

На правах рукописи



ЦВЕТУХИНА Екатерина Андреевна

**ФЕНОМЕН АМБИВАЛЕНТНОСТИ
В БЫТИИ ЧЕЛОВЕКА**

Специальность 09.00.13 –
философская антропология, философия культуры
(философские науки)

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Омск – 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ АМБИВАЛЕНТНОСТИ.....	14
§ 1. Амбивалентность как особый тип бинарных отношений	14
§2. Проявление амбивалентности в феноменах бытия человека.....	34
§3. Антропологический смысл амбивалентности в речи	59
Глава II. ФЕНОМЕН АМБИВАЛЕНТНОСТИ В БЫТИИ ЧЕЛОВЕКА	88
§1. Феномен амбивалентности и поиск неамбивалентного бытия	90
§2. Феномен амбивалентности как проект бытия человека (на примере философии жизни Ф. Ницше).....	107
§3. Феномен амбивалентности и современность.....	125
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	148
Библиографический список.....	152

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования феномена амбивалентности обусловлена возросшим интересом к анализу функционирования самоуправляемых систем. Все чаще выдвигаются концепции синергии и устойчивости. В связи с этим в философской антропологии возникает необходимость разработки концепции амбивалентности для исследования такой самоуправляемой системы как человек.

Обращение со стороны как естественнонаучного, так и философского знания к понятию амбивалентности говорит об актуальности данного понятия в научном дискурсе, несмотря на то, что основное содержание понятия амбивалентности, определяющее уместность его употребления в контексте той или иной области знания, до сих пор не выявлено. Эти факты также подводят к необходимости разработки концепции амбивалентности.

Актуальность обусловлена экзистенциальным состоянием современного человека, находящегося в поиске подлинного бытия и дезориентированного в отношении своего пути. Человеку все время необходимо балансировать между его собственными идеями, чувствами, решениями и теми, что диктует ему цивилизация, подавляющая его волю путем отработанных вариантов бюрократизированного и механизированного труда (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Э. Фромм), которые сдерживают основные человеческие желания и стремления к счастью внешне заданными рамками психоанализа (по З. Фрейду – эрос и танатос) и массовой культурой потребления (по Ж. Бодриару – СМИ, секс, досуг, вещи). В рамках антропологии находится потребность человека раскрыть тайну своей природы, осмыслить себя с позиции философии человека и обнаружить свое подлинное существование. Однако при этом научным сообществом игнорируется значимая для бытия человека обусловленность – амбивалентность его бытия, в которой, как мы предполагаем, находится ключ к его разгадке.

Степень разработанности проблемы. Говорить о разработанности проблемы необходимо отдельно в отношении аспектов, выделяемых в содержании данного исследования.

Во-первых, для того, чтобы выявить особую область, в рамках которой возможно исследовать амбивалентность, мы обращаемся к тем представлениям в истории философии, которые внесли неоценимый вклад в развитие идей, касаемых всей системы бинарных отношений. В этом направлении, вскрывая суть двойственных отношений внутри целого, работали такие представители античной мысли как Зенон, Платон, Аристотель, Овидий, Дионисий Ареопагит. В средние века, возрождая античную апоретическую традицию, широкий интерес к сложной и противоречивой структуре бытия и человека особенно проявляли А. Августин и П. Абеляр. В Новое время Р. Декарт, развивая концепцию дуализма, приложил немало усилий для исследования неоднородной структуры человека. Затем И. Кант и Г.В.Ф. Гегель, разрабатывая онтологическую и гносеологическую стороны своих учений, эксплицировали выводы, касаемые антиномичности и диалектичности бытия, и на человека. Из современных исследователей, занимающихся проблемой всего многообразия бинарных отношений, можно назвать А. М. Анисова, К. И. Бахтиярова, И. А. Бескову, И. А. Герасимову, Т. П. Григорьеву, Е. Г. Драгапину-Черную, В. В. Иванова, С. Ю. Ключникова, Е. Н. Князеву, В. Я. Комарову, А. П. Краснопольскую, А. А. Крушинского, А. С. Майданова, М. М. Новоселова, И. П. Прядко, М. С. Уварова, В. И. Шалак, Ю. А. Шрейдера и многих других.

Во-вторых, в рамках исследования активно используются классические философские категории, такие как бытие, сущность и существование, об исследовании которых можно говорить, ссылаясь на веками создававшиеся труды великих философов. Эти категории вводились и исследовались такими известными авторами как: Аристотель, Ф. Аквинский, Х. Вольф, Н. Гартман, Г.В.Ф. Гегель, Р. Декарт, И. Кант, С. Кьеркегор, Г. Лейбниц, Ж-П. Сартр, Б. Спиноза, М. Хайдеггер и др. Каждый из них внес вклад в понимание названных категорий, поспособствовав их становлению на протяжении развития философской мысли. Свои философские изыскания этим категориям посвятили такие отечественные исследователи, как А. А. Доброхотов, С. Ф. Денисов, Э. В. Ильенков, В. В. Ильин, Т. А. Кузьмина, И. В. Огородник, А. А. Сорокин,

А. Н. Чанышев, А. П. Шептулин и многие другие. Но сложность и многозначность исследуемых веками категорий позволяет и сегодня вскрывать в них новые аспекты, что становится возможным при анализе философского наследия.

В-третьих, в качестве теоретической основы исследования выбрана философия экзистенциализма и постмодернизма, имеется в виду использование экзистенциалистского и постмодернистского категориального ряда и исследований, посвященных им во всем их многообразии. Среди философов-экзистенциалистов, внесших наибольший вклад в обозначение специфических категорий нужно назвать С. Кьеркегора, Ж.-П. Сартра, М. Хайдеггера, К. Ясперса. Среди философов-постмодернистов особое место занимают Ж. Батай, Р. Барт, Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ю. Кристева, Ж. Лиотар. Посредством работ этих мыслителей введены в философский дискурс подробно представленные и используемые ими в рамках исследования категории: «в-себе» и «для-себя»; бытие, подлинность, окрестности, трансцендирование, экзистирование; репрессивность, «машина желания», смерть автора и т.п. Будучи подробно описанными в контексте текстов философов-экзистенциалистов и философов-постмодернистов, эти категории прочно вошли в философский дискурс и представляют собой фундамент данного исследования.

В-четвертых, огромное значение в работе придается антропологической обоснованности исследования амбивалентности. В связи с этим осуществляется широкий анализ форм репрезентации амбивалентности в бытии человека. Так, амбивалентность находит свое полное выражение в основных феноменах бытия человека, перечень которых дается в работе исходя из классификации А. Б. Демидова и О. Финка. Помимо основных феноменов, амбивалентность также обуславливает и речь человека. Основопологающим моментом в формировании речи и обуславливающим ее амбивалентность является абсурд, присущий человеку на ранней стадии его развития. Абсурд пронизывает историю культуры и является одним из звеньев в системе текстуальных амбивалентностей культуры. Формами выражения амбивалентного видения мира можно считать

метафору и оксюморон. Исследованию этих языковых аномалий посвящены труды Н. Д. Арутюновой, З. Ф. Кравченко, Н. В. Павлович, А. А. Потебни, П. Рикера, В. Н. Топорова, В. Н. Телии, О. М. Фрейденберг, Ф. Херманн. Кроме того проникающую в структуру речи амбивалентность мы находим в творчестве писателей: С. Беккета, А. Введенского, Ф. Рабле, Д. Хармса. Языковые аномалии являются характерной темой современных авторов, например С. Довлатова, В. Ерофеева, Д. Липскерова, В. Пелевина, в творчестве которых ироническая интерпретация обыденности перестраивает сознание читателя, заставляет отказаться от канонических одновалентных представлений о мире.

Что касается исследования самого феномена амбивалентности, то здесь картина среди представителей философской мысли вырисовывается следующим образом. Активного обращения к амбивалентности констатировать не приходится. Понятие «амбивалентность» переступило порог науки вместе с XX веком. В это время оно фигурирует, прежде всего, как психологический феномен, в подтверждение чему можно сослаться на работы Э. Блэйера, Р. Лэйнга, И. Н. Михеевой, З. Фрейда, исследования которых вскрывают ряд особенностей амбивалентности как характеристики личности человека, но в силу определенной направленности не позволяют получить о нем всестороннего представления. Одним из первых амбивалентность попытался осмыслить с позиции отношения ее к религии П. Тиллих. Уже в XXI веке вклад в развитие представлений об амбивалентности внесли Ф. Гиренок и Т. И. Ойзерман, Е. М. Шапинская и В. А. Шапинский, благодаря работам которых можно проследить становление феномена амбивалентности в его философском контексте. Написанные в историко-философской форме работы Т. И. Ойзермана позволяют оценить вариативность «прочтения» феномена амбивалентности, многообразие рождаемых философами концептов, организующих мысль в амбивалентном ключе.

Но, вместе с тем, эти публикации имеют лишь обзорный, ознакомительный характер, в них не дается удовлетворительного теоретического анализа феномена амбивалентности. Несмотря на то, что антропологическая проблематика в науке

набирает обороты и включает в себя множество актуальных для раскрытия природы человека проблем, обращения к феномену амбивалентности в философском контексте до сих пор не зафиксировано.

Основная проблема может быть сформулирована в следующих вопросах: что собой представляет амбивалентность и какое место она занимает во всем многообразии бинарных отношений; существуют ли основания для антропологической репрезентации амбивалентности; можно ли говорить об амбивалентности как значимом феномене бытия человека; как феномен амбивалентности относится к экзистенции человека и каким образом он может повлиять на ее становление?

Формулировка проблемы и анализ ее разработанности определили цели и задачи исследования.

Цель данной работы состоит в разработке концептуального содержания феномена амбивалентности и обосновании его значимости для бытия человека. Для реализации поставленной цели в диссертации необходимо решить следующие **задачи**:

- определить область применения понятия амбивалентности среди всего многообразия понятий, выражающих бинарные отношения;
- обосновать употребление категорий «экзистенция» и «эссенция» в отношении к амбивалентности и показать место амбивалентности в бытии человека;
 - выявить антропологические основания репрезентации амбивалентности;
 - обосновать необходимость введения в философский дискурс феномена амбивалентности наряду с другими, признанными философской антропологией основными феноменами бытия человека;
- показать эвристическую плодотворность феномена амбивалентности в поиске путей подлинного бытия человека в контексте современности.

Теоретической основой исследования выступают: сложившиеся представления об амбивалентности в психологической науке (Э. Блэйер, Р. Лэйнг, И. Н. Михеева, З. Фрейд); учение об амбивалентности религии П. Тиллиха;

экзистенциалистские идеи К. Ясперса; феноменологические опыты Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера, философия жизни Ф. Ницше; осмысление философами специфики современной реальности (Ж. Делез, Ф. Фукуяма Ю. Хабермас, М. Н. Эпштейн).

В конкретных моментах мы опираемся также на гипотезу взаимообусловленности абсурда и речи Ф. Гиренка; анализ амбивалентных философских систем Т. И. Ойзермана; идеи С. Ф. Денисова о библейских и философских стратегемах спасения человека; идею о «человеке будущего» В. В. Николина.

Специфика **методологической основы исследования** обусловлена характером исследуемого материала, отсылающего нас к отказу от «канонического» изложения текста. Но мы не можем пренебречь общенаучным методом анализа, раскрывая основные категории исходя из принципов общей логики. В диссертационном исследовании использованы философские методологические принципы объективности, диалогичности, междисциплинарности.

В качестве методологической основы работы помимо общелогических методов, таких как теоретический анализ и синтез, аналогия, классификация и обобщение, выступают:

- диалектика, позволившая оперировать и помещать в единый контекст различные направления философии и категории им сопутствующие; также позволившая выявить в бытии человека особую структуру, представленную в качестве синтеза «эссенциального» (тезис, отсылающий к понятию дорационального человека) и «экзистенциального» (антитезис, отсылающий к понятию человека, заданного рациональностью культуры);
- феноменология, которая в нашем понимании заключается в стремлении рассматривать явления изнутри них самих, встав на их собственную точку зрения, вопреки внешне-объяснительным методам, препарирующим действительность и сводящим одни явления к другим, нивелируя их специфику;

- герменевтический метод, позволивший сфокусировать внимание на понимании человека не только как продукта культуры и рациональности, но позволяющий проникнуть вглубь человеческой природы, обратясь собственно к ее истокам;

- сравнительно-исторический метод, позволивший проанализировать весь комплекс идей в трактовке противоречия, сформировавшихся в различные исторические эпохи;

- логическая рефлексия в процессе обоснования антропологической репрезентации амбивалентности и выявления существенных признаков феномена амбивалентности;

- теоретическое конструирование, позволившее раскрыть место феномена амбивалентности в бытии человека; сконструировать состав феномена, типологию амбивалентности в ее отношении к феноменам бытия человека; увидеть в феномене амбивалентности ключ к разгадке бытия человека.

Поскольку теоретической основой исследования являются, главным образом, экзистенциализм и постмодернизм, помимо вышеназванных методов и принципов использовались категории, принципы, а так же учитывались особенности, характерные непосредственно для этих философских течений. Применение указанных методов носило комплексный характер и проявилось в философском осмыслении феномена амбивалентности.

Основные результаты диссертационного исследования, определившие его **научную новизну**, состоят в следующем:

1. Прояснена антропологическая значимость понятия амбивалентности и его связь с понятиями «эссенции» и «экзистенции» в онтологическом, гносеологическом, культур-философском и методологическом контекстах.

2. Показана несводимость понятия амбивалентности к многообразию других категорий, выражающих бинарные отношения; неуместность использования в философской антропологии понятий, фиксирующих онтологические противоречия; необходимость обращения философской антропологии к понятию амбивалентности для исследования противоречий в бытии человека.

3. Установлены антропологические основания репрезентации амбивалентности в культуре; ее антропологический смысл в речи; на примере основных феноменов бытия человека обоснована возможность наглядного воплощения трех типов амбивалентности (интеллектуальной, волевой, эмоциональной), демонстрирующих противоречия в человеке.

4. Зафиксирована укорененность амбивалентности в бытии человека, в связи с чем предложено рассматривать амбивалентность в качестве одного из феноменов его бытия.

5. Представлен проект жизненного пути человека, ориентированного на подлинное существование; установлена логика амбивалентности в таком проекте, предполагающая минимум два вектора развития вместо одного; успешность данного проекта показана на примере философии жизни Ф. Ницше.

6. Дано описание человека при отражении его в зеркале современной культуры, описаны его характерные черты и предложен вариант формирования его современного типа в качестве новой антропологической единицы – амбивалентного человека.

Положения диссертации, выносимые на защиту:

1. Феномен амбивалентности является антропологическим основанием бытия человека: показывается в разрыве экзистенциальных и эссенциальных влечений человека; выражен в сосуществовании исключających друг друга логик; предполагает три типа амбивалентности: интеллектуальную, волевою, эмоциональную; его преодоление лишает экзистенцию присутствия, а человека – смысла.

2. Три типа амбивалентности раскрываются и демонстрируются с наибольшей точностью и ясностью через основные феномены бытия человека: интеллектуальная амбивалентность (потребление/производство в труде, упорядоченность/ креативность в игре, эрос/танатос в любви, рождение/смерть в смерти), волевая амбивалентность (деятельность/сдерживание в труде, обыденность/ иллюзорность в игре, самопожертвование/обладание в любви, ожидание/ бегство в смерти) и чувственная амбивалентность (удовлетворение/

ограничение в труде, расслабление/напряжение в игре, удовольствие/ страдание в любви, умиротворение/беспокойство в смерти).

3. Укорененный в бытии человека феномен амбивалентности прорывается в действительную жизнь через речь и фиксирует в ней свой антропологический смысл: амбивалентность оппозиции «мысль-язык» в речи; амбивалентность оппозиции «смысл и вещь» в языке; амбивалентность субъект-объектной оппозиций языка; амбивалентность метафоры и смыслов, которые она репрезентирует; амбивалентность языковых стилей.

4. Условием появления амбивалентности в речи является абсурд и формы его репрезентации («языковая игра» и «смысловая деконструкция»), при этом амбивалентность – условие живого самодвижущегося развития. Устранение абсурдного элемента из речи чревато превращением человека в машину рациональности. Сохранение абсурдного элемента в речи возможно на уровне амбивалентности, заключающей в себе противонаправленные смыслы: абсурдные эссенциальные и логичные экзистенциальные элементы.

5. Феномен амбивалентности обуславливает жизнь человека и в обыденности ощущается им как дискомфорт и неподлинность, которую он стремится преодолеть. Анализ форм преодоления амбивалентности и предвосхищения неамбивалентного бытия, которыми выступают рационализм, религиозность, нигилизм, филистерство и аутизм, показывает, что преодоление неподлинности бытия устранением из него феномена амбивалентности невозможно.

6. Преодоление неподлинности бытия путем сохранения в нем феномена амбивалентности демонстрирует свою плодотворность. Неклассическое мышление узаконивает экзистенциально-эссенциальную обусловленность человека, делает феномен амбивалентности ключом к бытию человека, в котором человек движим как экзистенциальными, так и эссенциальными влечениями в своих чувствах, решениях, идеях.

7. Успешность преодоления неподлинности бытия путем сохранения в нем феномена амбивалентности демонстрируется в философии жизни Ф. Ницше.

Фундаментальна в концепции Ф. Ницше амбивалентность идей «сверхчеловека» и «вечного возвращения». С точки зрения рациональности эти идеи отчасти исключают друг друга, их синтез невозможен, а сосуществование – абсурдно. В феномене амбивалентности они сосуществуют как импульсы сохранения и развития, выступая символическим аналогом амбивалентного отношения эссенции и экзистенции, сущности и существования соответственно.

8. Включение феномена амбивалентности в проект бытия человека – возможность существования подлинности в условиях современности. Такой проект видит проблему человека в перспективе: как выработку способа сохранения-развития человеческого бытия и природы человека, где сохраняется и совершенствуется многообразие реализации единства сущности и существования, разнонаправленных смыслов, с точки зрения современного видения исключающих друг друга.

Теоретическое значение диссертационного исследования заключается в разработке антропологической проблематики, основывающейся на особенностях экзистенциалистского осмысления бытия человека и адаптированной к специфике современной реальности. Состоявшееся в работе описание амбивалентности как значимого феномена позволяет говорить о бытии человека как об особой, несводимой к комплексу выверенных характеристик реальности. Смоделированный в исследовании проект подлинного бытия человека, учитывающий амбивалентную экзистенциально-эссенциальную человеческую природу, должен найти достойное место в рамках философии будущего.

Практическая значимость диссертационного исследования. Результаты исследования должны быть использованы для дополнения существующего представления о человеке в современной философии. Игнорирование феномена амбивалентности чревато последующим нарастающим «ретушированием» и «гримировкой» бытия человека в его интерпретации. Амбивалентность бытия человека также выступает в качестве одного из видений содержания экзистенциалистской философии в практике ее преподавания. Материалы и

выводы исследования могут быть использованы в преподавании курсов антропологии, конфликтологии и культурологии.

Апробация данного диссертационного исследования была осуществлена в выступлениях автора на международных, всероссийских, региональных и межвузовских научных конференциях. Публикации в научных журналах и изданиях, рекомендованных ВАК: Ценности и смыслы 2014 №5 (33); Вестник Томского государственного университета № 368 (март 2013); Омский научный вестник: общество, история, современность 2012 № 2 (106); 2014 № 4 (131).

Основные положения и выводы диссертации были также отражены в выступлениях на: Всероссийской научной конференции «Реальность. Человек. Культура: религия и культура» (ОмГПУ, Омск, 2008) и теоретических семинарах в рамках «Дней Петербургской философии» (СПбГУ, Санкт Петербург, 2008). Научные статьи, доклады, тезисы в других сборниках и журналах: на областном конкурсе студенческих работ по гуманитарным наукам «Гуманитарное развитие в Омском Прииртышье: история, современное состояние, инновационные технологии (Омск, 2007); на международной научно-практической конференции «Современные проблемы и пути их решения в науке, транспорте, производстве и образовании» (Одесса 2008); на Всероссийской научной конференции «Реальность. Человек. Культура» (ОмГПУ, Омск, 2009, 2011, 2012, 2013); на VI Межрегиональной научно-практической и методологической конференции «Личность врача: мировоззренческий, социальный, научный, философский контексты» (ОмГМА, Омск, 2010) и др.

Структура диссертации подчинена общему замыслу работы, цели и логике исследования. Диссертация состоит из введения, двух глав, обе из которых включают по три параграфа, заключения и библиографического списка. Работа представлена на 162 страницах, список используемых источников включает 155 наименований.

Глава I. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ АМБИВАЛЕНТНОСТИ

§ 1. Амбивалентность как особый тип бинарных отношений

Говоря об амбивалентности, мы несомненно должны начать с объяснения самого термина. Тем более, что он не принадлежит философии непосредственно, а является выверенным в процессе развития научной мысли и жизни человечества в целом.

Исследователи отмечают факт повсеместного в архаическом менталитете структурирования мира в мышлении с помощью бинарных оппозиций, фиксирующих полярное устройство бытия: «бинарные структуры, в принципе сходные с теми, которые выявляются в естественном языке, обнаружены в знаковых системах мифа и ритуала...»¹. Согласно структуралистам, архаическое мышление имеет дологическую целостно-образную форму и еще не восприимчиво к аналитике. Древний мир мыслил бинарными оппозициями, структурируя как свой внешний, так и свой внутренний миры, выделяя пары: правда и ложь, свет и тьма, женское и мужское, добро и зло.

Бинарное отношение к миру проистекает из некоторого эпизода в истории филогенеза, когда человек, вобрав противоположности, сделал их частью своего внутреннего мира: «Человек сделал своей составной частью противоположности, вкусив от древа познания добра и зла, но, совершив такой выбор, он оказался диссоциирован: единая изначальная энергия, несущая себя в слитом виде, в сплавленной форме, распалась на материю и сознание, дав нашему миру, нашей человеческой реальности нематериальное сознание и несознающую материю»².

Позже оппозициями стало оперировать не только повседневное мышление, выражая себя поэтически в мифах, но оно становилось необходимым моментом объяснения мира. В тексте оппозиции начали структурироваться в антитезу как прием различения с последующей процедурой противопоставления: «Проклятие Господне на доме нечестивого, а жилище благочестивых Он благословляет. Если над кощунниками Он посмеивается, то смиренным дает благодать. Мудрые

¹ Иванов В. В. Бинарные структуры в семиотических системах // Системные исследования: Ежегодник. 1972. – М., 1972. – С. 238.

² Противоположности и парадоксы (Методологический анализ) / под ред. Герасимовой И. А. – М.: «Канон+», 2008. – С. 39.

наследуют славу, а глупые – бесславию»¹. В основе антитезы лежит простое разделение на два и более начал в целях структурирования мысли.

Бинарным отношениям соответствует и пантеон парных божеств в индуизме, символизирующих полярные качества бытия: тождество и развитие. Об этом красноречиво пишет индийский мыслитель Вивекананда: «Что именно делает мир тем, что он есть? Утраченное равновесие. В первичном состоянии, именуемом хаосом, царит совершенное равновесие. Вселенная создается путем борьбы, соревнования, столкновения. Неравенство лежит в основе творчества. Тем не менее, силы, стремящиеся установить равенство, являются таким же необходимым фактором творчества, как и те, что нарушают его»².

Взаимодействие двух противоположных начал отражено во многих символах. Наиболее известный из них – символ «инь-ян». Пара «инь-ян» лежит в основе онтологии древнекитайской философии и выражает идею полярности бытия в неограниченном ряду противоположностей: положительное и отрицательное, активное и пассивное, внутреннее и внешнее, мужское и женское³.

С точки зрения числового символизма, единица выступает символом целостности и единства. Она – символ активности, потаенной мощи непроявленного. «С точки зрения онтологии единица – символ самого бытия. С точки зрения антропологии единица выражает активную духовную волю»⁴. Двоица же, с одной стороны, символизирует разделение единицы, с другой стороны, наоборот, выражает идею однородности и равнозначности противопоставленных сил.

Таким образом, бинарные отношения представляют собой форму полагания и восприятия мира, в основе которых лежат два противоположных понятия, в которых одно утверждает какое-либо качество, а другое это качество отрицает.

В системе бинарных отношений мы находим ряд терминов, вскрывающих те или иные особенности противоречия.

¹ Книга притч Соломона – М., 2003. – С. 22.

² Свами Вивекананда. Философия. Йога. – Магнитогорск: «Амрита», 1992. – С. 77.

³ Подробнее об этом см.: Григорьева Т. П. Синергетика и Восток // Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. – М.: «Прогресс-Традиция», 2000. – С. 243-261.

⁴ Ключников С. Ю. Священная наука чисел. – М.: «Беловодье», 1996. – С. 41.

В отношении к двоиче как выражению противопоставления равнозначности сил можно говорить о двойственности, когда противоположные начала исключают друг друга, но действуют в рамках целого. В толковом словаре находим следующее определение двойственности: «Двойственный – такой, в котором соединяются два различных качества, часто противоречащих друг другу»¹. В философии сложилось представление, что двойственная природа человека есть следствие сочетания в человеке разумного и животного начал. Человек не способен вырваться за свои пределы. Если бы это было так, то он перестал бы быть человеком, поскольку человек – животное со всем набором инстинктов и страстей.

Платон утверждал, что люди, кажущиеся на первый взгляд добродетельными и разумными содержат в своем существе «какой-то страшный, беззаконный и дикий вид желаний»². Платон в «Законах» пояснял, что на нас действуют множество влечений, каждое из которых тянет в свою сторону. Из диалога видно, что он признавал наличие двух определяющих бытие человека влечений, тем самым указывая на абсурдность положения человека – выбрать то и другое. Однако Платон намеренно избегает этого абсурда и настаивает на выборе всего одного из них. По мере продвижения в сторону одного из влечений, будь то добро или зло, другое, по словам Платона, будет ослабевать.

Древнеримский поэт Овидий в «Метаморфозах» устами своего персонажа Медеи высокопарно сокрушался: «Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь»³. И, конечно, проблему двойственности не могло оставить без внимания средневековое богословие, акцентирующее особое внимание на борьбе духа и плоти. Всю тяжесть этих «человекобожеских» мук отобразил Августин Блаженный в своей «Исповеди»: «храмина души моей в развалинах, но Ты восстанови и обнови ее; сознаюсь, что в ней много нечистот... но Ты от тайных

¹ Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка. – М.: «АСТ», 2001.

² Платон. Сочинения: В 3-х тт. – М.: Мысль, 1970. – Т. 2. – С. 421.

³ Овидий Н. Любовные элегии; Метаморфозы; Скорбные элегии. – М.: «Художественная литература», 1983. – С. 227.

моих очисти мя; ибо ни один человек не знает, что есть в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем»¹.

Блез Паскаль по-своему выражал суть такого человека, указывая на междоусобицу разума и страстей: «...наделенный и разумом и страстями, человек непрерывно воюет с самим собой, ибо примиряется с разумом, только когда борется со страстями, и наоборот, поэтому он всегда страдает, всегда раздираем противоречиями»². Эта идея единства противоположных тенденций легла в основу этики И. Канта. «Кенненбергский затворник» указывал на сосуществование в человеке присущих ему природных склонностей и понятия, разумения долга, всеобщего нравственного закона.

Немецкий романтизм в качестве идеала выдвинул сосуществование разума и фантазии, духа и инстинкта. Романтический герой – личность сложная, страстная, но она же – глубокий и бесконечный космос. В нем сосуществуют и высокие, и низкие страсти. Немецкий романтизм примиряет жизнь духа философии, религии, искусства с трагизмом обыденности. Характерным героем, испытывающим на себе влияние своей двусоставной природы, явился Фауст И. Гете:

«Отныне с головой нырну
В страстей клокочущих горнило,
Со всей безудержностью пыла
В пучину их, на глубину!
В горячку времени стремглав!
В разгар случайностей с разбегу!
В живую боль, в живую негу,
В вихрь огорчений и забав!
Пусть чередуются весь век
Счастливый рок и рок несчастный.
В неутомимости всечасной
Себя находит человек»³.

Внимание к двойственности человека было свойственно и русской философской литературе XIX века. Еще юный М. Ю. Лермонтов намечает эту антропологическую тенденцию, утверждая в своих стихотворениях, что лишь в человеке встречается священное и порочное. В романах Ф. М. Достоевского человек есть конгломерат хорошего и плохого, доброго и

¹ Августин Аврелий. Исповедь. – М.: «Республика», 1992. – С. 131.

² Паскаль Б. Мысли. – М.: «Пор-Рояль», 1994. – С. 255.

³ Гете И. Фауст. – М.: «Государственное издательство художественной литературы», 1960. – С. 109.

зловещего, честного и подлого. В статье Тургенева «Гамлет и Дон Кихот» писатель рассматривает образы Гамлета и Дон Кихота как «оба конца той оси, на которой она вертится», отмечая, что в одном и том же человеке «донкихотское и гамлетовское начала могут сливаться до некоторой степени»¹.

Классическая логика всегда подразумевает определенность в предпочтении одного из противоположных начал: либо истинно одно, либо – другое. Эту несводимость одной стороны к другой демонстрирует нам дуализм. Дуализмом в философии называют учение, «исходящее из признания равноправными, несводимыми друг к другу двух начал – духа и материи, идеального и материального»². Например, Р. Декарт строит свою онтологию, исходя из дуалистического представления о бытии, которое предстает у него в виде двух субстанций: протяженной, материальной и мыслящей, духовной. Причем, как мы знаем, Р. Декарт не признавал ни растительной, ни животной души, как это делал Аристотель, и видел в них всего лишь машину, управляемую «телесными духами». Другое дело – человек, в котором материальное и духовное слиты, а душа с помощью «шишковидной железы» сообщает человеку движение. Малейшие колебания души вызывают изменения движения «телесных духов».

Такое фантастическое объяснение природы человека в Новое время многих не устраивало. Вследствие этого наметилась тенденция, развивающая данную мысль по-своему, – окказионализм, предложивший рассматривать Бога в качестве посредника между двумя субстанциями. В рамках этого учения Бог есть причина любых телесных и психических явлений, которые друг для друга являются лишь поводами – случаями, действующими друг на друга по принципу цепной реакции. Первопричиной же, запустившей данную цепочку, является Бог. В том же русле рассуждал и Н. Мальбранш, видоизменивший учение Р. Декарта, первый считал, что душа не может сама генерировать идеи, а также не может извлекать их из материального мира. Обе субстанции нуждаются в посреднике – Боге, который видит все желания души и сам воздействует на тело в нужном направлении в соответствии с желаниями души.

¹ Тургенев И.С. Гамлет и Дон-Кихот // Тургенев И.С. Сочинения в 12 тт. – М.: «Наука», 1980. – Т. 5. – URL: http://az.lib.ru/t/turgenew_i_s/text_0240.shtml (дата обращения: 10.05.2014)

² Философский энциклопедический словарь. – М.: «Советская энциклопедия», 1989.

В теологии дуализм обычно обозначает дитеизм, то есть убеждение, что существует два соперничающих друг с другом бога. Один представляет собой силы света, а другой – тьмы; один подчиняет мир порядку, а другой – хаосу. Широко известными учениями подобного толка являются зороастризм и манихейство. Они, являясь яркими представителями дуалистических религий, все же содержат и черты монотеистических религий, поскольку в основание бытия кладут первопринцип, из которого проистекают две равные, но противоположные сущности.

Говоря о двух началах, ответственных за двойственную природу человека, мы не можем не упомянуть об антиномии, которая, напротив, ограничивает сферу применимости логического мышления, разбивающего бытие на эти противоположности. М.С. Уваров выделяет в истории философии три модели применения антиномического дискурса для обоснования принципов знания:

- 1) древнегреческая риторика и апоретика;
- 2) средневековое антиномичное богословие в лице П.Абеляра;
- 3) критическая философия Канта¹.

Обоснование антиномии мы находим уже в древнегреческой философии. Первыми формами ее жизни были «риторические прения наподобие высказывания “лжеца” о том, что он лжет»². Данная семантическая антиномия подразумевает два противоположных смысла: «лжец лжет» и лжец говорит правду». Апории Зенона в той же мере продемонстрировали затруднительность решения противоречий, возникающих из-за применения понятия бесконечности к движению. Зеноном было зафиксировано всего около сорока противоречий, девять из которых дошли до современного читателя. Среди них апории о быстром Ахиллесе, который в то же время является и самым медленным, потому что никогда не догонит черепаху; о движении, которое никогда не начнется, потому что путь всегда будет делиться пополам и так до бесконечности; о стреле, которая и покоится, и летит одновременно.

¹ См.: Уваров М. С. Бинарный архетип. Эволюция идеи антиномизма в истории европейской философии и культуры. – СПб.: «Изд-во БГТУ», 1996. – 214 с.

² Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского: Попытка реконструкции системы аргументов. – Л., 1988. – С. 47.

В аспекте познания эту линию рассуждений можно продолжить. Уже само по себе познание с разделением на субъект (субъективную реальность) и объект (объективную реальность, существующую независимо от познающего субъекта) можно мыслить как отражение «объектной истины» в ходе познавательного процесса. В этом можно усмотреть смысл антиномии (дословный перевод звучит как «противостояние основе») как принципа познания. Антиномию в иерархической системе можно мыслить как противостояние сущности (подлинной реальности) и явления (ее отражения в мире вещей и сознании человека).

Различение катафатического и апофатического богословия в средневековье демонстрирует еще одну сторону антиномического дискурса, в котором попеременно сосуществуют два противоположных суждения: Бог одновременно и трансцендентен, и имманентен миру. П. Абеляр, в частности, своим методом отрицания и утверждения одних и тех же положений возродил античную апоретическую традицию: «первым ключом мудрости является постоянное и частое вопрошание, ибо сомневаясь, мы приходим к исследованию; исследуя, достигаем истины»¹. П. Абеляр в строгой форме исследует догматические затруднения, исключая возможность третьего толкования, опираясь только на ответы: «да» или «нет». Например, «вопрос шестой: “бог троичен и нет”, вопрос тринадцатый: “бог причина сына и нет”»².

В философии Р. Декарта лейтмотивом проходит идея антиномичности «я» и «Бога», которая служит отправной точкой для дальнейших исследований в области метафизики: либо, развивая концепцию «я», как это потом сделал Г. Фихте, либо – «Бога», как это сделал Г. В. Ф. Гегель.

Антиномичный дискурс, поддерживаясь в Новое время в парадоксах целого и части, конечного и бесконечного, в итоге, нашел свое достойное место в философии И. Канта, критическая философия которого ограничивает сферу применения разума и демонстрирует следствия, проистекающие из его злоупотребления. И. Кант, настаивая на существовании «вещей-в-себе», выражает

¹ Абеляр П. Пролог к «да» и «нет» // Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения. – М.: «Олма-Пресс», 2001. – С. 254.

² Мудрагей Н.С. Знание и вера: Абеляр и Бернар // Вопросы философии. – 1988. – № 10. – С. 138.

свое убеждение в существовании сверхчувственного, трансцендентного мира. И. Кант оказывается не в состоянии игнорировать иллюзии, порожденным его воображением. Описывая антиномии, И. Кант указывает: «этот метод состоит в том, что мы присматриваемся к спору между утверждениями или даже сами вызываем его не для того, чтобы, в конце концов, решить его в пользу той или иной стороны, а для того, чтобы исследовать, не пустой ли призрак сам предмет спора...»¹.

Гений Им. Канта состоит в том, что, порождая иллюзии, он оказывается способным анализировать их, а не уповаться заблуждениями на их счет: «антиномия имеет своей целью достоверность, пытаюсь отыскать в споре, ведущемся с обеих сторон честно и с умом, то, что вызывает недоразумение»². В философии Им. Канта антиномия как попытка примирить с позиции формальной логики два противоречивых суждения рассудка, оборачивается узаконенной констатацией истинности и суждения «А», и суждения «В» одновременно.

Итак, мы видим, что методология антиномичности задает направление развития философской мысли, причем каждая эпоха вносит в понимание этой идеи новые смыслы.

Названные нами понятия: двойственность, дуальность, апория и антиномия – суть формы выражения одного принципа противоречия, вмещающего в себя в рамках бинарных отношений два полюса, которые позволяют мыслить бытие в положительных и отрицательных качествах. На деле же, существуя, человеку все время приходится выбирать между ними. Причем так, что выбрав одну, он уже не претендует на другую. А если его решение меняется, то оно тут же получает осуждение со стороны рациональности.

Г. В. Ф. Гегелю, представляющему собой апогей рациональности, наличие двух противоположных начал в истории культуры «не давало покоя», поэтому в его философии эти начала и борются, отрицая друг друга, и «мирятся» в единстве. Сам же Г. В. Ф. Гегель не смог мириться с сосуществованием противоречивых мотивов и, в конечном счете, снял их в синтезе: «всеобщее объемлет в себе и

¹ Кант И. Сочинения: В 6-и тт. – М., 1963. – Т. 3. Ч. 1. – С. 401.

² Там же. – С. 402.

единичное, и особенное, а единичное есть, вместе с тем, всеобщность в самом себе»¹.

С фундаментальных идей Г. В. Ф. Гегеля оформилась специальная философская дисциплина – диалектическая логика, в которой принципу единства и борьбы противоположностей придается статус закона, объясняющего сущность развития мира и становление творческой мысли. Г. В. Ф. Гегель хаосу существования предпочел порядок диалектики, тем самым, открыв в культуре рациональности новый этап. Так что после него единственно возможной формой мышления становится диалектичность, отражающая двойственное отношение внутри целого: единство противоположностей и их борьбу.

Диалектика имела прямое воздействие и на антропологию: на уровне человека снять противоположности можно путем развития сознания, в ходе которого субъективный дух повторяет путь объективного. В итоге в сознании человека должна «сложиться картинка» абсолютного тождества бытия и мышления. Как известно, это область чистой логики, где правит свободное от существования человека чистое понятие. Человеку с позиции диалектики подобно участникам диалогов Платона не возбраняется иметь противоположные позиции, однако истина подразумевается не в них, но в том синтезе, который они друг с другом составляют. В результате Г. В. Ф. Гегель предпочел бинарности триаду, чем и зафиксировал новый этап в развитии рациональности, знаменующий собой снятие различий и борьбы в синтезе.

Таким образом, мы видим, что философия оказалась втянута в корпус бинарных отношений, в рамках которых серьезно размышляла над противоречием. При этом можно констатировать, что бинарные оппозиции, даже если они и признаются существующими в человеке (Платон, Овидий, Августин, Абельяр и др.), рассматриваются с позиции онтологии как одна из закономерностей бытия, которая отражается и в человеке (например, онтологические «свет» и «тьма» в случае объяснений противоречий в человеке экстраполируются на него и выражаются этическими понятиями «добро» и «зло»). Такое упорядочивание бытия и человека согласно логике

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – М., 1975. – Т.2 – С. 28.

противопоставления проистекает из структуры мифа, оперирующего неразделенными полярными понятиями. При этом стоит отличать это мифологичное образное мышление, не предполагающее аналитики, от синтетического мышления при развитом анализе, который нам демонстрирует классическая логика.

Итак, следует различать следующие важнейшие для понимания противоречия четыре понятия, а также связанные с ними стратегии мышления: *двойственность и диалектичность, дуализм и антиномичность*. Двойственность и диалектичность разделяют противоположности, но соединяют их в синтезе. В этих процедурах акцент делается на взаимодействии противоположностей под объединяющим их началом. Дуализм и антиномичность фиксируют особое значение баланса и нейтралитета противопоставленных сил. При этом отмечается принципиальная несводимость одной стороны к другой.

Каждая из представленных стратегий правомерна, но все перечисленные понятия, активно использовавшиеся в истории философии, работали исключительно на онтологию, которая если и касалась человека, то лишь с позиции его сущности, эссенции. В истории мысли, если противоречия обнаруживались в самом человеке, то они оказывались выводимыми из бинарных оппозиций бытия: положительное и отрицательное, свет и тьма, дух и материя – но никогда не связывались с особенностями его экзистенции.

Однако такой интерес к противоречию со стороны онтологии и эпистемологии и в то же время игнорирование антропологической стороны вопроса сегодня требует начать дискурс другого качества, позволяет посмотреть на противоречие шире, при этом обогатив и область бинарных отношений, и понятие человека. Имеется в виду не умножение категорий, а наоборот – сужение и конкретизация сферы применения каждой из них.

Действительно, в понятии противоречивости человека есть указание лишь на сложность его природы. Но то, как в экзистенции эта «сложность» себя проявляет, – этот вопрос остается открытым. Парадокс в том, что как только философия всерьез заговорила об экзистенции, проблема противоречия как таковая оказалась не востребовавшей и ограничилась решением субъект-объектных отношений в познании. Немного позднее в творчестве

постмодернистов снова поднимается проблема противоречия, которая в рамках новой философии оформляется в онтологию различия и повторения.

Оказывается, что зачастую если философия говорит о противоречии, то неизбежно только с позиций онтологии. Но, когда противоречие обнаруживается в бытии человека, мы уже не можем продолжать рассматривать его с позиций онтологии, поскольку человек не абстрактное философское понятие, но существующее здесь и сейчас многообразие всех своих проявлений. Если противоречие устраняется синтезом или тождеством в онтологии, то как возможно устранение противоречия в рамках антропологии необходимо еще исследовать. Имея в виду актуальность данной проблемы, мы вынуждены констатировать необходимость введения особого термина для описания противоречий с позиции антропологии.

Чтобы найти этот термин, нам необходимо определиться с тем, что мы кладем в основу бытия человека. Но тогда нам необходимо сказать, что мы подразумеваем под человеком и под его бытием. История философии знает множество вариантов осмысления человека, но в одном все они едины: они пытаются постичь его сущность, исходя из чего, впоследствии ответить на этот вопрос.

Философский словарь дает нам следующее определение сущности: «Сущность («essentia») – внутреннее содержание предмета, выражающееся в единстве всех многообразных форм его бытия»¹. Аристотель в «Метафизике» определяет сущность следующим образом: «о сущности говорится в двух значениях: в смысле последнего субстрата, который уже не сказывается ни о чем другом, и в смысле того, что, будучи определенным нечто, может быть отделено, а таковы образ, или форма, каждой вещи»²; «сущность есть первое во всех смыслах: и по определению, и по познанию, и по времени – по определению она первое, ибо в определении чего бы то ни было должно содержаться определение сущности»³. У Гегеля сущность – это «простое тождество с собой»⁴.

¹ Философский энциклопедический словарь. – М.: «Советская энциклопедия», 1989.

² Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4 тт. – М., 1976. – Т. 1. – С. 125.

³ Там же. – С. 125.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. – М.: «Мысль», 1974. – С. 269.

Греческая мысль под сущностью человека подразумевала его разумность и «полисность», что вместе определяло смысл его бытия – работа на пользу общества для достижения «всеобщего блага»¹. Христианская мысль в человеке видела «божественную искру» и сущность человека связывала с уподоблением Богу. Равно как и существование человека рассматривалось как возможность для реализации этого замысла: «Подними меня от меня самого к Тебе. Очисти, исцели, изостри, “просветли” глаз души моей, да зрит тебя. Собирает силы свои душа моя и всем разумением своим вновь устремляется к Тебе, Господи»². В Новое время сущность человека связывается с его рациональностью, познанием, со способностью присвоить, «приручить» природу на основании безграничных возможностей разума, когда девизом эпохи становится «*cogito ergo sum*»³. Новейшая философия сущность человека усматривает в его бессознательных мотивах: инстинктах, желаниях, воли⁴.

Безусловно, учение о сущности человека так или иначе оказывается вплетенным в онтологию. Однако, как мы сказали выше, о бытии человека невозможно ничего утверждать, только исходя из его сущности. Человек – это не только изначально присущие ему особенности, но это еще и сама жизнь, в которой эти особенности преломляются и зачастую трансформируются до неузнаваемости. Поэтому философия оперирует не только понятием сущности, но и понятием существования как динамичного и изменчивого процесса жизни человека.

Изначально существование сводилось к факту наличия вещи, которая, в свою очередь, представляла собой актуализацию ее сущности. Гегель понимает существование как самоосуществление бытия: «сущность как существование выступила из своего основания, которое само перешло в существование»⁵.

¹ См.: Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: «Высшая школа», 1976. – С. 435.

² Прослогион. Глава XVIII//Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения. – М.: «Олма-Пресс», 2001. – С. 227.

³ Декарт Р. Сочинения: В 2-х тт. – М., 1989. – Т.1. – С. 268-269, 317-318.

⁴ См.: Делез Ж. и Гватари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип.

⁵ Гелель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. – М.: «Мысль», 1974. – С. 287.

Сегодня, говоря о существовании человека, мы, прежде всего, имеем в виду его экзистенцию. Латинское «*exsistentia*», от глагола «*ex-sisto*» – выходить, обнаруживать себя, существовать, показываться, становиться – первоначально использовалось для обозначения конкретного бытия. Но данная категория претерпела существенные изменения в истории философии. Если в средние века префиксом «*ex-*» упор в категории делался на производность от божественного начала, то в философии XX века в трудах экзистенциалистов префиксом «*ex-*» все более актуализируется незавершенный характер человека.

Экзистенциализм понимает экзистенцию как способ человеческого самоосуществления в мире. Сущность вещи в экзистенциализме не первична. Сущность вещи оказывается определяема только через ее существование: «сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы сами; бытие этого сущего всегда мое; бытие есть то, о чем для самого этого сущего всегда идет дело, «сущность» этого сущего лежит в его быть; что-бытие (*es-sentia*) этого сущего должно пониматься из его бытия (*exsistentia*)»¹. Причем подлинность существования определяется в экзистенциализме построением именно собственного бытия, то есть существования, свободного от внешней детерминанты.

Как мы уже говорили, для классической философии свойственно было экстраполировать акциденции бытия на действительность. Основной проблемой, решением которой занималась схоластика, был дуализм сущности и существования. Схоластика усматривала в нем коренную раздвоенность бытия, снимаемую лишь в Боге, когда существование вещи не выводимо из ее сущности, но является следствием творения и воли Бога. При этом философия не выделяла существование человека из существования всего материального мира, не делала акцент на собственно человеческой реальности. Существование человека традиционно противопоставлялось сущности, способствуя все большему разрыву между этими категориями.

Таким образом, в человеке сосуществуют две жизненные парадигмы: с одной стороны, он, человек, сотворенная Богом или природой целесообразность, что выразимо в понятии сущности, эссенции; с другой – «заброшенное в жизнь»,

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: «Академический проект», 2011 – С. 41.

отчужденное от самого себя существование, что выразимо в понятии экзистенции: «человек – единственное существо в мире, которому в его наличном бытии открывается бытие; он не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может удовлетвориться наслаждением наличным бытием; он прорывает всю как будто завершенную в мире действительность наличного бытия; он действительно знает себя как человека только тогда, когда, будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии, принимая свое наличное бытие (Dasein), он все же настойчиво стремится к бытию (Sein)»¹.

Исходя из вышесказанного, бытие человека представляется нам следующим образом. Сущность человека, во-первых, являет себя в-себе, то есть в плотнейшей самоидентичности. Попробуем предположить, что это чистое бытие человека есть полная абсолютная одинаковость самого себя. Эта тождественность в геометрическом образе предстает пред нами как некоторая бесконечно плотная точка, которая тотально вбирает в себя все свое бытие: «нет ни малейшей пустоты в бытии в-себе, даже самой незначительной щели, через которую могло бы проскользнуть ничто»². В этой точке оно безгранично и исчерпывается собой. Так что невозможно представить какой-либо другой точки (инобытия) рядом с ней. Эта тождественность есть подлинность в смысле совпадения содержания и содержащего, то, что невозможно себе представить в сознающем и противопоставляющем бытии.

Сущность человека в качестве бытия-в-себе не полагает себя, не рефлексивна, но, будучи тотальностью, содержит в себе в том числе и структуру полагания и рефлексии в потенции. Как ребенок в утробе матери, не раскрыв еще своего лица, он уже содержит в себе генетический код родителей. Так сущность содержит в себе многообразие проявлений будущего бытия другого качества. Ребенок уже живет, находясь еще в состоянии нераскрытости. Качество такой тождественности и нераздельности чистого бытия улавливается в понятии *individuum*, как отрицательном модусе деления, невозможности деления. Это устойчивость вещей в смысле их сохранения, как особый внутренний принцип, делающий конкретную вещь такой, какова она есть, и содержащий в себе

¹ Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 455.

² Сартр Ж. П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М.: «Астрель», 2012. – С. 156.

способность сохранения ее именно такой (но, как мы знаем, в философии индивид получил искаженную интерпретацию).

Из этого явно следует, что чистое бытие человека изолировано в своем бытии и не составляет никаких отношений с инобытием. Принцип тождества является отрицанием всякого рода отношений внутри бытия-в-себе. Так, бытие может обладать только самим собой, но никогда чем-то иным, кроме себя. И, наоборот, никакое инобытие не может обладать бытием-в-себе. Следовательно, оно не знает никакой изменчивости в качестве своего развития. И это справедливо вплоть до появления сознания и возникновения экзистенциального отчуждения, разрушающего это равновесие, когда бытию необходимо сохранить свою тождественность и не вобрать встречаемое содержание реальности в свое единство.

Другое дело – имеет ли место в жизни такой человек, имеющий в себе только свою сущность? Одинаковая, самотождественная, не знающая изменения сущность без отношения к себе. Ответ очевиден - нет. В христианской онтологии есть прямое указание на сознательное творение Богом человека как существа нетождественного, живущего в разрыве с самим собой. Бог дает человеку свободу воли, чтобы он был способен изменяться, сознательно осуществлять выбор между Богом и Денницей.

Высшая ценность человеческого бытия есть жизнь во всей полноте своего проявления. Человек не просто живет, он проживает: суть его бытия не только в физиологическом дыхании или биении сердца, но и в осуществлении своего жизненного мира. В отличие от животного, которое не обладает собой, не полагает себя, свое дыхание, свое тело – оно тождественно этому телу. Человек же живет в постоянном разрыве с самим собой, будучи то слитым с телом, то переживающим и осознающим его как предмет. Таким образом, его сущность в том, что он вписан в мир, он присутствует в мире, а потому не может быть объяснен только исходя из самотождества.

Проявленное в сущности сознание и его отражающая способность обнаруживает за собой субъект, являя тем самым бытие-для-себя. Следовательно, сознание отделяет себя от себя самого, чем и заявляет свое бытие. Такое бытие внутри сущности представляет собой бытие-для-себя. Потенция, заложенная в

первоначальной тождественности бытия, разворачивается в процессе самосознания человека. В этой ситуации человек подчиняет себе свою сущность. Он начинает полагать не только себя, но и другого человека и весь мир в целом, превращая свое бытие в существование.

Бытие человека является таким образом, что сущностная ему тождественность стремится выжить, а полагаемое сознание – развиваться, расширяться, выйти за границы самого себя, не просто жить, а свободно самоопределяться. Их взаимопереход обуславливает то, что предстает перед нами как разрыв саморасширяющегося бытия и самотождественной сущности, что в экзистенции выразимо в одномоментном влечении остаться в себе и выйти из себя, «ничтожить» себя настоящего, стать другим.

Получается, что в экзистенции сущность сталкивается с тем, что она больше не является тем, что она есть. Это делает невозможным всякое становление. Эта невозможность звучит как приговор. Здесь корни того, что экзистенциализм называет скукой, тоской и тошнотой. Человек «застревает» между двумя крайними потенциями «быть» и «казаться быть».

Таким образом, осуществляя бытие в мире, человек опирается на эссенциальный и экзистенциальный элементы так, что ни то, ни другое не оказывают окончательного исключительного воздействия на него. Мы полагаем, что сосуществование в жизни человека эссенциального и экзистенциального влечения, проявляющихся в одновременном влечении к тождеству своей сущности и к развитию своего бытия, формирует в человеке особое антропологическое противоречие – амбивалентность.

Амбивалентность (от лат. *ambo* - «оба» и лат. *valentia* - «сила») демонстрирует переживание человека, выражающееся в том, что одно событие вызывает у человека одновременно два противоположных чувства. На наш взгляд, во-первых, это переживания человека как эссенциального существа, во-вторых – как экзистенциального. То есть под *амбивалентностью мы подразумеваем противоречие, применимое к описанию человека с позиции его экзистенциально-эссенциальной природы.*

Теперь именно этот термин мы будем употреблять в исследовании для описания бинарных отношений внутри экзистенции. Сам термин введен в

середине XX века швейцарским психиатром Э. Блейлером, известным введением диагноза шизофрении¹. По его мнению, амбивалентность – основной критерий шизофрении. В своих работах он выделял три типа амбивалентности:

1. Интеллектуальную: чередование противоречащих друг другу, взаимоисключающих идей в рассуждениях человека;

2. Волевою: бесконечные колебания между противоположными решениями, невозможность выбрать между ними, зачастую приводящая к отказу от принятия решения вообще;

3. Эмоциональную: одновременно позитивное и негативное чувство к человеку, предмету, событию².

На наш взгляд, амбивалентность констатирует противоречивость бытия человека, которая оказывается возможной в результате сосуществования в человеке двух потенций: актуализации сущности и актуализации существования. Причем, традиционно изначально считается, что сущность есть нечто подлинное, наиболее истинное, близкое замыслу бытия. Возникновение же сознания и возможность постановки вопроса о сущности, делает невозможным дальнейшую свободную актуализацию бытия человека. Возникает разрыв между тем, что я есть (существование), и тем, что я есть на самом деле (сущность). Однако в акте существования сущность не должна утрачиваться, а наоборот, - сохраняться в изменении.

Учитывая, что в 1908 Э. Блейлер вместе с К. Г. Юнгом и З. Фрейдом основал «Ежегодник психоаналитических и психопатологических исследований», а также то, что работы Э. Блейлера по амбивалентности также относятся к этому году, можно утверждать, что З. Фрейд участвовал в обсуждениях и разработке термина «амбивалентность». Тем не менее, в его работе «По ту сторону принципа удовольствия», относящейся уже к 1920 году и посвященной двум противонаправленным влечениям, З. Фрейд так и не называет отношения между Эросом и Танатосом амбивалентными. Он лишь констатирует присущие человеку противоположные глубинные побуждения, инстинкт жизни и инстинкт

¹ Рид Дж. Изобретение шизофрении // Модели безумия: Психологические, социальные и биологические подходы к пониманию шизофрении. – Ставрополь: «Возрождение», 2008. – С. 53.

² См.: Блейлер Э. Аутистическое мышление. – Одесса, 1927.

смерти: «размышление показывает, что этот Эрос действует с самого начала жизни и выступает как “влечение к жизни”, в противовес “влечению к смерти”, которое возникло с зарождением органической жизни. Мы пытаемся разрешить загадку жизни посредством принятия этих обоих борющихся между собой испокон веков влечений»¹.

Сегодня в психиатрии считается, что амбивалентное состояние присуще «индивидууму, цельность переживания которого расщеплена двойственным образом: во-первых, существует разрыв в его отношениях с его миром, а во-вторых, существует раскол в его отношении к самому себе»². В психиатрии амбивалентность нагружена эмоционально, предполагает патологию. Она выражает состояние личности относительно социума. В психиатрии – это проблема души. Однако клинический фокус достаточно узок и охватывает лишь некоторые из путей амбивалентного существования при переходе к шизофрении. Психиатрия может предложить лишь пути сдерживания амбивалентности, в конечном счете, направленного на его преодоление.

Мы же настаиваем, что амбивалентность необходимо рассмотреть, как методологический принцип бытия человека, поскольку, зачастую вытесняясь внешне, он все более укореняется в человеке, становясь его нормой. Если М. Фуко, Ж. Делез и Ф. Гваттари заимствовали такие понятия как безумие, шизофрения и др. из психологии, и они, нагруженные собственными значениями, переместившись в область философии, породили дискурс, способный вобрать в себя новый философский смысл, то термин «амбивалентность» также может быть экстраполирован в область антропологии для того, чтобы открыть новый смысл бытия человека.

Введение амбивалентности в корпус антропологической проблематики позволяет по-новому осмыслить человека, рассмотреть его с позиций экзистенциально-эссенциальной обусловленности.

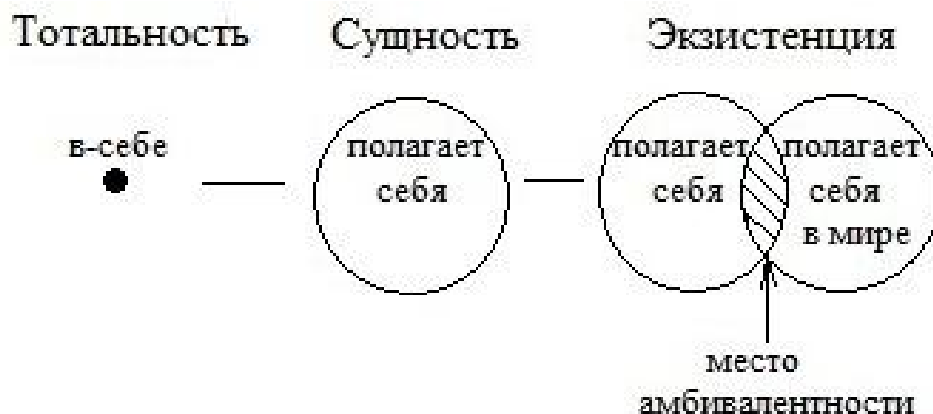
¹ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. – М.: «Прогресс», 1992. – С. 252.

² Лэнг Р. Д. Расколотое «Я». – СПб.: «Белый Кролик», 1995. – С. 3.

Итак, мы намеривались рассмотреть амбивалентность в системе бинарных отношений. Оказалось, что среди терминов, фиксирующих противоречия в системе бинарных отношений, нет ни одного, который бы улавливал именно антропологическое противоречие на уровне экзистенции. Рассмотрев особенности бытия человека, мы обнаружили его экзистенциально-эссенциальную обусловленность, в рамках которой человек влечется одновременно и силами эссенции, и силами экзистенции.

С учетом высказанных нами замечаний, бытие видится нам как последовательное развитие жизни, что мы отразили в следующей схеме. В неосознанном, неполагающем состоянии она предстает как тотальность, вбирающая все многообразие бытия. Затем из тотальности выделяется сущность, когда жизнь начинает себя осознавать и полагать свое бытие. В этот момент появляется человек как знаковая сущность в структуре бытия. Это развитие бытия в итоге знаменует собой собственно само бытие человека, на котором сознание стремится расширяться, развиваться еще интенсивнее, при этом сущность стремится сохранить свою тождественность, полагать себя и жизнь-в-себе.

В итоге бытие человека оказывается заключенным между двух областей: полаганием себя и полаганием мира, тождественностью и развитием соответственно. Такое бытие человека названо в философской традиции экзистенцией, а область, в которой эти две интенции сосуществуют, названа нами амбивалентностью.



Из схемы видно: экзистенция обнаруживает место амбивалентности в бытии человека, согласно которому она является как единство тождества и развития. Такая одномоментная направленность сознания человека фиксирует два фокуса видения мира и феноменов его составляющих. Жизнь человека оказывается амбивалентной не оттого, что бытие воспринимается человеком с точки зрения бинарных отношений, как пыталась нам объяснить классическая философия, но оттого, что в экзистенции они сосуществуют как одновременное выражение двух влечений быть сущностью или развиться в существовании.

Принимая во внимание, что термин «амбивалентность» заимствован нами из психологии, имеет смысл выделить два рода амбивалентности в зависимости от области ее применения: психологическую и антропологическую. Таким образом, мы уточним и максимально сузим интересующий нас термин до объема, включающего только лишь антропологическое содержание. В работе для удобства изложения предлагается использовать понятие амбивалентности без эпитета «антропологическая», подразумевая его антропологическое содержание.

Таким образом, *амбивалентность – это особый тип бинарных отношений, порожденный человеком в своем самоосуществлении и фиксирующий противоречия в его экзистенции.* Амбивалентность имеет ряд особенностей:

- дана как разрыв экзистенциальных и эссенциальных влечений;
- выражена в сосуществовании исключаящих друг друга логик;
- предполагает три типа: интеллектуальную, волевою, эмоциональную;
- ее преодоление лишает экзистенцию присутствия, а человека – смысла.

Сам смысл бытия человека проявляется посредством его деятельности, «в ходе которой происходит актуализация его человеческой сущности»¹. Мы подошли к проблеме амбивалентности феноменов бытия человека, составляющих основу его самоосуществления в мире. Антропологическая амбивалентность может быть раскрыта через феномены бытия человека. Им будет посвящен следующий параграф главы.

¹ Смирнов М. Ю. Человеческая активность в контексте всеобщего: дис. ... канд. филос. наук. – Омск, 2014.

Феномены бытия человека мы исследуем, не редуцируя поочередно эссенциальное и эссенциальное влечения, но рассмотрим их вместе в том виде, в каком они возникают, ибо жизнь человека является не эссенциальной, не экзистенциальной, но амбивалентной.

§2. Проявление амбивалентности в феноменах бытия человека

*И почему вы так твердо, так торжественно уверены,
что только одно нормальное и положительное,
только одно благоденствие человеку выгодно?
Может быть, страдание-то ему ровно
настолько же выгодно как благодеяние?
Ф.М. Достоевский*

В экзистенции бытие является нам в эссенциальной тождественности в-себе-бытия и экзистенциального полагания для-себя-бытия. Пересечение границ этих двух сил являет собой место амбивалентного сосуществования одновременно двух влечений: к сохранению своей тождественности и к ее развитию. Это динамичное напряжение обуславливает бесчисленное множество феноменов бытия человека. В данном параграфе мы проследим, каким образом амбивалентность фиксирует противоречия в феноменах бытия человека, составляющих основу его экзистенции. Остановимся на тех феноменах, которые традиционно¹ определяются как основные.

Проясним понятие феномен, за которым закрепилось три значения. А. Б. Демидов в своей работе, посвященной феноменам бытия человека, проясняет суть каждого из значений «феномена». В предисловии он пишет: «во-первых, это его древнегреческое понимание как того, что является, то есть само являющееся; во-вторых, это обыденное употребление понятия феномена в качестве обозначения какой-либо неординарной вещи; и, в-третьих, это сугубо философское понятие, выражающее основную категорию мощнейшего философского течения – феноменология»². В последнем феномен предстает как

¹ Перечень феноменов здесь дается нами исходя из классификации Демидова А. Б. и Финка О.

² Демидов А. Б. Феномены человеческого бытия.– URL: <http://psylib.org.ua/books/demid01/txt00.htm> (дата обращения: 11.05.2014)

непосредственное, досознательное переживание человеком какого-либо осуществляемого явления.

Как пишет А. Б. Демидов: «мы никогда не сможем обосновать выбор той или иной классификации феноменов»¹. Сам О. Финк, основатель традиции классификации феноменов человеческого бытия, был обескуражен необходимостью выбора всего нескольких из них, в конце концов, объяснив их приоритетность универсальностью: «тот род и способ, каким мы понимаем бытие, как мы рассматриваем многообразное сущее, – все это определено и обусловлено своеобразием нашего разума, структурой познавательной способности... наш разум есть разум открытого смерти и смерти предуготовленного существа, разум действующего, трудящегося и борющегося создания, разум преимущественно практический, наконец - разум творения, раздвоенного на две полярные формы жизни и томящегося по единению, исцелению и восполнению... наш разум не безразличен по отношению к основным феноменам нашего существования, неизбежно он является разумом конечного человека, определенного и обусловленного в своем бытии смертью, трудом, господством и любовью».²

Самополаганием бытие выходит из своей однородной тождественности и преобразует себя. Поэтому основанием нашей классификации феноменов выступает их деятельный характер. Нас интересуют максимально деятельные феномены, способные к преобразованию человека. Именно эти феномены показали антропологии свою силу в организации роста и развития человека. Труд, игра, любовь, смерть – феномены, внимание к которым не ослабевает со времен первого акта полагания своего «я» и через которые способно показаться бытие каждого конкретного человека.

Выше мы сказали, что бытие человека предстает как совключенность бытия-в-себе как полнейшей тождественности и бытия-для-себя как ничтожения этой тождественности и стремление к развитию. Мы также отметили, что бытию-в-себе соответствует эссенциальная природа человека, которая стремится сохраниться в нем, а бытию для-себя соответствует экзистенциальная природа

¹ Там же.

² Финк О. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 357-402. – URL: http://anthropology.ru/ru/texts/fink/basics_1.html (дата обращения: 11.05. 2014)

человека, которая стремится себя преобразовать. Поэтому в свете феноменов амбивалентность подчеркивает стремления к сохранению и разрушению бытия человека. Сохранение и разрушение, тождественность и развитие демонстрируют себя во всех феноменах бытия человека, являясь нам в амбивалентности.

В первом параграфе мы выделили три типа амбивалентности:

1. интеллектуальную: чередование противоречащих друг другу, взаимоисключающих идей в рассуждениях человека;

2. волевою: бесконечные колебания между противоположными решениями, невозможность выбрать между ними, зачастую приводящая к отказу от принятия решения вообще;

3. эмоциональную: одновременно позитивное и негативное чувство к человеку, предмету, событию.

Посмотрим, как данная типология работает применительно к феноменам бытия человека.

Феномен труда и его амбивалентность

В толковом словаре труд объясняется как «целесообразная и общественно полезная деятельность человека, требующая умственного и физического напряжения»¹. Философский словарь дает несколько другое определение: «целесообразная деятельность человека, в процессе которой он при помощи орудий труда воздействует на природу и использует ее в целях создания предметов, необходимых для удовлетворения своих потребностей»². После обращения к этимологическому словарю становится ясно, как в понятии труда появляется такое содержание. Этимологический словарь отсылает нас к следующим прочтениям его происхождения: древнерусскому (забота, страдание, скорбь), древнеисландскому (испытание, беда, искушение), латинскому (толкать, теснить)³.

¹ Ожегов С. И. Словарь русского языка. – М.: «Мир и образование», 2003. – 896 с.

² Философский энциклопедический словарь. – М.: «Советская энциклопедия», 1989. – 815 с.

³ Шанский Н.М. Школьный этимологический словарь русского языка. – М.: «Дрофа», 2004. – 398 с.

Труд, который является в отношении к человеку, предстает перед нами как феномен в непосредственном виде. Рассмотрим, каким образом амбивалентность проявляется в феномене труда.

Феномен труда является нам как некоторая сила, которая, с одной стороны, может совершаться над человеком, то есть человек при ней пассивно присутствует (страдание, скорбь, испытание, искушение), с другой стороны – это сила, которую человек сам совершает над чем-то (забота, теснение). В труде бытие-в-себе выходит за собственные пределы, отказывается от своей тождественности и разворачивается для того, чтобы воздействовать, преобразовывать бытие. Тем самым оно заявляет о своем желании совершать некоторые усилия, трудиться. Все эти значения сразу же выводят нас к понятию деятельного феномена.

Таким образом, бытие-в-себе разрушает изначально присущую тождественность ради того, чтобы быть чем-то другим. Но в то же время труд сохраняет в себе концентрацию бытия, не давая ему «схлопнуться» в ничто. Последнее объясняет поведение тех людей, для которых даже в условиях отчуждения труд предстает спасительным средством от собственной пустоты. Потому выглядит комично изнывание от безделья под палящим солнцем Турции, Тайланда или Египта и попытки наполниться алкоголем в условиях отсутствия наполнения трудом. Справедливости ради, однако, стоит отметить и другой вариант отдыха как труда: альпинизм, паломничество, «номадийное турне». Так, в феномене труда амбивалентно сосуществуют ощущения зависимости от труда и страх его потерять.

Эти соображения подводят нас к тому, чтобы более конкретно показать каким образом амбивалентность фиксирует противоречия в труде:

1. Амбивалентность *потребления и производства* проявляется, когда отчужденный труд в рамках удовлетворения бесконечных потребностей приводит нас к констатации бесконечного изменения окружающей среды, производства как «поставка» все новых удовольствий, усугубляющих изначально отчуждение. Явления природы как «вещи-в-себе» потребителя не интересуют – она просто используется. Человек не слит с миром, а необратимо потребляет и производит его. В труде явление становится вещью: ветер – электростанцией, электричество –

лампочкой, человек – рабочей силой. «Мы из влюбленного шепота волн добыли электричество, из брызжущего бешеной пеной зверя мы сделали домашнее животное; и точно так же у нас приручена и оседлана, когда-то дикая, стихия поэзии. Теперь поэзия – уже не беспардонный соловьиный свист: поэзия – государственная служба, поэзия – полезность»¹.

В антропологическом аспекте это выражается в том, что человек сам становится вещью среди других вещей. «Мир это один большой предмет нашего аппетита, большое яблоко, большая бутылка, большая грудь; мы – сосунки, вечно чего-то ждущие, вечно на что-то надеющиеся – и вечно разочарованные. Наш характер приспособлен к тому, чтобы обменивать и получать, торговать и потреблять; все предметы, как духовные, так и материальные, становятся предметом обмена и потребления»². Нарращивание темпов производства амбивалентно сосуществует с более усердным потреблением продуктов его труда. Это *интеллектуальная амбивалентность* констатирует сосуществование *идей* производства и потребления, которые демонстрируют между собой конфликт, выражающийся в их неконтролируемости. Это особенно заметно на примере технического производства: орудия, освобождающие человека, в то же время и подчиняют его правилам их изготовления.

В экономическом аспекте эта амбивалентность проявляется в законе спроса и предложения: с одной стороны, спрос определяет предложение, но при этом предложение порождает спрос.

2. Амбивалентность *деятельности и сдерживания* – появляется в момент оценки предполагаемого результата от труда. Ключевым здесь является осмысленность труда человеком. Осмысление предполагаемого результата дает сигнал человеку к действию или сдерживанию действия: и то, и другое является трудом для него.

Амбивалентность деятельности и ее сдерживания талантливо показал А. Платонов в «Котловане»³. Воцев осмысленно относится к своему труду и в начале повести намеренно сдерживает его, оттого что оценивает возможный

¹ Замятин Е. И. Мы. – М.: «Современник», 1989. – С. 245.

² Фромм Э. Искусство любить. – М.: «Педагогика», 1990. – С. 106.

³ См.: Платонов А. Котлован: Повесть. – СПб.: «Азбука», 2011. – 192 с.

результат как нулевой. Поскольку труд, на который его обязывают, не может привести к разрешению, снятию его личной потребности – познанию истины и смысла жизни. Перелом в его случае происходит после тесного ночлега в бараке с другими рабочими, когда Воцев чувствует физическую теплоту тел лежащих рядом людей и находит смысл жизни в поддержании этой теплоты. То есть эссенциальная природа Воцева обязывает его воздержаться от деятельности, но его экзистенциальная природа оформляет это сдерживание в форму события таких как он и, якобы, решает проблему отчуждения. Однако последняя не уходит, а продолжает сосуществовать в рамках *волевой амбивалентности*, когда человек колеблется между двумя противоположными *решениями*: осуществлять деятельность или сдерживать ее.

В этом случае сам труд оказывается и созидательным, и разрушительным одновременно. Созидательным – поскольку, как ни крути, а котлован роется, действие осуществляется. Разрушительным – поскольку сам Воцев и другие рабочие при этом разрушаются и физически, и духовно. Причем, в случае неотчужденного труда, осмысленности и осознанности идеи, ради которой труд совершается, дух обратно пропорционально истощению тела наполнялся бы и возвышался, а потому ощущался бы как подлинная жизнь.

3. Амбивалентность *удовлетворения и ограничения* потребностей – другой ракурс осмысленности труда. Это тяжелый вопрос хотя бы потому, что потребности формируются не только человеком, но и обществом. Принимая во внимание пирамиду А. Маслоу, представляющую собой иерархию потребностей человека¹, отметим, что человеческое существование неотъемлемо предполагает пропитание, либидо и когнитивную функцию. То есть человек не может не есть, не может не искать продолжения себя и человек не может не мыслить. Остальное – уже проблема общества, без которого, конечно, человек уже и не мыслим. Так, параллельно возникновению феномена господства в обществе возникают искусственные потребности: лучшего партнера, лучшей еды и «наистиннейшей» истины, дабы господствовать над другими. То есть эссенциальная природа хоть и

¹ По Маслоу А. иерархия потребностей представляет собой следующие ступени от самых необходимых потребностей до второстепенных (снизу вверх): физиологические, безопасность, любовь/принадлежность к чему-либо, уважение, самовыражение.

стремится выжить благодаря удовлетворению сущностных потребностей, в то же время в экзистенции она стремится расшириться, стать другого качества. Эта знакомая нам уже напряженность между эссенциальным и экзистенциальным началами человека выражается в труде как *эмоциональная амбивалентность* удовлетворения и ограничения потребности: одновременно позитивное и негативное *чувство* по отношению к результату труда. Происходит подмена естественных потребностей искусственными.

Понимание смысла своей потребности позволяет либо ограничить, либо удовлетворить ее в труде – решение не будет однозначным. При доминировании искусственных потребностей человек не ощущает насыщения. Тем страшнее это становится в современной рыночной экономике, когда потребность порождает новую потребность, которая должна быть удовлетворена, иначе – она угрожает существованию предыдущей потребности, и так по кругу. Если изначально средство существовало для того, чтобы удовлетворить цель, то теперь средство работает на другое средство так, что изначальная цель нивелируется вовсе.

Итак, феномен труда пронизан амбивалентностью, выраженной в трех ее типах: интеллектуальной (амбивалентность производства и потребления), волевой (амбивалентность деятельности и ее сдерживания) и эмоциональной (удовлетворение и ограничение потребностей). В бытии человека амбивалентность труда выражается в том, что человек стремится осуществить труд, развить, расширить область своей деятельности и себя в ней, что соответствует его экзистенциальной природе. С другой же стороны, человек тяготится своей зависимостью от труда и, обращаясь к своей эссенциальной природе, сдерживает и ограничивает свои потребности на уровне сущностных. Таким образом, мы показали, каким образом амбивалентность фиксирует противоречия в труде, что, несомненно, позволяет по-новому взглянуть на этот феномен.

Феномен игры и его амбивалентность

«Игра – это разновидность физической и интеллектуальной деятельности, лишенная прямой практической целесообразности и представляющая индивиду

возможность самореализации, выходящей за рамки его социальных ролей»¹. Философией отмечается связь между игрой и деятельностью человека, поскольку в основании обеих лежит человеческая свобода. Так Й. Хейзинга в своем бессметном труде, посвященном исследованию игры, продемонстрировал, что разные сферы деятельности человека, будь то математика или политика, связаны между собой. Или, например, Г. Г. Гадамер ключом к познанию и герменевтике считал именно игру. О. Финк же интерпретировал игру как «определяющий способ взаимодействия человека между реальным и вымышленным миром»².

Таким образом, игра в культуре является не просто одной из форм человеческой активности, но и представляет собой значимый для анализа человеческого существования феномен. Рассмотрим, каким образом амбивалентность проявляется в феномене игры.

Следует заметить, что игра характеризует только бытие человека. Ни живая, ни неживая природа не способны подчинять себя воображаемой видимости, то есть играть. Наше поэтическое видение окружающего мира и описание воздействия его на наши органы чувств, как то «игра теней» или что-либо в этом роде, есть всего лишь использование переносного значения игры. Что же касается научного описания игры, то для дальнейшего исследования мы оттолкнемся от определения Й. Хейзинги, который дает следующую формулировку: «Игра есть добровольное действие либо занятие, совершаемое внутри установленных границ места и времени по добровольно принятым, но абсолютно обязательным правилам с целью, заключенной в нем самом, сопровождаемое чувством напряжения и радости, а также сознанием “иного бытия”, нежели “обыденная” жизнь»³. В этом определении игры мы видим как минимум три типа амбивалентности данного феномена.

1. Амбивалентность *упорядоченного и креативного*. В определении Й. Хейзинги значимым элементом игры выступает ее свободная деятельность, независимая от свободы других людей и от утилитарных целей, которая не диктуется физической или нравственной необходимостью. Одним словом, игра не

¹ Всемирная энциклопедия Философия XX век. – М.: «АСТ», 2002.

² Финк О. Основные феномены человеческого бытия. URL: http://anthropology.ru/ru/texts/fink/basics_1.html (дата обращения: 11.05. 2014)

³Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. – М.: «Прогресс –Академия», 1992. – С. 41.

входит в область рационально упорядоченного. Но внутри игры есть своя упорядоченная система: правила – то, что ограничивает своеволие играющих, которое может разрушить игру. Но тогда игра теряет свое сущностное качество – свободу, в том числе и свободу в интерпретации игры, тем самым, загоняя игрока в рамки. Креативность в игре сосуществует с ее упорядоченностью, так что упорядоченность игры дает возможность возвращаться к ней снова и снова, а ее креативность не дает игре «схлопнуться» в рутину.

Креативность игры хорошо иллюстрируется с позиции современности. Современные «игры в алкоголь и наркотики» как бегство от скуки и тошноты теперь уже не справляются со своей функцией. В поисках спасения человек пытается обрести почву под ногами и начинает «играть в традицию»: обращаться к древним источникам и устраивать свой жизненный уклад согласно им. Проблема лишь в том, что это уже отсеченные, вырванные корни. Игроки пытаются через новое обратиться к старому. Например, пересматривается и перестраивается весь комплекс ведической и славянской культуры с точки зрения тех проблем, которые ставит для себя современный русский человек (возврат к довизантийской письменности, возрождение патриархальной семьи, родовой способ поселения, нравственный, культурный и политический уклад). Можно даже говорить о некоторой моде на обращение к этому корпусу мифологического бытия.

Некоторые философы более искусны и изобретательны, нежели остальная часть человечества. Они умело маскируют созданные ими мифологемы под подлинное философское творчество. Такой игрок ищет способы мнимой гармонизации отношений субъекта и объекта через воздействие на эмоциональную сферу своего сознания и сознания читающего его текст. Возникает эффект мнимой полноты деятельности сознания. Игрок за счет творческого конструирования неадекватной реальности эмоционально переживает ситуацию так, как будто удовлетворение творческой потребности осуществилось. Нерезультативное действие сопровождается результативным переживанием результата. Так достигается мнимая гармонизация сознания с реальностью.

Новые игры призваны делать мир человеческих переживаний более богатым и разнообразным, эмоционально насыщать его духовное начало. Реальный же механизм такого воздействия состоит в том, что ложные, не соответствующие действительности образы могут вызывать вполне реальные реакции человека. Такие игры, сложившиеся на границах между фольклором, наукой и обыденным сознанием, способствуют возникновению амбивалентного способа восприятия мира. Сама амбивалентная структура такой игры, гротескно сочетающая потусторонний и посюсторонний миры, апполоническое и дионисийское начала, привлекательное и отталкивающее, способствует обострению конфликта в человеке. Человек оказывается не только оторванным от своего первоначала, но и разорванным, раздираемым противоречиями изнутри. Обращение современной культуры к чуждому ей докультурному природному способствует гротескному изменению психики, внутреннему конфликту и психологической напряженности. Это делает человека похожим на мифическое существо – трикстера.

Анализ сюжетов мифов с фигурой трикстера, показывает, что он является пародийным двойником, негативным вариантом другого образа – культурного героя. Последний создает и поддерживает порядок, устанавливает правила и табу. Трикстер, напротив, уничтожает, нарушает, врет (Гермес-трикстер крадет стадо коров у Апполона-героя и строит козни в греческом мифе; трикстер предстает в русских быличках как змей-оборотень, меняющий пол и облик; в скандинавской мифологии хитрый и коварный бог Локи убивает, шутя; обезьяна-трикстер Хануман в индийском эпосе и т.д.). Бунт против существующей действительности и возникающий в результате этого внутренний конфликт – важнейшая черта современного игрока, роднящая его с трикстером.

Согласно О.М. Фрейденберг «трикстеры не столько субъекты жизненных действий, сколько заместители когнитивных категорий»¹. Одной из таких категорий является инфантильность трикстера и производная от нее непосредственность, неопределенность бытия, которая, кроме всего прочего, выражается в свободном обращении с истиной, в плутовстве и аморальности. Именно в трикстере мы находим первые попытки плутовства, идущие от

¹ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. URL: http://www.sno.pro1.ru/lib/freidenberg_mif_i_literatura_drevnosti/index.htm (дата обращения 30.10.12)

понимания того факта, что содержание речи может быть зависимым от конкретной наличной ситуации. То есть трикстер сам по себе нейтрален и амбивалентен, он наполняется содержанием в зависимости от тех условий, в которых пребывает. Равно, как и современный человек, оторвавшийся от прошлого, бунтующий против настоящего, примеряет на себя маски различных культур и нравственных содержаний. Внутренняя конфликтность трикстера разрушает любое гармонизированное традицией соотношение сознания и реальности.

Пример с трикстером показывает, как креативность игрока может разрушить игру. Креативность оборачивается ломкой существующего порядка вещей. Креативность и упорядоченность игры являют собой ее *интеллектуальную амбивалентность* как одновременное утверждение в человеке двух *идей*, когда эссенциальная природа человека стремится сохранить упорядоченность бытия, а экзистенциальная – осуществить свое творческое деятельное начало.

2. Амбивалентность *обыденного и иллюзорного*. Игра – это место пересечения двух сфер бытия: с одной стороны она играется в реальном мире, с другой же – этот мир вытеснен иллюзорным миром игры. Для играющего мир иллюзорный является реальным, а мир действительный – иллюзорным. Чем больше игра завораживает человека, тем более очевидна эта амбивалентность: игра превращается в жизнь, а жизнь – в игру. Игра, занимая нишу священного в жизни человека, отодвигает реальные человеческие события на второй план. С другой стороны, сознательное отношение к игре как к иллюзорной действительности ломает игру.

Пересечение этих двух сфер бытия: обыденного и иллюзорного, создает нетипичную ситуацию. Как бы выглядела учительница перед детьми в классе, если бы на ней красовались фартук, домашние тапочки и бигуди. Очевидно, что игра в учителя никак не предполагает атрибуты женщины, занимающейся домашним хозяйством. Неуместное действие в рамках игровой реальности выглядит нелепо. И наоборот. Так же нелепо выглядит игра для непосвященного в игру зрителя.

Иллюзорность игры накладывает свой отпечаток на ее цели. Цель игры соответственно ее пространству, обыденному и иллюзорному, может быть либо

реальной, либо иллюзорной. В рамках обыденности игра бесцельна, ее результат несущественен, безразличен реальной жизни и оценивается как иллюзорный в рамках обыденности. Для играющего же, самого находящегося в пространстве игры, цель будет являться реальной, а все цели обыденного, которые игру не наполняют – иллюзорными.

Так, мы показали одну из сторон амбивалентности игры и выявили ее *волевой* тип, когда игрок вынужден принять *решение* относительно пространства, в котором он существует: реальном или иллюзорном. Эссенциальное начало в человеке стремится к миру идеальному, свободному от тягот повседневности. В то время как экзистенциальные элементы бытия человека все время возвращают его к своим реальным структурам. Однако для этого требуется огромная воля.

3. Амбивалентность *напряжения и расслабления*. В сущности, напряжение предполагает расслабление. Они друг в друге сосуществуют. В напряжении заключено будущее расслабление, а в расслаблении – напряжение. Такое напряжение и расслабление свойственны только игре, поскольку они не являются сопровождающими эмоциями в деле достижения какой-то особой цели. Напряжение и расслабление сосуществуют в игре для себя. В них, собственно, и заключен весь смысл игры.

Другая сторона этого вопроса – некоторая «закаленность» от напряжения. Игрок, получая соответствующие эмоции в игре, перестает их ощущать в реальной жизни, тем самым превращаясь в бесчувственного «зомби». Кроме того, легкодоступное расслабление как основной компонент игры также перемещается в реальную жизнь, которая превращается в поиск такого же легкодоступного расслабления. В результате человек в реальной жизни не настроен на глубину отношений с миром – он осуществляет свою деятельность по поверхности, как говорится «собирает сливки». А когда собирать в реальной жизни остается нечего, он снова и снова обращается к игре.

Таким образом, игра сосуществует одновременно и как напряжение, и как расслабление и обуславливает соответствующие *чувства* в человеке. Данная *эмоциональная амбивалентность* демонстрирует несколько иной фокус рассмотрения игры: сущностные эмоциональные порывы человека в игре в рамках экзистенции трансформируются в их подобие. Итак, феномен игры также

оказывается обусловлен амбивалентностью, выраженной в трех ее типах: интеллектуальной (амбивалентность упорядоченного и креативного), волевой (амбивалентность обыденного и иллюзорного) и эмоциональной (амбивалентность напряжения и расслабления).

В бытии человека амбивалентность игры выражается в том, что человек стремится преодолеть пустоту, съедающую его в обыденном порядке вещей, и создать особую реальность, способную отразить пестрое многообразие феноменов мира, что соответствует его экзистенциальной природе. С другой же стороны, человек в игре теряет грань между реальностью и иллюзией, подчас заменяя свое сущностное лицо иллюзорным. Таким образом, амбивалентность игры, выраженная в трех ее типах, усиливает внутреннее напряжение человека.

Феномен любви и его амбивалентность

Деятельная функция бытия проявляется в любви. Каждый человек хоть раз в жизни задавался вопросом о сущности любви. Все стремятся к ней, но большинство из нас так и не находят ни ответа на этот вопрос, ни самой любви и созидают свое бытие исходя только лишь из чувства должного, порою даже и вопреки самой любви. «Любовь – это обращенность чувства или воли на другую личность, человеческую общность или идею, сопровождаемая потребностью “отдать себя” любимому предмету и одновременно сделать его “своим”, в эмоциональном пределе – “слиться” с ним»¹. Обратившись к этимологии слова, обнаружим, что общеславянское «любовь» производно от «любить», что, в свою очередь, производно от «любый», «милый, дорогой», «возбуждающий любовь, страсть, неодолимое желание», «тот, который при свободе выбора нравится больше»².

Эти определения любви при философском анализе отсылают нас к амбивалентности ее феномена, показывающего любовь во всем многообразии ее проявлений в бытии человека.

Феномен любви есть отношение к другому бытию, его полагание, принятие и стремление к единению с ним: «осознание человеческой отдельности без

¹ Философский энциклопедический словарь. – М.: «Советская энциклопедия», 1989. – 815 с.

² Шанский Н.М. Этимологический словарь. Происхождение слов. – М.: «Дрофа», 2004. – 398 с.

воссоединения в любви – это источник стыда и в то же время это источник вины и тревоги»¹.

В. Соловьев выделял три типа полагания другого бытия в отношении феномена любви: половую, гражданскую (к семье и Отечеству) и духовную (к Богу) любовь. «На первом месте в нашей действительности является животная физиологическая связь – она признается основанием всего дела, тогда как она должна быть лишь его крайним завершением; на этом широком основании поднимается социально-нравственная надстройка законного семейного союза; затем, наконец, как редкое и исключительное явление остается для немногих избранных чистая духовная любовь, у которой все действительное содержание уже заранее отнято другими, низшими связями, так что ей приходится довольствоваться мечтательной и бесплодной чувствительностью безо всякой реальной задачи и жизненной цели»².

В то же время в западной культуре, особенно современной, любовь все чаще представляется только половой и связывается с иллюзией бытия, самообманом: «я требую, чтобы другой любил меня, и делаю все возможное для реализации своего проекта; но если другой меня любит, он в принципе обманывает меня своей любовью; я требовал от него, чтобы он основал мое бытие в качестве привилегированного объекта, утверждаясь как чистая субъективность передо мной; и в то время как он меня любит, он испытывает меня в качестве субъекта и погружается в свою объективность перед моей субъективностью; таким образом, нам представляется, что любить – это в своей сущности проект заставить полюбить себя»³.

В рамках нашего исследования, любовь – один из феноменов, демонстрирующих амбивалентность бытия человека.

1. Амбивалентность *эроса и танатоса* в человеке. Проблема, от которой мы отталкивались в своих размышлениях – проблема оправданности бытия человека – ставит нас перед вопросом: а стоит ли вообще жизнь того, чтобы оправдывать перед ней свое существование? Осознание бренности поюсторонней жизни

¹ Фромм Э. Искусство любить. – М.: «Педагогика», 1990. – С. 24.

² Соловьев В. Избранные произведения. Смысл любви. – М.: «Современник», 1991. – С. 160.

³ Сартр Ж-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: «Астрель», 2012. – С. 573.

вызывает какой-то необъяснимый интерес и жажду осознания факта смерти, отсылает к поиску других форм бытия. Поэтому для человека смерть не существует как событие его жизни, но только лишь как постижение смертности или даже поиск смерти. Однако зафиксировать в сознании, равно как и прожить эту пустоту и неопределенность, представляется едва ли возможным.

Думается, что исходя из этих соображений, З. Фрейд предполагает амбивалентность эроса и танатоса: сосуществование в человеке сексуальных и танатальных интенций одновременно. Танат – божество в греческой мифологии, которое олицетворяет смерть. З. Фрейд использует этот образ для иллюстрации мощнейшего мотива бытия человека: стремлению к первичному, неорганическому состоянию. Впрочем, как и Эрос – божество любви, олицетворявшее влечение, обеспечивающее продолжение жизни. То есть человек стремится и прекратить, и продолжить жизнь одновременно.

Например, в диалоге «Пир» Платон в лице Диотимы называет тайной и смыслом любви влечение к вечности: «но если любовь, как мы согласились, есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать бессмертия; а значит, любовь – это стремление и к бессмертию»¹. Человеческое естество стремится продолжить себя. В акте единения оно заявляет себя в вечность, однако утрачивает свое бытие. Любящий как бы существует в мире, но его присутствие сосредоточено в бытии любимого человека. То есть любящий уходит из мира (умирает в мире), чтобы быть в любви.

Таким образом, интенция к вечности оборачивается умиранием в мире. И наоборот, импульс к миру оборачивается смертью любви. Это хорошо видно в отношениях между мужчиной и женщиной, которые будучи поглощенными бытием друг друга, оставляют «за скобками» ту реальность (родители, работа, друзья, деньги и т.п), которая неумолимо поглощала их бытие до встречи друг с другом. Однако такая озабоченность одним и отрешенность от всего мира более свойственна влюбленности, которую все-таки следует отличать от любви. Задача же человека, ищущего любви, а не влюбленности, открывать ее в себе как способность любить.

¹ Платон. Федон, Федр, Пир, Парменид. – М.: «Мысль», 1999. – С. 117.

Амбивалентностью танальных и витальных¹ интенций оборачивается и любовь к Родине на примере войны, вернее защиты Родины от врагов. Перед воином стоит витальная задача – освободить территорию от иноземных захватчиков для строительства будущей жизни своих детей. Без этой любви невозможна была бы любая битва. В своей стране, в своей семье и детях воин ищет продолжение себя. Его любовь и его борьба становятся средством сохранения жизни на его земле. Но эта любовь оборачивается готовностью отдать саму жизнь ради этой любви, отдать жизнь во имя жизни.

Умирание как уход из мира, помещение своего присутствия в иное бытие в большей степени, чем половой и отеческой, конечно же, свойственно божественной любви. Пребывание человека в любви к Богу ведет человека к созданию иной реальности в прямом и переносном смысле. Церковь как соборное единение людей в любви к Богу существует как инореальность в миру. Молящиеся как бы переносятся из одной сферы бытия в другую. Представляет некоторое затруднение возвращение из молитвы в мир. Поэтому говорят, что настоящая любовь к Богу там, где Бог присутствует в каждой мысли человека, каждом его дыхании. Поэтому в любви к Богу как со стороны клира, так и со стороны мира амбивалентно сосуществуют и рождение, и умирание.

Таким образом, любовь, осуществляющаяся в человеке как эрос и танатос, обусловлена, в том числе, и *интеллектуальной амбивалентностью*, то есть осуществлением одновременно двух *идей* – идеи жизни и идеи смерти в любви.

2. Явленное всего феномен любви показывает себя в амбивалентности *самопожертвования и обладания*. В таинствах разделения и воссоединения полов амбивалентность самопожертвования и обладания достигает своей высшей силы. Существовая как отдельные части, индивиды влекутся друг к другу ради высшей необъяснимой цели: полноты своего бытия. Но, воссоединившись, они уничтожают друг друга фактом обладания, если таковое имеет место. Как пишет знаменитый «филофоб» Ж.-П. Сартр: «В то время как я пытаюсь освободиться от

¹ Понятия, активно разрабатываемые в работе Денисова С. Ф. Библийские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды: Учебное пособие. – Омск, 2004. и обозначающие влечения к смерти и жизни соответственно.

захвата со стороны другого, другой пытается освободиться от моего; в то время как я стремлюсь поработить другого, другой стремится поработить меня»¹.

Взаимное желание обладания приводит и к взаимной самоотдаче. Это самопожертвование становится «камнем преткновения» в любви, поскольку открывшееся любящему бытие любимого прекращает представлять какой-либо интерес для любящего, поскольку его бытие перестает уже быть в-себе, но существует только как для-другого. Эта амбивалентность обладания и самопожертвования действительна в каждом акте со-бытия полов и порождает созидательно-разрушительные интенции в бытии человека.

Любовь к Отечеству в такой же мере может оказаться разрушающей бытие человека, если становится «китчевой» по отношению к самопожертвованию. В этой плоскости амбивалентность удваивается, поскольку любящему предлагается не жертвовать собой ради любимого (в данном случае – Отечества), но лишь *обладать* своей самоотдачей. То есть любовь к Отечеству не может быть априори или апостериори осмыслена. Отношение к Отечеству есть либо действие, либо безразличие к происходящему в конкретную минуту. Осмысленная в прошлом или спроектированная в будущее любовь к Отечеству превращается в долг. А это, как мы отметили выше, противоречит ее (любви) естеству. Бессмысленно в этом отношении само понятие патриотизма, поскольку оно убивает самого себя как отождествление любви и долга.

Любовь к Богу также осуществляется в рамках амбивалентности обладания и жертвы. В отношении к Богу это выражается как принятие и отвержение воли Творца. Обладая благами, дарованными Богом, в рамках любви человек готов отказаться от них и последовать Его воле. Сам Христос, закланный в жертву за грехи людские, взывает к Отцу с молитвой пощадить его, но, тем не менее, все же осуществить Свою волю. Обладание человека Богом амбивалентно сосуществует с тем, что Бог обладает самим человеком. Но в отличие от половой любви это обладание не несет с собой разрушительной силы, поскольку предмет любви бесконечен.

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: «Астрель», 2012. – С. 558.

Эта особенность феномена любви называется нами *волевой амбивалентностью*, поскольку любящему все время приходится колебаться между двумя противоположными *решениями*: жертвовать собой и одновременно обладать любимым. Волевая амбивалентность феномена любви работает таким образом, что эссенциальная природа человека стремится сохранить свое естество и свободу и свободу любимого тоже, в то время как экзистенциальное начало в человеке побуждает его отдаваться и обладать.

В феномене любви проявляется еще один тип амбивалентности феномена любви: амбивалентность удовольствия и страдания.

3. *Удовольствие и страдание* – два чувства, сопутствующие любви. В любви человек ищет удовлетворения единения с желаемым. Соответственно этому в удовлетворении (творении его воли) он получает удовольствие (его воля обнаруживается), а в неудовлетворении – страдание (страду, нужду в своей воле, воля не обнаруживается).

А. Шопенгауэр, положивший в основу бытия мировую волю, отмечал взаимообусловленность удовольствия и страдания, указывая все же, что существование в большей мере есть страдание. По А. Шопенгауэру в страдании присутствует чувство жизни, в то время как удовольствие усыпляет его: «[любовь], эта воля к жизни не может обрести себе лучшего состояния, нежели то, каким является ее настоящее; а поэтому вместе с жизнью для нее неизбежны непрерывные страдания и смерть индивидуумов»¹. При этом значительность страдания для нас увеличивается по мере усиления страдания, а удовольствие по мере продолжительности теряет свою ценность.

Согласно Э. Фромму, современный человек, имея ложные представления о любви, осуществляет такую волю, которая не приносит удовольствия, то есть в удовольствии он получает страдание. Происходит это от того, что человек обращен на себя, а не на другого, человек не желает единения, он желает избавления от одиночества. В связи с этим его велениями становятся: найти достойный объект любви, быть любимым, ощущать приятное чувство, одним

¹ Шопенгауэр А. Избранные произведения. Метафизика половой любви. – Ростов н/Д.: «Феникс». 1997. – С. 458.

словом – брать любовь. Но ведь веления другого идентичны, а потому эти оба обречены на неудовлетворение, страдание.

В этом фокусе проблемы интересен опыт страдания в удовольствии и удовольствия в страдании. Исходя из практического материала, который дает нам психоаналитик Э. Фромм, феномен половой любви может разворачиваться по мазохистской или садистской модели в зависимости от внутренних склонностей человека. Мазохизм и садизм являются частным случаем удовольствия в страдании и страдания в удовольствии. В случае мазохизма в борьбе с одиночеством человек самостоятельно лишает себя своего бытия, подчиняет свое бытие другому. В подчинении, пассивности, страдании он находит удовольствие. В случае садизма одиночество исчезает в осуществлении господства над другим. И, напротив, чувство удовольствия от любой активности любимого садисту чуждо. В таком удовольствии он видит только страдание.

Посмотрим на принцип удовольствия и страдания с другой стороны, когда человек сам пытается любить, ищет способность научиться любви, возделывать любовь, одним словом – давать любовь. Безотносительно к тому, совпадают ли веления любящих или нет, тот, кто дает любовь испытывает удовольствие от того, что возделывает, поддерживает жизнь, тем самым наполняя свою жизнь смыслом. В такой дающей любви исполнение воли любящего зависит только от его собственных усилий. В таком случае дающая любовь подводит к тому, что она по ту сторону удовольствия и страдания как цели любви. Удовольствие и страдание амбивалентно сопутствуют дающей любви или являются ее следствием, но никогда – целью, представляя собой один из способов бытия любви на пути к подлинности.

Так, мы видим еще одну сторону феномена любви – ее *эмоциональную амбивалентность*, выражающуюся в том, что любящий в одном акте любви стремится и *чувствовать* удовольствие, и получить страдание в нем. Причем, традиционно, с удовольствием принято связывать сущностное свойство любви, а причину страдания в любви несчастные влюбленные тщетно ищут в обстоятельствах экзистенции.

Так, феномен любви определяется тремя типами амбивалентности: интеллектуальной (амбивалентность эроса и танатоса), волевой (амбивалентность

самопожертвования и обладания) и эмоциональной (амбивалентность удовольствия и страдания).

Амбивалентность феномена любви показывает, что экзистенциальное влечение в любви стремится продолжить свою жизнь, обладать другой жизнью и получать удовольствие; а его эссенциальное влечение – разрушить свою жизнь, почувствовать страду за жизнь другого, в конце концов, пожертвовать своей жизнью.

Феномен смерти и его амбивалентность

Говоря о любви, мы начали уже разговор и о смерти, поскольку выявили общую для них обусловленность: амбивалентность эроса и танатоса. Философский словарь трактует смерть просто как «естественный конец всякого живого существа»¹. Но в отличие от других живых существ, подверженных смерти, только человек сознает смерть. В сознании человека смерть уже осмысливается как значимый феномен, в котором проявляется его бытие.

Феномен смерти всегда увлекал его и уводил размышления о ней в область непознаваемого, потустороннего, того, что неведомо простому смертному человеку. Человек одновременно трепещет перед смертью, перед ее величием и загадочностью. С другой стороны, остерегается ее как предела собственного бытия.

Представления о смерти менялись в сознании людей по мере того, как происходили изменения в самом сознании. Первым людям смерть представляется обычным ходом вещей. Четкой грани между жизнью и смертью не было. Лишь в средневековье появляется кладбище, которое выносится за черту города и разграничивает мир живых и мир мертвых. Сегодня смерть представляется страшным феноменом. С помощью косметических средств умершему человеку стараются придать вид живого, продолжить его бытие. Будущее человечества связывается с трансгуманизмом и новейшими технологиями, позволяющими отсрочить или вовсе избежать смерти. Как бы то ни было, обращаясь к феномену

¹ Философский энциклопедический словарь. – М.: «Советская энциклопедия», 1989. – 815 с.

смерти, приходится констатировать ряд противоречий, которые, преломляясь в бытии человека, осмысливаются нами как амбивалентности.

1. Амбивалентность *рождения и смерти*. На наш взгляд, противопоставление жизни и смерти вообще не корректно, поскольку жизнь – всеобщий феномен, выражающий бытие органических структур, осуществляющих себя через рождение и смерть. Будучи осмысленными, исходя из бытия человека, рождение и смерть амбивалентно присутствуют в каждом его моменте. Некогда Ж. Батай задавался вопросом об одновременном утверждении и отрицании бытием самого себя¹.

Он предположил наличие в людях разрушительной интенции, актуализация которой позволяет обновлять бытие. Целью такой разрушительной деятельности является снятие бессилия человека по отношению к противопоставленному к нему бытию. Разрушить мир в таком случае – значит сохранить себя. Зачастую сохранение себя кажется возможным только в рамках смерти, то есть уничтожения своего бытия. Само бытие человека становится «мортификацией» - процессом созидания смерти. Но и о самой смерти нельзя сказать ничего однозначного. Вплоть до того, что о смерти и рождении корректно говорить как об едином феномене, поскольку каждый из них присутствует в другом: бытие в утробе матери есть уже начало умирания. Равно как и наоборот: смерть есть рождение иной формы бытия.

Ритуальное пожелание смерти – «умри» звучит и как «возродись». Все участники ритуала жаждут перерождения, они все участники и хозяева священного действия. В ритуале человек слит с природой: вместе с ощущением своего природного начала человек ощущает образ становления и времени, а потому и отношение к смерти у него естественное: как к новому рождению. В ритуале амбивалентность бытия как становления находит свое выражение в образах ножа, убийства, беременности, родов, огня. Так называемая психологами «самость» человека приходит в полнейшее тождество с тем, что происходит в ритуале. Из страха перед пустотой рождается томление по непреходящему бытию, которое находит свое выражение в ритуале. Это народное ощущение

¹ См.: Батай Ж. Внутренний опыт. – СПб.: «Аксиома», 1997. – 336 с.

своей коллективной вечности, своего исторического бессмертия и непрерывного обновления себя в целом.

Положенная в основание феномена смерти идея о рождении и умирании в рамках бытия человека становится *интеллектуальной амбивалентностью* как сосуществование взаимоисключающих *идей* в рассуждениях человека о смерти. Так что экзистенциальная природа человека стремится к становлению, рождению, стремится ускользнуть от смерти. Сущность же человека принимает смерть как форму бытия.

2. Амбивалентность *ожидания и бегства*. Человек, признавая смерть, тем не менее, не убежден в ней. Поскольку смерть дает о себе знать всегда лишь как смерть другого человека. Поэтому человек ощущает смерть, чувствует свою причастность к ней и ожидает ее. Но, в то же время, он боится ее как что-то недоступное его осмыслению. Кстати, вопреки тому, что на протяжении истории достижения мысли и науки все более превращали бытие в «подручное», поддавшееся осмыслению и использованию человеком, смерть же до сих пор остается «неподручной»: неподдающейся контролю со стороны человека. Поэтому трепет перед ней, сохранившей свою потаенность, усиливается.

В подручности бытия лежит причина, по которой человек начинает избегать мыслей о смерти. Наука и производство создают предметы материального мира, существование которых не обременено временностью или, по-другому – жизнью. В повседневном существовании в сознании человека «складывается картинка» безвременности не только материального мира, но и мира человеческого. В то время как бытие человека должно осознаваться им с позиции его небытия. Другими словами, человек задумывается о своем существовании, когда впервые мыслит о неизбежном его прекращении. Возможность смерти побуждает человека осмыслить, что такое его бытие. Смерть представляет собой предел, в котором мыслится все бытие человека. Хотя, по существу, умирание происходит с нами каждую секунду, так что наше бытие есть бытие-к-смерти.

Однако человек все же предпочитает игнорировать бытие-к-смерти, убегая в симуляционное пространство цивилизации, что способствует дальнейшему отчуждению человека от себя самого. Таким образом, бытие человека одновременно есть *воля* к смерти и желание отсрочить ее, убежать, ускользнуть от

нее. Сформированная в результате сосуществования этих двух интенций *волевая амбивалентность*, показывает нам, как при встрече с феноменом смерти экзистенциальная природа человека обращается в бегство, в то время как сущностное начало человека стремится к полному принятию ее как подлинного факта своего бытия.

3. Амбивалентность *умиротворения и беспокойства*. Феномену смерти приписывают его свойство – способствовать умиротворению или беспокойству человека. С представлениями о «царствии небесном» связаны ожидания человека на умиротворенное бытие после смерти. Этому ожиданию амбивалентно сосуществует чувство беспокойства, которое возникает перед неопределенностью потустороннего мира.

Умиротворение и беспокойство – амбивалентные чувства, которые испытывает человек по отношению к смерти. Их ощущение напрямую зависит от того, насколько ценно для человека то бытие, в котором он пребывает. Если бытие человека оценивается им самим как бессмысленное, когда он чувствует себя в мире чужим, то и осознание смерти будет приносить ему чувство умиротворения в предвкушении скорого окончания бессмыслицы. И, напротив, человек, поглощенный миром, цепляющийся за свое бытие, будет ощущать и демонстрировать явное беспокойство по поводу конечности своего существования.

Есть еще одна особенность, касающаяся феномена смерти и *эмоциональной амбивалентности* умиротворения и беспокойства: человек, испытывающий *чувство* умиротворения во взаимодействии с миром, неизбежно будет испытывать беспокойство при соприкосновении со смертью. И напротив, человек, ощущающий беспокойство по поводу своего бытия в мире, при встрече со смертью испытает облегчение и почувствует умиротворение. Эта эмоциональная амбивалентность бытия человека в феномене смерти подчеркивает величие человека, который, испытывая беспокойство бытия в мире и не получая умиротворения в смерти, все же продолжает существовать и придавать смысл своему бытию.

Итак, мы увидели, что амбивалентность смерти имеет особенность, связанную с ее спецификой: говоря о смерти как феномене бытия человека, мы

имели в виду не сам феномен смерти, поскольку сказать ничего аутентичного о ней мы не можем, но феномен ее осмысления человеком. Интеллектуальная амбивалентность смерти видится нам как сосуществование двух взаимоисключающих идей в человеке, как то рождение и умирание, которые он кладет в основу своих рассуждений о смерти. Волевая амбивалентность, связанная с невозможностью определиться в отношении к смерти, выражается в том, что человек и ждет смерть как неизбежность, и стремится ее отсрочить, «убежать» от нее. Эмоциональная амбивалентность по поводу осознания человеком своей смерти выражается в одновременно двух чувствах: умиротворения и беспокойства. При этом нами отмечено, что экзистенциальная природа человека стремится продолжить свое бытие, отсрочить умирание и испытывает по поводу соприкосновения со смертью беспокойство. В то время как эссенциальная природа человека в смерти видит необходимое условие рождения, поэтому стремится к принятию смерти и испытывает умиротворение от встречи с нею.

Результаты исследования амбивалентности феноменов бытия человека можно зафиксировать в следующей таблице:

Феномен	Антропологическая амбивалентность		
	Интеллектуальная	Волевая	Эмоциональная
	<i>Взаимоисключающие идеи</i>	<i>Взаимоисключающие решения</i>	<i>Взаимоисключающие чувства</i>
Труд	потребление./ производство	деятельность/ сдерживание	удовлетворение / ограничение
Игра	упорядоченность/ креативность	обыденность/ иллюзорность	расслабление/ напряжение
Любовь	Эрос / Танатос	самопожертвование/ обладание	удовольствие/ страдание
Смерть	рождение/ смерть	ожидание/ бегство	умиротворение/ беспокойство

Таким образом, в рамках философско-методологического анализа амбивалентности, фиксирующей противоречия в экзистенции человека, мы

посчитали возможным проследить, как амбивалентность, сопутствующая экзистенции человека, проявляется в основных феноменах его бытия. Мы рассмотрели значимые формы человеческой активности: труд, игра, любовь и смерть; дали им соответствующие определения и предположили, что в них проявляется тот аспект бытия человека, который являет его как самостоятельное существо, постоянно находящееся в становлении и развитии. Это дало нам основание рассматривать данные формы человеческой активности уже как определяющие феномены человеческого бытия.

Последовательно мы раскрыли сущность амбивалентности и выразили ее в типах, проиллюстрировав, как каждый тип работает на примере деятельных феноменов бытия человека. Мы увидели, что каждый феномен может быть описан с позиции интеллектуальной, волевой и эмоциональной амбивалентности, каждая из которых, в свою очередь, позволяет нам увидеть в человеке все многообразие проявлений его экзистенциально-эссенциальной обусловленности.

В экзистенции амбивалентность труда выражается в том, что человек стремится осуществить труд, развить, расширить область своей деятельности и себя в ней, что соответствует его экзистенциальному влечению. С другой же стороны, человек тяготится своей зависимостью от труда и, движимый эссенциальным влечением, сдерживает и ограничивает свои потребности на уровне сущностных. Таким образом, мы показали, каким образом амбивалентность фиксирует противоречия в труде, что, несомненно, позволяет по-новому взглянуть на этот феномен.

Амбивалентность игры выражается в том, что человек стремится преодолеть пустоту, съедающую его в обыденном порядке вещей и создать особую реальность, способную отразить пестрое многообразие феноменов мира, что соответствует его экзистенциальному влечению. С другой же стороны, человек в игре теряет грань между реальностью и иллюзией, подчас заменяя свое сущностное лицо иллюзорным.

Экзистенциальное влечение человека в любви стремится продолжить свою жизнь, обладать другой жизнью и получать удовольствие; а эссенциальное влечение – разрушить свою жизнь, почувствовать страду за жизнь другого, в конце концов, пожертвовать своей жизнью.

Амбивалентность смерти имеет особенность, связанную с ее спецификой: экзистенциальное влечение человека стремится продолжить свое бытие, отсрочить умирание и испытывает по поводу соприкосновения со смертью беспокойство. В то время как эссенциальное влечение человека в смерти видит необходимое условие рождения, поэтому стремится к принятию смерти и испытывает умиротворение от встречи с нею.

Анализ амбивалентности основных феноменов бытия человека оказывается эвристически плодотворным, поскольку в результате демонстрирует нам, что проявляющиеся в рамках труда, игры, любви и смерти идеи, решения и чувства человека, составляющие ядро его экзистенции, оказываются обусловлены ею. Вскрытие этой особенности способствует дальнейшему анализу амбивалентности и значительно обогащает существующие представления о человеке и об основных феноменах его бытия.

§3. Антропологический смысл амбивалентности в речи

Из сказанного видно, что амбивалентность обуславливает феномены бытия человека. Но, кроме того, человек вовлечен и в особую область бытия, обусловленную амбивалентностью и специфическим образом фиксирующую ее антропологический смысл. Такой областью бытия является речь человека. Наша задача теперь – показать формы фиксации антропологических смыслов амбивалентности в речи.

Мышление человека выражает свое отношение к бытию с помощью языка, который в экзистенции существует как речь: «мысль просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием... отношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово»¹. В речи таится неопределенность, проистекающая из экзистенциально-эссенциальной обусловленности бытия человека. Мысль есть одновременно и предельная аутентичность, поскольку она в-себе, и предельная отчужденность, поскольку она стремится стать словом. В этой неопределенности состоит сущность амбивалентности речи.

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. URL: <http://philosophy.ru/library/heideg/humanism.html> (дата обращения: 18.05.2014)

У И. Гете в отрывке «Вовнутрь природы»¹ мы находим мысли, подвигающие нас на дальнейшее исследование этой неподдающейся объяснениям формальной логики природы бытия человека:

О, ты Филистер!
Не внидет ни единый сотворенный дух...
Мне и моим братьям
Можно было бы это слово
Вовсе и не напоминать;
Мы думаем: шаг за шагом
Мы и внутри.
Уж счастлив тот, кому она
Внешнюю покажет скорлупу!
Шестьдесят лет слышу я, как это повторяют,
И шлю проклятия на это, втихомолку.
Говорю себе тысячекратно:
Все дает она с избытком добровольно.
Природа не имеет ни зерна, ни скорлупы,
Все это – она – зараз
Себя лишь испытывай наипаче,
Сам ли ты зерно или скорлупа.

В этом отрывке выражено смирение перед естественной неупорядоченностью бытия: не воспринимать его ни как «зерно» (внутри), ни как «скорлупу» (снаружи), но всегда и тем, и другим. В последней строфе И. Гете указывает на несостоятельность попыток рационального объяснения самого человека исходя из противопоставления его внутренней (эссенциальной) и внешней (экзистенциальной) природы. Природа и человек, по И. Гете, получается, не имеют ни сущности, ни существования – они амбивалентно вплетены в бытие. Нет ничего только сущностного, бесформенного, также как невозможно и существование без определенности самого существующего.

Ф. Гиренок настаивает на том, что эту амбивалентность, о которой высказался в данном отрывке И. Гете, человек на заре цивилизации не принял. Он вышел из своего естественного состояния необусловленности и противопоставил себя природе, настаивая на своей целесообразности и эссенциальной избранности: человек стал искать оправдание своему бытию и нашел его в подчинении бытия себе. Отказавшись от естественной необусловленности, абсурдности с точки

¹ Гете И. Вовнутрь природы. Избранные произведения в 2-х тт. – М.: «Правда», 1985. – Т. 2. – С. 701.

зрения рациональности, человек поместил себя в неестественную среду, свободную от игры и воображения, которая, благодаря сдерживанию иррационального начала, обусловила формирование у него речи.

С точки зрения Гиренка, речь появляется как соединяющее звено, мост между эссенциальным и экзистенциальным элементами бытия человека, когда он начал их противопоставлять: «Человека сделал запрещенный абсурд, который сломал инстинкт обезьяны, изолировал ее от вещей, и она сначала стала видеть свои видения и потом заговорила»¹. В дальнейшем *под абсурдом мы будем понимать естественную иррациональность человека, не обусловленного причинно-следственными и субъект-объектными отношениями*. То есть запрет на абсурд и стремление подчинить бытие причинно-следственным связям обуславливает бытие, которое постоянно сдерживает иррациональное начало человека, обуславливая амбивалентность речи.

От этих соображений отталкивается и П. Флоренский в своих размышлениях о языке, говоря, что бытие в повседневности и науке дано нам исходя из опредмечивания, противопоставления себя ему. В то время как каждое слово, сказанное о бытии, «благоухает тайной» и не должно рассматриваться с позиций «субъект-объектного» противопоставления. Язык, освобожденный от формальной логики, по П. Флоренскому, и есть само бытие, которое мы утратили фактом опредмечивания бытия и означивания языка. Особенностью взгляда на язык у П. Флоренского является то, что он у него диалектичен. Но диалектика языка у П. Флоренского имеет греческие, а не гегельянские корни: то есть не как методология, но как логос – живое, движущееся слово. Мы это подчеркиваем особенно для того, чтобы уточнить, что существо языка П. Флоренский не связывает с противопоставлением и синтезом, но только с развитием и движением бытия.

В рамках данного анализа нам необходимо объяснить правомерность употребления понятия амбивалентность к речи. Например, это касается

¹ Гиренок Ф. Абсурд и речь. Антропология воображаемого. – М.: «Академический проект», 2012. – С. 59.

предпочтения понятия «речь» понятию «язык». Традиционно, со времен В. Гумбольта и Ф. Соссюра язык и речь разграничиваются. Язык предстает как орган, образующий мысль в систему знаков и правил их комбинирования. Речь же видится как процесс применения этой системы во взаимодействии с другими. Так, П. Флоренский заявляет в своей онтологии понятие «язык» как систему «имен», открывающих бытие. С этой позиции язык, аналогично хайдеггеровскому феномену, «кажет бытие»: показывает его, высвечивает. В то время как, продолжая мысль М. Хайдеггера, речь кажет экзистенцию.

На деле же, изучив тексты П. Флоренского, мы можем сказать, что он подменяет понятие «речь» понятием «язык», рассматривая их как смежные и даже тождественные: «Язык, как он есть в действительности, представляется непрерывно текущим и преходящим с каждой минутой...сам же по себе, язык есть деятельность, а не оконченное дело...в сущности и в истинном смысле, под языком можно также разуметь только как бы совокупность всего, что говорится...по разрозненным элементам нельзя узнать того, что есть высшего и тончайшего в языке: это делается понятным или ощутительным только в составе речи – новое доказательство, что существо языка состоит в самом акте его воспроизведения»¹. Нам остается лишь выразить свою позицию в этом вопросе: для нас более корректно понятие «речи» как объективации языка в экзистенции. Мы пытаемся уловить антропологический фокус проблемы.

Еще одной особенностью начинаемого нами анализа является то, что мы рассматриваем бытие с позиции человека, когда наиболее корректно использовать понятия эссенции и экзистенции, а характер их взаимодействия в речи как амбивалентность. В то время как упоминаемый нами П. Флоренский рассматривает бытие, хотя не проговаривает это, с позиции бытия и сущего, а характер их взаимодействия как антиномию. Классическая антиномия как противоречие в законе здесь выглядит совершенно общим образом. Все рассуждение, касаемое антиномий языка, говорит нам о том, что П. Флоренский

¹ Флоренский П. Язык и мысль // Флоренский П. У водоразделов мысли. – М.: «АСТ», 2009. – С.147.

подразумевают под ними амбивалентность, поскольку основанием называемой им «антиномичности» является как раз таки эссенциально-экзистенциальная природа человека: его одновременное существование и в плоскости в-себе-бытия, и в плоскости бытия-для-себя. Возможно, для П. Флоренского не было актуальным выделение особой антропологической категории, характеризующей бытие человека, то есть того, что предпринимаем мы в данном исследовании, разрабатывая категорию «амбивалентность».

Однако П. Флоренский все же не смог обойти стороной экзистенциально-эссенциальную природу человека, подчеркивая экзистенциальную обусловленность языка и в то же время настаивая на его абсолютности: «Язык – живое равновесие вещи и жизни. Точнее сказать, именно противоречивостью эту, в ее предельной остроте, и возможен язык – вечный, незыблемый, объективный Разум, пре-человеческий Λόγος и он же – бесконечно близкий душе каждого, ласково-гибкий в своем приношении к каждому отдельному сердцу, всегда индивидуальный, в каждый миг свой, в каждом своем движении – индивидуальность выражающий – поскольку есть что выразить»¹.

Теперь, когда мы прояснили понятия, обратимся к самой речи. Как мы знаем, процесс речи предполагает формирование мысли, восприятие языковых конструкций и их понимание. Речь оказывается амбивалентной, поскольку в ней эссенциальная непосредственность абсурда неотделима от языка понимания, находящего свое выражение в экзистенции: «Речь надо понимать как губку, которая вбирает в себя всю бессмыслицу мира, удаляя человека от первородного абсурда и одновременно, сохраняя его в себе»². Если мысль аутентична, поскольку она не выразилась в слове и действует из себя на себя, то речь амбивалентна, поскольку она находит свое выражение в экзистенции.

Так из эссенциального элемента, благодаря человеку, исповедующему «священную заповедь рациональности», абсурд перемещается в амбивалентную

¹ Флоренский П. Язык и мысль // Флоренский П. У водоразделов мысли. – М.: «АСТ», 2009. – С. 156.

² Гиренок Ф. Абсурд и речь. Антропология воображаемого. – М.: «Академический проект», 2012. – С. 59.

речь, обусловленную экзистенцией. Амбивалентность, по мнению Ф. Гиренка, является способом существования эссенциального, которое действует на человека очарованием абсурда: «Амбивалентность – укрытие для абсурда, для двух исключаящих друг друга смыслов»¹. В то же время «амбивалентность является источником креатива для воображаемого, которое соединяет крайности и предстает, то, как язык без речи, то, как речь без языка»².

В жизни тщетно ускользающий от амбивалентных сил, разрывающих изнутри, доводящих до истерики, всякий человек организует бытие таким образом, чтобы не столкнуться с абсурдом. Если же человек не был бы машиной рациональности, то он имел бы право не выдвигать абсолютного окончательного решения в отношении одной из влекущих сил. Но последнее оказывается невозможным и доводит человека до отчаяния. Человек боится абсурда, поскольку все в его экзистенции устроено по законам рациональности. Человек не имеет возможности развернуть свой абсурд, найти ему выход. Поэтому в своем бытии он стремится его преодолеть. Формы такого преодоления мы проиллюстрируем в первом параграфе второй главы.

В речи экзистенциально-эссенциальная обусловленность бытия человека проявляется в том, что *мысль стремится к полисмысловому состоянию*, соответствующему эссенциальной абсурдной природе человека, *а язык к определенному значению*, опосредованному экзистенцией. Этот процесс осуществляется таким образом, что мысль «хочет» остаться в-себе, но, будучи обусловлена экзистенцией, она превращается в язык и перестает быть собой. Будучи выраженной в языке, мысль состоялась, но лишь экзистенциально, опосредованно. Однако эссенциально она потеряла свой прежний смысл, свою непосредственность и стала другой.

Так, речь имеет сложную амбивалентную природу, поскольку она одновременно организует и упаковывает полученную информацию извне, но также, сливаясь с сознанием, помогает мысли вывести наружу свой внутренний мир. Эта амбивалентная природа речи организуется на границе внешнего и

¹ Там же. – С. 33.

² Там же. – С. 55.

внутреннего, образуя динамическое напряжение между тем, что человек мыслит и тем, что он должен мыслить по сложившейся картине мира. Амбивалентность показывает себя в тот момент, когда речь отражает внутренние мысли человека и «упаковывает» их в сложившийся безальтернативный взгляд на мир. При этом наличие и демонстрация естественной абсурдности мысли, а вместе с тем и амбивалентности ее сопровождающей, гарантирует человеку свободное «живое» развитие. В то время как сокрытие и угнетение абсурдных эссенциальных мыслей человека, а вместе с тем и амбивалентности им присущей, гарантирует человеку несвободное, обусловленное лишь внешними обстоятельствами, «мертвое» бытие. Так что абсурд есть условие амбивалентности, а амбивалентность, в свою очередь – условие живого самодвижущегося развития. На уровне экзистенции такая амбивалентность речи выражается в ощущении внутренней борьбы между мыслью и ее выражением в языке.

Амбивалентность речи	
Мысль	Язык
эссенция	экзистенция
в-себе-бытие	для-себя-бытие
абсурд	логика
иррациональность	рациональность

Таким образом, первой и фундаментальной формой фиксации антропологического смысла амбивалентности в речи является оппозиция «мысль – язык», которая выражается в разрыве смыслов как одновременном движении и в сторону абсурда, и в сторону логики. При этом под абсурдом мы понимаем сопричастие в одном образе или событии, в одном словесном выражении двух смыслов, исключаящих друг друга.

В мире, где царит рациональность и упорядоченность, логике ничто не угрожает. Чего нельзя сказать об абсурде, то и дело угнетаемом со стороны рациональности. Таким образом, существует опасность, что абсурдный элемент исчезнет из речи навсегда и то, что мы привыкли называть человеком, все-таки

превратится в машину. Возможные риски осознавались и анализировались представителями аналитической школы, представителями философии абсурдизма и французским постструктурализмом. В целом, их философия преследует одну общую цель – сохранение фундаментальной функции речи – заключать в себе противонаправленные смыслы: абсурдные эссенциальные и логичные экзистенциальные элементы.

Обратившись к французскому постструктурализму, мы видим, что его философия по-своему видит сохранение абсурда и демонстрирует нам значимые формы фиксации антропологического смысла амбивалентности. По замечанию Н. Б. Маньковской, Ж. Лакан «выделяет речь как первичный фактор бытия человека»¹. Человек с этой позиции существует внутри непрерывного символического порядка, состоящего из слов, творящих реальность. Так, у Ж. Лакана существование человека обусловлено речевым бытием, за пределами которого человека нет. К. Леви-Стросс так сформулировал свое отношение к современности: «культура обладает строением, подобным строению языка»². Ж. Делез развивает эту мысль, постулируя, что не только культура, но и все бытие обладает строением, подобным строению языка. Значит, человек с позиций неклассической философии определяется речью: «его экзистенция поддерживается речью, вне которой человека быть не может»³.

Однако постструктурализм интересуется не столько речью, сколько сам смысл, организующий речь в амбивалентном ключе. Во французском постструктурализме возникает новый концепт, как бы перезагружающий формирование речи у человека согласно логике смысла – «смысловая деконструкция». Деконструкция⁴ - французский термин и философское понятие, который ввел в научный дискурс Ж. Лакан, а обосновал теоретически Ж. Деррида. Изначально термин «deconstruction» был французским аналогом и конгломератом

¹ Маньковская Н.Б. «Париж со змеями» (введение в эстетику постмодернизма). – М., 1994. – С. 76.

² Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс, 2000. – С. 4.

³ Ильин. И.П. Постмодернизм – от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М: Интрада, 1998. – С. 40.

⁴ Маньковская Н.Б. Новая философская энциклопедия в 4х тт.. – М: Мысль, 2000. – Т.1. – С. 624.

немецкого «abbau» («строить, сооружать») и английского «destruction» («разрушение»)¹. Получившийся термин теперь употребляется в философии как «создание после разрушения».

У Ж. Деррида деконструкция текста влечет за собой «свободу» мысли в ткани философского текста². Тексты самого Ж. Деррида составлены в полном соответствии с деконструкцией: в текстах нет автора – текст порождает сам себя, благодаря множественности его смыслов. В смысловой деконструкции текст не только доносит множество смыслов, но и порождает новые, тем самым, обогащая себя. *Смысловая деконструкция имеет своей целью сохранить эссенциальный абсурд, вынести его на уровень языка как возможность выражения и воссоздания глубинных пластов мышления человека, которые были разрушены им в акте самополагания и противопоставления себя бытию, выраженного в формировании речи.*

В контексте такой неклассической логики меняется и отношение к смыслу. Я. И. Свирский в своей работе «Самоорганизация смысла» ссылается на А. Бергсона: «К смыслу нельзя подойти прямо. Здесь возможны только окольные пути, круговые движения, подразумевающие неизбежные повторы, некоторые топтания на месте, чтобы, в конце концов, пробить «брешь в окружающей его крепости очевидностей» и попасть в иные – порой фантастические – миры»³. Самим Свирским смысл рассматривается в рамках субъект-объектного отношения к миру: «смыслы существуют как внешний результат взаимного внутреннего обмена информацией между исследователем и природой или сообществом ученых (то есть окружающей средой), а так же процессов взаимобмена мнениями в самом обществе»⁴; «это нечто вроде вещи, которую исследователь должен либо обнаружить из подручного материала, либо отсеять с помощью

¹ См.: Новая философская энциклопедия в 4х тт., Т.1. – М: Мысль, 2000. – С. 624.

² Гурко Е.Н. Тексты деконструкции. – Томск: «Водолей», 1999. – С. 7.

³ Цит. По: Свирский Я.И. Самоорганизация смысла (опыт синергетической онтологии). – М., 2001. – С. 22.

⁴ Там же. – С. 48.

«категориального сита» из некой среды»¹. У Н. Гартмана или Г. Фреге смысл связывается со значением и с фигурой означающего². Но в положении «смерти субъекта» все эти дефиниции вряд ли оказываются актуальными. То есть в постструктурализме понятие «смысл» приобретает новый смысл.

Л. И. Воробьева предлагает отказаться от субъект-объектных отношений и трансформировать понятие «субъект» в понятие «автор», когда «принадлежность автора укоренена не только в сознании, но и в мире»³. Л. И. Воробьева рассматривает смысл в его экзистенциальной сути, характеризуя бытие человека в категориях свободы и событийности.

Фундаментальным в этом вопросе является труд Ж. Делеза «Логика смысла», где смысл определяется практически на каждой странице. Его общее значение воспринимается нами как «выраженная сущность» по Ж. Делезу, что собственно и представляет собой экзистенциально-эссенциальное бытие, которую Ж. Делез называет «стерильностью» и «безразличностью»: «Смысл - это нечто «нейтральное», ему всецело безразлично как специфическое, так и общее, как единичное, так и универсальное, как личное, так и безличное»⁴. То есть в смысле сосредоточена сила, вмещающая в себя все значения вещи одновременно: «Не является ли смысл более устрашающим и всесильным в такой нейтральности – всесильным в той мере, в какой он является всеми этими вещами сразу?»⁵. Смысл возвышается над мыслью и определяет речь: «Вещи и предложения находятся не столько в ситуации радикальной двойственности, сколько на двух сторонах границы, представленной смыслом»⁶. Наделенный нейтральностью смысл, таким образом, отстраняется от оценочного отношения к эссенциальному и экзистенциальному.

¹ Там же. – С. 46.

² См.: Современный философский словарь. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: «Панпринт», 1998. – С. 806 -808.

³ Воробьева Л.И. Субъект и/или автор // Вопросы психологии. – 2004. – №2. – С. 149-158.

⁴ Делез Ж. Логика смысла. – М.: «Академический проект», 2011. – С. 50.

⁵ Там же. – С. 53.

⁶ Там же. – С. 284.

У Ю. Кристевой «говорящий субъект» рационалистического толка превращается в «субъекта в процессе» неформального толка, поскольку его слова и его мысли не подчинены общему смыслу, а представляют собой их безграничный поток. По Кристевой это происходит благодаря амбивалентности речи¹, когда человек оказывается обусловлен как символически, так и семиотически: с одной стороны, языковыми шаблонами доминирующей культуры (так что при несовпадении языков человек разрушает свой в пользу принятого), с другой – иррациональным словотворчеством.

Продолжая тенденцию «смерти Бога» и «смерти субъекта», К. Брук-Роуз вводит концепт «смерти героя», который во времена рационализма сосредотачивал внимание на себе и подчинял себе логику смысла текста, теперь же становится лишь фигурой, обозначающей событие. Непрерывное смещение смысла делает ненужной функцию автора, того, кто является производящей причиной смысла, кто удерживает его в связи с целым. Безграничный поток, которым предстает собой текст, нивелирует фигуру автора, за которым закреплена только функция означивания, которая «не отсылает просто-напросто к некоему реальному индивиду – она может дать место одновременно многим Эго, многим позициям-субъектам, которые могут быть заняты различными классами индивидов»².

В такой культуре на первый план выходят компилятор и скриптор, для которых знаки в тексте не имеют никакого значения. Читать текст значит заменять его смыслы на эквиваленты из своего смыслового поля. Так, скриптор попадает в многомерное, полисмысловое пространство, где пытаются ужиться различные виды письма, языка, способов выражения мысли³.

¹ См. об этом Жеребкина И. «Прочти мое желание...» Постмодернизм, психоанализ, феминизм. – М.: Идея-Пресс, 2000. – 256 с. ; Жеребкина И. Субъективность и гендер: гендерная теория субъекта в современной философской антропологии. Уч. пос. – СПб.: Алетейя, 2007. – 312 с.

² Фуко М. Что такое автор // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности – М.: Касталь, 1996. – С. 29.

³ Кстати, диссертационные исследования являются частным случаем скрипторской, цитирующей деятельности. Соискатель обращается к текстам, например, Канта, Сартра, Платона, Цицерона, так что в тексте оживают немецкая, французская, греческая и латинская культуры в переводе, причем не всегда качественном. В этом случае искажение первоначального смысла не вызывает никакого сомнения.

В концепте «смерть автора» находит свое выражение бесконечная самопорождающая смысловая структура: автор, по Р. Барту, лишен отцовской власти над произведением¹. Будучи продуктом культуры, у текста нет принципиальной направленности и определенного смысла – он выступает как гиперссылка в ряду множества других.² Отношение автора и текста Барт подчеркивает в терминах «неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности, черно-белый лабиринт, где исчезает всякая самотождественность, и в первую очередь телесная тождественность пишущего»³. Автор как бытие-в-себе превосходит самого себя, становится другим, умирает, уничтожает себя. В речи активна не мысль, но язык, который ее опредмечивает. Так, Э. А. Усовская отмечает, что автор представляет собой посредника между текстом и читателем⁴.

У Ж. Дерриды сам человек превращается в текст, сотканный множеством смыслов. Как говорит В. В. Знаков, рассматривая человека в рамках неклассической логики, познающий находится внутри изучаемого мира, а не дистанцирован от него; мир таков, каким его видит читатель⁵. Читатель оказывается обусловлен экзистенцией, так что в каком-то смысле сам оказывается порождением текста. Э. А. Усовская также настаивает на обусловленности человека текстом, которым является все бытие: «человек, говорящий на языке, в котором сказывается бытие, выглядит как совокупность речевых практик и сам тклет свой текст, пишет о себе, переписывает себя и свою собственную жизнь»⁶.

Кроме того, цитата часто вырвана из контекста, так что порой не представляется возможным в пределах текста восстановить оригинальную идею цитируемого источника.

¹ См.: Барт Р. Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: «Прогресс», 1994. – С. 462-518.

² Усовская Э.А. Постмодернизм. – Минск, 2006.

³ Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: «Прогресс», 1994. – С. 384.

⁴ Усовская Э.А. Постмодернизм. – Минск, 2006.

⁵ Знаков В.В. Самопонимание как когнитивная и экзистенциальная проблема // Психологический журнал. – 2005. – Т. 26. – №1. – С. 18-28.

⁶ Усовская Э.А. Постмодернизм. – Минск, 2006. – С. 115.

Эту же обусловленность подчеркивают и другие исследователи¹: «Важна идея, фраза, а не тот, кто ее сказал. В пространстве постмодернизма между собой состояются тексты и мысли, а не авторы»².

Таким образом, благодаря работам постструктуралистов, высвечиваются две значимые формы фиксации антропологического смысла амбивалентности в речи: амбивалентность оппозиции «смысл и вещь», которая находит свое выражение в нейтральности смысла по отношению к вещи, и амбивалентность субъект-объектной оппозиций языка, которая находит свое выражение в размывании границ обозначаемого и обозначающего.

Мы видим, что постструктуралисты развивают идею амбивалентности речи в рамках поливариантности смысла, который отныне характеризует не только современный текст, но и бытие в целом. В работах постструктуралистов абсурд определяет логику смысла. Сам человек в неклассической логике осознает себя как событие, а само событие как новый смысл, над которым не властна сила синтеза и рациональности. Абсурд, соответствующий эссенциальности человека, при этом не ретушируется, но оказывается втянут в весь корпус бытия человека, а потому находит свое подлинное выражение сила амбивалентности, присущая его бытию.

Обращение к смысловой деконструкции и абсурду становится доминантным не только в философии постструктурализма, но и в рамках аналитической философии, в которой амбивалентность речи постигается как «языковая игра» и демонстрирует другие формы фиксации антропологического смысла амбивалентности.

Исследования по философии языка, начиная с Л. Витгенштейна и заканчивая современным исследователем Н. Н. Розановой, позволяют рассматривать «языковую игру» как реализацию амбивалентности речи. В концепте «языковая игра» основанием служит понимание речи, исходя из плюрализма смыслов,

¹ Корнеева М. П. Бытие в «понятиях»: сленг // Гуманитарные исследования: Ежегодник. Вып. 12. Межвузовский сборник научных трудов. – Омск: «Изд-во ОмГПУ», 2007. – С. 50-53. ; Кутырев В.А. Крик о небытии // Вопросы философии. – 2007. – №2. – С. 66-79.

² Гусельцева М.С. Культурно-историческая психология и вызовы постмодернизма // Вопросы психологии. – 2002. – №3. – С. 130.

которые она в себе содержит. Понятие «игры» здесь звучит не случайно: субъект речи как бы играет с различными формами выражения мысли. У человека, реализующего свое эссенциальное влечение к абсурду, такое поведение продиктовано невозможностью опереться только на один из смыслов, но желание в одном высказывании обозначить множество смыслов, в целом сводящихся к двум противоположным. Это может быть и незатейливый каламбур, и разные виды тропов, таких как метафора или оксюморон.

Такие средства художественной выразительности как метафора и оксюморон по праву являются реализованной плодотворностью абсурда, «его цветком»: «метафора – узаконенный абсурд в языке»¹. Он имеет полноправные позиции в языке и стоит в числе самых используемых средств художественной выразительности текста. Метафора работает как отождествление двух элементов, которые исключают друг друга. «Все огромное здание Вселенной, преисполненной жизни, покоится на крохотном и воздушном тельце метафоры»².

Механизм функционирования метафоры все еще не поддается познанию скрупулезных лингвистов, которые видят в ней форму абстрактной деятельности, направленную на сравнение двух явлений. Однако при неповерхностном рассмотрении становится ясно, что метафора не есть трансформация смысла в другой смысл, оттого что первый просто повторяет второй. Напротив, метафора предполагает амбивалентное приравнивание одного к другому из их различия, так что оба сливаются в одно равноудаленное по значению от первосмысла бытие. «Метафора содержит правду и неправду, два чувства неразрывно друг с другом связанные. Если взять метафору такой, какова она есть, и придать ей по образцу реальности доступную чувствам форму, получатся сон и искусство, но между ними и реальной полной жизнью стоит стеклянная стена»³. Так, метафора образуется тогда, когда при совмещении двух неоднородных феноменов, их различие начинает восприниматься в категориях тождества: «Метафора как фигура речи представляет явно, в виде конфликта между тождеством и

¹ Гиренок Ф. Абсурд и речь. Антропология воображаемого. – М.: «Академический проект», 2012. – С. 221.

² Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры // Теория метафоры. Сборник. – М., 1990. – С. 77.

³ Музиль Р. Человек без свойств. – М., 1984. – Т. 1. – С. 653.

различием, обычно скрытый процесс порождения семантических категорий путем слияния различий в тождество»¹. При этом формируется определенный символ, за которым закрепляется амбивалентный смысл метафоры-кентавра, который затем подвергается семиотико-герменевтическому анализу со стороны культуры.

В метафоре одновременно сосуществуют два пространства: семиотический и философский. Метафора вошла в пространство философии благодаря Аристотелю, который увидел в метафоре замкнутую языковую структуру, которая сводилась им к первоисточнику и была способна выразить подобие. Тот смысл, который вложил Аристотель в понятие метафоры, теперь широко используется в науке как определяющие структуры научного дискурса: «Аналогии порою дают нам возможность увидеть какой-либо предмет или идею как бы в свете другого, что позволяет применить знание и опыт, приобретенные в одной области, для решения проблем в другой области. Именно так осуществляется распространение знаний от одной научной парадигмы к другой»².

Нам этот подход к метафоре не близок. Мы настаиваем, что в акте метафоризации порождается смысл, который не может быть сведен лишь к ее компонентам, но который обнаруживает открытый и динамичный характер метафоры. Как мы неоднократно упоминали ранее, это объясняется тем, что метафора, вырвавшаяся из потаенного абсурда, укоренена в глубинных пластах амбивалентного мышления человека: «Язык и миф с самого начала находятся в неразрывной связи, из которой постепенно они вычлняются как самостоятельные элементы. Они являются различными побегамии одной и той же ветви символического формообразования, происходящими от одного и того же акта духовной обработки, концентрации и возвышения простого представления. В звуках языка, так же как и в первичных мифологических образах, находит завершение одинаковый внутренний процесс: и те, и другие снимают внутреннее напряжение, выражают душевные переживания в объективированных формах и фигурах»³. Однако вплоть до конца XIX века о метафоре было принято говорить в аристотелевском ключе, вплоть до Ф. Ницше, Э. Кассирера, Х. Ортеги-

¹ Рикер П. Живая метафора // Теория метафоры. Сборник – М., 1990 – С. 443.

² Минский М. Остроумие и логика когнитивного бессознательного // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 23. – М., 1988. – С. 291.

³ Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры. Сборник. – М., 1990. – С. 36.

и-Гассета, Ж. Делеза, которые считали метафору фатальной неизбежностью. Они выдвигают на первый план такие дискурсивные метафоры как «смысл», «горизонт», «игра» и «текст» и многие другие.

Незаслуженно отодвинутая на второй план философами-рационалистами¹ на протяжении двадцати веков метафора всегда представляла интерес для большинства лингвистов. Чаще всего они выделяют несколько проблем, вокруг которых происходит дальнейшее раскрытие метафоры как объекта познания.

Во-первых, метафора справедливо рассматривается как фигура речи. Исследователи пытаются определить ее уровень полезности для науки. Признаться, метафоре отдают должное: в научном познании она, в силу своей наглядности, оказалась необходима в первую очередь как метод, поскольку благодаря ей может осуществляться переход от абстрактного к конкретному. Сегодня ученые говорят о постнеклассическом состоянии науки, когда происходит «кризис традиционной концепции наглядности, антропометричность получения и интерпретации научных данных, усиливаются конструктивистские эпистемологические установки, в современную науку включаются формы коммуникативной рациональности»². В этих условиях на первый план выходят социально-гуманитарные по своему происхождению методы, в том числе метафора.

Во-вторых, остается непонятным, является ли метафора единицей языка или, все-таки ее сущность – выразить явленную мысль. Другими словами, метафора создается в мысли или в языке? Является ли метафора явным выражением мысли или ее сущность в нарочитой многосмысленности значения, которое ей придает язык: «Метафора не ограничивается одной лишь сферой языка, то есть сферой слов: сами процессы мышления человека в значительной степени метафоричны»³. В любом случае, эта проблема не может быть решена в принципе, поскольку

¹ Т. Гоббс, например, считал, что речь служит для передачи информации, для чего пригодны только слова в прямом смысле. В метафоре Гоббс видел препятствие к выполнению верификации сказанного (Гоббс Т. Левиафан. – С.62.). Или Дж. Локк говорил, что метафора возбуждает страсти и вводит в заблуждение рассудок, следовательно, есть чистый обман (Локк Дж. Соч. в 3 томах. – М., 1985. – Т.1. – С. 567.).

² Гогоненкова Е.А. Метафора в науке: философско-методологический анализ. – М., 2005.

³ Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры. Сборник. – М., 1990. – С. 389.

подобный анализ убьет саму метафору: «Если подойти к метафоре рационалистически и отделить несовпадающее от точно совпадающего, получатся правда и знание, но чувство окажется уничтоженным...Отделив в метафоре все, что, вероятно, могло бы быть правдой, от просто словесной пены, правды обычно приобретают немножко, а всю ценность метафоры сводят на нет»¹.

В-третьих, это различие метафор исходя из их объектной направленности. Например, о метафоре-знаке справедливо говорить в контексте лингвистики и выделять в ней номинативную, коммуникативную и прагматическую функции. Метафора-образ наполняет все культурное пространство, выполняя изобразительную и популяризаторскую функции. Метафоры когнитивной модели в научном дискурсе выступают как инструмент и гипотеза.

При этом, как ни странно, проблема соотношения метафоры и текста остается открытой. Традиционно метафора является структурным элементом текста. Но исследователи забывают, что сама метафора также представляет текст-в-себе. В этом смысле она не служит какой-то внешней от себя цели. Метафора как самодостаточный текст представляет собой форму бессознательного выражения бытия, воображаемого человеком, когда-то отказавшимся встретиться с абсурдом.

Эмоциональное переживание бытия и необходимость словесного выражения этого переживания заставляет метафору быть востребованной в языке обывателя. Метафора помогает ему соотнести два явления между собой и удовлетвориться их совместимостью и непротиворечивостью. Ведь человеку необходимо рационализировать их, подвести под систему, назвать, осмыслить. Это отношение к действительности все более демонстрируется научным сообществом: «Поэтому метафорическое описание мира выступает специфическим средством реализации человеком познавательного отношения к миру, понимания им границ своего бытия и преобразования мира действительности в мир культуры, упорядоченный, организованный и интерпретированный для реализации практической деятельности»².

¹ Музиль Р. Человек без свойств. – М., 1984. – С. 653.

² Акишина Е. О. Метафора как форма выражения философских идей: дис. ... канд. филос. наук. – Новосибирск, 2009.

«Метафора “антропоморфирует” социальную, а иногда даже физическую реальность и, осуществляя это, позволяет нам в истинном смысле этих слов приспособиться к окружающей действительности и стать для нее своим»¹. Однако такой подход, «пожирающий» смысл своей рациональностью, не имеет никакого отношения к метафоре. Метафора, как мы уже неоднократно упоминали, есть соединение различий. Только благодаря различиям двух сопоставимых смыслов в метафоре достигается когнитивный и эмоциональный эффект. Будучи «цветком абсурда», метафора создает и разрушает, открывает и закрывает, освобождает и приковывает смыслы.

Н. Д. Арутюнова приводит некоторые свойства метафоры², которые не позволяют судить о ней как сложившейся системе управления подобием:

- слияние в метафоре образа и смысла;
- контраст с тривиальной таксономией объектов;
- категориальный сдвиг;
- актуализация «случайных связей»;
- несводимость к буквальной перефразе;
- синтетичность, диффузность значения;
- допущение различных интерпретаций;
- необязательность мотивации;
- апелляция к воображению, а не к знанию;
- выбор кратчайшего пути к сущности объекта.

Помимо того, что метафора сама по себе есть текст и может существовать вне контекста, мы должны отметить еще одну ее особенность. Та пространственно-временная зависимость абсурда, которую мы заметили ранее, распространяется и на метафору, которая становится возможной благодаря филогенетической памяти человека. Другими словами, метафора зарождается в пространстве эмоции как акт рефлексии своего филогенетического прошлого. Однако и именно благодаря этой особенности метафора насыщается амбивалентностью смыслов. Каждый новый

¹ Там же.

² Арутюнова Н. Д. Теория метафоры. Сборник – М., 1990. – С. 389.

культурный срез по-новому «кодирует» языковые элементы – возникает эффект «глухого телефона», вырождающегося в неотрадицию, в которой смысл не вспоминается, но выстраивается заново.

Так, метафоры, трансформируясь от эпохи к эпохе, демонстрируют и трансформацию господствующего мышления. Традиционно выделяются три метафорических оппозиции в культуре: оптико-осязательная, механико-органическая, маскулинно-феминная. Е. В. Решетникова в своей работе¹ прослеживает смену этапов развития познания от классического к неклассическому и постнеклассическому посредством замены доминантных гендерных метафор – маскулинной и феминной. Смена стилей мышления от рационалистического к допускающему иррационалистические вариации происходит посредством замены в метафорической оппозиции «механическое и органическое». Смена типов познания от отражательного к репрезентационному происходит посредством оптической и оптико-осязательной метафорики. Обнаруженные параллели фиксируют взаимосвязь и взаимовлияние процессов развития науки и языка науки.

Таким образом, становится очевидной еще одна форма фиксации антропологического смысла амбивалентности в речи: амбивалентность метафоры и смыслов, которые она репрезентирует. Во-первых, метафора, являясь выражением абсурда, порождает амбивалентные смыслы обозначаемого. Во-вторых, сама метафора оказывается амбивалентной, поскольку стремится, с одной стороны, основываясь на системе общепринятых ассоциаций, доступных для широкого круга обывателей, выразить тождество вещей, с другой, основываясь на абсурде – их различие.

Итак, в метафоре мы находим форму выражения амбивалентности речи, которая не встречает на своем пути преграды в виде рациональности и может свободно осуществлять игру смыслов и ассоциаций, невзирая на общепринятые значения слов, что, в конечном счете, ведет к крушению стереотипизации, позволяет взглянуть на мир иначе, чем продиктовано рациональностью.

¹ Решетникова Е.В. Метафора в постнеклассическом познании: дис. ... канд. филос. наук. – Омск, 2010.

Здесь необходимо упомянуть еще об одной фигуре, демонстрирующей амбивалентность речи и стремящейся преодолеть ее излишний рационализм. Это – оксюморон. В словаре находим следующее определение оксюморона: «Оксюморон – стилистическая фигура, состоящая в соединении двух понятий, противоречащих друг другу, логически исключаящих друг друга»¹. В качестве примера приводятся оксюмороны: «звонкая тишина», «красноречивое молчание». То есть в словосочетании происходит объединение логически несовместимых понятий, так что явлению приписывается несовместимый с ним признак. Например, «грустная радость», «невыносимая легкость бытия», «бесконечный тупик», «назад в будущее» и многое другое.

В научных работах все чаще говорится о взаимодополняемости элементов, расширяющих возможности номинации. Оксюморон в этом случае называется номинационным пределом. Анализируя единицы оксюморонного типа, Г. Г. Курегян отмечает не только их способность украшать речь говорящего или пишущего, создавать комический эффект. В качестве основных она выделяет следующие функции оксюморонных единиц: номинативную, образно-креативную, метафорическую, стилистическую (эмотивную), когнитивную². «Понятно, что все эти функции сосуществуют, находятся в определенном равновесии, иначе говоря, оксюморон одновременно “называет”, “создает”, “украшает” и “познает”»³.

В результате оксюморонного сопоставления мышление человека испытывает дискомфорт, поскольку оно трактует оксюморон как абсурд, поскольку оксюморон в той же мере, что и абсурд несет в себе свободную игру смыслов. Данный эффект достигается благодаря взаимодействию предметно-логического и эмоционального содержания слов. Все чаще авторы прибегают к этому приему, чтобы наиболее выразительным образом изобразить свое отношение к описываемому явлению. Оксюморон отображает не формальное противоречие явлений, характерное для классического принципа мышления (живой – мертвый), но амбивалентный принцип бытия и мышления, характерный для логики

¹ Словарь-справочник лингвистических терминов Д.Э. Розенталя и М. А. Теленковой. – М., 1985.

² См.: Курегян, Г. Г. Лингвопрагматический статус оксюморона: на материале русского языка: дис. ... канд. филос. наук. – Пятигорск, 2007.

³ Там же.

неклассического типа («живой труп»). В данном случае автор, используя данное словосочетание, стремится показать, что сущность одновременно и жива, и мертва; являясь живой, она демонстрирует все качества мертвой. То есть один из элементов сочетания демонстрирует реально существующую особенность определяемого, в то время как другой – характеризует его. Такая непредсказуемая несовместимость дает нам богатый спектр смыслов для трактовки обозначаемого.

Таким образом, аналитическая философия, анализируя проблему речи, предлагает обратиться к «языковой игре». Нам необходимо было выявить формы фиксации амбивалентности в речи, поэтому мы обратились к языковой игре на примере метафоры и оксюморона и убедились, что в данных языковых аномалиях есть живая игра смыслов, которая соответствует эссенциальной природе человека, а следовательно способствует живому свободному самодвижущемуся развитию человека.

Помимо аналитики и лингвистики, к эссенциальным абсурдным элементам бытия человека, позволяющим говорить об амбивалентности речи, обращается также *абсурдизм* – система взглядов, в рамках которых утверждается отсутствие определяющего смысла в тексте.

Исследования, осуществляющиеся в этом направлении, связывают порождение абсурда с его семиотической природой. Если отдавать себе отчет в том, что семиотическая природа языка отвечает за передачу мыслей и является фундаментом коммуникации, то возникновение абсурда будет вполне закономерно связываться с разрушением одного из семиотических каналов передачи информации: семантики или прагматики. В зависимости от того, какой из каналов используется аномально, происходят изменения в их семантической природе.

О.В. Кравченко в своей диссертации¹ приходит к выводу, что при создании семантических аномалий язык сталкивается с явлением десемантизации, а прагматических – депрагматизации.

Десемантизация, то есть аномалии, связанные с изменением значений единиц языка, представляют собой такие процессы, которые приводят к языковому

¹ Кравченко О.В. Явления языкового абсурда в художественных текстах: дис. ... канд. филос. наук. – Таганрог, 2010.

абсурду в тексте художественного произведения. Иными словами, автор намеренно трансформирует значения слов, придавая единицам языка новые смыслы. В результате этого в тексте возникает комплекс аномалий, создающих эффект абсурдности при восприятии текста. Это может быть и дезактуализация значений и деконструкция форм слов; неоправданное употребление имен собственных; сочетание разнообразных по структуре и значению словосочетаний; использование таких метафор и сравнений, которые отражают противоречащие традиционной логике представления. Последние широко используются авторами абсурдных текстов и становятся действенным способом расшатывания традиционных рамок осмысления действительности, которые слагают логику концептуальной картины мира.

Депрагматизация представляет собой процесс трансформации решений практических задач, связанных с изучением языка, торможением в использовании лингвистической теории в других областях, что в свою очередь приводит к лингвистическому абсурду в языкознании. Это и дезактуализация и дискредитация внеязыковых структур знаний, представленных признанием истинными предварительных знаний, признанием ложными данных для представления стереотипной ситуации; формированием индивидуальных форм языковой организации, свойственной только данному тексту. Все эти особенности формируют особую аномальную структуру текста. Такие формы языковых аномалий хотя и не устраняют смысл вообще, тем не менее, наполняют текст абсурдом. В этом случае перед автором не стоит задача передать смысл текста читателю в традиционной форме – его работа сводится к констатации абсурдности того, что он в себе несет. При этом тезисы автора теряют цельность, связность, что приводит к потере одной из важнейших функций речи – коммуникативной. Поэтому абсурдность абсурда состоит еще и в том, что он, прочно вставший в ряд основных объектов лингвистико-когнитивных наук, тем не менее, только фактом своего бытия противоречит фундаментальному назначению речи – способствовать адекватной коммуникации между людьми.

Однако не следует за абсурдом видеть бессмыслицу, в то время как он содержит огромный потенциал и переориентирует мышление на критический анализ, способствуя переосмыслению устоявшихся понятий и представлений.

Кроме того, в абсурде выражаются систематические трансформации языка, происходящие в культуре. Поэтому за намеренным созданием аномальных единиц языка в тексте стоит осознанное волевое решение автора, желающего использовать абсурд для выражения амбивалентного взгляда на мир. Для такого автора интересны только бессмысленные явления: «Интересно только чудо, как нарушение физической структуры мира»¹, – замечает, например, Д. Хармс в своих записях 1939 года. Так что абсурд не является случайной прорехой в ткани смыслов произведения, тем местом, где устойчивый смысл надрывается. Напротив, он кристаллизуется, выходит на поверхность, проявляется как очертания тела через натянутое полотно смыслов данного дискурса.

Исследования, которые ведутся в этом направлении, пытаются все-таки организовать абсурд в некоторую систему с присущими ей особенностями. Например, известный современный теоретик абсурда Д. В. Токарев² к основным свойствам абсурда относит:

- структурную сложность и неоднородность текста («два человека разговорились ... один человек заикался на гласных, а другой на гласных и согласных ... когда они кончили говорить, стало очень приятно – будто потушили примус»³);
- семантическая противоречивость конструкциям традиционной картины мира («семь идет после восьми в том случае, когда восемь идет после семи»⁴);
- отступление от языковой нормы;
- неконвенциональность и адискурсивность («жил один рыжий человек, у которого не было глаз и ушей... у него не было и волос, так что рыжим его называли условно ... так что не понятно, о ком идет речь – уж лучше мы о нем не будем больше говорить»⁵).

¹ Успенский А., Кобринский А. Дневниковые записи Даниила Хармса// Минувшее: исторический альманах. 11. 1991. – С. 417.

² Токарев Д. В. Курс на худшее: Абсурд как категория текста у Д. Хармса и С. Беккета. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – С. 25.

³ Хармс Д. «Два человека разговорились...» URL: <http://www.lib.ru/HARMS/harms.txt> (дата обращения: 15.05.2014).

⁴ Хармс Д. Сонет. Полное собрание сочинений в 3-х тт. – СПб.: «Академический проект», 1999. – Т.2. – С. 331.

⁵ Там же. – С.330.

Как видно из примеров, адискурсивность абсурдного текста проявляется в том, что фрагменты текста объявляются независимыми друг от друга. Каждый новый фрагмент может опровергать предыдущий, но при этом составлять с ним единство по принципу последовательности Фибоначчи. С позиции абсурдизма сама жизнь есть поливариативность смыслов: то, что имеет смысл в одной системе координат, будет выглядеть совершенно бессмысленным в другой.

Миф о пещере показывает как человек, не признавая этого, выбирает мрак забвения: выбор привычного, общепринятого чреват последующими трансформациями, которые в дальнейшем произошли с человеком: приспособление к реальности вместо создания собственной реальности; формальная логика вместо творчества; знак вместо понимания.

Одним из теоретиков абсурдизма был А. Камю. Он рассматривал человека как «постороннего»¹ в мире равнодушных к нему вещей и людей. У А. Камю, соответственно, абсурдность высвечивается в экзистенциальном фокусе. Абсурд как явление речи остается Камю неисследованным более всего оттого, что попытка исследования абсурда в речи, исходя из классической логики, по меньшей мере, сама по себе абсурдна. Изучение явления состоит, в первую очередь, в осмыслении его бытия, то есть в случае с абсурдом осмысление того, что смысла не имеет.

Концепт абсурдного текста применяет Д. Хармс, утверждающий, что коммуникация, возникающая между человеком и текстом, осуществляется благодаря такому значению текста, которое не отсылает его ни к чему кроме факта его бытия. Так что никакая логика оказывается неспособна повлиять на него. Так, например, у Д. Хармса в рассказе «Сундук» жизнь и смерть борются между собой в пространстве сундука, в который герой нарочно себя поместил, чтобы понаблюдать, кто кого одолеет. Но вдруг оказывается, что он на самом деле лежит посреди комнаты, а сундука рядом и нет. Герой делает вывод, показывающий нам существо абсурда в тексте: «Значит, жизнь победила смерть,

¹ В концепт «постороннего» Камю вкладывает представление об экзистенции, в которой «посторонний» отказывается подчиниться ей.

где именительный падеж, а где винительный, неизвестным для меня способом»¹. То есть значение остается за самим смыслом жизни и смерти. Логика оказывается бессильной уловить амбивалентное значение смыслов: жизнь победила смерть или смерть победила жизнь.

Ж.-Ф. Жаккар, исследователь Д. Хармса, отмечает, что «абсурдизм А. Камю и Д. Хармса выражает ощущение абсурдности экзистенции»². Разница между ними, по его мнению, лишь в том, что литература абсурда показывает это с помощью речи, путем нарочитой демонстрации разрушения структур языка: «Человек из человека наклоняется ко мне, на меня глядит как эхо, он с медалью на спине. Он обратной рукою показал мне – над рекою рыба бегала во мгле, отражаясь как в стекле»³. В то время как экзистенциализм, в частности и Ж.-П. Сартр, и А. Камю, достигает этого путем тотального вплоть до маленьких ничтожностей погружения в само бытие: «Половина моего лица съехала в сторону, левая часть рта скривилась, вздулась, обнажив зуб: в расселине показалась белая выпуклость и розовая кровоточащая плоть»⁴.

В то время как С. Беккет, например, не репрезентирует свой текст как абсурдный и не противопоставляет человека бытию, как это делают все экзистенциалисты, однако, тем не менее, складывается ощущение многосмысленности бытия в изображении реальности. С. Беккет как бы намекает, что об абсурде не кричат, он вплетен в бытие, он самодостаточен в себе. Умирая, его герой Мэлон амбивалентным образом относится к смерти: смерть является источником страдания и окном в новую жизнь. Причем смысл опять же организуется по принципу амбивалентности: остается непонятым, что называет Мэлон смертью: саму смерть или все-таки жизнь, как он намекает читателю метафорой об утробе матери и выходящих из нее ног. Он набрасывает несколько строк, которые напомнят ему после смерти, что он все же существует: «Грандиозное страдание. Я пухну. Что если я лопну? Потолок поднимается и

¹ Хармс Д. Сундук. Полное собрание сочинений в 3-х тт. – СПб.: «Академический проект», 1999. – Т.2. – С. 336.

² Ж.-Ф. Жаккар Даниил Хармс и конец русского авангарда. – СПб.: Академический проект, 1995. – С. 176.

³ Введенский А. Гость на коне. Полное собрание произведений в 2-х тт. – М.: «Гилея», 1993. – Т. 1. – С. 285.

⁴ Сартр Ж.-П. Тошнота. – М.: «АСТ», 2011. – С. 31.

падает, поднимается и падает, как заведенный, так уже было, когда я лежал в утробе. Необходимо упомянуть еще о падающей воде, явление *mutatis mutandis* аналогичное, по всей видимости, миражам, случающимся в пустыне. Окно. Его я больше не увижу. Почему? Потому что, к сожалению, не могу повернуть головы. Все тот же свинцовый свет, густой, клубящийся, пронизанный крохотными туннелями, ведущими к сиянию, возможно, воздуха, притягательного воздуха. Все готово. Кроме меня. Мне даруется, попробую выразить это так, рождение в смерть, такое у меня впечатление. Мои ноги уже вышли, жизнь их выродила. Подходящий образ, как мне кажется. Моя голова умрет последней. Не потеряйте нить. Я выбываю. Рассчитаемся при встрече. История моя кончится, а я еще буду жить. Многообещающая задержка. Я кончаюсь. Больше я не скажу: я»¹.

Доминирующая монологичность текстов С. Беккета демонстрирует отношение автора к языку: экзистенция для С. Бэкетта неотделима от проговаривания, прочувствования бытия. Мысли и чувства выражаются в тотальном слове, которое обволакивает собой бытие и в своей тотальности стирает субъект-объектную дифференциацию, обращая мир к своей эссенциальной самодостаточности. Абсурдный текст С. Беккета демонстрирует, как в экзистенции речь с помощью языка кажет эту абсурдную эссенциальность как неоспоримый факт.

То же самое имел в виду Ж.-П. Сартр, когда в своем «Бытии и ничто» утверждал, что бытие в своей густоте амбивалентно: есть и не пассивность, и не активность, ни утверждение, ни отрицание. Так что в тотальности бытия невозможно различить нозму и нозу, поскольку оно (бытие) принадлежит себе «без малейшего зазора». «Бытие – имманентность, которая не может осуществляться, утверждение, которое не может утвердиться, действительность, которая не может действовать, потому что вконец заросла жиром»².

Классическое представление бытия в тексте предполагает форму системы и прогрессивное ее развитие. Бытие мыслится исходя из дефиниции на плюс и минус, притом, что оба полагают друг друга, так что исчезновение одного значило бы исчезновение и другого, поскольку в таком случае нарушается

¹ Беккет С. Мэлон умирает. – СПб.: «Гитис», 1994. – С. 314.

² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. – М.: «АСТ», 2012. – С. 23.

система противопоставления. Так, положительный модус бытия (идея, разум, благо, рай) утверждает себя через отрицание негативного, с точки зрения истории философии, модуса (материя, тело, зло, ад).

Напротив, текст, мыслимый амбивалентным образом (исходя из признания абсурдности эссенциального элемента бытия человека и проекции ее в экзистенцию), не имеет ни системообразующей формы, ни какого бы то ни было направленного движения. Точнее, развитие такого бытия имеет все сразу направления и исключает выбор одного из них. Амбивалентность в речи и тексте не исключает ни положительный, ни отрицательный модусы, но вбирает их в себя как основу свободного движения мысли, согласно ее внутренней потенциальности.

Таким образом, мы увидели, что абсурд, отвергнутый человеком на одной из стадий филогенеза, прорывается в бытие вместе с его речью и находит свое выражение в тексте, например, писателей-абсурдистов. Благодаря текстам абсурдизма мы можем зафиксировать еще один антропологический смысл амбивалентности в речи: амбивалентность языковых стилей. С одной стороны абсурдизм стремится к нарочитой демонстрации разрушения структур языка. Но в то же время – к тотальному, вплоть до маленьких ничтожностей погружению в само бытие.

Область речи представляет собой сферу амбивалентной неопределенности, неоднородности и уклончивости, которая проистекает из самой экзистенции человека. Язык и мысль могут соединяться в речи амбивалентно, порождая текст со смыслами. В данном параграфе мы проследили, каким образом постструктурализм, аналитическая школа философии и абсурдизм выстраивают свои тексты и философию вообще, исходя из принятия абсурда, не пытаясь преодолеть его. Так, аналитическая философия развивает концепт «языковая игра», подразумевая под речью говорящего игру с языком, которую он развивает, предлагая различные конструкции, совмещающие в себе разнородные элементы. Мы рассмотрели такие варианты языковой игры как метафора (видение одного смысла в другом смысле) и оксюморон (соединение исключających друг друга смыслов) и убедились, что в них находит полное выражение амбивалентность речи, которая стремится одновременно и выразить мысль, и скрыть ее.

Мы увидели также, что амбивалентность речи может не только использоваться в тексте (метафора, оксюморон), когда остальные средства выражения оказываются неуместными, но и намеренно культивироваться, что демонстрирует нам творчество абсурдистов. Последние в абсурде видят символ множества смыслов, исключая друг друга, но данных как сосуществующие в подлинном выражении бытия. Д. Хармс, С. Беккет, А. Камю выстраивают свои тексты исходя из нарочитой демонстрации амбивалентности речи.

В целом, анализ примеров амбивалентной речи:

1) позволяет уточнить понимание амбивалентности со стороны соотношения смыслов, соединенных в амбивалентном высказывании:

- в ней смыслы исключают друг друга, но это исключение не бессмысленно, хотя и не снимается синтезом;
- исключаящие смыслы не ведут к распаду образа, а наполняют его новым содержанием;
- амбивалентное соотношение смыслов не просто конструкция, но отражает подлинное дорациональное состояние человека;

2) позволяет зафиксировать антропологические смыслы амбивалентности в речи:

- амбивалентность оппозиции «мысль-язык» в речи;
- амбивалентность оппозиции «смысл и вещь» в языке;
- амбивалентность субъект-объектной оппозиций языка;
- амбивалентность метафоры и смыслов, которые она репрезентирует;
- амбивалентность языковых стилей.

Подведем промежуточные итоги нашего исследования и выразим их в **выводах к первой главе:**

1. Амбивалентность появляется как одна из форм бинарных отношений и выражает противоречия внутри человека, что дает основание говорить о ней как об антропологическом аспекте бинарных оппозиций, пронизывающих все бытие.

2. Амбивалентность фиксирует в бытии человека разрыв между его сущностью и существованием, что ощущается им на уровне экзистенции как одновременное сосуществование эссенциального и экзистенциального влечений внутри человека.

3. Эссенциальному влечению соответствует стремление человека сохранить свое самотождество, остаться неизменным, соответствующим своей сущности; экзистенциальному влечению соответствует стремление человека к самополаганию и развитию.

4. Стремление человека к развитию выражается в основных феноменах его бытия; представляется плодотворным для разработки амбивалентности проследить, каким образом она обуславливает феномены бытия человека; оказывается, что амбивалентность обуславливает феномены бытия человека соответственно трем ее типам: интеллектуальной, волевой и эмоциональной.

5. Стремление человека к самополаганию выражается в его мыслях (кажут эссенцию человека в форме абсурда) и языке (кажут экзистенцию человека в форме логики); амбивалентность речи проистекает из сосуществовании в экзистенции этих двух структур, демонстрирующих амбивалентное соотношение смыслов.

Глава II. ФЕНОМЕН АМБИВАЛЕНТНОСТИ В БЫТИИ ЧЕЛОВЕКА

Открытия, связанные с обнаружением в феноменах бытия и в речи человека амбивалентности, заставляют нас внимательнее отнестись к ее исследованию. После первой главы стало ясно, что амбивалентность укорена в бытии человека и являет себя особым образом, так что она сама вправе приобрести статус феномена. Поэтому перед тем, как продолжить дальнейшее исследование амбивалентности, необходимо проанализировать, имеются ли к этому достаточные основания.

И. Кант под феноменом разумел все явленное в мире и воспринимаемое чувствами бытие. Трансцендентальная жизнь человека, то есть его рефлекторное и познающее существование, представляет собой единство апперцепции – восприятие явленных органам чувств феноменов и распределение их в сознании согласно выработанному категориальному аппарату: «феномен есть чувственное понятие предмета, находящееся в соответствии с категорией»¹. Но, будучи обусловлен органами чувств, феномен у И. Канта предстает в формальном виде как кажущее себя через эмпирическую наглядность сущее.

Другое дело обстоит с понятием феномена у М. Хайдеггера, который понимает его феноменологически как «всякий раз себя предшествующее или сопутствующее, хотя нетематически, уже кажется, может быть тематически приведено к показу себя, и это себя-так-само-по-себе-кажущее суть феномены феноменологии»².

Понятие феномена в философии употребляется в этих двух значениях. Обычно сущее, которое мы пытаемся описать как феномен, кажется себя в них обоим: и как феномен И. Канта, и как феномен М. Хайдеггера. То есть кантовский феномен включает в себя некоторую часть феномена М. Хайдеггера и кажется бытием, поскольку сама чувственность, которая так часто критикуется, обусловлена самим бытием и неустранима из него. И наоборот, феномен М. Хайдеггера в некоторой степени включает феномен И. Канта и кажется обусловленным чувственностью явление, поскольку дело обстоит с экзистенцией

¹ Кант И. Сочинения. В 8-ми т. – М.: «Чоро», 1994. – Т.3. – С. 162.

² Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: «Академический проект», 2011. – С. 31.

человека. Разница состоит лишь в пропорциях смысла, которые в себе несут эти понятия.



Так, например, феномены, рассмотренные нами выше, в качестве основных в бытии человека исследуются в связи с деятельностью человека. То есть человек и феномены труда, игры, любви и смерти соприкасаются на уровне чувственности. А потому и феномен здесь понимается в кантовском смысле: кажущее себя через эмпирическую наглядность. Именно этот кантовский смысл мы придавали основным феноменам бытия человека, говоря об их амбивалентности во втором параграфе первой главы.

Что касается амбивалентности, она, хотя и фиксирует противоречия внутри экзистенции, но имеет свое место в бытии, то есть в случае исключения всех форм чувственности – сама амбивалентность останется, поскольку, как мы показали в схеме первой главы, она встроена в бытие и имеет в нем свое место, фиксируя экзистенциально-эссенциальный разрыв. Это означает, что амбивалентность представляет собой «себя-так-само-по-себе-кажущий» феномен в том смысле, который придает ему М. Хайдеггер.

Поэтому теперь мы имеем достаточные основания для того, чтобы говорить об амбивалентности как о значимом феномене бытия, имеющем свою область применения – бытие человека. При этом заметим еще раз, что речь идет не об амбивалентности бытия как онтологической единицы, поскольку эту трансцендентальную область мы не имеем возможности охватить, проанализировать и что-либо заявлять о ней. *Речь идет о феномене*

амбивалентности, обуславливающим значимую область бытия, вполне поддающуюся исследованию философа – бытие человека.

Итак, амбивалентность фиксирует новое содержание феномена, рационально не выявляемое, но всеобщее для бытия человека, то есть кажет разрыв сущности и существования. В таком качестве феномен амбивалентности оказывается втянут в корпус онтологических отношений, имея при этом свою область применения – антропологию.

§1. Феномен амбивалентности и поиск неамбивалентного бытия

Человек в своем бытии, как мы показали в первой главе, оказался заключен между двух областей: сущностью и существованием, чем и обусловилось появление феномена амбивалентности в его бытии. Задача данного параграфа – наметить в данном случае векторы пути человека.

Осознание человеком феномена амбивалентности ставит перед ним задачу выбора пути. Либо человек продолжает жить в отчуждении от феномена амбивалентности, пытаясь преодолеть его в рамках экзистенции. Либо он преодолевает испуг от встречи с феноменом амбивалентности, принимает его и ищет возможность подлинного бытия, не маскируя при этом ни одну из значимых его областей – ни сущность, ни существование.

Подлинность в нашем понимании есть истинность, достоверность и аутентичность. В философии она традиционно указывает на истинное бытие, свободное от какой-либо внешней обусловленности, бытие, в котором все осуществляется сообразно его замыслу и в котором этот замысел не уничтожается внешними причинами.

У Платона подлинное бытие мыслится как истина в мире идей, где все происходит сообразно благу в его онтологическом совершенстве: «В таком же точно положении находимся и мы: мы живем в одной из земных впадин, а думаем, будто находимся на поверхности, и воздух зовем небом в уверенности, что в этом небе движутся звезды. А все оттого, что, по слабости своей и медлительности, мы не можем достигнуть крайнего рубежа воздуха. Но если бы кто-нибудь все-таки добрался до края или же сделался крылатым и взлетел ввысь, то, словно рыбы здесь, у нас, которые высовывают головы из моря и видят этот

наш мир, так же и он, поднявши голову, увидел бы тамошний мир. И если бы по природе своей он был способен вынести это зрелище, он узнал бы, что впервые видит истинное небо, истинный свет и истинную Землю»¹.

В Средневековье подлинное бытие мыслится в сфере Духа и Вечности: «никогда не могло не быть истинным то, что нечто будет, и никогда не сможет быть неистинным то, что нечто было, - невозможно, чтобы было начало у высшей истины или что будет у нее конец»².

В новое время подлинность мыслится в сфере разума. Р. Декарт в самом названии своего текста предполагает рациональность в свете подлинности: «Разыскание истины посредством естественного света, который сам по себе, не прибегая к содействию религии или философии, определяет мнения, кои должен иметь добропорядочный человек относительно всех предметов, могущих занимать его мысли, и проникает в тайны самых любопытных наук». Далее он излагает: «если истинно, что я сомневаюсь – ведь я не могу в этом сомневаться, - то равным образом истинно и то, что я мыслю»³.

В XX веке, в связи с выявленной экзистенциальной обусловленностью человека, подлинное бытие связывается с «человеческой решимостью на способность быть из своей самости, способностью собирать себя из рассеяния и бессвязности только что происшедшего и приходить к себе самому»⁴.

Мы считаем, что в современности экзистенциальная установка М. Хайдеггера не потеряла своей актуальности, а, напротив, в свете только что выявленного феномена амбивалентности может «заиграть» по-новому. *Подлинное бытие в рамках нашего исследования понимается как движение человека, затерявшегося в современности, по направлению к самому себе.* В этой связи в рамках исследования мы уже не раз подчеркивали, что сущность человека не только в эссенциальной самотождественности, но в его заброшенности в мир и экзистенциальной самоизменяемости.

¹ Платон. Федон. Пир. Федр. Парменид. – М.: «Мысль», 1999. – С. 71.

² Ансельм Кентерберийский. Об истине. URL: <http://philosophy.ru/library/ans/1.html> (дата обращения: 18.05.2014)

³ Декарт Р. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С.154-178.

⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: «Академический проект», 2011. – С. 268.

Современность растворяет человека в «подробностях» существования. Прорываясь сквозь повседневность, человек начинает искать подлинное бытие за пределами повседневного опыта. Бердяев Н. А. указывал, что «человек должен вторично родиться не в роде, а в духе»¹. Этот смысл вкладывает и святой апостол Павел в своем послании к Римлянам: «тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, – в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих, ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне»².

В современности, в рамках общественных отношений, чтобы вписаться в них и скрыть амбивалентность, которая ощущается человеком как неопределенность и неустроенность его жизни, а именно разрыв программ между тем, что он «есть» и тем, чем он «должен быть», человек вынужден обращаться к различным способам маскировки своих переживаний: «Человек утрачивает свободные для выбора возможности кругом известного, достижимого, терпимого, того, что пристойно и прилично; человек перестает видеть цель и смысл себя – эта функция реализуется в рамках социальных ролей и клишированных игр, в которых критерием успешности жизни становится сверка своего жизненного маршрута с общественными критериями»³.

Но человек в отличие от животного осознает свою собственную конечность. Предвосхищение личной смерти создает экзистенциальное ощущение пустоты и неполноты той жизни, которую описал М. Хайдеггер в приведенной цитате. И наоборот, надежда на возможность другой подлинной жизни без необходимости прибегать к такой маскировке, дает человеку ощущение полноты бытия. *Феномен амбивалентности ощущается человеком как помеха на пути к такой подлинной жизни, поскольку он демонстрирует напряжение и разрыв программ в нем между тем, что он «есть» и тем, чем он «должен быть», и которую он стремится преодолеть.*

¹ Бердяев Н.А. Письма к Гершензону// Вопросы философии. – 1992. – №5 – С. 125.

² Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета. Рим.8: 20-22.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: «Академический проект», 2011. – С. 194.

Тогда перед человеком два пути: либо подлинность как направление к себе видится ему в свете уничтожения феномена амбивалентности, либо как его принятие.

Рассмотрим сначала, какие формы преодоления феномена амбивалентности выбирает человек.

В ключе преодоления человеком неподлинного бытия, К.Ясперс одним из первых стал говорить о том, что в рамках экзистенции возможен прорыв к подлинности как постепенное движение к себе: «человек – единственное существо в мире, которому в его наличном бытии открывается бытие, ибо он не может понять себя в мире просто как результат мирового процесса; поэтому он переступает пределы своего наличного бытия и мира, достигая их основ, стремясь туда, где он становится уверенным в своих истоках, как бы соучаствуя в творении»¹.

Отталкиваясь от обусловленности бытия человека двумя влечениями – эроса и танатоса, С. Ф. Денисов выводит из нее два фундаментальных проекта бытия – «витальность» и «танатальность»: «Витальные и танатальные тенденции пронизывают человеческое бытие. С помощью этих категорий мы сможем определить, что такое выживание и что такое спасение. Выживание – это жизнь человека в условиях господства танатальной тенденции, а спасение предполагает выход человека за пределы танатальной тенденции»². Поиску «стратегем спасения» человека от танатальности и посвящено исследование философа. Под «стратегемами спасения» он подразумевает «процесс выхода человека за пределы танатального бытия с целью поиска источника жизненной энергии и обретения человеком своей сущности»³.

С. Ф. Денисов связывает спасение человека с прорывом его к подлинности, что, в свою очередь, невозможно осуществить, не преодолев экзистенцию. Сначала ученый констатирует, что «какого-либо единого, универсального метода выхода человека за пределы своей экзистенции философами до сих пор не

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: «Политиздат», 1991. – С. 527.

² Денисов С.Ф. Библийские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды: Учебное пособие. – Омск: «Изд-во ОмГПУ», 2004. – С. 61.

³ Там же. – С. 207.

создано»¹. Сам С. Ф. Денисов предлагает следующие формы преодоления экзистенции в условиях современности. В своей работе он резюмирует: «Основными формами экзистирования [то есть выхода за пределы неподлинного бытия] выступают:

1. уход в мечту-проект;
2. опора человека на подлинные моменты и ситуации, содержащиеся в неподлинном бытии;
3. нахождение человека в экстремальных ситуациях;
4. бунт;
5. иллюзорно-наркотические;
6. бегство в никуда»².

Перечисленные выше формы проекта «экзистирования» недостаточны для того, чтобы прорваться к подлинности. Поэтому после того, как человек осознал неподлинность своего бытия и тщетность попыток экзистирования, С. Ф. Денисовым предлагается обратиться к проекту «трансцендирования» - «неизбежному продукту бытия человека оказавшегося в жестких тисках танатальной тенденции и осознающего этот факт»³. Трансцендирование, в отличие от экзистирования, указывающего на необходимость преодоления неподлинности, указывает направление этого преодоления к вере, надежде и любви.

Э. Фромм в «Антропологии человеческой деструктивности» предлагает свои варианты устранения «экзистенциальной раздвоенности». Выходом из нее, по мнению Э. Фромма, является обретение человеком целостности. Каким образом возможно осуществление целостности – этому и посвящен вышеобозначенной труд философа.

Во-первых, говорит Э. Фромм, это достигается отключением сознания и приведением себя в состояние экстаза или транса с помощью наркотиков, сексуальных оргий, поста, танца и многих других ритуалов. Во-вторых, человек

¹ Денисов С.Ф. Библиейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды: Учебное пособие. – Омск: «Изд-во ОмГПУ», 2004. – С. 171.

² Там же. – С. 176.

³ Там же. – С. 206.

может начать идентифицировать себя с животным, чтобы достигнуть утраченного природного равновесия. В-третьих, это служение одной всепожирающей страсти: к деньгам, к власти, к славе или к разрушению.

В современности Э. Фромм видит свойственный этому типу общества способ самоосуществления – сузить свое бытие до рамок своей социальной роли. В результате чего, говорит Э. Фромм, человек начинает чувствовать себя потерянным и в погоне за вещами сам становится всего лишь вещью, превращается в «оно», теряет лицо. Это состояние философ называет «негативным экстазом». Но все эти попытки, говорит Э. Фромм, не состоятельны, поскольку ставят человека в зависимость от страстей. Единственно верным способом преодоления «экзистенциальной раздвоенности» Э. Фроммом называется любовь. Поскольку она дает человеку чувство единения не ценой возврата к животному существованию, поглощенному страстями, а путем собственно человеческого самовыражения – способностью любить. Мыслитель предлагает оставить все «регрессивные» попытки устранения амбивалентности и выбрать «прогрессивный» путь любви.

Таким образом, перечисленными выше исследователями феномен амбивалентности не назывался, но ощущался как дискомфорт, который философы пытались преодолеть благодаря устранению экзистенции. Такое преодоление экзистенциальной обусловленности, разрабатываемое К. Ясперсом, Э. Фроммом, С. Ф. Денисовым и другими, в рамках нашего исследования означает, что из феномена амбивалентности устраняется одно из двух основополагающих влечений, но при этом остается другое – эссенциальное, поскольку сущностная составляющая человека неотъемлема. То есть, по сути, ими осуществлялся поиск неамбивалентной жизни: жизни, свободной от экзистенции. Обретение такой жизни связывалось с подлинностью.

Принимая во внимание уже предложенные философией и намеченные нами формы преодоления экзистенции, мы осуществим свой поиск неамбивалентной жизни, который, быть может, оправдан в свете выявления и осознания влияния феномена амбивалентности на бытие человека, которого предшествующая

философия не принимала во внимание при выборе путей и стратегем спасения человека от неподлинности.

В истории поиск неамбивалентного бытия осуществлялся в рамках и исходя из конкретной философской традиции, господствующей в культуре.

Путь Платона предполагал неамбивалентную жизнь (то есть жизнь, свободную от экзистенции) в господстве разума человека, который только один способен приблизиться к подлинности, нивелируя чувственный мир, возвышаясь до идеального мира высших ценностей. Нам видится затруднительной возможность избавиться от чувственности и взрастить в человеке только лишь разум в рамках реального бытия человека. Однако эта идея в античности доминирует и транслируется с некоторыми различиями в многочисленных философских школах.

Киники усилили позицию Платона и предложили свой вариант освобождения от чувственности как пути к неамбивалентному бытию – вернуться в первобытное состояние, когда человек обходился без излишеств. Как и стоики, они видели возможность неамбивалентной жизни в аскезе, свободе от страстей и любых форм чувственности. Эту традицию продолжает Эпикур: он настаивает на существовании, свободном от страданий, жалости и других форм чувственности, привязывающих человека к неподлинному бытию и не позволяющих возвыситься до мира идеального.

Исходя из вышесказанного, приходится делать вывод, что единственно возможной формой неамбивалентного бытия в древнегреческой культуре виделась физическая смерть как отсутствие каких-либо форм чувственности. Философия рациональности возобновила свое господство в эпоху Нового времени и продемонстрировала немалые успехи в освоении мира. Однако эти успехи концентрировали свое внимание на мире чувственном. Все усилия человека были направлены на подчинение ему этого материального мира, что способствовало усилению экзистенциального в человеке. В конце концов, И. Кант постарался окончательно определить сферу действия разума, ограничив его лишь тем, что находится в области его «компетенции». Гегель же поступил проще, отождествив разум и бытие, сущность и существование соответственно, открыв простор для

дальнейшего выстраивания умозрительных конструкций и игнорирования экзистенциальной обусловленности человека.

Таким образом в рациональности и в выросшей на ее почве умозрительной философии мы не находим адекватного представления бытия, свободного от экзистенции. Рациональность освобождается от экзистенции, игнорируя ее. То есть экзистенция остается, а рационализм делает вид, что ее нет. В связи с несостоятельностью данной стратегии обратим внимание на другую.

Австрийский психолог В. Франкл настаивал на присущем человеку предощущении потустороннего бытия, к которому должен стремиться человек: «существенное различие между человеком и животным состоит в том, что интеллект человека так высок, что человек, в отличие от любого животного, обладает еще одной способностью: понять, что должна существовать мудрость, которая принципиально превосходит его собственную, а именно надчеловеческая мудрость, которая вселила в него разум и в животных»¹.

В. Франкл в этом отрывке демонстрирует религиозное мировоззрение, то есть «мироощущение и сопряженное с ним поведение людей, определяемое верой в существование сверхъестественной сферы, артикулируемой в качестве Бога»². Рассмотрим данную форму преодоления амбивалентности в рамках бытия человека с позиции христианской онтологии.

Рождение Христа – граница ветхозаветного и новозаветного миров, различных по своему существу. Ветхий Завет неамбивалентную жизнь связывает с исполнением Божьего завета, которое гарантирует человеку пребывание в подлинном бытии. Пророки закрепляют эту традицию и фактом своего существования усиливают влияние божественного начала на бытие человека. Неамбивалентной жизни в рамках Ветхого Завета сопутствует страх и отчаяние как сопричастие Божественного в бытии человека. Так на границе между Ветхим и Новым Заветом уже появляется представление о человеке, тяготящимся своим существованием, человеке, стремящимся к подлинному бытию. С рождением Христа и установлением Нового завета подлинное само приходит в мир. Божественное становится имманентным человеку. Бог из внешней по

¹ Франкл В. Психотерапия на практике. – СПб., 2000. – С. 19-20.

² Всемирная энциклопедия Философия XX век. – М.: «АСТ», 2002.

отношению к человеку сущности максимально приближается к человеку, так что человек самостоятельно проектирует свое бытие, исходя из самого вполне осязаемого и видимого образа Бога.

Так неамбивалентная жизнь в рамках христианской новозаветной онтологии видится в уподоблении Богу. По сути, это тот же платоновский принцип восхождения к идеальному. Однако существенная разница этих двух концепций обеспечила успешность христианской: у Платона теоретизация выводов делает концепцию безжизненной, непригодной для экзистенции; христианская же онтология основывается на факте реального, посюстороннего бытия человека, который поглощен суетой мира. Присутствие же Бога в человеке выступает гарантом подлинности его бытия. Однако и здесь у нас возникают вопросы. Устраняется ли амбивалентность установлением подлинности в человеке благодаря присутствию в нем Бога. Ведь человек по-прежнему остается человеком в реально существующем времени и пространстве с комплексом сопутствующих его бытию феноменов, то есть он продолжает существовать. Значит, в рамках христианской традиции человек продолжает определяться как экзистенциальными, так и эссенциальными интенциями.

Об этом, например, говорит профанация религии. Само латинское понятие «profanus» (от pro fano – не допущенный в храм) содержит в себе значение чего-то лишённого святости, непосвященного. То есть интенции к подлинному, сущностному, неамбивалентному бытию сопутствует противоположное намерение – оставаться «вне храма», в неведении, по ту сторону подлинности. Так в величии и достоинстве человека, способного прорваться к подлинности амбивалентно присутствуют его ничтожность и уязвимость.

То величие, к которому призывает Новый Завет, амбивалентно сосуществует с его профанацией. Под давлением, в качестве закона и принуждения вера, надежда и любовь становятся условными, зависимыми от страхов, а потому уже не относящимися к подлинности. Поиск себя сводится к утилитарным расчетам, а исполнение закона превращает веру в один из способов деятельности среди других конечных возможностей. Такая деятельность не имеет ничего общего с подлинным бытием и существует в формате религии, как принуждающей силы. Вера – такая реальность, которая представляет собой нечто иное физическому

миру. Но зачастую как только вера превращается в религию, она теряет свое метафизическое естество, профанируется и становится сводом ригористических законов, политическим институтом наряду с другими институтами, социальной группой наряду с другими группами.

Еще одним следствием сосуществования в христианском корпусе и экзистенциального и эссенциального начал является наличие в христианской догматике понятия демонического. Первый демон – падший ангел был сотворен божественной силой и содержал всю божественную мощь. Впавши в прелесть, будучи обуреваемым гордыней, Денница явился основой другого антибожественного начала. Человек же был сотворен Богом в качестве замещающей падших ангелов сущности. Свобода воли в этом контексте является возможностью выбора человека – быть с Богом или быть с дьяволом. Соответственно и бытие человека и его поступки есть либо путь к Богу, либо путь к дьяволу. Но сущность и трагизм человека коренится в его амбивалентности, когда даже в рамках духовной сферы он не может осуществить выбор в пользу одной из сторон, а потому осуществляет свое бытие как божественно-демоническое. Подобно Деннице, ослепленный собственным величием человек, посягает на священное. Он заявляет свое конечное я в бесконечности и становится низвергнутым из божественного бытия, демонизируется.

Так, в поиске неамбивалентного бытия, то есть бытия свободного от экзистенции, человек обращается к религии, но первое, с чем он сталкивается – это ее профанация. Воцерквляющийся человек должен безусловно принять все догматы веры, которая поддерживает данную религию, включая все ее демонические и божественные проявления. Потому история религии по сей день представляет собой непрекращающуюся борьбу против нее во имя самого священного. Независимо от того, являются ли «панк-молебны» и другие протест-акции происками заграничных спецслужб, они, тем не менее, явственно дают понять, что человек не хочет видеть в вере институт политической власти и господства над людьми.

Нам стоит согласиться, что и в религии эти два элемента бытия человека, как экзистенциальная и эссенциальная природа, не уходят, а продолжают определять его бытие. Мы увидели, что рационалистическая философия вытесняет

экзистенцию путем теоретических спекуляций, чем и достигается эффект мнимой амбивалентности. В религии экзистенциальная природа человека не устраняется, но продолжает сосуществовать с сущностной. Поэтому нам приходится продолжить поиск неамбивалентного бытия, поскольку вопрошание о нем все же присутствует в нашем исследовании.

Одной из предполагаемых форм неамбивалентного бытия, пытающейся устранить экзистенцию, является нигилизм, выражающий протест против традиционных ценностей. Согласно философскому словарю¹, нигилизм как ничто («Nihil») – черта ведической философии, исходящей из принципа иллюзорности посястороннего мира, в котором можно найти только бесконечные страдания. Постепенно «нигилизм» стал употребляться как понятие неклассической философии и культуры в целом, в основе которого лежит отрицание тех или иных социокультурных оснований. Нигилизм, прежде всего, означает не небытие, но ценность небытия: «Жизнь, таким образом, становится полностью нереальной, она представлена как видимость, во всех своих проявлениях она обретает ценность небытия. Идея некоего иного мира объявляется фикцией»²

В истории европейской культуры он знаменует собой кризис христианства. Ф. Ницше понятием нигилизма подпитывает ключевую идею «смерти Бога» и вытекающую из этого переоценку всех ценностей. Но несмотря на то, что Ф. Ницше называют теоретиком нигилизма и значимость его философии видят в переоценке традиционных ценностей, необходимо отметить, что сам философ в предисловии к «Воли к власти» указывает на то, что имеет нигилизм «за собой, под собой, вне себя»³. Прорываясь к подлинности, Ф. Ницше воспользовался этой формой борьбы против экзистенции, но, тем не менее, преодолевал ее.

Ницше называет следующие «причины нигилизма»:

- нет высшего вида человека, т.е. того, неисчерпаемая плодотворность и мощь которого поддерживала бы в человечестве веру в человека;
- низший вид («стадо», «масса», «общество») разучился скромности и раздувает свои потребности до размеров космических и метафизических

¹ Всемирная энциклопедия Философия XX век. – М.: «АСТ», 2002.

² Делез Ж. Ницше и философия. – М.: «Ад Маргинем», 2003. – С. 295.

³ Ницше Ф. Воля к власти. – СПб.: «Азбука», 2013. – С. 24.

ценностей. Этим вся жизнь вульгаризируется: поскольку властвует именно масса, она тиранизирует исключения, так что эти последние теряют веру в себя и становятся нигилистами;

- все попытки измыслить более высокие типы потерпели неудачу. Противоборство высшим типам как результат. Падение и ненадежность всех высших типов. Борьба против гения. Сострадание к низшим и страждущим как масштаб величия души;

- нет философа, толкователя дела, не только излагателя его в другой Форме»¹.

Ф. Ницше предлагает «свой нигилизм» как преодоление сложившегося в современности кризиса: «Настало время великого полдня, ужасающего просветления: мой род пессимизма — великая исходная точка:

1. Коренное противоречие в цивилизации и в возвышении человека.
2. Моральные оценки как история лжи и искусство клеветы на службе у воли к власти (стадной воли, восставшей против более сильных людей).
3. Условия всякого повышения культуры (возможность отбора за счет толпы) суть условия роста вообще.
4. Многозначность мира как вопрос силы, которая рассматривает все вещи под перспективой их роста.
5. Морально – христианские суждения ценности как восстание рабов и рабская лживость (по сравнению с аристократическими ценностями античного мира)»².

Ключевой идеей М. Хайдеггера в осмыслении нигилизма у Ф. Ницше, является указание на то, что в концепции Ф. Ницше нигилизм имеет две стороны: нигилизм слабости, отрицающий экзистенцию и нигилизм силы, переоценивающий экзистенцию³. Согласимся с М. Хайдеггером, что именно второй тип нигилизма обуславливает философию Ф. Ницше.

¹ Ницше Ф. Воля к власти. – СПб.: «Азбука», 2013. – С. 42.

² Там же. – С. 117.

³ Хайдеггер М. Ницше и пустота. – М.: «Алгоритм», 2006. – С. 304.

М. Хайдеггер, комментируя Ф. Ницше, выходит на понятие онтологического нигилизма, развивая его учение. У М. Хайдеггера нигилизм «шагает» по истории и знаменует собой последовательное забвение бытия в платонизме, христианстве, рационализме, позитивизме, «заратустризме»: «Ницше последовал призыву вступить на путь выпавшего ему метафизического мышления, но сорвался во время пути. По крайней мере, так представляют дело исторические рассмотрения. Но, может быть, он не сорвался, а очутился так далеко, насколько могло это сделать его мышление»¹.

Исследователь культур и цивилизаций О. Шпенглер под нигилизмом подразумевал мировоззрение, в основе которого лежит несогласие с существующим порядком вещей и которое характеризует начало заката цивилизации: «Восхождение нигилизма не чуждо ни одной из больших культур. Оно с внутренней неизбежностью свойственно дряхлому возрасту этих могучих организмов. Сократ и Будда оба были нигилистами. Есть декаданс египетский, арабский, китайский, точно также как и западноевропейский. Здесь дело не в собственно политических и экономических, даже не в религиозных или художественных изменениях, а в сущности души, осуществившей все свои возможности без остатка»².

В целом нигилизм характеризует отказ от принятия доминирующих общественных норм и истин. В рамках амбивалентного бытия, включающего в себя экзистенциальные и эссенциальные элементы, человек обращается к нигилизму, пытаясь убежать от разрушающего его разрыва. Человек связывает свои беды с тем существующим порядком вещей, который установился без его ведома и на который он своего согласия не давал. Вследствие этого недовольства в рамках нигилизма зреет бунт против традиционных ценностей, который может проявляться как на индивидуальном уровне (например, мазохизм или садизм), так и на общественном (например, субкультуры и секты). В них выражается стремление человека разрушить мир, чтобы тот не разрушил его самого.

¹ Судьба нигилизма: Юнгер Э., Хайдеггер. М. – СПб., 2006. – С. 118.

² Шпенглер О. Закат Европы. – Ростов н/Д: «Феникс». – С. 497.

Так, нигилизм видится нам как одна из форм восстания против экзистенции, повседневного пассивного существования человека, «заброшенного» в мир против его воли. Человек в рамках экзистенции, когда он находится в разрыве с миром, движим разрушительной силой уничтожения либо себя, либо мира. Этот разрушительный импульс, который несет в себе нигилизм, если оказывается связан с сексуальностью, то находит свое выражение в формах садизма или мазохизма. Э. Фромм в «Анатомии человеческой деструктивности» наряду с любовью, конформизмом и нарциссизмом, выделяет мазохизм и садизм как формы преодоления экзистенции. По Э. Фромму в экзистенции человек включен в «симбиозные связи» с другими людьми. В этих связях он стремится либо к господству над другими – садизм, либо к подчинению – мазохизм.

Индивидуальные проявления нигилизма в мазохизме и садизме связаны либо с сознательным, либо с бессознательным получением удовольствия от страдания. В предыдущем параграфе мы рассмотрели амбивалентность удовольствия и страдания в рамках любви. Сейчас же добавим, что в мазохизме и садизме человек отрицает традиционные формы сексуальности вследствие их доминирования в культуре. Человек предполагает зависимость между своим экзистенциальным отчуждением и сексуальной неудовлетворенностью. И стремится восстановить данное равновесие.

Общественные проявления нигилизма в субкультурах различного толка связаны с сознательным отвержением целым объединением людей существующей доминирующей культуры. Все члены субкультуры противопоставляют свое мировоззрение существующему традиционному. Открытое противостояние традиционным структурам общества создает эффект борьбы за свою свободу, с которой члены субкультуры связывают подлинное бытие. Члены группы при этом имеют общие ценности и этические принципы, позволяющие отличать их от других субкультур.

Однако следует обратить внимание на то, что любая субкультура также имеет свою структуру, формы контроля и образцы деятельности, что позволяет рассматривать ее как один из институтов в рамках традиционной системы отношений, против которой, собственно, субкультура и восстает. Что касается сект, то обладая теми же характерными чертами, они представляют собой вид

субкультуры, но локализованной в религиозной сфере, и выражают протест перед традиционными формами религиозной жизни.

Таким образом, нигилизм во всех его проявлениях есть утверждение иллюзорности экзистенции. Как следствие нигилист отрицает какие бы то ни было социально-культурные основания. Получается, что нигилизм представляет собой очередную попытку игнорирования экзистенции, а не ее устранение или преодоление. Рассмотрим еще одну форму преодоления экзистенции – филистерство.

Другой наиболее распространенной формой ухода от экзистенции как неподлинного бытия является сознательное его игнорирование в филистерстве. Ф. Гиренок так характеризует филистера: «Филистер – это слабый и отчасти ленивый человек, ибо он не потрудился создать в себе барьер, плотину, которая бы приостановила действие в нем общественно необходимых предрассудков и основанного на них стандартного набора социальных качеств. Идеологическое выражение последних срабатывает в нем, но без его ведома, как естественный закон справедливости и безусловный принцип полезности.

В «Несвоевременных размышлениях» у Ф. Ницше филистер противоположен понятию настоящего человека: «Повсюду вокруг себя он видит одни и те же потребности, одни и те же взгляды. Всюду, куда он вступает, его окружает молчаливое соглашение о многих вещах, а в особенности в вопросах религии и искусств, и эта импонирующая однородность соблазняет его верить, что здесь царит культура»¹.

Иными словами, филистер как феномен свидетельствует о метаморфозах «человеческого», в лоне которого проросла социальность»². Именно в этом контексте к персоне человека в философии применим эпитет «маска», который, кстати, в своей этимологии проистекает от глагола «сдерживать». Филистер сдерживает свое амбивалентное начало, пытаясь хоть как-нибудь организовать свое бытие сообразно принятому в обществе. Но полнотой масок не заполнить пустоту человеческого бытия. Перефразируя Ф. Гиренка, бытие – это и есть то избыточное целое, которое маски разбивают на части так, что рядом с одним

¹ Ницше Ф. Несвоевременные размышления. – СПб., 2009. – С. 13.

² Гиренок Ф. Ускользящее бытие. – М., 1994. – С. 63.

целым появляется другое целое. И если кто-то из нас живет по законам одного целого, то найдутся и те, кто живет как бы по законам другого целого: «Маски раскололи мир, и в образовавшуюся в нем трещину ускользает наше бытие»¹.

Такая маска отнюдь не гарантирует наличия скрытого за ней «я», претендующего на статус целостности. Сама подлинность, которую мы так успешно прячем под маской, есть лишь пародия. Сама по себе она не цельность, а множественность, в ней спорят амбивалентные влечения; пересекаются и повелевают друг другом системы исповедуемых истин, над которыми не властна никакая сила синтеза.

Рассмотрим последнюю, выделяемую нами форму предвосхищения неамбивалентного бытия. Экзистенция тесно связана с наличием в ней не только «я», но и «другого». Маленький человек начинает выделять свое «я» из множества «других» в возрасте полутора – двух лет, когда активно исследует мир и начинает его именовать. Но есть люди, которые, не делают этого. Психиатрическая парадигма дала имя этому явлению – аутизм.

«Autos» - значит «сам», то есть самостоятельно, без воздействия внешней причины. Аутист осуществляет свое бытие не по внешним обстоятельствам. Однако, выделив аутистов в отдельную категорию людей, наука больше не утруждает себя поиском вариантов работы с аутизмом: для нее аутизм – безумие. Психиатрия надзирает и наказывает аутиста за провинность быть самостоятельным.

В то время как мы в аутизме видим поиск неамбивалентного бытия в мире, свободного от экзистенции. Аутист освобождает себя от всего внешнего, что его ограничивает. Мысль аутиста не приспособляется к реальности, а сама для себя ее создает. Реальность для аутиста – это невозможность соприкосновения с действительным миром. Аутизм соответствует первобытному мышлению, не вычленяющему себя из мира, не противопоставляющему себя миру. Появление языкового сознания способствовало становлению реалистической мысли и, как следствие, повлекло за собой трансформацию аутизма в рационализм.

¹ Гиренок Ф. Ускользающее бытие. – М., 1994. – С. 69.

В какой-то степени, каждый человек – аутист. Мера соотношения рациональности и аутистичности у всех разная. Другое дело, что в аутисте нет целеполагания и предметности мысли – он не отсылает ни к чему кроме своего наличия в бытии. Поэтому мы не можем рассматривать его как реальный проект бытия человека.

Итак, ощущение неподлинности бытия, о которой ведется речь в рамках экзистенциальной философии, мы попытались связать с амбивалентным характером бытия человека. Мы предположили, что если устранить из бытия человека экзистенциальный элемент, то исчезнет и амбивалентность, а за ней и ощущение неподлинности. Для этого мы осуществили поиск неамбивалентного бытия и описали основные формы его предвосхищения. По нашему мнению, ими выступают:

- 1. рационализм*
- 2. религиозность*
- 3. нигилизм*
- 4. филистерство*
- 5. аутизм*

Однако мы увидели, что ни одна из предложенных форм не способна справиться с задачей осуществления подлинного бытия путем устранения из него экзистенциальной составляющей. Все они работают на построение иллюзорной реальности, которая, как кажется, свободна от экзистенции, хотя на самом деле – просто игнорирует ее.

Рационализм в решении проблемы упирается в построение умозрительных конструкций, так что становится невозможным реальное бытие человека вообще. Религиозность, принимая потустороннюю реальность, признает и материальный, несовершенный и профанный мир, не освобождаясь тем самым от экзистенции. Нигилизм, независимо от формы выражения, представляет собой протест против экзистенции, также выражающийся в ее игнорировании. Филистерство выдает за подлинность гармоничное существование в унисон размытым общепринятым нормам, когда неамбивалентная жизнь связывается с успешностью в обществе в рамках таких же филистерских отношений. Наконец, аутизм, как нам кажется, по форме наиболее близок к осуществлению подлинного бытия, поскольку он

признает экзистенцию, но видит в ней нечто внешнее, не определяющее поведение аутиста. Однако и эта форма не способна стать подлинным выражением неамбивалентной жизни в силу ее специфических клинических особенностей.

Таким образом, устранение экзистенциального элемента из бытия человека не может выступать проектом спасения его от неподлинности. Все недостатки этих попыток теперь вскрыты и осознаются нами.

Что если мы прекратим связывать поиск подлинной жизни в современной ситуации с ее неамбивалентностью, а, напротив, в амбивалентности попытаемся найти смысл, способный подвести нас к подлинному бытию человека в его экзистенциально-эссенциальной обусловленности. Все это время мы руководствовались классическим мышлением и формальной логикой. Поэтому нет ничего удивительного в том, что амбивалентность в нашем понимании разрушала стройность бытия человека, с чем вообще-то и связано ощущение его неподлинности, от которого мы оттолкнулись. То есть, мы рассматривали человека с позиции логики, а не с позиции его сущностной амбивалентной, не поддающейся рационализации природы. Исправлением этого недостатка мы займемся во втором параграфе, в котором представим неклассический тип мышления, позволяющий по-другому взглянуть на феномен антропологической амбивалентности.

§2. Феномен амбивалентности как проект бытия человека (на примере философии жизни Ф. Ницше)

Признать неправду необходимым условием жизни – это значит, конечно, оказывать опасное сопротивление обычно высоко оцениваемым чувствам, и философия, отваживающаяся на это, уже одним этим ставит себя по ту сторону добра и зла.
Ф. Ницше

В начале работы мы сказали, что классическая логика предполагает полноту, цельность, определенность мысли, имеющей своей целью достижение истины в конечной инстанции. Но сам процесс бытия человека, включающего всю совокупность человеческих факторов, которые могут повлиять на решение, не принимается ею в расчет. Хотя в реальной жизни человек имеет дело с

неопределенностью. Строгое следование классической противопоставляющей логике может оказаться признаком фанатизма и жесткости мышления и послужить деградации человека.

Многие из разделов неклассической логики, принимая этот факт неоднозначности бытия человека, стараются выйти за рамки противоречивых высказываний и даже расширяют типологию модальностей: к классическим «да» и «нет» добавляются модальности «знает», «полагает», «сомневается», «заблуждается». Как указывают исследователи в области логики, «имеются отдельные области логической науки, где специально изучают и разрабатывают модели диалектического дискурса, - например, паранепротиворечивая логика»¹.

Классическое мышление в новой философии явилось предметом споров и разногласий, а момент перехода такого мышления к неклассическому стал вехой в истории философской мысли и культуры в целом. Л. Шестов в работе «Добро и зло в учении Л. Толстого и Ф. Ницше» утверждает, что философская система, если она претендует на объективность, лишена смысла, поскольку перестает видеть все то, что не вмещается в установленные ею рамки².

Бытие человека, обусловленного экзистенциально-эссенциальной природой, начинает имплицитно присутствовать в философских дискуссиях именно в то время (рубеж XIX - XX вв.; появление философской антропологии как области научного знания), когда утрачивает свои позиции традиционное мышление. В результате этого переворота в философии феномен разрыва, который фиксирует в себе амбивалентность, оборачивается в рамках неклассического мышления продуктивной определенностью бытия человека. В этом смысле феномен амбивалентности начинает рассматриваться как возможный проект бытия человека.

Так, феномен амбивалентности кладется в основание философии жизни Ф. Ницше. На наш взгляд, он совершил радикальный переворот в мышлении, по значимости не уступающий переворотам Н. Коперника в астрономии и И. Канта в познании. Он воспринял диалектическую культуру Гегеля: подчеркнутую им

¹ Бахтияров К. И. Логика двух- и трехмерная (парадоксы и силлогизмы) // Мысль и искусство аргументации. – С. 220-221.

² См. Шестов Л. Добро и зло в учении Л. Толстого и Ф. Ницше // Сборник. «Pro et contra», 2001. – С. 409.

внутреннюю противоречивость явлений и относительность противоположностей. Однако трансформировал ее согласно своему видению. Разница их методов существенна: Гегель примиряет противоположности в синтезе, чем и завершает триумфальное шествие рациональности в философии; Ницше же умышленно культивирует непримиримые противоречия в жизни человека, чем начинает путь неклассической логики в философии. Обосновывая эффективность несовершенного, неклассического взгляда на бытие, Ф. Ницше пишет: «Подобно тому, как рельефные фигуры сильно действуют на фантазию тем, что они как бы хотят выступить из стены и вдруг, точно задержанные чем-то, останавливаются – так иногда рельефно-незаконченное изложение мысли или целой философии производит большее впечатление, чем исчерпывающее развитие: здесь представляется больше работы созерцателю, он призывается развить далее то, что выделяется перед ним в таком ярком контрасте света и теней, продумать его до конца и самому преодолеть ту преграду, которая доселе мешала идее выявиться сполна»¹.

Именно Ф. Ницше первым открыто признал в человеке его противоречивую природу. Он отвергает умозрительную философию, стремящуюся в ответе на вопросы о человеке ориентироваться только на высшие теоретические знания. Согласно Ницше, вопрос о человеке содержится в самом человеке и из самого человека может быть объяснен. Сказать ему «переменись» - это значит требовать, чтобы все переменилось и пошло назад².

Нетрадиционный подход Ницше к человеку подкрепляется нетрадиционным подходом к мышлению и философии вообще: «Мало-помалу для меня выяснилось, чем была до сих пор всякая великая философия: как раз самоисповедью ее творца, чем-то вроде *mémoires*, написанных им помимо воли и незаметно для самого себя; равным образом для меня выяснилось, что нравственные (или безнравственные) цели составляют в каждой философии подлинное жизненное зерно, из которого каждый раз вырастает целое растение. В

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое: книга для свободных умов. – СПб. «Азбука», 2013 – С. 164.

² См. Ницше Ф. Падение кумиров. – СПб.: «Азбука», 2012. – С. 39.

самом деле, мы поступим хорошо (и умно), если для выяснения того, как, собственно, возникли самые отдаленные метафизически утверждения данного философа, зададимся сперва вопросом: какая мораль имеется в виду (имеется им в виду)? Поэтому я не думаю, чтобы «позыв к познанию» был отцом философии, а полагаю, что здесь, как и в других случаях, какой-либо иной инстинкт пользуется познанием (и незнанием!) только как оружием. А кто приглядится к основным инстинктам человека, исследуя, как далеко они могут простираться своим влиянием именно в данном случае, в качестве вдохновляющих гениев (или демонов и кобольдов), тот увидит, что все они уже занимались некогда философией и что каждый из них очень хотел бы представлять собою последнюю цель существования и изображать уполномоченного господина всех остальных инстинктов. Ибо каждый инстинкт властолюбив; и, как таковой, он пытается философствовать. В философе нет совершенно ничего безличного, и в особенности его мораль явно и решительно свидетельствует, кто он такой, т.е. в каком отношении по рангам состоит друг с другом сокровеннейшие инстинкты его природы»¹.

Из приведенного выше высказывания Ницше мы можем сделать вывод, имеющий огромное значение для становления в западной философии нового мышления, оказавший особое влияние на современность: любая система и вытекающая из нее истина является отражением человека, который ее создал. Классическая традиция видела в человеке лишь способ объективации Бога, Мирового разума, Воли, Абсолюта, духа и т.п.. Фридрих Ницше разрывает связи с представлением в философии, пренебрегающей человеком. Ницше отбрасывает традиционное противопоставление материи и духа, развивая философию жизни, свободную от каких-либо маркировочных суждений о ней.

Отныне главной фигурой в философии и культуре становится мыслящий человек, который выражает свои проблемы, связанные с особенностями только его конкретной экзистенции. Причем человеческое в человеке видится Ф. Ницше

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего. – СПб.: «Азбука», 2012. – С. 13.

также нетрадиционно: «Плодовитым бывает только то, что богато контрастами; человек остается «юным» только в том случае, когда душа его не предается покою, не стремится к миру»¹.

В своем рассуждении Ф. Ницше идет дальше и определяющим мотивом бытия человека называет инстинкты: «...большую часть сознательного мышления человека тайно руководят его инстинкты, направляющие это мышление определенными путями»². Бессознательные мотивы составляют изначальное естество человека.

Таким образом, Ницше предвосхищает не только экзистенциализм, но и психоанализ. Точнее не предвосхищает, а впоследствии сам является фундаментом экзистенциализма и психоанализа. Именно благодаря Ф. Ницше вычерчивается область нового философского знания – антропология, которая кладет в свое основание представление о человеке в бесчисленном многообразии его проявлений, которое нами фиксируется как экзистенциально-эссенциальная обусловленность. Отметим только, что это единство сущности и существования, обнаруженные Ф. Ницше в жизни человека, не получило достойного выражения в последующей философии.

Естественно, что нравственность, в контексте признания бессознательных инстинктивных страстей, трактуется Ф. Ницше как противоестественная: «всякая нравственность направлена против инстинктов жизни, она часто бывает осуждением этих инстинктов»³. Чего не встретишь в животном мире, где все наличные инстинкты не определяются их оценкой. Именно оценка и последующее за ней понятие нравственности ответственны, по мнению Ницше, за наличие в человеке противоречивых влечений: одни из которых побуждают человека соответствовать своему естественному состоянию, другие – нравственности, то есть эссенциальной и экзистенциальной природе соответственно.

¹ Ницше Ф. Падение кумиров. – СПб.: «Азбука», 2012. – С.39.

² Там же. – С.10.

³ Там же. – С.41.

Пожалуй, нигде больше, чем в учении Ф. Ницше, мы не смогли бы отыскать такое огромное количество противоречий, высказанных автором нарочно. Скорее всего, это связано с тем, что Ф. Ницше культивирует противоречие как свой собственный принцип мышления: «всякому нынче известно, что умение сносить противоречия есть признак высокой культуры»¹. Нужно обратить внимание, что Ницше призывает не «снимать» противоречия, но сносить их, признавать и оставлять их таковыми. Это положение его философии заставляет нас обращаться к наследию философа в рамках анализа феномена амбивалентности.

Переоценка ценностей, казалось бы, логически приводит нас к тому, чтобы уничтожить нравственность ради освобождения человека. Но вряд ли можно говорить о Ницше с позиции логики, и в «Воле к власти» мы находим следующее высказывание о необходимости оценок, которые стали имманентны человеку: «Нужно понять необходимость их существования: они суть следствия причин, которые не имеют ничего общего с доводами»². Так, казалось бы, естественное влечение самого Ницше уничтожить нравственность ввиду ее вредности для человека, сосуществует с экзистенциальной обусловленностью ее сохранения ввиду ее полезности для человека³.

Как неоднократно указывалось нами в первой главе, жизнь невозможно понять исходя из формальной логики, поскольку вопрос о ней всегда открыт в силу ее амбивалентности. Несмотря на то, что Ницше, как мы видим, сам то и дело уходит в противопоставление (например, в отношении характеристики морали противопоставляется мораль рабов и мораль господ), но, в конце концов, Ницше не предпочитает ни одну, ни другую – он критикует какую бы то ни было мораль в целом: «В сущности мне противны все морали, которые гласят: «Не делай этого! Отрекись! Преодолей себя!»⁴.

¹ Ницше Ф. Соч. Т.1. – М., 1990. – С. 636.

² Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – СПб.: «Азбука», 2013. – С. 126.

³ Ницше в «Воли к власти» в тезисе под номером 266 противопоставляет жизнь и мораль, указывая читателю, насколько мораль полезна и насколько вредна для жизни.

⁴ Ницше Ф. Веселая наука. Соч. в 2-х т. – М.: «Мысль», 1990. – Т.1. – С. 640.

Так Ницше отвергает любую мораль, поскольку она не признает мнения свободного ума. При этом он и не думает заметить, что сам проповедует собственную мораль, в которой различие между добром и злом имеет место лишь в их тождестве: «хорошие поступки суть утонченные дурные; дурные поступки суть те же хорошие поступки в более грубом и глупом виде»¹.

Хотя, например, вслед за А. А. Гусейновым согласимся, что есть в теории морали Ф. Ницше весомая доля разумности: «Пожалуй, наиболее полно и рельефно рабская сущность морали выражается в ее лицемерии. Внутренняя лживость всех манифестаций морали, ее выражений, поз, умолчаний и т.п. является в логике рассуждений Ницше неизбежным следствием ложности ее исходной диспозиции по отношению к реальной жизни. Мораль претендует на то, чтобы говорить от имени абсолюта. А абсолюта на самом деле не существует, если бы даже и существовал, то о нем, по определению, ничего нельзя было бы сказать... Далее, мораль противостоит природному эгоизму витальных сил. Но жизнь как жизнь не может не стоять за себя, не может не быть эгоистической... Мораль, поскольку она остается выражением жизни, не может не выражать ее эгоистической сущности, но только делает это в прикрытой, превращенной форме»².

Сказанное касается не только морали, но и всех форм убеждения. Они также объявляются Ницше врагами: «...убеждения суть более опасные враги истины, чем ложь»³. Естественно, что изначальная неклассическая установка философии ведет к определенным выводам и в эпистемологии: «Что же такое, в конце концов, человеческие истины? Это непроверяемые человеческие заблуждения»⁴.

Нетрудно представить и можно ожидать, что несколько страниц спустя Ницше станет утверждать обратное: «Вопрос, нужна ли истина, должен быть не только заведомо решен в утвердительном смысле, но и утвержден в такой

¹ Ницше Ф. Веселая наука. – С. 640.

² Гусейнов А.А. Философия как этика (опыт интерпретации Ницше). URL: <http://nietzsche.ru/look/xxc/etika/guseenov/> (Дата обращения: 12.10.13)

³ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Соч. в 2-х т. – М.: «Мысль», 1990. – Т.1. – С. 453.

⁴ Ницше Ф. Веселая наука. – С. 622.

степени, чтобы в нем нашли свое выражение тезис, вера, убеждение: нет ничего более необходимого, чем истина, и в сравнении с нею все прочее имеет лишь второстепенное значение»¹. Так, мы уже имеем возможность видеть, что Ницше сознательно не останавливается на каком-либо утверждении, чтобы избежать догматического отношения к любому знанию. В этой открытой перспективе амбивалентности Ницше видит предпосылку творческого мышления и единственную возможность философии вообще.

Есть еще одна особенность философии Ницше: при оценке философских систем он призывает обращать внимание не на саму систему, а на особенности экзистенции философа, который эту систему создал. Утверждая это, Ницше сам дает ключ к своей философии: «Я считаю необходимым сказать, кто я. Знать это, в сущности, не так трудно, ибо я не раз свидетельствовал о себе. Но несоответствие между величию моей задачи и ничтожеством моих современников проявилось в том, что меня не слышали и даже не видели. При этих условиях возникает обязанность, против которой, в сущности, возмущается моя обычная сдержанность и еще больше гордость моих инстинктов, именно обязанность сказать: Выслушайте меня! ибо я такой-то и такой-то. Прежде всего, не смешивайте меня с другими!»².

Ввиду того, что этим призывом Ницше сам намекает нам, что ключ к пониманию его философии лежит в области его же экзистенции, мы не пренебрежем возможностью воспользоваться этим. Поскольку незначительная с первого взгляда деталь жизни Ницше, по нашему мнению, определила дальнейший ход его жизни и последующее развитие всей западной культуры.

Мы имеем в виду его отношение к отцу, которого он и хотел любить, но которого, как нам становится понятно исходя из текстов самого Ницше, он ненавидел. Отец Фридриха Ницше, как указывает сам философ, был знатным священником, «воспитывал принцесс», импровизировал на органе, что, несомненно, превозносилось Ф. Ницше как достоинства отца. С другой стороны,

¹ Ницше Ф. Веселая наука. – С. 663.

² Ницше Ф. Эссе Номо. Антихрист. – СПб.: «Азбука», 2013. – С.7.

отец сходит с ума, умирает, оставляя сыну в наследство целую кучу заболеваний и целую «ораву» женщин. В результате наметившегося противоречия в отношении к отцу эссенциальное начало почтения предков доминантно заставляло Ницше думать и писать то, что было принято в традиционной культуре. А. Перцев в своей работе приводит такие слова Ф. Ницше: «Уже к четверем годам отец привил мне любовь к высочайшим достижениям человеческой культуры и умение хорошо разбираться в них! И с тех пор я чувствую себя в царстве высокой культуры, как дома!»¹. Экзистенциальность же, в которой Ф. Ницше ненавидит отца за то, что его не было в жизни мальчика, побуждает Ницше отказаться от своих слов и манифестировать: «Когда не имеешь хорошего отца, нужно раздобыть себе такового»².

Принятие амбивалентного отношения к отцу означает и принятие амбивалентного отношения ко всем доминирующим над человеком институтам, как государство или церковь. Поскольку и отец, и власть, и церковь представляют собой единый организм, неизменным отношением к которому в формате классического мышления всегда являлось почитание.

Ницше же находит в себе силы порвать с многовековой моральной традицией почитания. Однако, как справедливо замечает Г.К. Честертон, «идея полной смены принципов делает мысль о прошлом и будущем невозможной. Теория полной смены принципов в человеческой истории лишает нас удовольствия не только чтить своих отцов, но и современного, более утонченного удовольствия презирать их»³. Ницше впервые публично заявляет об амбивалентности своих чувств к отцу, называя его неудачником, существованию которого суждено было пройти бесследно. Однако признание никчемности отца амбивалентно сосуществует с уверенностью, что он сейчас пребывает среди ангелов. Здесь уже вырисовывается другая сторона феномена Ницше: его амбивалентное отношение к религии.

¹ Перцев А. Фридрих Ницше у себя дома. Опыт реконструкции жизненного мира. – М.: «Академический проект», 2006. – С. 399.

² Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. – СПб.: «Азбука», 2013. – С. 274.

³ Честертон Г.К. Вечный человек. – М., 1991. – С. 387.

Религия у Ницше выполняет ту же функцию, что и мораль: убивает человеческое в человеке – его жизненные инстинкты: «Христианство с самого начала по существу и в основе своей было отвращением к жизни и пресыщением жизнью, которое только маскировалось, только пряталось, только наряжалось верой в другую, лучшую жизнь»¹. Отрицая любые проявления религии и, в частности, сам феномен христианства, неужели Ницше не замечает на материале Кого он творит своего сверхчеловека? Понятие сверхчеловека вызревает в философии Ф. Ницше в лоне его обращения к экзистенции, которая, как известно, существует исходя из представлений о «разворачивании», развитии бытия: «Жить – это значит быть жестоким и беспощадным ко всему, что становится слабым и старым в нас и не только в нас»².

Таким образом, идея сверхчеловека выражает главнейший тезис философии жизни, что человек должен быть преодолен. Человек должен преодолеть самого себя, в лоне которого произросли догматические традиционные суждения в отношении к себе и к миру. Стало быть, должны быть преодолены все догматы и истины для того, чтобы приоткрыть и освободить собственно человеческое эссенциальное естество, которое в философии Ницше выражается понятиями воли и инстинкта.

То есть в рамках философии Ф. Ницше в человеке узаконивается амбивалентный императив: остаться в-себе, сохранить свое первоначальное естество и выйти за свои пределы, развиваться, преодолеть эссенциальную обусловленность. В рамках классической логики и морали человек уязвим: он раздираем противоречиями, заставляющими его осуществить выбор в пользу одного из решений: отвергнув мораль, превратиться в животное, либо, признав мораль, уничтожить свое естество и превратиться в филистера (об особенностях которого мы писали выше).

¹ Ницше Ф. Антихрист. URL: <http://philosophy.ru/library/nietzsche/antichrist.html> (дата обращения: 18.05.2014).

² Ницше Ф. Веселая наука. URL: http://philosophy.ru/library/nietzsche/gaya_scienza.html (дата обращения: 18.05.2014)

В рамках неклассической философии Ф. Ницше человек признается амбивалентным: за ним узаконивается естественное право на проявление своей воли и инстинктов, что соответствует его эссенциальной природе, но, при этом в нем совершается воля к саморазвитию в рамках существования, что соответственно отвечает его экзистенциальной природе.

Амбивалентность бытия человека прослеживается и в учении Ф. Ницше о вечном возвращении: «Собственно, мысль Ницше – это система мысли, в начале которой стоит смерть Бога, в центре – вытекающий из нее нигилизм, а в конце – самопреодоление нигилизма в вечном возвращении»¹. В этом учении, явившемся Ницше в прямом смысле как откровение², усматривается онтология Ф. Ницше, его представление о бытии. Бытие в концепции Ф. Ницше представляет собой вечность, в которой постоянно возобновляется все сущее.

Именно в уста Заратустры, осознавшего экзистенциально-эссенциальную обусловленность бытия человека, Ф. Ницше вкладывает слова о вечном возвращении: «Все вещи вечно возвращаются и мы сами вместе с ними и что мы уже существовали бесконечное число раз и все вещи вместе с нами. Я снова возвращусь с этим солнцем, с этой землей, с этим орлом, с этой змеею – не к новой жизни, не к лучшей жизни, не к жизни, похожей на прежнюю: я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, в большом и малом, чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей, чтобы повторять слово о великом полдне земли и человека, чтобы опять возвещать людям о сверхчеловеке»³.

В этом отрывке Ф. Ницше подчеркивает связь идеи вечного возвращения и идеи сверхчеловека: в вечном возвращении у человечества не остается шансов не стать сверхчеловеками, когда-нибудь этот факт свершится. Кроме того, идея вечного возвращения исходит из принятия человека высшей ценностью и причиной становления бытия, а потому свободным и неподчиненным необходимости. Не человек подчинен вечному возвращению, но вечное

¹ Левит К. От Гегеля до Ницше. URL: <http://padaread.com/?book=34233> (дата обращения: 15.05.2014).

² В августе 1881 во время пути из швейцарской деревушки Сильс-Мария в Сильвапланд, когда Ницше присел отдохнуть у пирамидальной скалы, ему пришла мысль о вечном возвращении

³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М., 2012. – С.315.

возвращение подчинено человеку. Единственное, что остается людям – осознать это. Тогда они сами в качестве «сверхчеловеков» будут выбирать, что именно будет возвращаться в вечности.

Трудно себе представить более амбивалентное суждение: возвратиться «не к жизни, похожей на прежнюю» и одновременно возвратиться «к той же самой жизни». Но помимо того, что идея вечного возвращения в конкретном отрывке представлена как идея амбивалентная, она еще и в контексте всей философии Ницше существует амбивалентно идеи сверхчеловека. Человек Ницше влеком одновременно двумя силами: линейной устремленностью вперед, выраженной в идее сверхчеловека, и циклической повторяемостью, выраженной в идее вечного возвращения. Таким образом, Ницше не стремился сделать свое учение стройным и логичным, напротив, он провозглашает амбивалентность бытия человека, принявшего нелепость жизни. Сверхчеловек Ницше принимает абсурд бытия в его вечном возвращении¹.

Конечно, ни поклонники, ни исследователи творчества Ницше не могли не заметить амбивалентность философии мыслителя, однако все они по-разному интерпретировали причины этого явления. Например, Л.Шестов настаивает, что это «совесть восстала в человеке против всего, что было в нем доброго»². Современный исследователь творчества Ницше Кучевский В.Б. истолковывает противоречивость суждений Ф. Ницше как абсурд, имманентную черту рассуждений Ницше, норму его философствования. Мы с этим не согласимся, поскольку именно в противоречивости суждений лежит плодотворность идей Ницше, их новаторский характер.

Нам ближе оценка другого исследователя философии Ф. Ницше – В.Каплуна, который в статье «Большая политика Ницше и миф о Европе» следующим образом объясняет стиль мыслителя: «...фрагментарность философии Ницше, наличие в ней элементов разных, не совместимых друг с другом концептуальных

¹См. Евлампиев И.И. URL: http://vphil.ru/index.php?Itemid=52&id=782&option=com_content&task=view (дата обращения: 15.05.2014)

² Шестов Л. Добро и зло в учении Толстого и Ницше. – СПб.: «Pro et contra», 2001. – С.349.

схем... многочисленные повторы, противоречия, апории и парадоксы...— все это выражает саму суть философии Ницше; и, тем не менее, можно и нужно говорить о ее особой последовательности и фундаментальном единстве»¹.

Таким образом, творческий гений Ф. Ницше, отвергая значимость великих философов как строителей систем, догматизирующих познание, противопоставляет им свободное амбивалентное развитие основных онтологических, гносеологических, эстетических положений. Мы можем констатировать, что Ф. Ницше явил собой значимую веху в истории философии и западного мышления. Так что мы без сомнения можем говорить о доницшеанском классическом мышлении, обусловленном формальной логикой и постницшеанском неклассическом мышлении, обусловленном логикой амбивалентности. Именно этот тип мышления был вынесен далеко за рамки философии Ф. Ницше в философию XX и XXI века.

Критическая теория Франкфуртской школы, интересы которой хотя по большей части касались интерпретации марксизма, тем не менее, нередко ссылаются на Ницше. Так, Т. Адорно и М. Хоркхаймер в «Диалектике просвещения» в противовес Гегелю и в унисон Ницше не примеряют противоречия в синтезе, но признают их амбивалентными и неразрешимыми.

М. Хоркхаймер, критикуя инструментальный разум (разум, направленный на разработку разнообразных средств достижения результата), продолжает дискурс Ф. Ницше и видит в человеке и обществе две противоречивых интенции: к самости, духу (инстинктам по Ницше) и природе и господству над нею (преодолению себя по Ницше). Хоркхаймер недоумевает перед формальными принципами традиционной логики, стремящимися либо оформить единство духа и природы, либо закрепить их принципиальное различие, как говорится, по принципу «третьего не дано». Хоркхаймер, напротив, в духе Ф. Ницше, подчеркивает амбивалентность этой сугубо человеческой особенности — стремиться к реализации духа и одновременному господству над природой:

¹ Ницше и современная западная мысль. — СПб., 2003. — С. 98.

«Даже утверждение первичности природы скрывает в себе утверждение абсолютной суверенности духа, поскольку именно дух постигает эту первичность природы и все ей подчиняет»¹.

Несмотря на то, что проблемное поле экзистенциализма, его фундаментальной онтологии, определяет феноменология Э. Гуссерля и учение С. Кьеркегора, тем не менее, каждый из философов-экзистенциалистов обращается к Ф. Ницше в рамках обоснования нового человека неклассического типа мышления. Так, например, Г. Марсель обращается к Ницшеанскому тезису «Бог мертв» и видит в этом утверждении личную экзистенциальную зрелость самого Ницше, который в своей философии «сам себя преодолевает»². Г. Марсель оценивает идею смерти Бога и идею вечного возвращения как радикальный пессимизм, который не решает проблему экзистенции и который сам Ницше тщетно пытался преодолеть.

М. Хайдеггер видит в философии жизни Ф. Ницше необходимый рубеж, достигнутый западной метафизикой, представляющей собой процесс забвения бытия в пользу сущего. Существенным для М. Хайдеггера в образе Заратустры является то, что последний учил чему-то амбивалентному, выраженному и в понятии «вечного возвращения», и в понятии «сверхчеловека»: «”вечное возвращение того же самого” - это название для бытия сущего; “сверхчеловек” - название для существа человека, которое соответствует этому бытию; при этом вряд ли возможно обсуждать взаимосвязность бытия и существа человека, до тех пор пока мышление застревает в прежнем представлении о человеке»³.

Нигилизм Ф. Ницше, по мнению М. Хайдеггера, отражает крайнюю степень забвения бытия. У М. Хайдеггера нигилизм «шагает» по истории и знаменует собой последовательное забвение бытия в платонизме, христианстве, рационализме, позитивизме, «заратустризме». Поэтому и преодоление нигилизма

¹ Хоркхаймер М. Затмение разума: к критике инструментального разума. – М., 2011. – С. 194.

² Ницше: человек перед лицом смерти Бога//Философские науки. – 2012. – № 1, №2. – С.106-113 и 119-129.

³ Хайдеггер М. Кто такой ницшевский Заратустра?//Вестник Московского университета. – 2008. – Вып. 4. – С. 3-23.

у Ф. Ницше М. Хайдеггер представляет как реактивацию вопрошания о бытии: «Там, где сущее объявляется ничем, можно обнаружить нигилизм, но нельзя напасть на его сущность, которая только там появляется впервые, где nihil касается самого бытия. Сущность нигилизма есть история, в которой само бытие ввергается в ничто»¹.

Однако важно, что М. Хайдеггер отмечает у Ф. Ницше стремление преодолеть нигилизм в любой форме. На наш взгляд свобода от формального мышления и следование логике амбивалентности, позволяющей вмещать в себя разнородные и противоречивые элементы, и была той формой преодоления нигилизма для Ф. Ницше. Логика амбивалентности разворачивается по ту сторону необходимости выбора между позициями платонизма, христианства, рационализма, позитивизма или «заратустризма». Противоречие как принцип мышления, сформировавшийся у Ф. Ницше, позволяет ему свободно «порхать» над разного рода элементами философской мысли и не останавливаться ни на одной, не возводить в догму ни одну из них.

Постмодернизм, пожалуй, представляет собой классический вариант неклассической логики, получившей свое начало в философии Ф. Ницше. М.Фуко², Ж.Деррида³, Ж.Делез⁴ и другие корифеи постмодернистского дискурса ссылаются на вдохновлявшие их идеи Ф. Ницше.

Ж. Делез развивает мысль Ф. Ницше о вечном возвращении в контексте категорий: повторение, различие, оригинал, копия и симулякр. Первое, что делает Ж. Делез, – отмежевывается от смежных представлений древности о преобладающей цикличности в природе: «Повторение в вечном возвращении Ф. Ницше понимает как бытие, но противопоставляет это бытие любой

¹ Хайдеггер М. Ницше: Соч. в 2 т.: Т. 2. – СПб., 2007. – С. 297.

² Фуко М. Ницше, генеалогия, история// Философия эпохи постмодерна: сборник переводов. – Минск, 1996. – С.75.

³ Деррида Ж. Позиции. – М., 2007. – С. 147.

⁴ Алфавит Жюль Делеза: интернет публикация/ перевод А.Корбута.

URL:http://dironweb.com/klinamen/End_Deleuze-ABC-Final_kli.pdf (дата обращения: 15.05.2014)

узаконенной форме, как бытию-подобию, так и бытию-равенству»¹. Ж. Делез противопоставляет это древнее представление о возвращении подобного представлению Ф. Ницше (как полагал Ж. Делез) о возвращении различного.

Идея возвращения подобного – явственная форма выражения классической мысли и формальной логики, которая стремится отобразить правильное (копию), не отклоняющееся от оригинала, тем самым обосновывая линейный ход истории, который ориентируется на начало-образец. Классическое мышление придает цель и смысл сущему, исходя из степени приближенности сущего к идеалу.

Неклассическое мышление, которое Ф. Ницше демонстрирует в идее вечного возвращения, понимает все сущее самоцельным самим в себе, без апелляции к первоначальному. Неклассическая философия, начало которой положил Ф. Ницше, в возвращении усматривает различное, элиминируя повторение, обосновывая сингулярный ход истории. То есть такой ход истории, который не обусловлен никаким его идеальным образом, никаким представлением о нем, а исходит из себя самого, из каждой точки различных событий.

В этом контексте бытие человека не обусловлено внешним смыслом, а исходит из его экзистенции. Так Ф. Ницше вписывается Ж. Делезом в его собственную философию различия и имманентности, так что *повторение возможно, если мы соотносим цель и смысл с внешним смыслом, а различие возможно, когда мы говорим о вечном возвращении как повторении самого глобального порядка, утверждающем случайности.*

Далее, связав идею о вечном возвращении с идеей о смерти Бога и идеей о сверхчеловеке, постмодернисты вывели тезис о смерти субъекта, в идее которого ярче всего проявляется амбивалентность бытия человека. Они зафиксировали необходимость преодоления формалистского традиционного подхода к бытию, рассматривающего человека с позиции субъект-объектного противопоставления. Постмодернисты фокусируют свое внимание на человеке, освободившемся от интерпретаций в духе рациональности. Смерть субъекта не означает смерти

¹ Делез Ж. Различие и повторение. URL: http://game.ru/book/philosophy/razlichie_i_povtorenie (дата обращения: 15.05.2014).

человека – она означает конец одновалентной логики противопоставления и начало амбивалентной логики сосуществования.

Предпринятая Ф. Ницше попытка освободиться из-под гнета доминирующих структур, привела к гибели монолитного, центрированного, обусловленного внешним смыслом человека. Если модернизм провозглашал идею цельности человека, то постмодернизм – идею его расщепления. Человек с позиции неклассического мышления не может быть определен внешне заданным смыслом своего существования: Абсолютом, Разумом, Идеей, и существовать в рамках противопоставления сущности и существования, но становится определяем исходя из своей собственной экзистенции.

При этом понятие эссенциального в современности тоже трансформируется. Если в рациональной философии эссенциальное существо человека усматривалось в том, что таит его в-себе-бытие, в той сущности, которую он из себя представляет в своей «чтойности», то, начиная с Ницше, сущностное усматривается теперь в инстинкте (Ф. Ницше), духе (М. Хоркхаймер), желании (Ж. Делез и Ф. Гваттари) человека. Неклассическая философия отказывается от идеи «чтойности», кладущей в свое основание понятие заданной обусловленности, будь то отец, Церковь, Абсолютная идея или общество, в рамках которой «чтойность» выступает как функционал. Неклассическое мышление постулирует инстинкт, дух, желание как суть естества человека, его эссенциальный мотив бытия, который в рамках экзистенции стремится реализоваться и развиваться, но тем не менее, все же сохранить себя.

Таким образом, неклассическое мышление, зародившееся в философии Ф. Ницше, принятое всей последующей философией и представленное сегодня в постмодернистском дискурсе, фундаментально для человека: оно узаконивает экзистенциально-эссенциальную обусловленность человека, делает феномен амбивалентности ключом к бытию человека, в котором человек движим как экзистенциальными, так и эссенциальными влечениями в своих чувствах, решениях, идеях.

Ф. Ницше и содержанием своей философии, и своим методом показал непосредственность и естественность амбивалентного прочтения человека. Ф. Ницше «раскрепостил» предшествующую философию, стремящуюся противопоставить и нивелировать либо один, либо другой элемент из бытия человека: экзистенцию в случае с идеалистической философией, эссенцию в случае с материалистической философией. Оттого Ф. Ницше и не входит в перечень философов ни одного из этих толков. Ницше по праву – философ жизни, которая ни эссенциальна, ни экзистенциальна, но амбивалентна.

Философия жизни Ф. Ницше понимает человека в амбивалентном ключе. Это означает у него не снятие ключевых для бытия человека противоречий, но признание и сохранение в свободе и многообразии. Ф. Ницше предлагает не смену одних принципов другими, более верными, а состояние амбивалентного соотношения принципов (противоречиво, но не исключая существующих). «По ту сторону добра и зла» - значит сохранение амбивалентности и через нее – бытия, а не замена его через упрощение и оценку. Поэтому философия жизни Ф. Ницше выступает образцом, который рациональной логикой оценивается как фрагментарная, незавершенная потенция.

Главный стержень противоречия концепции Ф. Ницше – амбивалентность идеи «сверхчеловека» и «вечного возвращения». С точки зрения рациональности, эти идеи отчасти исключают друг друга, их синтез невозможен, а сосуществование – абсурдно. В феномене амбивалентности же они сосуществуют как импульсы сохранения и развития, выступая символическим аналогом амбивалентного отношения эссенции и экзистенции, сущности и существования соответственно.

Методология Ф. Ницше требует не синтеза, а разворачивания противоречивых сторон бытия человека. Так феномен амбивалентности как проект, рассмотренный на примере философии жизни Ф. Ницше, становится ключом к пониманию бытия человека, в котором опыт переоценки традиционных принципов мышления, обернувшийся последующим признанием продуктивности

неклассического амбивалентного дискурса, оказал огромное влияние на современность.

§3. Феномен амбивалентности и современность

*Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем,
тот будь безумным, чтоб быть мудрым.
Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом...
Первое послание к Коринфянам
Св. Апостола Павла*

Во введении мы обозначили проблему современности, в которой человек, раздираемый противоречиями, стремится к поиску своего смысла, но при этом ощущает множество векторов развития и, в то же время, ни одного подлинного. В начале исследования мы высказали предположение, что такое незавидное положение, в котором оказался человек, связано с амбивалентностью его бытия, выраженной как на уровне основных феноменов его составляющих, так и на уровне его речи. Поиск подлинных форм бытия, порывающих с амбивалентностью, результатов не дал. Поэтому, мы предположили, что поиск подлинного бытия в рамках феномена амбивалентности, фиксирующего внутри человека разрыв, должен быть осуществлен в рамках неклассического мышления, начало которому, как мы показали, положил Ф. Ницше.

Благодаря Ф. Ницше, мы увидели, что вовсе не феномен амбивалентности, а, наоборот, неприятие и исключение его из бытия человека в пользу необходимости являться чем-то целым, идентичным, подобным тому, что транслирует многообразие современной культуры, оказывается источником отчуждения человека от самого себя, его инфантильной неподлинности.

В результате воспитания и социализации (в которых все устроено в традициях формальной логики по принципу: «что такое хорошо, что такое плохо») ребенок, а затем и взрослый человек оказываются не способны противостоять силе внешнего принуждения, которая в том числе диктует, кем человеку быть. Человек разучается быть человеком в подлинном естественном, эссенциальном смысле слова. Еще Н. А. Бердяев, обосновывая силу объективации, высказывал созвучные мысли: «Я переживал ядро моего «я» вне предстоящего мне объективного мира. Лишь на периферии я соприкасался с этим

миром. Неукорененность в мире есть глубочайшая основа моего мироощущения. Я защищался от мира, охраняя мою свободу. ...Так тверда наша вера в этот мир, что наше отношение к этому миру принимает форму принуждающую, обязывающую, связывающую... мир невидимых, нами утерянных вещей дается нам лишь вольным подвигом отречения от этого действительного мира»¹.

Такое незавидное положение современного человека заставляет его искать пути решения обозначенных проблем. Каждый человек подобно Бердяеву даже если и не высказывает свою «неукорененность», так или иначе, сталкивается с ней, зависая в амбивалентности экзистенциально-эссенциальных элементов своего бытия. Эти мысли подтверждает и философ Г. С. Померанц, указывающий, что «человек – это существо, угадавшее свою незавершенность»².

Наше исследование вначале оттолкнулось от факта существования именно такого особого типа человека, обладающего неуверенным, неукорененным бытием, но стремящегося к его разгадке. В рационализме, нарочитой религиозности, нигилизме, филистерстве и аутизме человек, признающий за амбивалентностью значимый феномен и не стремящийся к его устранению из бытия, ощущает дискомфорт. Такого человека невозможно контролировать ни силами науки, ни силами государственной церкви, ни клишированными шаблонами, ни какими-либо другими формами, транслируемыми современностью.

Подлинность с точки зрения человека, принявшего амбивалентность, возможна только на размытой границе эссенциального и экзистенциального, по ту сторону норм, поддающихся контролю внешних сил. Тоска по эссенциальности латентно присутствует в культуре и обуславливает современность.

Современный человек, бытие которого осуществляется по описанной нами в рамках исследования схеме (эссенциальное начало, представляющее бытие-в-себе, стремится сохраниться, но его экзистенциальное начало побуждает человека к развитию), в своей характеристике очень близок понятию единицы, которое развивает в своей философии В.В. Николин. В работе «Немецкая классическая

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: «Правда», 1989. – С. 51.

² Померанц Г. Выход из транса. – М.: «Юрист», 1995. – С. 64.

философия» он указывает, что единица развивается по следующей схеме: она появляется как развитие единицы старого типа, но через какое-то время тиражируется. Затем возникает масса единиц нового типа, которые вытесняют старые. В результате, новая единица требует признания своего всеобщего характера. Само притязание на всеобщность констатирует отчуждение новой единицы от своего естества – быть уникальной. Новая единица начинает терять свои позиции, превращаясь во всеобщее.

В рамках нашего исследования эта мысль выражается в том, что эссенциальное начало в человеке, которое всегда представляет собой единицу нового типа, как нечто уникальное и неповторимое, не рационализируемое и абсурдное, в рамках экзистенции стремится развиваться, расширяться и, сливаясь в экзистенции с единицами других типов, образует массу, репрезентируя современность в ясном виде.

В концепте «масса» или «толпа» находит свое выражение представление о современности. Причем, мы не согласимся с тем, что это справедливо только лишь для современной культуры, как сегодня принято думать. Массовость, как следствие стремления к упорядоченности и разумности и как игнорирование эссенциального, абсурдного элемента бытия человека, имеет длительную историю и берет свое начало с момента первого полагания себя, противопоставления себя бытию. Другое дело, что на заре цивилизации, когда рациональность еще только начинала свой путь, она еще не могла предложить такое количество вариантов привязанностей, сформулированных сегодняшним потребительским обществом (деньги, вещи, мода). Такие привязанности, не имеющие ничего общего с эссенциальными элементами бытия человека, философия постмодерна назвала симулякрами.

То, что сегодня так красочно описывается понятием симулякр¹, является результатом забвения эссенциальной составляющей человека и концентрации

¹ Понятие «симулякр» упоминается еще у Платона как копия копии образа, затем возрождается в философии постмодернизма, в частности у Ж.Бодрийяра, у которого симулякр уже не копия копии, но уже то, оригинал чего никогда не существовал.

внимания лишь на его экзистенции, которая справедливо характеризуется постмодернизмом как «псевдореальность»: «современность находится под властью симулякра, это эра тотальной симуляции, мир симулякров, основанный на самом себе»¹. В этом мире симуляции, который на сегодняшний момент представляет собой современность, эссенциальным элементам нет доступа.

Человек, следуя схеме развития единицы, представленной нами выше, стремясь развиться, теряет свое эссенциальное естество и стремится реализоваться в экзистенции, которая существует по законам подобия. Это неминуемо ведет к эссенциальной смерти человека, когда эссенциальный элемент уйдет из бытия человека навсегда, а сам человек превратится в кибернетический организм, в котором все устроено по принципу подобия.

Зависимость от симулякров, согласно Ж. Бодрийяру, не позволяет человеку осуществлять свободно свою деятельность, что соответствует картинкам современной научной сферы² и сферы художественного творчества³. Наука претендует на всеобщность и неоспоримость, хотя ее истинность навсегда останется «под вопросом». Наука в лице ученого сообщества постулирует истину как авторитет, за которым кроется безусловное подчинение этому институту.

Таким образом, человек в современности представляет собой только продукт культуры, будь то наука или любой другой институт – ничего больше: «его [человека] действия в мире и те смыслы, которые он вносит в этот мир, обусловлены системой социальных детерминаций»⁴. В этой обусловленности экзистенцией нивелируются эссенциальный элемент, позволяющий говорить об уникальности человека. Сегодня мы пришли к тому, что человеку «отказано быть

¹ См.: Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна. URL: <http://www.russ.ru> (дата обращения: 15.05.2014)

² Данько С.В. Парадоксальность субъективной парадигмы в теории познания / Автореферат диссертации на соискание ученой степени канд. филос. наук. – М., 2003.

³ Бугалин А.В. Постмодернизм устарел... // Вопросы философии. – 2004. - № 2. – С. 3-15; Зубарева А.В. Специфика художественного творчества в культуре постмодернизма: игровой принцип / Автореферат диссертации на соискание ученой степени канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2007.

⁴ Сокулер З. Структура субъективности, рисунки на песке и волны времени // Мишель Фуко. История безумия в классическую эпоху. – СПб., 1997. – С. 5-20.

активным преобразователем мира: ему следует вписываться в него, но не навязывать себя»¹.

Но человек согласно его экзистенциальной природе стремится быть преобразователем. Человек исходит из незавершенности своего проекта. Понятие незавершенности предполагает осознание некоторых границ конечного, которые человек стремится преодолеть. Мы снова обращаемся к созданной в рамках нашего исследования схеме, когда в-себе бытие начинает полагать себя как развитие, преодоление того, что оно есть. В течение жизни человек преодолевает свою и биологическую эссенциальность (например, преодоление естественной «безъязыковости» младенца, подражание речи), и духовную эссенциальность (например, смена мировоззренческих стратегий в процессе жизни, когда содержание метафизического понятия трансформируется под воздействием господствующей идеологии). В итоге к XXI веку человек, преодолевший свое естество и преобразовавший его, характеризуется таким, каким нам его описывает постмодернизм в своих трудах: неукорененным, отчужденным, подавленным, зависимым.

Постмодернизм как идеология представляет свой проект выхода из ситуации, в которой оказался современный человек. Как вариант развития человека, подчиненного экзистенции, постмодернизм предлагает вернуться к эссенциальному элементу человека, что, в рамках постмодерна, позволило бы ему обходить стороной безусловное подчинение нормам, заданным какой бы то ни было идеологией. Как мы уже говорили, взгляды на такой эссенциальный элемент в человеке менялись в истории философии. От понятий «чтойности», «богоподобия», рациональности человека мыслители XX века пришли к восприятию эссенциального элемента как иррационального, бессознательного. Ж. Делез, Р. Барт, Ю. Кристева, М. Фуко считают, что лишь иррациональное способно сопротивляться власти и навязанному логичному миру.

В рамках постмодернистской концепции человеком может считаться лишь тот, кто возвел свое эссенциальное начало в крайнюю степень, исключив при этом

¹ Усовская Э.А. Постмодернизм. – Минск, 2006. – С. 112.

полностью экзистенциальный элемент. Таким человеком у Делеза и Гватари, например, является шизофреник. Производство желания формируется и осуществляется посредством системно организованной совокупности «машин желания», которые репрезентируются в отдельном субъекте, социальной группе и обществе в целом.

Синтез психоаналитической концепции желания и марксовской теории общественного производства дает концепцию «желающей машины» как субъекта некоего машинного процесса описания процедур деятельности бессознательного. Таким образом, человек как производящее производство предстает как машина, непрерывно производящая желания, или, просто, машина желания. Этот концепт фиксирует самодостаточную спонтанную креативность в-себе-бытия. Его бытие есть «постоянное производство самого производства, привитие производства к продукту»¹. Делез и Гватари настаивают, что концепт «желающая машина» это не метафора; она есть бытие, представляющееся в трех модусах:

1. модус коннективного синтеза: машина осуществляет функцию выборки и производит продукт лишь благодаря тому, что она имеет смежный срез с другой машиной, тоже производящей поток «...короче говоря, каждая машина является срезом потока по отношению к той машине, которая присоединена к ней. Таков закон производства производства»²;

2. модус дизъюнктивного синтеза: машина осуществляет функцию обособления и содержит определенный код, позволяющей ей двигаться по собственной траектории, уходя от линейности и однозначности... «кирпичики – существенные детали желаемых машин, с точки зрения метода регистрации: одновременно составляющие части и продукты распада, которые пространственно локализуются по отношению к большой хроногенной машине»³;

¹ Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург.: «У-Фактория», 2008. – С. 20.

² Там же. – С. 63.

³ Там же. – С. 68.

3. модус конъюнктивного синтеза: машина в качестве остатка произошедшего от выборки и обособления представляет субъекта в качестве прилагающейся детали машины... «он есть часть, сама по себе распределенная, – часть, к которой возвращаются части, соответствующие обособлениям цепочки и выборкам из потоков, осуществленным машиной»¹.

Бытие в трех модусах дает нам понятие такой экзистенции, которая не может быть понята как целостное бытие в смысле его постоянного стремления к законченности. Процесс производства теперь не предполагает достраивание до идеи. «Желающее производство – это чистая множественность, то есть утверждение, не сводимое к единству»². Что такое успешный человек вне системы? Его успешность состоит в постоянном продвижении к результату: институты образования, семьи, капиталистического производства – суть формы принуждения человека.

Современность, выраженная в них, именуется Ж. Делезом «молярными ассамблеями», которые на этом уровне представляют собой «социальные машины», производящие параноидальные желания. Мало что значит человек вне социальных машин, и это убеждение присуще даже ему самому. Оно было даровано ему самой системой в качестве комплекса. Эссенциальный элемент ничтожен окончательно. А потому его бытие сводится к оправданию своего существования перед этой системой. Так, всю свою жизнь мы разрываемся между экзистенциальным желанием раскрыть себя и эссенциальным желанием себя скрыть.

Проект человека в постмодернизме предлагает не признаваться, но так и остаться в-себе. Шизофрения в философии постмодернизма, как высшая степень безумия, является главным освободительным началом в человеке³. «Болезненность индивида, возрастание амбивалентности и противоречивости

¹ Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – С. 69.

² Там же. – С. 72.

³ См. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М: Интрада, 1996. – С. 112.

внутри его сознания, отказ от рациональности и сознательности приводят к свободе»¹.

В постмодернизме как закономерном этапе развития неклассической логики, рациональность является угнетающим механизмом, сковывающим «машину желаний», которую представляет из себя человек. Единственный, кто может противостоять симулякру и другим подчиняющим структурам – это шизофреник (у Делеза) и безумец (у Фуко): «Шизофреник не боится стать безумным, он ни на что не просит позволения»². Основа его бытия есть подлинная уединенность в «желающем производстве», креативность в-себе. Но шизофреник ощущает себя незащищенным, более уязвимым и изолированным со стороны социальных машин: «таким образом, шизофреник может сказать, что он сделан из стекла, из такого прозрачного и хрупкого вещества, что один взгляд, направленный на него, разбивает его на мелкие кусочки и проникает сквозь него. Мы можем предположить, что именно так он переживает самого себя»³. Как в-себе он не интересен «машине репрессивности» и обычно оказывается выброшен.

Таким образом, если классическая логика игнорировала индивидуальные особенности экзистенции и, культивируя эссенциальную составляющую бытия человека, подчиняла сущность всеобщим, заданным рациональностью законам, то постмодернизм принимает обусловленность бытия человека его и экзистенциальными, и эссенциальными элементами, но подлинность бытия также связывает с устранением экзистенции. Разница лишь в том, что, как мы подчеркивали, понятие эссенциальности трансформировалось в ходе истории: если в рамках классической философии сущностный элемент человека виделся последовательно в его «чтойности», богоподобности и рациональности, то в неклассической философии сущностный элемент бытия человека видится в структурах бессознательного, которые и культивирует постмодернизм.

¹ Усовская Э.А. Постмодернизм. – Минск. 2006. – С. 119.

² Делез Ж., Гваттари. Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – С. 18.

³ Лэйнг Р. Д. Расколотое «Я». – СПб.: Белый Кролик. 1995. – С. 10.

Современный мыслитель А. М. Славская также обращает свое внимание на невидимое невооруженным взглядом сходство в стратегии бытия человека в классической и неклассической философии. Ей близка постмодернистская характеристика современного человека, однако она настаивает на возможном выходе из этого экзистенциального кризиса (невозможность подлинного бытия в экзистенции), когда подлинное бытие оказывается связано только с исключением экзистенциального элемента из бытия человека.

Славская А.М. предлагает рассматривать современного человека как делящуюся интерпретацию (способность человека самоопределяться в изменяющихся условиях) экзистенциального и эссенциального элементов бытия человека. Человек благодаря интерпретации способен конструировать свой собственный мир, исходя из эссенциальных особенностей и экзистенциальных условий своего бытия. «Интерпретируя, субъект осуществляет интеграцию внутреннего «Я», создавая не просто картину мира, а «Я-концепцию» во множестве ее проявлений, объективации в деятельности, общении, решении жизненных противоречий, устанавливая прямую и обратную связь между ними»¹. Такая интерпретация позволяет сохранить эссенциальный элемент и не потерять его в условиях экзистенции.

Итак, Славская принимает и наличие бессознательного элемента, которое она называет сущностью «Я», и наличие осмысленных жизненных ситуаций в бытии человека. Ее «концепция интерпретации» наиболее близка нашей позиции о необходимости признания в бытии человека как эссенциальной, так и экзистенциальной составляющих, когда человек оказывается обусловлен своими сущностными качествами, интерпретация которых зависит от господствующей парадигмы мышления, и своей жизненной ситуацией, когда человек определяется заданными ему культурой нормами и условиями существования. Однако А. М. Славская вводит третий синтезирующий элемент – «Я-концепцию»

¹ Славская А.М. Рубинштейновская парадигма субъекта в исследовании интерпретации // Проблема субъекта в психологической науке / Отв. ред. А.В.Брушлинский, М.И.Воловикова, В.Н.Дружинин. – М.: Изд-во «Академический проект», 2000. – 203-211.

– нечто определенно высказанное по отношению к человеку, в то время как мы настаиваем на неопределенности человека в амбивалентности.

В этом фокусе мы и рассматриваем амбивалентность бытия человека, исследованию которой посвятили данную работу. Амбивалентность работает так, что невозможно разделить и противопоставить эти два элемента бытия человека, как сущность-эссенция и существование-экзистенция, а тем более, попытаться выйти на их синтез и подвергнуть рационализации. Каждую секунду человек обусловлен двумя влечениями, которые амбивалентно существуют в нем. Принимая то или иное решение, создавая ту или иную идею, ощущая те или иные чувства (что соответствует интеллектуальной, волевой и эмоциональной амбивалентности), человек стремится сохранить свое естество и одновременно развить его до другого качества.

Постмодернизм, предлагая безумие как единственный проект современного человека в условии отчуждения, в котором пребывает современное общество, несколько романтизирует его. Он освещает безумие как непокорность и свободу в тотальном одиночестве, исключает любые экзистенциальные связи. Согласно теоретикам постмодерна, в рамках этих связей свободный, «нерепрессированный» человек состояться не может. То есть экзистенциальных ответов на поставленные современным обществом вопросы постмодерн не дал. Поэтому к XXI веку человек подошел все в том же состоянии растерянности, «неукорененности» и неподлинности, каким его встретил XX век.

На сегодня не существует внятных идеологических программ, показывающих, как нужно быть человеком. Власть настраивает человека на потребление и отчуждает от него осознание кризиса, что, в частности, сопровождается вытеснением страха смерти. В этой ситуации обыватель абсолютно зависим от власти, имеющей влияние на все структуры общества. Самыми «счастливыми и свободными» людьми сегодня могут по праву считаться только научная интеллигенция, связанная с технологическими разработками, которая и формирует по заказу власти тот тип устройства мира, с помощью которого можно легко «надзирать и наказывать».

Вместе с тем, мы понимаем, что повернуть вспять набирающий ход технологический процесс невозможно, поскольку зависимость массы от технологий уже сегодня чрезвычайно высока. Если представить себе все возможные проекты будущего, которые сегодня транслируются в научной среде, то с огромной вероятностью один из них все же произойдет. Масса инертна, отчуждена как от исторического проектирования, так и от самопроектирования,

В этой ситуации ряд ученых предлагают не рассуждать в русле эсхатологии, но разрабатывать реальные проекты бытия человека. В связи со сложившейся ситуацией в ученом мире стали возникать идеи по поводу популяризации технологий в сфере их применения в жизни обычного человека. Так, в современной науке все сильнее набирает свои обороты идеология трансгуманизма (от лат. trans – сквозь, через, за; лат. humanitas – человечность).

Трансгуманизм – это «рациональное, основанное на осмыслении достижений и перспектив науки, мировоззрение, которое признает возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с помощью передовых технологий с целью ликвидировать страдания, старение и смерть и значительно усилить физические, умственные и психологические возможности человека».¹

Трансгуманизм не является понятием новейшей философии. Впервые этот термин употребил Данте Алигьери в «Божественной комедии» в начале XIV века. В русском переводе он звучал как «послечеловек». С того времени понятие все чаще входит в философский дискурс и в общем виде обозначает идею совершенствования человека в разных его вариантах (например как у Ф.Ницше или Н.Ф. Федорова). Современный трансгуманизм, уже как идеология, настаивает на научном подходе к данной идее. Утверждая, что современный человек не последняя из стадий эволюции, ученые трансгуманисты призывают к научному вмешательству в эволюционный процесс. На выходе трансгуманисты предполагают получить существо, обладающее безграничными возможностями.

Разработка идеологии трансгуманизма находится в презумпции естественных наук, однако вопрос о последствиях данного явления требует философского

¹ Российское трансгуманистическое движение. Введение в трансгуманизм. URL: <http://transhuman.ru/transgumanizm-bessmertie> (дата обращения 18.05.2014)

анализа. Идеология трансгуманизма сформировалась и сегодня особенно поддерживается американским научным сообществом (Н. Бостром, Г. Рейнольдс). Идеи трансгуманизма транслируются на всероссийских и международных научных конференциях, организуемых институтом философии РАН и Российским философским обществом. Все чаще появляются научные философские статьи, касающиеся данной проблематики (А. Ю. Нестеров, Д. И. Дубровский, А. П. Назаретян, В. Шабалин). При этом самым известным критиком идей трансгуманизма является философ и политолог Ф. Фукуяма.¹

Проанализировав работы данного профиля², можно говорить о том, что под трансгуманизмом подразумевается философия, подтверждающая возможность и желательность фундаментального улучшения условий человеческого существования посредством науки и техники. Трансгуманисты ищут продолжение и ускорение развития человека вне его сегодняшней формы.

Соответственно и современность трансгуманисты связывают с нанотехнологиями, биотехнологиями, информационными технологиями и когнитивной наукой. Теоретики трансгуманизма главной его особенностью называют его всеобщий характер: трансгуманизм не обусловлен какой-либо идеологической установкой или метафизической системой и не связан с какими-либо ценностными установками. Единственное, что интересует трансгуманизм, – это технологичные разработки. На наш взгляд, следует выделить ряд особенностей трансгуманизма, в которых хорошо подчеркнуты те заблуждения, касающиеся данного философского направления, которые транслирует популяризаторское СМИ:

- трансгуманизм говорит о непрерывном улучшении, но не о совершенстве или рае;
- трансгуманизм говорит об улучшении бессмысленного «дизайна» природы;

¹ См. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции. – М.: «Люкс», 2004. – 349 с.

²Эпштейн М. Н. Гуманология: экология человека и антропология машины. URL: <http://www.antropolog.ru/doc/persons/epshtein/epchtein3> (Дата обращения: 06.06.2011) ; Кутырев В. Философия иного, или Небытийный опыт трансмодернизма. // Вопросы философии. – 2005. – №12. – С. 21-33. ; Кутырев В.А. От какого наследства мы не отказываемся // Человек. – 2005. – № 1. ; Хабермас Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? – М.: «Весь Мир», 2002 – С. 144.

- трансгуманизм не гарантирует прекрасных технологических решений;
- трансгуманизм настаивает на попытке сформировать существенно лучший проект бытия человека, не предсказывая определенный результат;
- трансгуманизм кладет в свое основание критический рационализм.

Любая достаточно передовая технология, будь она помещена в пространство прошлого, была бы неотличима от волшебства. На этом основании трансгуманисты настаивают, что человек вправе требовать изменений условий жизни к лучшему, которые, в конечном счете, выражаются в идее бесконечного прогресса. Трансгуманисты ищут непрерывное улучшение эссенциальных качеств и экзистенциальных условий бытия человека.

Таким образом, трансгуманисты бросают вызов утверждению, что человек обладает неизменной природой. Вместо того, чтобы принимать нежелательные аспекты экзистенции, как страх, ужас, тоска, отчуждение, одиночество, смерть, трансгуманисты подвергают сомнению и бросают вызов традиционным, биологическим, генетическим, и интеллектуальным ограничениям человека. Трансгуманизм не считает биологическое человеческое тело отвратительным или пугающим – он стремится позволить человеку изменить и улучшить (по его собственным стандартам) свое тело.

Однако по сути трансгуманизм за человеком больше человека не видит. Оба определяющих бытие человека начала, сущность и существование, в трансгуманизме нивелируются. Дело в том, что описанная нами выше схема развития в-себе-бытия предполагает его самостоятельную деятельность, обусловленную его чувствами, волей и разумом. На их место приходит смоделированный наукой искусственный организм, в котором самоопределению нет места: эссенциальный и экзистенциальный элементы в качестве проекта заменяются программой, оказываются доступными инструментальному воздействию. Что, в свою очередь, также предлагает и переоценку ценностей, которые в формате трансгуманизма представляют собой «инструкцию для применения» и «правила безопасности» живой биологической массы при выполнении ею какой-либо функции, когда нужно избежать определенных последствий, нужно предпринять соответствующие действия.

Таким образом, трансгуманизм имеет своей целью преодолеть экзистенциально-эссенциальную обусловленность человека с целью полного подчинения всех аспектов бытия человека власти искусственного интеллекта. Есть опасность, что человек, не разобравшись со своей амбивалентной природой, не принявший ее, но тяготящийся ею, может дать согласие и стремиться к реализации проекта трансгуманизма как способа преодоления своей отчужденности, все больше и больше отдаляясь от самого себя.

Трансгуманизм исходит из определяющего значения мозга для всех элементов бытия человека. И эссенциальное, и экзистенциальное начала трансгуманистами сводятся к содержанию нейронной памяти. Такой взгляд на человека принимает предположения о возможности изменения *интеллектуальных, волевых и чувственных* качеств человека при помощи прямых или опосредованных генной инженерией модификаций человеческого головного мозга, так что эти качества выйдут далеко за пределы нормы человеческого организма. Что, в свою очередь, позволяет судить о возможности тотального контроля над всеми сторонами жизни человека со стороны тех, кто управляет всем этим технологическим процессом.

Но, как ни странно, сама амбивалентность не желает покидать даже столь находчивое пространство идей, как трансгуманизм. Дело в том, что сама технология трансгуманизма развивается по схеме, определенной нами для в-себе-бытия в рамках экзистенциально-эссенциальной обусловленности: технология развивается так, что изменяет человека, но, в конечном счете, сама становится человеком. В то же время, наоборот: человек в рамках трансгуманизма, стремится развиваться, стать другим, но при этом перестает быть человеком, становится технологией.

Трансгуманист поглощает технологию, объединяя ее в себе, тем самым он может и иметь, и быть технологией одновременно в соответствующих смыслах. Это во многом как взятие вакцины: внешне созданная технология, которая изменяет нашу иммунную систему, но она изменяется и становится частью нас. Человек в трансгуманизме остается амбивалентен, поскольку трансгуманизму не удастся преодолеть эссенциально-экзистенциальную обусловленность всего, что с ним связано. Так, «святая святых» трансгуманизма – его технология – также

оказывается обусловлена амбивалентностью самосохранения и саморазвития, которую мы выявили для всех единиц в рамках антропологии.

Нам же остается только резюмировать, что крайне смелые попытки, предпринятые учеными XX и XXI века в рамках проекта современного человека, свободного от отчуждения, находящегося в согласии с самим собой, либо упираются в «проект безумия», либо вообще ставят под вопрос необходимость существования человека. Другое дело, амбивалентность в свете проекта бытия человека сама становится проектом, который состоит в мужестве принятия своей экзистенциально-эссенциальной обусловленности.

Мы исходим из того, что человек в процессе самополагания утрачивает свою тождественность, становится другим. При этом и само бытие трансформируется: оно перестает просто быть, оно становится для человека, проявляется в экзистенции. Трансформация бытия, исходя из того, что в нем появляется такая полагающая структура как человек, приводит к тому, что бытие больше невозможно описывать, исходя только из онтологической проблематики. Теперь бытие становится бытием человека, приобретает новый статус.

Человек, выделившийся из бытия, противопоставляя себя бытию, столкнулся с необходимостью выживать в нем. Первое, что сделал человек, – противопоставил себя миру, поделив его на противоположности. Так, воспитывая человека в духе одновалентности, правильности, цивилизация стремится унифицировать детали своей машины: «Побежденная индустриальным производством нищета, вытесненное демократией бесправие, преодоленное всеобщим образованием невежество – так мощная стратегия усреднения становится репрессивной доминантой жизни»¹. Унификация деталей – залог эффективности системы. Хаос, бессистемность, алогичность да и, вообще, любое проявление «ненормальности» мешают прогрессу, а точнее, ее сиюминутному, исторически конкретному движению.

Все в экзистенции: мышление, поступки, чувства человека – адаптированы к построенной на контрадикторной логике реальности. Наше мышление таково, что встраивает окружающий мир в сетку контрадикторных категорий и создает

¹ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? – М.: «Весь Мир», 2002. – С. 128.

правила для их применения; наши поступки таковы, что они отражают невозможность однозначного выбора в пользу одной из сторон реальности; наши чувства таковы, что они с необходимостью выражают то или иное отношение предпочтения. Рациональность внушает нам, что если, принимая то или иное решение, формулируя ту или иную идею, ощущая то или иное чувство, мы нарушим закон противоречивости и взаимоисключительности, то наш мир несомненно разрушится. Игнорирование амбивалентности бытия заставляет сомневаться в «правильности» собственных убеждений, заставляет вести поиск общепризнанного: «Актуальность, стремление успеть усвоить богатства, которые накопило человечество, заслоняет вечность, гасит стремление к духовной самобытности. В результате получается своего рода “интеллектуальная выправка”, сродни солдатской. Формулы “это все читали”, “это всем известно” обладают интеллектуально репрессивной функцией, обеспечивая духовно-психологическую устойчивость общества, преемственность и интеллектуальную мощь цивилизации. Таким образом, интеллигентская рефлексия на книжную информацию попадает в русло “общепринятого”, уже освоенного данной культурой, и чем прилежнее обучаемый, тем он более принадлежит “роевому” началу духовной жизни общества. То же самое и в некнижной, народно-традиционной деятельности: индивидуально здесь переживание опыта, его усвоение, но содержание духовной жизни и в этом случае стремится в русло “общепринятого”, привычного, типического»¹.

Будучи обусловленным экзистенцией, эссенциальное начало выхолащивается, трансформируется, превращаясь в плоскостное, поверхностное, симулятивное, искаженно передающее природу человека – то, что мы знаем как апогей постмодерна. Рациональность, зафиксировав этот момент неподлинности, стремится ее преодолеть, используя только тот способ, который ей давно знаком – формирование образа, противоположного тому, что естественным путём произросло на почве экзистенции.

Следуя духу рациональности, принимая этот правильный образ, человек обрекает себя на вечную погоню за тем, чем он должен быть, продолжая терять

¹ Березовая Л.Г. Нетипическая личность в историческом пространстве, или Эффект «белой вороны» // Общественные науки и современность. – М., 1998. – № 6. – С. 126-136.

связь со своим эссенциальным началом. Система выверенного правильного образа позволяет оценивать и сравнивать людей между собой: кто-то больше соответствует образу, кто-то меньше. Но несомненно одно: образ – то к чему стремится каждый человек. Вот и получается, что человек живет в мире противоположных идей, решений, чувств, которые, в конечном счете, сводятся к двум суждениям: «я лучше» и «я хуже», чем образ. И человек в своей жизни мечется между гордыней и самоуничижением, способствуя все большему нарастанию отчуждения в рамках бытия, которое он сам оценивает как неподлинное.

Таким образом, эволюция нашего мышления в направлении порождения классической одновалентности как фундаментального принципа организации восприятия мира, а также самой логики функционирования мышления, осуществляется на своей собственной основе закономерным образом. Можно сказать, что одновалентность является формой освоения и репрезентации мира в условиях отчуждения человека. Соответствующей этой в значительной степени иллюзорной реальности оказывается та форма мышления, которая представима в форме рациональности. Именно для нее одновалентность оказывается фундаментальным принципом бытия.

Сложившись в результате естественной эволюции мышления, одновалентность диктует человеку логику мировидения, усиливая обусловленность всего человеческого универсума. Такое искажение реальности приводит к глубинным внутренним конфликтам и напряжениям, осложняющим жизнь человека и делающим его хронически неудовлетворенным собой и своим положением в условиях экзистенциально-эссенциальной обусловленности его бытия.

Однако есть возможность улучшить ситуацию. Для этого необходимо осознание иллюзорности предлагаемого нам рациональностью бытия. Мы показали, что в принятии амбивалентности заложен импульс к осуществлению такого рода «хулиганства», когда противоречивое рассуждение может быть признано адекватным, более того – единственно верным.

Если человек научится воспринимать свое бытие не как рациональность, но как амбивалентность, то он увидит, как сократится расстояние между ним самим

и этим бытием. Когда за человеком признается право быть уникальной и неповторимой единицей, что представлено в понятии его сущности, способной к развитию и расширению своего бытия путем утраты своей изначальной тождественности и определенности. В этом свете перед человеком стоит только одна задача – научиться самостоятельно осуществлять это развитие, самоопределяться, исходя только из своего собственного проекта.

Это оказывается возможным только благодаря неклассическому мышлению, основные принципы которого мы выявили в результате нашего исследования и которые обозначим следующим образом в виде, по крайней мере, четырех постулатов:

1. необходимость осознания господствующих, или поляризующих, идей;
2. поиск различных подходов к явлениям;
3. высвобождение из-под жесткого контроля шаблонного мышления;
4. использование случая.

До настоящего момента мы имели возможность лишь формировать образы человека, осуществившего подобный прорыв, вышедшего из-под власти системы. Такой человек, осмеивающий и осмысливающий действительность, оказывается неудобным, ненужным. Он, сохранив самобытность, остается на обочине истории: «многообразие онтологического решения яснее всего свидетельствует о том, что мы уже не живем в одном и том же мире идей, что существуют взаимно противоположные системы мышления, которые, в конечном счете, могут быть сведены даже к различному восприятию действительности»¹. Со стороны общественности человек, мыслящий иначе, нарекается «иным», маргиналом. По достоинству он оценивается лишь с изменением общепринятой парадигмы, а в существующей действительности же «такой герой, помимо своего одиночества несет большую, разрушительную силу»².

Общество стремится защититься от влияния такого человека и накладывает цензуру на становление такого типа единицы. Прорвавшиеся на страницы литературной классики образы таких людей переносят их восприятие в область

¹ Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М., 1994. – С. 87.

² Л.Г. Березовая Нетипическая личность в историческом пространстве, или Эффект «белой вороны» // Общественные науки и современность. – М., 1998. – № 6. – С. 129.

сатиры (Гаргантюа), возбуждают к ним жалость и брезгливость (юродивый Гриша из «Детства» Л.Толстого), называются сумасшедшими (Чацкий).

В то время, как они демонстрируют, что принятие амбивалентности своего бытия осуществляется как раз в пограничных моментах жизни общества и знаменует разрушение согласия человека и системы. Именно в это время, когда амбивалентность как форма выражения этой рассогласованности выходит на первый план и наделяется чертами спасительности, поскольку несет протест против устоявшихся ценностей, которые теперь пошатнулись. Поэтому в переходные периоды истории, когда амбивалентность становится присущей и массам, и действительности в целом, она перестает быть смешной и непригодной и оборачивается своей трагической стороной. Человек, принявший амбивалентность своего бытия, становится востребованным.

И Гаргантюа, и Чацкий явились выразителями пограничного бытия, соединяющего в себе атрибуты различных культур, но не простым сложением, а в их амбивалентности. Их пограничность говорит как бы и о различии смыслов, которые они несут, и об их взаимном становлении и развитии. Это стремление к иному провоцирует выбор радикальных стратегий, от которых зависит их дальнейшая судьба. Гаргантюа мог существовать и в раннем средневековье, однако выразителем эпохи он стал только на рубеже средневековой и возрожденческой культур. Чацкий тоже мог латентно существовать в качестве незримой юродивой единицы в петербургском или московском обществе эпохи классицизма, однако героем времени он становится только при переходе к новой романтической культуре России. И Гаргантюа, и Чацкий, являясь непризнанными в одной системе координат, становятся героями–пророками в другой системе. Благодаря амбивалентному мышлению, они, выходя за рамки общепринятых догм, способны оставаться единицами в-себе, но при этом реализовываться для-себя в мире: «тотальность предполагает восприятие частичных взглядов, постоянное преодоление их границ, стремление к целому, которое, расширяясь шаг за шагом в процессе познания, видит свою цель не во вневременном

окончательном решении, а в предельно возможном для нас расширении перспективы»¹.

При данном подходе к человеку, включающем все многообразие его проявлений, которое может быть выражено в его экзистенциально-эссенциальной природе, можно увидеть за привычным одновалентным миром новое, непривычное и во многом шокирующее измерение.

Человеку всегда было трудно покидать зону освоенного привычного. Отказ от навязанной идентичности – первый шаг на путь к подлинности. Мир амбивалентности оказывается гораздо более живым, а человек, совершивший подобную трансформацию – здоровым, устойчивым, сострадательным, способным ощущать полноту и радость жизни. У человека, принявшего амбивалентность своего бытия, рождается непреодолимое желание выйти из границ укоренившегося порядка в безграничную возможность. Человек прикасается к вечному.

Таким образом, в третьем параграфе мы осуществили попытку поиска проекта современности, который не исключает из бытия человека феномен амбивалентности как определяющий экзистенцию и составляющий ее основу.

В рамках осуществленного поиска мы столкнулись с современными проектами постмодернизма и трансгуманизма. Постмодернизм «романтизирует» безумие человека, возводит первобытный абсурд мышления в крайнюю степень, так что такой «безумный» проект «в реальном времени и пространстве» оказывается неосуществим. Безумец оказывается исключен из мира отношений. Мы же стремились найти подлинное бытие, которое в том числе не исключало бы весь комплекс отношений, в которые втянут человек в своей экзистенции. Трансгуманизм, напротив, – попытка неорационального проекта, который, как и все рационалистические программы, полностью исключает момент свободного самоопределения человека в рамках экзистенции и как бы моделирует, «доопределяет» его по ту сторону от существования.

Требуется разработка нового по своему методу и пониманию проекта современного человека, который исходит из феномена амбивалентности,

¹ Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М., 1994. – С. 93.

укорененного в его бытии. Феномен амбивалентности видит проблему человека в перспективе: выработка способа сохранения-развития человеческого бытия, где сохраняется и совершенствуется многообразие реализации единства сущности и существования, разнонаправленных смыслов, которое, с точки зрения современности, исключают друг друга.

Единица проектирования человека, включающая в себя феномен амбивалентности – главное направление бытия человека. Она не более эффективна, чем другая, но более вместительна в своей возможности соединить несводимые аспекты сущности и существования. Для реализации такого проекта человек должен вбирать в себя амбивалентные векторы развития, а не стремиться к их синтезу. Это проявляется в сформулированных нами выше принципах свободного мышления. Собственно, большая часть открытий в культуре, способствующих развитию человека, появилась именно благодаря напряженности, возникающей в человеке вследствие противонаправленности его экзистенциальных и эссенциальных влечений. Однако после признания открытия обществом амбивалентность, их образовавшая, уничтожается машиной рациональности как угроза стабильности.

Проведенный нами анализ феномена амбивалентности во второй главе, позволяет выразить его результаты в следующих **выводах**:

1. Амбивалентность фиксирует новое содержание феномена, рационально не выявляемое, но всеобщее для бытия человека, то есть «кажет» разрыв сущности и существования. Укорененный в бытии феномен амбивалентности обуславливает современность.

2. Осознание человеком амбивалентного характера его бытия, а также ощущение его неподлинности, ставит перед ним задачу выбора пути. Либо человек продолжает жить в отчуждении от феномена амбивалентности, пытаясь преодолеть его в рамках экзистенции; либо он ищет возможность подлинного бытия при условии принятия и признания амбивалентности как наиболее значимого для современного человека феномена, способствующего его свободному саморазвитию.

3. В рамках попытки преодоления неподлинности бытия устранением из него феномена амбивалентности (устранение экзистенциальной составляющей)

выделяются следующие ее формы: рационализм, религиозность, нигилизм, филистерство, аутизм. Ни одна из предложенных форм не способна справиться с поставленной задачей – способствовать подлинности – все они работают на построение иллюзорной реальности, которая, как кажется, свободна от экзистенции, хотя на самом деле – просто игнорирует ее.

4. Преодоление неподлинности бытия путем сохранения в нем феномена амбивалентности демонстрирует свою плодотворность. Философия Ф. Ницше служит ярким тому примером. Неклассическое мышление, зародившееся в философии Ф. Ницше, принятое всей последующей философией, узаконивает экзистенциально-эссенциальную обусловленность человека, делает феномен амбивалентности ключом к бытию человека, в котором человек движим как экзистенциальными, так и эссенциальными влечениями в своих чувствах, решениях, идеях. Философия жизни Ф. Ницше понимает человека в амбивалентном ключе. Это означает не снятие ключевых для бытия человека противоречий, но признание и сохранение в свободе и многообразии.

5. Главный стержень противоречия концепции Ф. Ницше – амбивалентность идеи «сверхчеловека» и «вечного возвращения». С точки зрения рациональности эти идеи отчасти исключают друг друга, их синтез невозможен, а сосуществование – абсурдно. В феномене амбивалентности же они сосуществуют как импульсы сохранения и развития, выступая символическим аналогом амбивалентного отношения эссенции и экзистенции, сущности и существования соответственно.

6. Трансгуманизм и постмодернизм как попытки проекта подлинного бытия, не исключаящего феномен амбивалентности, оборачиваются своей неплототворностью. Требуется разработка нового по своему методу и пониманию природы человека проекта, который исходит из феномена амбивалентности, присущему человеку.

7. Феномен амбивалентности становится единственно возможным проектом подлинного бытия человека, поскольку видит проблему человека в перспективе: как выработку способа сохранения-развития человеческого бытия и природы человека, где сохраняется и совершенствуется многообразие реализации единства сущности и существования, разнонаправленных смыслов, с точки зрения

современного видения исключают друг друга. Для реализации такого проекта человек должен вбирать в себя амбивалентные векторы развития, а не стремиться к их синтезу.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное нами исследование показало значимость и универсальность феномена амбивалентности для человека. Заявив себя вначале как особый тип бинарных отношений, амбивалентность может быть рассмотрена исходя из классической логики рациональности и тогда представлять угрозу для системы и порядка, заставляя человека метаться между тем, что он есть и тем, что он должен из себя представлять по сложившимся в обществе нормам. В этом случае он вынужден искать способы преодоления амбивалентности, формы неамбивалентной жизни. Но по ходу исследования амбивалентность по праву приобрела статус феномена бытия человека, выражающего протест против рациональности и логичности мира, но вмещающего все возможные варианты своего прочтения. В этом качестве амбивалентность становится методологической особенностью раскрытия бытия человека, позволяющей взглянуть на него во всем многообразии его проявлений.

Хотя любое построение модели развития и функционирования феномена амбивалентности будет являться открытым и незавершенным в силу специфики объекта исследования, на данном этапе исследования уже можно подвести итоги проделанной работы.

1. Амбивалентность появляется как одна из форм бинарных отношений, выражающая противоречия внутри человека и фиксирующая в его бытии разрыв между сущностью и существованием, что в жизни ощущается человеком как одновременное сосуществование эссенциального и экзистенциального влечений.

2. Эссенциальному влечению соответствует стремление человека сохранить свое самотождество, остаться неизменным, соответствующим своей сущности; экзистенциальному влечению соответствует стремление человека к самополаганию и развитию.

3. Стремление человека к развитию выражается в основных феноменах его бытия; представляется плодотворным для разработки амбивалентности проследить, каким образом она обуславливает феномены бытия человека; оказывается, что амбивалентность обуславливает феномены бытия человека соответственно трем ее типам: интеллектуальной, волевой и эмоциональной.

4. Стремление человека к самополаганию выражаются в его мыслях (кажут эссенцию человека в форме абсурда) и языке (кажут экзистенцию человека в форме логики); амбивалентность речи проистекает из сосуществовании в экзистенции этих двух структур, демонстрирующих амбивалентное соотношение смыслов.

5. Амбивалентность фиксирует новое содержание феномена, рационально не выявляемое, но всеобщее для бытия человека, то есть «кажет» разрыв сущности и существования. Укорененный в бытии феномен амбивалентности обуславливает современность.

6. Осознание человеком амбивалентного характера его бытия, а также ощущение его неподлинности, ставит перед ним задачу выбора пути: либо человек продолжает жить в отчуждении от феномена амбивалентности, пытаясь преодолеть его в рамках экзистенции, либо он ищет возможность преодолеть отчуждение – возвратиться к себе, прорваться к подлинному бытию.

7. В рамках преодоления неподлинности бытия устранением из него феномена амбивалентности (устранение экзистенциальной составляющей) выделяются следующие его формы: рационализм, религиозность, нигилизм, филистерство, аутизм. Ни одна из предложенных форм не способна справиться с поставленной задачей – способствовать подлинности; все они работают на построение иллюзорной реальности, которая, как кажется, свободна от экзистенции, хотя на самом деле – просто игнорирует ее.

8. Преодоление неподлинности бытия путем сохранения в нем феномена амбивалентности демонстрирует свою плодотворность. Философия Ф. Ницше служит ярким тому примером. Неклассическое мышление, зародившаяся в философии Ф. Ницше, принятое всей последующей философией, узаконивает экзистенциально-эссенциальную обусловленность человека, делает феномен амбивалентности ключом к бытию человека, в котором человек движим как экзистенциальными, так и эссенциальными влечениями в своих чувствах, решениях, идеях. Философия жизни Ф. Ницше дает человека как амбивалентность. Это означает у него не снятие ключевых для бытия человека противоречий, но признание и сохранение в свободе и многообразии.

9. Главный стержень противоречия концепции Ф. Ницше – амбивалентность идеи «сверхчеловека» и «вечного возвращения». С точки зрения рациональности эти идеи отчасти исключают друг друга, их синтез невозможен, а сосуществование – абсурдно. В феномене амбивалентности же они сосуществуют как импульсы сохранения и развития, выступая символическим аналогом амбивалентного отношения эссенции и экзистенции, сущности и существования соответственно.

10. Трансгуманизм и постмодернизм как проект подлинного бытия, не исключаящего феномен амбивалентности, оборачивается своей неплодотворностью. Требуется разработка нового по своему методу и пониманию природы человека проекта, который исходит из феномена амбивалентности, присущему человеку.

11. Феномен амбивалентности становится единственно возможным проектом подлинного бытия человека, поскольку видит проблему человека в перспективе: выработка способа сохранения-развития человеческого бытия и природы человека, где сохраняется и совершенствуется многообразие реализации единства сущности и существования, разнонаправленных смыслов, с точки зрения современного видения исключаящих друг друга. Для реализации такого проекта человек должен вбирать в себя амбивалентные векторы развития, а не стремиться к их синтезу.

Сознательное вытеснение культурой всего многообразия проявлений феномена амбивалентности задерживает ее на уровне поверхности, представляя собой заретушированную «правильную», «хорошенькую» реальность, не имеющую ничего общего с подлинным бытием человека. Поэтому осознание амбивалентной обусловленности и открытая ее демонстрация может стать предполагаемым проектом бытия современного человека, а вместе с ним и культуры.

Сегодня в ситуации многозначности смыслов и интерпретаций назревает особый тип сознания человека современности. Мы убеждены, что обращение к феномену амбивалентности дает ему антропологическое обоснование и выводит проблему амбивалентности в круг исключительно значимых для философии.

В этом и состоит перспективность дальнейшего изучения амбивалентности как феномена бытия человека.

Библиографический список

1. Абсурд и вокруг: сборник статей. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 448 с.
2. Августин, А. Исповедь /А. Августин – М.: «Республика», 1992. – 335 с.
3. Аристотель. Поэтика. Собрание сочинений в 4 т. / Аристотель. – М.: Мысль, 1984. - Т. 4.
4. Арутюнова, Н. Д. Аномалии и язык: к проблеме языковой «картины мира» / Н.Д. Арутюнова // Вопросы языкознания. – 1987. – № 3 – С. 3-19.
5. Арутюнова, Н. Д. Метафора и дискурс / Н.Д. Арутюнова. // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 5-32.
6. Барт, Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – 616 с.
7. Барт, Р. Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: «Прогресс», 1994. – 616 с.
8. Батай, Ж. Внутренний опыт / Ж. Батай – СПб.: Аксиома, 1997. – 336 с.
9. Бахтин, М. М. К переработке книги о Достоевском. Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин. // Проблемы творчества Достоевского. – Киев: Next, 1994. – С. 205-493.
10. Башляр, Г. Новый рационализм / Г. Башляр – М.: Прогресс, 1987. – 374 с.
11. Беккет, С. Мир и пара брюк / С. Беккет // Иностранная литература. – 2000. – №1. – С. 259-265.
12. Беккет, С. Успокоительное: рассказы / С. Беккет // Литературная учеба. – 2004. – №4. – С. 182-206.
13. Беккет, С. Театр: Пьесы / С. Беккет. СПб.: Азбука, 1999. – 347 с.
14. Березовая, Л. Г. Нетипичная личность в историческом пространстве, или Эффект «белой вороны» / Л.Г. Березовая // Общественные науки и современность. –1998. – №6. – С. 125 –137.
15. Боно, Э. Рождение новой идеи / Э. Бонэ – М.: Прогресс, 1976. – 144 с.
16. Бланшо, М. Последний человек /М. Бланшо – СПб.: Азбука, 1997. – 304 с.
17. Блэк, М. Метафора / М. Блэк //Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990 – С.153-172.
18. Будон, Р. Место беспорядка / Р. Будон – М.: Аспект Пресс, 1998. – 284 с.

19. Бузгалин, А.В. Постмодернизм устарел.../А. В. Бузгалин //Вопросы философии. – 2004. – № 2 – С. 3-15
20. Водолагин, А.В. Идеи Ж.-П. Сартра в духовной жизни нашего времени /А.В. Водолагин // Философия и общество. – 2006. – № 3. – С. 169-179.
21. Воронин, В. С. Законы фантазии и абсурда в художественном тексте / В. С. Воронин – Волгоград: Изд-во Волгоград, гос. ун-та, 1999. – 165 с.
22. Воронин, В.С. Взаимодействие фантазии и абсурда в русской литературе первой трети XX века: символизм, Д. Хармс, М. Горький / В. С. Воронин// – Волгоград: Изд-во Волгоград, гос. ун-та, 2003. – 292 с.
23. Воробьева, Л.И. Субъект и/или автор / Л. И. Воробьева // Вопросы психологии. – 2004. – № 2 – С. 149-158.
24. Гете, И. Фауст. / И. Гете – М.: «ГИХЛ», 1960. – 619 с.
25. Гиренок, Ф. И. Слово и смысл / Ф.И. Гиренок. // Философия хозяйства. – 2005. – № 3 – С. 150-157.
26. Гиренок, Ф. Ускользающее бытие. / Ф. Гиренок – М., 1994. - 220 с.
27. Гиренок, Ф. Абсурд и речь. Антропология воображаемого / Ф. Гиренок – М.: Академичекий проект, 2012. – 237 с.
28. Гурко, Е.Н. Тексты деконструкции / Е. Н. Гурко – Томск: Водолей, 1999 – 160 с.
29. Гусельцева, М.С. Культурно-историческая психология и вызовы постмодернизма / М. С. Гусельцева // Вопросы психологии. – 2002 - № 3 – С. 119-131.
30. Данько, С.В. Парадоксальность субъективной парадигмы в теории познания: автореф. дисс. ... канд. филос. наук / С. В. Данько – М., 2003.
31. Денисов, С.Ф. Библийские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды: Учебное пособие / С. Ф. Денисов – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2004. – 216 с.
32. Делез, Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. - 480 с.
33. Делез, Ж. Различие и повторение / Ж. Делез – СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1998. – 384 с.

34. Делез Ж., Гваттари. Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
35. Дэвидсон, Д. Что означают метафоры / Д. Дэвидсон // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990 – С. 173-193.
36. Елисеев, Н. Мыслить лучше всего в тупике / Н. Елисеев. // Новый мир. – 1999. – № 12. – С. 194-216.
37. Ерофеев, В. Москва-Петушки с комментариями Эдуарда Власова / В. Ерофеев – М.: Вагриус, 2001. – С.13-119.
38. Жаккар, Ж.-Ф. Даниил Хармс и конец русского авангарда / Ж-Ф. Жаккар – СПб.: Академический проект, 1995. – 470 с.
39. Жаккар, Ж.-Ф. Даниил Хармс: театр абсурда реальный театр: Прочтение пьесы «Елизавета Бам» / Ж-Ф. Жаккар // Театр. – 1991. – № 11. – С. 182-186.
40. Жеребкина, И. «Прочти мое желание...» Постмодернизм, психоанализ, феминизм / И. Жеребкина – М.: Идея-Пресс, 2000. – 256 с.
41. Жеребкина, И. Субъективность и гендер: гендерная теория субъекта в современной философской антропологии. Уч. пос. / И. Жеребкина – СПб.: Алетейя, 2007. – 312 с.
42. Замятин Е. И. Мы / Е. И. Замятин – М.: Современник, 1989. – 560 с.
43. Земсков В. Б. Одноликий Янус. Пограничная эпоха пограничное сознание / В. Б. Земсков // Общественные науки и современность. – 2001. – № 6. – С. 132 - 139.
44. Зимирева, К. И. А. Ремизов и А. Камю: концепция творчества (к постановке проблемы) / К. И. Зимирева // Вестник Бурятского университета. – 2007. – Вып. 7. – С. 154-160.
45. Знаков, В. В. Самопонимание как когнитивная и экзистенциальная проблема / В. В. Знаков // Психологический журнал. – 2005. – Т. 26, №1 – С. 18-28.
46. Зубарева, А. В. Специфика художественного творчества в культуре постмодернизма: игровой принцип: автореф. дисс.... канд. филос. наук / А. В. Зубарева – Ростов-на-Дону, 2007.
47. Ильин, И. П. Постмодернизм – от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа /И. П. Ильин – М: Интрада, 1998. – 230 с.

48. Ионеско, Э. Как всегда об авангарде / Э. Ионеско // Называть вещи своими именами: программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. – М.: Искусство, 1986. – С.35-59.
49. Ионеско, Э. Лысая певица. Носорог / Э. Ионеско – СПб.: Симпозиум, 1999 – 101 с.
50. Камю, А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
51. Кант, И. Собрание сочинений: в 3 т. / И. Кант – М.: Искусство, 1994. – Т. 3.
52. Кант, И. Собрание сочинений: в 3 т. / И. Кант – М.: Искусство, 1994. – Т. 1.
53. Кравченко, З.Ф. Наблюдения над оксюморонами в русском языке / З. Ф. Кравченко // В кн.: Особенности функционирования русского языка в Белоруссии – Минск, 1984. – С. 51-59.
54. Кагановский, В. Л. Вопросы о пространстве амбивалентности /В. Л. Кагановский // Новое литературное обозрение. – 1999. – № 37. – С. 52 - 62.
55. Красиков, В. И. Человек на пути встречи с самим собой /В. И. Красиков – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1994. – 174 с.
56. Клюев, Е. В. Теория литературы абсурда / Е. В. Клюев – М.:Изд-во УРАО, 2000. – 102 с.
57. Кобринский, А. Даниил Хармс: к проблеме обэриутского текста / А. Кобринский, М. Мейлах // Вопросы литературы. – 1990. – № 6. – С. 25-257.
58. Кондюкова, Е. С. Феномен абсурда: проблемы эстетико-философского анализа: автореф. дисс. канд. филос. наук / Е. С. Кондюкова – Екатеринбург, 1995.- 19 с.
59. Кривцун, О. А. Русский абсурд: классические истоки и актуальные практики / О. А. Кривцун //Современные трансформации российской культуры. – М.: Наука, 2005. – С. 127-153.
60. Кутырев В. От какого наследства мы не отказываемся / В. Кутырев //Человек. – 2005. – № 1 – С. 21-33.
61. Кутырев, В. Человек XXI века: уходящая натура / В. Кутырев // Человек. – 2001. – № 1. – С. 9-16.

62. Кутырев, В. Философия иного, или Небытийный опыт трансмодернизма / В. Кутырев // Вопросы философии. – 2005. – №12. – С. 21-33.
63. Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор – М.: Республика, 1993. – 383 с.
64. Лавренцова, Е. В. Проблема абсурда в философии С. Кьеркегора: автореф. канд. дисс. . филос. наук / Е. В. Лавренцова – М., 1999. - 31 с.
65. Лановенко, О. П. Философия небытия. Искусство метафизики и метафизика искусства / О. П. Лановенко – Киев: СТИЛОС, 2007. – 503 с.
66. Логический анализ языка. Языковые механизмы комизма. – М.: Индрик, 2007. - 726 с.
67. Лосев, А. Ф. Бытие-имя-космос / А. Ф. Лосев – М.: Мысль, 1993. - 958 с.
68. Лэйнг, Р. Д. Расколотое Я / Р. Д. Лэйнг – М.: Белый кролик, 1995. – 352 с.
69. Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан – М.: Гнозис, 1995. – 100 с.
70. Лакофф, Д. Мышление в зеркале классификаторов / Д. Лакофф // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. 23. – М., 1988. – С.23-25.
71. Лакофф, Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / Д. Лакофф, М. Джонсон – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 213 с.
72. Левченко, И. Е. Феномен социальной смерти /И. Е. Левченко // Социологические исследования. – 2001. – № 6. – С. 22 - 31.
73. Линьков, В. В. Смысл жизни аномального человека как философская проблема / В. В. Линьков// Философские исследования. – 1998. – № 4. – С. 63 - 78.
74. Манхейм, К. Диагноз нашего времени /К. Манхейм – М.: Юрист, 1994. - 700 с.
75. Маньковская, И. Б. Деконструкция / И. Б. Маньковская // Новая философская энциклопедия в 4х т. под ред. академика РАН Г.В.Осипова, В.С.Степина, Г.Ю.Семигина. – М: Мысль, 2000. – Т. 1. – 721 с.
76. Маньковская И. Б. «Париж со змеями» (введение в эстетику постмодернизма) /И. Б. Маньковская И. Б. – М.: ЦОП Института философии РАН, 1994. – 220 с.
77. Маркузе Г. Одномерный человек / Г. Маркузе – М.: «Pocket-book», 1994. - 368 с.

78. Мамардашвили, М. К. Эстетика мышления / М. К. Мамардашвили – М.: Моск. шк. полит. исслед., 2000. – 414 с.
79. Маргелашвили, Г. Т. Сюжетное время и время экзистенции / Г. Т. Маргелашвили – Тбилиси: Кавказский дом, 1999. – С.272- 308.
80. Маккормак, Э. Когнитивная теория метафоры /Э. Маккормак // Теория метафоры – М.: Прогресс, 1990. – С. 358-386.
81. Михеева, И. Н. Амбивалентность личности: морально - психологический аспект / И. Н. Михеева – М.: Наука, 1991 . – 127 с.
82. Ницше, Ф. Ессее Номо. Антихрист /Ф. Ницше – СПб.: «Азбука», 2013. – 224 с.
83. Ницше, Ф. Человеческое, слишком человеческое: Книга свободных умов /Ф. Ницше – СПб.: «Азбука», 2013. – 384 с.
84. Ницше, Ф. Утренняя заря /Ф. Ницше – СПб.: «Азбука», 2012. – 384 с.
85. Ницше, Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей /Ф. Ницше – СПб.: Азбука, 2013. – 448 с.
86. Ницше, Ф. Падение кумиров: Сборник /Ф. Ницше – СПб.: Азбука, 2012. – 224 с.
87. Ницше, Ф. Генеалогия морали /Ф. Ницше – СПб.: «Азбука», 2011. – 224 с.
88. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего /Ф. Ницше – СПб.: Азбука, 2012. – 240 с.
89. Новикова, В. Ю. Языковой абсурд, его семантика и таксономические характеристики: автореф. канд. филол. наук. / В. Ю. Новикова – Краснодар, 2001. – 18 с.
90. Новейший философский словарь. Постмодернизм. – Мн.: «Современный литератор», 2007. – 816 с.
91. Никитин, Е. П., Харламенкова Н. Е. Самоутверждение человека /Е. П. Никитин, Н. Е. Харламенкова // Вопросы философии. – 1997. – № 9. – С. 96 - 117.
92. Овидий. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии / Овидий – М.: Художественная литература, 1983. – 511 с.
93. Овчинников, В. Ф. Проблемы социальной усредненности и талантливости / В. Ф. Овчинников// Философские науки. – 1990. – № 6. – С. 91-94.

94. Ойзерман, Т. И. Амбивалентность философии / Т. И. Ойзерман – М. Канон, 2011. – 400 с.
95. Павлович, Н. В. Семантика оксюморона: автореф. дис. . канд. филол. наук /Н. В. Павлович – М., 1982. – 21 с.
96. Пелевин, В. О. Generation «П»: Роман. / В. О. Пелевин – М.: Вагриус, 2002. - 336 с.
97. Пелевин, В. Священная книга оборотня: Роман/ В. Пелевин. – М.: Эксмо, 2004. – 384 с.
98. Перцев, А. В. Русское средство от постмодернизма / А. В. Перцев // Известия Уральского гос. университета. – 2006. – № 42. – С. 6-22.
99. Подкольский, В. В. Два начала поэтики Даниила Хармса / В. В. Подкольский // Русская литература. – 2003. – № 4. – С.73-89.
100. Подорога, В. Выражение и смысл: Ландшафтные миры философии: С. Кьеркегор, Ф. Ницше, М. Пруст, Ф. Кафка. / В. Подорога – М.: Ad marginem, 1995 . – 426 с.
101. Померанц, Г. С. Язык абсурда / Г. С. Померанц – М.: Юрист, 1995. – 480 с..
102. Померанц Г. С. Выход из транса / Г. С. Померанц – М.: Юрист, 1995. – 575 с.
103. Попова И. П. Амбивалентность. Социологический анализ: Учебное пособие / И. П. Попова – М.: Союз, 1999.
104. Потенция, А. А. Мысль и язык / А. А. Потенция – М.: «Лабиринт», 1999. - 300 с.
105. Размышления о хаосе: Мат. Второго Междунар. филос.-культурол. симпозиума / Гл. ред. Л. Морева. – СПб.: ФКИЦ Эйдос, 1997. - 269 с.
106. Рид Дж. Изобретение шизофрении /Дж. Рид // Модели безумия: Психологические, социальные и биологические подходы к пониманию шизофрении. – Ставрополь: Возрождение, 2008. – 412 с.
107. Рикер П. Живая метафора /П. Рикер // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 435- 455.
108. Серль Дж. Р. Метафора. Дж. Р. Серль // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 307-341.

109. Садлер А. Уильям, Джонсон Б. Томас. От одиночества к аномии / А. Уильям Садлер, Б. Томас Джонсон – М.: Прогресс, 1989. - 624 с.
110. Санников, В. З. Об истории и современном состоянии русской языковой игры / В. З. Санников // Вопросы языкознания. 2005. – № 4. – С. 3-20.
111. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии – М.: «Республика», 2000. - 639 с.
112. Свирский, Я. И. Самоорганизация смысла (опыт синергетической онтологии) / Я. И. Свирский – М.: Институт философии РАН, 2001. – 182 с.
113. Стафецкая, М. Феномен абсурда / М. Стафецкая // «Мысль изреченная»: Сб. науч. ст. – М.: Институт философии РАН, 1991. – С. 139-146.
114. Славская, А. М. Рубинштейновская парадигма субъекта в исследовании интерпретации / А. М. Славская // Проблема субъекта в психологической науке. – М.: Академический проект, 2000. – С. 203-211.
115. Творение творчество - репродукция: исторический и экзистенциальный опыт // Межд. чт. по теории, истории и философии культуры. – №17. – СПб.: Эйдос, 2003. – 318 с.
116. Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1994. – 480 с.
117. Театр парадокса. – М.: Искусство, 1991. – 298 с.
118. Телия В. Н. Метафора как модель смыслопроизводства и ее экспрессивно-оценочная функция /В. Н. Телия // Метафора в языке и тексте: Сб. науч. тр. – М.: Наука, 1988. – С. 26-52.
119. Тлостанова М. В. Гротеск в литературах Запада XX века / М. В. Тлостанова // Художественные ориентиры в зарубежной литературе XX века. – М.: ИМЛИ РАН, 2002 – С. 408-439.
120. Токарев Д. В. Курс на худшее: Абсурд как категория текста у Даниила Хармса и Сэмюэля Беккета / Д.В. Токарев. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – 336 с.
121. Томалинцев, В. Н. Человек на рубеже тысячелетий. Парадоксы духовного развития: опыт исследования феномена изощренности в культуре и творчестве / В. Н. Томалинцев – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. - 109 с.
122. Усовская Э. А. Постмодернизм / Э. А. Усовская – Минск. 2006.

123. Феофанов К. А. Социальная амбивалентность: характеристика основных концепций и подходов в современной социологии / К. А. Феофанов // Общественные науки за рубежом, РЖ – серия 11 Социология. – М., 1992. – № 2. – С. 70-83.
124. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм – Мн.: Попурри, 1999. - 624 с.
125. Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм – М.: Педагогика, 1990. – 160 с.
126. Филиппов, Л. И. Философская антропология Жан-Поль Сартра / Л. И. Филиппов – М.: Наука, 1977. – 287 с.
127. Философия эпохи постмодерна. – Мн: «Пропилеи», 1996. – 345 с.
128. Философский энциклопедический словарь / Ред.-сост.: Е.Ф. Губский, Г.В. Кораблева, В.А. Лутченко. – М.: ИНФРА-М, 1997. – 576 с.
129. Флоренский, П. А. Антиномия языка / П.А. Флоренский. // Вопросы языкознания. – 1988. – № 6. – С. 88-125.
130. Франк, С. Л. Непостижимое / С. Л. Франкл – М.: Правда, 1990. – 560 с.
131. Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс, 2000.
132. Фрейд, Анна. Психология «Я» и защитные механизмы / Анна Фрейд – М.: Педагогика-пресс, 1993. – 142 с.
133. Фрейд, З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия / З. Фрейд – М.: Наука, 1993. – 173 с.
134. Фрейд, З. Психология бессознательного / З. Фрейд – М. Просвещение, 1989. – 448 с.
135. Фрейденберг, О. М. Поэтика сюжета и жанра / О. М. Фрейденберг – М.: Лабиринт, 1997. – 448 с.
136. Фуко, М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко – СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.
137. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко – М.: Прогресс, 1997. – 488 с.
138. Фуко М. Что такое автор/ М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности – М.: «Касталь», 1996. – С. 7-46.

139. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма – М.: Люкс, 2004. – 349 с.
140. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? / Ю. Хабермас – М.: Весь Мир, 2002. – 144 с.
141. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер – СПб.: Наука, 2002. – 452 с.
142. Хармс, Д. Елизавета Бам / Д. Хармс – М.: Художественная литература, 1989.- 114 с.
143. Хейзинга, Й. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга – М.: Прогресс – Академия, 1992. – с. 459.
144. Херманн, Фр.-В. фон. Фундаментальная онтология языка / Фр.-В. фон Херманн – Мн: Пропилеи, 2001. – 168 с.
145. Хесле, В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хесле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112-123.
146. Щербинина, О. Старуха. Даниил Хармс в контексте классики / О. Щербинина – СПб.: Нева, 2007. – №4. – С.282-284.
147. Шапинская Е. М., Шапинский В. А. Постановка и разработка проблемы культурной амбивалентности теоретиками постмодернизма /Е. М. Шапинская, В. А. Шапинский //Постмодернизм и культура. – М., 1991. – С. 8-33.
148. Шопенгауэр, А. Избранные произведения. Метафизика половой любви / А. Шопенгауэр – Ростов н/Д.: Феникс, 1997. – 544 с.
149. Эко, У. Отсутствующая структура: Введение в семиологию / У. Эко – СПб.: Петрополис, 1998. – 430 с.
150. Энциклопедический словарь сюрреализма – М.: ИМЛИ, 2007. – 581 с.
151. Эпштейн, М. Парадоксы новизны: О литературном развитии XIX-XX веков / М. Эпштейн – М.: Советский писатель, 1988. – 416 с.
152. Эпштейн, М. После карнавала, или Вечный Веничка / М. Эпштейн // Ерофеев В. В. Оставьте мою душу в покое (Почти все). – М.: Изд-во АО "Х.Г.С", 1995. – С. 3-15.
153. Эпштейн, М. Философия невозможного / М. Эпштейн – СПб.: Алетейя, 2001. – 334 с.

154. Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // URL: <http://www.russ.ru> (Дата обращения: 23.03.2014).

155. Эпштейн М.Н. Гуманология: экология человека и антропология машины. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // URL: <http://www.antropolog.ru> (Дата обращения: 06.06.2011).