

#### *Литература*

1. *Глазюлев С.С.* Чего ищут в философии? // *Вера и разум.* 1917.
2. *Зеньковский В.В.* История русской философии. М., 1996. Т. 1.
3. *Соловьев В.С.* О философских трудах П.Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.
4. *Шпет Г.Г.* Философское наследие П.Д. Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) / Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.
5. *Юркевич П.Д.* Из науки о человеческом духе. / Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.
6. *Юркевич П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия. / Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.
7. *Юркевич П.Д.* Язык физиологов и психологов. // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.

### **И.И.ЗАМОЩАНСКИЙ**

#### **ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СУБЪЕКТНОСТИ: ТЕЛЕСНОСТЬ В ГЕНЕЗИСЕ И ФУНКЦИОНИРОВАНИИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

Традиционным способом объяснения специфики человеческого бытия, различий природного и культурного является фиксация внимания на разуме человека, его рефлексии, самосознании. Понимание субъекта как бестелесной сущности восходит к новоевропейской, по своей сути антропоцентрической, картине мира. В наши дни антропоцентрическое мышление стало общекультурным феноменом. Современному человеку привычно полагать себя центром мира. Такая позиция предполагает уникальность, аутентичность, автономность и независимость субъекта в принятии решений, мыслях, высказываниях, поведении. Параллельно этому нарастает волна критики самой идеи субъекта, а также, основанной на ней научной рациональности. Далеко не всегда аргументы в пользу «смерти субъекта» и рациональности являются корректными. Чаще всего происходит неоправданное отождествление субъекта с его пониманием в рамках новоевропейской философии (Трансцендентальное Эго, самосознание, разум). По той же логике оценивается и рациональность, которая сводится к науке, тогда как научная рациональность выступает лишь одним из типов рациональности.

Мы полагаем, что субъектность – важнейшая антропологическая составляющая человеческой сущности. Вместе с рациональностью субъектность выступает основанием человеческого существования. Именно посредством указанных способностей (опосредование реальности в сознании и возможность деятельно-практически преобразовывать ее) человек выступает как творец и творение культуры. Данные особенности бытия человека в мире имеют онтологические предпосылки: рациональное мышление, процесс познания и концептуализации мира рассматриваются нами в качестве системообразующего элемента культуры, как особого

способа оформления бытия человека в мире. Поэтому обоснование их несомненной важности для человека и культуры в целом должно опираться на обращение к фундаментальным истокам человеческого существования, к которым относится телесность человека.

Обычно становление и функционирование рациональности, основные способы концептуализации бытия человеком описываются в терминах самого мышления. При этом упускается из вида существенный момент, а именно бытийно-телесный контекст взаимодействия человека и мира через тело, порождающий целостный человеческий опыт, который и воплощается в определенных культурных формах, воспроизводясь в них из поколения в поколение. Как совершенно справедливо отмечает В.Л. Круткин, «многочисленные исследования показывают, что именно тело выступает средством, позволяющим индивиду категоризовать пространство (физическое, социальное, феноменальное), служит основой для систем счета и выступает средством коммуникации (речь, мимика, взгляд, поза), выступает прообразом для иерархии ценностей, позволяет занять позицию (смысловую), без которой не было бы сознания» [8, с.223]

Мы полагаем, что человек – это принципиальная целостность, поэтому ни один из процессов, происходящих с ним, не может не затронуть каждой частички его существа. Следовательно, процесс познания, будучи одной из форм взаимодействия с миром, которая осуществляет понимание его сущностного единства в многообразии, с необходимостью зависел от целостного бытийно-телесного опыта человека. Процесс рационализации и концептуализации бытия, осознание человеком себя как субъекта, т.е. существа находящегося в отношении к миру, производны, таким образом, от более широкого бытийного контекста и связываются нами с опытом телесного присутствия человека в мире. Данное положение следует понимать в том смысле, что наука (как один из типов рациональности), рациональное мышление, ориентация на познание и открытие тайн и законов, управляющих миром, не могли не соотноситься с деятельностью, историей, мировосприятием, мироощущением и самоощущением человека. А значит рационализация мира, его теоретическое присвоение следует считать элементом базовой структуры человеческого способа бытия-в-мире.

Рационализация бытия в нашем понимании становилась как переход от пребывания в бытии к осознанию человеком своего места в мире. Способность к рефлексии – есть ни что иное, как опосредование, т.е. остановка в мышлении, речи многообразия и динамики аспектов бытия, изначально довлеющих над человеческим восприятием. Тогда как пребывание человека в бытии можно назвать непосредственным сосуществованием человека и мира: человек не полагал себя в качестве специфичного (автономного) бытия, как существо наделенное

безграничными возможностями и способностью к преобразованию себя и мира вокруг, что характерно для новоевропейского самоощущения человека. В этом и заключается содержательная характеристика двух различных позиций по отношению к миру, обозначенных нами как «Я есть тело» и «У меня есть тело». Объективация телесности, которой и соответствует инструментальная позиция «У меня есть тело», понимается нами как фундаментальное отношение, сформировавшее основные метафоры, способы описания мира и места человека в нем, сложившиеся в рамках западноевропейской культуры. Развитие инструментального, рационального мышления позволяло вычлнить человека из пребывания в бытии, поставив его в определенное, опосредованное отношение к окружающему человека (его тело) мира. Мир теперь предстал для человека не довлеющей, превосходящей все возможности человека тотальностью, но как вполне оформленное, «логичное» (от слова «логос» – мировой разум), т.е. опредмеченное и упорядоченное представление.

Процесс рационализации и концептуализации бытия развертывается, с одной стороны как неосознанное стремление человека к единству с миром, а с другой, как перманентное углубление «просвета» между человеком и миром. Углубление «промежутка» между человеком и миром осуществляется как процесс возрастания человеческой свободы, идущий рука об руку с процессами автономизации и индивидуализации человеческого бытия, его обособления в особый род сущего. А как справедливо отмечает австрийский философ Э. Лист, «свобода распоряжаться собственным телом является элементарной предпосылкой всех других свобод – искусства, мысли, любви» [10, с.19].

Обособление человека в особый род бытия происходило вместе с процессом объективации тела, то есть все большей концентрации телесности в человеческом существовании. Как справедливо отмечает М. Бубер, «когда Я вышло из отношения и стало существовать в своей обособленности, оно, удивительным образом разрезаясь и приобретая чисто функциональный характер, погружается в естественную данность *отделенности тела от окружающего мира* [выделено мной – И.З.] и пробуждает в ней Я в его собственном качестве» [3, с.28]. Только пройдя такую стадию обособления-замыкания, полагает философ, становится возможным сознательный акт (субъектность человека и объектность мира), когда «выделившееся Я объявляет себя носителем ощущений, а окружающий мир – их объектом» [3, с.28].

С нами бы согласился и Х. Ортега-и-Гассет, который считает, что «история личных местоимений развернет перед нами череду подобных усилий, показывая, как в долгом продвижении от внешнего к внутреннему, формируется понятие «я». Сначала вместо «я» говорят «моя плоть», «мое

тело», «мое сердце», «моя грудь». ... Человек познает себя через то, чем владеет. Притяжательное местоимение старше личного. Понятие «*моего*» [выделено мной – И.З.] старше понятия «я»» [14, с.474].

Первые формы рационализации бытия несут на себе отпечаток нерасчлененного единства человека с миром. Мир воспринимался человеком в образе тела, а тело, в свою очередь, в образе мира. Этот этап мифологического восприятия мира характерен не только для античности, как колыбели западноевропейской культуры, но и для восточных мифорелигиозных систем. Близость тела и мира, когда процесс их дискурсивного и экзистенциального отделения еще только намечался, определяла характер мироощущения человека.

Необходимо, в этом смысле, отметить тот момент, что авторы, исследовавшие первобытное, мифологическое мышление обозначали его как «поверхностное». При этом очевиден оттенок снисходительности, содержащийся в этом термине. Но это лишь кажущаяся простота, так как в ней и следует искать бытийные истоки рациональности и субъектности. Это слово в его первоначальном значении «поверхность» наиболее точно позволяет ухватить сущность происходящего процесса, связываемого нами с целостным опытом взаимодействия человека и мира посредством телесности. И действительно, известные мыслители выделяли множество признаков, характерных для первичной стадии возникновения и развития рационального мышления и памяти, настаивая на их простоте и поверхностности. Традиционно память, ее генезис и структура рассматривались вместе с мыслительной деятельностью человека. Это традиция идущая от Декарта, который полагал, что память является модусом мышления. Данная тенденция характерна и для многих зарубежных и отечественных мыслителей, таких как Л. Выготский, П. Блонский, Л. Леви-Брюль, и др. Тем не менее, в их исследованиях проявляется внимание и к телесному аспекту памяти, связанному с восприятием человеком окружающего мира, то есть рациональным моментом человеческого бытия. Тем более, что первые стадии рационализации бытия характеризуются сосуществованием памяти и мышления.

«Примитивная» память отличается фотографичностью, поверхностностью, метонимической выразительностью близости вещей. Л. Леви-Брюль в книге «Сверхъестественное в первобытном мышлении» отмечал удивительную способность первобытных людей к запоминанию. Ее характерными признаками являются точность и аффективность. Мыслитель подчеркивал, что первобытный человек обладал чудесной «топографической памятью», развитым «чувством места» и отсутствием дифференцированного перцептивного поля [9, с.36]. Данную особенность примитивной памяти выделял и Л. Выготский, который говорил о том, что перцепции

первобытного человека присущи следующие черты: «роскошь деталей», непроработанность и случайность содержания, комплексность (метонимичность), отсутствие аналитичности и т.д. Подчеркнем лишь тот факт, что традиционно эти различия выводились лишь из мыслительных способностей, поэтому развитие памяти соответствовало развитию мышления, в его движении к большей абстрактности. Но мы связываем генезис мышления, процессов рационализации и концептуализации мира с более общим и фундаментальным процессом автономизации человеческого бытия. Близость тела человека и мира (их экзистенциальное единство), воспроизводилась в эйдетической памяти, которая служила средством сохранения и воспроизводства форм опыта, деятельности и т.д. То, что ощущал и переживал человек, происходило и с его телом, так как оно вплетено в ткань мира. Восприятие человеком аспектов его бытия отличалось непосредственной хаотичностью телесной перцепции, детерминированной близостью тела и мира. Захваченность человека элементами реальности говорит нам о том, что память во многом была стихийным феноменом, неподконтрольным человеку. П.П. Блонский относит «моторную» память к первой ступени ее генезиса, сохраняющей свое значение в деятельности человека [2, с.29-31]. К.Г. Юнг задается очень важным в контексте наших рассуждений вопросом: почему высокий уровень знаний античных ученых («в союзе с беспримерным искусством человеческой руки» не позволили им совершить научную революцию? Он считает, что «древним не доставало способности с таким *напряженным вниманием* (выделено мной – И.З.) следить за изменениями неодушевленной материи», чтобы иметь возможность «творчески и искусственно воспроизвести какой-нибудь естественный процесс, без чего нельзя войти во владение силой природы» [21, с.32]. В переходе от мифа к логосу процесс рационализации бытия человеком существенно усложняется. Появляется абстрактное мышление. Сам термин «абстрактный» (от лат. abstractus – «отвлеченный») подчеркивает справедливость нашего подхода к роли телесности в генезисе рациональности. Абстрагирование как мыслительная и в определенной степени перцептивная операция предполагает «отвлечение» от непосредственности человеческого присутствия в мире, от близости вещей, их тотальной навязчивости и хаотичности. В движении от конкретного, синкретичного восприятия, с концентрацией на относительно константных, устойчивых формах бытия и развивалась античная рациональность, воплотившись не только в философии, но во всех сферах культурной жизни древнегреческой культуры.

И действительно, в древней Греции сам способ символизации и трансляции совокупного человеческого опыта претерпевает дифференциацию. А.А. Тахо-Годи выделяет миф, эпос и логос в качестве

трех типов отображения действительности, по-разному символизирующих единство и многообразие бытия [17, с.16]. Миф выражает обобщенный, целостный смысл слова. Эпос основывается на звуковой выразительности и ритмичности. Логос усиливает дифференцированность и выделенность элементов, возводя их затем в мыслительную собранность, законченность. Все три названные типа мышления сосуществовали в синкретическом единстве на первоначальных стадиях развития человеческой рефлексии. Соответственно, первичным интуициям древних греков о человеке, его теле и душе, происходил процесс развертывания мышления и деятельности в сторону слова как логоса, становление доминирующей парадигмы западноевропейского типа рациональности во взгляде на содержание человеческой природы, в частности на человеческую телесность как пассивную материальную часть человека.

Известно, что античное мировоззрение характеризуется антропоморфным видением мира. Имеет место остаточный процесс мифологической эпохи, основным признаком которого является восприятие мира как сущностного единства. Как мы уже отмечали, мир воспринимался в образе тела, а тело в образе мира, что является производным феноменом от непосредственности бытия человека в мире, близости вещей, нерасчлененности тела и мира. Здесь же лежит онтологический исток древней идеи всеобщего подобия, человека как микрокосма в макрокосме. Неслучайно, что первым философским принципом, выработанным древнегреческой философской школой элеатов, стал принцип тождества бытия и мышления.

Мы можем говорить о том, что первоначальный опыт взаимодействия человека с миром породил восприятие его хаотичности, непредсказуемости. Это потребовало особой концентрации от самого человека, настройки его восприятия. Той же непредсказуемостью характеризуется тело человека как часть внешнего мира. Поэтому свойствами мира вещей (изменчивость, движение) наделяется и тело человека, так как не представляет собой еще отдельную от мира, природы, космоса сферу жизнедеятельности, систему в системе, бытие в бытии. При этом, как отмечалось многими исследователями античной культуры и философии (А.Ф. Лосев, А.А. Тахо-Годи, П.П. Гайденко и др.), мир в представлении древнего грека – это совершенное, законченное, структурно оформленное тело. Следовательно, принцип тождества бытия и мышления, прошедший в различных вариантах через всю историю западноевропейской мысли, может рассматриваться как определенная степень вынесения мира вовне, становления его в качестве объекта, а человека как субъекта. В контексте нашего подхода этот принцип характеризует основные особенности мировосприятия человека античной эпохи. Выделение человека из мира предполагало фиксацию на его

динамичном аспекте. Дж. Кирк и Дж. Е. Гейвен в книге «Философы досократики» писали: «Анаксагор, как и некоторые другие его предшественники, стремится представить себе и описать подлинно бестелесную сущность. Но как для его предшественников, так и для него самого единственным критерием реальности является протяженность в пространстве. Сознание, как и все другое, телесно. Оно обязано своей властью своей исключительной остроте и частично тому факту, что оно одно, даже сталкиваясь с разнородностью, не смущается этой разнородностью» [6, с.55].

Именно поэтому для античной и средневековой философии характерна созерцательная позиция субъекта (человека, воспринимающего, познающего мир). В телесном аспекте эта позиция отличается определенной степенью пассивности. Чтобы фиксировать движение, изменение субъект должен находиться в статичном положении, которому соответствует состояние глубокой задумчивости, погружение во внутреннюю бездну бытия (вспомним скульптуры древнегреческих мудрецов).

При выделении человека из непосредственности сосуществования с природой, первичным элементом восприятия выступает трансформация форм предметности, вещественности. Следовательно, аспект восприятия человеком мира объектов, вещей и тел предстает как фокусирование на их динамичном аспекте. Речь не идет еще о возможности преобразовательной деятельности. Единственной формой восприятия и удержания смыслового содержания текучего опыта является устойчивая субстанциальность вещей в античности и их символизация в средние века, где тело человека существует как место причастности человека окружающему его миру. Вплоть до эпохи Возрождения объект наделялся чертами активности, воздействия, доминирования, отражался в сознании – «душе» и определял его. В диалоге «Софист» Платон говорит, что созерцание – это взаимодействие двух реальностей, в результате которого одна из них (созерцающая) испытывает страдательное состояние [15, с.367-368]. Эпифеноменализм Аристотеля, концепция истечения образов Демокрита свидетельствуют о страдательном, пассивном характере субъекта.

Данный аспект говорит о том, что в древнегреческой культуре человек, субъект по словам А.С. Азаренко, «не то, что определяет сущее, а то, через что определяется и выявляется оно» [1, с.53]. В этом смысле субъектность являла собой скорее проблему, так как человек, через его тело, был подчинен бытийным силам, что выразилось в философии стоицизма и древнегреческой трагедии. Как справедливо отмечает Х. Ортега-и-Гассет, «для античности субъект, осознавая нечто, как бы входит с ним в связь – так два физических тела, столкнувшись, оставляют отметины друг на друге. ... Итак, субъект и объект ведут себя ровно так же, как два любых других

физических тела» [14, с.478]. Отсюда и значение субъектности: «Под субъектом понимались или субстанция вообще, или единичное, оформленное бытие, под объектом – то, что существует в сознании в качестве мысленной конструкции» [11, с.8]. Тело изменяется, а потому становится возможной телесная дифференциация как остановка в анализе бесконечных трансформаций телесности. По отношению к движению тела и устанавливается объектный мир с устойчивой структурой.

Возникновение в Новое время научной рациональности, методов экспериментального естествознания, математизация и формализация знаний о мире, теоретические проблемы, связанные с конструированием идеальных объектов предполагало все большее углубление абстрактного (отвлеченного от вещей, не поверхностного) мышления. Замыкание на себе мировой перспективности, ощущение жизни, текущей вокруг человека как центра способствовало образованию новых способов видения мира. «Деятельное», а не созерцающее (пассивное) тело (тип существования) располагает теперь вещи вокруг человека. Теперь субъект занимает активную теоретическую и практическую позицию, а объект наделяется чертами пассивности и статичности.

Укорененность научной рациональности в бытии подчеркивал М. Хайдеггер, который полагал, что наука производна от определенного способа «взаимопринадленности», «совместности» человека и бытия. Этот способ предполагает взаимное обособление человека и мира, в результате которого конституируется определенный тип взаимодействия человека и мира. Сущностную «обособленность» человека и бытия, характерную для западноевропейской культуры, Хайдеггер назвал – «остов» (ge-stell). «Остов» сам по себе не есть негативный феномен. «Остов» есть «взаимный призыв человека и бытия исцель и исчислимое», «вовлечь нас в Событие, через которое, впервые человек и бытие обособляются (Enteignet) в свое Собственное [Выделено мной – И.З.]» [19, с.78].

В русле наших рассуждения, французский философ М. Мерло-Понти отмечает, что у одного из самых рационально мыслящих философов Нового времени Рене Декарта, понимание телесности зависело от действительного самоощущения людей той эпохи. «Удаление» тела из дискурса и пространства действительного осуществления культуры произошло как «операция» (катаргический эффект радикального сомнения Декарта), которая позволила мыслить нечто определенным, «научным», рациональным способом, предполагая при этом некоторое экзистенциальное усилие (как самого Декарта, так и ученых в принципе).

Так, П. Валери писал, что «Я» Декарта – «геометрично» [4, с.165] и «сильно ощущаемо» [4, с.166]. М. Мерло-Понти упоминал, что «картезианской моделью видения было ощупывание» [13, с.25]. По его



мнению, пространство для Декарта было по преимуществу «в себе», где «ориентация, полярность, горизонт оказываются в нем феноменами, связанными с *моим присутствием* [Выделено мной – И.З.]» [13, с.21].

Исходя из вышесказанного, становится более понятным теоретическое удаление тела, произошедшее в философии и науке Нового времени: высокий уровень абстракции, понятийная строгость и методологическая оптимизация содержания мышления способствовали центрированию человека на самом себе, что предполагало редукцию тела к механизму. Понадобились наиболее точные понятия, характеризующие обособившийся «внутренний мир» человека: психика, мозг, сознание и самосознание, Я и самость и т.д. И это вполне объективный процесс: наука немыслима без определенной степени индивидуальности. «Взгляд на мир с позиции своего «я», сознание значимости последнего как творческого начала, ощущение автономии своей личности, выступающей в качестве «производящей причины» (субъекта) действий, вытекающая отсюда возможность свободного интеллектуального конструирования интеллектуальных миров, а также «второй природы», являются фундаментальными предпосылками возникновения и развертывания научной, и любого другого вида рациональной деятельности» [5, с.90]. Следовательно, построение картины мира – «это результат деятельности человека-творца, использующего имеющийся у него потенциал интеллектуальных, моральных и физических сил для постижения и упорядочения тех аспектов «бытия-в-мире», которые осознаются им в качестве сущностей, принципиально отличных от «я», в котором сконцентрирована его «самость» (источник познавательной активности), т.е. в виде объектов» [5, с.90].

Таким образом, абстрактное мышление, рационализация и идеализация бытия выступает средством против «головокружительной близости вещей» (М. Мерло-Понти). Борьба против непосредственной данности мира дает возможность его организации, осуществления контроля и прогнозируемости, вычислимости возможных событий.

Примечательно, что у описываемой связи рациональности и телесности есть параллели в экзистенциальной сфере бытия человека. Например, В.М. Розин справедливо полагает, что существует непосредственная связь между мыслительными процессами и телесным опытом индивида. По его словам, «во всех случаях работа мышления и памяти требует сосредоточения, энергетического усилия, изоляции от других, мешающих желаний и процессов, определенной динамики тела (иногда нужно сидеть, иногда встать и походить, иногда временно сменить образ действий, переключиться на другую работу и т.п.)» [16, с.187]. И действительно, само слово «сосредоточенность» имеет ряд заслуживающих внимание, конотаций. «Сосредоточиться на чем-либо», означает

ограничение (феноменологическое) ближайшей сферы индивида контурами его тела. Такое экзистенциальное «замыкание» осуществляется как локализация мысленных усилий в определенной «точке» («-точиться»), в результате которой становится возможным фокусирование на выделенном предмете, фиксация внимания на объекте, его некоторых чертах и аспектах. «Со-средо-точиться» в контексте нашего анализа и в феноменологическом прочтении предстает как собирание тела и «среды», «вокруг» него, в некоторой «точке», откуда и совершается анализ, мыслительный процесс. Мир, являясь фоном данной ситуации, пропадает, теряется «из вида», обеспечивая, тем самым, искомое состояние «отражения» (рефлексии) предмета, фиксации внимания на его аспектах. Синонимом слова сосредоточиться является термин «концентрация», который также предполагает собирание всех телесно-духовных сил, через «центрацию» на внутреннем мире мыслящего субъекта.

Рассматривая связь телесности с развитием способов теоретизации и концептуализации бытия, формированием субъектности мы опирались на определенную классификацию типов рациональности, предложенную В.И. Кашперским. Им выделяется три культурно-исторических типа рациональности: античная, религиозно-христианская, научная [7, с.163]. Но автор заявляет и о четвертом типе, «онтоантропологическом», который еще только предстоит выработать, хотя его основные контуры видны и сейчас. «Для него характерны существенное смягчение требования универсальности и сознательное ведение в знания антропологических характеристик, но рассматриваемых не в качестве субъективных, а как неизлиминируемая и вполне объективная смысловая, ценностная часть науки будущего» [7, с.163]. Как мы полагаем, телесность в таком подходе должна играть существенную роль, так как является одновременно и онтологической и антропологической характеристикой не только знаний, ценностей и смыслов, но и всего человеческого бытия. Именно в человеческой телесности размещается точка соединения антропологических и онтологических («онтоантропологических») измерений, в чем нам видится самое достоверное основание оценок человеческих действий в качестве действительно разумных (рациональных), морально-нравственных, ответственных и т.д. Отсюда мы приходим к очень важному для нас выводу: во-первых, философия тела и есть подлинная онтология, так как пытается выявить момент непосредственной связности и взаимодействия человека и мира (посредством соединения тела человека и тела мира), а, во-вторых философия человеческой телесности есть подлинная антропология, так как позволяет осмыслить онтологические предпосылки возникновения и существования самого способа бытия-человека-в-мире.

#### Литература

1. *Азаренко А.С.* Топология культурного воспроизводства (на материале русской культуры). Екатеринбург, 2000.
2. *Блонский П.П.* Память и мышление. СПб., 2001.
3. *Бубер М.* Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
4. *Валери П.* Декарт // Вопросы философии. 2005. №12.
5. *Гайденко В.П.* Западноевропейская наука в средние века: общие принципы и учение о движении. М., 1989.
6. *Гуддинг Д., Леннокс Дж.* Мирозозрение: человек в поиске истины и реальности. Ярославль, 2004. Т.2. Кн.1.
8. *Кашперский В.И.* Антропология знаний: ценности и смысл // Кашперский В.И. Философия как призвание (работы разных лет). Екатеринбург, 2006.
9. *Круткин В.Л.* Телесный символизм «древнего благочестия» и проблема отчуждения // Философская жизнь Урала. Альманах. Екатеринбург, 1999.
10. *Леви-Брюль К.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
11. *Лист Э.* Наступит ли «эпоха нового тела»? // «Вестник высшей школы». 2002. №6.
12. *Любутин К.Н., Пивоваров Д.В.* Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург, 1993.
13. *Мерло-Понти М.* Око и дух. М., 1992.
14. *Ортега-и-Гассет Х.* Две главные метафоры // Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 2003.
15. *Платон.* Софист // Платон. Соч.: В 3 т. М., 1976. Т.2.
16. *Розин В.М.* Любовь и сексуальность в культуре, семье и взглядах на половое воспитание: учебное пособие для вузов. М., 1999.
17. *Тахо-Годи А.А.* Греческая культура // Тахо-Годи А.А., Лосев А.Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб., 1999.
18. *Хайдеггер М.* Закон тождества // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник. М., 1991.
19. *Юнг К.Г.* Символы трансформации. М, 2000.

#### **Ю.П. АНДРЕЕВ**

#### **ЭТНОС КАК СУБЪЕКТ МЕНТАЛЬНОСТИ**

На исходе 20-го века человечество потеряло гарантии своего существования, поскольку был разрушен Советский Союз как определяющий экономический, политический и духовный фактор сохранения мира и тенденции прогрессивного развития социализма. Планетарное противоборство добра и зла, различных мировоззренческих систем и религий, острые межнациональные конфликты и т.д., фактически разрушили правовые и моральные ограничения, выработанные человечеством после второй мировой войны. Экономика и политика, основанные на философских принципах социального дарвинизма и «расцветенных» современными идеями постмодернизма, глобализма и т.п.,