

МОСКОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**ВЫСШЕЕ ОБРАЗОВАНИЕ
ДЛЯ XXI ВЕКА**

VII международная научная конференция

Москва, 18–20 ноября 2010 г.

Доклады и материалы

Круглый стол

**ДУХОВНОЕ РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕКА И СОДЕРЖАНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ**

Выпуск 1

Издательство Московского гуманитарного университета

2010

Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект 10–06–14117Г)

В93 Высшее образование для XXI века: VII международная научная конференция. Москва, 18–20 ноября 2010 г. : Доклады и материалы. Круглый стол. Духовное развитие человека и содержание высшего образования. Выпуск 1 / отв. ред. П.С. Гуревич. — М. : Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2010. — 99 с.

В выпуске публикуются материалы докладов, представленных участниками VII международной научной конференции «Высшее образование для XXI века».

Ответственный редактор:

*доктор философских наук, доктор филологических наук,
профессор П.С. Гуревич*

Проблема человеческой природы

*П. С. Гуревич (Московский гуманитарный университет) **

The problem of human nature

P. S. Gurevich (Moscow University of the Humanities)

Аннотация: Автор выступает против односторонних и поверхностных трактовок человеческой природы, которые можно встретить в отечественной литературе. Опираясь на работы русских философов, автор показывает, что человек не только природное, но и сверхприродное существо.

Ключевые слова: философия, человек, человеческая природа, стыд, индивид, индивидуальность, личность, воспитание, сущность человека, социальность.

Abstract: The author stands out against one-sided and superficial interpretations of human nature that might be found in Russian literature. Based upon works of Russian philosophers, the author shows that man is not only a natural but also a supernatural creature.

Key words: philosophy, man, human nature, shame, individual, individuality, personality, upbringing, human essence, sociality.

Среди философов Спиноза – отец современной динамической психологии – первым постулировал представление о природе человека, осмыслив ее как «модель человеческой природы», которую можно найти и определить и из которой проистекают законы человеческого поведения и реагирования. Как и любое другое существо в природе, можно познать человека вообще, а не только людей той или иной культуры, потому что человек един и все мы во все времена подвластны одним и тем же законам.

Философы XVIII и XIX веков (особенно Гёте и Гердер) считали, что врожденная человечность ведет человека к более высоким ступеням развития; они верили, что каждый индивид несет в себе не только свою индивидуальность, но также и всю человечность со всеми ее возможностями. Они считали, что жизненной задачей человека является развитие через индивидуальность к всеобщности, и верили, что голосом человечности наделен каждый и каждое человеческое существо может его распознать.

Ныне идея человеческой природы, или сущности человека, пользуется дурной славой, частью из-за скептического отношения к метафизическим и

* Гуревич Павел Семёнович — доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, заведующий Лабораторией личностного роста Института фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университета, заведующий кафедрой психологии Российского государственного торгово-экономического университета, зав. сектором истории антропологических учений Института философии РАН. Тел.: (495) 331– 23– 38. Эл. адрес: gurevich@rambler.ru

абстрактным терминам, типа «сущность человека», частью из-за утраты переживания человечности, лежащего в основе концепций буддизма, иудео-христианства, спиноизма и Просвещения. Современные психологи и социологи склонны считать человека чистым листом бумаги, на котором культура пишет свои письма. И хотя они не отрицают единства человеческого рода, едва ли они оставляют хоть какое-нибудь содержание в упомянутой концепции человечности.

В противоположность этим современным тенденциям Маркс и Энгельс полагали, что человеческое поведение полностью постижимо, потому что это поведение человека, биологического вида, который можно определить через психические и духовные характеристики.

Допуская существование природы человека, Маркс избежал распространенной ошибки смешения ее с некоторыми особенностями ее проявления. Он отличал «человеческую природу» вообще от «человеческой природы», изменяющейся в каждую историческую эпоху. «Человеческую природу вообще» мы, конечно же, не можем увидеть как таковую, поскольку то, что мы наблюдаем, всегда представляет собой специфические проявления человеческой природы в различных культурах. Но из этих многообразных проявлений мы можем заключить, что есть «человеческая природа вообще», какие законы ею управляют и какими потребностями обладает человек в качестве человека.

В ранних произведениях Маркс называл «человеческую природу вообще» «сущностью человека». Позже он отказался от этого термина, так как хотел пояснить, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду» (Маркс, Энгельс, 1966: 3). Маркс старался также избежать того, чтобы создавалось впечатление, будто он мыслит сущность человека как внеисторическую субстанцию. По Марксу, природа человека – это данные ему возможности, набор условий, как бы сырой человеческий материал, который сам по себе не может изменяться, так как размер и структура человеческого мозга остались неизменными со времени возникновения цивилизации. Тем не менее человек действительно изменяется в ходе истории, являясь ее продуктом. Он становится тем, что он представляет собой потенциально. История – это процесс создания человеком самого себя путем реализации в трудовой деятельности потенциалов, данных ему от рождения.

Маркс был против двух позиций: внеисторической, согласно которой природа человека – это субстанция, существующая с самого начала истории, и релятивистской, утверждающей, что человеческая природа не обладает какими бы то ни было присущими ей качествами, а является не чем иным, как отражением социальных условий. Однако он так и не создал в

достаточной степени развитой теории природы человека, которая бы преодолела ее как внеисторическую, так и релятивистскую позиции. Поэтому точка зрения Маркса на природу человека не защищена от различных противоречивых истолкований.

Тем не менее из его концепции вытекают некоторые идеи о психическом здоровье и патологии человека. Основным проявлением психической патологии Маркс называет изуродованного и отчужденного человека; основным проявлением психического здоровья он считает активного, производительного, самостоятельного человека.

Апогей жизненной полноты, считал К.Г. Юнг, все более и более извлекает себя из противоположных крайностей (Юнг, 1997: 245). По его мнению, ведийское мировоззрение сознательно ищет освобождения от парных противоположностей. Пары противоположностей были созданы уже творцом мира. Комментатор Куллука приводит также такие пары противоположностей: желание и гнев, любовь и ненависть, голод и жажда, забота и мечта, честь и позор. Этот мир обречен на постоянное страдание от пар противоположностей.

Юнг показывает, что противоречивость, разорванность человеческой психики не может служить свидетельством нецелостности человека. «Естественно, что аффективные колебания являются постоянными спутниками всех психических противоположностей, как и всех противоположных пониманий в моральном и других отношениях... Поэтому смысл индийского задания совершенно ясен: оно стремится освободить от противоположностей человеческой природы вообще, и притом для новой жизни в Брахмане...» (Юнг, 1997: 248).

Э. Фромм, обращаясь к проблеме целостности человека, отмечает, что всем людям свойственны одни и те же основные антропологические и физиологические черты, и каждый врач понимает, что любого человека, вне зависимости от расы и цвета кожи, он мог бы лечить теми же способами, какие он применяет к человеку своей расы. Но имеет ли человек столь же общую психическую организацию? А если бы люди различались в своей психической и духовной основе, как бы мы могли говорить о человечестве в более широком смысле, нежели физиологическом или анатомическом? Как бы мы могли понять искусство совершенно иных культур, их мифы, драму, скульптуру?

С этой точки зрения можно говорить о том, что понятие человеческой природы не бессодержательно. Да, человек постоянно преобразует себя, да, он обладает открытостью, незавершенностью. Но вместе с тем он целостен. Подытожим: человеческая природа как некая данность безусловно существует. Мы не в состоянии представить ее конкретную расшифровку, ибо она раскрывает себя в различных культурных и социальных феноменах. Человеческая натура, следовательно, не сводится к перечню каких-то

устоявшихся признаков. Наконец, эта природа не является беспредельно косной. Сохраняя себя в качестве определенной целостности, она тем не менее подвержена изменениям.

Но где же все-таки искать ответ на вопрос, какова человеческая природа? Философы обычно указывали на какой-нибудь доминирующий признак, который заведомо характеризует человеческую статью: разум, социальность, общение, способность к труду. То, что человек необычаен для природного царства, казалось, ни у кого не вызывает сомнений. Вот почему его оценивали как особую форму жизни, которая похожа на другие формы жизни, но вместе с тем принципиально отличается от них.

Человек, несомненно, часть природы. В то же время естественные функции у него не выглядят органичными. Стало быть, нужен какой-то иной подход к оценке человека, ибо перечисление признаков, которые можно множить до бесконечности, по сути дела, ничего не проясняют в определении его природы.

Принципиально новый подход к проблеме целостности человека дал экзистенциализм. Экзистенциальные проблемы – проблемы самого факта человеческого существования. Это означает, что человек, прежде всего, существует, то есть он рождается и сразу занимает какое-то конкретное место в неосмысленном, грубо вещественном мире, и лишь после пришествия в этот мир человек определяется, входит в мир различных смыслов.

Человек потому и не поддается теоретическому определению, что изначально он ничего собой не представляет. Он извечно лишен какой-то природы, которая могла бы определить его индивидуальное, личное бытие. Человек становится человеком не сразу, иной вообще им может не стать. Здесь возникает проблема самобытного существования. Человек может целиком раствориться в наличной социальности. В этом случае его собственное содержание равно нулю, ибо он не стремится взрастить некую уникальность. Он живет «как все», безответственно, без душевного напряжения. Экзистенциалисты учат: нельзя относиться к человеку как к вещи.

Человек остается частью природы, он неотторжим от неё. Но теперь он понимает, что «заброшен» в мир в случайном месте и времени, осознает свою беспомощность, ограниченность своего существования. Над ним тяготеет своего рода проклятье. Человек никогда не освободится от собственных мыслей и чувств, которые пронизывают все его существо. Человек – это единственное животное, отмечал Э. Фромм, для которого собственное существование является проблемой. От нее нельзя никуда уйти, он должен ее решить.

Человек – это существо, которое не имеет своей ниши. Однако это не признак, а противоречие нашего бытия. Все, что есть в человеке, как бы отрицает само себя. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее. Он наделен инстинктами, но они не выполняют роль безотказных стимуляторов поведения. Человек властвует над

природой и в то же время оказывается ее «дезертиром». Он обладает фиксированными признаками, но они двусмысленны, поскольку ускользают от окончательных определений. Человек имеет трагическое представление о способах своего существования и в то же время заново в каждом индивиде, то есть в себе самом, открывает эту истину.

«Человеческое существование, – пишет Э. Фромм, – вопрошает. Человек заброшен в этот мир не по своей воле и уходит из него опять же вопреки своему желанию. В противоположность животному, которое в своих инстинктах имеет «встроенный» механизм адаптации к окружающему и живет полностью внутри природы, человеку недостает этого инстинктивного механизма. Он должен прожить свою жизнь, а не жизнь должна быть прожитой. Он находится в природе, и тем не менее, он выходит за пределы природы, он осознает самого себя, и это осознание самого себя как изолированной сущности вызывает у него чувство невыносимого одиночества, потерянности, бессилия» (Фромм, 1994: 20-21).

Итак, целостность не является признаком человека как особого существа. Напротив, человек принципиально нецелостен, его бытие разорвано, полно коллизий. Однако у человека есть возможность обрести полноту собственного существования. Следовательно, целостность оказывается для него проблемой. Он может остаться фрагментарным, одномерным, принципиально разорванным. Но он же способен раскрыть безграничный потенциал человеческого существования.

Человек может приобрести известную целостность, вернувшись к тому состоянию единства, которое характерно для «досознательного периода жизни человека». Таков смысл различных версий «естественного человека». Один ответ – возвратиться к дочеловеческому, досознательному существованию, разделаться с разумом, стать животным и, следовательно, стать опять единым с природой. Формы, в которых выражается это желание, разнообразны. В качестве примера философ приводит германские тайные общества «медведерубашечников», члены которого отождествляют себя с медведем, в которого должен превратиться молодой человек в процессе «инициации». Фромм подчеркивает, что эта тенденция возврата к дочеловеческому единству с природой никоим образом не ограничена примитивными обществами. Он называет нацистов «медведерубашечниками» XX века.

Они, по словам Фромма, возродили миф о «ритуальном убийстве», якобы восходящий к евреям; в этом отразилось одно из самых подсознательных желаний. Они совершали ритуальное убийство сначала евреев, затем иностранцев, затем самих немцев и в конечном счете они убивали своих жен и детей и самих себя в завершающем акте полной деструкции.

Существует множество других менее архаичных религиозных форм борьбы за дочеловеческое единство с природой. Их можно обнаружить в тех культах, где племя отождествляет себя с тотемным животным, в религиозных системах, где поклоняются

деревьям, озерам, пещерам, в оргиастических культурах, имеющих своей целью отключить сознание, разум и совесть. Во всех этих религиях священным является то, что предполагает превращение человека в дочеловеческую часть природы...

Однако этот путь не идилличен. Человек уже не может войти в царство природы в качестве животного. У него есть разум, он обрел специфически человеческое. Но было бы наивно думать, будто у человека нет такого глубинного обостренного желания. Психологи указывают на множество путей, которые ведут человечество к целостности за счет упрощения. Индивид остается у материнской груди или стремится преодолеть изолированность, прибегая к разрушению.

Но у человека есть и иной выход. Это не возврат к доиндустриальной, досознательной, райской гармонии. Это путь к подлинной целостности. Это новое единство человека с природой, с миром имеет предпосылкой раскрытие человеческого потенциала. Опыт жизни, как будто не заключающий в себе ничего духовного, может пробудить духовные силы человека. Страдание от любви, нужды, несправедливости способно стать истоком огромной человеческой энергии. По мнению Э. Фромма, другой полюс представлен всеми теми религиями, которые стремятся ответить на вопрос человеческого существования, развивая специфически человеческие способности разума и любви, и таким образом находя новую гармонию между человеком и природой и между человеком и человеком.

Религии ищут единства – не регрессивного единства, обретаемого за счет возврата к доиндивидуальной, досознательной райской гармонии, а единства на новом уровне, того единства, которое можно достичь лишь после того, как человек переживает стадию отчуждения от самого себя и от мира и полностью рождается. Это новое единство имеет своей предпосылкой полное развитие человеческого разума, после чего наступает стадия, на которой разум больше не препятствует человеку в его непосредственном, интуитивном постижении реальности.

К мысли Э. Фромма примыкает и суждение В. С. Соловьева. Русский философ полагал, что животная жизнь в человека должна быть подчинена духовной. Животное является одушевленным существом, наделенным психикой. Человек же сам оценивает свое участие в мировом процессе, он определяется по отношению к идее достойного и недостойного бытия, добра и зла. Это высшее сознание, или внутренняя самооценка, ставит человека в определенное отношение к целому мировому процессу как деятельного участника в реализации его цели. «Духовное начало в том виде, в каком оно непосредственно является нашему настоящему сознанию, есть только особое течение, или процесс в нашей жизни, направленный к тому, чтобы осуществить во всем нашем бытии разумную идею добра» (Соловьев, 1988: 140).

Современная философия исходит из того, что сознание человека каким-то необъяснимым пока образом содержит информацию о всей Вселенной. Человек обладает

потенциальным эмпирическим доступом к любой ее части, будучи одновременно ничтожно малой ее частью, отдельным и незначительным биологическим существом.

Основная философская предпосылка трансперсональной психологии состоит в том, что средний человек в нашей культуре живет на уровне гораздо ниже своих потенциальных возможностей. Это обеднение объясняется тем, что человек отождествляет себя лишь с одним из аспектов своего существа, с физическим телом и Эго. Такое ложное отождествление ведет к неподлинному, нездоровому и лишенному свершений образу жизни, а также вызывает эмоциональные и психосоматические расстройства психологической природы.

«...Возрастание интереса к духовности и внутренним поискам, – отмечает С. Гроф, – безусловно, один из немногих обнадеживающих факторов в нашем проблематичном мире. Если эта тенденция будет развиваться, внутренняя трансформация человечества может стать значительной силой, способной остановить современные самоубийственные тенденции к глобальной катастрофе, к которой мир движется с пугающей скоростью. Ускоряющееся сопротивление новой науки и мистических традиций «вечной философии» создает великолепные перспективы будущего всеобъемлющего мировоззрения, которое заполнит пропасть между научными исследованиями и духовным поиском. Эта новая парадигма может стать важным катализатором сознания, которому предстоит играть роль критического фактора в сохранении жизни на нашей планете» (Гроф, 1994: 290).

Последовательную универсальную картину мира можно в известном смысле представить и без человека. Новейшие научные открытия можно интерпретировать и таким образом. Рождается специфическая парадигма, внутри которой приоритетную роль играют такие понятия, как «мыслящий океан», «информационное поле космоса». Исследовательские изыскания такого рода направлены против антропоцентрического видения мироздания.

С философской точки зрения, обойти человека в теоретическом постижении универсума все-таки не удастся. Какое место ему бы ни отводилось, он все равно нуждается в истолковании. Можно, к примеру, объяснить его из чисто натуралистических предпосылок, но тогда полностью исчезает представление о человеке как особом роде сущего. Проблема целостности человека – это не вопрос о комплексном изучении человека. Эта проблема его существования, бытия, предназначения в мире. Быть целостным – значит обрести полноту существования, раскрыть человеческий потенциал.

Концепция науки о человеке опирается на предпосылку, что ее объект – человек – существует и что природа человека – типичная, характерная черта рода человеческого. И здесь история мысли полна иронии и противоречий.

Авторитарные мыслители допускали существование постоянной и неизменной человеческой природы. Эта идея требовалась для обоснования необходимости и неизменности их этических систем и социальных

институтов, которые создавались якобы в соответствии с природой человека. Однако то, что считалось природой человека, было на самом деле отражением социальных норм и интересов, а не итогом объективного познания. Тогда-то и стало ясно, почему прогрессивно мыслящие ученые с радостью восприняли достижения антропологии и психологии, которые, напротив, казалось, свидетельствовали бы о бесконечной изменчивости человеческой природы.

Изменчивость в данном случае означала, что нормы и институты, являющиеся (как предполагалось), причиной, а не следствием этой самой человеческой природы, также должны подвергаться изменениям. Однако в своем противопоставлении ошибочному мнению, что определенные культурно-исторические образцы являются выражением постоянной и неизменной человеческой природы, приверженцы теории бесконечной изменчивости человеческой природы пришли в равной степени к несостоятельным выводам. Прежде всего, понятие бесконечной изменчивости человеческой природы легко вело к заключению, которое так же неудовлетворительно, как и аналогичное, опиравшееся на понятие ее постоянности и неизменяемости.

В самом деле, если бы человек постоянно изменялся, то нормы и институты, неблагоприятствующие (точнее противодействующие) человеческому благополучию, могли бы формировать человека соответственно своим стандартам, не рискуя подвергнуться воздействию тех внутренних человеческих сил, которые способны мобилизоваться, чтобы изменить эти непригодные социальные модели. В таком случае человек был бы только марионеткой социальных договоров, а не субъектом действия (каким он показал себя в истории), активно противостоящим и борющимся против неблагоприятных для него социальных и культурных моделей.

В самом деле, если бы человек был только отражением культурных моделей, никакой социальный порядок не мог бы подвергаться критике или осуждаться с позиции человеческого благополучия, поскольку в этой ситуации отсутствовало бы вообще понятие о «человеке».

Теоретические импликации теории изменчивости столь же важны, как и ее политические и моральные следствия. Если допустить, что не существует такого феномена, как природа человека (если только не определять ее в терминах основных физиологических потребностей), то единственно возможной психологией был бы радикальный бихевиоризм, довольствующийся *описанием* бесконечного числа паттернов поведения, либо такая, которая занимается только *измерением* количественных параметров человеческого поведения. Психологии и антропологии не оставалось бы ничего, как только описывать различные способы, с помощью

которых социальные институты и культурные паттерны формируют человека. А поскольку проявление человеческих качеств и черт было бы в этом случае не чем иным, как штампом с этих социальных паттернов, то единственно возможной наукой о человеке могла бы быть сравнительная социология.

Если же, однако, психология и антропология действительно должны давать понимание законов человеческого поведения, то они должны начинать с посылки, что *некто*, скажем А, отвечает на воздействие внешней среды тем или иным способом – в зависимости от индивидуальных особенностей. Природа человека не является постоянной и неизменной, тем самым и культуру нельзя объяснить как результат неизменных человеческих инстинктов. Сама культура не является каким-то неизменяемым фактором, к которому человеческая природа приспосабливается пассивно и без остатка.

В действительности человек может приспосабливаться и к неблагоприятным условиям, но в этом процессе адаптации он проявляет определенные умственные и эмоциональные реакции, которые являются следствием присущих его собственной природе особенностей.

Человек может приспособиться к рабству, но этот процесс будет сопровождаться снижением его интеллектуальных и моральных качеств. Он может приспособиться к обществу, пропитанному взаимной подозрительностью и враждебностью, но при этом станет слабым и опустошенным. Человек может приспособиться и к условиям, требующим подавления сексуальных стремлений, но при этом, как показал Фрейд, у него развиваются невротические симптомы. Он может приспособиться почти к любым культурным моделям, но, как только они входят в противоречие с его природой, у него развиваются также психические и эмоциональные расстройства, которые в конце концов принуждают его изменить эти условия, раз он не может изменить свою природу.

В современной литературе можно встретить немало работ, авторы которых оценивают человека лишь как природное существо. Можно ли безоговорочно согласиться, скажем, с американским психоаналитиком Александром Лоуэном в том, что чувство стыда оказывает разрушительное воздействие на личность? (Лоуэн, 2008: 227). Даже Дарвин, который рассуждал о религиозности собак, не пытался найти у них хотя бы зачатки стыдливости. Собаки не стыдятся своих естественных отправлениях. Стыд, по мнению В. С. Соловьева, остается отличительным признаком человека. Он писал: «Стыдясь своих природных влечений и функций собственного организма, человек тем самым показывает, что он не есть только *это* материальное существо, а еще нечто другое и высшее» (Соловьев, 1988: 123).

А. Лоуэн считает, что с чувством стыда связано много нелогичного. В то время как женская грудь публично обнажается ради развлечения взрослых, считается неприличным для женщины в присутствии других кормить грудью своего ребенка. Еще не так давно молодой женщине было стыдно признаваться в потере целомудренности, сегодня же ей может быть стыдно за сохраненную девственность. Мини-юбка, которая вполне привычна сегодня, в прежнее время вызывала бы чувство стыда. Более того, женщине сегодня неловко или даже стыдно носить длинное, наглухо застегнутое платье.

Конечно, чувство стыда в определенной степени связано с принятыми в обществе стандартами поведения. Рассказывают, как семья миссионеров отправилась в африканское племя и обнаружила, что все представители этого этноса ходят голыми. Белый мужчина немедленно сбросил с себя одежды, а женщина продолжала ходить в платье. И за ней ходили толпы распаленных туземцев. Пришлось и ей быть как все, обнажиться. Но и мужчины-туземцы тогда потеряли к ней всякий интерес.

Однако относительность моральных норм вовсе не отменяет голос нравственности. Нет ничего осмысленного в ханжестве, но нет резона и в животном бесстыдстве. Мы помним, что, согласно Библии, в момент грехопадения, когда Адам обнажен, в глубине человеческой души раздается высший голос, спрашивающий: где ты? Где твое нравственное достоинство? Человек, владыка природы и образ Божий, существуешь ли ты еще? – И тут же дается ответ: я стыжусь, следовательно, я существую, не физически только существую, но и нравственно, – я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек.

Американский психоаналитик готов отвергнуть даже библейское предание. Он пишет: «Если бы человек мочился на улице, то взгляды окружающих были бы нацелены на то, чтобы вызвать у него чувство стыда. И если он контролирует себя, то есть не пьян и не психически болен, то он почувствует стыд. Стыд относится не к акту мочеиспускания, он связан с тем обстоятельством, что подобное поведение является социально неприемлемым. Такой поступок позволителен маленькому ребенку, так же нашим животным допускается «делать свои дела» публично, однако когда человек, которому должны быть известны принятые нормы поведения, ведет себя как животное, мы находим это постыдным» (Лоуэн, 2008: 228).

Поразительная логика: человек не должен считать свое поведение постыдным, если он ведет себя как животное. Стыд, оказывается, возникает из сознания собственной неполноценности. Презрение к культурным нормам, которое всегда считалось признаком скотоподобия, возводится здесь чуть ли в антропологическую норму. Прочитав еще раз В.С. Соловьева:

«Несомненное бесстыдство единичных лиц, как и сомнительное бесстыдство целых народов, может означать только, что в этих частных случаях духовное начало человека, которым он выделяется из материальной природы, или еще не раскрылось, или уже потеряно, что этот человек или эта группа людей еще не возвысились актуально над скотским состоянием или снова к нему вернулись» (Соловьев, 1988).

Стыд – глубинное человеческое переживание, ощущение вины и страха за собственные поступки.

Само понятие кажется обыденному сознанию абсолютно очевидным и достаточно понятным каждому. Однако можно говорить и о парадоксальности этого феномена. Стыд проявляется одинаково, но имеет многообразие поводов. С одной стороны, стыд может сделать позор невыносимым и довести человека до самоубийства. Но тот же стыд способен вызвать мазохистское удовольствие. Стыд ограждает от дурных поступков, но порой удерживает и от добрых побуждений. Он способен как будто бы атрофироваться совсем, а с другой стороны придать этому переживанию необычные оттенки и преобразования.

Социологи указывают на историческую изменчивость феномена стыда. То, что могло вызывать чувство позора, в иной культуре становится наоборот приличным, а постыдным оказывается другое.

Наиболее фундаментальную разработку понятия «стыд» находим у В. С. Соловьева. Этот феномен он рассматривает как основу нравственности. В понятийном оформлении «стыда» у русского философа участвуют не только этические, но и метафизические слова: «материальное» и «духовное», «высшее» и «низшее». Тот факт, что человек прежде всего и по преимуществу стыдится самой сущности природной жизни, или коренного проявления природного бытия, прямо показывает его как существо сверхживотное и сверхприродное: в половом стыде человек становится человеком в полном смысле (Соловьев, 1988: 60).

Проблема человеческой природы не утрачивает своей теоретической новизны и актуальности.

Список литературы

- Баженов, М. В. (1995) Предыстория европейского понимания стыда // Вестник Удмуртского университета. – № 6.
- Гроф, С. (1994) Путешествие в поисках себя. М.
- Гуревич, П. С. (2008) Философская антропология. М.
- Лоуэн, А. (2008) Удовольствие. Творческий подход к жизни. М.
- Маркс, К., Энгельс, Ф. (1966) Соч. Т. 3.
- Матутите, К. П. (2009) Постыжение человека – основа гуманитарного знания. М.

Соловьев, В. С. (1988) Собр. соч. в 2-х тт. Т. 1. М.
Фромм, Э. (1994) Что такое дзен? Львов.
Юнг, К. Г. (1997) Психологические типы. М.