из-за любви к человечеству не хочу... Да и слишком дорого оценили гармонию... А потому свой билет на вход спешу вернуть обратно... Не Бога я не принимаю, Алёша, я только билет ему почтительно возвращаю.

- Это бунт, - тихо и потупившись проговорил Алёша» («Братья Карамазовы»). Достоевский показывает, что такой бунт стремится к «своему последнему рубежу» - самоубийству. И «если Бога нет, то все позволено».

По А. Камю, посвятившему герою Достоевского Кириллову из «Бесов» главу своего «Мифа о Сизифе»..., приход к решению убить себя (для Кириллова - это акт высшей свободы) логичен как идея: «я не могу быть счастлив иначе, как в гармонии с мировым целым; эту гармонию я не понимаю и понять не в силах. Ситуация комична как задача, и трагична как реальность... Этот самоубийца покончил с собой потому, что *метафизически обижен*. В каком-то смысле он мстит, доказывая, что его не проведешь». Проблема Т. переводится А.Камю из традиционного - рационального - плана в *абсурдный*: «Кириллов является, т.обр., абсурдным героем - с той оговоркой, что он все-таки совершает самоубийство».

Проблема Т. в каноническом *христианстве* не сводится к космологическим и эстетическим аргументам «мирооправдания» (хотя оно и использует их в проповеднической деятельности). Соглашаясь с наличием у человека свободы воли, без которой невозможна была бы *ответственность* и бес-

смысленны заградное наказание и воздаяние, теологи (богословы) не склонны преувеличивать свободу человека.

Воля Божия, «замысел» Божий о мире, о добре и зле в нем не могут быть постигнуты чисто рациональным образом (а такова традиция Т.), оставаясь «тайной». «Не будем говорить: для чего это и к чему это? Когда все устрояет Бог, не станем требовать у Него отчета - это крайне нечестиво и безумно» (Иоанн Златоуст).

И все же, по словам Марка Подвижника, «волю нашу по крещении ни Бог, ни сатана не приневоливает».

Лит-ра: Адорно Т. Проблемы философии морали: Пер. с нем. - М.: Республика, 2000; Андреев Д. Роза Мира. - М.: Тов-во «Клышников - Комаров и К°», 1993; Белый А. Символизм как миропонимание. - М.: Республика, 1994; Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. - Берлин: «Обелиск», 1923; Библия. Российское Библейское общество. - М., 1997; Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. - М.: Мысль, 1977; Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. - М.: Мысль, 1982 - 1985; Монтень М. Опыты: В 3 кн. - М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997; Неретина С.С. Бердяев и Флоренский: о смысле исторического. // Вопр. философии. - 1991. - №3; Попов В.А. Христианская этика. - СПб.: Библия для всех, 1999; Энциклопедия православной веры от А до Я в изречениях святых отцов. - «Христианская жизнь», Клин, 2004.

Трансцендентное и имманентное (лат. *transcendens* - выходящий за пределы; лат. *immanens* - свойственный че-

му-либо) - запредельное по отношению к миру или какой-либо области мира, находящееся вне сферы познания и опыта (Т.);

- внутренне присущее к.-л. объекту, процессу, изначально содержащееся в вещах мира (И.);

- непостижимое, представление о котором мы «твердо имеем, и поэтому любое познание свидетельствует о нем, обретает свой *смысл* лишь в отношении к нему» (С.Л. Франк о трансцендентном).

Философия издавна определяет свое место и назначение по отношению к религии и науке. Вторгаясь в запредельные сферы бытия, она часто принимала вид теологии и даже сливалась с ней. Если в основании богословской гносеологии лежит идея Откровения, то специфика философии состоит в том, что она интерпретирует ее не в аспекте внешней авторитарности *Абсолюта*, а как внутренний - имманентный - опыт познания бытия, исследует обнаружение трансцендентного в имманентном, в его непосредственной проявленности в человеческой *жизни*.

У И. Канта, Т. - понятие, обозначающее полноту, собирательное единство всякого опыта; то, что выходит за пределы всякого возможного опыта, в т.ч., и за границы априорного познания; все то, что является предметом *веры* и недоступно теоретическому познанию (*Бог, душа, бессмертие* и т.п.). Если *трансцендентальное* применение идей относится к принципам возможного опыта, то Т. применение претендует на распространение этих принципов на вещи «сами - по - себе». Объективное применение чистых понятий разума всегда трансцендентно. В практическом отношении (в практическом разуме) имманентно то, что для спекулятивного разума было трансцендентным (И. Кант).

В контексте взаимосвязи трансцендентного и имманентного (Т. и И.) выявляется онтологический статус *морали* как атрибута всех (включая и вне-моральные, по Канту) проявлений жизни человека. На уровне своей *сущности* мораль также Т., как Бог или подлинный, последний *смысл жизни*. Поскольку о Т. нельзя ничего сказать, кроме того, что оно есть (Кант), а «проповедовать от имени Абсолюта не дано никому» (А.А. Гусейнов), единственным путем исследования взаимосвязи сущности и существования является, на наш взгляд, *принцип диалога человека с абсолютным* как возможность общения Т. и И. в человеческой *душе*. Если этот диалог состоялся, дуализм Т. и И. воспринимается как индивидуально преодоленный: абсолютная весть (см. Совесть) и ответ на нее (см. Ответственность) образует целостность существования человека, не сводимую, по отдельности, к природно-биологическому, социальному и духовному его составляющим.

Осмысление абсолютного идет по двум основным линиям философствования: трансцендентной и имманентной.

Т. подход исходит из предвечного тождества бытия с самим собой. Абсолют разворачивает все необходимое богатство своего содержания одновременно и повсеместно. Человеческое бытие, в данной трактовке, - это «бытие - от - абсолюта как бытие - к - абсолюту»: если конечное и контингентное сущее «есть», то оно положено из небытия в существование, т.е. сотворено; если для чего-то конечное сотворено, есть его последняя *цель* (абсолют), с которой надо установить сущностное отношение, конституирующее подлинную сущность самого человека (Э. Корет).

Т. подход к выявлению абсолютного в морали наиболее четко представлен в религиозно-*метафизических*, сакрально-эзотерических концепциях происхождения и сущности нравственности. Мораль здесь конституирована потусторонним миром сверхсущностей или единым Абсолютом (благо, Бог, Абсолютная идея). К этому направлению можно отнести Платона и неоплатоников, религиозную этику, частично, этику Канта и Гегеля).

У Платона, высшая идея сверхчувственного мира - «*Благо*» увенчивает всю иерархию идей и предсубстанциально выступает в качестве сущностной потенции всей иерархии. Генезис и структура чувственного мира аналогичны чисто умопостигаемому миру, и это соответствие привнесено Демиургом - Богом - творцом.

Для неоплатоников воссоединение с Т., Всеобщим - высшая *цель нравственности*.

Философия Гегеля (несмотря на то, что ее пронизывает принцип имманентности) имеет сторону, обозначаемую как «консервативная» и понятную в словах: «Добро, абсолютное добро осуществляется вечно в мире, и результатом этого является то, что оно уже в себе и для себя осуществилось, и ему не придется ждать нас для этого... Осуществление бесконечной цели состоит поэтому лишь в снятии иллюзии, будто она еще не осуществлена». «Все действительное разумно...», так что замысел абсолютного Духа Т. по отношению к индивидуальным усилиям человека, имманентно воплощающим этот замысел.

У И. Канта, Т. нравственного *закона*, «доброй воли самой по себе», или человеческой *свободы* вообще вытекает из их непознаваемости (гносеологический аспект), однако практически нравственный закон имманентен человеческой жизни, иначе требование *категорического императива* не имело бы жизненно значимого смысла.

Т.обр., если Гегель, исходя из принципа тождества бытия и мышления, из имманентности человеку абсолютного, растворяет его индивидуальные усилия в тримфальном движении Духа к какой-то Т. цели, то Кант, постулировав дистинкцию теоретического и практического разума, имманентизировал Т. планы абсолютного в морали, провозгласил важность и незаменимость личных усилий человека, задачу которого никто не выполнит вместо него

(«мыслить самому, в согласии с собой, иметь *мужество* пользоваться собственным умом»).

И. подход к морально абсолютному выделяет в нем актуально конечное, но потенциально бесконечное, индивидуально и свободно выраженное бытие. Если Т., даже если оно проникает в вещи мира, всегда «другое», то И., даже если оно инициировано «другим», всегда «мое».

И. подход к абсолютному был заявлен уже Аристотелем, в «метафизике» которого формы, актуализирующие материю, трактуются как внутренне присущие чувственному миру. Субстанция, искомая Аристотелем, - эйдос, форма, лежащая в самой вещи, а не жительница «Гиперурапии» Платона. О морали: «ведь не для этого мы рассуждаем, чтобы знать, что такое *добродетель*, а для того, чтобы стать хорошими людьми: в противном случае наука наша была бы бесполезной».

Современная модификация И. подхода к абсолютному плану существования человека выражена в *экзистенциализме*. Здесь метафизической трактовке абсолюта как *совершенства* противопоставлено его понимание как *подлинности* (аутентичности). Экзистенциализм говорит о «посюсторонности» бытия абсолюта существования, который мы твердо имеем в самих себе: человек должен доказать, что он причина своего бытия или своего небытия. Рождение человека - «абсолютное бытие», по Ж.-П. Сартру, в котором сознание открывает себя как «несубстанциальный абсолют», как «ничто и свободу».

Различие Т. и И. подходов к абсолютному проявляется, напр., в отношении к *смерти*. М. Хайдеггер, вводя понятие «zum Tode sein», подчеркивает в этом «бытии к смерти» ее имманентность для жизни; платоновская идея приготовления к смерти или призыв Спинозы вынести смерть за пределы забот мудреца являют собой другой «способ решения проблемы»: смерть здесь не пронизывает сущность самой жизни, к ней только нужно выработать правильное отношение.

Т., вступившее в диалог с И., создает почву для непосредственного обнаружения в сущем абсолютно должного и безусловного. Универсальным оно быть не может, только *уникальным*: конкретный индивид, определяющий себя и свою жизнь в акте экзистенциального выбора, прямо являет морально безусловное в поступке, бытийно соответствующем вести о его предназначении в жизни.

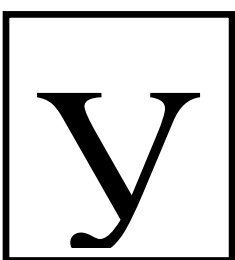
Быть человеком, в этом смысле, значит быть направленным на нечто, что лежит вне тебя, на что-то иное, *трансцендировать*.

Понятие трансценденции (самотрансценденции) было использовано многими мыслителями: по М. Хайдеггеру, - это переход от несобственного человеческого существования к полноценному существованию, экзистенции (однако, это не означает преодоления трагического бытийного тупика, ибо касается «вторичного», по отношению к самому Бытию, *сущего*); по Ж.-П. Сартру, человек выходит за рамки любого возможного опыта и трансцендирует любую вещь, поскольку включает ее в сферу своей активной деятельности и осмысления; К. Ясперс масштабом трансценденции измеряет степень возможного возвышения личности; М.К. Мамардашвили, опираясь на переосмысленный медитативный опыт Р. Декарта, объединяет два аспекта трансценденции - стремления и ожидания - в «усилии стояния», в «разрешении метафизического томления в состоянии высшей радости».

В этот момент истины, в этом стоянии один на один с миром человек мог бы «хорошенько расспросить себя» и описать весь мир. Такое одинокое стояние перед миром предполагает специфическую интеллектуальную операцию - редукцию, т.е. «срезание всего, что вошло в тебя помимо тебя, без твоего согласия и принципиального сомнения, а на правах непонятого пока и потому требующего расшифровки - личного удивления» (М. Мамардашвили). Картезианские размышления, по его мнению, уходят на бо́льшую глубину, чем та, которая исследовалась традиционной метафизикой: «Вот почему я

предпочел, говорил Декарт, основывать свое рассуждение на существовании меня самого», которое «и есть суть декартовского акта КОГИТО; выпадение из бесконечной цепи обоснований и обращение к осознанию себя как несомненной очевидности» (Мамардашвили). В *когитальном* акте, т.обр., происходит совпадение Т. и И. планов бытия и мысли, *смысла и понимания*: «Мир - это то, что я понимаю». Понимание же совершается в мире, где обнаружено и установлено существование «я мыслю», в режиме мысли, в котором нельзя мыслить неистинно. Трансцендирование связывается не с плодами осмысления, а с его живым актом - «не в смысле результата думания, а в момент, когда подумаю» (Мамардашвили).

Лит-ра: Авенариус Р. Критика чистого опыта. Пер. с нем. Ив. Федорова. - СПб.: Шестаковский и Федоров, 1907 - 1908; Андреев Д. Роза Мира. - Тов-во «Клышников - Комаров и К°», 1993; Аристотель. Сочинения в 4 т. - М.: Мысль, 1976 - 1984; Асмус В.Ф. Платон. - М.: Мысль, 1969; Беркли Дж. Сочинения. - М.: Мысль, 1978; Витгенштейн Л. О достоверности. // Вопр. философии. - 1991. - №2; Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. - М.: Мысль, 1977; Гейзенберг В. Шаги за горизонт. Пер. с нем. - М.: Наука, 1987; Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. - СПб.: Наука, 1994; Кант И. Сочинения в 8 т. - М.: ЧОРО, 1994; Корет Эмерих. Основы метафизики: Пер. с нем. - Киев: Тандем, 1998; Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. - М.: АГРАФ, 1997; Раскин Д.И. Бытие и трансценденция. - М.: МНЭПУ, 2000.



Универсальное и уникальное (лат. *universalis*

- **общий, всеобщий**); (лат. *unicus* - **единственный в своем роде, неповторимо - исключительный**) - философские понятия, обозначающие атрибутивные характеристики «всеобщего» и «единичного» в вещах мира, которые, т.обр., являются, по своему содержанию много - (все)охватывающими (универсальное) или единственными в своем роде, неповторимыми, незаменимыми (уникальное);

- «универсальное» - атрибут «универсума» как объективной или мыслимой реальности всех вещей и процессов мира в их действительном или возможном существовании;

- «уникальное» - объективно существующее или мыслимое единичное мира (вещь, свойство, качество, отношение, идея и т.д.), взятое в аспекте исключительности его положения и смысла в универсуме.

Наличие и пребывание всеобщего в вещах (актуально или потенциально) составляет их универсальное содержание, благодаря чему они принадлежат мировому целому – «*всеединству*», связаны каждая со всеми и несут в себе качества этого целого. Уникальность выражает отграниченность вещей

друг от друга, их самодостаточное и самоценное бытие, неповторимое в бытии всякого «другого».

Интерпретация соотношения У. и у. плодотворна в аспекте соотношения *сущности и существования*, как первого, так и второго: универсум в своей сущности так же уникален как любая его вещь, т.е. единственен; уникальная вещь в своем существовании являет собой весь универсум, универсальна, в этом смысле.

Т.обр., различие У. и у. относительно и обусловлено методологическим контекстом, в котором оно проводится. В полной мере это относится к смысложизненной проблематике философии, к выяснению вопроса об универсальности и уникальности *смысла жизни* человека, где он рассматривается в *антропологическом* контексте (В метафизическом плане именно данного вопроса, различие У. и у. не имеет принципиального смысла, какой несомненно имеется при общефилософской постановке проблемы соотношения У. и у. и выявлялся в споре Платона и Аристотеля, средневековых реалистов и номиналистов, «метафизиков» и позитивистов, сторонников социологического подхода и персоналистов).

В антропологическом контексте «уникальное» более точно передается понятием «партикулярное» (частно-обособленное).

В советской философии «социальный смысл» толковался как доминирующий в диаде с индивидуальным. Морально-практические ценности марксистского мировоззрения противопоставлялись «вне - историческому признанию некой неизменной человеческой природы». На первый план выдвигалась социальная сторона жизни индивида, и «*смысл жизни*» представал как мера соотношения личного и общественного, как качественный показатель социальной актуализации личности, посредством созидательного труда, движущего ее и общество, в целом, к разумному состоянию. Уникальность связывалась с существованием, а не сущностью, со своеобразием «рисунка» индивидуальной *судьбы*, детерминированной, в конечном счете, механизмами

объективно-всеобщего характера, прежде всего экономического. Из такого - регулятивного - понимания смысла жизни вытекала социально-политическая ангажированность и конвенциональный характер самой проблематики смысла. (В методологическом плане к этому приводит отождествление понятий «значение» и «смысл». Мир значений составляет содержание коммуникации и, на этой основе, социализации личности. Смысл — содержание индивидуального акта включения некоего значения в микрокосм самого человека. Это — «значение значения», более богатое, чем собственно значение).

Согласно В.С. Соловьеву, смысл жизни проистекает из сакральной идеи «всеединства»: «истинно человеческим идеалом может быть только то, что само по себе имеет всеобщее значение...» Акцент на универсальном делал и Л.Н. Толстой, несмотря на то, что сам универсальный нравственный закон у него происходит из земного источника, как «результат коллективных усилий мудрецов мира».

У экзистенциалистов, концептуально-базисным решением вопроса о соотношении универсального и партикулярного стал поиск «самости» человека, экзистенции как необъективируемого основания конкретной жизни индивида — субъекта переживания и творчества собственного уникального смысла.

В своей философии абсурда А. Камю от индивидуальных аспектов человеческого бытия (страдание от абсурда переживается уникально) переходит к общим, солидарным аспектам: бунт «извлекает» человека из его одиночества; ценности, за которые можно отдать жизнь, оказываются общими. Универсализация смысложизненной проблематики в контексте абсурда раскрывается в негативно-позитивном ключе: смысла нет для каждого существа, а в плане бунта становится возможным для всех.

У Г. Марселя, индивидуальное осмысление жизни является залогом универсального, интересубъективного, которое задается общим предстоянием перед лицом Бога, переживается как «чувство священного».

Русские религиозные мыслители кон. XIX-нач. XX вв. полагали, что вне сферы священного и его абсолютных ценностей нельзя определиться со смыслом жизни ни в его индивидуальном, ни в универсальном аспектах.

Первичность индивида по отношению к социуму утверждал В.В. Розанов: без индивида общество «есть механический агрегат, пустой от какого-либо смысла и значительности». По В.И. Несмелову, в *христианстве* человеческая личность имеет особую и, притом бесконечную ценность: «весь мир есть совершенное ничтожество в сравнении с человеком; потому что ни за какие сокровища мира нельзя купить живую человеческую душу» (Мф. XVI, 26). В рамках общественного соглашения невозможна универсализация смысла жизни, ибо всякая обязанность, даже если она будет выполняться и всеми другими людьми, всегда условна.

По А.И. Введенскому, источник осмысления жизни универсален; он — в общей для всех, безусловной и общезначимой *цели*: «Но вот вопрос: не обратится ли сам-то нравственный закон в величайшую бессмыслицу, если нет личного бессмертия?»

Акцент на универсальности смысла жизни сделан Евг. Трубецким: «*Истина* — одна и объемлет все, она — обо всем». Смысл жизни универсален потому, что представляет собой сверхпсихологический, «предвечный синтез всех содержаний сознания», т.е. дан, или предзадан человеку. Совпадение партикулярного и соборного сознания происходит во всеединой истине, которая есть *Бог*.

Согласно С.Л. Франку, универсализация смысложизненных поисков возможна не на основе активной земной деятельности, а на основе внутреннего перерождения каждого человека через *покаяние и веру*. Абсолютное благо, — говорит С. Франк, — должно быть, одновременно, благом для меня.

В противном случае, бессмыслица жизни не преодолевается, восстанавливается. Приближение к этому Смыслу сближает, в то же самое время, и людей: Франк цитирует «известный образ Аввы Дорофея, согласно которому «люди, как точки радиуса в круге, чем ближе к центру круга, тем ближе и друг к другу». Из заповеди «Возлюби Бога» следует заповедь «возлюби ближнего своего».

Акцент на личности как потенциально универсальном, но неповторимом, незаменимом существе сделал Н.А. Бердяев. Он различал «общее» (напр., «нравственно-разумная природа человека» у Канта, или «нечто безличное») и универсальное, в основе которого — не разум, а *творческая свобода*.

Подлинно индивидуальный смысл жизни, считал М. Бубер, раскрывается в соотнесения Я и Ты (а не безликом «Я—Оно»). В этом отношении «Я—Ты» можно «быть», его нельзя «иметь» (Г. Марсель, Э. Фромм).

По В. Франклу («Человек в поисках смысла») — смысл жизни не субъективное образование, которое, как считал Сартр, должно быть изобретено, а объективный план *самоопределения как самотрансценденции* к своему предназначению. Абстрактно всеобщим он быть не может, что сравнимо с вопросом, поставленным перед чемпионом по шахматам: «Скажите, маэстро, какой самый хороший ход в мире?».

Лит-ра: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. — М.: Республика, 1993; Библия. Российское Библейское общество. — М., 1997; Бубер М. Я и Ты. — М.: Прогресс, 1989; Камю А. Бунтующий человек. / Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. — М.: Политиздат, 1990; Кант И. Сочинения в 8 т. — М.: ЧОРО, 1994; Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. — М.: Мысль, 1999; Смысл жизни: Антология. — М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994; Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. — М.: Мысль, 1988; Стрелец Ю.Ш. Смысл жизни человека: от истории к вечности. — Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2012; Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Пер. с фр. — М.: Наука, 1987; Федоров Ю.М. Универсум морали. — Тюмень: ТГУ, 1992; Франкл В. Человек в

поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. — М.: Прогресс, 1990; Штирнер М. Единственный и его собственность. — Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1994.

Успех — достижение *желаемого* благоприятного результата, удача в чем-либо; *цель* прагматического решения жизненных проблем;
— установка прагматизма — философского учения (подхода), ориентированного на результат как главный критерий *истинности* идей и средств, применяемых для достижения цели.

Успешность, как отдельных человеческих действий, так и всей линии *жизни*, с древних времен расценивалась как следствие удачи, благорасположения Фортуны или «искусства жить» — разумно и *добродетельно*. Фалес на вопрос: что на свете трудно?, отвечал: «Познать себя»; что легко? — «Советовать другому». Что приятнее всего? — «Удача». (Неудачи, напротив, считали античные мудрецы, следует «выносить с *благородством*»).

По Сократу, У. или неудача имеют более внутренний, чем внешний, характер, т.е. зависят от отношения к ним человека.

С т.зр. гедонистов (Аристипп), У. связан с наслаждением, чувственным удовольствием, по которым он и удостоверяется. Разумение, по их мнению, — *благо*, ценное не само по себе, а лишь благодаря своим плодам.

У., удачу в делах Платон считал необходимой составляющей человеческого *счастья*: «Удача бывает, когда все, к чему человек стремится, он и совершает должным образом, как и подобает человеку ревностному».

Большинство античных мыслителей У. предпочитали *добродетель*, «которая никогда не изменяет» — и прямой дорогой ведет к счастью (Антисфен, Сократ, Диоген Синопский).

Эпикур полагал, что лучше с разумом быть несчастным, чем без разума быть счастливым: «всегда ведь лучше, чтобы хорошо задуманное дело не было обязано успехом случаю». У. должен быть заслуженным.

В средневеково-христианском учении У., как результат человеческих действий, имеет двоякое значение: если он является следствием усилий к достижению чисто земных благ: богатства, славы, *власти* и т.п., то оказывается вполне призрачным «прельщением» мира, находящегося в распоряжении «князя тьмы» (сатаны); У. же в послушании *Богу*, в обнаружении в себе «образа и подобия Бога» — залог подлинного триумфа жизни индивида в контексте не времени, а вечности.

В антропоцентрическом мироотношении эпохи Возрождения к У. возвращается его земное содержание и значение. Оправдывается эвдемонистский подход к целеустремленности человеческого существования, где сама цель — счастье — предполагает возможность совмещения *добра* и *пользы*, добродетельного образа жизни и преуспевания в мирских делах. Успешный человек способствует и общему благу, хотя бы снимая с других людей заботу о его собственном благе.

О задаче человека «сделать самого себя счастливым» писал М. Монтень («Опыты»): «Кто уверил человека, что это изумительное движение небосвода, этот вечный свет..., этот грозный ропот безбрежного моря, — что все это сотворено и существует столько веков только для него, для его удобства и к его услугам?» Скептицизм Монтеня продуктивен: У. приходит к живущему «по истине», *судьба* же и случай составляют «сырую материю» жиз-

ни, которую должна «сформовать» наша душа. У. ждет человека на пути презрения к *смерти* и порокам, которые нестерпимы для *совести* и здравого смысла.

В «естественном свете» предстает У. в работах Ф. Бэкона, утверждавшего: «Знание — сила»; как следствие мудрости и самосознания — в философии Р. Декарта и Б. Спинозы. Рациональное познание позволяет человеку осознать необходимость, обусловленную тем, что он является «мостом» между материальной и духовной субстанцией (или модусом единой субстанции, у Спинозы). Высшая ступень знания, или «познавательная любовь к Богу», выражается в чувстве глубокого удовлетворения, в счастье. У. — в достижении «истинно разумной жизни».

Подлинный У. в жизни, по И. Канту, — это «подобающим образом занять предназначенное человеку место в мире». Если в области теоретических представлений он ограничен, то в практическом мире, мире нравственной *свободы* человек действует уверенно, «как если бы» знал основания своих действий. У. тождествен «достоинности своего счастья».

С т.зр. прагматизма (Ч. Пирс, Дж. Дьюи, У. Джемс и др.), У. — действительный критерий, идентификатор правильности (истинности) решения жизненной проблемы, а также соответствия избранных средств для достижения субъективной *цели*. У. рассматривается в контексте широко понимаемого опыта, (включающего, напр., и религиозный, политический и т.д.).

По У. Джемсу, У. препятствует соперничество между отдельными сторонами личности: «Деятельность миллионера не мирится с идеалом святого; филантроп и бонвиван — понятия несовместимые; душа философа не уживается с душой сердцеда в одной телесной оболочке». Отсюда, в поисках У., человек должен развивать «глубочайшие, сильнейшие стороны своего «я»: «Неудачи в развитии этой стороны характера суть действительные неудачи, вызывающие *стыд*, а У. — настоящий У., приносящий нам истинную радость». Т.обр., говорит Джемс, наше довольство собой проистекает всецело

из того, к какому делу мы себя предназначим. «Самоуважение определяется отношением наших действительных способностей к потенциальным, предполагаемым — дробью, в которой числитель выражает наш действительный У., а знаменатель наши притязания: самоуважение = Успех/Притязания».

Значение «дроби» растет с увеличением У. и с отказом от притязаний. Наше самочувствие зависит от нас самих, и здесь Джемс цитирует Т. Карлейля: «Приравняй свои притязания к нулю, и целый мир будет у ног твоих... жизнь начинается только с момента самоотречения».

К понятию «У.» близка «эффективность», широко применяемая в социально-экономических и политических контекстах. Она вскрывает условия У.: качество решения, поставленной цели, а также наименьшие затраты для ее достижения.

У. — относительная (в отличие от собственно моральных, высших — добро, *совершенство*, истина) *ценность*, интегрирующая различные модификации жизненного *блага*: *власть*, богатство, здоровье, *творчество* и т.п., и, в силу этого, допускает различные интерпретации как действительной плодотворности жизни, ее *качества* (см. качество жизни), так и субъективно-объективной удовлетворенности индивида своим существованием.

У. — важнейшая целеориентированная установка индивидуального и массового сознания постиндустриального (в негативном аспекте — «потребительского») общества; составляющая духа и практики предпринимательства. В широком социокультурном (тем более, смысложизненном) плане, У. модулируется содержанием поставленной цели и избранных средств, оценивается в контексте его духовно-гуманитарного, нравственного значения.

Лит-ра: Абеляр П. История моих бедствий: Пер. с лат. — М.: Республика, 1992; Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. — М.: Мысль, 1991; Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. — М.: ИФРАН, 1995; Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. — М.: РАН. Ин-т философии, 1998; Брагина Л.М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (Вторая половина XV в.) —

М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983; Буева Л.П. Человек: деятельность и общение. — М.: Мысль, 1978; Джемс У. Прагматизм. — М.: Дрок, 1905; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. — М.: Мысль, 1986; Если хочешь быть свободным (Сенека, Честерфилд, Моруа). — М.: Политиздат, 1992; Мур Дж. Природа моральной философии: Пер. с англ. — М.: Республика, 1999.

Утопия — (этимология: «место, которого нет»; вторая версия:

«благословенное место»);

— неосуществимая *мечта*, фантазия;

— воображаемый идеальный общественный строй (по роману Т. Мора «Утопия», XVI в.);

— умозрительное *благое* начало мира, *культуры*.

Понятие «У.» первоначально связано с осмыслением возможности осуществления *идеального* социального проекта в будущем, подобного фантазийному «золотому веку» в прошлом. Так появляется жанр литературы, полемизирующей с наличным состоянием общества, человека не устраивающим по разным основаниям: политическим, экономическим, нравственным («Город Солнца» Т. Кампанеллы, «Новая Атлантида» Ф. Бэкона, «Путешествие в землю Офирскую» М. Щербатова и др.).

Истоки традиции утопийных построений социального мира лежат в древневосточных сочинениях Лао-Цзы, Конфуция, Мо-Цзы, посвященных исследованию идеальных отношений в обществе по образцу Дао; в античных проектах осуществления совершенных социальных форм жизни, среди кото-

рых самый известный проект — «идеальное государство» Платона. Здесь социальное устройство согласовано с природой и иерархией человеческих *добродетелей*, т.е. получает вид идеально-морального обоснования в перспективе (диалог «Государство»), а затем (в поздних диалогах «Тимей» и «Критий») его возможность усматривается в образцах прошлых и успешных устройств социума, типа «Атлантиды».

Ф. Бэкон в своей повести «Новая Атлантида» мечту об эффективной роли науки в обществе выстраивает вокруг «Дома Соломона» — утопического центра мысли, который способен овладеть ресурсами природы и направить их на благо людей.

Особое место У. занимает в сфере общесоциального проектирования, затрагивающего экономические и политические механизмы общественного развития, и оцененного классиками марксизма как «предтеча», провозвестник социализма» (В.И. Ленин). Авторы У. рассматривались как новаторы и революционеры в условиях, когда о воплощении их чисто теоретических исканий можно было только *мечтать* (У. системы Р. Оуэна, К.А. Сен-Симона, Ш. Фурье).

Марксисты полагали силу У. социализма в его феноменологии: в описании пороков капиталистического общества, с его эксплуатацией и дегуманизацией личности, а также в предложении конкретных мероприятий по их устранению и созданию новых форм социально-экономической жизни. Главное же, с чем они не справились, считал Ленин, это то, что они не могли найти общественную силу, способную стать историческим субъектом социального *творчества* — пролетариат, которого по объективным причинам просто не было. С конкретными чертами У. — уравнительностью, жестким подчинением индивидуальных интересов общественным, регламентацией всех форм жизни — марксисты спорили, называя их «несоциалистическими». Высоко оценивался идеал, воздвигнутый гуманистами Ренессанса, — идеал вы-

сокоразвитой и целостной личности, созданной свободно-творческим трудом.

С т.зр. А.А. Гусейнова, У., ее содержательное начало и интенция составляет «нерв» культуры человечества, ее вечное настоящее, а также желание стать должной и нужной.

У., как жизненно важное утверждение необходимости *должного* в *сущем* (даже если для этого нет никаких объективных оснований, предпосылок), питает культуру всех времен и народов.

Человек неизменно перерастает (см. Трансцендентное и имманентное) рамки сущего, его нормы и ценности, и в этом видит свое *достоинство*, личную неприкосновенность, меру возможности «подстраиваться» под мир, не изменяя, при этом, самому себе (см. Самоопределение).

Н.А. Бердяев полагал: «Утопии гораздо более осуществимы, чем это кажется. Самые крайние утопии оказывались актуальнее и в известном смысле реалистичнее, чем умеренно-разумные планы организации человеческих обществ... Нет ничего утопичнее теократии, но теократические общества и теократические цивилизации были осуществлены и на Западе и на Востоке. Все большие революции доказывают, что именно радикальные утопии реализуются... Во французской революции победили не жирондисты, а якобинцы, и они пытались осуществить утопию Руссо, *совершенного, естественного* и разумного порядка. В русской революции победили коммунисты, а не...просто демократы, и они пытались осуществить утопию Маркса, *совершенного коммунистического строя*».

По Бердяеву, У. несет в себе замысел целостного, тоталитарного устройства жизни, концентрирует энергию борьбы. «Только тоталитаризм Царства Божия есть утверждение *свободы*», пишет Бердяев и видит «горькую правду» в словах А.И. Герцена: «Отчего верить в *Бога* смешно, а верить в человечество не смешно; верить в царство небесное глупо, а верить в земные утопии умно?»

В У., по Бердяеву, есть и *правда* (человек должен стремиться к совершенству, т.е. к Царству Божию), и что-то «эстетически отталкивающее», т.к. У. «хочет совершенной жизни, принудительного *добра*, рационализации человеческой трагедии без действительного преобразования человека и мира, без нового неба и новой земли. У. ставит проблему эсхатологическую, проблему конца».

У. содержание может быть усмотрено в различных идеях, принципах и процедурах мироосмысления: в схоластике как попытке рациональным образом постичь и отразить в понятийном строе *иррациональные* сущности (Фома Аквинский и его доказательства бытия Бога); в принципе *гуманизма* (Ренессанс), утверждающем необходимость отношения к человеку как к *цели*, а не как к средству; в *теодицейном* подходе к объяснению и преодолению несовершенства мира (Г. Лейбниц и др.).

(Вспоминается фраза У. Черчилля о демократии, которая «плоха», но лучше которой еще ничего не придумано...).

У. содержание (посыл, интенция) усматривается в возможности осуществления должного, в чем состоит *смысл* морали, в отличие от ее *идеи*, констатирующей извечное противостояние сущего и должного в нашей жизни. Переход от *желаемого* к действительному, от проекта к реальности обуславливает субстантивацию культурных понятий, их обоснование, если не на уровне состояния, которая, как линия горизонта, постоянно ускользает в даль, то как процесс движения к *мечте*, становящейся, т.обр., менее невозможной.

«Своеобразие философии как рода познания заключается в том, что в ней эпистемологический акт становится одновременно этическим действием. Она показывает, как мысль связана со *смыслом*, переход в смысл и зависит от него. Имея в виду это единство гносеологии и этики, философию можно определить как своеобразную утопию *культуры*» (А.А. Гусейнов).

Лит-ра: Американские просветители: Избр. произведения в 2 т. — М.: Прогресс, 1969; Андреев Д. Роза Мира. — М.: Тов-во «Клышников-Комаров и К°», 1993; Архангельский Л.М. Курс лекций по марксистско-ленинской этике. Уч. пособие. — М.: Высшая школа, 1974; Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. — М.: Республика, 1993; Бэкон Ф. Сочинения в 2 т. — М.: Мысль, 1971-1972; Гусейнов А.А. Философия как утопия для культуры // Вопр. философии. — 2011. — №12; Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности / Гольбах, Гельвеций, Руссо). — М.: Наука, 1995; Кропоткин П.А. Этика. — М.: Политиздат, 1991; Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики: Пер. с англ. — СПб.: Изд. группа «Евразия», 1997; Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Тт. 1-4. — СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996; Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. / Пер. с нем. / Ин-т философии. — М.: Наука, 1995.

Христианство — самая многочисленная, (вторая по времени возникновения, после *буддизма*) мировая религия, основанная Богом человеком — *Иисусом Христом* и распространенная его учениками-апостолами (1 в. по Р.Х.).

Вероучение Х. основывается на Священном Писании, включающем в себя Ветхий и Новый Завет. На формирование теологического (богословского) корпуса сочинений Х. оказали влияние восточные (прежде всего, иудейские) и греко-римские религиозно-философские представления (окончательно канон утверждён в 419 г. на Карфагенском соборе Х. церкви).

По типу мироотношения, Х. представляет собой теоцентризм: *Бог* — творец всего видимого и невидимого мира. На Никейском соборе (325 г. по Р.Х.) был установлен один из основных догматов Х. религии — о Троице, как соединении в едином существе Божиим трех лиц (ипостасей): *Бога* — Отца, Сына Божия (Иисуса Христа) и Духа Святого.

Посредник между людьми и Богом — Отцом — Иисус Христос — Богочеловек, посланный на Землю, чтобы установить Новый Завет между ними и спасти человечество, посредством своей *жертвенной смерти* на кресте (догмат искупления).

Страдания человечества обусловлены грехопадением «первых людей» — Адама и Евы, нарушивших запрет Бога и вкусивших плод с древа познания *добра и зла*. Всеобщая греховность, и в этом равенство людей перед Богом, объясняет испорченность мира, наличие в нем насилия и страданий. Добровольная жертва Христа избавляет от первородного греха тех, кто уверовал в Него и следует Его учению.

Человек — тварь Божия (существо сотворенное), созданная по Образу и Подобию Бога, следовательно, потенциально несущая в себе возможность спасения *души* «для вечности». Человек обладает способностью к *творчеству* (креативностью), что выделяет его в иерархии всех живых существ мира.

Наряду с идеей «творения», утверждается идея «откровения»: Бог открывается человеку, во-первых, в священных текстах (Библия), во-вторых, в самой природе как «открытой книге всемогущества Божия», в-третьих, в акте непосредственного Богообщения (в молитве, культовой практике). Диалог человека и Бога реализуется в *совести и ответственности* (со-весть, или весть, получаемая от Бога, «глас Божий» в душе человека предполагает его отзыв, ответ на весть).

Проникнутость Духом Божьим образует *духовность*, которая выразилась 1) в подъеме человека над межэтническими и межклассовыми перегородками (... нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос», говорит Библия (Колосс., 2,11); 2) в отказе от талиона («око за око, зуб за зуб...») и в утверждении этики *любви* и милосердия — «люби ближнего как самого себя» (Рим. XIII, 9). «В свете этого принципа, как хотите, чтобы с вами поступали люди,

так и поступайте и вы с ними, ибо в этом есть закон и пророки» (Мтф. 6,3; Лк. 6,31).

Предназначение человека, *смысл* его жизни предполагают путь души к Единому, ее «поворот» (*epistrophe*) к *Абсолюту* — Богу: «Будь совершен, как Отец твой небесный».

Религиозная герменевтика, ставящая своей целью *понимающее* прочтение притч, образов и идей Св. Писания, требовала подъема по лестнице их смыслов: от первого шага («телесного», «исторического») ко второму — «душевному», или *моральному*, а затем к третьему — «духовному», собственно философско-религиозному. При этом, авторитет раннесредневековой мысли — Бл. Августин — утверждал первенство *веры* перед знанием — «верознание», в котором важную роль играют *волевые* начала человека и его внутренние переживания — «убедительные и достоверные». Согласно ап. Павлу, «...*мудрость* мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3,19). Только вера может постичь Божественный Логос, который трактуется александрийским мыслителем Оригеном как созидающее Слово («В начале было Слово...») и, одновременно, *Смысл*, вложенный Богом в сотворенный им мир.

Лактанций ставит человека между Богом и животными как некую «середину»: в отличие от животного, человек способен задаваться большими вопросами, ответить на которые может только Бог.

Настоящее познание возможно, благодаря интроспекции — «взгляду внутрь себя», «...ибо *истина* живет во внутреннем человеке» (Бл. Августин). Свободное решение человека (фактор *воли*) позволяет не только разумно искать смысл, но и создавать. Согласно логике активного смыслопостроения, «все, что я выбрал, очевидно, и было предопределено». Так совмещается абсолютное Божественное предопределение (Провидение) со свободным *выбором* воли (*libertum arbitrium voluntatis*), которая делает человека богоподобным (Бл. Августин, Григорий Нисский).

Однако, в свободной воле коренится и зло, выявляемое лишь *совестью* — внутренним судилищем человека, который обуславливает возможность безупречной моральности и духовного спасения. Внешним фактором, направляющим волю, объявляется сверхъестественная благодать: милость (*gratia*) даруется немногим счастливым, и *иррационализм* распределения *благ* не смущает Бл. Августина: человеческий опыт столь мал, что не позволяет всецело судить о Промысле Божьем. Для того, чтобы обрести понимание смысла в его полном виде, необходим взгляд на *жизнь* с т.зр. вечности, с учетом не только настоящего и прошлого, но и непредвидимого будущего. В условиях этой ситуации неопределенности ставится задача «довести любовь к Богу до презрения к себе, к своей греховной природе». Боэций, называемый «последним римлянином», считал, однако что «презрение к себе» не распространяется на высшую Интеллигенцию, которая, несмотря на все несовершенства *души*, продолжает жить в ее глубинах. До этого уровня и выхода на смысл жизни поднимает человека философия.

Ансельм Кентерберийский, Бернар Клервосский и др. выше философии ставили богословие, учения апостолов, которые обращают ум не на «тонкости Платона и Аристотеля», а на «искусство жизни». Путь постижения Бога — не напряжение познавательных сил, а вся жизнь человека, стремящегося заслужить благодать Всевышнего.

Согласно Фоме Аквинскому — создателю философии католицизма (томизма), следует сблизить «две истины» — научно-философскую и теологическую, ибо недоказуемые догматы не противоразумны, а сверхразумны. Только в Боге совпадают *сущность* и *существование* мира; человек может лишь бесконечно стремиться к минимизации разрыва между ними. Совпадение же их *абстрактно* обозначает выход на смысл не только индивидуально, но и всеобщего бытия. Основной смысложизненной идеей Фомы Аквинского остается разумное созерцание Бога и подготовка к вечной, посмертной

жизни. Разуму здесь принадлежит первенство по отношению к воле (отличие от позиции Бл. Августина).

Лит-ра: Бергсон А. Два источника морали и религии. — М.: Канон, 1994; Беркли Дж. Сочинения. — М.: Мысль, 1978; Библия. Российское Библейское общество. — М., 1997; Виндельбанд В. О свободе воли. — М.: Изд-во Краузе, 1905; Иванов В.Г. История этики средних веков. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1984; Ильин И.А. Путь к очевидности. — М.: Республика, 1993; Карсавин Л.П. О началах. (Опыт христианской метафизики. — СПб.: ИМКА –Пресс, 1994; Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. — М.: СП «Слово», 1991; Нибур Р. Христос и культура / Избр. труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. — М.: Юристъ, 1996; Пивоваров Д.В. Религиозное самоопределение человека в контексте культуры // Философия самоопределения. — Оренбург: ОГУ, 1996; Попов В.А. Христианская этика. — СПб.: Библия для всех, 1999.

Ц

Цель (жизни) — предмет стремления, осуществления;

предполагаемый результат действий, деятельности, приводящих существующее состояние субъекта к *желаемому* (должному, возможному);

— предмет, мотивирующий и систематизирующий деятельность; то, ради чего она осуществляется.

Философское осмысление понятия «Ц.» начинается уже в древневосточных и античных учениях; отправной точкой мышления о «Ц.» выступает убеждение, что в мире существует всеобщий порядок, изначальная *гармония* и Путь (Брахман, Дао, Космос, Логос), которые должны осуществляться в человеческом мире с участием самих людей, ориентирующихся на гармоничность и эффективность собственного бытия. Достижение Ц. предполагает

ется различными путями: активно или созерцательно, с преобладанием познания внешних или внутренних закономерностей человеческого существования. Утверждается представление о том, что за внешними планами бытия скрываются внутренние, обуславливающие необходимость отказа от призрачных земных Ц. и поиска истинной Ц. — главной, единственной, последней, «конечной» (др. Восток, *буддизм*). В древнекитайской философии общей Ц. считается реализация Дао («путь и закон Вселенной) в «дэ» - гармонично-добродетельной жизни, ведущей к совершенству.

Для античных мыслителей, Ц. жизни — в овладении «искусством жить»: в познании «самого себя», т.е. в *мудрости, мужестве*, в знании того, что тебе «и вправду нужно» и стойкости перед ударами *судьбы*. Ценностно осмысленные Ц. рассматривались как «*благо*», конкретно, в виде «*счастья*», «наслаждения», *естественно-совершенного* состояния.

По Аристотелю, конечная цель человеческой жизни — «пользование добродетелью в совершенной жизни» — конечная причина бытия («*causa finalis*»). Для стоиков, Ц. — это «разумная добродетель», *полезная и нравственная* согласованность с природой: «Нужно держать в виду действительную Ц. жизни и полную очевидность, по которой меряются мнения — иначе все будет полно сомнения и беспорядка» (Эпикур). Благо — не сама жизнь, а жизнь достойная (Л.А. Сенека).

В средневеково-христианском учении подлинная Ц. бытия лежит в Божьем замысле о мире и человеке, который свои Ц. должен совмещать с изначально-сакральными, минимизировать разрыв между ними. Высшая Ц. человека видится в его *духовном* подъеме к Божественному предназначению: «Будь совершен, как Отец твой небесный». Моральное совершенствование — средство для высшей Ц., достижение которой обещает спасение души для вечности.

По Августину Блаженному, высшая Ц. человеческой жизни — погружение в собственную *душу* и обретение там Бога: «Я желаю знать Бога и душу и ничего более? Решительно ничего».

Достижение высшей Ц. человека не ограничивается сферой его личных усилий, необходима благодать всемогущего Бога.

Согласно Фоме Аквинскому, противоречия между «естественным знанием» и христианским вероучением являются следствием того, что ученый или философ рассматривают свою деятельность как самоцель, забывая о Боге и его Откровении.

Целерациональная установка человека в познании и деятельности исследуется в эпоху Ренессанса и Нового времени. Здесь на первом плане — *свободная* реализация индивида в *творчестве*, в познании естественных законов природы и самого мышления, где Ц. — доказательство высшего положения человека в иерархии творения. Ц. земной деятельности оправдываются вместе с реабилитацией телесно-чувственной природы человека и, вместе с тем, рассматриваются как отличительный признак человеческого существования, т.к. «животное цели не ставит» (М. Монтень).

Согласно И. Канту, человек — единственное существо, которое само себя определяет и для которого он «сам для себя своя последняя цель». Целеполагание — прерогатива практического разума, который возвышается над прагматикой жизни в «чистой нравственности», в свободном следовании императиву категорического вида, свободного и от конкретных благ: счастья, совершенствования в различных видах деятельности и т.п.

Ц. — утверждение родового человеческого *достоинства*, путем «уважения к нравственному *закону* самому по себе». Поскольку же у человека «нельзя предполагать святой воли...», Ц. становится самопринуждением к поступку — *долг*. Человек именно свободен тогда, когда Ц. связывается с сознанием необходимости выхода в это, чисто человеческое качество.

По Гегелю, истинная Ц. индивида — наполнение собственной сущности (его «духовное образование») духом всеобщности, совпадение индивидуальной Ц. с Ц. субстанции — Мирового духа.

Марксистская Ц. — революционное крушение старого порядка и водворение нового — демократического и социалистического — была подвергнута критике русскими религиозными мыслителями — И.А. Ильиным, А.И. Введенским, С.Л. Франком и др. Причины крушения этой Ц. «заключаются не только в ошибочности самого намеченного плана спасения, а, прежде всего, в непригодности самого человеческого материала «спасителей», ... которые «как мы теперь видим, безмерно преувеличивали в слепой ненависти зло прошлого...» Они «оказались продуктом — и притом одним из самых худших — этой самой злой и хаотической русской действительности, несущей в себе «ненависть и невнимание к людям, горечь обиды, легкомыслие и нравственную распущенность, невежество и легковерие, дух отвратительного самодурства, неуважение к праву и *правде*» (С.Л. Франк).

Многие мыслители русского «серебряного века» отождествляли Ц. и *смысл жизни*: А.И. Введенский говорил об «абсолютно ценной Ц., которую мы преследуем «ради нее самой» и которая лежит вне жизни. С ним спорил социолог Н.И. Кареев: истинная Ц. лежит в самой жизни человека и заключается «в высшем удовлетворении и наслаждении в деятельности, направленной на увеличение добра в мире». По Введенскому, эта Ц. вполне неосуществима в пределах земной жизни, а «удовольствие» от погони за неосуществимой Ц. кажется ему совершенно иллюзорным.

Анализ целевой дилеммы — нравственный долг или счастье — занимал философа и психолога Н.Я. Грота, для которого третьего решения «быть не может», ибо чем оправдывается «долг служения счастью других людей»? Отрицая эвдемонизм, он дает «формулу» общей Ц.: «Любить, жалеть, холить, сохранять и спасать от *смерти* все живое...»

По В.В. Розанову, «только идея Ц. существует силой своего достоинства...». Он различает Ц. искусственные («что мы считаем для себя должным как Ц. деятельности») и естественные («что действительно составляет Ц. человеческого *существования*»).

К определению смысла жизни не относятся 1) Ц. частные, не охватывающие всю деятельность человека в целом и 2) Ц. внешние, принудительно наложенные (в т.ч., религиозным учением).

Счастье, как Ц. жизни, Розанов отвергает, т.к. оно ставит в подчиненное положение «*истину*», субъективируя ее и не определяя, «что же нужно сделать объектом деятельности, чтобы стать удовлетворенным». Истинная Ц. — раскрытие духовной природы человека, ориентированной на *идеалы истины, свободы и добра*.

По М.М. Тарееву, на роль истинной Ц. жизни непригодна ни идея счастья (как либо противная нравственной природе человека, либо нравственно нейтральная), ни идея совершенства человеческой природы, в духе Ф. Ницше. Истинная Ц. 1) имеет основания в действительной жизни; 2) понимается как *идеальный* конечный результат жизни и ее должного порядка; 3) трактуется как осуществимая и достижимая в ее пределах. Тареев заключает: «Приобретение Богу славы в ничтожестве — вот цель мировой и человеческой жизни».

Лит-ра: Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. — М.: Мысль, 1991; Аристотель. Сочинения в 4 т. — М.: Мысль, 1976—1984; Бакштановский В.И. Диалектика цели и средств в моральном выборе. // Философские науки. — 1977. — №1; Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. — Берлин: «Обелиск», 1923; Горелов А.А. Древо духовной жизни. — М.: Аргус, 1994; Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека. — М.: Мысль, 1984; Любутин К.Н., Пивоваров Д.В. Диалектика субъекта и объекта. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993; Марсель Г. Быть и иметь. — Новочеркасск: САГУНА, 1994; Монтень М. Опыты. В 3 кн. — М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997; О свободе: Антология мировой либеральной мысли (I половина XX века). — М.: Прогресс—Традиция,

2000; Смысл жизни в русской философии. Кон. XIX — нач. XX вв. — СПб.: Наука, 1995;
Титов В.А. Мораль: познание и действие. — М.: Мол. гвардия, 1987.

Ценность (жизни) — объект материального или идеального мира, важный, значимый для человека, способный удовлетворить его биологические, социальные или духовные потребности; достойный его устремлений и *целей*;

— понятие, выражающее не столько свойства вещи, сколько отношение к ней как значимой в том или ином аспекте, имеющей *смысл* для частичной или целостной самореализации человека в мире;

— базовое понятие в проблематике аксиологии — сферы философии, изучающей смыслообразующие основания и цели человеческого бытия в аспекте их мировоззренческой и практической значимости для индивида, общественных групп и человечества, в целом.

Ц. — вещи мира, их свойства и связи, становящиеся предметом оценивания в отношении к ним заинтересованного субъекта, формирующего, т.обр., ценностные позиции, установки, социокультурные парадигмы, дополняющие и углубляющие гносеологические, чувственные и *волевые* модусы человеческого *самоопределения*.

Различение Ц. обусловлено их материальным или духовным характером (в аспектах: генезиса, содержания и функций), иерархией по степени значимости и осмысленности, наличием противоположных модусов в бинарных оппозициях: *доброе — злое, истинное — ложное, важное — не важное, прекрасное — безобразное, осмысляемое — абсурдное* и т.п.

Реестр, содержательное наполнение и иерархия Ц. (приоритетность Ц.) характеризуют сущее состояние *культуры* общества и индивида, ее представления о должном, желаемом и возможном.

В этих аспектах соотносятся понятия «Ц.» и «*истина*», выражая собой ипостасные стороны, *качества* жизни как целого. (Ипостасность означает, что данные стороны не подменяют друг друга, не сливаются и, в то же время неразрывно связаны до полного совпадения: здесь приходят на ум аристотелевы «выпуклая и вогнутая стороны кривой линии»).

Ценностное содержание *смысла жизни* человека (*имманентная* трактовка) или ценностное наполнение процесса осмысления жизни (при его *экзистенциалистской* трактовке) обязательны для практического решения этого вопроса: *смысл жизни* для индивида не существует как истина, если она, одновременно, не представляет собой и высшую Ц. как аксиологическую грань единого объекта (*жизнь*). Ценность «для всех» универсализирует и *когнитивное* начало в осмыслении.

Аксиологический подход позволяет также установить соотношение понятий «смысл жизни» и *цель* жизни в динамике: по мере роста ценности цели, они совпадают, так что абсолютно ценная цель жизни отличается от от-

носительных своей единственностью и безусловностью, выступая как смысл жизни, постигаемый ради него самого.

Выделение ценностного начала в *морали* и этике производит Аристотель, для которого *благо* есть то, к чему «все стремится» и под словом «блаженство» понимается «приятная жизнь и жизнь в довольстве».

Аксиологический принцип Ц., «блага жизни» является общим для различных этических программ человечества (*гедонизм, эвдемонизм, альтруизм, перфекционизм* и др.), различающихся формулировками цели и предполагаемыми путями ее достижения.

Христианское учение противопоставляет этому принципу задачу живого участия человека в Божественной жизни, или принцип большей Ц. живой человеческой *души* по сравнению со всем миром. Для развития, утверждения этой бесконечной Ц. требуется и бесконечная жизнь (А.И. Введенский, В.И. Несмелов и др.). В таком контексте Ц. жизни, человек осознает себя в качестве временного гостя на Земле и вечного гражданина Неба.

И. Кант противопоставил Ц. «чистого» (теоретического) и нравственно-практического разума. В первом случае Ц. производны от *успешности* и адекватности познания природных закономерностей, во втором – имеют *трансцендентный* характер, проистекающий из априорного нравственного закона, т.е. конституируют человеческую *свободу* и моральное *достоинство* «воли самой по себе». Ц. автономной морали – не в намерении совершить добрый поступок, а в самой максиме осуществления *долга*, способной, к тому же, стать «основой всеобщего законодательства» (*категорический императив*).

Гегель различает Ц. «персоны», чье мышление не покидает сферы мнимо-достоверной чувственности, а оценки связаны с социальным положением, ролями индивида, и Ц. личности, свободно познающей в себе действие мирового *Духа*.

У представителей «философии жизни» Ц. предстают как основание разграничения «мира истории (*культуры*)» и «мира природы», которые оце-

ниваются в аспектах «объяснения» и «понимания» (целостного переживания) (В. Дильтей).

Ц., по А. Шопенгауэру, связаны не с познанием обманчивого, по сути, «мира как представления», а с *волей*, хотением как основой существа характера человека, определяющей познание, а не определяемой им: у рационалистов (Декарт и Спиноза) «человек сначала признает какую-нибудь вещь хорошей и вследствие этого хочет ее, между тем как на самом деле он сначала хочет ее и вследствие этого называет ее хорошей».

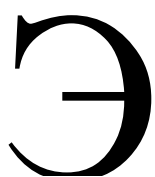
С этим соглашается и Ф. Ницше, предложивший «переоценку всех Ц.», основа которой – *жизнь*, как первичная реальность, вечное становление и круговорот. Ц. жизни постигается не научным познанием, которому под силу лишь «ставшее», «замерзшее», а *иррациональными*, образно-символическими способами, раскрепощающими в человеке «волю к жизни», «волю к *власти*». Быть «по ту сторону морали», у Ницше, не значит – жизни. Ц. не исчезают, они фундируются, обосновываются «дионисическим» духом самой жизни. Сферой, наиболее органичной и адекватной такому пониманию природы и функций Ц., становится не мораль, а искусство. Ницше готов принять и «*Бога*», но только совершенно беззаботного и неморального – «Бога-художника».

Русская религиозная философия кон. XIX–нач. XX вв. возвращает проблематику Ц. в моральное русло, различая «цель жизни» и «ценную цель жизни». Степень Ц. цели обуславливает ее императивность и смысловое содержание: она должна быть достойной наших усилий (А.И. Введенский).

«Мировая творческая воля», по Н.Я. Гроту, направлена на увеличение не вообще жизни, как таковой (как у Ницше), а преимущественно духовной, способствуя ее совершенствованию.

Н.А. Бердяев акцентировал различие Ц. как процесса их творения и как «объективированного» продукта: первого рода Ц. связаны с «вечно живой» *культурой*, вторые – «охлажденные Ц.» – детища цивилизации.

Лит-ра: Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Мн.: Литература, 1998; Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1916; Благо и истина: классические и неклассические регулятивы; РАН. Ин-т философии. – М., 1998; Бородай Ю.М. Ценность и знание. Природа нравственно-культовых представлений: Автореф. дисс. д-ра филос. наук: 09.00.05. / Росс. АН Ин-т философии. – М., 1996; Дробницкий О.Г. Понятие морали: историко-критический очерк. – М.: Наука, 1974; Духовное производство. – М.: Наука, 1981; Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993; Мур Дж. Природа моральной философии: Пер. с англ. – М.: Республика, 1999; Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1990; Смысл жизни: Антология. – М.: Изд. группа «Прогресс–Культура», 1994; Стрелец Ю.Ш. Смысл жизни человека: от истории к вечности. – Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2012.



ЭГОИЗМ (лат. *ego* — «Я») — мироотношение, в центре которого

находится «Я» индивида, а его личный интерес рассматривается как высшее благо;

—противоположная *альтруизму* жизненная позиция, в соответствии с которой 1) собственные потребности и *цели* следует предпочитать интересам других (всех) людей; 2) утверждать свое «Я» можно в противоречии и отрицании блага других людей.

Э. следует отличать от 1) себялюбия, обусловленного чувством самосохранения и благоволения себе (не обязательно за счет других); 2) эгоцентризма, как крайней формы Э., сосредоточенной только на своем «Я» (гно-

сеологическое обозначение — «солипсизм») и 3) индивидуализма как абсолютизации, в основном, социальной позиции индивида, в которой он принципиально противостоит обществу.

В античных учениях Э. и, тем более, индивидуализму уделялось не много внимания, что связано с полисным устройством общества и «естественной» социальной ориентацией его жителей. Э. высказывания встречаются в рассуждениях киренаиков (*гедонизм*), софистов, киников. По мнению первых, «мы любим друзей ради выгоды, так же как заботимся о частях своего тела лишь до тех пор, пока владеем ими...»

«Мудрец все делает ради себя, полагая, что из других людей никто его не стоит» (Диоген Лаэртский о мнении представителей киренской школы).

Средневековые *христианские* мыслители «Э.» обозначали как самолюбие, самомнение и самонадеянность, от которых «рождаются все пороки». «Самолюбие есть извращенная *любовь* к себе», говорил Игнатий Брянчанинов, анализируя труды отцов церкви. «Самомнение — мерзость перед Господом, оно и в начале низринуло человека из рая» (Макарий Великий). Самомнение трактовалось как гордыня, состоящая в отвержении *Бога* и в поклонении самому себе», а самолюбие — как выход из воли Божьей, упование только на самого себя, неизбежно приводящее к жизненному краху: «Пока остается хоть малое чаяние чего-либо от своих способов, Господь не вмешивается сюда» (Феофан Затворник). Истребляется же самолюбие, — говорит Ефрем Сирин, — *любовью*, которая всех влечет к единомыслию и связывает воедино».

Мыслители эпохи Ренессанса и Нового времени реабилитируют Э. как устремленность к собственным интересам, но на разумном предположении о возможности их согласования с интересами других людей: заботясь о собственной *пользе*, стремясь к своему *счастью*, индивид способствует и общему *благу*.

Идеи разумного Э. предлагал уже Аристотель, исходивший из постулата, что прекрасный (*добрый*) поступок перерастает рамки Э. интереса и объективно служит на *пользу* всем.

Обоснование разумного Э. как «правильно понятого интереса», (необходимым условием реализации которого является учет потребностей и целей людей, с которыми человек взаимодействует), дают Л. Валла, М. Монтень, Т. Гоббс, Б. де Мандевиль, А. Смит и др.

По Монтеню, мост между Э. и разумным Э. образует единая человеческая природа, «все обращающая в пользу для всех», даже своекорыстие; «Опыты» жизни это прекрасно подтверждают. Скупец не уносит в могилу своего богатства, оно используется благодарными (или неблагодарными) наследниками.

«Певец Э.» М. Штирнер («Единственный и его собственность») обзревает всю жизнь индивида и заключает, что «самоотречение», «бескорыстие» — не что иное, как безумие. Свободный человек делает основой своей жизни Э., свое «Я». «Обладая своей самобытностью, я сознаю себя *единственным*». «Бог и человечество поставили свое дело не на чем ином, как на *себе*. Поставлю же и я мое дело только на себе, ибо я, так же как и Бог, — ничто всего другого, так как я — мое «все», так как я — единственный... Для Меня нет ничего выше Меня» (М. Штирнер).

Русские философы П.И. Новгородцев, С.Л. Франк увидели в книге М. Штирнера завершение учения Л. Фейербаха: «И действительно, если признать, что человеку религия не нужна, то не представляется ли более последовательным вместе со старыми святынями отвергнуть и самую потребность в них?».

Правда, продолжает Новгородцев, «и Штирнер, как один из теоретиков анархизма, не доходит до конца, у него есть демократическая тенденция, есть представление об *идеальном* «союзе эгоистов». С.Л. Франк: «Как бы упорно ни продолжала европейская мысль слепо утверждать *веру*, все объективные

основания которой уже были разрушены, это противоречивое *духовное* состояние не могло быть прочным... Еще в 40-е годы XIX века... одинокий немецкий мыслитель смело и цинично утверждал *естественное* право человека в согласии с его подлинной природой отвергать всякое служение высшим идеалам и быть открыто беззастенчивым эгоистом (Макс Штирнер)».

В волюнтаристском учении Ф. Ницше Э. связывается с характеристикой «сверхчеловека», бросающего вызов социальным и *моральным* нормам буржуазного мира и его массовой *культуры*. Э. противопоставлен «стадному» существованию людей — конформистов, пытающихся за декларативным и показным *альтруизмом* скрыть свою слабость «больных животных», нерешительность и зависть по отношению к «сильным мира сего», к тем, кто имеет «*мужество* сметь».

Пафос автономности личности, ее *самоценности* как экзистенциально-го «центра» мира и социума отличает воззрение Н.А. Бердяева: «Личность сама есть безусловная и высшая ценность, но она существует лишь при существовании ценностей сверхличных..., ценность личности предполагает верховную ценность Бога». Личность, по Бердяеву, стоит «выше государства, нации, человеческого рода, природы, и она, в сущности, не входит в этот ряд». Это не означает утверждения Э., т.к. он выражает позицию индивидуума, а последний «есть категория натуралистически-биологическая. Личность же есть категория религиозно-духовная. Я хочу строить *персоналистическую*, но отнюдь не индивидуалистическую этику». Э. приводит личность к удушливой замкнутости в себе, к гибели. Личность раскрывается, когда «расплавляется» ее затвердевшая самость. В борьбе за свое духовное возвышение личность неизбежно сталкивается с обществом, и это ложно трактуется как Э. «Но к обществу, к социальному коллективу личность принадлежит лишь частью своего существа. Остальным же своим составом она принадлежит к миру духовному» (Н.А. Бердяев).

Т.обр., следует различать Э. (как позицию противопоставления натурального основания существования человека его социальности) и персонали-

стическую установку личности, утверждающей свое духовное начало и, в этом смысле, исключительность ее индивидуального интереса. В этом — экзистенциально-религиозном — плане рассмотрения личности, не только Э., но и разумный Э. становятся непринципиальными, а их позитивная или негативная трактовка приобретает теоретическое и практическое значение лишь в контексте принадлежности индивида к природе и социуму.

Лит-ра: Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. — М.: ИФРАН, 1995; Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. — М.: Республика, 1993; Бубер М. Проблема человека. Перспективы // Лабиринты одиночества. — М.: Прогресс, 1989; Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. 3-е изд.-е. — М.: Мол. гвардия, 1988; Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. — 2-е изд. — М.: Мол. гвардия, 1989; Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. — Дубна, 1997; Истоки альтруизма. // Человек. — 1995. — №5; Кропоткин П.А. Этика. — М.: Политиздат, 1991; Мы живем среди людей: Кодекс поведения. — М.: Политиздат, 1989; Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. — М.: Мысль, 1988; Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. — М.: Республика, 1994; Штирнер М. Единственный и его собственность: Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1994.

Экзистенциализм (лат. *existentia* — существование) — философское и культурное течение XIX—XX вв., утверждающее *уникальность, свободу и ответственность* человека как основания его подлинного (аутентичного) существования и переживания «бытия — в — мире».

Согласно установкам Э., человеческое *существование* означает «заброшенность в мир», онтологическое одиночество индивида в мире, — *абсурдном* или, в лучшем случае, равнодушном к нему, к его тревогам и «заботам», *страху и страданию*. Констатируется утрата веры в разумность этого существования, отсюда, человек как «экзистенция» (непосредственно данное

человеку его подлинное и конечное бытие), а не как объект, подобный всем другим вещам мира, не может быть познан позитивно, с помощью научно-рассудочного подхода. Человек ускользает от такого рассмотрения, в силу своей *иррациональной* парадоксальности и, главным образом, недетерминированной *свободы*. Приблизиться к экзистенции можно лишь с помощью переживания и *интуиции*, постигающей сугубо личный и внутренний, интимный мир человека. Существование, как утверждает С. Кьеркегор, полагается не мыслью, а переживанием. Подлинный способ бытия — это направленность экзистенции на самое себя, на свои желания и возможности.

Онтологический план «возможности» как основного модуса человеческого существования был в центре внимания М. Хайдеггера, который назвал существенным недостатком прошлой — «*метафизической эпохи*» в развитии философии — «забвение бытия», т.е. смешение бытия и сущего. Бытие, по Хайдеггеру, — собственно *могущая стихия*: «Возможность», таящаяся в расположении бытия, есть то, в силу чего вещь только и способна быть... Делать что-то возможным означает здесь: сохранять за ним его сущность, возвращать его своей стихии». Бытие человека, в этом смысле — не есть что-то данное, чем можно распоряжаться или на что-то рассчитывать; это особое измерение человеческой экзистенции, специфически человеческий способ «быть». Бытие не определяет, но «взывает» к человеку в его «*можествовании*». Нельзя, по Хайдеггеру, считаться только с сущим: господство объективности, не знающей своего *смысла*, лишает человека возможности жизненно-практически ориентироваться в мире, быть, как он выражается, «*пастухом бытия*».

С т.зр. Э., человеческое начало *уникально*, ничем не детерминировано (ни природой, ни обществом), отсюда, — свободно и ответственно: за все в себе человек отвечает сам; и даже в отношении к *Богу* Э. выделяет не догматические стороны религии, а индивидуальную *веру*, личные человеческие усилия, *Выбор*. Жизнь каждого индивидуума как бы раздваивается, делится

на внутреннюю *душевную* и на внешнюю, где включается в царство необходимости. Внутренняя жизнь человека принадлежит ему одному. В этой области (которой, как говорит Кьеркегор, философия и не занимается) царствует *абсолютное* «или — или»: «Борясь за свободу..., я борюсь за будущее, за выбор «или — или»..., обладание им может возвеличить человека превыше ангелов». Минуту выбора можно сравнить с торжественной минутой посвящения оруженосца в рыцари, когда душа человека делается достойной вечности (Апофеозом такого Выбора Кьеркегор считал веру Авраама, которому Бог приказал принести в *жертву* единственного сына). Значение Выбора — в том, что человек «выбирает самого себя абсолютным образом». Так строится «новая онтология», базирующаяся на представлении о сознании не как о частном виде деятельности (напр., познавательной), а как о специфическом типе бытия. Рождение человека — «абсолютное событие» (Ж.-П. Сартр), в котором сознание открывает себя как «несубстанциальный абсолют», как «ничто и свободу». Сознание свободно изначально, и в утверждении этой свободы состоит *смысл жизни* человека.

Э. противопоставляет трактовке *абсолюта* как *совершенства* его трактовку как *подлинности* (аутентичности). Моральный вывод: человек должен доказать, что он причина своего бытия, или своего небытия. Поскольку онтология поступка здесь не строится на природной и социальной сущности человеческих связей, сводится к чистому существованию (Э. — «философия существования»), его анализ переводится в субъективно-психологический план ощущений или переживания в целом: «Я боюсь того, что готово родиться, что завладеет мной и увлечет меня — куда?... Я должен разобраться в себе, пока не поздно» (Ж.-П. Сартр. Стена).

Подлинно *нравственный* поступок у экзистенциалистов снимает проблему его двойного морального удостоверивания (сначала, как именно морального, затем, как поступка высокого морального качества). Подлинный поступок абсолютен и не содержит «примесей» в виде целесообразности да-

же самого высокого происхождения, напр., сообразности *цели жизни*. (При этом, если выбор у И. Канта дискретен, и каждый поступок соотносится с нравственным *законом*, каждый раз преодолевается «склонность» материального рода, то у Кьеркегора индивид, раз сделав свой «абсолютный выбор», свободен от необходимости все время преодолевать гетерономные склонности (см. Мораль). Датский философ пытается прояснить не процедуру или механизм выбора, а суть решающего онтологического *самоопределения* человека. Общим же является то, что выбор производится самостоятельно, свободно, индивидуально, чем, единственно, и обеспечивается нравственная ответственность человека.

Превалирование в Э. субъективно-психологической модальности «возможного» выражается и в том, что в экзистенции человек «выходит за свои пределы», *трансцендирует* (см. Трансцендентное и имманентное), что в религиозном Э. обусловлено наличием Бога (С. Кьеркегор, Г. Марсель, поздний М. Хайдеггер, К. Ясперс), а в атеистическом Э. обозначается как «тайна», или даже «спасительная иллюзия», как «бунт» (Ж.-П. Сартр, А. Камю) (см. Абсурд). Камю заявляет: «Я не понимаю уникального смысла жизни, а потому он для меня безмерно иррационален». Однако, на этом, считает он, останавливаться нельзя, «нечестно»: «Дойдя до своих пределов, ум должен вынести приговор и выбрать последствия... Иррациональность, человеческая ностальгия и порожденный их встречей *абсурд* — вот три персонажа драмы, которую необходимо проследить от начала до конца со всей логикой, на какую способна экзистенция».

Очевиднее всего, по Сартру, тот факт, что человеческое бытие резко противостоит вещественному бытию, хотя и погружено в него, в его вязкую и массивную абсурдность, вызывающую «тошноту». Само человеческое бытие «никогда не дано и всегда спрашивается» — «это вечная отсрочка ответа». Некоторую *надежду* на «ответ» оставляет наличие *творческой* свободы, благодаря которой человек «выбирает самого себя», становясь тем, кто он есть. Существование, т.обр., предшествует его «сущности»; свободный и от-

ветственный поступок определяет линию жизни человека (напр., как поступить: отправиться на войну с оккупантами своей родины, вписать, тем самым, постоянно рождающийся смысл существования в общий гуманистический контекст бытия, или остаться с больной матерью, чтобы быть единственной опорой самого близкого существа?) Выбор всегда, в конечном счете, — за человеком, и поступок скажет о человеке все о его подлинных качествах и смысложизненных ориентациях. Последние оказываются детерминированными возможностью и личным согласием нести ответственность за все поступки.

Лит-ра: Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. — СПб.: Алетейя, 1998; Зотов А.Ф. Современная западная философия: Учебн. — М.: Высш. школа, 2001; Камю А. Бунтующий человек / Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. — М.: Политиздат, 1990; Кьеркегор С. Или — или. Пер. с дат. — М.: Историко-религиозное об-во «Арктогея», 1991; Марсель Г. Быть и иметь. — Новочеркасск: САГУНА, 1994; Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм. // Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1976; Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. — М.: Республика, 1993; Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. — М.: Политиздат, 1991.

Именной указатель

Аббаньяно Н. - 79, 151, 264, 301, 322, 398, 454,

Абеляр П. - 181, 243, 281, 369, 393, 429,

Абульханова-Славская К.А. — 79, 181, 260, 261, 272, 308, 309, 315, 343, 393, 429, 442,

Авва Дорофей — 424,

Авенариус Р. - 112, 200, 252, 409, 420,

Адлер А. — 158, 313, 343, 386, 409,

Адорно Т. — 64, 285, 414,
Алексина Т.А. — 343,
Аль-Фараби — 163,
Ананьев Б.Г. — 343,
Андреев Д. - 76, 200, 210, 272, 354, 414, 420, 433,
Андроник Родосский — 197,
Андрусенко В.А. — 59, 109, 181, 237, 243, 312, 369, 380,
Анисимов С.Ф. — 344,
Ансельм Кентерберийский — 437,
Антисери Д. - 260, 327, 433,
Антисфен — 44, 231, 352, 362, 367, 382, 426,
Антоний Великий — 160, 161, 330, 382,
Антоний Сурожский — 353,
Анчел Е. - 256,
Апресян Р.Г. — 24, 36, 85, 92, 95, 181, 205, 220, 272, 344, 365, 404, 429,
450,
Аристипп — 83, 103, 113, 372, 399, 426,
Аристотель — 9, 19, 22, 28, 33, 40, 41, 42, 63, 65, 66, 71, 81, 90, 96, 97,
98, 103, 107, 110, 114, 119, 133, 141, 145, 157, 159, 179, 184, 194, 196, 197, 198,
200, 208, 210, 213, 219, 224, 235, 254, 257, 270, 272, 282, 283, 294, 297, 338,
352, 354, 361, 362, 364, 365, 372, 373, 377, 381, 388, 404, 418, 420, 422, 437,
439, 442, 444, 446, 448,
Архангельский Л.М. — 344, 433,
Архедем — 366,
Арьес Ф. — 330,
Асмус В.Ф. - 147, 388, 420,

Афанасий Великий — 382,
Бакштановский В.И. — 285, 343, 442,
Бакурадзе О.М. - 184,
Бандура А. — 315,
Батищев Г.С. — 227,
Баумгартен А.Г. — 295,
Бахтин М.М. — 91, 141, 173, 261, 262, 409,
Беккет С. — 16,
Белый А. - 124, 336, 414,
Бентам Дж. — 149, 399,
Беранже П.Ж. — 216,
Бергсон А. — 21, 127, 154, 158, 336, 407, 410, 437,
Бердяев Н.А. — 27, 30, 41, 51, 61, 101, 105, 108, 123, 124, 127, 131, 135,
150, 151, 152, 158, 159, 162, 172, 177, 188, 196, 199, 205, 208, 210, 213, 217,
243, 245, 246, 256, 260, 265, 266, 267, 268, 281, 288, 289, 292, 297, 303, 305,
310, 320, 321, 322, 331, 332, 336, 341, 342, 344, 349, 356, 360, 375, 379, 380,
385, 408, 409, 412, 414, 424, 425, 432, 433, 442, 446, 449, 450,
Бёрк Э. — 296,
Беркли Дж. — 303, 327, 420, 437,
Берн Э. - 142,
Бернар Клервосский — 437,
Биант — 44,
Библер В.С. - 42, 91, 184, 232, 409,
Бион — 234, 372,
Блаженный Августин — 56, 64, 67, 72, 84, 106, 111, 119, 153, 165, 195,
235, 240, 249, 283, 295, 400, 435, 436, 437, 439,

Блох Э. — 242,
Бодрийяр Ж. — 121,
Бодуэн де К. — 386,
Бонгард-Левин Т.М. — 45, 54, 124, 277,
Бонхеффер Д. - 69, 105, 238, 369, 393,
Бородай Ю.М. — 21, 121, 125, 281, 332, 344, 446,
Боун Б. — 265,
Боэций А.М.С. — 105, 182, 217, 233, 369,
Брагина Л.М. - 189, 384, 410, 429,
Брайтмен Э. — 265,
Братусь Б.С. - 27, 72, 268, 398,
Брентано Ф. - 42, 360,
Бруно Дж. — 45, 217, 237, 238, 369,
Брускин Я. - 16, 251,
Брянчанинов И. — 353, 392, 447,
Бубер М. — 24, 27, 91, 92, 101, 181, 196, 243, 264, 268, 315, 388, 397,
425, 450,
Бужева Л.П. — 343, 429,
О. Булгаков С. — 388,
Бэкон Ф. — 77, 88, 107, 116, 119, 153, 183, 187, 236, 241, 258, 284, 317,
325, 368, 369, 373, 400, 427, 430, 433,
Валла Л. — 121, 448,
Василий Великий — 161, 373,
Введенский А.И. — 16, 29, 58, 101, 288, 304, 335, 342, 349, 402, 424,
440, 441, 444, 446,

Вернадский В.М. - 127,

Виндельбанд В. - 69, 101, 213, 322, 437,

Винкельман И. И. — 295,

Витгенштейн Л. - 21, 117, 305, 327, 420,

Войшвилло Е.К. - 15,

Вольтер — 188, 195, 200, 271, 296, 413,

Вундт В. - 124, 229,

Выготский Л.С. — 141, 308, 343,

Вышеславцев Б.П. — 109, 142, 171, 172, 173, 196, 213, 229, 292, 293,
310, 354, 384, 386, 387, 388, 389, 408, 410,

Гадамер Г.-Г. — 141, 169, 233, 286, 289, 333, 336,

Гартман Э. — 19, 158,

Гегель Г.В.Ф. — 10, 11, 12, 15, 19, 29, 51, 65, 67, 75, 78, 88, 90, 94, 95,
97, 101, 108, 111, 120, 132, 134, 146, 147, 149, 176, 180, 183, 188, 199, 212, 213,
222, 237, 248, 255, 256, 259, 264, 271, 272, 281, 296, 315, 316, 319, 322, 340,
342, 357, 358, 364, 365, 374, 393, 407, 414, 417, 420, 440, 445,

Гейзенберг В. - 289, 420,

Гельвеций К.А. — 89, 233, 399, 433,

Гераклит Эфесский — 62, 103, 119, 179, 182, 194, 208, 250, 275, 294,
302, 324,

Гердер И. — 188,

Герцен А.И. — 432,

Гесиод — 47,

Гете И.В. — 100, 262, 318, 374,

Гоббс Т. — 64, 65, 105, 132, 138, 188, 195, 245, 339, 364, 365, 378, 448,

Гольбах П. - 89, 433,
Гомер — 325,
Гомперц Т. - 45, 117,
Горелов А.А. - 76, 109, 442,
Горский Д.П. - 15,
Григорий Богослов — 353,
Григорий Нисский — 161, 436,
Грот Н.Я. — 101, 441, 446,
Гроций Г. — 245,
Грюнебаум Г.Э.фон - 165,
Гуленина С.В. - 65,
Гумницкий Г.К. — 343,
Гусейнов А.А. — 24, 36, 72, 89, 90, 92, 136, 139, 172, 177, 181, 216, 220,
223, 246, 248, 256, 344, 360, 365, 384, 416, 431, 433, 450,
Гуссерль Э. — 17, 127, 287, 334,
Гюго В. — 216,
Давыдов В.В. — 343,
Давыдов Ю.Н. - 24, 196, 450,
Даламбер Ж.Л. — 296,
Дали С. — 326,
Даль В.И. — 182, 312, 333,
Данилевский Н.Я. — 188,
Дарвин Ч. — 407,

Декарт Р. — 19, 77, 88, 107, 111, 153, 159, 183, 198, 236, 258, 284, 317,
325, 339, 378, 400, 419, 427, 445,
Демокрит Абдерский — 62, 63, 119, 324, 382,
Делез Ж. - 410,
Деррида Ж. — 141,
Джемс У. — 79, 117, 169, 217, 229, 285, 305, 428. 429.
Дидро Д. — 271, 296,
Дилигенский Г.Г. - 27, 268,
Дильтей В. — 286, 287, 333, 445,
Диоген Лаэртский — 33, 42, 82, 85, 98, 105, 110, 112, 121, 173, 220, 233,
238, 273, 310, 325, 327, 362, 365, 367, 369, 375, 393, 429, 447,
Длугач Т.Б. - 89, 433,
Диоген Синопский — 114, 179, 283, 367, 426,
Добролюбов Н.А. — 251,
Доддс Э.Р. - 159, 332, 380,
Донченко А.П. — 343,
Достоевский Ф.М. — 13, 15, 51, 136, 146, 171, 173, 178, 203, 204, 251,
297, 299, 320, 327, 336, 341, 344, 350, 385, 409, 413,
Дробницкий О.Г. — 14, 72, 95, 224, 256, 344, 398, 446,
Друскин Я. — 141,
Дьюи Дж. — 428,
Дюмон Л. - 24, 151, 268, 450,
Егидес П.М. — 343,
Екатерина II — 244,
Ефрем Сирийский — 10, 330, 353, 448,

Жаккар Ж.-Ф. - 18, 301,
Жирар Р. — 124,
Жубер Ж. — 361,
Зелинский Ф.Ф. - 61,
Зенон из Китиона — 366, 367,
Зинченко В.П. - 327,
Зотов А.Ф. - 454,
Ибн-Рушд — 163,
Ибн-Сина — 163,
Иванов В.Г. — 343, 437,
Ивин А.А. — 184,
Изард Кэрролл Э. — 121, 196, 217, 260, 377, 380, 384, 404,
Иисус Христос — 15, 29, 64, 107, 122, 134, 139, 147, 182, 195, 204, 223,
246, 258, 270, 279, 280, 305, 330, 348, 363, 368, 373, 387, 403, 434, 435, 437,
Ильенков Э.В. - 15, 69, 72, 322,
Ильин И.А. — 15, 18, 30, 39, 51, 89, 92, 112, 132, 147, 195, 204, 205, 213,
224, 243, 245, 246, 247, 248, 264, 273, 292, 293, 315, 327, 340, 349, 358, 359,
360, 389, 393, 420, 440, 446,
Иоанн Златоуст — 280, 363, 373, 382, 400, 414,
Иоанн Кассиан — 161,
Ионеско Э. — 16,
Иррлитц Т. - 24, 89, 256, 384,
Исаак Сириянин — 161,
Исаев Е.И. — 343,
Исидор Пелусиот — 161,

Какабадзе З.М. - 127,

Кампанелла Т. — 430,

Камю А. — 16, 17, 18, 65, 68, 82, 129, 132, 151, 158, 182, 238, 241, 243, 251, 260, 268, 277, 298, 299, 301, 318, 322, 341, 375, 379, 393, 397, 398, 413, 414, 423, 425, 454,

Канке В.А. - 127,

Кант И. — 9, 10, 11, 19, 20, 22, 28, 29, 31, 32, 37, 38, 41, 56, 60, 66, 67, 68, 74, 78, 80, 84, 88, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 110, 120, 129, 131, 132, 134, 138, 139, 144, 145, 149, 156, 157, 158, 159, 166, 174, 175, 176, 177, 180, 183, 188, 195, 196, 198, 199, 201, 205, 207, 211, 212, 214, 215, 222, 223, 224, 228, 236, 237, 240, 245, 254, 259, 264, 267, 271, 272, 276, 280, 281, 284, 285, 291, 296, 297, 304, 316, 318, 319, 323, 325, 337, 339, 342, 345, 347, 353, 357, 358, 373, 391, 393, 394, 399, 401, 402, 407, 410, 415, 416, 417, 420, 424, 425, 428, 440, 445, 453,

Кареев Н.И. — 441,

Карлейль Т. — 355, 429,

Карсавин Л.П. - 33, 95, 173, 210, 437,

Кассиер Э. - 169,

Катон М.П. — 187,

Келли Дж. — 314, 343,

Кечекьян С.Ф. — 344,

Кинг М.Л. — 245,

Киприан Карфагенский — 279, 329,

Клеобул — 231,

Клюс Э. - 151, 305,

Коган Л.Н. — 27, 30, 95, 127, 136, 181, 310, 343, 344, 393, 442,

Комаров В.К. — 343,
Конт О. — 22,
Конфуций — 37, 39, 43, 70, 80, 86, 98, 137, 139, 148, 193, 217, 229, 233,
269, 278, 282, 354, 430,
Корет Э. — 12, 30, 48, 51, 76, 169, 197, 201, 291, 305, 336, 349, 398, 416,
420,
Красиков В.И. - 201, 310,
Кратил — 302,
Кропоткин П.А. - 39, 256, 384, 433, 450,
Крюков М.С. - 360,
Кудрявая Н.В. - 73, 289,
Кьеркегор С. — 16, 18, 24, 42, 78, 79, 91, 102, 111, 122, 123, 141, 142,
143, 162, 227, 238, 250, 252, 277, 281, 297, 299, 310, 321, 341, 369, 374, 375,
380, 396, 398, 451, 452, 453, 454,
Лабрюйер Ж. — 44,
Лакан Ж. — 121,
Лакруа Ж. — 265,
Лактанций — 436,
Ламетри Ж.О. де — 399,
Ландсберг П. — 265,
Лао-Цзы — 228, 430,
Ларошфуко Ф. — 38,
Левада Ю.А. - 143,
Лейбниц Г. — 19, 28, 67, 80, 81, 82, 107, 111, 117, 120, 138, 146, 183,
198, 236, 241, 258, 259, 265, 317, 318, 378, 401, 411, 412, 414, 433,

Ленин В.И. — 431,
Леонардо да Винчи — 406,
Леонтьев А.Н. — 308, 343,
Липавский Л. — 141, 251,
Лихачев Д.С. - 98, 315,
Локк Дж. — 64, 138, 336, 339,
Лоренц К. — 95, 136, 245, 301, 356,
Лосев А.Ф. — 33, 51, 76, 141, 145, 179, 185. 224. 268. 338, 350, 354, 393,
425,
Лосский Н.О. — 12, 23, 51, 82, 92, 95, 108, 123, 135, 139, 154, 168, 196,
224, 263, 264, 265, 292, 342, 349, 356, 389,
Лука евангелист — 291,
Лэнг Р. — 301,
Любутин К.Н. — 442,
Льюис К.С. — 76, 196, 229, 243, 375,
Макарий Великий — 161, 447,
Маккиавелли Н. — 63, 64, 195,
Максимов А.М. — 323,
Максимов Л.В. — 169, 184,
Малахов В.А. — 343,
Мальгин Г.С. — 344,
Мамардашвили М.К. — 27, 89, 185, 199, 310, 315, 398, 419, 420,
Мандевиль Б. де — 448,
Маннгейм К. — 217,
Марк Аврелий — 69, 102, 366, 370, 393,
Марк Подвижник — 414,

Маркс К. — 15, 57, 87, 88, 135, 146, 176, 340, 341, 395, 432, 440,
Маркузе Г. — 121, 196, 384,
Марсель Г. — 39, 79, 143, 181, 229, 243, 285, 301, 310, 379, 389, 397,
398, 423, 425, 442, 453, 454,
Маслоу А. — 15, 42, 45, 105, 159, 217, 259, 260, 263, 306, 307, 309, 310,
315, 343,
Матфей евангелист — 137, 202, 364, 423, 435,
Матюшин Г.Г. — 61, 281, 344, 360, 384,
Махатма Ганди — 245,
Мелье Ж. — 195,
Мендельсон М. — 9,
Менегетти А. — 105, 309, 343,
Менедем — 40, 231, 282,
Мень А.В. — 58, 210, 281, 437,
Мережковский Д.С. — 173, 204, 350,
Мерлин В.С. — 308,
Микеланджело Буонаротти — 406,
Миллс Ч.Р. — 65,
Милль Дж.-Ст. — 149, 399,
Мильнер –Иринин Я.А. — 344,
Монтень М. — 57, 87, 88, 98, 115, 116, 182, 187, 232, 235, 241, 284, 325,
330, 331, 332, 368, 37, 392, 400, 404, 407, 414, 427, 442, 448,
Монтескье Ш.Л. — 271, 325,
Моруа А. — 39, 69, 98, 162, 181, 224, 238, 260, 285, 315, 322, 332, 360,
369, 375, 404, 429,
Москаленко А.Т. — 344,
Мо-Цзы — 430,

Мор Т. — 430,
Мунье Э. — 265,
Мур Дж. — 92, 121, 147, 220, 285, 327, 336, 429, 446,
Мухаммад — 163, 164,
Мясищев В.Н. — 343,
Набоков В.В. — 18,
Назаретян А.П. — 273, 344, 360,
Налимов В.В. — 15, 82, 173, 336,
Наполеон Бонапарт — 204,
Недонсель Э. — 265,
Некрасова Е.Н. — 185,
Неретина С.С. — 414,
Несмелов В.И. — 29, 58, 85, 101, 146, 266, 292, 342, 349, 402, 403, 423,
444,
Нибур Р. — 58, 189, 437,
Ницше Ф. — 22, 38, 45, 46, 60, 61, 64, 65, 68, 69, 85, 98, 100, 101, 102,
124, 127, 142, 150, 151, 158, 176, 177, 191, 203, 217, 237, 245, 250, 252, 260,
262, 264, 268, 277, 299, 300, 301, 303, 305, 315, 320, 327, 330, 341, 379, 380,
383, 384, 393, 442, 445, 446, 449,
Новгородцев П.И. — 449,
Овидий П.Н. — 32, 101, 253, 256,
Огурцов А.П. — 33, 233,
Ойзер-ман Т.И. — 214,
Олдак П.Г. — 127, 181,
Орлов А.Б. — 105, 309, 343, 398,
Оруэлл Дж. — 65,
Осипов А.И. — 162,

Оссовская М. — 46,
Оуэн Р. — 431,
Павел апостол — 34, 112, 387, 436,
Пагано Д. — 296,
Палама Г. — 153, 216,
Парменид — 103, 208,
Паскаль Б. — 76, 159, 208, 209, 330, 402, 403,
Песталоцци И.Г. — 141,
Петрарка Ф. — 87, 392,
Петровский В.А. — 308, 343,
Печенев В.А. — 365,
Пивоваров Д.В. — 58, 112, 341, 437, 442,
Пико дела Мирандола Дж. — 87, 406,
Пиндар — 275, 393,
Пиррон из Элиды — 249, 325,
Пирс Ч. — 428,
Писарев Д.И. — 251,
Пифагор — 71, 382,
Платон — 28, 31, 33, 40, 44, 66, 77, 94, 96, 103, 107, 110, 114, 115, 130,
141, 145, 147, 152, 159, 170, 173, 194, 197, 198, 205, 208, 217, 219, 234, 235,
239, 257, 275, 294, 295, 325, 338, 355, 372, 381, 386, 387, 388, 389, 395, 406,
417, 418, 420, 422, 426, 430, 437,
Плотин — 48, 67, 411,
Плутарх — 369,
Попов Б.Н. — 343,
Попов В.А. — 51, 147, 281, 332, 414, 437,
Поппер К. — 185,

Посидоний — 366, 367,
Поссе В.А. — 343,
Прокл — 48,
Протагор — 14, 86, 275, 302, 325,
Пуанкаре А. — 303,
Радхакришнан С. — 54, 121,
Разин А.В. — 12, 15, 92, 147, 344, 350, 398,
Раймонд Сабунский — 87, 115,
Ранк О. — 409,
Раскин Д.И. — 420,
Рафаэль Санти — 406,
Реале Дж. — 260, 327, 433,
Рикер П. — 64, 242,
Риккерт Т. — 128,
Роджерс К. — 343,
Розанов В.В. — 29, 58, 116, 130, 132, 168, 265, 289, 291, 342, 423, 441,
Роулс Дж. — 285, 364, 365,
Рубинштейн М.М. — 343,
Рубинштейн С.Л. — 261, 307, 343,
Руссо Ж.-Ж. — 89, 94, 116, 141, 188, 189, 271, 401, 432, 433,
Рьюз М. — 58,
Сабиров В.Ш. — 343,
Садовский В.Н. — 21,
де Сад Д.А.Ф. — 383,
Сартр Ж.-П. — 16, 68, 89, 111, 251, 260, 321, 334, 379, 397, 398, 418,
419, 425, 453, 454,

Секацкий А.К. — 136,
Секст Эмпирик — 325,
Сенека Л.А. — 39, 66, 69, 72, 84, 98, 102, 119, 162, 179, 181, 224, 234,
238, 240, 260, 270, 279, 283, 285, 315, 322, 329, 332, 338, 355, 356, 360, 366,
368, 369, 370, 375, 378, 380, 382, 400, 404, 429, 439,
Сен-Симон К.А. — 431,
Сержантов В.Ф. — 344,
Сиджвик Г. — 319,
Симонов П.В. — 360,
Скотт И.Д. — 67,
Скрипник А.П. — 344,
Слободчиков В.И. — 343,
Смит А. — 42, 149, 448,
Соина О.С. — 343, 344,
Соколов В.В. — 69, 354,
Сократ — 40, 63, 77, 96, 107, 113, 145, 194, 218, 231, 237, 245, 290, 325,
338, 367, 372, 426,
Соловьев В.С. — 19, 29, 51, 58, 74, 75, 76, 82, 95, 108, 117, 135, 147, 159,
165, 173, 177, 189, 204, 205, 210, 213, 217, 220, 245, 246, 292, 305, 336, 342,
350, 354, 383, 384, 423, 425, 450,
Солон — 361,
Сорель Ж. — 245, 248,
Софокл — 61, 228, 274, 297, 375, 385,
Спенсер Г. — 22, 403, 407,
Спиноза Б. — 10, 67, 77, 88, 116, 120, 146, 153, 154, 183, 198, 236, 241,
254, 258, 317, 339, 368, 373, 392, 400, 427, 445,
Стечкин О.Я. — 343,

Стильпон — 324,
Стрелец Ю.Ш. — 15, 61, 65, 92, 102, 173, 177, 201, 206, 214, 224, 229,
248, 256, 289, 293, 297, 310, 344, 350, 360, 398, 425, 446,
Тареев М.М. — 29, 147, 349, 402, 403, 441, 442,
Татаркевич В. — 399, 404,
Тахо-Годи А.А. — 33,
Тейяр де Шарден — 82, 117, 159, 354, 425,
Тертуллиан К.С.Ф. — 57, 107, 154, 240,
Тиллих П. — 334,
Титаренко А.И. — 344,
Титов В.А. — 185, 344, 442,
Тойнби А. — 188,
Толстой Л.Н. — 15, 42, 58, 73, 128, 135, 139, 147, 170, 173, 195, 204,
245, 246, 247, 248, 273, 291, 296, 297, 315, 344, 348, 349, 350, 378, 403, 423,
Толстых В.И. — 109,
Трубецкой Е.Н. — 9, 20, 29, 50, 53, 76, 82, 108, 117, 119, 147, 154, 168,
199, 210, 274, 292, 305, 335, 336, 342, 349, 358, 424,
Тургенев И.С. — 251,
Тэйлор Э.Б. — 110,
Уайльд О. — 160,
Фалес — 14, 28, 47, 110, 137, 253, 338, 426,
Федон — 145, 282,
Федоров Н.Ф. — 23, 36,
Федоров Ю.М. — 76, 425,
Фейербах Л. — 57, 68, 84, 85, 95, 117, 121, 134, 139, 146, 176, 180, 196,
237, 319, 340, 341, 379, 380, 402, 404, 433, 449,
Феодор — 40,

Феофан Затворник — 400, 448,
Фихте И.Г. — 94, 95, 100, 149, 176, 180, 237, 296, 319, 374, 387, 407,
Флоренский П.А. — 58, 159, 170, 171, 173, 275, 297, 354, 414,
Флюэллинг Р. — 265,
Фома Аквинский — 41, 48, 67, 87, 94, 114, 115, 153, 182, 240, 295, 357,
433, 437, 439,
Фотиева И.В. — 344,
Франк С.Л. — 10, 12, 19, 26, 39, 48, 49, 50, 51, 89, 108, 109, 117, 123,
146, 154, 155, 159, 169, 196, 199, 209, 210, 243, 288, 304, 305, 336, 342, 349,
402, 415, 424, 440, 441, 449,
Франкл В. - 14, 16, 42, 105, 190, 191, 192, 200, 251, 259, 289, 315, 331,
343, 344, 369, 405, 425,
Франклин Б. — 97,
Франс А. — 216,
Франциск Ассизский — 245,
Фреге Г. — 334,
Фрейд З. — 61, 121, 124, 154, 158, 189, 196, 313, 343, 359, 384, 385, 386,
389, 409,
Фролов И.Т. — 343,
Фромм Э. — 79, 105, 121, 135, 136, 158, 203, 215, 217, 242, 243, 248,
300, 301, 314, 320, 343, 359, 389, 409, 425, 450,
Фрэнклер Дж. — 122, 124,
Фуко М. — 64, 141,
Фурье Ш. — 431,
Хабермас Ю. — 64,
Хайдеггер М. — 17, 68, 91, 92, 111, 128, 152, 200, 251, 260, 263, 277,
286, 287, 320, 320, 334, 345, 375, 395, 418, 419, 451, 452, 454, 455,

Хармс Д. — 16, 18, 141, 301,
Хатчесон Ф. — 295,
Хейзинга Й. — 141, 143,
Хоружий С.С. — 159,
Хрисипп — 366,
Хэар Р. — 183,
Цицерон М.Т. — 86, 109, 187, 217, 329,
Челпанов Г.И. — 200,
Чернышевский Н.Г. — 251, 296,
Черчилль У. — 433,
Честерфилд Ф. — 39, 44, 69, 98, 162, 181, 224, 238, 260, 285, 315, 322,
332, 360, 369, 375, 404, 429,
Шаронов В.В. — 344,
Шварцман К.А. — 73,
Швейцер А. — 21, 23, 34, 35, 36, 128, 245, 259, 356, 359,
Шекспир У. — 275, 385,
Шелер М. — 136, 380,
Шеллинг Ф. — 29, 188, 296, 374, 407,
Шестов Л. — 17, 131, 199, 241, 252, 265, 267, 277, 305, 320, 375,
Шердаков В.Н. — 343, 344,
Шефтсбери А. — 295, 296,
Шибутани Т. — 287,
Шиллер Ф. — 100, 104, 141, 188, 403,
Шилов В.Н. — 343,
Шишкин А.Ф. — 344,
Шлейермахер Ф. — 159, 265, 286, 333,

Шопенгауэр А. — 23, 45, 54, 61, 68, 69, 85, 97, 98, 158, 237, 260, 275,
277, 296, 319, 323, 330, 341, 369, 370, 393, 402, 445,
Шпенглер О. — 188, 250,
Шпет Г. — 334,
Шрейдер Ю.А. — 79, 344, 357, 360,
Штирнер М. — 151, 250, 252, 305, 383, 393, 425, 448, 449, 450,
Щербатов М. — 430,
Эйнштейн А. — 379,
Эмпедокл — 194,
Энгельс Ф. — 125,
Энезидем — 249,
Эпиктет — 69, 102, 366, 368, 370,
Эпикур — 72, 77, 83, 114, 119, 141, 208, 231, 234, 239, 279, 316, 329,
338, 362, 373, 377, 426, 439,
Эриксон Э. — 314,
Юм Д. — 305,
Юнг К.Г. — 158, 277, 313, 343, 386, 409,
Юркевич П.Д. — 101, 176, 177,
Якоби Ф.Г. — 9, 250,
Ясперс К. — 17, 18, 68, 191, 277, 289, 365, 419, 454, 455.