

15. Ibid.
16. Ibid.
17. Ibid.
18. Ibid.
19. Ibid.
20. Ibid.
21. Ibid.
22. Коган-Бернштейн Ф. Философские воззрения Мишеля Монтеня / Монтень М. Опыты. Цит. изд.
23. Бэкон Ф. Новая Атлантида. Опыты и наставления. – М.: Из-во Академии наук СССР, 1962.
24. Нума А. Renaissance to Reformation. – Grand Rapids, 1951.
25. Gadol I. The Unity of the Renaissance / From the Renaissance to the Counter-Reformation. Essays in Honor of Garrett Mattingly. – N.Y., 1965.
26. Iserloh E. Luther und die Reformation. – Aschaffenburg, 1974.
27. Blayney I. W. The Age of Luther. – New York, 1957.
28. Blayney I. W. The Age of Luther. Op. cit.
29. Wendel F. Calvin. Sources et éolutuin de sa pensée religieuse. – Paris, 1950.
30. Нума А. Renaissance to Reformation. Op. cit.
31. Стам С.М. Гуманизм и Церковно-реформационная Идеология / Культура Эпохи Возрождения и Реформации. – Л.: Наука, 1981.
32. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. – К.: Наука, 2001.

О.А.ОСЕТРОВА

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН О ГРЕХЕ САМОУБИЙСТВА

Актуальность проблемы самоубийства не только не иссякает со временем, а даже возрастает, о чем свидетельствует сегодняшний день.

При этом на протяжении истории человечества оценка феномена суицида колеблется между диаметрально противоположными мнениями – от полного неприятия и осуждения до полного признания и оправдания.

Важно отметить, что и отношение христианства к суициду было неоднозначным на протяжении истории его развития.

Первоначально добровольная смерть христианских мучеников оценивалась как героизм. В Средневековье грех самоубийства выделялся как такой, которому безоговорочно не было прощения (хотя и Священное Писание христиан не содержит его четкого запрета). (Интересно, что средневековый обычай не хоронить самоубийц на общих кладбищах сохранялся, например, в Бретани и в начале XX века, где существовали для этих нужд кладбища специальные, куда, по свидетельству Ф.Арьеса со слов Г.Ле Бра, „гробы... не вносили через ворота, а передавали через ограду, поверх стены” [3, с.73]). Самоубийство рассматривалось как одно из последних искушений дьявола в artes moriendi.

Гр.Чхартишвили отмечает, что Августин является первым из отцов церкви, кто обрушился на суицид [8, с.58], хотя и был более лояльным, либеральным в отношении к самоубийцам – христианским мученикам по сравнению с Фомой Аквинским, который окончательно закрепил за самоубийством понятие тоекратного греха: перед Богом, перед обществом, перед самим человеком, что через 5 столетий (в XVIII в.) опровергнет Д.Юм.

Возможно, лояльность Августина по отношению к самоубийцам была обусловлена, между прочим, следующими факторами:

- той исторической действительностью, которая хоть и не была ему современной, но дух которой еще витал в воздухе, насыщенном событиями кровавой расправы над первыми христианскими мучениками;

- самым образом Христа, что как агнец покорно принял смерть от рук своих палачей;

- отсутствием прямого табу на суицид в Библии.

С другой стороны, Августин выступил против самоубийства в силу отношения к Богу как Отцу и Царю Небесному, повелевающему своим рабам и все предопределившему, в том числе и время жить и умирать. Способствовал укреплению такой позиции философа и распространившийся в IV – V веках культ самоубийства в среде донатистов, последователей карфагенского епископа Доната, которые фанатично истребляли себя, на чем акцентирует внимание Гр. Чхартишвили.

Таким образом, основным заданием данной статьи является анализ взглядов Августина на суицид, имеющих, между прочим, с точки зрения автора статьи, экзистенциально-психоаналитические основания.

Обозначенное задание данной статьи предусматривает решение следующих конкретных целей:

- 1) выяснить на фактическом материале произведений Августина его оценку феномена суицида;
- 2) проследить общее и отличное в точке зрения Аврелия на суицид с отношением к нему различных представителей философской мысли Античности;
- 3) отметить экзистенциально-психоаналитические основания взглядов Августина на суицид;
- 4) сделать выводы.

Данная статья базируется на работе Августина Блаженного „О граде Божием”.

Исходной точкой исследования для меня выступает то, что феномен самоубийства является производным от феномена смерти. Последний же своим происхождением „обязан” проискам дьявола и грехопадению первых людей, поддавшихся его искушению. Поскольку же смерть не от Бога, то добровольная смерть тем больший грех перед Богом, вдохнувшим в человека жизнь.

Таким образом, человеческая жизнь – дар Божий, и поэтому человек любит ее и стремится к самосохранению, испытывая страх смерти, как постоянное напоминание о своем грехопадении, и смерть, как наказание за него. Августин отмечает: „По некоторому естественному влечению само существование до такой степени привлекательно, что и несчастные не желают уничтожения и тогда, когда чувствуют себя несчастными, желают прекращения не своего существования, а своего бедствия” [2, с.551] [подчеркнуто мною – О.О.].

Здесь я вижу у Августина *психоаналитический* элемент, на котором также будет акцентировать внимание З.Фрейд. Суть его такова: в подсознании человека, как существа конечного и смертного, содержится безудержное стремление к *само-сохранению* во чтобы то ни стало – тот инстинкт, которому, отрицая его, Л.Фейербах противопоставит позже инстинкт *само-отрицания*, признав последний существенным в жизни как человека, так и других живых существ (животных, птиц).

Из *стремления к само-сохранению* вытекают, с точки зрения Августина, два следствия:

- 1) отношение человека к бессмертию;
- 2) отношение человека к самоубийству.

Проанализируем, вслед за христианским мыслителем, оба указанных отношения.

Естественной я вижу согласованность стремления существовать с желанием бессмертия, что сегодня составляет актуальную проблему: в частности, российские мыслители конца XX-начала XXI вв. ведут поиски путей к бессмертию (например, разработки и поиски преодоления смерти проф. И.В.Вишева).

В свою очередь, Аврелий Августин акцентировал на том, что в ситуации *выбора* человеком между совершенным небытием, где в забвение бы канули все несчастья и человеческие страдания, и вечным существованием в атмосфере неиссякаемого бедствия, Он [человек] с радостью и ликованием предпочел бы последнее. Свидетельством этого, подчеркивает философ, является следующее:

- у людей: *чувства и страх смерти*;

-у неразумных животных: *все разнообразные движения*, направленные на существование и против гибели;

- подобно неразумным животным „движутся” к существованию и растения;

- и подобные же движения, нацеленные на бытие, присущи телам, в которых отсутствуют как чувствительность, так и признаки растительной жизни.

Таким образом, Августин подчеркивает, что присущие смертным людям „чувства предпочитают лучше долго жить под страхом...[бесчисленных видов] смертей, чем, умерши раз, не бояться потом ни одной” [2, с.22], - это, с одной стороны.

С другой же, выше была отмечена точка зрения Августина, принятая и распространенная в современной суицидологической мысли о том, что основным суицидальным мотивом (поскольку суицидальная деятельность всегда, хоть и в разной мере и степени, реальна соотносительно с человеческим бытием) выступает желание покончить со своим несчастьем – конкретным, или конкретными, но не со своим существованием в целом: изменись обстоятельства, изменилось бы и решение суицидента. Иными словами, воля к само-сохранению в определенных условиях трансформируется в волю к само-отрицанию, посредством реализации которой для суицидента остается единственно возможным сохранить внутриличностный стержень.

Рассмотрим, насколько справедливым считает такой ход мысли и действий Августин.

Для начала остановимся на понятии „воля суицидента”: какова природа этой воли? – Августин не рассматривает этого вопроса. Однако, исходя из рассуждений философа о природе доброй и злой воли, можно сказать следующее: поскольку все живое добро-вольно нацелено на существование, то стремление к его прерыванию есть реализация воли к самоотрицанию – воли злой, не имеющей ничего общего с Богом, призвавшим всевозможные тела к жизни. Причин для реализации человеком собственной злой воли – нет, потому что: „Злая воля, - пишет философ, - служит причиной злых деяний, причин же для злой воли не существует” [2, с.573], так как она [злая воля] является не производящей, а изводящей, уничтожающей; не восполнением, а убыванием: „Ибо уклониться (убывать – *deficere*) от обладающего высочайшим бытием к имеющему бытие в меньшей степени и означает начать иметь злую волю” [2, с.575]. [подчеркнуто мною – О.О.]

Прокомментирую, опираясь на Августина: начинающий-иметь-злую-волю, отталкиваясь от того, в чем бытие содержится в меньшей степени, постепенно (а может и сразу) будет охватываться экзистенциальным отчаянием. Если такой человек не найдет в себе силы вернуться по восходящей к полноте бытия, то для него возможны следующие варианты поведения:

1) он может остаться пребывать в „невесомом” положении, в атмосфере злой воли, раздумывая и ни на что не решаясь, но, наверное, проклиная (хотя бы подсознательно) Бога, мироздание, людей;

2) он может продолжить свой путь по нисходящей, атрибутом которой есть умаление бытия.

В итоге второй путь может привести человека к самоубийству, за которым ожидает его небытие как отсутствие проявлений бытия и незнание. И именно такое небытие человек в страхе своем начинает предпочитать полноте бытия, поскольку разрастающаяся злая воля действует уничтожающе, причем – изнутри, что выступает, с моей точки зрения, свидетельством наличия психоаналитической составляющей в деятельности суицидента: „Ибо, - читаем у Августина, - то, что познается не в проявлении, а по отсутствию проявления, то... познается некоторым образом через незнание, чтобы сознательно не зналось” [2, с.576].

В свою очередь, для Августина незнание стоит в одном ряду с видением мрака и слушанием безмолвия, а это, с моей точки зрения, и есть атрибуты небытия, в которое вступают через смерть.

Под действие описанного выше механизма нисхождения (от бытия к небытию, что в данном контексте равнозначно – к самоубийству) могут подпадать и те, кто являются не реализаторами собственной злой воли, а оказываются средством для реализации злой воли

Других, разумеется, в виде злых деяний – насилия – над собою. Таковые могут выразить свой протест и попытаться доказать свою невиновность (и невинность) путем самоубийства.

Рассмотрим, насколько правомерным является самоубийство-протест, с точки зрения христианского мыслителя.

В качестве примера протестной формы суицидального поведения Августин избирает факты самоубийства женщинами (в частности, Лукреции) вследствие совершенного над ними насилия, в результате которого были поруганы их честь и целомудрие.

В указанной ситуации женщины могут повести себя по-разному:

- 1) покончить жизнь самоубийством;
- 2) остаться жить.

И если Августин допускает первый случай, то во втором он отказывает обвинителям оставшихся жить женщин в *разумности*, что является органическим следствием его неприятия самоубийства, обусловленного следующими установками:

1) никто не властен вершить частный суд над преступником, поскольку вершащий превращается сам в преступника – человекоубийцу, что противоречит Божьей заповеди „Не убий”;

2) в качестве человекоубийцы выступает и самоубийца, так же преступающий указанную заповедь и оказывающийся „тем преступнее, чем он невиннее в том деле, из-за которого считает нужным убить себя” [2, с.30].

Количественная мера преступности самоубийц, таким образом, по Августину, возрастает прямо пропорционально с ростом меры их невинности и находится в обратной пропорции с ростом меры их вины (то есть: 1) чем невиннее, тем преступнее; 2) чем виновнее, тем менее преступен).

В качестве примера сопоставим величину преступности греха самоубийства Иуды и женщины, претерпевшей или избегающей насилия, вслед за Августином.

Прежде всего, считаю необходимым отметить, что выбор Иуды Августином в данном контексте является единственно верным, поскольку Иуда совершил преступление всех времен и народов, предав Богочеловека, посягнув, таким образом, даже более, чем на божественную искру, коей является человек.

Таким образом, можно выделить следующие – ключевые – грехи Иуды:

- предательство Богочеловека, которое явилось итогом суммирования многих иных грехов, таких как зависть, сребролюбие, желание зла ближнему, лживость и т.д.;
- самоубийство как результат *отчаяния*, что следствием своим имело, как отмечает Августин, невозможность (потенциальную, в том числе) покаяния во спасение, что, в свою очередь, аннулирует смысл его раскаяния.

Но главное, по Августину, что грех самоубийц, не имеющих на себе вины, более велик, чем иудин.

Читаем у Августина:

- „но не тем ли более должен воздерживаться от самоубийства тот, кто не имеет в себе ничего, что заслуживало бы подобного наказания?” [2, с.30];

- „с какой же стати человеку, который не сделал никакого зла, совершать злодеяние над самим собою и, убивая себя, убивать человека невинного единственно для того, чтобы не допустить другого стать виновным? Зачем совершать над собою грех самому только для того, чтобы над нами не был совершен грех чужой?” [2, с. 30-31];

- чужой грех, совершенный над добродетельным человеком, не может осквернить последнего, считает Августин; а если же человек этот почувствует себя оскверненным, то значит, совершенный грех не чужой, а его собственный. –

Доказательство этому Августин видит, между прочим, в классификации благ на душевные и телесные: последние могут убывать, не причиняя ущерба жизни добродетельной, душевного же блага, считает философ, „нельзя лишиться и в том случае, если тело будет обессилено” [2,с.31], поскольку „при сохранении святости душевной не теряется и святость телесная, хотя бы тело и претерпело насилие, при нарушении же святости душевной теряется и святость телесная, хотя бы тело оставалось неприкосновенным” [2, с.32].

Все вышесказанное служит фундаментом для анализа Августином самоубийства Лукреции, в котором мыслитель усматривает:

1) потенциально скрытую для посторонних и актуальную для благородной Матроны вину, преступление тайного (или явного) сладострастия, что также непозволительно, а место здесь должно было иметь покаяние (хоть и перед богами ложными);

2) „не любовь к целомудрию, а болезненное чувство стыдливости” [2, с. 35-36], которое и вызывает страх превратного о себе мнения в обществе (последнее, по Августину, есть ничто иное, как толпа).

Августин не отрицает, что отдельные самоубийства могут удивлять величием духа их совершивших, но отказывает последним в благоразумии, ссылаясь на Платона, который, рассуждая о бессмертии души, отказывал уму, созерцающему ее, в праве на самоубийство. Однако, в дальнейшем философ указывает и на иллюзорность отмеченного выше величия в самоубийствах, вызванных тяготами жизни, страданиями, чужими грехами. – Все эти мотивы, по Августину, свидетельствуют не о величии, а о *слабости* духа и ума. Сила же и величие, наоборот, в том, чтобы вынести жизненные беды, презрение, сохранив чистую совесть.

Так, Августин анализирует самоубийство Катона, восхищавшее современников последнего, Сенеку и многих других.

По Августину, отмеченное восхищение и авторитетность поступка Катона кроются в следующих его чертах:

- мудрости;
- доброте;
- правильности (поступков).

Однако, отмечает мыслитель, сами друзья Катона (люди ученые) отговаривали его тем, что самоубийство в данном случае будет свидетельствовать скорее о слабости его духа, чем о силе, „ибо он [Катон – О.О.] являл собою не столько утверждение чести, избегающей бесчестного, а слабость, не способную перенести несчастье” [2, с.41].

Свидетельство этому Августин видит в том противоречии, что, отрицая своим действием власть Цезаря, Катон оставил ему любимого сына. Фиксирует философ и отсутствие побед Катона над Цезарем, что также есть в данном случае проявление слабости, потому что самоубийство слабее, чем попытки победить при нежелании покорения.

Таким образом, Августин отрицает за Катонем возможность быть авторитетом, предписывающим самоубийство (как лекарство), в силу мотивов, руководивших им, среди которых христианский мыслитель выделяет:

1) зависть Катона к славе Цезаря, который мог бы пощадить и его; во всяком случае, стыдливость Катона перед обозначенной (потенциально возможной) пощадой;

2) отсутствие терпения (наличие его, в свою очередь, характерно для христианского мировосприятия), которое позволило бы перенести победу Цезаря;

3) ослабление мужества.

Последний пункт важен в суицидальной мотивировке для Августина, примером чему служит упоминание им о Геркуле, который:

- мужественно побеждал чудовищ;
 - мужественно сжег себя на горе Эте,
- потому что

- утратил мужество перед обессиливающей его болезнью (между прочим, здесь налицо нерешенная до сих пор в Украине проблема эвтаназии).

В случае с Геркулесом в наличии специфическая насмешка над его мужеством, хотя проблема эвтаназии содержит в себе много противоречивых элементов (вспомним, жизнь и смерть З.Фрейда).

Неудивительно также противопоставление Августином действий Катона, покончившего самоубийством, и Иова, избравшего и предпочевшего смиренное терпение (христианскую добродетель) насильственной смерти (самоубийству) с целью избавления от страданий (принятие страдания также есть христианская добродетель).

Более того, Марку Катону предпочитает Августин Марка Регула, терпеливо переносившего рабство не из любви к жизни, а от неприятия самоубийства, кое есть великое злодеяние. В М.Регуле Августин видит *действительную силу*, проявившуюся в том, что ни счастье его не изменило в негативную сторону, ни несчастье.

Не воспринимает Августин и массовые самоубийства (самоубийства осажденного города), когда жители, например, испанского города Сагунта, изнуренные голодом, уничтожили себя на общем, пожалуй, жертвенном костре. Мотив сагунтян: не попасть в руки (в плен) Ганнибала.

В целом Августина интересуют не мотивы самоубийства, а вопрос о том, следует ли его совершать? – Ответ однозначен: Нет. Опора при таком ответе у Августина – в христианском Боге, едином истинном Боге, который, повелев и заповедавав в случаях гонений бежать из города в город, „не заповедал, чтобы таким образом [путем самоубийства – О.О.] переселялись к Нему из этой жизни те, коим Он обещал обители вечные (Иоан XIV, 2)” [2, с. 40].

По Августину, проблема здесь кроется в истинности христианского Бога и в лживости языческих богов: мыслитель уверен, что массового самоистребления сагунтян не произошло бы, будь они христианами. В последнем случае они бы имели четкие ориентиры своей деятельности вне зависимости от тех условий, в которых бы оказались:

1) терпение за евангельскую веру, которое, питаясь и черпая из нее силы, никогда бы не дошло до крайней степени отчаяния, посылаемого дьяволом и разрешающегося при победе последнего самоубийственным актом;

2) „...а подвергшись истреблению за эту веру, оно [население Сагунта – О.О.] претерпело бы это в той надежде, какую возлагало бы на Христа, в чаянии награды не кратковременной, а беспредельной и вечной” [2, с.143] [подчеркнуто мною – О.О.].

То, что произошло с сагунтянами, Августин считает закономерным в силу их принадлежности граду земному: спасение может быть достигнуто только посредством *веры*.

В спасении же отказано тем, кто к сонму божеств причисляет покончивших самоубийством, как то произошло с женой царя Адаманта – Ино, добровольно утопившейся вместе с сыном его Мелицертом.

Таким образом, устремления человеческие, по Августину, должны быть нацелены на град Божий, в котором (и для которого) „высочайшее благо есть вечная жизнь, а величайшее зло – вечная смерть...” [2, с.1005]. Именно *вечную жизнь* обещает в результате праведности единственно христианский Бог; ради нее одной, утверждает Августин, и он, и другие стали христианами. – Ни один же языческий (лживый) бог не нацелен на воздаяние ею (да и не в силах, потому что единственно истинным является христианский, давший веру, уверен Августин).

Потому-то в отличие от христиан, нацеленных на жизнь вечную как на конец и благ земных, и зол, язычники, видящие конец благ и зол в настоящей жизни, желали быть в ней блаженными, а были лишь суетными, пребывающими во зле человеческом. К таковым относит Августин философов-стоиков, полемизируя с ними по поводу феномена самоубийства.

Противоречивость стоиков христианский мыслитель видит в их взгляде на зло. С одной стороны, отмечает он, стоики ряд зол не воспринимают как зло, однако, с другой стороны, утверждают, что если они увеличатся до степени невозможности их выносить, то мудрец имеет право (и даже должен) покончить самоубийством с этой жизнью.

Жизнь, полную страданий, которые в конце концов могут стать мотивами самоубийства, стоики, указывает Августин, называют *блаженной*, и продолжает: „Нечего сказать, блаженная жизнь, которая, чтобы покончить с собою, обращается за помощью к смерти!” [2, с.1009].

Ведь если жизнь самое по себе блаженна, то желание ее конца – насильственного, искусственного – противоестественно.

Если же возникает необходимость избежать жизни, то именно потому, что она наполнена бедствиями, равнозначными злу.

Ближе стойков к истине, по Августину, находятся перипатетики и древние академики, определяющие бедствия как действительное зло. Однако, и они, отмечает мыслитель, пребывают в том же заблуждении, что и стоики, утверждая блаженство исполненной бедствиями жизни, результатом которой может быть *самоубийство* во избежание страданий.

Августин пытается уяснить, вслед за указанными мыслителями, в чем заключается смысл жизненного блаженства:

- в том ли, что жизнь блаженная исполнена бедствиями, от которых нужно бежать, но это - Абсурд;

- в том ли, что она содержит в себе уход от бедствий путем смерти, но и это – Абсурд. Ведь если трансформируется такая блаженная жизнь в вечную, то никто не усомнится в том, что последняя несчастна: несчастье, резюмирует Августин, не прекращает им быть в силу своей кратковременности, но тем более на этом основании нельзя считать его блаженством.

Августин подчеркивает, что анализируемые им мыслители справедливо указывают на голос природы, внушающий человеку любовь к жизни (то есть, между прочим, и к самому себе, поскольку человек – это соединение души и тела) и избегание смерти.

Отсюда, самоубийство противостоит природе человеческой, противоположно. И не блаженная жизнь, а величайшее по силе зло, утверждает Августин, побеждает естественное влечение к жизни, к самосохранению в противовес самоотрицанию и заставляет „отнимать у самого себя то, что составляет человека” [2, с.1011], превращая мужество в человекоубийцу, кое тем самым и прекращает быть мужеством, поскольку побеждается злом.

Таким образом, по Августину, только *невыносимое зло* побуждает человека решиться на самоубийство, что не может быть основой блаженной жизни.

Выводы

Абсурдно убивать себя сейчас, чтобы не согрешить потом, подчеркивает философ. И более того, если человек будет находиться перед *выбором* между двумя грехами, то лучше ему выбрать грех, который возможно замолить, покаявшись чистосердечно, нежели грех, в результате которого нет спасения и невозможно покаяние, поскольку уже не будет раскаивающегося.

Не существует законной причины для самоубийства, считает Августин, а боязнь нового (потенциального) греха должна сопровождаться верою и желанием праведной благочестивой жизни, а не ее прекращения.

Самоубийца, желающий избежать скорби временной, вовлекается в скорбь вечную, избегающий чужого греха, оскверняется собственным, который есть наитягчайшим, отмечает Августин.

Человеку следует смириться с жизненными бедствиями, а не делать им вызов своей смертью, которая аннулирует и его смысл – Бог, исходя из христианского мировоззрения, никогда не простит этого вызова.

Спасение же необходимо ожидать человеку, по Августину, только от *благодати Христа Спасителя*, цель которого уберечь человека после *настоящей жизни* от бедственной и вечной смерти и предоставить ему за жизнь праведную жизнь вечную, град Божий. О таком назначении человека свидетельствует, по Августину, и устремленность его фигуры к небу.

И если человеку присуща та степень свободной воли, при которой он может не грешить, то в будущем, надеялся и верил Августин, спасенное человечество обретет ту степень свободной воли, при которой человек уже не сможет грешить.

Это изменение будет согласовано (Богом, разумеется) с другим: если первоначально, до грехопадения Адама, человек мог не умереть, то в будущем человек уже не сможет умереть.

К сожалению, на сегодняшний день человек не только не избавился от атрибута смертности, но и в состоянии „оперировать” им по своему усмотрению, результатом чего выступает не изживший себя до сих пор феномен суицида.

Перспективы: данная статья послужит в дальнейшей работе автора для воссоздания целостной картины средневекового видения проблемы самоубийства.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Августин А. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского/ Аврелий Августин. – М.: ООО „Издательство АСТ”, 2003. – 448 с.
2. Августин Блаженный. О граде Божием. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1296 с.
3. Арьес Филипп. Человек перед лицом смерти / Общ. ред. Оболенской С.В.; Предисл. Гуревича А.Я. – М.: Издательская группа Прогресс – Прогресс – Академия, 1992. – 528 с.
4. Библия.
5. Платон. Апология Сократа //Платон: Соч.: В 3-х т. – М.: Мысль, 1968.– Т.1 – С. 81-112.
6. Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм //Сумерки богов /Сост. и общ. ред. А.А.Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319-344.
7. Сенека Луцій Анней. Моральні листи до Луцілія. – К.: Основи, 1999. – 603 с.
8. Чхартишвили Г. Писатель и самоубийство. – М. : Новое литературное обозрение, 2001. – 576 с.
9. Шенкао М.А. Смерть как социокультурный феномен. – К.: Ника-Центр, Эльга; М.: Старклайт, 2003. – 320 с.

М.А.ЛЕПСЬКИЙ

ЯКІСТЬ ЖИТТЯ ЯК КРИТЕРІЙ ФОРМУВАННЯ ОПТИМІСТИЧНОЇ ПЕРСПЕКТИВИ

Сучасний розвиток України пов'язаний як з глобальними тенденціями розвитку світової цивілізації, боротьбою за лідерство в неї, так і з домінуючими внутрішніми ситуаціями, що визначають логіку внутрішнього розвитку. Наближення парламентських виборів 2006 року актуалізує осмислення соціального розвитку, стратегічні напрями якого відстоюють політичні партії, виборчі блоки та їх лідери, впливаючи на громадську думку та масову свідомість українців. Мета агітації виборців полягає, з одного боку, у бажанні прийти у парламент, визначити напрями діяльності законодавчої гілки влади та за умовою політичної реформи сформувати уряд, з іншого боку, вибори є своєрідним моментом концентрації соціального капіталу перетворень.

Саме тому проблема кризових явищ управління на сучасному етапі пов'язана вже не просто з пагубними технологіями, але з відсутністю системи єдиних напрямків і обмежень діяльності, визначених і збалансованих на різних рівнях і в різних сферах мірою життя. Люди, що приймають рішення, “не відають, що роблять”, не тільки через відсутність професіоналізму, але і ще через відсутність знання міри життя природи, людини, суспільства. Теорія про те, що “якщо управляти будуть професіонали – усе буде добре”, вірна лише у випадку, коли професіонали обмежують свої рішення триединою мірою життя на індивідуальному, груповому і суспільному рівнях і різних сферах життя. У протилежному випадку методи управління, що використовуються професійно, можуть служити тільки особистим і клановим інтересам, а стосовно іншої частини суспільства або до природи цілком допускається насильство. Сучасний розвиток науки і соціальних технологій дозволяє некрофілам і невротикам, що прагнуть до влади або володіють нею, успішно застосовувати насильство за допомогою психічного і фізичного придушення аж до “технологічних” убивств, у яких уже немає нічого особистого, людина, що заважає, визначається як перешкода, що усувається. Якщо при цьому врахувати рівень знань про управління комунікаціями і просування інформації по ним, технології перекручування інформації і збереження таємниці, то проблема насильницьких технологій набуває особливої гостроти.

Регенерація соціального капіталу після “великого розриву” з традиційними нормами (релігії або ієрархічного устрою) вимагає відтворення за допомогою дискусій, доказів, культурних аргументів або культурних війн [1, 340]. П. Бурдьє виділяє три типи політичного капіталу: той, що заснований на світогляді конфесій; той, що ґрунтується на формалізованих режимах потсмонархічного типу; та позиковий політичний капітал, що спирається на довіру