

Зимарёва Ю. В.

аспирантка кафедры филологии и перевода,
Днепропетровский национальный университет
железнодорожного транспорта им. академика
В. Лазаряна (Украина, Днепропетровск),
julia_zyoma@mail.ru

ТРАНСФОРМАЦИЯ ДИХОТОМИИ “ДУХ – ТЕЛО” В ФИЛОСОФИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Специфика соотношения духовного и телесного в дискурсе философии Просвещения представляет особый интерес в социокультурных реалиях начала XXI века. С помощью компаративного анализа текстов философов-просветителей, используя герменевтический подход, автор обосновывает антропоцентризм философии Просвещения. Рассматривая трансформации соотношения субъекта и объекта, концепта телесности, дихотомические отношения концептов разума и тела, автор приходит к выводу о том, что в философии Просвещения различие между телом и духом, присутствующее религиозной и метафизической философской традиции, теряет свою оппозиционную однозначность, так как чувственность становится основанием человеческого бытия, то есть дух оказывается “настройкой” над чувственностью, становясь высшей формой познания, и это качественно отличает человеческую форму жизни от животной.

Ключевые слова: дух, тело, телесность, разум, антропоцентризм, чувственность, субъект, объект.

(статья друкється мовою оригіналу)

Наше время проходит под знаменем ускоренного развития техники и технических наук: в науке, например, появились такие термины, как виртуальная реальность, нанотехнологии, искусственный разум. В плане научно-технического прогресса наш век напоминает век Просвещения, прославляющий достижения техники и уповающий на изменение с ее помощью человека как такового. Культ техники в обществе и технического в гуманитарных науках (например, социальная инженерия и т.д.) порождает в современной философии переосмысление природы человека. Современная философия постмодернизма видит ключ в решении этой проблемы в понятии “телесности”, разработанной еще в трудах М.Мерло-Понти, Р.Барта, М.Фуко, Ж.Делеза и др., и продолжающейся быть актуальной и сейчас. Как соотносятся между собой человек как личность и технократизм современной науки, воплощенный в разработке идей искусственного интеллекта, социальной инженерии, и т.п.? Чтобы ответить на этот вопрос, и подобные вопросы, мы должны обратиться к истокам этой проблемы, возникшим в эпоху Просвещения.

В нашем исследовании мы анализируем работы таких философов Просвещения как Д.Юм, П.П. Гольбах, Д.Дидро, Э.Кондильяк, Ж.О. Ламетри, К.А. Гельвеций. Следует обратить внимание, что антропологический аспект философии Просвещения является недостаточно изученным. Отдельные идеи содержатся в трудах Д.Антисери и Дж.Реале, П.С. Гуревича, В.Н. Кузнецова, А.П. Огурцова, И.С. Нарского и др., тогда как проблема телесности как важнейшая тема философии Просвещения является практически не исследованной в современной литературе. В советской истории философии данная проблематика рассматривалась только в связи с соотношением материи и сознания и связывалась с возникновением материализма в противопоставление идеализму. На наш взгляд, данная дихотомия является

устаревшей и требует своего переосмысления в контексте идей постструктурализма и постмодернизма.

Целью исследования является анализ специфики трансформации проблемы соотношения духа и тела в философии Просвещения.

Как известно, человек был поставлен в центр внимания в науке и философии Просвещения. Таким способом дали о себе знать антропоцентрические основы, разработанные еще Р.Декартом. В целом, вопреки распространенному мнению в историко-философских исследованиях, теория познания французских просветителей была продолжением линии классического рационализма, заложенного Рене Декартом. Как утверждают исследователи, эмпиризм и сенсуализм философии Просвещения стал “выворачиванием наизнанку” рационализма, сохранив при этом его фундаментальные принципы и метафизические предпосылки. Отсюда возникает вопрос: что же, в таком случае, представляет метафизическое ядро картезианства и определяет его сущностные принципы? По мнению М.Хайдеггера, основной целью философии Р.Декарта стал субъект. Это понятие получило новое толкование, которое принципиально отличалось от его античного и средневекового понимания, где *sub-iectum* означало “то, которое лежит в основе” и обозначало любое сущее как предмет познания, тогда как “через Декарта и после Декарта “субъектом” становится в метафизике преимущественно человек, человеческое “Я” [6, с. 123].

Рене Декарт провозгласил принцип достоверности как фундаментальный принцип познания. В этом плане, поскольку истина начала пониматься как достоверность и представленность перед субъектом, не существует разницы между познанием как *resistere* (чувствовать) и познанием как *cogitare* (мыслить). Оба способа познания основываются на том, что появляется перед субъектом через представление как несомненное и способное быть воссозданным в любой момент заново. Поэтому любая форма сенсуализма и эмпиризма в этом смысле является и продолжением антропоцентрической науки, заложенной Р.Декартом, и “обратной формой” картезианского рационализма.

Таким образом, стоит отметить, что философия Нового времени в ее рационалистическом варианте создала новое понимание субъекта. Вместе с тем был изменен сам статус объекта. Если, согласно рационалистической концепции познания, сознание является субъектом, тогда объект – это вещь, эмпирия. Философия Просвещения базировалась на эмпирической модели познания, углубляя и трансформируя ее [3; 4; 5; 7]. Тем самым внимание философии переводилось из универсальной сферы мышления к человеку как таковому, во всей его полноте. Антропологическая интенция философии Просвещения, на наш взгляд, воплощается в ее сенсуалистических положениях. Ставя в основу познания ощущение, а не ум (*ratio*), просветители осуществили поворот философии в сторону внимания к отдельному человеку, субъекту, тогда как концепция ума как основы познания имеет в виду приобщение сознания человека и ее интеллектуальных актов к

универсальным логическим законам мироздания и соответствие им [2].

Этот поворот к человеку совершается уже у такого представителя эмпиризма как Дэвид Юм. Как утверждается, основой антропологии Д.Юма является понятие “чувственность” [7]. Согласно его учению, человек является, прежде всего, чувственным существом, а не рациональным. Аффекты и страсти изначально являются свойственными человеческой природе, они независимы от рассудка и неподвластны его попыткам их покорить. Эти первичные свойства человеческой природы Д.Юм называет “впечатлениями”. Как к производным от удовольствия или боли, к ним можно отнести, неприязнь, грусть, радость, надежда, страх, отчаяние, спокойствие (прямые впечатления), а также гордость, покорность, честолюбие, тщеславие, любовь, ненависть, страдание, злонамеренность, щедрость и др. (непрямые впечатления). Даже само понятие “Я” как единство человеческого сознания Д.Юм пытается объяснить через его эмоциональную основу и выводит его из чувства гордости. Отсюда человеческое мышление (идеи) также является производным от впечатлений (слабые обиды этих представлений, сохраненные в памяти и мышлении). Поскольку идеи являются “обидами” впечатлений, то можно создавать и вторичные идеи, которые образуются на основании идей. Первый основной принцип, который формулирует Д.Юм в своей науке о человеческой природе, есть принцип первичности впечатлений над идеями [7, с. 455–457]. Этим самым он отрицает теорию рационализма “врожденных идей”. По мнению Д.Антисери и Дж.Реале, его концепт человеческой природы, “зажатый рамками экспериментального метода, постепенно теряет большинство своей рациональной и духовной специфичности, по мере того как преобладающие права приобретают инстинкты, эмоции и чувства. В конце концов, “человеческая природа” будет возведенной почти до уровня “животной” [1, с. 507]. На наш взгляд, сводить антропологию Д.Юма до уровня “животности” не вполне оправдано, ведь отрицание рациональных факторов еще не означает отрицания “человечности” как таковой.

Просветительская концепция познания направлена против теории “врожденных идей”, господствовавшей в метафизике XVI–XVII веков, согласно которой существуют определенные идеи, которые предшествуют познанию и определяют его параметры в процессе познания. Особое выражение данная концепция получила в сенсуализме Э.Б. Кондильяка, который развил и сделал последовательные выводы анализируя эмпиризм Дж.Локка. Главную ошибку Локка Э.Б. Кондильяк видит в том, что тот различает два источника наших идей – чувства и рефлексию. В то время как утверждает он, “правильнее было бы принять только один источник их как потому, что рефлексия является в основе своей лишь тем же ощущением, так и потому, что она является не столько источником идей, сколько каналом, по которому они вытекают из ощущений” [4, с. 383]. В своей работе “Трактат об ощущениях” Э.Б. Кондильяк продемонстрировал как из одного ощущения через трансформации и разработки

рождается вся психическая жизнь человека. “Суждение, размышление, желание, страсти и т.д. представляют собой не что иное, как само ощущение в его различных проявлениях” [4, с. 192]. С целью объяснения идеи, что все знания и способности души происходят от ощущений, Э.Б. Кондильяк придумал образ статуи, внутренне обустроенной как мы, одушевленной, но без идей. На основании анализа действия каждого органа чувств Э.Б. Кондильяк обосновывает свой основной тезис: все ментальные и волевые процессы являются модифицированными ощущениями.

Новое просветительское понятие знания основывалось на сфере ощущений, а, следовательно, имело антропологический характер. Как пишет Д’Аламбер, “первая вещь, открываемая нашими ощущениями, – это наше бытие; вот почему первые отраженные сознанием идеи относятся к нам самим, то есть отражают мыслящее начало, составляющее нашу природу и неотличимое от нас; второе знание, которым мы обязаны ощущениям, – это бытие внешних предметов, в том числе и нашего тела среди них” [1, с. 623]. В этой цитате раскрывается вся суть сенсуализма французских просветителей, который оказывается оборачиванием наизнанку принципа “мыслью, следовательно, существую” Р.Декарта. Лишь в этом случае факт ощущений удостоверяет существование субъекта ощущений, а потом уже факт мышления этого субъекта. Более того, такая позиция философов–просветителей свидетельствует об углублении антропологического измерения такого вывода: на первый план философских построений выходит индивидуальность ощущения человека, а не универсальность мышления вообще. Просветители считают достоверным и надежным источником знаний лишь то, которое может быть зафиксировано нашими органами чувств, пройти проверку опыта и проявиться как ре–презентация (представленность) субъекту. В “Элементах философии” Д’Аламбер утверждает, что эти факты “в физике представляют собой явления, ежедневно наблюдаемые нами; в геометрии – ощущаемые свойства протяженности; в механике – непроницаемость тел, являющуюся источником их взаимодействия; в метафизике – это результат наших ощущений; в морали – элементарные действия, общие для всех людей. Философия не должна ограничиваться общими свойствами бытия и природы, бесполезными вопросами об абстрактных понятиях; либо она – наука о фактах, либо – химера” [1, с. 626].

Сведение всех форм познания к ощущению в философии Просвещения имело своим следствием другой вывод: не существует принципиальной разницы между человеком телесным (физическим) и человеком духовным. В философии Просвещения разум, таким образом, является как бы “надстройкой” над чувственной сферой человеческого бытия. Об этом же говорит К.Гельвеций: “Физическая чувствительность – это сам человек и источник всего того, чем он является. Поэтому знания человека никогда не достигают большего, чем дают чувства. Все, что недоступно чувствам, недостижимо и для ума” [2, с. 555].

В отличие от антропологии Р.Декарта, который проводил различие между человеком как мыслящим существом (cogito) и человеком как телесным

существом (*res extensa*), концепция П.А. Гольбаха стирает отличие между ними. “Человек есть чисто физическое существо; духовный человек – это то же самое физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения, то есть по отношению к некоторым способам действий, обусловленным особенностями его организации... Видимые действия человека, равно как и совершающиеся внутри его невидимые движения, порожденные его волей или мыслью, являются естественным результатом, неизбежным следствием его собственного устройства и получаемых им от окружающих существ импульсов” [3, с. 60]. В другом фрагменте П.А. Гольбах конкретизирует определение “физического человека”, действующего как часть природы. На наш взгляд, здесь мы можем говорить о биологической трактовке человека: “физический человек – это человек, действующий под влиянием причин, распознаваемых нами с помощью чувств. Духовный человек – это человек, действующий под влиянием физических причин, познать которые мешают наши предрассудки” [3, с. 61]. По мнению П.А. Гольбаха, понятие “духовного” является просто фикцией и следствием религиозных и метафизических предрассудков.

Как известно, философская картина природы в главном произведении П.А. Гольбаха “Система природы” строилась на основе механики твердых тел Ньютона. По его мнению, человек является частью природы, которая выступает определенным целым, образованным из свойств, сочетаний, способов действий, которые отличают одно явления от другого. Так же и человек происходит из комбинации определенных веществ, наделенных определенными свойствами, являясь неким целым, которое называется организацией, чья сущность заключается в том, чтобы чувствовать, мыслить, действовать. То есть речь идет о способе отличия человека от других существ, с которыми он себя сравнивает. В результате этого сравнения человек относит себя к существам особенного порядка, системы, класса, отличающегося от класса животных, в которых он не замечает тех же свойств, что и в себе [3, с. 67]. Таким образом, исследователи утверждают, что в философии Просвещения, как видим на примере П.А. Гольбаха, механистическая картина мира сочетается с наделением человека особым статусом в мире. Поэтому, неудивительно, что у некоторых мыслителей, в частности у Ж.О. Ламетри, человек понимается как “сложно организованная машина”.

Утверждается, что элиминирование “духовного” из человеческого бытия в философии Просвещения стало следствием механистической картины мира Нового времени, сформированной на базе успехов эмпирических наук в области физики и физиологии [1]. Ярким выражением этого стала философская концепция Ж.О. Ламетри, строящаяся на логических выводах в результате многочисленных физических наблюдений, достоверность которых не может быть подвергнута сомнению никаким ученым. А свидетельство того, кто не знает ни анатомию, ни ту единственную философию, которая в данном случае имеет значение, а именно философии человеческой тела, он относит к суевериям, выраженным в теологии и метафизике. Острые этой

критики Ж.О. Ламетри направлено, прежде всего, на идею философии Декарта о принципиальной несовместимости двух субстанций – мыслящей и чувственной, духа и тела. С другой стороны, Ж.О. Ламетри выражает уважение философии Декарта, особенно его идеи о том, что животные есть простые машины, которые “отличаются тем замечательным инстинктом, из которого посредством воспитания образуется ум, всегда находящийся в мозговой ткани...” [5, с. 220–221]. Дело в том, что в определенном смысле Ж.О. Ламетри является последователем идей Декарта относительно характера физической природы живых существ. Он утверждает, что идея о двух субстанциях в действительности является хитрым приемом, в которой с помощью этой аналогии Декарт стремится показать богословам, что как бы люди не претендовали на то, чтобы поставить себя выше животных, в действительности являются “животными и машинами, которые ползают в вертикальном положении” [5, с. 220].

Отождествление человека и животного, то есть полное сведение человеческого бытия к телесности, понимаемой в духе Нового времени механически, воплощается в концепции Ж.О. Ламетри “человека–машины”. По нашему мнению, основной смысл этой идеи имеет polemичный характер в контексте критики метафизических идей, которые основываются на религиозном понимании человека. Изучая механику тела, считал Ж.О. Ламетри, мы сможем намного больше прояснить природу человека, чем через метафизические размышления, которые лишь затемняют этот вопрос. В работе “Человек–машина” Ж.О. Ламетри утверждает: “Человек настолько сложная машина, что совершенно невозможно составить себе о ней ясную идею, а, следовательно, дать точное определение. Вот почему оказались тщетными все исследования *arbitri* самых крупных философов, желавших, так сказать, воспарить на крыльях разума. Поэтому, только путем исследования *aposteriori*, то есть, пытаясь найти душу как бы внутри органов тела, можно не сразу открыть с полной очевидностью саму природу человека, но достигнуть в этой области максимальной степени вероятности” [5, с. 180]. Как видим, в данных рассуждениях Ж.О. Ламетри четко прослеживается антропологический поворот, характерный для всей философии Просвещения. В первую очередь, это отказ от метафизически–религиозного понимания человека, противопоставляющего тело и дух, более того, речь идет о необходимости эмпирического изучения человека в неотъемлемой связи духа и тела.

Таким образом, Ж.О. Ламетри устанавливает тесную взаимосвязь между телом и духом. Однако достаточно противоречивыми, на наш взгляд, есть его рассуждения, когда устанавливая связь между физиологичными процессами и интеллектуальными действиями, он ставит последние в прямую зависимость от первых. Например, он утверждает, что “воображение засоряется вместе с нашими внутренними органами, от чего и происходят все эти своеобразные явления истерических и ипохондрических заболеваний” [5, с. 181]. Единство психологических и физиологичных процессов Ж.О. Ламетри видит в том, что душа и тело одновременно засыпают. Вот еще один пример

зависимости между физиологическими процессами и интеллектуальными актами, который наводит Ж.О. Ламетри: “Мы мыслим и вообще бываем порядочными людьми только тогда, когда веселы или бодры: все зависит от того, как заведена наша машина” [5, с. 184]. Кроме того, на моральные и интеллектуальные качества влияют не только заболевание или неправильное функционирование определенных органов тела, но и вековые изменения, половые отличия, и даже особенности национальной кухни, генетические свойства и влияние климата. “Итак, различные состояния души всегда соответствуют аналогичным состояниям тела” [5, с. 186] – делает вывод Ж.О. Ламетри. Следовательно, “человеческое тело – это заводящая сама себя машина, живое олицетворение непрерывного движения” [5, с. 183].

Таким образом, антропологическая концепция Ж.О. Ламетри отбрасывает понятие души, которое использует предыдущая метафизическая традиция. “Но если все способности души настолько зависят от особой организации мозга и всего тела, что, в сущности, они представляют собой не что иное, как результат этой организации, то человека можно считать весьма просвещенной машиной!” [5, с. 209]. Даже такие феномены человеческого сознания как совесть, которые будто-то доводят разницу между человеком и животным, согласно этой идеи, происходят от способности человека чувствовать, а, следовательно, является свойством материи. “Душа – это лишенный содержания термин, за которым не кроется никакой идеи и которым здравый ум может пользоваться лишь для обозначения той части нашего организма, которая мыслит. При наличии в них простейшего начала движения одушевленные тела должны обладать всем, что им необходимо для того, чтобы двигаться, чувствовать, мыслить, раскаиваться – словом, проявлять себя как в области физической, так и в зависящей от нее моральной” [5, с. 209].

В своем стремлении показать единство человека и животного Ж.О. Ламетри доходит так далеко, что считает, что даже обезьяну можно научить предусматривать затемнение солнца или время смерти больных, если соответствующим образом ее научить. Следовательно, французский философ приписывает материи свойство мыслить, “не будучи в состоянии установить связь между мышлением и материей, так как природа мышления, в сущности, остается для нас неизвестной” [5, с. 225]. Основным смыслом “материализма” Ж.О. Ламетри заключается в том, что, осуществив уподобление человека к машине и животному, он хочет отрицать высочество человека над животным миром, о котором утверждает богословие. “Очевидно, во Вселенной существует всего одна только субстанция и человек является самым совершенным ее проявлением” [5, с. 218–219]. “Машина” – определение человека Ж.О. Ламетри, чтобы показать внутреннее единство человека с животным миром, стойкая связь между ее интеллектуальными возможностями и физиологическими процессами. Имея целью показать связь растительного и животного, а следовательно и человеческого, организмов, Ж.О. Ламетри показывает, таким образом, структурное единство всей природы.

Следовательно, изучая данные опыта, на основе физических наблюдений, с помощью “чувств, вооруженных факелом истины, которые следуют за “умом, освещая ему путь”, Ж.О. Ламетри делает “смелый вывод”, что человек является машиной и что во всей Вселенной существует лишь одна субстанция, которая разным образом модифицируется.

Как представляется, только на более позднем этапе Просвещения появляются попытки примирить рациональное с сенсуализмом. Так, Д. Дидро, принимая твердо установленным, что чувство является источником всех знаний, все же считал, что без деятельности ума познание остановится на начальной степени, будет поверхностным, сугубо фактографическим. Отбрасывая односторонний рационализм и сенсуализм, он выступал за новую форму рациональности, которая бы функционировала в единстве с чувственностью: как чувство, так и ум должны находиться одновременно в тесной связи с опытом и экспериментом.

Выводы. Философия Просвещения рассматривает чувственность как основание человеческого бытия. Чувство и ощущения являются не только первичными познавательными свойствами, но и главной достоверностью истинного постижения вещей. Исходя из этого, у философии Просвещения изменяется соотношение субъекта и объекта. Человек теперь является не только субъектом, но и объектом познания. Их “точкой пересечения” становится телесность, чьей важнейшей характеристикой является чувственность. А разум или “дух”, – это своего рода “надстройка” над чувственностью. Таким образом, в философии Просвещения совершается трансформация соотношения духа и тела по сравнению с предыдущей религиозной и метафизической традицией, четко различавшей мыслящее и телесное начала в человеке. Философы-просветители выводят духовное из телесности, что сближает их позицию с современной философией постмодернизма, стремящейся избавиться от универсализма и субъект-центрированного мышления.

Список использованных источников

1. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта. – СПб.: Пневма, 2002. – 880 с.
2. Гельвеций. О человеке // Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1974. – Т.2. – С.5–568.
3. Гольбах П.А. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного // Избранные произведения в двух томах. – М.: Соцэксгиз, 1963. – С.53–687.
4. Кондильяк Э. Трактат об ощущениях // Сочинения в 3–х т. – М.: Мысль, 1982. – Т.2. – С.180–399.
5. Ламетри Ж.О. Человек–машина // Сочинения. – М.: Мысль, 1983. – С.169–399.
6. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Ницше. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – Т.2. – С.27–224.
7. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1996. – Т.1. – С.53–494.

References

1. Antiseri D., Reale Dzh. Zapadnaja filosofija ot istokov do nashih dnei. Ot Vozrozhdenija do Kanta. – SPb.: Pnevma, 2002. – 880 s.
2. Gel'vecij. O cheloveke // Sochinenija v 2 t. – M.: Mysl', 1974. – T.2. – S.5–568.
3. Gol'bah P.A. Sistema prirody, ili o zakonah mira fizicheskogo i mira duhovnogo // Izbrannye proizvedenija v dvuh tomah. – M.: Socjeksiz, 1963. – S.53–687.
4. Kondil'jak Je. Traktat ob oshhushhenijah // Sochinenija v 3–h t.

– М.: Mysl', 1982. – Т.2. – С.180–399.

5. Lametri Zh.O. Chelovek–mashina // Sochinenija. – М.: Mysl', 1983. – С.169–399.

6. Hajdegger M. Evropejskij nihilizm // Nicshe. – Spb.: Vladimir Dal', 2007. – Т.2. – С.27–224.

7. Jum D. Traktat o chelovecheskoj prirode // Sochinenija v 2 t. – М.: Mysl', 1996. – Т.1. – С.53–494.

Zimaryova Ju. V., PhD–student of Department of Philology and Translation Dnipropetrovsk national university of railway transport named after academician V. Lazaryan (Ukraine, Dnipropetrovsk), julia_zyoma@mail.ru

The transformation of the dichotomy “body – mind” in the philosophy of the Enlightenment

The article deals with the specific features of the transformation of the ratio of the spiritual and corporal in the discourse of the philosophy of the Enlightenment. The anthropocentric character of philosophy of the Enlightenment is justified with the help of the comparative analysis of the texts of philosophers of the Enlightenment, applying of the hermeneutic method. The relation between the subject and object, mind and body are discussed, and the concept of corporeality is examined following the same purpose. The author comes to the conclusion that the philosophy of the Enlightenment diminished the distinction between body and spirit inherent in religious and metaphysical philosophical tradition, as well as between the mind and the senses, as sensuality became the basis of the human existence. Thus, the spirit becomes a “superstructure” over sensuality, the highest form of knowledge, and this fact qualitatively differs the life of human being from the life of animal.

Keywords: spirit, body, corporeality, mind, anthropocentrism, sensuality, subject, object.

Зімарьова Ю. В., аспірантка кафедри філології та перекладу, Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна (Україна, Дніпропетровськ), julia_zyoma@mail.ru

Трансформація дихотомії “дух – тіло” в філософії Просвітництва

Специфіка співвідношення духовного і тілесного в дискурсі філософії Просвітництва представляє особливий інтерес в соціокультурних реаліях початку ХХІ століття. За допомогою компаративного аналізу текстів філософів–просвітників, використовуючи герменевтичний метод, автор обґрунтовує антропоцентризм філософії Просвітництва. Розглядаючи трансформації співвідношення суб'єкта й об'єкта, концепту тілесності, дихотомічні відносини концептів розуму і тіла, автор приходить до висновку про те, що у філософії Просвітництва відмінність між тілом і духом, властива релігійній та метафізичній філософській традиції, втрачає свою опозиційну однозначність, так як чуттєвість стає підставою людського буття, тобто дух виявляється “надбудовою” над чуттєвістю, стаючи вищою формою пізнання, і це якісно відрізняє людську форму життя від тваринної.

Ключові слова: дух, тіло, тілесність, розум, антропоцентризм, чуттєвість, суб'єкт, об'єкт.

* * *

УДК 177.8:392.6

Малімон В. І.

кандидат наук з державного управління, доцент кафедри державного управління та місцевого самоврядування, Івано–Франківський національний технічний університет нафти і газу (Україна, Івано–Франківськ), vmalimon@ukr.net

ЕКЗИСТЕНЦІАЛИ ЖІНОЧОЇ І ЧОЛОВІЧОЇ САМОТНОСТІ

Проведено дослідження суті феномену самотності як універсального явища, а також філософський аналіз гендерного аспекту самотності. Здійснений в дослідженні аналіз екзистенціалів самотності дає право стверджувати, що феномен чоловічої і жіночої самотності виникає і змінюється одночасно з культурою. Уявлення про статеві відмінності і пов'язані з ними норми поведінки виражаються у формі пояснень особливих якостей і обов'язків, переваг і обмежень, які властиві чоловічій і жіночій стратегії життя.

Ключові слова: самотність, екзистенціали самотності, чоловіча самотність, жіноча самотність.

Для успішного входження особистості в соціальне середовище, для ефективних взаємовідносин, самореалізації, особистісного розвитку, а разом з тим фізичного і душевного комфорту потрібно значну увагу звернути на такий важливий аспект, що може супроводжувати її в процесі становлення і розвитку, як

проблема самотності. Адже основою соціалізації є забезпечення нормального функціонування людини в суспільстві.

Сучасні філософські дослідження проблеми самотності як однієї з найважливіших властивостей життєвого світу особистості необхідні для аналізу багатьох філософських проблем, що стосуються різних проявів людського буття. Тому тематика, пов'язана з феноменом самотності викликає постійний інтерес у філософів, психологів, культурологів, соціологів, педагогів тощо.

Тема самотності є надзвичайно актуальною в наш час, коли особливо динамічно проходить реконструкція світоглядних орієнтирів і здійснюються спроби знайти нові умови для комунікації не лише в нашій країні, а й усьому світі. Сучасна тенденція посилення планетарної комунікації загострює проблему самотності та порозуміння. Самотність характеризує буття людини в соціальному середовищі, вказує на її природну окремість, на прагнення ствердити власну самотождність та на нереалізоване намагання єдності з “іншим”.

На початку ХХІ століття Україна знаходиться в умовах екзистенційно–антропологічної кризи. Така криза постійно продукує самотність та відчуження людей, а тому деформує розгортання економічної та політичної консолідації українського суспільства. Проблема сутності самотності людини в соціальному середовищі у філософії пов'язана з особливостями світосприйняття людини, станом її душі, мотивацією вчинків та самосвідомістю. Загострені специфікою сучасної доби почуття непотрібності, покинутості, відчуженості ставлять на часі проблему жіночої та чоловічої самотності [8, с. 3–4].

На самотність як невід'ємний елемент буття людини особливу увагу звертають у добу Нового часу (Р.Декарт, Г.Лейбніц, Б.Паскаль та ін.). А широке вивчення феномена самотності представниками різних форм суспільної думки розпочалося в першій половині ХІХ ст. (хоча теоретичне осмислення названого явища започатковано ще в ХVІ ст.). Це пов'язано з філософською концепцією американських трансценденталістів Р.У. Емерсона, Г.Д. Торо та ін. Чільне місце тема самотності займала в цей час і в німецькій філософії (Г.В.Ф. Гегель, Й.Фіхте, Ф.Шеллінг, Ф.Шлейєрмахер та ін.).

Найглибше відображення проблеми людської самотності та пошуків взаєморозуміння, душевної теплоти знайшли у працях філософів–екзистенціалістів та їх попередників М.Бубера, Е.Гусерля, А.Камю, С.К'єркегора, Ж.–П. Сартра, Е.Фромма, М.Хайдеггера, К.Ясперса та ін. Екзистенціалісти вбачають витoki самотності в самій природі людини, декларують приреченість людини на одвічну самотність.

Українські вчені та їх колеги з держав, що утворилися на просторах колишнього СРСР, до проблеми самотності зверталися рідко. Окремі публікації з'явилися лише в останні десятиліття ХХ сторіччя. Це праці І.Ачилдієва, О.Данчевої, І.Кона, А.Лібіної, М.Мовчана, Н.Хамітова, А.Хараша, Ю.Швалба та ін. В останній час з'явилися роботи А.Гагаріна, Б.Голоти, Н.Каралаш, Н.Лубенець, Н.Самоукіної, В.Сіляєвої, Л.Фльорко, Н.Хамітова та ін.