

Сиверцев Евгений Юрьевич

**К ПРОБЛЕМЕ РАЦИОНАЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ СТРАХА СМЕРТИ**

В статье анализируются варианты объяснения наличия у человека такой эмоции как страх смерти. Делается предположение, что ни один из этих вариантов свою задачу не выполняет. Выдвигается гипотеза, заключающаяся в том, что такая эмоция как страх смерти вызывается особенностями рационального осмысления человеком себя и окружающего мира.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/3/2012/1-1/47.html](http://www.gramota.net/materials/3/2012/1-1/47.html)

Источник

**Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики**

Тамбов: Грамота, 2012. № 1 (15): в 2-х ч. Ч. I. С. 171-178. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/3.html](http://www.gramota.net/editions/3.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/3/2012/1-1/](http://www.gramota.net/materials/3/2012/1-1/)

**© Издательство "Грамота"**

Информацию о том, как опубликовать статью в журнале, можно получить на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)  
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [voprosy\\_hist@gramota.net](mailto:voprosy_hist@gramota.net)

8. Никифоров Н. Н. Учебник сержанта артиллерии. М.: Военное издательство Народного комиссариата обороны, 1944. Книга первая. Стрелково-артиллерийская подготовка. 287 с.
9. Ренев Е. Г. Артиллерия Ижевской Народной армии накануне решающих сражений // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2011. № 7 (13). Ч. 3. С. 169-171.
10. Ренев Е. Г. Поражение Ижевского восстания, или Как обманули Ленина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2011. № 5. Ч. 1. С. 172-176.
11. Ренев Е. Г. Приходские книги ижевских церквей о последних днях Ижевского восстания // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2011. № 2 (8). Ч. 3. С. 155-157.
12. Российский государственный военный архив (РГВА). Ф. 39562. Оп. 1.
13. Рукописный фонд Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН. Ф. РФ. Оп. 2-Н.
14. Федичкин Д. И. Ижевское восстание в период с 8 августа по 15 октября 1918 года: написано для Hoover War Library Stanford University California Командовавшим Ижевским восстанием Д. Федичкиным, бывшим полковником 13-го Туркестанского Стрелкового полка Российской Армии. 5 October 1931. San Francisco, California // Hoover Institution Archives. Dmitri I. Fedichkin Collection. Box № 1. Folder ID: XX 37-8.31.
15. Центр документации новейшей истории Удмуртской республики (ЦДНИ УР). Ф. 103. Оп. 1.
16. ЦДНИ УР. Ф. 285. Оп. 1.
17. Центральный государственный архив Удмуртской республики (ЦГА УР). Ф. Р-460. Оп. 1.
18. ЦГА УР. Ф. Р-543. Оп. 13.
19. <http://sc.xmuvd.ru/userfiles/file/Book/potapov/part1.html>
20. [http://www.adm.yar.ru/suvdt/kadr/orugie/3\\_lineika.htm](http://www.adm.yar.ru/suvdt/kadr/orugie/3_lineika.htm)
21. Reinfelds J. Izhewas rūpnīcas eņģemšana 1918 gada 7 novembrī // Latvijas valsts arhīvs (LVA). F. PA-45. Apr. 3.
22. Reinfelds J. Pāreešana pār Kamas upi pēē Sarapules pilsētas un kaujas Armezu sādžas (1918 gada novembris) // LVA. F. PA-45. Apr. 3.
23. Reinfelds J. Uz Možgu // LVA. F. PA-45. Apr. 3.

#### AMMUNITION PRODUCTION BY IZHEVSK PLANTS DURING ANTI-BOLSHEVIK UPRISING

Evgenii Gennad'evich Renev, Ph. D. in History  
Department of Culturology  
Izhevsk State Technical University  
egr@idz.ru

The author substantiates that Izhevsk plants had serious difficulties in rifle cartridges production during anti-Bolshevik uprising, were unable to set up artillery projectiles production and that was one of the main reasons of its defeat.

*Key words and phrases:* Izhevsk anti-Bolshevik uprising; production; ammunition; rifle cartridges; projectiles.

УДК 130.11

*В статье анализируются варианты объяснения наличия у человека такой эмоции как страх смерти. Делается предположение, что ни один из этих вариантов свою задачу не выполняет. Выдвигается гипотеза, заключающаяся в том, что такая эмоция как страх смерти вызывается особенностями рационального осмысления человеком себя и окружающего мира.*

*Ключевые слова и фразы:* смерть; апокатастасис; нейротрансмиттер; ряд ухудшения состояний; предельное и беспредельное; цель; понятие; граница.

**Евгений Юрьевич Сиверцев**, к. филос. н., доцент  
Кафедра философии науки и техники  
Санкт-Петербургский государственный университет  
Emden1914@mail.ru

#### К ПРОБЛЕМЕ РАЦИОНАЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ СТРАХА СМЕРТИ®

Ни один нормальный человек, если он находится в более или менее сносных условиях существования, не имеет особых проблем со здоровьем, считает, что его чести и достоинству не нанесено никакого ущерба, не хочет умирать. Это нежелание совершенно естественно и, более того, весьма полезно для всего человеческого рода в целом – стремление отдельного индивида к продолжению физического существования весьма способствует сохранению человеческого рода в целом. Однако естественность нежелания приближаться к своему физическому финалу при более пристальном рассмотрении оказывается вещью не столь очевидной, как это представляется на первый взгляд.

Простой пример. Большинство существовавших и ныне существующих религий в качестве составной части своей догматики имеют доктрину посмертного существования индивидуальной ментальности (души), т.е. каждый верующий знает, что после того как его физическое тело прекратит своё пребывание на земле, его духовное тело (дарованное Богом) продолжит существование, которое уже не кончится никогда. Однако много ли верующих спешат покинуть этот несовершенный мир? Вопрос риторический – разумеется, практически никто. Правда этой «неспешности» вроде как имеется объяснение: все без исключения религии рассматривают добровольный уход из жизни как один из тяжчайших грехов. Всё так. Но ни одна богословская система не имеет в своём арсенале чёткого и однозначно понимаемого определения суицида. Да, недопустимо прекращение жизни посредством верёвочной петли, пули, выпущенной в самого себя, вскрытия вен и т.п. Но есть ли в каком-либо сборнике догматов прямой запрет на отказ от услуг врача при каком-либо заболевании? Как правило, нет, более того, уставы некоторых религиозных обществ (например, монастырей или сект) требуют обязательного разрешения на лечение от главы данного общества. Т.е., если человек, заболев болезнью, могущей представлять опасность для жизни, откажется от медицинской помощи и вследствие этого погибнет, данная ситуация с теологической точки зрения никак не будет считаться суицидальной.

Ещё один пример: вряд ли найдётся в сборниках догматов пункт, прямо накладывающий запрет на отказ от физической пищи. Скорее даже наоборот – есть масса регулятивов, питание регламентирующих. И если добровольный отказ от употребления пищи приводит к трагическому финалу, человек, таким образом покинувший бренный мир, самоубийцею отнюдь не считается.

Таким образом, у глубоко религиозных людей есть как минимум два вполне легитимных способа расставания с «юдолью горя и страдания»: отказ от медицинских услуг или отказ от употребления пищи. Однако абсолютное большинство приверженцев той или иной конфессии этими способами (к счастью) воспользоваться не спешит. Правда для такой «неспешности» можно найти и ещё одно объяснение: когда я покидаю земной мир, у меня нет никаких гарантий моего попадания в места, уготованные Божеством для тех, кто ему угоден («праведников»), я могу попасть в совсем иные «пространства». Это, безусловно, серьёзный сдерживающий фактор, но и он не может быть абсолютным. Во-первых, Бог обладает таким свойством как всепрощение, и, быть может, на каком-то этапе дления загробных мучений произойдет описанный ещё Оригеном «апокатастасис» (всепрощение). Во-вторых, как отголосок не принятого официальной Церковью апокатастасиса существует учение о чистилище (в католицизме), пройдя которое человек, не очень много нагрешивший, окажется в более лучших условиях посмертного существования.

Само собой разумеется, что человек нерелигиозный (или религиозный лишь поверхностно, без серьёзных внутренних убеждений) пока он сохраняет способность к нормальному мышлению и пребывает в нормальных жизненных условиях, попыток суицида тоже совершать не будет.

Итак, все нормальные люди, независимо от отношения к доктрине посмертного существования, не спешат расставаться со своим физическим телом, даже если оно с годами становится всё более и более несовершенным. Попробуем разобраться в причинах этой «неспешности». Говорить будем, разумеется, лишь о рациональных причинах, нерациональное анализировать не подлежит. И выяснять попытаемся следующее: какие особенности человеческого разума и какие рационально исследуемые особенности человеческой природы могут быть причиной человеческой боязни «последней черты».

Начнём с причины гносеологической, т.е. попробуем выяснить, что разум *знает* о смерти. Рациональное знание своей основой имеет информацию, даваемую органами чувств и воплощающуюся в высказываниях о фактах. Фактов, описывающих существование живого организма, немало. Важнейшими из них являются употребление какого-либо вещества для газообмена (прежде всего кислорода), употребление органических веществ (питание), способность к определённого рода движению и в некоторых случаях способность к воспроизведению каких-либо звуков. У теплокровных животных и у человека ещё фиксируются чёткие признаки кровообращения (пульс). Эмпирия способна зафиксировать и факты *прекращения* осуществления указанных выше процессов: прекратилось поглощение из окружающей среды газа, прекратилось поглощение пищи, прекратилось движение и звуковоспроизведение, исчез пульс. Также эмпирией фиксируются факты, наступающие после прекращения жизненных процессов, например, разложение органических тканей.

Осмыслением зафиксированных эмпирией фактов и занимается разум, именно он даёт им объяснение. Какое же объяснение даётся фактам исчезновения фиксируемых жизненных процессов? Объяснение простое – организм *погиб*. Однако подобного рода объяснение может вызвать как минимум два недоумения: во-первых, даёт ли фраза «организм погиб» какую-либо дополнительную информацию, добавляет ли она что-либо к высказываниям, описывающим прекращение жизненных процессов; во-вторых, высказывание «организм погиб» является всё же теоретическим обобщением. Но любая теория предполагает возможность вывода дедуктивным путём эмпирических следствий, которые бы её подтвердили. Причём эти следствия никоим образом не должны лишь повторять те факты, из которых теория выведена. Какие новые эмпирические факты могут быть выведены из теории, «твёрдое ядро» которой может быть сформулировано приблизительно следующим образом: «Прекращение фиксируемых жизненных процессов свидетельствует о гибели организма»? Только некоторые предсказания. Например, если в теплокровном организме искусственно прекратить кровоток, то через весьма короткий промежуток времени прекратится процесс употребления кислорода, а вместе с ним – всякие фиксируемые движения. Но это предсказание не указывает на принципиально новый факт, для его формулировки вовсе не нужны никакие теоретические обобщения, нужно лишь чисто эмпирическое знание: жизнь без кровотока невозможна. Т.е. получается, что между фактами прекращения процессов, считающихся жизненно

важными, и обобщающим их выводом «организм погиб» отсутствует какая-либо логическая связь. Иными словами, чувственные данные это лишь чувственные данные, никакой рациональный выход за их пределы невозможен. Т.е. мы можем говорить, что пока человек обладает лишь феноменологическим знанием о смерти, не имея ни малейшего понятия о том, что за этим феноменом скрыто.

Но если дело обстоит именно так, то тогда, вроде бы, становится понятной природа страха смерти – неизвестное всегда устрашает. Однако вряд ли тезис «неизвестное всегда и при всех обстоятельствах вызывает чувство страха» можно считать верным. Неизвестное может пробудить не только страх, но также и стремление к «поиску, обнаружению и созиданию чего-то нового, ранее неизведанного, активному добыванию знаний в отличие от их пассивного получения» [7, с. 31-39], т.е. столкновение с неизвестным может пробуждать ещё и любознательность. В случае неизвестности смерти пробуждается почему-то лишь страх, ни о какой любознательности речь не идёт. Нет, опасность смерти весьма мощный мотив для исследований, имеющих своей целью продление физического существования человека (биологических, медицинских, социальных и т.п.), однако саму по себе природу смерти эти исследования оставляют за рамками интереса.

С сожалением констатируем, что нам не удалось отыскать гносеологические мотивы страха смерти.

Обратимся к физиологии, т.е. предположим, что страх смерти имеет чисто физиологические причины.

Давно известно, что за все эмоции в организме отвечают определённые вещества, этим самым организмом вырабатываемые и потоком крови доставляемые головному мозгу. В частности биохимией открыты и исследованы так называемые нейротрансмиттеры – вещества, ответственные за передачу сигнала от одной нервной клетки к другой. Недостаток нейротрансмиттера, называемого «серотонин», вызывает депрессию, а также разного рода навязчивые фобии и страхи, связанные с явлениями, которые обладают двумя главными свойствами: во-первых, эти явления по своим природным свойствам вполне допустимы (т.е. не противостоят естественным и социальным законам: невыключенный уют, забытая дома нужная вещь и т.п.), и, во-вторых, в случае их конкретного осуществления могут быть эмпирически зафиксированы тем самым человеком, с которым произошла эта маленькая неприятность. Существует и ещё один нейротрансмиттер – допамин. Его свойства несколько иные: недостаток допамина вызывает боязнь того, что в принципе никогда произойти не может (т.е. противоречит всем известным законам). Например, человек может полагать, что его облучают вредоносными лучами, или его мысли считают визитёры из внеземных цивилизаций.

Связаны ли упомянутые нами транзиттеры со страхом смерти? Очевидно, на данный вопрос следует ответить отрицательно. Во-первых, и серотонин, и допамин вызывают боязнь чего-то вполне конкретного, мысленным взором вполне представляемого, даже инопланетяне, считающие чужие мысли, могут быть вообразены их «жертвой» с вполне высокой степенью точности. Во-вторых, эти воображения необходимо сопровождаются чувством истинности, чувством их соответствия реальному положению вещей. А с какой степенью точности может быть вообразено человеком собственное «нефизическое» бытие? Да даже если что-то и можно вообразить, чувство истинности вообразённого образа будет существенно ниже чувства истинности вообразаемой невыключенности уюта или облучения вредоносными лучами. Более того, здесь, скорее можно говорить об обратной зависимости: страх смерти порождает негативную окрашенность конкретных образов, вызываемых упомянутыми транзиттерами, любая вообразаемая неприятность только потому неприятна, что её осуществление в конечном итоге может привести к физической кончине.

Мы проанализировали две области – гносеологию и физиологию. Ни тут, ни там явных причин страха смерти обнаружить не удалось. Попробуем обратиться к психологии. Используем некоторые из идей З. Фрейда и А. Г. Маслоу.

В своём трактате «По ту сторону принципа удовольствия (наслаждения)» Фрейд пишет: «В психоаналитической теории мы без колебания принимаем положение, что течение психических процессов автоматически регулируется принципом удовольствия (*Lustprinzip*), возбуждаясь каждый раз связанным с неудовольствием напряжением и принимая затем направление, совпадающее в конечном счете с уменьшением этого напряжения, другими словами, с устранением неудовольствия (*Unlust*) или получением удовольствия (*Lust*)» [12, с. 48]. А. Маслоу в работе «Теория человеческой мотивации» выделяет базовые потребности человека и предлагает их иерархию. На первое место ставятся физиологические потребности, затем идут потребность в безопасности, потребность в принадлежности и любви, потребность в признании, потребность в самоактуализации, потребность в познании и понимании, заканчивается же этот перечень эстетическими потребностями [9, с. 77–105].

И стремление к удовольствию, и стремление к удовлетворению базовых потребностей воздействуют на человека как на подсознательном уровне, так и на уровне сознательном, рациональном. Разум способен предполагать ситуации, в которых субъект, им обладающий, получит максимальное удовольствие и максимально удовлетворит свои потребности, но также разум способен конструировать ситуации и состояния, в которых субъект получит максимальное неудовольствие или на предельное расстояние удалится от удовлетворения потребностей. А почему речь идёт о «максимуме» и «пределе»? Потому что разум *конечен*, и он не может представлять себе *бесконечный* ряд ухудшения состояния своего обладателя. Ряд ухудшения состояний с неизбежностью должен быть конечным. В финале этого ряда должно быть установлено нечто, что является предельным неудовольствием, предельной «непотребностью». Такой предел устанавливается. Ну а если он предел, то он есть неудовольствие в самой высшей его степени, а также в самой высшей степени нежелательное. Наличие такого количества негативных высших степеней делает финал указанного ряда источником непреодолимого страха.

Поиски в области психологии, в отличие от поисков в области гносеологии и в области физиологии, дали некоторый положительный результат: вполне допустимо предположение, что страх смерти коренится в психологической организации человека и в конечности человеческого разума.

Будем надеяться, что не менее результативными окажутся поиски в следующих областях – в области рефлексии и в области структурализации мысли. Иными словами, попытаемся выяснить, какое значение конечность имеет для самопонимания разума.

Прежде всего речь пойдёт о роли предельности, конечности в организации человеческой жизни. Тема поистине неисчерпаема, поэтому следует наложить некоторые рамки – рамки как парадигмальные, так и персональные. Предельность будет нас интересовать лишь постольку, поскольку она может мыслиться человеком (т.е. в её антропологическом преломлении), и поскольку она может вызывать какие-либо переживания, персоналии выберем те, которые, как представляется, предложили идеи, допускающие антропологическое преломление.

Начнём с Пифагора и его последователей. В их учении впервые звучит тема конечного и бесконечного как категорий, имеющих фундаментальное значение для бытия. Эти категории оказываются необходимым образом связанными между собой: «...очевидно, что они число принимают за начало и как материю для существующего, и как [выражение] его состояний и свойств, а элементами числа они считают чётное и нечётное, из коих последнее – предельное, а первое – беспредельное; единое же состоит у них из того и другого (а именно: оно и чётное, и нечётное)» [2, с. 76]. Пифагорейское бытие как сущностный элемент включает в себя ограничение, предел, бытие себя определяющее. И только определяя себя, бытие становится бытием. Зададимся вопросом: бытие мыслимо (со стороны) как необходимо обладающее сопряжённостью предельного и беспредельного (т.е. предел является онтологической категорией) или мыслит себя (рефлексирует) как необходимо обладающее сопряжённостью предельного и беспредельного (т.е. предел является антропологической категорией)? Однозначного ответа на этот вопрос, очевидно, быть не может: с одной стороны, предел, мыслимый как онтологическая категория, задаётся числом – всеобщим фундаментом бытия; также числом организованы и антропологические качества: «например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то – душа и ум, другое – удача, и, можно сказать, в каждом из остальных случаев точно так же» [Там же, с. 75]; с другой стороны, мы вряд ли с уверенностью можем утверждать, что предел является необходимым условием рефлексии человеком своих антропологических качеств и тем более самого себя.

Итак, пифагорейская школа обращает внимание на то обстоятельство, что без категории «предел» невозможно осмысление бытия вообще, также невозможно осмысление конкретных регионов бытия.

Немало интересных размышлений о роли предела в организации бытия можно найти и у Платона. Первое, что мы обычно подразумеваем, говоря о пределе в платоновском контексте, – это идея вещи как предел её становления [8, с. 435]. Однако, данное в «Пире» понимание – это, как представляется, применение уже сложившегося понимания предела к анализу фундаментальных категорий, сформированных платоновской мыслью. Попробуем посмотреть, из чего складывается по-платоновски понимаемый предел и какова его роль в бытии.

Тем или иным образом организованные размышления о пределе можно отыскать практически во всех произведениях величайшего из греческих мыслителей, для нашего же анализа наиболее интересными, как представляется, могут оказаться диалоги «Софист» и «Парменид».

В конце первой части «Парменида» содержатся размышления о части и целом: «существующее единое есть <τὸ ἓν εἶναι>, надо полагать, одновременно и единое, и многое, и целое, и части, и ограниченное, и количественно бесконечное» [10, с. 374]. Обратим внимание на, казалось бы, служебную связку «есть» (εἶναι). «Есть», производённая от глагола «быть», обозначает главный элемент выстраиваемой здесь конструкции – бытие. Т.е. существующее единое, прежде всего, *есть*. А если оно *есть*, то оно с необходимостью имеет начало, середину и конец, значит, условием бытия является всесторонняя ограниченность («начало и конец»).

Поскольку идеализм Платона – идеализм трансцендентальный, т.е. исходящий из первоначального единства бытия и знания о нём, проблематика онтологическая не может не оказаться неразрывно связанной с проблематикой гносеологической. Именно поэтому размышления о части и целом, осуществлённые в онтологическом контексте [Там же, с. 360-368], с необходимостью приводят к выводу о том, что то, что неограниченно, не может ни мыслить само себя, ни мыслиться со стороны: «...не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нём, ни чувственного его восприятия, ни мнения» [Там же, с. 368-369]. По сути, беспредельное, если оно лишено каких бы то ни было ограничений, может иметь лишь отрицательные характеристики и не подлежит рациональному познанию. Кстати, (заметим в скобках) неопределяемость единого послужила одной из основ миропонимания неоплатоников, только там эта неопределяемость наделяется исключительно конструктивным смыслом: единое-неопределённое – именно потому, что оно неопределённое – порождает конкретные формы бытия: «Первоединый Сам не имеет ни одной из определённых форм бытия (а есть лишь возможность их всех)» [11, с. 20]. И постигается неоплатоническое Единое не рефлексивно, а интуитивно, путём достижения «состояния несказанного единства», состояния, в котором мы – люди – «таинственно сольёмся с абсолютной простотой – источником всякой жизни, каждой мысли и любого сознания» [1, с. 30].

Бытие, как оно мыслится Платоном, постигается человеком отнюдь не интуитивно, а вполне рационально. Рациональное постижение чего бы то ни было всегда устремлено к истине. И это устремление опять же приводит к логической необходимости предела бытия: истина обретает свою подлинность только в противоположении себя истине, а область значения ложных высказываний должна на что-то распространяться. Вот она и распространяется на небытие: «Если оно (*небытие* – *Е. С.*) с ними (*мнением и речью* – *Е. С.*) не смешивается, всё по необходимости должно быть истинным, если же смешивается, мнение становится

ложным и речь тоже, так как мнить или высказывать несуществующее – это и есть заблуждение, возникающее в мышлении и речах» [10, с. 334].

Каким бы странным это не представлялось на первый взгляд, теоретические размышления Платона о пределе, когда они применяются к области того, что может иметь хотя бы отдалённое отношение к физическим и антропологическим категориям, приобретают совсем иное звучание. В том же диалоге «Парменид» рассуждения о времени призваны доказать тезис: «...единое не причастно времени и не существует ни в каком времени» [Там же, с. 368].

Человеческое бытие (а сущность человеческого бытия – душа) тоже если и ограничено, то только пространственно. Временных ограничений у человеческого бытия нет: «Всякая душа бессмертна» говорится в «Федре» (и не только) [Там же, с. 154].

Однако странность эта снимается при более пристальном рассмотрении. Конечность бытия – это его фундаментальное содержание, его «для себя». Бесконечность бытия – его «явленность», способ его проявления. Бытие «*есть*» части и предел; бытие «*осуществляется*» в бесконечности пространства и времени, в бессмертности души.

Как мы видели, и Пифагор, и Платон, исследуя проблему конечности, применяют, прежде всего, логический инструментарий. Впрочем, иначе и нельзя: конечность – категория абстрактная и чувственному восприятию она – как таковая – не дана. Однако применение логического инструментария может осуществляться самыми разными путями. И все эти пути (если анализ проделан серьёзно и вдумчиво) эксплицируют разные аспекты понимания человеческим мышлением роли конечности в конституировании бытия. Пифагор раскрывает логическую необходимость конечности для понимания бытия существующего и дифференцированного, Платон раскрывает логическую необходимость конечности для понимания бытия существующего, дифференцированного, осознаваемого и проявляющегося. Но есть ещё один аспект, который необходимо раскрыть: аспект сущностной структурированности мышления. Иными словами: имеет ли конечность, приписываемая мыслью бытию, одним из своих источников особенности человеческого мышления, и если да – то какие?

Над этим вопросом можно поразмышлять, обратившись к наследию ученика и – во многих смыслах – последователя Платона – Аристотеля. Создавая своё учение о четырёх причинах, Аристотель (в числе прочего) ищет ответы на вопросы: почему мир существует именно в таком виде, а не в ином? почему вещи существуют именно в таком виде, а не ином? Мы же зададимся вопросом о происхождении этих вопросов: какие особенности осмысления человеком бытия вызывают к жизни проявление любопытства (а именно оно побуждает к философствованию), воплотившегося в вопросах, породивших аристотелевское учение о четырёх причинах.

Первой из особенностей, которую, на наш взгляд, следует упомянуть, является свойственное человеческому мышлению стремление к очевидности. Стремление начинать любое размышление, любой анализ, любой научный или философский поиск с некоей очевидной и несомненной основы. Что же очевидно для Аристотеля? Прежде всего, очевидно, что очевидность есть. Очевидно, что она неизменна. Очевидно, что вещи этого мира и сам мир из чего-то состоят. Очевидно, что вещи этого мира и сам мир чем-то движутся. Очевидно, что вещи этого мира и сам мир существуют ради какой-то цели.

А теперь приглядимся к очевидности более внимательно.

Очевидность неизменна. Чем обеспечена неизменность очевидности? «...законченным называется то, что достигло хорошего конца» [2, с. 169]. В этой же 16-й главе пятой книги «Метафизики» законченное именуется «совершенным (*teleion*)» [Там же]. Т.е. неизменность совершенна. А совершенна она потому, что она свершена, закончена.

Чем обеспечена очевидность того обстоятельства, что мир и вещи этого мира из чего-то состоят? Логически безупречным рассуждением: как бы сущее не видоизменялась, оно всегда *есть*. Если оно *есть*, значит изменение не является всеподчиняющим – «*есть*» (т.е. бытие сущего сущим) никакое изменение не изменит. Изменение *предельно*: имеется нечто, неподвластное изменению. Это неподвластное изменению, этот предел многообразия изменения есть *материя*: «...пришлось бы идти в бесконечность, если бы не только медь стала круглой, но возникло бы также круглое или медь. Необходимо, следовательно, остановиться» [Там же, с. 302].

Далее. Что является условием предположения о том, что вещи этого мира чем-то движутся? Так уж ли очевидно, что движение имеет источник? Эмпирически фиксируемое движение говорит лишь о движении, о факте движения – но никоим образом не настраивает мысль на источник этого движения. На источник движения мысль должна настроиться самостоятельно. Ход рассуждений здесь, как известно, таков. Любая вещь либо движет себя сама, либо движется чем-то внешним. А вот для введения этого «*либо*» как раз и необходимо мысленное отделение внешнего, передаваемого вещи движения от возможного внутреннего движения этой же вещи, полагание каких-то границ возможных способов движения вещи. И на такой логической основе вполне убедительно строится известное рассуждение: «А так как движущееся должно чем-то приводиться в движение, а первое движущее – быть неподвижным само по себе... - то необходимо, чтобы каждое из движений вызывалось самой по себе неподвижной и вечной сущностью» [Там же, с. 312]. Получается, что неподвижный источник движения – это не только результат эксплицированного логического рассуждения, но ещё и показатель имплицитной готовности полагать в сущем границы – в данном случае – границы видов движения: самостоятельного и несамостоятельного.

Следующее – цель. Почему цель очевидна? Любое действие осознаётся как таковое. Однако, осознаётся оно как таковое только в соотношении с другим действием, пришедшим ему на смену. То, в свою очередь, тоже осознаётся в соотношении с предшествующим и последующим. Т.е. действия – это цепочка, где действия

взаимобразуют друг друга и каждое действие служит средством для осознания соседей. Но первичное соотнесение одного действия с другим невозможно путём схватывания их качественной различённости – сама доктрина качественной различённости ещё должна появиться. Первичное соотнесение одного действия с другим возможно лишь при полагании их ценностной неравнозначности, полагании предыдущего как подготовки последующего. Цель прогулки, конечно же, здоровье, а цель кувшина – перенос воды, однако, и здоровье, и транспортировка воды – тоже имеют цели, ради которых они осуществляются: здоровье нужно, например, для осуществления своей социальной роли (которая тоже, в свою очередь, для чего-то нужна), а вода нужна, например, для той же поддержки здоровья – и так до окончательной цели – «блага как такового». Т.е. выделение цели, «того, ради чего» - эксплицирование осознания перехода одного качества действия в другое, осознания, которое в основе своей имеет наложение на первоначально неразделённый процесс действия некоторой шкалы ценностей. Ну а шкала ценностей предполагает изначальное наличие в своей структуре границ и пределов. Получается, что конструирование такой категории, как «цель» - проявление стремления сознания к осмысленному действию. А осмысленность каждого конкретного действия возможна лишь в том случае, если это действие отделено («отграничено») от других действий.

Итак, какие же особенности человеческого мышления, «ответственные» за приписывание человеком бытию разного рода границ и пределов мы выявили, обратившись к Аристотелевой «Метафизике»? Наверное, можно назвать следующие: во-первых - стремление к очевидности, к ясности – это стремление разделяет бытие на существующее, движущееся и стремящееся; во-вторых, стремление сохранить бытие в таком качестве во всех его изменениях – это стремление порождает предел изменяемости – материя; в третьих – стремление разделять и отличать виды движения – отсюда – разделение движущего и движущегося, идея предельного движения, или неподвижного источника движения; и, наконец, в четвёртых – стремление каждое движение (особенно собственное человеческое действие) расположить в определённом отношении к шкале ценностей порождает предел всяких движений и действий – цель.

Обратим внимание на следующее обстоятельство: то, что является пределом (материя, перводвигатель, цель) неизменно, неподвижно и лишено стремления к чему бы то ни было. Если приложить качества предела к человеческому бытию, то получается, что как раз с нормальным человеческим бытием предел не совместим – бытие человека подвижно, изменяемо и постоянно к чему-либо стремится. Значит – делаем мы неутешительный вывод – мышление, осмысливая бытие в соответствии с той логикой, которая ему, мышлению, доступна, одновременно – нисколько не имея это осознанной целью – создаёт мрачный образ законченности, неподвижности и бесцельности. Образ, который вполне способен вызвать такую эмоцию, как страх.

Как мы видели, у Аристотеля логика размышлений о бытии с неизбежностью приходит к необходимости использования категории «предел» (материя, источник движения, цель). Есть у него и собственно размышления о пределе. Предел используется в онтологии – например, при решении вопроса о том, что обладает реальным бытием [Там же, с. 242] или при размышлениях об особенностях мира вещей [Там же, с. 293], предел используется в гносеологии – при размышлении о сущности вещи и сущности мира, предел используется в этике, биологии и т.д. Однако все эти размышления имеют «предел» как уже нечто данное, в дальнейших пояснениях не нуждающееся – и это отсутствие пояснений ещё раз указывает на то обстоятельство, что для Аристотеля предел – это, прежде всего – подразумеваемое, затем – используемое, но ни в коем случае не рефлексивное и не логически выводимое. Наиболее яркий пример рефлексивности и логической выводимости предела мы обнаружим у Г. В. Ф. Гегеля. К краткому анализу его взглядов на предел мы сейчас и перейдём.

Прежде всего поясним, что в данном случае подразумевается под рефлексивным (логическая выводимость в пояснениях не требуется). Очевидно, рефлексивное, понятие в гегелевском смысле, означает прежде всего то, что осуществляется самой мыслью, осуществляется сознательно и сознательно осуществляется прежде всего для самой себя.

Итак, предел рефлексивен и логически выводим. Причём, рефлексивность и логическая выводимость (во всяком случае, когда речь идёт о пределе) это единый процесс: выводимость предела строго логична и понимается духом как необходимый элемент процесса познания.

Наш анализ сосредоточим, прежде всего, на «Науке логики» (в её «большом» и «малом» вариантах). Заканчивается «Логика», как известно, учением о понятии. «Понятие... есть единство *бытия* и *сущности*» [4, с. 30]. Однако это единство должно быть ещё построено. Для этого необходимы две составные части: бытие и сущность. И все они должны быть не тезисно введены, а логически выведены.

Начнём с бытия. «...чистое бытие есть *чистая абстракция*» [5, с. 220]. По сути, чистого бытия вовсе нет. Однако, помысленное «нет» - первый шаг к бытию. «Нет» - это то, что не существует без противоположения. Противоположение для «нет» - бытие. Но бытие, противопоставленное «нет» - это уже не чистая абстракция, это уже бытие, становящееся на путь дифференциации. Оно может быть рассмотрено непосредственно – и тогда оно «...есть *ничто*» [Там же], а может быть рассмотрено опосредованно – и тогда оно – бытие, обладающее качеством. Получается, что введение предела в ткань размышлений позволяет не просто вывести категорию «бытие», но ещё и придать бытию определённую содержательность. Дальше предел будет использоваться ещё активнее. Глава «Науки логики», анализирующая количество, приходит к заключению: «Реальное дискретное количество есть... *некоторое* количество или, иначе говоря, определённое количество – количество как наличное бытие и нечто» [3, с. 275]. Количество – поскольку оно является категорией бытия – также нуждается в своём «нет». «Нет» количества – это уже более определённое «нет» - то есть не абстрактное «ничто» а отсутствие вполне конкретно понимаемой дифференцированности.

Размышлениями о количестве, об определённости количества – мере – подготавливается переход к сущности, которая «есть отношение с самой собой, лишь будучи отношением с другим» или «опосредствование себя в самой себе самой собой» [5, с. 264]. Заметим: у сущности нет внешних пределов, есть лишь внутренняя отличённость самой себя от самой себя – а это значит, что «иное» сущности – это не внешнее «нет» (как мы видели в случае с бытием), а нечто, с сущностью единое. Иное сущности, единое с ней, есть явление. Сущность в явлении осуществляется. «Сущность... как бы по своей бесконечной доброте, отпускает свою видимость в непосредственность и дарит ему (*явлению* – Е. С.) радость существования» [Там же, с. 295].

По видимости, сущность отрицает всякий предел, безгранично проявляя себя в явлении. Это и так и не так. Предел действительно отрицается, сущность не замкнута в себе (как у Канта). Но это отрицание отрицает всё-таки предел, а не что бы то ни было другое. То есть, хоть и в отрицательном смысле, предел сущности всё-таки необходим.

Как мы видели, бытие построено на пределе, сущность – на отрицании предела. Из этого следует, что финальный этап самопознания духа – понятие – должно быть построено на отрицании отрицания предела. А отрицание отрицания – это, некоторым образом, полагание. Однако, полагание предела в понятии – это не совсем то же самое, что полагание предела в бытии. Предел понятия – это предел, выбираемый свободно («Понятие есть то, что *свободно*» [Там же, с. 341]) и предел, выбираемый им самим: «Понятие есть... *сущая для себя субстанциальная мощь*» [Там же].

Приведённые положения имеют весьма существенное значение для нашего исследования: абсолютная неограниченность свободы понятия ведёт к его растворению в бесконечной бессмысленности: «Чистое понятие абсолютно бесконечно, необусловлено и свободно» [4, с. 35]. Чтобы избежать растворения в этой бесконечной бессмысленности, понятие должно создать единичность и конкретность. А создать это можно лишь путём свободного полагания предела: «...всеобщее имеет в самом себе определённость вообще в качестве *особенности*; как *второе* отрицание, как отрицание отрицания, оно *абсолютная определённость*, или *единичность* и *конкретность*» [Там же, с. 38].

Вернёмся к тезису, с которого мы начали наш разговор о Гегеле: предел рефлексивен и логически выводим. Логическая выводимость вполне проявилась в бытии и понятии: бытие не может быть помыслено без одновременного помышления «нет» бытия, а понятие становится конкретным понятием лишь определяясь, определяясь. Рефлексивность – прежде всего в сущности: сущности как сущности бытия и сущности как сущности понятия. Бытие, став таковым путём соотношения со своим «нет», являет себя самому себе; понятие, став конкретным посредством определения, являет себя также самому себе.

Как мы видим, Гегель предельно ясным и убедительным образом показывает фундаментальную необходимость присутствия предела в мышлении. Без использования предела мышление не может осмысливать себя как таковое, не может организовывать своё конкретное содержание. Без предела мышление растворится в пустом бессодержательном Ничто – впрочем, оно даже «Ничто» помыслить будет не в состоянии: чтобы помыслить «Ничто» как конкретную и содержательную категорию, ему нужно положить предел.

Имеют ли приведённые размышления какое-либо отношение к проблеме страха смерти? Если обращаться непосредственно к текстам классика диалектического идеализма – то там связь между пределом, смертью и страхом обнаружить затруднительно. В «Философии духа» Гегель размышляет и о страхе, и о смерти, но всё это проходит по «разным ведомствам»: страх относится к ощущениям души, а смерть участвует в развитии понятия – снимает «односторонность рода» [6, с. 24]. Размышлений о страхе смерти как феномене человеческого существования мы не найдём. Однако некоторые следствия из сказанного о пределе, логике и рефлексии извлечь, как представляется, можно. Прежде всего, смерть – это феномен жизни. Точнее – феномен живого, активно действующего мышления, этим же мышлением и порождаемый. Смерть – это то, что *за пределом* – за пределом бытия («Ничто»), за пределом понятия (неопределённость), за пределом явленной сущности (т.е. то, что себя не являет и, следовательно, не существует) Смерть, по сути, отрицание без полагания. А такое отрицание вполне может вызвать страх: «...внутреннее сжатие души в себе перед лицом кажущегося ей непреодолимым отрицания...» [Там же, с. 121].

Теперь попытаемся обобщить всё до сих пор сказанное и перейти к некоторым выводам.

Начали мы наш разговор с анализа теоретико-познавательных причин нежелания нормального человека приближать час своей смерти. Этот анализ показал, что знание о смерти – лишь знание феномена смерти, ничего не говорящее о её сущности. Далее мы обратились к физиологии высшей нервной деятельности. Выяснилось, что организм может вырабатывать вещества, вызывающие страх и депрессию, однако, эти эмоциональные состояния направлены либо на конкретный, вполне представляемый предмет, либо предмета вообще не имеют. Смерть же, с одной стороны, не является представляемым предметом, с другой же стороны она не является полной беспредметностью.

Психологические поиски оказались более результативными – они навели на мысль о необходимости направления нашего анализа на проблему роли конечности и бесконечности в человеческом мышлении. Рассмотрена эта проблема была на примере некоторых идей четырёх мыслителей далёкого и недалёкого прошлого: Пифагора, Платона, Аристотеля и Гегеля. Анализировалась она в двух аспектах. Первый аспект: понимание роли предела для осмысливания человеком самого себя и окружающего мира (Пифагор, Платон, Гегель); второй аспект – экспликация предела как фундаментальной основы мышления, основы, конституирующей главные способы отношения человека к миру (Аристотель).

Результаты осуществлённого анализа позволили выяснить следующее. Никаких рациональных оснований у страха смерти нет. Он вызывается определёнными причинами, в той или иной мере связанными с разными видами невозможности. Невозможно осмыслить мир и человека, если не использовать категорию «предел». Невозможно осмыслить мир и человека, если имплицитно не подразумевать предельность того и другого – более того – невозможно понять ни одно содержательное высказывание, если мысленно не определить (определить) область его значения. Т.е. конечность, присутствующая в мышлении необходимо становится конечностью и того, что осмысливается. Конечностью осмысливаемого человеческого бытия становится смерть, а негативную эмоциональную окраску этому событию придаёт свойственная человеку невозможность мыслить бесконечную «шкалу увеличения негативности» ожидающих событий - «шкала увеличения негативности» имеет предел – самое негативное – смерть.

*Список литературы*

1. Адо П. Плотин или простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. 142 с.
2. Аристотель. Сочинения: в 4-х т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3-х т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. 501 с.
4. Там же. М.: Мысль, 1972. Т. 3. 371 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3-х т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 452 с.
6. Там же. М.: Мысль, 1977. Т. 3. 470 с.
7. Зоткина Е. А. Любознательность как фактор познавательного развития личности // Актуальные проблемы воспитания и образования: сборник научных статей / под ред. М. Д. Горячева, А. В. Долгополовой, О. В. Черкасовой. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2003. Вып. 3.
8. Лосев А. Ф. Примечания к диалогу «Пир» // Платон. Собрание сочинений: в 4-х т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. 528 с.
9. Маслоу А. Мотивация и личность. СПб.: Евразия, 1999. 479 с.
10. Платон. Собрание сочинений: в 4-х т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. 528 с.
11. Плотин. Избранные трактаты: в 2-х т. М.: РМ, 1994. Т. 1. 128 с.
12. Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения. СПб.: Алетейя, 1998. 251 с.

**TO THE PROBLEM OF DEATH FEAR RATIONAL BASIS**

**Evgenii Yur'evich Sivertsev**, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor  
*Department of Science and Technology Philosophy*  
*St. Petersburg State University*  
*Emden1914@mail.ru*

The author analyzes the explanation variants of such human emotion existence as fear of death, assumes that none of these variants performs its task and hypothesizes that such emotion as death fear is caused by the peculiarities of human rational understanding of himself and the world around.

*Key words and phrases:* death; apocatastasis; neurotransmitter; deterioration range; finite and infinite; purpose; notion; border.

УДК 316.754

*В статье затрагивается вопрос о социальной регуляции сексуального поведения. Ознакомление с такими работами З. Фрейда как «Очерки по психологии сексуальности», «Введение в психоанализ», «Тотем и табу», «Я и Оно», «Психология масс и анализ человеческого «Я»», «Неудовлетворенность культурой», «По ту сторону принципа наслаждения» позволили выделить некоторые положения, которые могут обосновать регуляцию сексуального поведения человека.*

*Ключевые слова и фразы:* сексуальность; сексуальное поведение; регуляция сексуального поведения; ограничения сексуальности.

**Марина Петровна Стетьюха**, к.ю.н.  
*Кафедра теории и истории государства и права*  
*Южный федеральный университет*  
*Stetyukha\_mp@mail.ru*

**ЗИГМУНД ФРЕЙД ОБ ОСНОВАНИЯХ РЕГУЛЯЦИИ  
 СЕКСУАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА<sup>©</sup>**

Одним из необходимых условий существования и развития человеческого общества является целенаправленное регулирование поведения человека посредством системы социальных норм. Сфера их действия