

## МЕДИКАЛИЗАЦИЯ ЖИЗНИ И ГЕНЕЗИС ЭТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ\*

А.Ю. ШЕМАНОВ

### Медикализация современной жизни и проблема оснований этики

Одной из характерных особенностей современности является нарастающая медикализация образа жизни, неотъемлемой частью которого стал медицинский контроль за состоянием человека<sup>1</sup>. В этой медикализации проявляется расщепление человека на две ипостаси – на субъекта и объекта контроля, причем отношения данных ипостасей оказываются опосредованы институционально: функцию медицинского контроля своего состояния пациент может легитимно исполнять лишь при посредстве врача.

Медицинская этика возникает как ответ на бурное развитие медицинской науки и увеличение возможностей вмешательства в заданные природой условия и границы человеческой жизни. Появление новых медицинских возможностей (методов реанимации, аппаратов искусственного жизнеобеспечения, искусственной беременности, трансплантации органов и тканей и т.п., а в ближайшей перспективе – генетических вмешательств) поставило перед большим, его родственниками, медицинским персоналом новые, прежде не существовавшие проблемы, касающиеся как этики, т.е. вопросов *подлинного блага* больного, семьи, общества, так и морали, т.е. вопросов *должного, справедливого отношения к другому*<sup>2</sup>.

Вместе с тем медицинская этика появляется в современном обществе, где экономическая, политическая и правовая ситуация задает в качестве преобладающей модели партнерские отношения врача и пациента. Развитие этих отношений предполагает наличие механизмов достижения социального консенсуса. Поэтому необходимость постоянного разрешения проблемных ситуаций закономерно приводит к возник-

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Трансдисциплинарные измерения биорациональности», грант № 07-03-00169а

новению института этических комиссий и появлению специальной области знания — биомедицинской этики.

Начиная с античности, рациональные процедуры опосредствования социального консенсуса находят свое воплощение в публичных институтах выработки решений. В начале истории публичной рациональности возможность решения опиралась на принимаемые онтологические основания, которым отвечала определенная картина мира. Однако биомедицинская этика в качестве институционального средства выработки этически обоснованных медицинских решений возникает в других условиях. Хотя она также нуждается в апелляции к общим принципам рационального характера — как фундаменту согласия друг с другом при принятии решения, — биоэтика появляется в ситуации проблематичности онтологических оснований. Об этом среди прочего говорит принятый в биоэтике отказ от ссылки на религиозное убеждение как рациональное основание возможного консенсуса по этическим проблемам. Это означает, что выходящее за рамки непосредственной опытной значимости религиозное убеждение осознается не в качестве реальности, а как ее культурно-историческое *опосредствование*, которое само нуждается в удостоверении.

Представление о множественности культур и связанных с ним тезис о существовании разных образов мира и систем ценностей является формой осознания проблемы культурно-исторической обусловленности онтологических оснований. Именно в такой ситуации осознания культурно-исторической обусловленности онтологических оснований и происходит институциализация биоэтической проблематики. Поэтому имеет смысл проследить важнейшие шаги этого процесса, чтобы поставить вопрос о том, на каких принципах в современной ситуации возможно достижение рационального согласия по этическим и моральным вопросам.

### **Открытость к радикально иному как принцип обосновывающей мысли**

История европейской философии начинается с осознания бытия как иного мысли, благодаря чему само бытие впервые понимается во всеобщей форме. В этом контексте

происходит постановка самой проблемы иного. В европейской культурной истории иное, к которому апеллировали как к основанию бытия, имело форму незыблемого, безусловного начала (космос — в Античности, Бог — в Средние века и природа как предмет естественного разума — в Новое время). Выдвижение культуры на роль основания и специфической особенности человеческого образа жизни происходит в период кризиса самообоснования через иное.

Как удачно сформулировал М.Б. Туровский, Сократ, провозгласивший в качестве принципа «познай самого себя», обратившись внутрь, нашел там весь мир, а не мышцы, кости и сухожилия<sup>3</sup>. Этому обращению к себе в поисках мира предшествовала Парменидова объективация мысли, поставившая вопрос о различии мира-по-мнению и мира-по-истине. «Одно и то же — мышление и то, о чем мысль, ибо без сущего, о котором она высказана, тебе не найти мышления»<sup>4</sup>. Истина как самоидентификация мысли и цель познания (истинное мышление может быть только о сущем) воплощает в себе рефлексивное движение отождествления («одно и то же...») и различения мысли и внемысленного иного («о котором она высказана...»). Иное у Парменида потому и тождественно мысли, что от нее радикально отличается в качестве того, что есть. Теоретическое прояснение этого рефлексивного движения Платоном выражается в построении им концепции эйдоса, которую А.Ф. Лосев резюмировал в формуле «эйдос... есть единичность подвижного покоя самотождественного различия»<sup>5</sup>.

Непосредственность тождества и различия мысли и мыслимого сущего в античной мысли сменяется их опосредованным отношением в философии Нового времени<sup>6</sup>. При этом разум до Канта сохраняет статус мироустроительной (божественной или природной) силы, а у Канта воплощает в себе отношение трансцендентального субъекта к радикально внемысленному иному (к вещи самой по себе). Кантовской антиномичности применения разума к вещам в себе предшествует Декартов дуализм вещи мысленной и протяженной, соответствие которых требовало божественной гарантии, у Спинозы — различие и параллелизм атрибутов субстанции (порядок и связь идей совпадает с порядком и

связью вещей), у Лейбница — «предустановленная гармония» между представлениями абсолютно замкнутых монад и т.п.

Во всех упомянутых системах явное введение примиряющего принципа для преодоления онтологического раскола показывает, что во всех них поиск основания — т.е. принципа единства расколовшегося бытия — возобновляется благодаря воспроизведению обращенности к иному как к собственному началу. То есть благодаря воспроизведению той порождающей ситуации, с которой авантюра познания началась в античности.

Итак, ставя себе задачу понять, как возможны общезначимые основания этических решений, следует учитывать, что обосновывающая рефлексия неосуществима без отношения к радикально иному. Без него человек не может взять на себя индивидуальную ответственность: за него решает внутренняя рефлексивность тех форм культуры, в которых он участвует и за границы которых не может выйти, коль скоро он остается замкнутым внутри рефлексивности культурной формы.

### **Утрата отношения к радикально иному в современных условиях**

Классический научный разум Нового времени исходил из того, что он познает природу, как она есть сама по себе, независимо от познающего человека. Однако одновременно для того же классического разума познание природы происходит, следуя принципу «познать — значит сделать», иначе говоря, посредством актов мысленного конструирования своего предмета. Такая, чреватая противоречием позиция не оборачивалась антиномией до тех пор, пока мысленное конструирование выступало в качестве способности «естественного света» разума, т.е. пока считалось, что совпадение теоретической конструкции мысли и сущности познаваемого предмета возможно в силу своего рода предустановленной гармонии между ними. Этот постулат обернулся антиномией, как только Кант подверг сомнению принцип предустановленной гармонии между разумом и вещью и как только обе позиции — реального делания и теоретического конструирования — оказались совмещены в технике, основанной на научном познании. С

этого момента оканчивается время метафизических притязаний нововременного разума и созданной им классической науки и начинается новая эпоха знания и соответствующего ему разума. Технологическое мышление постиндустриального общества обнаруживает, что техническая объективация знания все более замещает природу, создавая в ней собственную проекцию. И о природе человека можно было говорить, пока пол, наследственность, деторождение, физические и умственные способности человека были независимы от его целенаправленного воздействия.

Когда знание оказывается в основе экономического производства, оно начинает превращаться в товар, поскольку наука — с помощью техники — становится главным фактором в удовлетворении человеческих потребностей. Поскольку, как отмечал еще Маркс, потребности человека сами являются предметом производства, научное знание также включается в это производство потребностей. При этом наука посредством ее технологического использования втягивается в экономику желаний. Начинается странная для классической науки метаморфоза — развитие самой науки, следуя направлениям экономических инвестиций, начинает исходить не только из принципа реальности, хотя бы и несущей печать активности человека, но и из принципа удовольствия.

Экономика выживания, ориентированная на природные потребности человека, постепенно замещается экономикой желаний. Иными словами, приспособление к объективным условиям жизнедеятельности, заданным природными возможностями человека, — по мере развития науки и техники, а также основанного на них производства — становится все более опосредованным. И благодаря этому расширяются природные возможности человека, причем пределы их расширения кажутся ничем неограниченными, ведь развитие науки, техники и производства идет непрерывно и человек все реже сталкивается с природными ограничениями своего существования. Любые ограничения представляются технологически преодолимыми. В этом смысле само понятие природы человека как будто отодвигается в область анахронизмов. Желание как принцип этого движения также все более отрывается от возможностей и потребностей природы чело-

века, они также начинают выглядеть анахронизмом. Желание становится самоцелью, находит предмет в самом себе (желание желает желания). Поэтому его прототипом оказывается эротизм, т.е. такое желание, которое само в себе заключает удовольствие, а не только обещает его в будущем<sup>7</sup>.

Показательно осмысление, которое получает эта ситуация в терминах семиотики — теории процессов означивания. Классическая теория знака — как репрезентации объективного положения дел — в непосредственном применении к научному языку воспроизводит, как нетрудно видеть, тезис эмпиризма, эмпирический вариант «естественного света» разума и его «предустановленной гармонии» с предметом. Что происходит в случае, когда основным объектом производства оказывается не удовлетворение естественных потребностей, т.е. не принцип реальности, а удовлетворение потребностей, порожденных техническим опосредованием условий существования человека? Тогда желание, лишённое отношения к реальности как иному, становится самоцелью. Но в семиотическом описании экономики как символического обмена, опосредуемого знаками в их отношении к означаемому, реальность и выступала в качестве означаемого, а потому желание, исходящее не из реальности, т.е. из иного, а из самого же желания, оказывается означающим без означаемого<sup>8</sup>. Можно также сказать, что означаемым оказывается желание как другое, так что в этом означаемом повторяется означающее как отличное<sup>9</sup> от предыдущего и последующего. Причём — в отсутствие принципа реальности — направление последовательности теряет определенность и переход становится повторением, т.е. линейное отношение от знака к реальности как означаемому заменяется кружением в замкнутой цепи означающих.

На мой взгляд, это обращение к семиотическим терминам для описания современной социальной, экономической и культурной ситуации является показательным. Сосредоточенность на отношениях между знаками, которые сами по себе представляют собой лишь средства выражения мысли о реальности как ином, — вне этого отношения к реальности, а именно таков контекст семиотических штудий постмодернизма, — аналогична системе архаической мысли,

считая таковой мышление, задаваемое обрядовым действием (ритуалом). Поэтому неслучайно пунктом отталкивания для них послужили структуралистские описания «мышления дикаря» К. Леви-Стросом.

Эта аналогия состоит в том, что так же, как и ритуал, межзнаковые отношения, рассматриваемые как своего рода реальность, представляют собой рефлексивную, замкнутую на себя систему связей знаков и значений. Эта система для мышления, сосредоточенного на связывании знака со значением, не дает выходов во внезнаковую реальность, если не ставится вопрос о знаках как средствах выражения в составе речевых актов. А постановка этого вопроса является функцией особого речевого акта, который предполагает прохождение дистанции между актом семиозиса как действием и словесным описанием этого действия как особым актом, выделенным из чреды других семиотических актов как имеющий привилегию *точки* отсчета. Этой привилегией — быть точкой отсчета — акт описания семиозиса обозначает его границу и, следовательно, указывает на реальность как радикально несемиотическое иное.

Если внутри семиозиса нет и не может быть *этического* вопроса о благе, или *морального* вопроса о должном, но только эстетические вопросы о соразмерности и соответствии, то выход к границе семиозиса впервые делает возможным вопрос о желаемом бытии и его справедливом отношении к иному. Внутри семиозиса нет и не может быть авторства, подобно тому как миф и фольклор не знают авторства. В нем возможно только переплетение мотивов, особая функция развития которых может быть обозначена как автор<sup>10</sup>. Семиозис, в этом смысле, является столь же коллективной культурной формой, как и миф или ритуал.

### **Формирование словесного описания как точки отсчета для оценки действия**

Будучи точкой отсчета для всего строя жизни архаического человека и его отношений с миром, в котором он живет, ритуал не позволяет ему взять на себя ответственность за определение границ и явлений этого мира. Несмотря на то, что обрядовая сторона жизни является основой всех ре-

альных целеполаганий людей, для них возможна только свобода в подборе средств для осуществления заданных традиционной системой ритуалов смыслов и целей. Иными словами, архаический ритуал представляет собой способ коллективной, а не индивидуальной рефлексии о целях человеческой жизни, а потому он является формой коллективного, аффективно заражающего действия, в котором сознание человека работает тоже только *в категориях действия*.

Для архаического сознания иное выделено и наделено значимостью только в терминах самого же ритуала, у этого сознания нет других категорий для его осмысления. А потому иное не может быть описано участником ритуала со стороны, поскольку он сам не может посмотреть на него таким внешним, отстраненным взглядом. Путь к взгляду человека на свои действия со стороны в истории культуры был довольно долгим, и одним из этапов на этом пути было развитие театра как формы рефлексии.

Ранние формы театра возникают из ритуального действия, в которых община выполняет роль зрителя. И только потом, как показывает Н.В. Брагинская<sup>11</sup>, в прототеатральных формах в эти действенные и зрелищные жанры постепенно входит повествование о показанном, сперва в виде комментария к нему. При дальнейшей нарративизации драмы как действия диалоги о демонстрируемом отделяются от описания, которое получает самостоятельное значения, тогда как комментирующая зрелище функция диалога выносятся в предисловия, в обрисовку ситуации, в рассказ о диалоге. В античном театре только на довольно развитом этапе становится возможным действие, развертывающееся в разыгрываемом актерами поэтическом повествовании. Только здесь предметом изображения впервые становится героический характер, причем он изображается актерами, не отождествляющими себя с ним, тогда как в обрядовых действиях изображающего бога участника ритуала идентифицировали с богом, который, с точки зрения участников обряда, сам себя и изображал в представлявшем его человеке<sup>12</sup>. Еще и в античном театре маска, котурны, одежда полностью скрывали актера, что отсылает к обрядовым действиям, в которых человек представлял собой как бы живой истукан бога<sup>13</sup>.



### Условия выделения этической оценки

Индивид, не выделяемый из общности иначе как по своей роли в обрядовых коллективных действиях, не может быть осознан и нарративно описан как носитель этоса, характера. В становлении театра значительная временная дистанция отделяет демонстрацию вещей, масок предметов в *составе действия* и их словесное описание даже как комментарий к демонстрации, не говоря уже о том, чтобы давать словесное описание без демонстрации. Поэтому нрав, характер, этос вещи или человека представлен вначале только в действии, затем также и в комментирующем описании к нему и только потом в самостоятельном повествовании о нем. Эти этапы развития театрального зрелища, которое А.В. Ахутин назвал «зрелищем сознания»<sup>14</sup>, можно рассматривать и как отражение этапов становления сознания. В этом становлении происходит постепенное отделение слова (вначале вписанного в обряд) от показа в действии, затем выделение идеальной предметности, на которую указывает слово в мысленном действии с ним, без чего не может возникнуть созерцание этой идеальной предметности умом, когда она может быть понята как образец чувственно данной текучести становления, т.е. непосредственно переживаемого действия (некогда обрядового).

Одним из продуктов индивидуализации рефлексии в результате развития античной философии стало появление этики. И в античности и в Средние века, как и в эпоху мифологического сознания, индивид может выделиться в качестве индивида, поскольку он представляет общность. Только теперь индивид осознается не только в выполняемой им ритуальной роли, но и посредством нарративной тематизации в философском дискурсе.

Благодаря нарративной тематизации единичное, индивидуальное выделяется из осознаваемого в категориях ритуального действия мира в качестве его идеального образца. Относительно этого образца мир получил значение чувственно-данной текучей материальности. В этих рамках устойчивость традиционных элементов ритуально осмысленного мира стала определяться как зависящая от идеального и изъятая из потока становления (т.е. из последовательно-

сти ритуального действия) образца. Этот образец устойчив в качестве *предела* становления чувственно-данных вещей. Эмпирический, чувственный индивид является таковым только в условном смысле, поскольку он есть воплощение идеального образца, поскольку можно говорить о пределе его становления (каковым пределом и является платоновская идея или аристотелевская форма). Будучи принципом устойчивости для текучей чувственной реальности, образец задает *этнос*<sup>15</sup> тех вещей, для которых он является образцом, пределом становления. Если хорошие качества вещи свойственны ей по природе, то этнос души формируется на основе суждения<sup>16</sup> (logos) разума, и потому он не врожден, а приобретает путем упражнения или привычки. Образцами для души, согласно Аристотелю, являются добродетели, которые делятся на этические – такие, как щедрость и благородие, – и дианоэтические – мудрость, рассудительность, сообразительность<sup>17</sup>.

Поскольку об индивидуальном в собственном смысле можно говорить только применительно к идеальному образцу, то мир чувственного становления лишен подлинной, образцовой индивидуальности. Предельно индивидуальное (эйдос, форма) оказывается – именно в силу своей предельности-определенности – общим. Эйдос потому и позволяет определять вещи одной мыслью, т.е. может быть положен в основу общего определения вещей данного вида, что он задает образ и образец их бытия.

Как предел становления эйдос задает то, что является благом для данной вещи, к чему она стремится. В этом смысле образ блага для человека (в собственно этическом смысле) в античности зависит от того, как определяется сущность человека. В античной этике оказывается связанным общее определение человека и этический приоритет общего (например, стойки) или индивидуального (разновидности гедонизма: эпикурейство и т.п.) блага в его жизни, т.е. нет оснований для их радикального противопоставления. Каким бы ни был *индивидуальный* образец, в своей образцовости он каждый раз окажется имеющим *общее* значение.

Вопрос о справедливости, т.е. о должном отношении к иному или другому, в античной или средневековой мысли

оказывается по существу этическим — зависящим от определения сущности человека и его блага, которое и оказывается *критерием* справедливого, или должного отношения к другому. Эту роль критерия должного блага выполняет в форме так называемого *золотого правила* — «не делай другому того, чего не желаешь себе», или «как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними».

Возможность появления морали в новом, отличном от античного и средневекового смысле, наиболее отчетливо представленном в этике Канта<sup>18</sup>, связана с рождением философии и науки Нового времени. Различение реальности опосредствующей бытие мысли и опосредствуемого мыслью бытия сделало возможным различие в ином двух аспектов: обращенного к человеку (другой) и не обращенного к нему (природа)<sup>19</sup>. Но благодаря натурализации разума (понимания его как природной особенности человека, естественного света), явившейся первоначальной формой осознания собственной активности и бытия мысли, смысл бытия человеком стал *выводимым* из преобразующей *природу* активности разума (т.е. из познания той же *природы*). И это несмотря на то, что разум, как и смысл человеческого бытия, в соответствии с самим произведенным мыслью «модерна» различием двух аспектов иного *не может выводиться из природы*. В применении к человеку это различие предстало под видом *природного* различия двух ипостасей человеческого бытия: одно выражает себя в научном познании и техническом преобразовании мира, второе — в поэтическом воображении, в искусстве, мифе и т.п.

Возможность тождества между мыслью и мыслимым теперь строится на реальности различия мысли и мыслимого, которое определяется как исходное для их отношения, а не наоборот, как в античности. Поэтому собственно единичным оказывается именно мыслимое чувственно данное, а общей — мысль. Но мысль выступает уже не как образец для множества вещей, а в качестве правила, определяющего подчиненность ему единичных вещей. Общее получает статус закона, а единичное — примера, подтверждающего правило. И для Гегеля, и для Канта рефлексия, как и определяющая способность суждения, есть соотнесение

единичных по определенному закону или правилу. Этот принцип соотнесения здесь и образует сущность. Определить сущность единичного для мыслителя Нового времени — значит указать на подчиненность единичного *закону его отношения* к другим единичным или закону как *отношению всеобщего* к особенному.

Поэтому совершенно меняется содержание практического разума. На место этики как осуществления в себе добродетели, ставится у Канта мораль как следование правилу, которое всегда могло бы быть принципом всеобщего законодательства. Такое правило способно становиться принципом всеобщего законодательства, поскольку оно выдвигается как обязывающее практическим разумом каждого человека, что происходит вследствие его всеобщего характера как правила. Благодаря своему обязывающему значению для каждого обладающего разумом человека, это правило выражает справедливость.

Здесь смысл справедливости уже другой, чем он был в античной этике. Если в античной этике справедливость — это одна из нравственных добродетелей, т.е. приобретаемое свойство души, которое реализует ее собственное благо, то справедливость в моральном, кантовском смысле — это качество такого жизненного правила, которое является всеобщим, т.е. признается обязывающим каждым носителем разума вне всякого отношения к благу носителя этого разума. Как пишет Хабермас, «к моральной точке зрения мы приближаемся уже тогда, когда начинаем проверять наши максимы на совместимость с максимами других людей»<sup>20</sup>. Иначе говоря, общее в моральном смысле — это общность единого закона *отношения* между индивидами, а не общность *блага* для каждого. Общее благо — это выражение ответственности общей *природе*, который находит в себе каждый как *собственное* благо. К нему стремятся потому, что всем свойственно стремиться к благу, а поскольку он присущ по природе каждому, то он и оказывается общим благом. Это общий образец для множества душ. Напротив, единый закон обязывает потому, что каждый способен прийти к его всеобщей значимости, а потому не признавать его законом, значит, отрицать справедливость. Причем отрицать спра-

ведливость в ее новом значении, отрешенном от направленности на благо каждого, но основанном на признании истинности морального закона. Однако природа практического разума и оказывается главной проблемой. Определение разума как естественного света, способного познавать природу, а человека — как сочетания этого разума с неразумной фантазией не оставляет места для практического разума. Он может себя обосновать апелляцией либо к природному разуму, но человек благодаря разуму отличается от природы, либо к неразумной фантазии, но тогда он не разум. А через трансцендентное иное моральный закон не может быть обоснован: в силу конечности разума он имманентен отношениям между людьми.

### **Обращенность к иному как проблема современности**

Проведенный анализ показывает, что, наследуя традиционные способы обоснования рефлексии, современное мышление не может найти основания для этических и моральных решений посредством апелляции к реальному как радикально иному. Означаемое и означающее легко меняются местами. Нынешнее непосредственное различие мысли и мыслимого (как означающего и означаемого) и вместе с тем их неразличимость (при полной обратимости означаемое становится означающим и означающее лишается отношения к означаемому) базируются на тотальном расширении опосредствующей деятельности мысли, что ведет к радикальному переосмыслению реальности как опосредствуемой стороны, т.е. мыслимого как иного (иного для мысли и ее опосредствующих усилий).

Как уже говорилось, в ситуации подобной неразличимости, выражаемой в терминах семиотики как утрата означаемого, отношения мысли и мыслимого становятся аналогичными положению мысли в архаическом сознании. А тогда становится невозможной этическая рефлексия, поскольку оказывается неосуществим взгляд со стороны — извне замкнутого на себя механизма означивания. Чтобы была возможна и этическая и моральная рефлексия, нуждающаяся в обосновании, т.е. возможности взгляда со стороны, необходимо заново определить радикально иное как

источник бытия мысли. Таким был путь, начатый античной философией и в прежнем качестве, видимо, исчерпанный. Другой путь был проделан библейским сознанием, по-своему указавшим на радикально иное, трансцендентное начало как на опору для отрыва от насквозь пронизанного магическими энергиями мира сознания архаического человека. В этом контексте, утрата означаемого и замыкание в кругу знаковых отсылок, о котором шла речь выше, становится выражением потребности отношения к радикально иному источнику бытия мысли, без которого невозможно обоснование этических и моральных решений.

Результат пройденного пути – обнаружение культурно-исторической обусловленности любых интерпретаций реальности как источника мысли показывает, что радикально иное не имеет смысла полагать под видом всеобщего, как абсолютизированное идеальное. Для возможности этических дискуссий о пределах жизни человека в биоэтике кардинальным оказывается вопрос о том, как возможно этическое обоснование в условиях исчерпанности путей абсолютизации идеального в качестве образа радикально иного. В этой ситуации не решают проблемы ни этика, исходящая из поиска идеального онтологического основания, ни этика, стремящаяся рационально обеспечить консенсус при невозможности онтологического основания, что побуждает ее усматривать в качестве единственно возможной калькуляцию максимального прагматического, а не этического блага (этика утилитаризма). Единственный способ определения радикально иного как источника мысли и основания этической и моральной рефлексии – понять реальность как актуализацию *обращенности* иного к мысли и мысли к иному, т.е. признать связь конечного мышления с действительным полаганием своей позиции в мире совместно с другими на основе согласования истолкований выбираемой позиции в качестве истинной.

#### Примечания

<sup>1</sup>Арвес Ф. Человек перед лицом смерти. – М.: Прогресс – Прогресс-Академия, 1992.

<sup>2</sup>Это различие проводится, напр., в работе: Хабермас Ю. О прагматическом, этическом и моральном употреблении практическо-

- го разума // *Хабермас Юрген*. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. – М.: АО «КАМИ», 1995.
- <sup>3</sup> Ср. рассуждение Сократа об Уме как устройтеле всего в платоновском диалоге «Федон» 97с-99а (см.: *Платон*. Соч. в 3-х тт.: Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – С.67 – 69).
- <sup>4</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. Изд. подг. А.В.Лебедев. – М.: Наука, 1989. – С. 291.
- <sup>5</sup> *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – С. 508.
- <sup>6</sup> *Беренштейн А.Д., Черняк Л.С.* Философско-математические начала телеологии. //Логос живого и герменевтика телесности. – М.: Академический проект, 2005. – С. 25 – 58.
- <sup>7</sup> Этот оборот заимствован мной у О.Аронсона.
- <sup>8</sup> См.: *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000; *Бодрийяр Ж.* Система вещей. – М.: Рудомино, 1995.
- <sup>9</sup> Ср.: *Делез Ж.* Различие и повторение. – СПб.: Петрополис, 1998.
- <sup>10</sup> См.: *Фуко М.* Что такое автор? // *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996.
- <sup>11</sup> См.: *Брагинская Н.В.* Демонстрация изображения – архаичный тип театрального представления. <http://www.ruthenia.ru/folklore/braginskaya4.htm>.
- <sup>12</sup> См.: *Иванов В.И.* Существо трагедии // Иванов Вячеслав. Дионис и прадионисийство. – СПб.: Алетейя, 1994.
- <sup>13</sup> См.: Брагинская Н.В. Указ. соч.
- <sup>14</sup> *Ахутин А.В.* Открытие сознания (древнегреческая трагедия) // Человек и культура: индивидуальность в истории культуры. – М.: Наука, 1990.
- <sup>15</sup> εθος – греч., привычка, обыкновение, обычай; ηθος – нрав, обычай, характер, образ мыслей (см.: *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. Репринт V изд. 1899 г. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. 1991. – С. 370).
- <sup>16</sup> См.: *Аристотель*. Никомахова этика. Кн.1 (13). 1102a 25-30, 1102b 10-35 // *Аристотель*. Соч. в 4-х тт.: Т.4. – М.: Мысль, 1984. – С.75 – 76.
- <sup>17</sup> См.: *Аристотель*. Никомахова этика. Кн.1 (13). 1103a 5 – 10. – С. 77.
- <sup>18</sup> Этот смысл подчеркивает Ю. Хабермас в своей уже упоминавшейся работе (см.: *Хабермас Ю.* О прагматическом, этическом и моральном употреблении практического разума. – С.7 – 17), проводя различие между этическим определением должного у Аристотеля и моральным – у Канта.
- <sup>19</sup> *Черняк Л.С.* Рациональность культуры (позиция 1.1) // Теоретическая культурология. – М.: Екатеринбург: Академический проект; Деловая книга, 2005.
- <sup>20</sup> *Хабермас Ю.* Цит. соч. – С. 14.