

*На правах рукописи*



**НИКОЛИНА Ольга Ивановна**

**ФЕНОМЕН ЛЮБВИ В БЫТИИ ЧЕЛОВЕКА:  
ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

**АВТОРЕФЕРАТ**  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Специальность 09.00.01 – онтология и теория познания  
(философские науки)

Омск  
2015

Работа выполнена в ФГБОУ ВПО «Омский государственный педагогический университет».

**Научный консультант:**

**Смолин Олег Николаевич,**  
доктор философских наук, профессор

**Официальные оппоненты:**

**Емельянов Борис Владимирович,**  
доктор философских наук, профессор,  
ФГАОУ ВПО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина» профессор кафедры истории философии, и философии образования ИСПН Уральского федерального университета;

**Круглова Инна Николаевна,**  
доктор философских наук, доцент, ФГБОУ ВПО «Красноярский государственный аграрный университет», заведующая кафедрой философии;

**Мясникова Людмила Анатольевна,**  
доктор философских наук, профессор,  
НОУ ВПО «Гуманитарный университет» (Екатеринбург), проректор по научной работе

**Ведущая организация:**

**ФГБОУ ВПО «Курганский государственный университет»**

Защита состоится 23 апреля 2015 г. в 9:00 на заседании диссертационного совета Д.212.274.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук, созданного на базе ФГБОУ ВПО «Тюменский государственный университет» (625003, Тюмень, ул. Республики, 9, ауд. 211).

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке и на сайте ФГБОУ ВПО «Тюменский государственный университет»: <http://d21227402.utmn.ru>.

Автореферат разослан «\_\_\_» \_\_\_\_\_ 2015 года.

Ученый секретарь диссертационного совета, кандидат философских наук, доцент



А. И. Павловский

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

### Актуальность темы исследования

На протяжении всей человеческой истории любовь являлась важным фактором развития человека и человечества. Это очевидно и в случае с западной культурой. Однако в настоящее время ее действие оказывается неосмысленным в силу влияния отчуждения. Любовь в современной культуре оказывает далеко не то действие, на которое способна как особенный феномен бытия человека в ее подлинном выражении.

В традиционной культуре любовь не выделяется как особенная проблема, она просто существует наряду с другими феноменами бытия человека. Для традиционной культуры характерно убеждение, что после брака между двумя людьми, создающими семью, автоматически возникает любовь. Такого рода поговорки, как «слюбится, стерпится», традиция выбора жениха, образы свадьбы – все это говорит о подчинении любви браку и их тесной связи. В современной культуре происходит переворачивание отношения любви к браку, теперь любовь принимается как романтическое основание брака, а сам брак часто становится тюрьмой для любви. Любовь вырождается в сексуальность и утрачивает силу духовного преобразования человека. В итоге происходит утрата целостности бытия человека.

Подобного рода трансформация человека и его бытия происходит и в рамках западной культуры. Так, если до Второй мировой войны большая часть психиатрических заболеваний возникала в результате невозможности реализации любви, то после войны большинство больных страдают от утраты чувств и переживаний, от апатии. Это связано с широкомасштабным освобождением человека из-под традиционного для западной культуры подавления, осуществляемого через увлечение, интенсификацию искусственных переживаний. Вовлечение человека в сексуальную революцию делает секс ключевым моментом массовой культуры. Это приводит к доминированию сексуального интереса к существу другого пола и вырождению интереса к более высоким отношениям, к духовной стороне любви.

Все это делает актуальным переосмысление бытия человека прежде всего через феномен любви в связи с широким распространением его превращенных форм. Кризису бытия современного западного человека необходимо противопоставить антропный феномен любви как возможность подлинного бытия человека. Феномен любви – это точка пересечения гносеологии, онтологии, философской антропологии и философии культуры. Антропный феномен любви может выступить ключом на пути совершенствования человека в сторону подлинного существования.

Весь исторический опыт культуры и философии подчеркивает существенное влияние феномена на нравственное развитие человека, глу-

бину его самосознания и способность к самопреобразованию. В различных феноменах это влияние выражено по-разному. В связи с отчуждением феноменов их воздействие на человека снижается. Отчуждение феноменов бытия человека в разных философских концепциях трактуется как деградация индивидуальности, самости, экзистенции, человеческого бытия.

Таким образом, любовь разрушается как антропный феномен, но при этом ее элементы становятся все более важными компонентами массовой культуры. Как собрать воедино эти отчужденные фрагменты, как оживить феномен, собранный из частей? Эти вопросы ставят задачу философского понимания произошедших в культуре изменений, а главное – осмысления антропного феномена вообще и феномена любви в частности.

Анализ феномена любви и его роли в культурном производстве в разных культурах и эпохах позволяет увидеть процесс отчуждения этого феномена в утрате им связи с трансцендентной реальностью, с временем и вечностью, с преобразованием субъективности влюбленных, наметить альтернативу существующему отчуждению в онтологическом аспекте феномена любви и поставить проблему развития этого феномена в контексте восстановления духовного совершенствования человека и человечества.

### **Степень разработанности проблемы**

Выделим три аспекта анализа антропного феномена любви. С одной стороны, онтологический аспект определяет структуру самости человека, единство его бытия, а феномен кажет это единство из прошлого и будущего. Этот аспект касается анализа того, как антропный феномен проявляется в бытии человека. С другой стороны, антропологический феномен любви часто встречается в антропологическом и культурологическом аспектах, которые слиты друг с другом и отличаются многообразием примеров и деталей существования любви в ее различных формах.

Онтологический аспект проблемы фиксирует понятие «феномен» как переосмысление целостной картины бытия человека в развитии антропологических представлений современной науки. Выдвижение антропного феномена в центр исследования означает повышение интереса к переживаниям человека, усиление внимания к его существованию.

В рамках русской религиозной философии проблема подлинного феномена любви ставилась в связи с поисками целостности субъективности. Поиск был необходим как альтернатива западной культуре, ориентированной преимущественно на разум. Главным ядром целостности в подлинном феномене любви становится сердце или мистическое чувство. С такой позиции феномен любви, рассматриваемый в контексте

целостного знания, мистической способности, «союза разума и веры», «видения сердца», получил развитие в работах представителей классической русской религиозной философии: Н. А. Бердяева, Б. П. Выше-славцева, И. А. Ильина, Н. О. Лосского, В. В. Розанова, В. С. Соловьева, Е. Н. Трубецкого и С. Н. Трубецкого и др., а также марксистское переосмысление этих идей как отчуждения актов производства и воспроизводства культуры в работах С. З. Гончарова.

Вопрос о феномене неразрывно связан с природой человека. Часто феноменом называют все, что еще недостаточно изучено, однако термин «феномен» может трактоваться по-разному. Исходя из концепции тождества бытия и познания, или теории отражения, феномен, который фиксирует воспринимаемое, и явление, фиксирующее действительное, скрывающееся за воспринимаемым, сливаются, а их различие есть ошибка восприятия, которая исправляется. Такая позиция связана с гносеологической установкой науки и имеет длительную философскую традицию, ее можно встретить в трудах Д. Беркли, Ф. Бэкона, Г. В. Ф. Гегеля, Т. Гоббса, Р. Декарта, Г. В. Лейбница, Д. Локка, Б. Спинозы, Д. Юма, а также в трудах современных авторов: Д. Гибсона, У. Куайна, Т. Куна, У. Найссера, Р. Рорти. Исследования страстей, переживаний, аффектов как особого способа функционирования души получили новую окраску в философии XVII–XVIII столетий, где, с одной стороны, страсти рассматривались как состояние, присущее исключительно человеку, с другой стороны, утверждалось, что эти состояния выступают помехой для работы разума. Эти проблемы исследовались в работах Р. Декарта, Б. Спинозы и Н. Мальбранша, а также философов и психологов более позднего периода: У. Джеймса, О. Кюльпе, К. Г. Ланге, Г. Мюнстенберга. Проблема восприятия и познания, а также соотношения разума и страсти в процессе познания исследовалась в рамках философии Нового времени и французского Просвещения в работах таких авторов, как Вольтер, К. А. Гельвеций, П. А. Гольбах, Д. Дидро, Ж.-Ж. Руссо.

Иную позицию занимает И. Кант, полагающий, что феномен отличается от явления. Если явление сопоставимо с сущностью, которую являет, то феномен требует иного типа рефлексии, ибо он кажет себя самого и притом непосредственно, или очевидно. Эта позиция принимается исходной в феноменологии Э. Гуссерля и разделяется такими философами, как Г. Башляр, Ф. Brentano, Р. Ингарден, М. Мерло-Понти, М. Шелер, Г. Шпет.

Последователь Э. Гуссерля, М. Хайдеггер дает новое видение феномена как того, что себя кажет, но тайно. Тайна эта проистекает из того, что в практике человек себя реализует в мысли или действии, а в феномене то, что он реализует, представлено в единстве мысли,

действия и переживания. Совпадение внутреннего и внешнего порождает мощное переживание, которое меняет человека и его восприятие мира и является существенным качеством феномена, его экстатической формой выражения. Эта позиция реализуется в новом направлении экзистенциального психоанализа у таких авторов, как Л. Бинсвангер, М. Босс, Р. Мэй, В. Франкл. В нашей работе этот тип феномена понимается как антропный феномен, который противопоставлен прежним позициям и опирается на экстатическое проживание единства мысли, действия и переживания.

Феномены бытия человека также имеют собственную традицию исследования в философской антропологии, разрабатывающей понятие феномена бытия человека. Это отражено у таких ее представителей, как Э. Кассирер, Э. Финк, М. Шелер, П. Шульц. Особенное значение имеет применение понятия «феномен» в отношении к бытию человека. Здесь важны исследования других феноменов бытия человека: феномен труда исследовался в работах З. Баумана, П. Бризна, Ю. Н. Давыдова, Э. Дюркгейма, К. Маркса, В. Г. Смолькова, П. Ю. Уварова, С. А. Фабричнова, И. И. Чангли, О. Е. Черновой; исследование феномена игры представлено в работах таких авторов, как М. М. Бахтин, Э. Бентли, А. Л. Витгенштейн, Г.-Х. Гадамер, Г. Гессе, Г. Дибор, Ж. Деррида, Р. Кайуа, И. Кант, Н. Кузанский, Ж.-Ф. Лиотар, М. Н. Липовецкий, Ф. Ницше, Л. Т. Ретюнских, Й. Хейзинга, Я. Хинтикки, Ф. Шлегель; феномен смерти в естественно-научном аспекте рассматривали: И. Мечников, В. А. Неговский, А. П. Огурцова, К. Э. Циолковский, А. Л. Чижевский, Н. В. Эльштейн; представление о смерти в рамках западной культуры рассматривали такие авторы, как Ф. Арьес, Ж. Батай, Ю. Л. Бессмертный, Ж. Бодрийяр, Ф. Бэкон, И. В. Вишев, А. В. Гулыга, А. Я. Гуревич, Г. В. Ф. Гегель, Т. Гоббс, Ж. Ле Гофф, Р. Декарт, У. Джеймс, И. Д. Дубровский, С. Залыгин, А. Камю, А. Кожев, Ж. Лиотар, Г. Маркузе, Ф. Ницше, В. М. Розин, Б. Спиноза, З. Фрейд, И. Т. Фролов Э. Фромм и др.

В работе исследуется проблема отчуждения, в том числе отчуждения феноменов, а также способы преодоления отчуждения. Эти проблемы рассматривались в рамках западной философии и психологии такими авторами, как Т. Адорно, З. Бауман, Ж. Бодрийяр, Г. В. Ф. Гегель, Р. Гейер, Г. Дебор, А. Камю, Г. Лукач, К. Маркс, Г. Маркузе, Г. Марсель, Р. Мэй, Ж.-П. Сартр, Л. Фейербах, И. Г. Фихте, Э. Фромм, М. Хайдеггер, М. Хоркхаймер, а также отечественными исследователями: В. Ф. Асмусом, Ю. Н. Давыдовым, Э. В. Ильенковым, И.С. Нарским, А. П. Огурцовым. Понятие «превращенной формы» было введено в философию в работах К. Маркса, обстоятельное исследование в отечественной философии

фии этого понятия принадлежит М. К. Мамардашвили, ряд отечественных авторов обращались к этому понятию в связи с разработкой отдельных проблем: С. С. Аверинцев, С. В. Аржанухин, В. П. Зинченко, Н. С. Злобина, Э. В. Соловьева, В. С. Швырева.

Антропологический и культурологический аспекты феномена любви подразумевают исследование материала на трех уровнях: бытийном (представление о законах бытия, а человеческого бытия – как их высшей формы), сущностном (представление о сущности человека, представление о внутренней духовной и душевной жизни, противостоящей телесным удовольствиям) и образом (представления о любви, выраженные в образах влюбленного и отраженные в художественных и философских произведениях). Каждый уровень имеет собственное развитие.

Бытийный уровень подразумевает подчинение чувства разуму, ошибочность чувства в познании истины, мрачность чувств. На этом уровне чувственность определена через стремление к удовольствию тройным способом. Вначале это стремление к приятному, потом добавляется бегство от неприятного. Тут также возникает смешанный разум, подразумевающий усиление разумом благоразумных и умеренных страстей и управление поведением с их помощью. Наконец, психоанализ добавляет сублимацию, или подмену запретных желаний культурными или разрешенными. Особый вклад в рассмотрение феномена любви внесли следующие авторы психоаналитического направления: А. Адлер, Д. Басе, О. Вейнинггер, Г. Маркузе, В. Райх, З. Фрейд, Э. Фромм, К. Хорни, К. Юнг, а также авторы, исследовавшие психоанализ в контексте различных феноменов бытия человека: Г. Башляр, Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ж. Лакан, М. А. Попова, Н. Г. Попова, Х. Томэ, М. Фуко, А. Элиот и др.

К сущностному уровню относятся представления о любви философов позднего Средневековья и Возрождения, у которых любовь телесная не выделялась как особенная, любовь более ассоциировалась с божественной. В этом плане любовь выступает средством преодоления границ мира, а встреча с любимой возможна в потустороннем мире. Этот вопрос исследовался как в научной, так и в философской литературе (Ж. Дюби, К. А. Иванов, Ж. Ле Гофф, М. Б. Мейлах, Д. Мережковский, М. Фичино, Й. Хейзинга и др.).

Образный уровень представлен в рассмотрении феномена любви в философской традиции Платона, в трудах А. Августина, Аристотеля, А. Данте, Р. Декарта, Г. В. Ф. Гегеля, И. В. Гёте, В. фон Гумбольдта, И. Канта, Ш. де Лакло, Г. В. Лейбница, Д. Мережковского, М. Монтеня, Новалиса, Ф. Петрарки, Плутарха, Б. Спинозы, Л. Тика, Л. Фейербаха, И. Г. Фихте, М. Фичино, Ф. Шеллинга и у современных авторов: М. Бубера, Э. Гидденса, А. Камю, Э. Левинаса, К. Льюиса, Ф. Ницше,

Х. Ортеги-и-Гассета, Ф. Саган, Ж.-П. Сартра, А. Стендаля, П. Тиллиха, В. Франкла, М. Шелера, А. Шопенгауэра и др. В Новое время и в Просвещении этот уровень связывается с выделением чувственности в особый тип познания. Это рассматривали Р. Декарт, Вольтер, К. А. Гельвеций, П. А. Гольбах, Ж.-Ж. Руссо, Б. Спиноза. Вопросу о существовании феномена любви в романтизме свои работы посвящали: Н. Я. Берковский, А. Б. Ботникова, О. Ванштейн, Л. Гинзбург, В. М. Жимурский, Н. Н. Мисюров, С. В. Тураев.

В контексте анализа онтологического аспекта антропного феномена любви необходимо проанализировать природу человека. В философии природа человека рассматривалась в соотношении природной и культурной составляющих человека, а также в контексте отличия человека от животных. Решался вопрос о месте человека в природе. Эта тема широко обсуждалась в рамках философской антропологии, в работах Д. Гильдебранда, А. Гелена, Э. Кассирера, Х. Плеснера, Л. Фейербаха, М. Шелера, а также исследовалось изменение природы человека в постиндустриальной цивилизации, что мы можем проследить в работах С. И. Голода, А. А. Ивина, В. М. Розина, Ю. В. Рюрикова, А. Н. Чанышева, В. П. Шестакова.

Несколько изменяется отношение к феномену любви в период возникновения массовой культуры, в которой транслируются превращенные формы феномена любви. В этом превращенном состоянии любовь исследуется в новых философских парадигмах психоаналитиками: Р. Мейем, В. Райхом, З. Фрейдом, Э. Фроммом; экзистенциалистами: А. Камю, С. Кьеркегором, Ж.-П. Сартром, К. Ясперсом; постмодернистами и постструктуралистами: Ж. Батаем, Ж. Бодрийяром, Ж. Дерридой, Ф. Гваттари, Ю. Кристевой, Ж. Лаканом, Ж.-Ф. Лиотаром, М. Фуко.

В большинстве философских текстов феномен любви и его роль в бытии человека не рассматриваются в своей цельности и самостоятельности, как культурное основание творчества человека и мира. Учитывая опыт традиционной и современной философии, необходимо соединить их исследования феномена любви в антропном феномене любви, рассмотрев его с позиций потенциала реализации в подлинный феномен любви.

**Объект исследования:** феномен любви в бытии человека в онтологическом аспекте.

**Предмет исследования:** антропный феномен любви и его превращенные формы в контексте современных философских направлений.

**Основная проблема исследования** может быть сформулирована в следующих вопросах: что такое антропный феномен любви, каков его онтологический аспект, как он проявляется в современной культуре, что



происходит с любовью в современных превращенных формах, какова общая тенденция отчуждения антропных феноменов в массовой культуре?

**Цель исследования** – выделение онтологического аспекта антропного феномена вообще и феномена любви в частности.

Исходя из данной цели, поставлены следующие **задачи исследования**:

1. Проследить формы выражения любви и страсти в рамках гносеологической установки классической философии Нового времени. Выразить изменение отношения разума к страсти по мере развития понимания важности чувственности как переживания, от подчинения и исправления страсти по схеме разума к смешанному разуму, который действует в союзе со страстью.

2. Осмыслить понимание феномена в философии И. Канта, который толковал его как независимое от рассудка и разума отношение человека к действительности. В центре этого осмысления оказывается гармонизация чувственности, рассудка и разума.

3. Сформулировать онтологический аспект антропного феномена на базе исторического развития понимания чувственности и переживания. Выделить основные составляющие его проявления в разных феноменах, а также тенденцию отчуждения.

4. Сопоставить антропный феномен любви с феноменами игры, труда и смерти, выявить специфику и общие моменты отчуждения антропных феноменов вообще.

5. Проследить общую схему реализации антропного феномена в подлинный феномен в западной культуре. Определить эту реализацию в контексте онтологического аспекта феномена любви. Выявить общую тенденцию изменения феноменов в массовой культуре, отражающую действительное изменение бытия человека в современности.

6. Определить специфику и границы антропного феномена любви как специфического культурного акта в западной культуре, а также проследить возможную альтернативу отчуждению феномена любви в русской философии.

7. Проанализировать превращенные формы антропного феномена любви на материале психоаналитического, экзистенциального и постмодернистского направлений современной философии.

**Основная идея**, выносимая на защиту, заключается в том, что антропный феномен представляет собой возможность реализации подлинного феномена любви. Онтологический аспект показывает падение присутствия, индивидуальности. Это падение проявляется в превращенных формах феномена любви. Подлинный феномен любви в западной культуре, а также понимание феномена любви в традиции русской религиозной философии показывают альтернативу развития человека и культуры.

**Методологическим основанием диссертационного исследования** является диалектический метод, также используется ряд подходов и идей современных мыслителей.

Диалектический метод позволяет исследовать антропный феномен в развитии философии и культуры в контексте его исторического развития и в связи с изменением средств и условий его реализации. Антропный феномен в этом смысле представляет собой единство внутреннего характера (выраженное в самости и одновременно как единство внутреннего проекта) и внешнего экстатичного его выражения и реализации. Этот метод позволяет понять логику развития антропного феномена.

Диалектический метод используется при анализе развивающегося соотношения страсти и разума, оканчивающегося гармонизацией их как двух сторон противоречивого единства в прекрасном и возвышенном И. Канта.

Прослеживание развития понятия «антропный феномен» в философской традиции позволяет говорить о единстве исторического и логического в его становлении.

Создание схемы антропного феномена любви позволяет выявить превращенные формы этого феномена в современных философских концепциях, т. е. занять позицию критики как концепций, так и сторон реальности, ими описываемых.

Важную методологическую роль в исследовании играет использование понятия «феномен» в антропологической концепции Э. Финка.

Значительную роль в конструировании понятия «антропный феномен» играет позиция М. Хайдеггера, у которого феномен кажется тайно, в отличие от феномена Э. Гуссерля, у которого феномен кажется себя непосредственно.

Существенную роль в исследовании феномена играли методологические подходы И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля к структуре человеческой сущности и места в ней чувственности. В частности, у И. Канта прекрасное представляется как гармоничный синтез чувства и рассудка, а возвышенное – чувства и разума. Феномен же представляется независимым от рассудка и разума познанием реальности. У Г. В. Ф. Гегеля выделены разделы субъективного духа, которые удивительным образом соответствуют историческим стадиям развития понятия «феномен».

Важную роль в понимании феномена играют идеи феноменологии: во-первых, идея Ф. Брентано о единстве человеческого бытия, данного в интенциональности, во-вторых, идея очевидности Э. Гуссерля, который выводит феномен из сознания. Наконец, существенным является понимание феномена как особенного, противопоставленного явлению способа выражения самости человека.

Особую роль играют идеи М. Хайдеггера о времени как способе воздействия экзистенции на присутствие. Причем время осуществляется из будущего, в то время как забота воздействует на присутствие из прошлого. В отсутствие страстности в феномене прошлое в лице заботы приводит к падению присутствия, т. е. экзистенция исчезает из мира.

Наконец, существенным в понимании тенденций отчуждения феномена любви в западной культуре является осмысление этого феномена в русской религиозной философии, где любовь понимается как способность гармоничного соединения разума и веры, как видение сердца, дающее целостность человеческой субъективности.

Для анализа современной картины представлений об антропном феномене любви в исследовании использовались идеи психоаналитического понимания человека, в частности идея З. Фрейда о сублимации, идея экзистенциального психоанализа Р. Мэя о существенном изменении человеческих патологий после Второй мировой войны – от невроза к апатии.

Из экзистенциальной философии в исследовании используется, с одной стороны, позитивная идея о проекте как попытке реализации подлинности, с другой – негативная идея о самообмане как основании превращенной формы феномена любви у Ж.-П. Сартра.

Использовались идеи постмодернистской концепции М. Фуко о новом типе дискурса власти, складывающемся в викторианскую эпоху на базе особенного типа подавления и увлечения; идеи Ж. Батая о соблазне, основанном на влечении к тайне; идеи Ж. Бодрийяра о церемониале как основании игрового превращения феномена любви в современности.

**Научная новизна диссертационного исследования** заключается в следующем:

1. Выявлено отношение страсти и разума в философии Нового времени. Это отношение отражает использование страсти разумом в процессе познания. Единство разума и страсти в исследовании названо смешанным разумом. Смешанный разум представляет собой многовариантную попытку усиления рационального влечения к знаниям и совершенству человека с помощью страстей. Это первая попытка соединения гносеологической установки разума с человеческим переживанием.

2. Зафиксировано, что с точки зрения целостности феномена и чувственного созерцания И. Кант прослеживает единство прекрасного, возвышенного и феномена. Показано, что прекрасное И. Кант рассматривает как синтез чувственного и рассудка, а возвышенное – как синтез чувственного и разума. В обоих случаях синтеза участвует феномен, отражающий природу человеческой чувственности. В обоих случаях синтез сопровождается удовольствием экстатического характера.

3. Предложена новая трактовка интенциональности как исходной целостности человека (единство мысли, действия и переживания), при этом логическая трактовка интенциональности Э. Гуссерля рассматривается как один из возможных вариантов ее реализации (в единстве мысли), а хайдеггеровская – как более глубокий синтез в феномене еще и антропологической составляющей природы человека.

4. Зафиксирован отказ экзистенциализма от антропного феномена любви, представление его в форме самообмана, отказ от временения из будущего экзистенции как присущего природе человека начала поиска своего места в мире. Этот тезис, бывший исходным в философии М. Хайдеггера, уходит из анализа у последователей экзистенциальной философии.

5. Установлено, что антропный феномен любви является высшей формой самосознания и реализации самости и подлинности индивидуальности в мире современной культуры. Этот феномен сопровождается внутренним перерождением мысли, действия и переживания человека. Потенциал перерождения человека в антропном феномене реализуется в подлинном феномене любви в создании трансцендентного пространства, временении самости и иной субъективности (преобразовании себя, идеализации любимого). Любовь тут играет роль соединяющего фактора бытия человека, вдохновляющего его на соединение реальности и иного мира в направлении совершенствования мира и человека.

6. Обосновано, что антропный феномен любви позволяет наметить перспективу преодоления отчуждения человеческого существования через синтез действия, мысли и переживания в экстатической форме выражения и осуществить поиск каждой индивидуальностью внутренней целостности собственного существования. Выявлено, что общий характер превращенных форм объясняет эпизодичность и неустойчивость существования антропного феномена любви в современной западной культуре. Это можно рассматривать как отказ от антропного феномена любви и использование только его фрагментов.

7. Зафиксировано, что характер отчуждения бытия человека в западной культуре в целом проявляется в тенденции замыкания самости в индивидуальности и изоляции творческой индивидуальности в акте производства нового культурного продукта. Это связано с господством операции обмена и прибыли как цели воспроизводства современного общества. Антропный феномен вообще и антропный феномен любви в особенности выступают актом всеобщего культурного производства и отделены от акта обмена как всеобщего способа распространения (воспроизводства, тиражирования) культуры. Этот феномен вытесняется из культуры и социума в индивидуальность. Противоречие акта производ-

ства и воспроизводства культуры ведет к падению присутствия и отчуждению антропного феномена.

8. Выявлено, что русская религиозная философия находит альтернативу развития культуры в сближении актов производства и воспроизводства общества и культуры. Это соединение может быть задано преобразующей силой антропного феномена любви, как «видение сердца», соединяющего веру и разум. Это соединение предполагает воспроизводство нетиражирующей силой произведенного продукта ради прибыли, а воспитывающей силой – у каждого человека способности создавать свое.

9. Выявлены три варианта разрыва между подлинностью и реальностью в феномене любви: экзистенция как узнавание себя и подлинности, сублимация как подмена своего желания и творчество как стремление получить признание.

#### **Положения, выносимые на защиту:**

1. Философия Нового времени в рамках гносеологической установки воспринимает чувственность как страсть, обладающую самостоятельным действием и пониманием. Этот самостоятельный контур предвосхищения и восприятия мира в этой установке выстраивается как сила, отчасти способствующая усилению разума, отчасти ему мешающая. Задача разума – использовать страсть против скуки и против превращения разума в привычку. Для этого используется страсть средней силы, которая, с одной стороны, усиливается разумом по интенсивности и длительности, с другой – насыщается разумом и делается им управляемой.

2. Стремление И. Канта к обособлению чувственного познания и чувствования в способности суждения от рассудка и разума позволило автору обнаружить последовательную реализацию феномена чувственности в прекрасном и возвышенном, которые, собственно, и фиксируют независимую и иную по схеме действия способности суждения. В итоге интерпретация способности суждения у И. Канта приобретает схему самостоятельного действия чувственности человека, что является прототипом антропного феномена.

3. Г. В. Ф. Гегель дает структуру субъективного духа: антропология (предмет – душа), феноменология (сознание) и психология (субъект), понимая психологию как синтез. Продолжая его традицию, феноменология ищет единство субъективности в сознании. Антропный феномен предполагает, что сознание отражает также и антропологический уровень проявления субъективности, выступая синтезом уровней, идущим от чувственности.

4. Существенное развитие феномен получает в феноменологии Э. Гуссерля, где главными его качествами являются интенциональность и очевидность сознания. М. Хайдеггер выводит экзистенцию как временение из будущего, экстатическое проживание феномена, а сам феномен

представляет как кажущую себя тайно самость человека. Таким образом, антропный феномен рассматривается как единство мысли, действия и переживания. Это единство порождает экстастику и иное измерение самости как меры временения из прошлого и будущего, а также как экстатическое воздействие единства и меры на бытие человека в феномене. Антропный феномен становится фактором совершенствования и переорождения человека в его бытии.

5. Анализ онтологического аспекта антропного феномена любви позволяет понять феномен вообще, как результат длительного осмысления целостности человека, выделить подлинный феномен любви как идеал бытия человека, сравнить антропный феномен с превращенными формами феномена любви, показать роль антропного феномена любви в акте творчества в западной культуре.

6. Сопоставление схемы антропного феномена любви и понимания любви в психоанализе позволило выявить стратегию его раскрытия в психоаналитической парадигме через анализ патологий человека, показать ограниченность психоаналитической практики в понимании феномена любви. Основой анализа сущности человека в психоанализе является ориентация на прошлое, на дефекты детства (преобладает временение из прошлого). Творчество человека, реализация собственной подлинности и проектов опираются на временение из будущего. Экзистенциальный психоанализ пытается компенсировать позицию традиционно-го психоанализа временением из будущего.

7. Симуляция любви в церемониале и соблазне показывает превращенную форму антропного феномена любви в постмодернизме, что позволяет понять характер отчуждения феномена в массовой культуре.

8. Показана специфика антропного феномена любви среди разных антропных феноменов: труда, смерти, игры, а также показана реализация в культуре синтетических форм антропного феномена, например синтетического антропного феномена любви и смерти. Также выявлена общая тенденция разрушения антропных феноменов в массовой культуре.

9. Онтологический аспект антропного феномена любви использован при анализе превращенных форм любви. Показан предел превращения, когда любовь в ее превращенной форме утрачивает качество феномена, перестает быть внутренним единством, а также единством внутреннего и внешнего, сохраняя при этом экстатическое выражение, а ее пространственная и временная дистанции примитивизируются. Показано, что превращенная форма имеет эпизодический характер существования.

10. Отчуждение феномена любви состоит в потере им единства мысли, действия и переживания. Она проявляется в появлении превращенных форм феномена, в которых по преимуществу отражается дискурс власти существующих общественных отношений в массовой культуре. Отчуждение феномена проявлено в трех моментах: это нарушение

единства, потеря экзотичности, нарушение меры временения и масштаба реальности и реализации феномена любви.

**Теоретическая и практическая значимость** проведенного диссертационного исследования заключается в следующем:

Во-первых, результаты исследования могут быть использованы в процессе осмысления онтологических, гносеологических, антропологических и культурологических проблем бытия человека, культуры и социума.

Во-вторых, предлагаемая концепция феномена любви и его онтологический аспект позволяют продолжить исследования с целью создания целостной теории бытия человека, выявления его подлинной природы, причем в отношении к конкретной индивидуальности. Тем самым можно говорить о выработке средств самосознания более высокого уровня и управлении своим развитием для реализации подлинного бытия самости.

В-третьих, в рамках анализа конкретных феноменов предлагаемая концепция позволяет говорить о выявлении общей схемы отчуждения антропного феномена в современной культуре и выявить общую тенденцию и результат, к которому ведет это отчуждение. А это позволяет проектировать развитие человека и его психики, корректировать ее отставание от технического развития.

В-четвертых, практическое применение результаты исследования находят в высшей школе. Материалы используются при чтении курсов «История западной философии», «Современные проблемы философии», «Философская антропология».

Результаты исследования могут также использоваться при чтении спецкурсов «Проблема человека в современной философии и антропологии», «Феномены человеческого бытия», «Соотношение гносеологического и антропологического аспектов чувственности в истории европейской философии», «Любовь и страсть в европейской культуре», «Схемы отчуждения антропного феномена» и др.

Разработанные в исследовании представления могут также найти теоретическое и практическое применение в разработке политических, социальных, культурных, экономических, управленческих и антропологических проектов на различных уровнях общественного управления.

#### **Апробация работы**

Основные положения диссертации обсуждены на заседании кафедры философии Омского государственного педагогического университета; использовались при чтении учебных курсов на философском факультете Омского государственного педагогического университета.

Основные результаты диссертационного исследования раскрыты в публикациях (5 монографий, 17 статей, опубликованных в научных изданиях, входящих в перечень ВАК РФ, статьи в других научных сборниках и журналах), представлены на конференциях: IV Российском философском конгрессе «Философия и будущее цивилизации» (Москва,

2005), II культурологическом конгрессе «Культурное многообразие: от прошлого к будущему» (Санкт-Петербург, 2008), V Российском философском конгрессе «Наука. Философия. Общество» (Новосибирск, 2009), III культурологический конгрессе «Креативность в пространстве традиции и инновации» (Санкт-Петербург, 2010), «Экономические, социокультурные, психологические проблемы развития железнодорожного транспорта: история и современность» (Омск, 2005), «Экстремизм как социальный феномен» (Курган, 2005), «Реальность, человек, культура: универсалии научного знания» (Омск, 2007), «Природа человека и гуманизм: антропологическое измерение техногенной цивилизации» (Владимир, 2007), «Н. Н. Страхов и русская культура XIX–XX вв.» (Белгород, 2008), «Реальность. Человек. Культура: религия и культура» (Омск, 2008), «Современные проблемы и пути их решения в науке, транспорте, производстве и образовании» (Одесса, 2008), «Философские, культурологические и социально-исторические проблемы общественных наук. III Международная конференция памяти С. Н. Булгакова (Булгаковские чтения)» (Орел, 2009), «Мужское и мужественное в современной культуре» (Санкт-Петербург, 2009), «Цивилизация, культура, образование: из прошлого в будущее» (Екатеринбург, 2009), «Мультикультурная современность: Урал – Россия – Мир» (Екатеринбург, 2009), «Номо легенс в прошлом и настоящем» (Нижний Тагил, 2009), «Современные направления теоретических и прикладных исследований» (Одесса, 2009), «Актуальные проблемы современной гендерологии» (Москва – Ставрополь, 2009), «Политологические и этноконфессиональные исследования в регионах» (Барнаул, 2009), «Наука. Творчество. Образование» (Ульяновск, 2009), «Россия и россияне: особенности цивилизации» (Архангельск, 2009), «Наука – Творчество – Образование: международная теоретико-практическая конференция, посвященная памяти доктора философских наук, профессора Г.Ф. Миронова» (Ульяновск, 2009), «Философские вопросы естественных, технических и гуманитарных наук» (Магнитогорск, 2009), «Язык, литература, ментальность: разнообразие культурных практик» (Курск, 2009), «Экономика и общество: рациональность и ответственность» (Омск, 2009), «Болонский процесс и национальная образовательная политика» (Москва, 2009), «Антропологическая соразмерность» (Казань, 2009), «Диалог мировоззрений: коллективная социально-историческая память и вызовы современности» (Нижний Новгород, 2009), «Мировое культурно-языковое и политическое пространство» (Москва, 2010), «Советская культура: эволюция идей и ценностей» (Санкт-Петербург, 2010), «Религиозная ситуация в российских регионах» (Омск, 2010), «Экономика и общество» (Омск, 2010), «Система и среда: язык, человек, общество» (Нижний Тагил, 2010),



«Креативность в пространстве традиции и инновации» (Санкт-Петербург, 2010), «Экономика и общество: рациональность и ответственность» (Омск, 2011), «Философские традиции России и современность» (Тамбов, 2012), «Реальность. Человек. Культура: конфликтное поле современной культуры» (Омск, 2013).

### **Структура и объем диссертации**

Текст диссертационного исследования состоит из введения, трех глав, девяти параграфов, заключения и списка литературы, содержащего 370 наименований. Работа изложена на 427 страницах компьютерной верстки.

## **ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ**

Во **введении** обосновывается актуальность темы, формулируется проблема исследования, рассматривается степень ее разработанности, определяются теоретико-методологические основы диссертационного исследования, формулируются цель и задачи работы, показываются основные результаты и их научная новизна, раскрывается научная и практическая значимость полученных результатов.

В **первой главе «Феномен в диалектике чувства и разума»** принята попытка проследить историю изменения содержания понятия «феномен». К классическому пониманию феномена (то, что видим) в его тождестве с явлением (то, что есть) добавлено три уровня понимания феномена на основе разведения субъективного духа на психологию, феноменологию и антропологию у Г. В. Ф. Гегеля. Представления о феномене И. Канта, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, на наш взгляд, соответствуют этим трем уровням.

Показано, что переход философии с гносеологической установки на антропологическую сопровождается формированием отдельных моментов антропного феномена. В частности, это проявляется в анализе чувственности как особого способа познания. В западной философии XVI–XIX вв. эти моменты проявляются в понимании страсти и ее роли в познании и существовании человека.

В развивающемся соотношении страсти и разума, в развитии понятия «феномен» мы видим становление антропного феномена.

В **первом параграфе «Развитие отношения между страстью и разумом»** рассматривается эволюция отношения к чувствам и страстям в философии Нового времени. Выделяются два этапа: до просветителей и представления самих просветителей.

В контексте гносеологической установки новоевропейской философии страстями обозначаются мешающие, а чувствами – помогающие познанию переживания. Переживания понимаются как внешние к познанию факторы, мотивирующие его или препятствующие (отвлекающие)

ему. Исходно чувства включены в состав познавательного процесса, а страсти отделены от него.

Выявлено, что отношение к страстям опирается на гносеологическую установку. В познании чувства подлежат исправлению.

Страсти отражают наличие у человека разумной души, за ними признается польза в познавательном процессе. У Р. Декарта страсть – это критерий наличия двойственности души субъекта, состоящей из животной (переживание) и разумной (мышление) частей. Р. Декарт разводит чувства по времени. Самая простая страсть – удивление – направлена на будущее. В удивлении вещи воздействуют на человека. На настоящее направлено желание, а на прошлое – совесть, обобщающая опыт поступков. Смена направленности на настоящее и прошлое делает страсть сложнее и мудрее.

В противовес Р. Декарту Б. Спиноза причину страсти видит в пространственном ограничении, которое не дает достигнуть желаемого и вызывает мрачные, отчужденные состояния, в форме модуса. Модусу противостоит радостное состояние, или атрибут, непосредственно отражающий феномен чувства, опирающегося на разум. Разум правильно сцепляет части и ведет к снятию пространственных искажений.

Гносеологическая установка в отношении чувств доминирует и в эмпирической философии. У Д. Локка переживания (аффекты) могут способствовать суждениям, а могут им препятствовать. Восприятие снабжает разум простыми идеями, которые он комбинирует. Чувства нужны для проверки правильности идей-комбинаций. Удача и удовольствие закрепляют успешные комбинации. Страсти до рефлексии дают образы, а страсти, возникающие после нее, – оценки и проверку, так страсти помогают разуму. Человек может стремиться избегать неудовольствия, и это неправильный путь, а может стремиться к удовольствию, это путь к счастью.

У эмпириков феномен играет роль предвосхищения и проверки выводов и комбинаций разума. Чувственность по отношению к инстинкту опережает его и предвосхищает, чем снимает контур действия инстинкта, удовлетворяет его до актуализации. Разум предвосхищает инстинкт и чувства через их анализ и знание их содержания. И чувство, и разум – предвосхищающие контуры над инстинктами. Разум оказывается более правильным способом действия, снимающим чувственность (как метод познания) и страсть (как мотив действия).

В работе показано, что французские философы эпохи Просвещения открывают новый способ взаимодействия разума и страсти. Разум, очищенный от страсти, лишается силы. Сильная страсть может перехватить у него инициативу. Разум выбирает страсть средней силы и усиливает ее.

Противник счастья – скука, нейтрализующая разум. Страсть, включаемая разумом в себя, помогает ему противостоять скуке, усилить и продлить состояние счастья. Так разум использует страсть для борьбы со скукой. Разум, вмещающий в себя страсть, обозначен как «смешанный разум». Просветители отходят от установки подчинить страсти разуму и исправить их по его шаблону.

Итак, «смешанный разум» преодолевает врожденную лень. Движение к счастью соотносимо со стремлением бегства от скуки. Страсти, данные в «смешанном разуме», К. А. Гельвеций относит к порожденным обществом. Оно замыкает человека на реализацию полезных вещей. Вокруг пользы формируется ряд общественных страстей, например уважение. Общественный «смешанный разум» уходит от поиска природы человека и направляется на псевдомотивы, связанные со свободой, пользой, счастьем, в интерпретации, данной им общественным воспитанием.

*Во втором параграфе «Феномен в соотношении чувственности, рассудка и разума в философии И. Канта»* показано, что И. Кант исходно выделяет три способности души, соответствующие трем его критикам: познавательную способность, способность получать удовольствия и способность желания. И. Кант находит особенный тип познания, не связанный с рассудком и разумом, и находит его в прекрасном и возвышенном. Уже в «Критике чистого разума» И. Кант отделяет особенные, априорные способности к познанию через чувство, а эстетическое он понимает как познание через чувство, очищенное от рассудка. По его мнению, ошибки познания и иллюзии возникают из-за смешения чувства и рассудка. Будучи отделенными друг от друга, они не ошибаются.

И. Кант противопоставляет феномен (чувственное представление), явление (предмет наблюдения) и ноумен (реконструкция представления рассудком). И. Кант делает чувство независимым и равным способом познания. Чувства могут вступать в иной тип отношения с рассудком, как самостоятельный способ познания, а не простой материал для представлений рассудка.

После отделения чувства смогут соединиться с рассудком (в прекрасном), с разумом (в возвышенном). Но именно феномен у И. Канта исходная форма чувственного представления. В прекрасном и возвышенном чувство соединяется с рассудком и разумом. Здесь чувственное самостоятельно к рассудку. Чувство и рассудок друг друга усиливают, что и дает наслаждение от прекрасного.

В «Критике способности суждения» И. Кант продолжает учение о чувственности человека, а прекрасное и возвышенное продолжают автономию чувственности, начинающуюся в феномене. Такое расшири-

тельное представление о феномене, продолжающемся в прекрасном и в возвышенном, является новым пониманием чувственности.

Аналогичное расширение понимания чувственности прослеживается и в категорическом императиве. Человек, стремящийся к состоянию счастья, получает меньше удовольствия, чем человек, стремящийся быть достойным счастья. Тут феномен дан как счастье, а стремление к нему – как чувственное. Разум усиливает удовольствие и результативность действия, но при этом разум как основание долга не сливается с чувственностью. Единство чувства и разума даны в воле, которая и дает описываемое взаимное усиление.

У последователей И. Канта отделенность чувственности не акцентировалась, а в центре внимания оказывалось противопоставление феномена и ноумена как чувственного представления и его рассудочной интерпретации. Феномен также не совпадает с предметом. Он раскрывает особенное ощущение от его восприятия. Трансцендентальная рефлексия у И. Канта не действует в рамках гносеологической установки, подчиняя чувства разуму, а наоборот, отделяет чувства от рассудка, а феномен – от ноумена.

Разум в системе идей достигает всеобщности (полноты объема) и целокупности (тотальности условий), а чувства достигают этого в прекрасном, возвышенном и целесообразном. Рассудок же познает это уже достигнутое состояние позже. Достигнутое и понятое обретает смысл идеала, некой единичной вещи в конкретном созерцании образа синтетического соединения ноумена и феномена в предмете.

Показано, что феномен у И. Канта дан как возможность построения новой чувственности, преобразующей человеческие способности. Этим человек приобретает свободу от природы, заключающуюся в способности ставить собственные, не обусловленные природой цели. Итак, основанием феномена является гармонический синтез чувств, рассудка и разума, который И. Кант рассматривает внутри и вне человека в его действительности.

Эти идеи о смене значения чувственности Ф. Шеллинг воплощает в способность человека менять себя самого, производя гения (от лат. *genere* – генерирующий), что есть проявление божественного в человеке. Антропный феномен в его экстаике производит такое же воздействие на своего носителя.

В итоге определяются свойства феномена у И. Канта в расширенном его толковании. Феномен непонятным для разума и рассудка способом создает образы-идеалы, которые передаются между людьми, заражая их. Феномен обладает внутренней единой структурой, в которой достигается синтез всех способностей. Феномен захватывает внимание человека

и формирует импульс развития воображения. На базе воображения феномен способен создавать особенный трансцендентный мир, меняющий способности человека и делающий его гением. Феномен вопреки познанию и интересу обладает независимой сферой воздействия, которая, если субъект в состоянии ее удержать в чистоте, порождает эффекты прекрасного и возвышенного в гармонии с рассудком и разумом. В познавательном контексте феномен может смешиваться с рассудком и разумом, порождая иллюзии, а может гармонизированно порождать творчество и самого человека.

Таким образом, И. Кант завершает развитие понятия «феномен» тем, что от разрыва разума и страсти и подчинения чувственности разуму через их смешение и взаимоусиление он приходит к их автономии и гармонизации.

*В третьем параграфе «Формирование антропного феномена и его онтологический аспект»* рассматривается развитие понимания феномена и формирование антропного феномена, который соединяет сознание и феноменологический уровень субъективного духа и его антропологический уровень.

Структура субъективного духа у Г. В. Ф. Гегеля дает представление о развитии феномена в науках о человеке. Первоначально возникает субъект и его действие как предмет психологического представления о человеке. Затем возникает представление о доминирующей роли сознания в субъекте и возникает феноменологическое представление о человеке, расширенное Г. В. Ф. Гегелем в «Феноменологии духа». Наконец, формируются антропологические принципы отличия человека от животного, где предметом является душа человека. У Г. В. Ф. Гегеля этот момент является исходным, но в современной философской антропологии сознание и субъективность оказываются производными, а антропный феномен включает в себя интенциональное единство мысли, действия и переживания. Это единство таится за присутствием у М. Хайдеггера.

Установлено, что Г. В. Ф. Гегель подразделяет феномен человека на три уровня: психологический, феноменальный и антропологический. Первый максимально выражается в действии, в том числе познавательном, второй – в сознании и его очевидности, а третий – в исходном единстве как прототипе конкретной индивидуальности.

Показано, что для Э. Гуссерля и феноменологического феномена важна очевидность сознания – это всеобщий прафеномен сознания. Очевидность как прафеномен у Э. Гуссерля противопоставлена единству как интенциональности у Ф. Brentano, у которого акцент сделан на цельности. В итоге у него единство является исходным и стороны (мысль и пе-

реживание) проявляют это единство, а у Э. Гуссерля мышление создает это единство из собственной очевидности. Между тем в диссертационном исследовании показано, что разные уровни феноменов предполагают разные типы очевидности.

У Э. Гуссерля единство вторично. Он дает его в структуре, например, ноэму и ноэзу он рассматривает на трех уровнях: суждения, желания и воли. Интенциональность у него утрачивает единство и становится направленностью, причем не всегда на предмет, а иногда на его аналог. Благодаря этому происходит остановка желания в окружении множества предметов желания. Таким образом происходит редукция очевидности сознания от переживания и желания. Сознание формирует рефлексию желания, разделение предмета желания и самого желания. Само желание и становится путем к таящемуся в предмете желания феномену.

М. Хайдеггер делает упор на «так-бытии», которое определяется двояко: во-первых, экзистенцией из будущего (ее потаенность ближе к интенциональности как цельности), во-вторых, подручностью из прошлого (ее потаенность ближе к забытости). Первое порождает временение, которое вне нашего времени и пространства, а второе – счетное время, в присутствии они перемешаны.

В обыденности присутствие падает, но феномен продолжает таиться в обыденности и очевиден человеку, который «выпрыгивает» в самость в «мгновение-ока» в состоянии экстаза. Именно самость таится в феномене. В мире – забота, в экзистенции – решимость – две стороны феномена, как два типа временения из прошлого и будущего.

Самость сохраняет разрыв пространства и времени, она потенциальна и частична в прошлом и будущем, т. е. потаенна. Самость проявлена в экстазе, когда она прорывается в мир из Ничто. Тем самым самость говорит об иной реальности, а феномен воспринимается посредником между этой иной реальностью экзистенции и миром заботы и подручности. Между экзистенцией и заботой возникает дистанция, которая воспроизводится в расхождении временения из прошлого и будущего. Экзистенция кажет собой эту дистанцию как разрыв на уровне создания мира (как единства экзистенции и наличности). Ключевое в ней – переход от интенциональности как единства к действию, мысли, или переживанию, как отражению иной реальности, иного единого (единства мира), не данного как целого самости, противопоставленной этому миру как Ничто.

Общая схема антропного феномена включает в себя единство мысли, действия и переживания, экзатичность выражения и дистанцию (разрыв между типами временения).

Моменты онтологического аспекта антропного феномена: 1) особенное время как временение экзистенции из будущего, а заботы – из прошло-

го; 2) особенное пространство как преобразование реальности, самости и Другого; 3) особенное содержание субъективности как восстановление ее редуцированной экстастики благодаря возникающему заново единству разного типа.

Во второй главе «**Онтологический аспект подлинного феномена любви**» определяется онтологический аспект антропного феномена. Он включает в себя три момента: новый тип времени во временении, новый тип пространства в трансцендентной реальности и новый тип субъективности в экстастике как следствии единства мира трансцендентного и реального, или «Я» и Другого. Антропный феномен является возможностью реализации самости во вне человека. Реализация порождает подлинный феномен любви. Такой подлинный феномен существует в западной и русской культуре. Необходим их анализ для выявления пути к подлинному бытию человека с помощью феномена любви. Особый вариант подлинного феномена любви представлен в русской религиозной философии.

В главе сопоставляются разные антропные феномены: труд, игра, смерть и любовь. Выявляется специфика антропного феномена любви, в том числе возможность синтеза антропных феноменов на примере синтеза любви и смерти. Антропный феномен анализируется через такие моменты, как единство, экстастичность и дистанция (временение).

*В первом параграфе «Феномен любви в сопоставлении с феноменами игры, труда и смерти»* анализируются разные виды антропных феноменов и варианты синтеза феноменов игры и труда, любви и труда, любви и игры на материале европейской философии. Выявлены общие свойства этих феноменов и формы их взаимодействия.

В массовой культуре преобладающим становится феномен игры. Игра тут приобретает особые свойства: 1) игра самоактуализируется и замыкается; 2) игра приобретает виртуальный характер, она тиражируется по правилам и структуре массовой культуры; 3) система правил, необходимых для существования игры, не осознается человеком; 4) удовольствие от игры человек получает только на уровне бессознательной включенности в игру; 5) стремление к новому замыкается в рамках проживания в игре; 6) возникает безопасность игры, события, происходящие в игре, не отражаются на действительном существовании индивида.

Зафиксировано, что специфическое значение игра приобретает в сопоставлении с феноменом труда, который рассматривается в работе в двух моментах: труд отчужденный и труд творческий. Показано изменение характера труда в современном обществе.

Труд как феномен распределен по времени: цель – средство – результат. Со стороны знания он обладает особенными знаниями – технэ, прове-

ряемыми в опыте; со стороны действия труд нацелен на результат; со стороны переживания – на радость творчества.

Разделение труда меняет творческий энтузиазм на внешний стимул, когда работник трудится за зарплату, а общей цели труда уже не подразумевает. В труде нарастает прошлый, овеществленный труд, теряется творческий характер.

Феномен смерти показан через три свойства: неотвратимость, необратимость, неопределенность. Смерть оказывается стимулом развития самости, но сам акт смерти «прячется» от сознания и культуры. В виртуальной реальности эти необратимости снимаются. Свойства повторяемости игры снимают серьезность смерти.

Так феномены труда, любви и смерти в синтезе с феноменом игры в массовой культуре утрачивают качества антропного феномена. Происходит деантропологизация феноменов.

Специфичной чертой феномена любви выступает не создание новой реальности, а единение с другим. Взаимодействие с другим предполагает особенный тип дистанции временения, в который включается другой, например создание семьи. Временением в прошлое оказывается собственное существование до возникновения любви, которое в этот момент рассматривается как одиночество. Единство самости в антропном феномене любви становится через соединение с другим.

Экстатическое выражение антропного феномена любви становится адресным, оно рассчитано не на род и человечество, не на себя, а на того единственного другого, будь это любимый человек или любимая Родина. В этом случае экстатическое выражение легче принимает жертвенную форму.

На основании проведенного исследования мы можем говорить о трех типах экстаза. Первый вызывается принятием чужого, подменяющего самость. Второй возникает при узнавании в реализации собственной целостности. Третий – в случае признания реализации достижением, связанным с нашей самостью. Экстаз выражает радостное принятие собственной реализации, подытоживает антропный феномен со стороны его выражения.

Экстатичное выражение антропного феномена важно в плане анализа его превращенных форм. Узнавание не имеет отношения к превращенным формам антропного феномена, а вот признание и подмена порождают их. На составляющей узнавания акцентирован феномен любви на составляющей подмены – игры, на составляющей признания – смерти.

*Второй параграф «Подлинный феномен любви в западной культуре» посвящен анализу антропного феномена любви в культурно-историческом аспекте, в европейской культуре, в рамках культуры Средневековья, Возрождения и культуры Романтизма. Здесь сформировался идеал любви,*



прослеживающийся как в художественной культуре, так и в философии. В настоящее время он подвергается искажению в превращенных формах любви, поэтому перед анализом превращенных форм любви целесообразно исследовать примеры подлинного антропного феномена любви. Антропный феномен любви становится подлинным, когда реализуется.

В Средневековье и Возрождении доминирующим способом, формирующим мировосприятие человека, стало переживание и воображение. Этот способ сопоставим по эффективности воздействия через разум.

В культуре Средневековья складывается особый по эффекту воздействия феномен любви на основе воображения. Оно выступало одной из форм познания, наряду с интеллектом и чувствами. Воображение – специфическая форма экстатического самопреобразования человеком себя и видения мира вокруг. Оно опирается на единение с потусторонним другим, а по содержанию имеет мистическую форму.

Антропный феномен любви в этом случае синтезируется со смертью. Для его понимания важно чистилище, определяющее как индивидуальное существование человека, так и значимость общины в его посмертной судьбе. Чистилище делает посмертное бытие зримым.

Дистанция тут задается границей с потусторонней реальностью, экстаз – обращением к умершему, а единение – через переживание своего будущего (узнавание своего) и сопереживание ушедшему.

Куртуазная культура формулирует новую форму феномена любви – любовь идеальную, прообразом которой выступала любовь к Богу, с изменением объекта любви. Эта форма феномена любви задает новые требования к нравственным и духовным качествам человека. Формирование и совершенствование этих качеств возможно в результате соблюдения необходимого условия куртуазной любви – дистанции между возникающим чувством влюбленности и желания и возможной реализацией этого желания. Дистанция в отношениях задавалась временной паузой и новыми правилами отношений между мужчиной и женщиной. Она стала условием перерождения любовного чувства в куртуазное. Отныне цель любви – не обладание, а намеренное страдание и духовное совершенствование. В результате дистанция внутри человека выражается в появлении нового пространства трансцендентного типа. Дистанция в любви направлена на усиление чувства любви. Она понимается как разрыв времени прошлого (память) и времени будущего (надежда).

Эти мотивы прослеживаются в художественных произведениях А. Данте и Ф. Петрарки, в философии М. Фичино, который утверждает, что подлинный человек возможен только через переживание любви к Богу. Их механизм сходен с любовью к женщине. Под влиянием платонизма происходит метаморфоза феномена любви, любовь приобретает идеальный характер, очищенный от обыденных переживаний.

В параграфе обозначена частичная преемственность идей авторов Возрождения в отношении понимания феномена любви романтиками. В романтизме любовь имеет чувственный характер. Она приобретает мистический характер, открывает сущность другого, проникает в суть вещей. Любовь наделяется особой познавательной силой.

Преемственность прослеживается в следующих моментах:

1) универсальный характер любви: любовь составляет сущность человека, выступает как способ подлинной связи человека и мира, человека и человека;

2) различение подлинной (изначальной) любви и случайной (обыденной);

3) наличие дистанции внутри влюбленного; романтики наследуют механизм любви авторов Возрождения;

4) синтез феноменов любви и смерти. В Возрождении синтез связан с трансцендентным, что утрачивается в культуре романтизма. В романтизме дистанция снижается как разрыв между влюбленными, этот разрыв любовь способна преодолеть. Любовь утрачивает трансцендентный характер.

Романтизм отрицает доминирование рациональности, ищет особый путь развития индивидуальности, в связях с переживанием, в частности любви и смерти. Любовь тут формирует стремление к творческому преобразованию себя и мира.

*Третий параграф «Целостность разума и сердца как основание подлинного феномена любви русской религиозной философии»* посвящен анализу понимания специфики отчуждения западной культуры в русской религиозной философии, которая в союзе разума и «видения сердца» рисует альтернативу развития культуры, путь снятия отчуждения.

В параграфе анализируется тенденция вытеснения антропного феномена внутрь индивидуальности в западной культуре. В производстве используется не создание новой реальности и человека, не антропный феномен, а вещная сторона – продукт для продажи. Акт производства (творчества) отрывается от акта тиражирования. Последний задан операцией обмена и вытесняет акт творчества в индивидуальность. Творчество становится постоянным экзистенциальным прорывом. Сам же мир бытия захвачен заботой, нарастающей по мере овеществленности феноменов, прежде всего феномена труда. Подлинное понимается как экзистенциальное. Антропный феномен становится возможностью создания и реализации подлинности.

И. В. Киреевский видит причину этого, во-первых, в разрыве разума с верой, в подавлении веры; во-вторых, в падении самого разума в распад, его формализации. Возможно иное соотношение разума и веры,

предполагающее цельность, в которой вера формирует разум и одновременно дает ему жизнь. В этом же ключе Н. Я. Данилевский видит в русской культуре особенное, религиозное измерение, отсутствующее в западной.

В. С. Соловьев полагает, что любовь подразумевает чувственность, рациональное осознание брака и мистическое чувство как духовную любовь. Такая любовь воссоздает целостность человека. Без мистической способности человек ограничен. Цельное знание показывает внешнюю (социально-культурную), а мистическая способность – внутреннюю сторону подлинного феномена любви. Эта способность задает беспредельность и нераздельность другого, за которым раскрывается всеединая сущность. Вера в мистической способности не только возвышает человека, но и дает ему ощущение единого, цельного как внутри себя, так и в мире, в форме прекрасного.

Мир должен твориться прекрасным, что задает формирование сорборности и распространение культуры как способа воспроизводства не вещей, а человека. Каждая часть и струнка души одновременно слышима и учтена в единстве. Существовавшие культуры гипертрофированы на одном из человеческих свойств.

Цельное знание ориентировано на красоту, а западная цивилизация – на новизну. Красота приходит в мир из сердца человека, тогда разум перестает быть командиром тела и возникает союз (синтез) разума и сердца. Сердце видит мир особенным образом – цельно. Оно предполагает особенное мистическое знание, сопоставимое со знанием технэ и нравственным знанием Х.-Г. Гадамера. Разум и сознание не видят этой способности, а она обладает особым временем: мгновенным и вечным, выходящим за рамки обыденного и рационального понимания времени.

Если, по мнению Ж.-П. Сартра, мы не видим орган чувства, например, не видим собственного глаза, то мистическое чувство иное, оно невидимо для ума, но не для сердца. Оно открывает измерение веры (трансцендентное пространство), невидимое для разума. Свойство мистического знания – его способность к гармоническому синтезу – создает новый тип субъективности и экстастики – духовное блаженство.

Мистическая способность по моментам своего онтологического аспекта совпадает с антропным феноменом, но имеет иную культурно-социальную тенденцию. Внутренняя цельность в субъекте и внешняя цельность в обществе создают иную онтологию, в которой на место пользы и выгоды в тиражировании готового продукта ставится воспитание творца. Происходит не разрыв, а союз производства и распространения. Подлинный феномен любви, понимаемый через мистическую способность и цельное знание, порождает союз разума и «видения сердца».

Мистическая способность и вера невозможны без любви, с точки зрения И. А. Ильина, сам дух не может существовать без любви.

Так подлинный феномен любви в русской философии полагает, с одной стороны, выход антропного феномена за пределы индивидуальности, с другой стороны, изменение самого принципа воспроизводства культуры как приобщение каждого к творчеству. В русской религиозной философии формируется новый тип культурного акта на базе цельного знания как единства красоты, истины и добра, через синтетическое воздействие веры на разум и становление самостоятельного «видения сердца», соединяющегося с разумом.

В **третьей главе «Феномен любви в современной западной философии»** рассматриваются превращенные формы любви на материале современных философских направлений: психоанализа, экзистенциализма и постмодернизма.

Ключевой момент, анализируемый в превращенных формах феномена любви, – дистанция. Разрушение единства феномена сопровождается появлением дистанции внутри феномена и внедрением в него иного дискурса. Каждая из рассмотренных концепций опирается на усиление одной из составляющих феномена любви и подавление других. Это отражает упрощение антропного феномена любви и его превращенность.

В превращенных формах антропный феномен в разной степени утрачивает само качество феномена. Он показывает обманное, становится явлением, непонятым и искажающим сущность, нежели феноменом, кажущим собой единство внешнего и внутреннего, единство переживания, мысли и действия. Исчезновение качества антропного феномена в превращенной форме любви не лишает превращенную форму экзистенциальности и дистанции, но она более не опирается на внутреннее бытие «Я».

В *первом параграфе «Разложение феномена любви в психоаналитической схеме подавления»* рассматриваются психоаналитические концепции любви. В них акцент с понимания любви как преобразующего индивидуальность феномена посредством механизма дистанции смещается на доминирование сексуального аспекта любви.

В параграфе проводится анализ понимания феномена любви в наиболее значимых психоаналитических концепциях З. Фрейда, В. Райха, Э. Фромма. В работах З. Фрейда и В. Райха феномен любви в культуре рассматривается в контексте системы запретов. Запреты в психоанализе понимаются главной формой дистанции антропного феномена любви.

В концепции З. Фрейда к двум типам влечения, новоевропейской философии добавлен третий, основанный на запрете желанья, что способствует развитию различных форм сублимации.

Исходное положение концепции З. Фрейда о сублимации раскрывает разрыв между самостью и ее стремлением. Это особенное положение

переживания. З. Фрейд полагает, что исходное желание запретно и его в культуре подменяет желание разрешенное. З. Фрейд выделяет два уровня запрета желаний: первый препятствуют животному поведению человека, а второй представлен как ограничения в рамках конкретной культуры. Возможность разрыва между истинно желаемым и получаемым в рамках культуры – новое положение в переживаниях человека.

Зафиксирована разница между позициями З. Фрейда и В. Райха. З. Фрейд считает, что освобождение первичных желаний приведет к высвобождению животных и запретных желаний. Это положение принимает большинство его последователей. В. Райх считает, что природа человека добра, а источником зла является слой культуры, впитанный человеком. Он подавляет биологическую природу. Так разрыв желаний принимается обоими. З. Фрейд исключает экстаз (любовь понимается им только как снятие напряжения и в этом аспекте подобна смерти) и специфическое единение-единство (любовь как внутреннее эгоистическое и изолированное от другого переживание). Дистанция сводится к культурному запрету и исключается из субъекта.

Сейчас невротическая эпидемия, зафиксированная В. Райхом, после Второй мировой войны сменилась эпидемией апатии, что говорит в его пользу. По мере освобождения человека от подавления он не варваризируется, а становится пассивным. Активность отчужденного типа, исходящая из подавления, при снятии подавления нейтрализуется. Современный человек в окружении активных стимулов эротического типа перестает на них реагировать. Это показывает, что эротизация как ведущая тенденция отчуждения любви не отражает подлинной самости влечений человека и не показывает антропного феномена. Широкое распространение эротизма препятствует развитию любви.

Позиция Г. Маркузе в отношении эволюции любви является психоаналитической. Он противопоставляет труд и любовь, выделяет три составляющих удовольствия в сексе: восприятие тела, данное до процесса, удовольствие от процесса и удовольствие результатом.

Труд связан с задержкой удовлетворения инстинкта, он предвосхищает и подменяет желание. В качестве критики отметим, что Г. Маркузе не замечает, что желание усиливается задолго до того, как пробуждает инстинкт. Это задержка спровоцированного инстинкта, а не непосредственного желания. Эта ситуация создает новый способ удовлетворения, провоцирующий желание, его предупреждает и создает ему замену в виде искусственного желания.

Г. Маркузе акцентирует разрушительный потенциал высвобождения человека из-под трудовой этики, противопоставляя Прометея, где труд связан с мучением, Орфею и Нарциссу, где преобладает радость твор-

чества. Позиция Г. Маркузе находится на грани между психоанализом и экзистенциализмом. Состояние подмены тут сопровождается удовольствием и экзатической радостью, временением, осмыслением разрыва с будущим.

Идея С. Жижика об интерпассивности, когда зритель смеется не над тем, что актуально для него или героя, а над тем, что должно быть актуально для некоего виртуального зрителя, т. е. смеется впрок, задает новый пласт подмены желания. Такого типа эффект достигается, например, смехом за кадром в телешоу.

В анализе феномена любви в современном обществе Э. Фромм акцентирует переход современного человека от состояния быть влюбленным к желанию быть любимым. В любви ключевым становится страх утраты единения, достигнутого с другим человеком, выражением этого страха становится страх отсутствия оргазма как признака сексуальной полноценности. Любовь понимается как сила, движущая влюбленным.

Показано, что изменение человека в постиндустриальном обществе отражено в своеобразном синтезе экзистенциализма и психоанализа, наиболее полно выраженном в трудах представителя экзистенциального психоанализа – Р. Мэя. Он отмечает тенденцию изменения типа заболевания (истерия в апатию) современного пациента, что требует изменения способов диалога с пациентом, становящимся союзником в преобразовании собственной патологии. Но у больного нет особенного желания излечиться. Апатия является следствием разделения души и тела и подчинения страсти разуму. Р. Мэй противопоставляет страсть как секс и любовь как эрос. В первом случае господствует естественная схема возбуждения, роста напряжения и разрядки, дающей наслаждение (схема З. Фрейда), во втором – схема напоминает работу разума с размышлением и рефлексией, сопровождающимися переживаниями. Вторая схема включает в себя предвосхищение будущего.

Выявлено, что Р. Мэй также рассматривает соотношение любви и смерти в двух вариантах, при их противопоставлении идет нарастание тревоги, при вхождении любви в смерть – творчество. Р. Мэй видит только проблему апатии и пробуждения желания, в то время как здоровые люди разрешают эту проблему через творчество. В связи с неразрешенностью отношения разума и страсти любовь у Р. Мэя приобретает демонический смысл, особенно сильно проявляющийся при соприкосновении человека с другим. Страсть стремится уйти из обыденности и при попытке разума ею завладеть исчезает, а разум теряет энергию движения. Результат победы разума над страстью – потеря воли, та же скука.

В схеме Р. Мэя можно увидеть попытку синтеза фрейдизма и экзистенциализма на базе психоанализа. Разум и страсть противопоставлены.

Предвосхищение и ожидание будущего задано в бессознательном, им противостоит воспитание и подавление, идущее из детства. Противостояние экзистенции и заботы переносится в бессознательное и составляет тайную пружину личностного развития. Кроме того, интенциональность Р. Мэй использует в понимании Э. Гуссерля как очевидность сознания, которое достраивает переживание и единство в себе и из себя. Это единство может как соответствовать внутреннему стремлению человека, так и заимствоваться из периода воспитания.

*Во втором параграфе «Падение любви в экзистенциальной философии»* рассматриваются позиции представителей экзистенциализма и персонализма в современной западной философии.

Выявлено, что Ж.-П. Сартр определяет любовь как действие, совокупность проектов человека с целью реализации себя. Доминирующее стремление человека – стремление к обладанию другим как свободой. Ж.-П. Сартр намечает синтез пересечения моей свободы и свободы Другого. Любящий ждет свободного выбора в отношении себя. В конечном итоге любовь понимается Ж.-П. Сартром как проект заставить полюбить себя. Другой выступает средством любви, орудийностью любви. Ж.-П. Сартр не предполагает расширения свободы при соединении с Другим в любви. Он формулирует тройную разрушаемость любви: во-первых, любовь – источник самообмана, нереализованное желание, чтобы меня любили; во-вторых, любовь всегда усомневает любящего, предоставляя человеку его первичное бытие, утраченное в состоянии вещной собственности в массовой культуре; в-третьих, любовь опирается на доказательство абсолютной ценности любимого, который постоянно релативизируется.

Исходя из двух фундаментальных установок в отношении другого Ж.-П. Сартра (садизм как обладание свободой Другого и мазохизм как дарение свободы Другому), любовь становится игрой вокруг свободы влюбленных, и жертва собственной свободой становится свидетельством любви, но одновременно любовь к несвободному исчезает, и доказательство любви становится ее пределом. Только интрига обмана, дарение свободы в мнимой форме, сохраняет любовь как самообман.

Исходя из анализа Ж.-П. Сартра, в современной массовой культуре любовь понимается не как сила, дающая возможность перерождения индивидуальности, а как сексуальная игра в узком пространстве. Любовь не в состоянии вывести человека к онтологической свободе и ограничена только игрой-обманом.

Фиксируется существование двух пониманий любви в современной философии. Сохраняется понимание любви как Эроса, преобразующего индивидуальность, это высшая форма любовных переживаний, выводящих к онтологической свободе человека, и понимание любви как сексу-

альной игры. Сексуальная игра утрачивает познавательный элемент в отношении другого, а она доминирует в массовой культуре.

В культуре происходит девальвация образа любви: от творческой силы, ориентированной на священное и возвышенное, она становится силой освобождения от Другого, желанием, ориентированным на возбуждающее. В концепции Ж.-П. Сартра «Я» превращается в тело, сведенное к полу.

В работе показана значимость родового аспекта любви, воплощаемой в семье, в рождении детей, в отношениях между ребенком и родителем. Этот важнейший аспект упускается Ж.-П. Сартром в его анализе любви. В любви, анализируемой экзистенциальной философией (Ж.-П. Сартр, А. Камю), человек не ориентирован на создание семьи, рождение детей, саморазвитие и творчество. В такой форме исчезает любовь как возможность тождества самости (совпадение реализации себя и понимания себя) и возможность любви как контакта с другим, остается только исключительность двух тел. Любовь полагает тело как случайность, как плоть. Секс становится основой современной формы любви, что характеризует утрату трансцендентального уровня любви в современной культуре. В упрощенной форме любовь утрачивает дистанцию, единство становится эпизодическим, а экстаз – самообманом.

Показаны примеры экзистенциального понимания любви в художественной литературе.

В альтернативной позиции экзистенциалиста Г. Марселя, персоналистов Ж. Лакруа и Э. Мунье любовь рассматривается как ценность, как основа подлинной коммуникации, как бытийственное основание человека, источник нравственного совершенства, способ познания другого. Здесь основной момент любви – это незаинтересованность, утверждение ценности другого, ценности собственного переживания. Реальность объекта определяется чувством.

Основой превращенной формы антропного феномена любви становится не рассудок, а чувство, обладающее качеством привязанности. Реальность объектов измеряется силой аффекта. Здесь зафиксировано отличие от позиции представителей философии Нового времени. Любовь выступает инструментом познания, делая нас не слепыми, а проницательными. В трактовке экзистенциалистов любовь понимается по преимуществу как иррациональная форма высвобождения экзистенции из недр подавленной личности, и как антропный феномен любовь появляется эпизодически, на основе самообмана.

*В третьем параграфе «Симуляция любви и ее отражение в постмодернизме» исследуется современная форма феномена любви в философии постмодернизма. Любовь в современной культуре и воспитании*



заменяется примерами экзотического свойства и тем самым приобретает отчужденную, превращенную форму, навязываемую потребителю. Эротизм как симуляция любви в таких формах, как церемониал ухода за собой, соблазн тайны, любопытство загадки, вытесняет любовь.

М. Фуко создает концепцию подавления. Она принимается большинством постмодернистов и психоаналитиков. В викторианскую эпоху XVIII века в Англии, а затем во всем мире оформилась новая система власти. До этого грех наказывался и преследовался, теперь он стал проговариваться в романах, что сделало его привлекательным. Он был изолирован в специальных местах. Нарушение супружеской верности происходило в публичных домах, а в семье остался только «правильный» секс, приспособленный для размножения. Дискурс запрета переменялся на дискурс рассказывания в приемной психолога, в романах, в светских салонах. Государство ставит задачу увеличения рождаемости, здоровья будущего поколения для увеличения качества рабочей силы, в противовес наследственному родовому прошлому дворянства. У М. Фуко дворянин – последнее звено древнего рода, а буржуа рассматривает себя как начало нового рода. В итоге удовольствия и власть смыкаются и усиливают друг друга. М. Фуко это фиксирует как переход от искусства эротики к науке секса, на место покаяния и стремления к высшему и духовному приходит педагогическое воздействие. Постепенно эта сцепка власти секса становится ведущей в культуре и достигает кульминации в массовой культуре. При этом естественные человеческие отношения и идеалы прошлого заменяются примитивным любопытством, погоней за новизной, за тайной. Образы любви, созданные писателями в романах, рисуют якобы правдивые, но на самом деле необычно новые истории, имеющие мало общего с обыденной действительностью, что еще больше проявляется в современном кинематографе.

Любовь становится средством подчинения человека, средством прививки от повышенного эротического влечения и вытеснения самостоятельности. Она возникает не из естественных отношений людей, а из ориентации на шаблоны, навязанные культурой и наукой.

Ж. Батай полагает в любви выход человека из отчужденного состояния и борьбы с нуждой в обыденности. В любви достигается свобода человека, в том числе свобода от собственных телесных и иных потребностей, любовь означает окончание вещного человека. Место любви – между общественным накоплением (путем траты) и провалом в животную сексуальность (путем трансгрессии).

Установлено, что трансгрессия как способность и желание выхода за собственные пределы предполагает две формы: культурную (брак) и взрывную (оргия). Культурная трансгрессия строится на эстетическом

восприятию пола в формах определенной культуры. Эротика имеет динамику, аналогичную любви, выраженную во временной, планируемой по размерам траты, трансгрессии. Она располагается между смертью (обнажение – эквивалент умерщвления) и размножением (брачные сексуальные отношения). Эротика становится предпосылкой освобождения от инстинктов. Таким образом эротика уходит как от инстинктов, так и от культуры. Подчеркивается амбивалентный характер эротики, в ней устранены дихотомия субъекта и объекта, пользы и ценности.

Зафиксировано отличие любви от эротизма. Любовь избегает демонстрации, взгляда других, что способствует ее сохранению, эротизм стремится к демонстрации, что приводит к угасанию страсти, и в конечном итоге страсть подменяется ее демонстрацией. Также любовь и страсть разведены в гносеологическом аспекте. Эротизм Ж. Батай обозначает как эмоциональное познание, а любовь – как трансцендентное. Вырождение любви приводит к ее переходу в эмоциональное познание.

Зафиксировано, что в современной массовой культуре отсутствует культурный механизм сохранения переживания любви, подобно тому как нет механизма преодоления страха при переживании смерти.

Выявлено, что Ж. Батай, Ж.-П. Сартр, Ж. Бодрийяр рассматривают любовь как неустойчивое состояние, т. е. в их концепциях любовь замещается страстью.

В западной культуре существует эффективный механизм преобразования любви в эротизм, усиленный в массовой культуре, воплощенный, в частности, в распространении любовного сюжета как усилении собственных чувств искусственным образом. Эротизм в его предельных формах нейтрализует объект желания и сохраняет чувственность как главный результат любви, что ведет к «смерти» любви. Основным способом сохранения любви является целомудрие.

Рассмотрение любви в категориях страсти, эротики, соблазна позволяет сформулировать синтез феноменов игры и любви в современной культуре, что указывает на игровой характер этой культуры. Игровой характер превращенной формы антропного феномена любви в массовой культуре связан с новизной, с тайной.

Отсюда следует синтетический в отношении к антропным феноменам характер симуляции человеческой реальности в современной массовой культуре. Сами антропные феномены лишаются существенного элемента автономии от власти и внешнего воздействия. Они порождаются массовой культурой, проникают в потребителя и зрителя, захватывая его сознание, управляя мотивацией и направляя переживания. Использование антропных феноменов – технология нового уровня воздействия на человека, воздействия с использованием выдающихся достижений антропологии человека и новейших философских открытий.

Соблазн есть культурная форма желания, естественное желание утрачивается в соблазне. Соблазн – это подмена любви игрой. Соблазн формируется как игровая версия превращенной формы любви. Ж. Бодрийяр сопоставляет страсть, порождаемую соблазном с игрой, это позволяет нам сформулировать шесть типов игры соблазна. Стабилизация игры в современной культуре достигается через церемониал, который полагается как процесс соединения игры и секса, тем самым выходит за противостояние любви и секса. Это отличает современную форму любви от традиционной, так как нами зафиксировано ранее, что в культуре Средневековья, Возрождения, а также в романтической культуре и в концепции религиозного экзистенциализма присутствовало стремление соединения любви и секса с подчинением последнего первому.

Общая схема постмодернистского понимания антропного феномена любви основана на противопоставлении любви и сексуальной страсти, разным способе их соотношения, и поиске путей преодоления этого противопоставления. Подчеркиваются разные критерии различения сексуальной страсти и любви в современной западной культуре и философии. Здесь любовь покоится на тайне как специфическом типе дистанции. Единство с другим как необходимый момент феномена любви обязательно и существует эпизодично, чаще любовь понимается как самообман.

В превращенных формах антропный феномен в разной степени утрачивает само качество феномена, он более не кажется нечто, он показывает обманное, он становится больше явлением, непонятым и искажающим сущность, нежели феноменом, кажущим собой единство внешнего и внутреннего, единство переживания, мысли и действия. Это исчезновение феноменального качества антропного феномена в превращенной форме любви вовсе не лишает превращенную форму экзатичности и дистанции, но она более не опирается на внутреннее бытие «Я».

**В заключении** подводятся итоги, обобщаются основные результаты диссертационного исследования.

**Основные положения исследования отражены  
в следующих публикациях:**

**Монографии:**

1. Николина, О. И. Социально-культурный контекст феномена смерти в постиндустриальном мире : моногр. / О. И. Николина. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2007. – 101 с. (6,2 п.л.)

2. Николина, О. И. Кумулятивное развитие человека / О. И. Николина, В. В. Николин // Человек и многомерность сотворенного им мира : моногр. – Екатеринбург : Изд-во Урал. академии госслужбы, 2010. – С. 52–57. (0,76 п.л.)

3. Николина, О. И. Страсть и любовь в западной культуре : моногр. / О. И. Николина. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2012. – 232 с. (14,5 п.л.)

4. Николина, О. И. Новое понимание творчества в современной культуре на примере феноменов любви, игры, смерти / О. И. Николина // Творческая личность: субъект и объект культуросообразной деятельности : моногр. : материалы III Рос. культуролог. конгресса с междунар. участием «Креативность в пространстве традиции и инновации» / С.-Петерб. отд-ние Рос. ин-та культурологии ; отв. ред. : Т. С. Злотникова, Т. И. Ерохина, М. И. Марчук. – СПб. : Эйдос, 2013. – 362 с. (7,1 п.л.)

5. Николина, О. И. Время и феномен бытия человека / О. И. Николина, В. В. Николин. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2014. – 478 с. (15 п.л.)

**Публикации в журналах, рекомендованных ВАК РФ:**

1. Николина, О. И. Метаморфозы индивидуальности в западной культуре / О. И. Николина // Свободная мысль. – 2009 – № 2. – С. 121–131. (0,73 п.л.)

2. Николина, О. И. Три модели феномена смерти в культуре постиндустриального общества / О. И. Николина // Вестн. Бурят. гос. ун-та. – 2009. – Вып. 6. – С. 75–79. (0,76 п.л.)

3. Николина, О. И. Динамика индивидуальности: от эстетической стадии культуры к рациональной (на примере культуры романтизма) / О. И. Николина // Вестн. Том. гос. ун-та. – 2009. – № 327. – С. 49–55. (0,93 п.л.)

4. Николина, О. И. Многообразие векторов развития культуры на примере немецкого романтизма / О. И. Николина // Вестн. Бурят. гос. ун-та. – 2010. – Вып. 6. – С. 247–252. (0,74 п.л.)

5. Николина, О. И. Роль воображения в воспитании человека в культуре средневековой Европы / О. И. Николина // Философия образования. – 2011. – № 2 (35). – С. 171–178. (0,51 п.л.)

6. Николина, О. И. Значение феномена смерти в мире средневекового человека / О. И. Николина // Вестн. Ом. ун-та. – 2011. – № 3. – С. 45–49. (0,3 п.л.)

7. Николина, О. И. «Временение» в структуре феномена в работе М. Хайдеггера «Время и бытие» / О. И. Николина // Вестн. Ом. ун-та. – 2012. – № 1. – С. 40–43. (0,7 п.л.)

8. Николина, О. И. Экстатичная онтология антропного феномена / О. И. Николина, В. В. Николин // Ом. науч. вестн. – 2012. – № 2. – С. 103–107. (0,76 п.л.)

9. Николина, О. И. История феномена в начале становления человека / О. И. Николина, В. В. Николин // Вестн. Ом. ун-та. – 2012. – № 3. – С. 72–74. (0,4 п.л.)

10. Николина, О. И. Роль дискурса сексуальности в современной массовой культуре (на примере феномена любви) / О. И. Николина // Ом. науч. вестн. – 2013. – № 4 (121). – С. 93–97. (0,68 п.л.)

11. Николина, О. И. Проблема феноменального анализа природы человека: методологический аспект / О. И. Николина, В. В. Николин // Ом. науч. вестн. – 2013. – № 4 (121). – С. 86–89. (0,36 п.л.)

12. Николина, О. И. Антропологический синтез способностей в феномене в философской системе И. Канта / О. И. Николина // Ом. науч. вестн. – 2013. – № 5 (122). – С. 107–110. (0,69 п.л.)

13. Николина, О. И. Проблема соотношения природы человека и второй природы / О. И. Николина, В. В. Николин // Ом. науч. вестн. – 2013. – № 5 (122). – С. 88–92. (0,8 п.л.)

14. Николина, О. И. Отчуждение антропного феномена труда / О. И. Николина // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 3. – URL: <http://www.science-education.ru/117-13403> (дата обращения: 09.06.2014). (0,5 п.л.)

15. Николина, О. И. Варианты проявления антропного феномена / О. И. Николина // Вестн. Ом. ун-та. – 2014. – № 3. – С. 51–54. (0,4 п.л.)

16. Николина, О. И. Проблема бытия феномена / О. И. Николина // Ом. науч. вестн. – 2014. – № 5 (132). – С. 77–81. (0,72 п.л.)

17. Николина, О. И. Кумулятивное развитие человека в феномене / О. И. Николина, В. В. Николин // Ом. науч. вестн. – 2014. – № 5 (132). – С. 81–85. (0,74 п.л.)

#### **Статьи, тезисы и материалы выступлений на конференциях:**

18. Николина, О. И. Предпосылки формирования экзистенциализма в работах Блеза Паскаля / О. И. Николина // Гуманитарные исследования : межвуз. сб. науч. тр. Ежегодник. Вып. 9. – Омск : Изд-во ОмГТУ, 2004. – С. 66–69 (0,3 п.л.)

19. Николина, О. И. Экзистенциальный аспект мотивации развития техники / О. И. Николина // Экономические, социокультурные, психологические проблемы развития железнодорожного транспорта: история

и современность : материалы всерос. науч. конф. – Омск : Изд-во ОмГУПСа, 2005. – С. 260–261. (0,1 п.л.)

20. Николина, О. И. Отчуждение в контексте массовой культуры / О. И. Николина // Философия и будущее цивилизации : тез. IV Рос. филос. конгресса : в 5 т. – М. : Современные тетради, 2005. – Т. 4. – С. 102–103. (0,1 п.л.)

21. Николина, О. И. Проблема смерти в науке и философии в контексте массовой культуры / О. И. Николина // Гуманитарные исследования : межвуз. сб. науч. тр. Ежегодник. Вып. 10. – Омск : Изд-во ОмГТУ, 2005. – С. 56–59. (0,35 п.л.)

22. Николина, О. И. Соотношение жизни и смерти в западной и восточной культуре / О. И. Николина // Экстремизм как социальный феномен : материалы междунар. науч.-практ. конф. – Курган : Изд-во КГУ, 2005. – С. 155–156. (0,1 п.л.)

23. Николина, О. И. Метаморфозы человеческого существования / О. И. Николина // Альфа : межвуз. сб. науч. ст. Вып. 1. – Омск : Изд-во ОмГУ, 2005. – С. 51–60. (0,6 п.л.)

24. Николина, О. И. Утрата индивидуальности в постиндустриальном обществе / О. И. Николина // Ом. науч. вестн. Приложение к вып. 37. – 2006. – № 3 (37), ч. 2. – С. 46–50. (0,4 п.л.)

25. Николина, О. И. Грядущее бессмертие человека / О. И. Николина // Реальность, человек, культура: универсалии научного знания : материалы всерос. науч. конф. (20–21 декабря 2007 г.) – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2007. – С. 61–63. (0,1 п.л.)

26. Николина, О. И. Четыре формы отчуждения человека / О. И. Николина // Природа человека и гуманизм: антропологическое измерение техногенной цивилизации : материалы междунар. науч. конф. (28–29 сентября 2007 г.). – Владимир : ВГПУ, 2007. – С. 108–110. (0,1 п.л.)

27. Николина, О. И. Особенности идентичности русского человека и культуры / О. И. Николина // Н. Н. Страхов и русская культура XIX–XX вв. : материалы междунар. науч.-практ. конф. (28–30 октября 2008 г.). – Белгород : ИПЦ «ПОЛИТЕРРА», 2008. – С. 127–130. (0,2 п.л.)

28. Николина, О. И. Поиск философских оснований культурных вариантов бессмертия / О. И. Николина // Культурное многообразие: от прошлого к будущему : материалы II Рос. культуролог. конгресса с междунар. участием (25–27 ноября 2008 г.). – СПб. : Эйдос, 2008. – С. 121. (0,05 п.л.)

29. Николина, О. И. Любовь к богу и любовь к жизни в средневековой культуре / О. И. Николина // Реальность. Человек. Культура: религия и культура : материалы всерос. науч. конф. (Омск, 11 декабря 2008 г.). – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2008. – С. 153–155. (0,1 п.л.)

30. Николина, О. И. Пять типов реальности западного человека / О. И. Николина // Современные проблемы и пути их решения в науке, транспорте, производстве и образовании : материалы междунар. науч.-практ. конф. Т. 12. Философия и филология. – Одесса : Черноморье, 2008. – С. 13–14. (0,1 п.л.)

31. Николина, О. И. Динамика развития русской культуры: переход от рациональной стадии к неомифологической (на примере творчества С. Н. Булгакова) / О. И. Николина // Философские, культурологические и социально-исторические проблемы общественных наук. III Междунар. конф. памяти С. Н. Булгакова (Булгаковские чтения) : сб. науч. тр. – Орел : ОГУ, 2009. – С. 215–221. (0,5 п.л.)

32. Николина, О. И. Трансформация нормы мужского в постиндустриальной культуре / О. И. Николина // Мужское и мужественное в современной культуре : материалы междунар. конф. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2009. – С. 137–142. (0,46 п.л.)

33. Николина, О. И. Специфика формирования индивидуальности на современном этапе развития культуры / О. И. Николина // Цивилизация, культура, образование: из прошлого в будущее : материалы междунар. науч.-практ. конф. (30 марта 2009 г.) : в 2 ч. – Екатеринбург : УрГПУ, 2009. – Ч. 2. – С. 141–145. (0,4 п.л.)

34. Николина, О. И. Принцип взаимообусловленности мультикультурности и развития культуры / О. И. Николина // Мультикультурная современность: Урал – Россия – Мир : материалы XII Всерос. науч.-практ. конф. (с междунар. участием) Гуманит. ун-та (2–3 апреля 2009 г.) : в 2 т. – Екатеринбург : Гуманит. ун-т, 2009. – Т. 1. – С. 86–90. (0,4 п.л.)

35. Николина, О. И. Формирование индивидуальности ребенка посредством детской книги в разных типах культуры / О. И. Николина // Homo legens в прошлом и настоящем : материалы всерос. науч.-практ. конф. (22–23 апреля 2009 г.). – Нижний Тагил : НТГСПА, 2009. – С. 157–160. (0,3 п.л.)

36. Николина, О. И. Атрибуты феномена смерти в традиционной культуре / О. И. Николина // Современные направления теоретических и прикладных исследований : сб. науч. тр. по материалам междунар. науч.-практ. конф. Т. 25. Философия и филология. – Одесса : Черноморье, 2009. – С. 73–74. (0,12 п.л.)

37. Николина, О. И. Метаморфозы «мужского» и «женского» в культуре / О. И. Николина // Актуальные проблемы современной гендерологии : сб. науч. тр. – М. ; Ставрополь : Изд-во СГУ, 2009. – С. 45–47. (0,3 п.л.)

38. Николина, О. И. Парадоксы России в религиозном и культурном аспекте / О. И. Николина // Политологические и этноконфессиональные

исследования в регионах : в 2 т. : материалы всерос. с междунар. участием конф. – Барнаул : Изд-во АлГУ, 2009. – Т. 2. – С. 304–309. (0,3 п.л.)

39. Николина, О. И. Соотношение феноменов любви и смерти в вопросе об индивидуальности: на материале русской философии XIX века / О. И. Николина // Россия и россияне: особенности цивилизации : материалы междунар. науч. конф. – Архангельск : Арханг. гос. техн. ун-т, 2009. – С. 84–87. (0,2 п.л.)

40. Николина, О. И. Первичные феномены бытия: возможность бессмертия в западной культуре / О. И. Николина // Вестн. Ом. ун-та. – 2009. – № 1. – С. 31–36. (0,5 п.л.)

41. Николина, О. И. Индивидуальность и творчество в постиндустриальной культуре: на примере феномена смерти / О. И. Николина // Наука – Творчество – Образование : сб. науч. тр. междунар. теорет.-практ. конф. – Ульяновск : УлГТУ, 2009. – С. 181–184. (0,35 п.л.)

42. Николина, О. И. Феномен гения в западной культуре / О. И. Николина // Философские вопросы естественных, технических и гуманитарных наук : сб. ст. междунар. науч. конф. : 5 т. – Магнитогорск : Изд-во МаГУ, 2009. – Т. 4. – С. 32–35. (0,2 п.л.)

43. Николина, О. И. Феномен любви в современной литературе: на материале творчества Ф. Саган / О. И. Николина // Язык, литература, ментальность: разнообразие культурных практик : материалы II Междунар. науч. конф. – Курск : Изд. дом VIP, 2009. – Ч. 1. – С. 306–310. (0,3 п.л.)

44. Николина, О. И. Специфика развития русской культуры в модели первичных феноменов существования человека / О. И. Николина, В. В. Николин // Экономика и общество: рациональность и ответственность : материалы междунар. науч. конф. «Современное социальное и экономическое положение в России» (18 мая 2009 г.). – Омск : Изд-во ОмГТУ, 2009. – С. 170–173. (0,2 п.л.)

45. Николина, О. И. Отчуждение феноменов бытия человека в западной культуре / О. И. Николина // Наука. Философия. Общество : материалы V Рос. филос. конгресса. – Новосибирск : Параллель, 2009. – Т. II. – С. 434. (0,1 п.л.)

46. Николина, О. И. Необходимость баланса Болонского процесса и индивидуального обучения на всех уровнях российского образования / О. И. Николина, В. В. Николин // Болонский процесс и национальная образовательная политика. – М. : Культурная революция, 2009. – С. 70–77. (0,4 п.л.)

47. Николина, О. И. Современные метаморфозы телесности на примере синтеза феноменов игры и смерти / О. И. Николина // Антропологическая соразмерность : материалы Всерос. науч. конф. – Казань : Изд-во Казан. гос. технол. ун-та, 2009. – С. 169–174. (0,3 п.л.)



48. Николина, О. И. «Родовая память» как условие сохранения индивидуальности / О. И. Николина // Диалог мировоззрений: коллективная социально-историческая память и вызовы современности: программные и рабочие материалы X Междунар. симп. – Н. Новгород : Изд-во ВВАГС, 2009. – С. 102–104. (0,1 п.л.)

49. Николина, О. И. Проблема идентичности в современном российском обществе / О. И. Николина // Мировое культурно-языковое и политическое пространство: взгляд через столетия : материалы Всерос. науч. конф. (с междунар. участием). – М. : РГСУ, 2010. – С. 14–16. (0,1 п.л.)

50. Николина, О. И. Место феноменов игры и труда в системе формирования советского человека / О. И. Николина // Советская культура: эволюция идей и ценностей : сб. науч. тр. междунар. науч. конф. – СПб. : Балт. гос. техн. ун-т, 2010. – С. 48–51. (0,2 п.л.)

51. Николина, О. И. Специфика русского религиозного мировоззрения / О. И. Николина // Религиозная ситуация в российских регионах: материал междунар. науч. конф. – Омск : Ом. акад. МВД России, 2010. – С. 93–96. (0,15 п.л.)

52. Николина, О. И. Место власти в развитии человека (по концепции Л. Мэмфорда) / О. И. Николина, В. В. Николин // Экономика и общество. – Омск : Изд-во ОмГТУ, 2010. – С. 267–286. (0,4 п.л.)

53. Николина, О. И. Специфика феномена языка в развитии культуры / О. И. Николина // Система и среда: язык, человек, общество : материалы всерос. науч. конф. – Нижний Тагил : Изд-во НТГСПА, 2010. – С. 165–166. (0,1 п.л.)

54. Николина, О. И. Новое понимание творчества в современной культуре: на примере феноменов любви, игры и смерти / О. И. Николина // Креативность в пространстве традиции и инновации : тез. докл. III Рос. культуролог. конгресса. – СПб. : Эйдос, 2010. – С. 252–253. (0,1 п.л.)

55. Николина, О. И. Революция господ и революция рабов в философии Г. В. Ф. Гегеля / О. И. Николина, В. В. Николин // Экономика и общество: рациональность и ответственность : материалы заоч. междунар. науч. конф. – Омск : Изд-во ОмГТУ, 2011. – С. 54–63. (0,4 п.л.)

56. Николина, О. И. О содержании игры в массовой культуре / О. И. Николина // Свободная мысль. – 2011. – № 2. – С. 197–209. (0,5 п.л.)

57. Николина, О. И. Поиск ценностных ориентиров в русской культуре: традиция и современность / О. И. Николина // Философские традиции России и современность : материалы междунар. науч. конф. – Тамбов : Изд. дом ТГУ им. Г. Р. Державина, 2012. – С. 276–280. (0,3 п.л.)

58. Николина, О. И. Двойной конфликт любви / О. И. Николина // Реальность. Человек. Культура: конфликтное поле современной культуры. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2013. – С. 58–61. (0,12 п.л.)

59. Николина, О. И. «Эротизм» как превращенная форма антропного феномена любви (в философии Ж. Батая) / О. И. Николина // Гуманитарные исследования. Вестн. Ом. гос. пед. ун-та. – 2013. – № 1. – С. 45–49. (0,7 п.л.)

60. Николина, О. И. Пять интеллектов в контексте коллективного взаимодействия / О. И. Николина, В. В. Николин // Экономика и общество: рациональность и ответственность : сб. науч. тр. – Омск : Изд-во ОмГТУ, 2014. – С. 236–254. (0,44 п.л.)

Подписано в печать 14.01.2015. Формат 60×84/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Печ. л. 2,5. Уч.-изд. л. 2,5

Тираж 120 экз. Заказ Ш-33.

---

Издательство ОмГПУ.

Отпечатано в типографии ОмГПУ,

Омск, наб. Тухачевского, 14, тел./факс (3812) 23-57-93