



КОНЦЕПТ «ЦЕЛОСТНОСТИ» В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

С. А. ШЕМРАЕВ

*Белгородский
государственный
технологический
университет
им. В.Г. Шухова*

*e-mail:
Schemraev@bgtu.edu.ru*

В статье прослеживается смысловая динамика концепта целостности человека в истории западной философии. Предпринимается попытка выделения парадигм имманенции и трансценденции в осмыслении целостности человека.

Ключевые слова: целостность, концепт, западная философия, парадигма.

Человек для философии проблема сквозная, центральная и традиционная. Именно философия, в отличие от иных наук, изучающих человека, устремлена на познание человека в его целостности, в совокупности его разносторонних проявлений как многомерного существа. Пожалуй, нет ни одного философского течения, где бы отсутствовал вопрос, касаемый сущности человека и его природы, явно или неявно содержащий проблематизацию его целостности и частичности.

Так в античности человек мыслился как «малая вселенная», как органическая часть Космоса, где человек зависим от страшного, необъятного, часто враждебного окружающего пространства. С появлением Сократа и далее в работах Платона и Аристотеля мысль философов повернулась непосредственно к человеку. «Выявился» и смысл жизни человека, который теперь состоит в познании самого себя посредством ряда практик, которые позволяют детектировать интересующие нас аспекты целостности и частичности человека. Речь идет действительно о практиках как общезначимых, социально легитимизированных способах деятельности, направленных на обретение единства. В данном случае единство следует трактовать как возможность номинировать себя как человека в противовес, прежде всего, миру животному. Можно говорить о линии противостояния частичное – целостное и природное – человеческое, впервые осмысленное в античности.

М. Фуко в своей работе «Герменевтика субъекта» проводит детальный анализ практик обретения целостности, или принципа *epimeleia heautou*, «заботы о себе». Эти практики сосредоточены в сферах эротики, педагогики и политики. Поскольку деятельность именно в этих сферах, по его мнению, составляют основу *epimeleia heautou* в эпоху античности, позднее видоизменяясь¹. Опираясь в своем анализе прежде всего на Платона, М. Фуко указывает на более раннее происхождение этих практик: «Мысль о необходимости определенной технологии обращения со своим «Я» для постижения истины была известна грекам еще до Платона. 1) практика духовной концентрации; 2) практика отшельничества – анахорезис: видимое отсутствие; 3) практика терпеливости: надо уметь переносить страдания»². Сократ и позднее Платон сделали их более явными, актуализировали с учетом насущных потребностей, а также центрировали их на достижение истины, как основной цели каждого человека.

Особо стоит указать, что под человеком понималась, прежде всего, душа, а сами практики носили духовный характер³. Именно душа являлась своеобразным «гарантом» единства и источником «целостности» человека, пусть пока еще потенциальной. Поэтому лозунг Сократа «познай самого себя», по мысли Фуко, стоит трактовать, как призыв рассмотреть частицу божественного в себе. Вычленение самости человека посредством ряда

¹ Фуко, М. Герменевтика субъекта. – СПб.: Наука, 2007. – С. 93.

² Там же.

³ Там же.



действий будет сводиться к обретению целостности, прежде всего с помощью узнавания себя, получения знания о самом себе: «Понимание заботы о себе в платоновской и неоплатонической традиции характеризуется, во-первых, тем, что «забота о себе» обретает свою форму и свое завершение в самопознании, которое является если и не единственной, то, по крайней мере, абсолютно суверенной формой по отношению к ней; во-вторых, тем, что самопознание как высшее и независимое выражение своего «Я» обеспечивает доступ к истине, и именно к ней; наконец, постижение истины позволяет в то же время признать существование божественного начала в самом себе. Познать самого себя, познать божественное начало, узнать его в самом себе – это, я полагаю, является основополагающим в платоновской и неоплатонической форме «заботы о себе». Одним из условий доступа к истине в учении Платона является отношение к себе и к божественному; отношение к себе выступает как проявление божественного начала и отношение к божественному для своего «Я»⁴. То есть у Платона целостность, ее достижение носит не только инструментальный, обусловленный исполнением практик характер, но прежде всего духовный, предполагающий обращение к сакральному, трансцендентному, самому субъекту.

Вместе с тем, именно недостаточность педагогики делает явной как саму проблему изначальной частичности человека, как и необходимость *epimeleia heautou* (заботы о себе). Они есть своеобразное устранение «разрыва» между наличным и должным, реальной частичностью и желаемой целостностью.

Несмотря на то, что М. Фуко проводит различие между практиками самообразования и образования, пайдейя⁵ также может рассматриваться как инструмент обретения целостности и в нашем контексте этот аспект не представляется существенным. Различие в стратегиях целостности педагогики и «заботы о себе» позволяет выявить механизм противостояния частичного природно-животного и целостного человеческого.

Еще один смысл, вектор направления деятельности человека по достижению целостности, политический. Он имеет непосредственную связь с педагогикой, поскольку управление другими подразумевает знание о самом себе. Быть человеком в античности, то есть целостным существом, подразумевало занятие политикой. Собственно цель Алкивиада политическая и можно сказать, что сама педагогика есть промежуточное звено на этом пути⁶. Фукианская стратегическая связка власть – знание позволяет понять тот факт, что целостность человека обусловлена, в том числе, политически. Практики реализации власти подразумевают не атомарного и расцепленного шизофренического (в терминологии Ж. Делеза) субъекта, а territorизированного и определенного, иначе целостного.

Процесс становления целостности в ее политическом аспекте может быть определен как дискурсивный. Так Аристотель главной характеристикой человека признает речь, поскольку именно она отличает его от животного. Речь или общение как средство сугубо человеческой коммуникации есть не что иное как стремление к благу. Именно такое общение Аристотель и называет политикой, а человек в силу этого, становится политическим животным⁷. Таким образом, генерация целостности человека и в сфере педагогики и политики достигается дискурсивно.

Вместе с тем, указание на необходимость речи позволяет выявить еще один аспект противостояния целостности – частичности человека. Речь есть указывает на частичность человека, но в то же самое время является средством ее компенсации: «...тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством»⁸.

⁴ Фуко, М. Герменевтика субъекта. – СПб.: Наука, 2007.

⁵ «Пайдейя – слово, обозначающее одновременно «воспитание», «обучение», «образование», «культура», «просвещение»...» Кессиди, Ф.Х. От мифа к логосу: (Становление греческой философии). – М., 1972. – С. 25.

⁶ Там же.

⁷ Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т.4 – С. 376.

⁸ Там же. – С. 379.



Самодостаточность божества и животного есть указание на недостаточность человека, восполняемую общением. Таким образом, общение есть инструмент созидания целостности. В педагогике оно реализуется посредством Учителя, некоего медиума в мир Других или Другого. В политике механизм несколько иной: «...всякое государство – продукт естественного возникновения, как и первичные общения: оно является завершением их, в завершении же сказывается природа...»⁹.

Важным является понимание сути того, что Аристотель называет «первичным общением». Вскрытая нами дискурсивная природа частичности человека, позволяет выявить новую оппозицию частичности – целостности, проходящую по линии частичный человек («атомарная личность» вне социума) – целостный социум/государство как совокупность людей. Или еще более точно, с учетом сакрально-религиозного компонента механизма обретения целостности, можно утверждать, что в античности частичность связана с индивидуально-природным в человеке, частичное Я подлежало исключению и как бы подразумевалось в человеке, присутствовало потенциально как угроза; реальным было Я-Мы. Общество-социум «прорастало из-нутри» субъекта через причастность к сакральному, то есть носило имманентный характер.

В пользу именно такого осуществления целостности свидетельствует С. Жижек цитирующий Гегеля, который в работе «Вера и знаки» указал на пассивный характер античной религиозности: «... в Древней Греции религия была, по сути, связана с отдельным народом, его существованием и традициями. Она не требовала отдельного рефлексивного акта веры: она просто принималась»¹⁰. Факт «простого принятия» можно истолковывать здесь как воспроизводство, отсылающее к некой механизации и процедурности. И разве ранее анализируемый Алкивиад не указывает на то же самое, технологичность целостности и ее сознательное конструирование и постоянное достраивание не только в пайдеи, но и за ее пределами в практиках «заботы о себе». В то же время, делая акцент на «технологичном» характере античной целостности, не стоит понимать саму технологичность в современном ключе¹¹, а скорее в контексте сложного синкретизма рационального и вне-рационального, светского и религиозно-мистического¹².

Таким образом, сам характер технологий целостности человека в античности, можно обозначить посредством *парадигмы имманенции*. Поскольку своеобразной основой целостности являлось противопоставление природного и социального в человеке. При этом сами технологии, подчас рационализированные, носили сакральный характер, сакральное пронизывало профанное, сакрализуя профессиональную, политическую и иную деятельность древнего грека: «...Большинство архаических культов и их модернизированные религиозно-мистические и обрядовые формы постепенно перемещаются в сферу частную (семейные культы предков) и корпоративную. Получают распространение религиозные братства со своими мистериями, которые оказываются связанными профессиональными корпорациями, владеющими тайнами «техне» – практического знания, описываемого в понятиях «эпистеме» – теоретического знания»¹³. Описанный процесс культовой динамики в данной связи выглядит более чем закономерно, поскольку связка «техне» – «эпистеме» изначально функционирует как инструмент обретения целостности. Поэтому процесс вторжения сакрального в частно-профессиональную сферу это распространение не только экспансионистской логики сакрального¹⁴, но также объективного процесса созидания целостности.

В контексте нашей проблематики эти процессы следует истолковывать как сакрализованную технологию, внутренней сущностью которой является также стремление к десакрализации. Очевиден амбивалентный характер как самого концепта целостности в античности, так и технологий по ее достижению, поскольку противостояние природно-социального накладывается на противостояние сакрально – профанного, и вместе с тем противоречие обоих разрешается в единстве их имманентного характера.

⁹ Аристотель Сочинения. В 4т. Т.4 – С.379-378

¹⁰ Жижек, С. Кукла и карлик: Христианство между ересью и бунтом. – М., 2009. – С.8.

¹¹ См. Бухтина, Т.П., Римский, В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. – Волгоград., 2004. – С.16.

¹² Боннар, А. Греческая цивилизация: От Илиады до Парфенона. Т.1. – М., 1992. – С.16.

¹³ Бухтина, Т.П., Римский, В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. – Волгоград., 2004. – С.32.

¹⁴ См. Элиаде, М. Священное и мирское. М., – 1994. – 144 с.



Наш дальнейший анализ концепта целостности требует обращения к средневековой философии. Остановимся на ключевых моментах, позволяющих выявить общую тенденцию, закономерности в развитии целостности человека как идеи. В первом приближении к проблеме можно остановиться на наиболее общих чертах и отметить, что в средневековой философии главенствовал теоцентризм. Человек, как известно, здесь был представлен одной из тварей, созданных Богом – центром мироздания. Человек поставлен над всеми остальными живущими – ему дано право «нарекать им имена». Но он стоит на ступени мировой иерархии несоизмеримо меньшей, чем свой Творец, Создатель и Спаситель. Человек, по образному выражению Б. Клервосского, – «лампада на ветру». Зло, происходящее в мире, есть акт свободного волеизъявления человека, как врожденного права на свободу выбора и, как результат неразумного его применения, следуя плотским страстям.

Философы того времени представляли человека *промежуточным звеном между животным миром и ангелами*. Он имеет двуединую природу (Душу и тело) и, соответственно, *вмещает как высокое, так и низкое*. По словам Ф. Аквинского тленное, конечное тело человека является «лошадью» для бессмертной души – «наездника». Смысл жизни – в борьбе со злом (земным), в постижении божественного и в стремлении к нему. В этом спасение. Средневековая философия в большей степени, в отличие от древней обратила взор на человека «внутреннего» и, таким образом, стали складываться условия для выхода человека из природного (внешнего) мира и противопоставления ему.

Вместе с тем, указанные моменты средневековой христианской антропологии необходимо дополнить указанием на то, что основополагающим является библейское учение о сотворении Богом мира и человека: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему (и) подобию нашему...» (Быт. 1:26, 27; 2:7).

Следующим значительным фактом, несомненно, является грехопадение человека, которое привело к искажению образа Божия в человеке и утверждению его частичности, обусловленной тяготами телесного существования, смертности и труда. Грехопадение было не только отпадением от «образа» Бога, но отказ от созерцания самого Бога, непосредственного общения с ним.

Ветхозаветная антропология была дополнена новозаветной с ее учением о Бого-человеке Иисусе, искуплении первородного греха, Воскресении Спасителя и последующем спасении человечества. Ключевым для нас является концепция «обожения», как способа восстановления утраченной целостности: ««Обожение», сотериологический и эсхатологический смысл которого был выражен еще в тезисе Афанасия Великого «Слово воочеловечилось, чтобы мы обожились», признавалось высшей целью человека и человечества. При этом реализация аскетико-мистического проекта богоуподобления рассматривалась как драматический и многотрудный процесс освобождения от наслоений «неподобия»; в описаниях данного раз и навсегда «образа Божьего» зачастую преобладали статические характеристики»¹⁵.

Таким образом, новозаветная традиция удержалась от соблазна дуализмом, который предлагало язычество, равно как и гностико-манихейские течения. Была сохранена сущностная целостность человека и обозначен способ обретения целостности конкретным человеком. Античные версии дуализма тела и души, ума и души были отвергнуты как западным, так и восточным христианством.

Само «обожение» можно понимать в терминах процесса или проекта, вот как описывает его Т.П. Бухтина и В.П. Римский: «Связывая тождество человеческой личности не только с функциональным единством ее сознания или самосознания, но и с дорефлексивным ипостасным единством, составляющим онтологическую первооснову личности... разнородность сосуществующих души и тела окончательно устраняется в «обожении» человека, которое призвано соединить внутреннее с внешним, божественное с земным и тем самым осуществить идеал всеобщей гармонии»¹⁶.

¹⁵ Бухтина, Т.П., Римский, В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. – Волгоград, 2004. – С.59. См. также: Гарнцев, М.А. Византийская философия// Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. – М., 1991. – С. 138-141.

¹⁶ Бухтина, Т.П., Римский, В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. – Волгоград, 2004. – С.60.



Эпоха Возрождения, ее философия, в противовес средневековой сделала из человека культ. Настало время антропоцентризма, в котором на смену религиозному подходу к человеку пришло светское его понимание. Вновь стала востребованной идея гуманизма, положившая свое начало в античности. В Италии она обрела особую мощь, наполненную оптимизмом и верой в безграничные человеческие возможности, в том, что он хозяин своей судьбы, кузнец своего счастья и жизни, повелитель природы.

Одновременно возрожденческая философская мысль отмечала человека как порождение окружающей природы, а не как продукт собственной деятельности. Эти противоречия антропоцентризма Н. Бердяев назвал «ложным гуманизмом», где самодостаточный индивид противостоит всему остальному миру и где на самом деле это являет собой попытку человека выйти из рабской зависимости от природы и своей угнетенности ею. И в то же время человек превозносится над природным миром, благодаря способностям, данным ему Богом, о чем говорит Н. Кузанский: «человек есть второй бог. Как бог – творец реальных сущностей и природных форм, так человек – творец мысленных сущностей и форм искусства, которые суть подобия его интеллекта, как творения бога – подобия божественного интеллекта. Иначе говоря, человек обладает интеллектом, который в своем творчестве есть подобие божественного интеллекта и тем самым творит подобия подобий божественного интеллекта; так, внешние образы искусства – подобия внутренней природной формы»¹⁷. Тем самым можно сказать, что возникает оппозиция божественное – человеческое, преломляющаяся через целостность познания бога и частичность познания человеческого. Несмотря на то, что человек это «второй Бог», как о том говорит Кузанский, познание человека сталкивается с непреодолимым препятствием, заключающимся в разделении возможности и действительности, которые в познании человека не могут достичь тождественности¹⁸.

Вместе с тем, проблематизация частичности, актуализированной познанием, происходит несколько позднее, в эпоху Нового времени. Вторичность человека как «наследника» Бога создавала иллюзию целостности, основывающуюся на постулате божественности человека. Например, интеллект у Н. Кузанского оказывается неким аттрактором, который выступает в роли организующего принципа. Сам, будучи единым, интеллект сообщает единство, организует и упорядочивает все остальное естество человека. Не менее важным является «источник» организующей силы интеллекта, поскольку подобно неоплатоновскому принципу эманации изучаемое нами свойство проистекает из него. Н. Кузанский дает следующий ответ: «Понимай это не так, что интеллект творит душу или душа – чувство, но так, что луч, принятый первым, интеллектом, от вечной премудрости, есть прообраз и как бы семя души, и, поскольку принимаемый луч всегда ослаблен в силе, душа принимает этот луч не сообразно интеллектуальному бытию, а вегетативная [душа уже совсем] не принимает от чувствующей души луч познания»¹⁹.

Очевидно, что в эпоху Возрождения, несмотря на провозглашаемый антропоцентризм, сохраняется парадигма трансценденции, сформировавшаяся в Средние века. Несмотря на то, что духовные практики «обожения» заменяются интеллектуальными, связанными с работой разума, призванного упорядочить все существо человека благодаря своей универсальности, сами они укореняются в сакральном, трансцендентном.

В Новое время природа человека, в философии, сравнивалась с механизмом, который являлся результатом долгой эволюции, где главное его качество – разумность призвано преобразовать мир (достаточно вспомнить лозунг Ф. Бекона «Знание – сила»). Считалось, что для реализации всех потенциальных качеств и возможностей человека, необходимо обустроить общество в служение ему, сподвигая, таким образом, к революционным изменениям окружающей действительности.

¹⁷ Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1980. – С. 99.

¹⁸ «...нам теперь известно, что бог – прежде действительности, которая отличается от возможности, и прежде возможности, которая отличается от действительного бытия, – есть простой (simplex) принцип мира. А все то, что существует после него, существует с различием возможного и действительного бытия. Таким образом, только один бог есть то, чем он может быть, но никоим образом – то или иное творение, поскольку возможное и действительное тождественны только в начале». Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1980. – С. 140.

¹⁹ Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1980. – С. 110.



Обратим наше внимание на работу Р. Декарта «Первоначала философии», в которой речь идет о человеческом познании. Аспект познания становится для нас актуальным, поскольку мы можем предположить, что в Новое время внимание к интеллекту как способу «собираения» человека сохраняется. Так по Декарту, познание необходимо, прежде всего, для того, чтобы обрести истину. В свою очередь, достижение истины возможно только посредством сомнения, которое культивирует человек: «...раз в жизни постараемся усомниться во всех тех вещах, в отношении достоверности которых мы питаем хотя бы малейшее подозрение»²⁰.

Важным, в данной связи, является статус декартова сомнения, которое позиционируется как неустранимое для сознания человека. Подозрительность к собственной способности познания мы склонны рассматривать как указание на частичность человека. Можно утверждать, что возрожденческий принцип «эманации единства» нарушается и все большие структуры и части человека лишаются статуса единства. Сам же интеллект, познавательная способность человека, по-прежнему провозглашаются инструментом достижения целостности²¹.

Рассматриваемое в этом контексте учение Ф. Бэкона о путях познания ясно свидетельствует о переносе проблематики целостности – частичности из сферы онтологической в гносеологическую: «Два пути существуют и могут существовать для отыскания и открытия истины. Один воспаряет от ощущений и частных к наиболее общим аксиомам и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. Этим путем и пользуются ныне. Другой же путь выводит аксиомы из ощущений и частных, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока наконец не приходит к наиболее общим аксиомам. Это путь истинный, но не испытанный»²².

В общем виде процесс диалога и противостояния рационализма и эмпиризма показателен в том смысле, что позволяет диагностировать момент осознания расколотости и неполноты человека на уровне его познавательных способностей, которые ранее оставались оплотом его целостности. Дилемма Декарт – Бекон (разум – чувства) симптом начинающейся секуляризации сознания и идеи целостности человека, обеспечивающей сакральным, начало процесса исчерпания парадигмы трансценденции в философии.

Локусом «дебатов о целостности», подчас неявных, становится сознание человека, о чем с уверенностью можно говорить применительно к Немецкой классической философии. Естественно, сам ход дальнейших изысканий о человеке в значительной мере был задан Декартом, трактовка сознания которого вызывала массу критики. В.А. Лекторский в статье «Я»²³ называет проблемы, связанные с картезианским Я. Среди них едва ли не основным будет вопрос о самосознании, само-созерцании и наблюдении Я, создающем некую двойственность. Именно различие мышления и самого Я, которое не делает Декарт, приводит И. Канта к необходимости выделения трансцендентального Я и Я эмпирического²⁴. Трансцендентальное, непознаваемое по своей сути, носящее вне опытный характер становится фундаментом эмпирического Я и сообщает ему целостность: «Трансцендентальное Я является вещью в себе, оно таинственно и не может быть познано... Я трансцендентальное – это сама наша способность познания, глубинная основа познания и сознания... Я эмпирическое – это то, что приобретается в ходе нашего личного опыта...»²⁵. В результате возникает некое удвоение Я, разделенность, но разделенность строго субординированная.

Важна в осмыслении проблемы целостности и сама постановка проблемы разорванности человека между миром идеального и материального, что в философии было осмыслено сквозь призму свободы человека и его отчужденности. И в данном вопросе, не-

²⁰ Декарт, Р. Соч. в 2-х тт., т.1 М. 1989. – С.314.

²¹ Подобный взгляд на проблему единства назван В.А. Лекторским «классическим этапом» в рассмотрении Я, а Е.О. Труфановой «эпистемологическим Я». См. Лекторский, В.А. Я // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Т.4. М., 2001. – С.497-502. Труфанова, Е.О. Единство и множественность Я. М., 2010. – С.15-52.

²² Бэкон, Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1978. – С.14-15.

²³ Лекторский, В.А. Я // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Т.4. М., 2001. – С.497-502.

²⁴ Кант, И. Критика чистого разума. М., 1994.

²⁵ Труфанова, Е.О. Единство и множественность Я. М., 2010. – С.18.



смотря на обозначившуюся тенденцию «секулярного» рассмотрения человека, следует указать на христианский контекст проблематизации отчуждения, поскольку именно эти проблемы со всей их глубиной и сложностью впервые попыталось разрешить христианство.

В XX веке не только не был потерян интерес к изучению человека, но эти исследования стали более интенсивными. Существенно «поработали» фрейдизм и неопрейдизм, рационально объяснив многие «белые пятна», касаемые жизни индивидуума и общества, выявив их глубинные мотивы, приоткрыв «завесу» бессознательного.

Не останавливаясь подробно на работах основателя психоанализа З. Фрейда, которые служат своеобразным «ментальным фоном» в исследовании данных аспектов, отметим, что целый ряд представителей психоанализа рассматривали проблему целостности в той или иной мере. Так Эрих Фромм предложил оригинальную концепцию свободы личности, которая вскрывает социально-психологические механизмы бегства от свободы и затрагивает проблему целостности человека²⁶.

Философия психоанализа в целом, осмысленная в контексте нашей работы, представляет собой ярчайший пример обозначенной парадигмы имманенции, поскольку «источник» неполноты человека кроется в нем самом. З. Фрейд и Э. Фромм и другие предприняли попытку диагностировать указанную неполноту и найти пути ее восполнения или компенсации. Причем сама целостность мыслилась в большей степени как достижимая, но чрезвычайно не устойчивая. Далее, у таких последователей З. Фрейда как Ж. Лакан, Ж. Делез и Ф. Гваттари мы находим идею иллюзорности самой целостности как таковой. Иначе говоря, целостность окончательно де-онтологизируется, становится причастным не столько онтологическому сколько онтическому²⁷.

В проекте психоанализа Делеза и Гваттари субъект остается только как «потребитель» идеи целостности. Он по-прежнему испытывает такую потребность, но не может избавиться от сомнения в реальности желаемой операции.

Субъект, схватываемый на уровне онтологии, есть совокупность сингулярностей, но также совокупность органов, тканей, мыслей и иного, непременно фрагментарного. Очевидно, что сознание как «обитель» целостности испытывает подозрение. Источником этого подозрения является желание, которое пронизывает как индивидуальное, так и социальное²⁸.

Сам человек или субъект не рассматривается как некое единство, поскольку является частью бинарных структур и циркулирующего по ним желания. Оказывается, что вместе с утратой целостности была утрачена автономность субъекта, который будучи «желающей машиной» (термин Ж. Делеза и Ф. Гваттари), подчинен логике избытка – недостатка.

Таким образом, современная философия явила собой продолжение парадигмы имманенции. Так философская антропология как исследовательский проект скорее предполагала целостность человека, которая еще нуждалась в обосновании и достижении. Целостность понималась в ней как задача, стоящая перед человеком и как проблема, которая коренится в нем самом. Философия психоанализа и структурализм легитимизировали проблему фрагментарности человека, поставив под сомнение саму идею целостности, провозгласив ее иллюзорность, как и иллюзорность самого субъекта.

Список литературы

1. Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 4.
2. Бухтина, Т.П., Римский, В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. – Волгоград, 2004.
3. Боннар, А. Греция: цивилизация. От Илиады до Парфенона. Т.1. – М., 1992.
4. Бэкон, Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1978.

²⁶ Фромм, Э. Душа человека / Э.Фромм. – М., 1992. – 315 с.

²⁷ Онтическое здесь рассматривается в хайдеггерианском смысле. О взаимоотношении онтологического и онтического См. Сафронов, П., Фролов, А. Сознание мира и онтологический опыт <http://www.censura.ru/articles/worldexp.htm> (проверено: 20.05.2010).

²⁸ Делез, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдин: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – С. 17.



5. Гаринцев, М.А. Византийская философия // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. – М., 1991.
6. Декарт, Р. Соч. в 2-х тт., т. 1 М. 1989.
7. Делез, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
8. Жижек, С. Кукла и карлик: Христианство между ересью и бунтом. – М., 2009.
9. Кант, И. Критика чистого разума. М., 1994.
10. Кессиди, Ф.Х. От мифа к логосу: (Становление греческой философии). – М., 1972.
11. Лекторский, В.А. Я // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Т.4. М., 2001.
12. Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1980.
13. Сафронов, П., Фролов, А. Сознание мира и онтологический опыт <http://www.censura.ru/articles/worldexp.htm> (проверено: 20.05.2010)
14. Труфанова, Е.О. Единство и множественность Я. М., 2010.
15. Фуко, М. Герменевтика субъекта. – СПб.: Наука, 2007.
16. Фромм, Э. Душа человека / Э.Фромм. – М., 1992.
17. Элиаде, М. Священное и мирское. М., – 1994.

CONCEPT "ENTIRETY" IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY: TO THE PROBLEM DEFINITION

S. A. SHEMRAEV

*Shukhov Belgorod State
Technological University*

*e-mail:
Schemraev@bgtu.edu.ru*

The paper discusses the dynamics of meanings of concept "entirety" in the history of European philosophy. The author distinguishes paradigms of immanention and transcendention in the conceptions of human entirety.

Key words: entirety, concept, European philosophy, paradigms.