

## Тело страдания: философско-антропологическое истолкование

Тищенко П.Д.

## Body of suffering: philosophic-anthropological interpretation

Tischenko P.D.

Институт философии РАН, г. Москва

© Тищенко П.Д.

Обсуждается авторская концепция антропологии страдания и воплощения биовласти в контексте проблем биоэтики. Излагаются основополагающие предпосылки разбиения тотальности человеческого существа на душу (самость) и тело, обращаясь к философско-антропологическим категориям страдания, спасения и смерти.

**Ключевые слова:** антропология страдания, биовласть, биоэтика, тело.

The author's concept of anthropology of suffering and embodiment of biopower is discussed in the context of bioethical problems. Basic prerequisites for division of human totality into soul (selfhood) and body are described with reference to philosophic-anthropological categories of suffering, salvation, and death.

**Key words:** anthropology of suffering, biopower, bioethics, body.

УДК 572.02

Вопрос о теле ставится различно. К делу философии относится забота проявления некоторых *первоначальных* условий возможности и самого вопрошания, и набрасываемых мыслью вариантов ответа. Естественно, что при такой установке тело оказывается не данным, а лишь загаданным. Спрашивается не то, как нам мыслить тело — вот здесь всегда уже присутствующую реальность. Философия должна ответить на другой вопрос, более изначальный — как реальность всегда уже здесь присутствующего вопрошающего живого существа, обычно называемого человеком, распадается на реалии, обозначаемые словами «душа» («психика», «сознание», «самость» и т.д.) и «тело».

Полагаю, что в различных культурных, религиозных, научных, философских, эзотерических, психотерапевтических и иных практиках исходное разбиение человеческого существа на тело и нечто иное (ум, душа, сознание, психика и т.п.) будет по результату различным. Их общность обнаруживается (с моей точки зрения) в изначальной загадочности бытия человека для самого себя, связующей в парадоксальном единстве идеи *истины, смерти и власти*.

Подойду к постановке вопроса несколько иначе. *Обычно* мы предполагаем, что тело представляет собой открытую чувственному взгляду внешнюю форму вещи или человека. Тело (особенно в синонимии со словом «плоть») также указывает на некоторую плотность, непроницаемость для луча света. Оно образует тень. Тело выступает как источник *сопротивления* — барьер, не пропускающий взгляд внутрь вещи. В этом смысле оно придает вещи статус *реальности*.

Однако та же самая внешность, которую мы обычно называем телом, на самом деле в том же самом живом чувственном опыте постоянно непосредственно предъявляет нам душу, желание, сознание, волю и тому подобное «идеальности» другого человека и самого себя. Мы непосредственно общаемся друг с другом, не совершая никакого дополнительного действия перевода внешнего (телесного) на язык «внутреннего» (психического). То, что метафизика прячет во «внутреннем», присутствует в живом опыте непосредственно. Слово или улыбка другого радуют или печалат душу непосредственно. Например, в живом опыте речевого общения два человека беседуют друг с

другом как нерасчлененные на противоположности души и тела существа. Эта беседа лишь в определенной установке осмысления может распасться на отношения телесные (например, физиологические), метафизические («Я» и «Ты»), психологические и т.д.

Электрон до акта специфической регистрации не существует ни в форме волны, ни в форме частицы. Его бытие лишь чревато *потенцией стать* некоторой определенностью, получить *образ*. В этом смысле я и собираюсь утверждать о том, что технологии речи и письма, измерений, религиозных обрядов и тому подобное производят образы души и тела из потенциальности (возможности) человеческого существования. Бессознательное порождается практиками психоанализа, условные рефлексы — технологиями И.П. Павлова. Ангелы и дьяволы реально существуют лишь в мире, порождаемом христианской молитвой.

Философские практики «запределивания» человеческих ситуаций производят и поддерживают в опыте, как огонь в очаге, присутствие испепеляющего конечные формы духа и тем самым открывающего начала новых форм — *изначального*, путь к которому проложен в пространстве смерти.

Попытаемся отследить ряд основополагающих предпосылок разбиения тотальности человеческого существа на душу (самость) и тело, обращаясь к философско-антропологическим категориям страдания, спасения и смерти.

## Страдание

Страдание парадоксально. В нем бытие человека предстает как само себе неравное, как расщепленное на отчужденные и рефлексивные друг в друга моменты дефектной реальности недолжного и переживаемой в желании преодоления этой дефектности (исцеления) целостности. Последующее доопределение этой оппозиции в языке метафизики приводит к тому, что не-цельность мыслится как из-вне детерминированная (классический смысл страдательного состояния), а исцеление — как восстановление целостности (детерминированности внутренним — само-детерминации). Соответственно, в социуме появляется асимметричная структура ролевых отношений — роль пассивного пациента (страдающего) и активного со-страдающего врача, психотерапевта.

Структурная целостность экзистенциальных моментов страдания образует то «большее», которое ох-

ватывает рефлексивно выявляемые частные моменты сферой принципиально ненаблюдаемого (рефлексивно не выявляемого), темного. Ее присутствие на границе наблюдаемого создает парадоксальное место локализации «точек зрения» (наблюдателя, гносеологического субъекта, свидетеля и т.д.), голоса автора и мышления как такового. Религиозное сознание маркирует эту сферу как дух, а постмодернизм — как тело.

Двойная маркировка задает границы сферы изначального опыта, к которому философия постоянно возвращается в самовопрошании. Как выразительно утверждает Мерло-Понти: «[Ф]илософия — это возобновляющийся опыт ее собственного начала... она целиком сводится к описанию этого начала [и] ... в конце концов, радикальная философия есть осознание ее собственной зависимости от нерелексивной жизни, которая является ее исходной, постоянной и конечной ситуацией» [3]. В отношении к рефлексивному сознанию страдание является и исходной, и обеспечивающей идентичность (постоянность), и конечной ситуацией. Страдание тем самым разворачивает сознание к его нерелексивному началу, представляя собой пространство экзистенциального сдвига — экзистирования. Благодаря экзистированию за рамки «себя» в страдании человек становится в деятельное отношение к самому себе, тем самым продуцируя ресурс для *творческого антропо-поэзиса* — творческого само-изобретения — преобразования из несовершенного в некоторый более совершенный вид.

## Спасение

Что значит «спасти»? Обычно мы думаем, что здесь только один смысл: успеть еще как-то удержать от гибели то, чему она (опасность — *П.Т.*) грозит, обеспечив ему продолжение прежнего существования. Но «спасение» говорит о большем. «Спасти» — значит вернуть что-либо его существу, чтобы тем самым и его существо впервые явить в его подлинном свете [6]. Причем идея спасения при историческом переходе от Средних веков к Новому времени радикально преобразуется. «Новое время относительно средневекового христианского состоит в том, что человек от себя и собственными средствами вознамеривается удостовериться и обеспечить себя в своем человечестве посреди сущего в целом. Существенная для христианства мысль о достоверности спасения заимствуется, но "спасение"

— уже не потустороннее вечное блаженство; путь к нему — не отказ от самости. Спасительное и здоровое отыскивается исключительно в свободном саморазвертывании всех творческих способностей человека» [7]. Причем это саморазвертывание осуществляется относительно двух комплиментарных регулятивных идей — свободы и здоровья.

*Место категорий «блаженство» и «бессмертие»* начинает занимать *жизнерадостное, деятельное долголетие свободного самообосновывающего свое присутствие в мире субъекта (автономного)*. Страдание тем самым преобразуется, с одной стороны, в морально-политическую категорию, обосновывающую стремление к свободе, а с другой — в биомедицинскую категорию телесного недуга — предмет заботы врача-профессионала. Одновременно морально-политически и медицински ориентированное и интерпретированное переживание страдания продуцирует специфическую «антропологическую структуру» — систему базисных демаркаций между своим и чужим, несущим угрозу и дающим шанс спасения. Биомедицина тем самым, как и политическая деятельность, оказывается не просто одним из полезных ремесел наряду с другими, но специфической формой мышления «начал» человека и экзистенциальных «граней» его существования<sup>1</sup>. Она становится одним из фундаментальных для современной цивилизации структур заботы о себе, которая ближайшим образом проясняется в ситуации, когда бытие человека истолковывается через его бытие-к-смерти, т.е. обращенность лицом к радикальной экзистенциальной опасности. В определенном смысле можно сказать, что биомедицинские технологии (сюда я отношу и психотерапевтические) определяют качественную специфику современной эпохи.

## Смерть

Смерть — фундаментальный феномен культуры. Не случайно, что могильник (наравне с орудием) является первым «знаком», по которому распознается в ископаемых археологических остатках присутствие человека. Смерть вводит основополагающее удвоение мира человека (является основополагающей границей)

<sup>1</sup> «Значение Биша, Джексона, Фрейда для европейской культуры доказывает не то, что они были в той же мере философами, как и врачами, но то, что в этой культуре медицинская мысль по полному праву заняла статус философии человека» [5].

между имманентным и трансцендентным (миром живых и миром мертвых на ранних этапах истории), между миром по истине и миром по мнению, если обозначить ситуацию в языке античной философии. Орфико-пифагорейская традиция, нашедшая свое наиболее продуманное проявление в текстах Платона, так или иначе предполагала, что смерть является актом освобождения души от стесняющей связанности с телом при жизни, возвращением в лоно подлинного бытия — равного себе вечного космоса. Смерть для христианского сознания выступала решающим моментом, разделяющим вечное и временное, раскрывающим судьбу человека, загаданную в божественном предопределении. Иными словами, лишь в опыте бытия-к-смерти человеку приоткрывается истина его бытия (в том числе и бытия как страдания), разворачивается исторически специфическая структура заботы о себе, через которые и раскрывается смысл *оппозиции души и тела*.

Новоевропейское восприятие смерти, на первый взгляд, противоречит основополагающей традиции. Истина самоидентичности связывается с чем-то по-сторонним — памятью, эросом, онтологической позицией гносеологического субъекта или субъекта предметной деятельности, автора текстов или голоса диалогического общения в горизонте культуры и т.д. Эти отворачивающиеся от смерти способы самоидентификации имеют между собой то общее, что смерть присутствует в них лишь неявно как иное, от которого следует тщательным образом отличать и защищать «себя» (собственно человеческое в человеке), вкладывая огромные средства в развитие биологии и медицины.

Утверждение, что человек по сути своего бытия смертен, не влечет отмену его иных самоидентификаций — как мыслящего, действующего, общающегося в горизонте культуры или в актах осознания, высвобождающего свое либидо, но лишь обнаруживает в их основе ту или иную форму бытия-к-смерти, вытесненную из самосознания. Ниже предполагается показать, что человек мыслит, действует, общается или высвобождает репрессированный эрос лишь постольку, поскольку через бытие-к-смерти оказывается способным экзистировать из наличного состояния, выступать из потока жизни в некоторую область бытия, в которой он не есть, но лишь может быть. В этом особом онтологическом топосе человек присутствует как свое

собственное бытие в возможности или как проект своего бытия.

Этот проект неоднороден. Он по-разному набрасывается на аффективном, коммуникативно-манипулятивном и объективном уровне отношения человека к реальности.

**Смерть и аффективная основа самоидентичности.** Следуя гегелевско-хайдеггеровской традиции, предполагаем, что «[б]ез исходной открытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы» [8]. Смерть обладает парадоксальным свойством выступать одновременно и как самая мощная отталкивающая сила (предельная угроза), и как самая мощная притягивающая сила (аттрактор культуры). Амбивалентность аффективного переживания в ситуации бытия перед лицом смерти, реальность которой ближайшим образом засвидетельствована в факте погруженности человека в из-ничто-жающий поток становления, образует феномен ужаса как фундаментального экзистенциального настроения — аффективной основы самоидентичности человека. Таким образом, изничтожающая смерть как мощный магнит, обладающий одновременно «отталкивающим» и «притягивающим» полюсами, в напряженном экстазе ужаса разворачивает человеческое существо в потоке становления как своеобразную стрелку компаса «от себя» лицом к «ничто».

Настроение ужаса, раскрывающее человеческое существо перед лицом смерти, есть специфический экзистенциальный опыт страдания, в котором и через которое человек оказывается способным стать в самое радикальное отношение к себе как существу пререклексивно (Ж.-П. Сартр) или аффективно. Это вступление в отношение к себе как существу ближайшим образом предстает как отворачивание от Ничто. «Чем больше мы в своих стратегемах вступаем в отношение к существу, тем меньше даем ему ускользнуть как таковому; тем больше отворачиваемся от Ничто. Зато и тем вернее выгоняем себя на обыденную внешнюю поверхность нашего бытия» [8].

Выше отношение к себе было схвачено как экзистенциальная ситуация страдания, ориентированная к спасению. Выдвижение к Ничто в опыте бытия-к-смерти позволяет прояснить (осветить) путь спасения в свете истины. Или скажем иначе. Ужас образует тот просвет истины, в котором путь спасения раскрывается исторически специфическим образом как подлин-

ное отношение к себе, которое проявляет себя (поскольку сам ужас безлик) в разнообразных формах «отворачивания» от него, *сдвига взгляда* на нечто иное — на *следы* его присутствия в сущем. Ближайшим образом этот сдвиг взгляда проявляется в том, что человек ставит между собой и истиной себя — другого (шамана, колдуна, мудреца, священника и т.д.). Начинает видеть себя взглядом этого, обладающего привилегией в отношении к истине другого. В культуре Нового времени роль этого другого играет прежде всего ученый, а в ситуации медиализованного страдания врач и психотерапевт встают между человеком и смертью как ее единственно легитимные свидетели.

В опыте аутопсии (вскрытия трупа) врач, вглядываясь в зеркало смерти, открывает для себя и других истину жизни. Свидетельствуя о ней, он вместе с тем загоразживает от других зеркало смерти, в котором сам ищет и обретает знание и власть над страдающим телом. И только в этом отношении тело и приобретает свой актуальный образ. Для других это сокрытие также имеет выгоду. Постоянно оказываясь в собственных и чужих страданиях перед зеркалом («лицом») смерти, обычный человек в ужасе отворачивается от него, прячась за спину врача. Прочь от ее всепроникающего ужаса. Скорее забыться, т.е. забыть себя, случайно узнанного в ней. Скорее спрятаться в одном из специфических для каждой культуры «страхоубежищ»<sup>2</sup>. В них оберегают от ужаса, представив, а точнее, заставив (заслонив) ужас (дикий и безликий) ясно различимыми фигурами страха — его одомашненного собрата<sup>3</sup>.

В современной культуре наиболее популярным страхоубежищем является болезнь. Страшно — но не ужасно — узнавать себя в бесчисленных вариантах бытия в качестве «больного», которое фундировано надеждой на исцеление — возвращение к подлинной самоидентичности в качестве «мыслящего существа»; «социального животного»; «орудийно действующего индивида»; «диалогически общающе-

<sup>2</sup> Ужас смерти, проясняясь техникой определенного дискурса (научного, религиозного, мифологического и т.д.), трансформируется (или, точнее, оформляется) в страх, и только в этом случае можно согласиться с В.Н. Дробышевым, выражающим достаточно типичное суждение: «Смерть предвосхищается страхом, страх символизируется смертью» [2].

<sup>3</sup> «Собрата» в том же смысле, в котором откармливаемый «на мясо» поросенок собрат вепря.

гося в горизонте культуры посредством произведений автора»; «существа, высвобождающего свой репрессированный эрос в актах креативности» и так далее<sup>4</sup>.

Как пишет Фуко: «Медицина предлагает новому человеку настойчивый и утешительный лик конечности; в ней смерть подтверждается, но в то же самое время предотвращается; если она без конца объявляет человеку предел, заключенный в нем самом, то она говорит и о том техническом мире, что является вооруженной позитивной и заполненной формой его конечности» [5]. В этом высказывании Фуко следует не упустить несколько принципиальнейших моментов. Во-первых (не по порядку, а по сути), медицина объявляет человеку его предел «в нем самом», т.е. заключенный в его собственном существе источник предельной (подводящей к пределу) опасности смерти. Во-вторых, за этим «пределом» прячется от глаз профана первейший враг человека, для борьбы (не на жизнь, а на смерть) с которым врач может предложить некоторое «вооружение». Милитаристская метафора здесь не случайна. Она всепроникающа. Ее легко обнаружить в языке от государственных программ (типа «Война с раком», объявленная администрацией президента Джонсона) до коммерческих реклам, обещающих средство для «убийства всех известных микробов». И, наконец, в-третьих, «позитивность» и «наполненность» конечности представлены именно в концепте «болезни». Болезнь — источник смерти (конечности) — «позитивна», поскольку до последнего момента человек, глядя на ситуацию глазами врача, видит своего «врага» и имеет какие-то средства с ним сражаться. Им владеет достаточно рациональное (прагматичное) настроение страха. Эта магическая способность преобразовать безликий, парализующий ужас в прагматику страха — борьбы с опасностью — является основой того, что Фуко именовал «био-власть».

Благо человека с улицы обеспечено его «послушанием» врачу, который только и способен «видеть»

<sup>4</sup> В примечании к одной из работ Хайдеггера В.В. Бибихин справедливо пишет: «„Разумное человеческое существо“, как определяет человека метафизика, не включает в содержание своего понятия смертность. Не случайно в новоевропейской науке, отталкивающейся от метафизики, может спокойно обсуждаться возможность медицинского бессмертия. Для смертного смерть, наоборот, основание его существа, которое именно потому, что выдвинуто в Ничто, встает в исключительное — понимающее отношение к Бытию» (Хайдеггер М. Время и Бытие. М.: Республика, 1993. С. 431).

угрозу и подсказать путь к спасению — «здоровью». Подобного рода отношение между врачом, играющим роль опытного (знающего) наставника («отца»), и пациентом, исполняющим роль «больного», как несмышленого, не способного отвечать за себя «отрока», называется патернализмом. Причем, говоря о патернализме, не следует иметь в виду лишь отмеченный выше момент «личной зависимости». Скорее, здесь предстает парадигма отношения власти, которая структурирует не только макросоциальные отношения государства к населению или отношение врача к больному, но и психосоматику индивида. *Властное отношение «активного» сознания к «пассивному» телу предстает в той же самой «патерналистской» конфигурации (укажу только на знаменитую идею «воспитания чувств»).*

Классическая эпоха задает правящий настрой существования человека, насильственно ставит его, предъявляя требование «узнай себя!», перед своеобразным «зеркалом» болезни (смерти). Мир биомедицины — это огромный зал, уставленный многочисленными зеркалами. Что-то наподобие инвертированной «комнаты смеха» — особый «аттракцион» культуры — зрелище, привлекающее разглядыванием и узнаванием себя в зеркалах, отражающих мучения тела.

С первого до последнего дня жизни мир (в котором он еще не выделил себя в качестве метафизического центра) аффективно непосредственно открыт человеку не в равновесном безразличии «окружающей среды», но в напряженно переживаемых, медицински истолкованных, дестабилизирующих, противоположно направленных импульсах «устремленности к...» или «отстранения от...». Какими бы банальными, интеллектуальными или художественно рафинированными предметностями ни занимался человек, его занятия впаяны в мир в форме переживания факта стремления к чему-то притягивающему (в потребностях, интересах, влечениях или заботах) или, напротив, отталкивания от чего-то непритягательного (в страхе и отвращении). Причем *и притягивающее, и отталкивающее переживаются как пререфлективные состояния фактического присутствия человека, открываемые указующим жестом внимания — вот!*

**Трансцендирование и смерть.** Философский смысл страдания ближайшим образом может быть схвачен в его отношении к трансцендированию.

Страдание как трансцендирование расчленяет человеческое существо на пребывающее устойчивое, вынесенное за скобки мира бытие самости (самоидентичность в форме одного и того же) и заключенную в этих скобках, становящуюся, страдающую *телесную* фактичность (самоидентичность в формах того же самого — тела). Трансцендирование создает ресурс как для платоновской традиции, в рамках которой смерть освобождает истину родовой сущности человека (духа) из связанности с конечностью эмпирического существования, так и для постмодернистских опытов телесной трансгрессии, в которых происходит высвобождение не всеобщего бессмертного *духа* (истины), но уникального *животного* в миге смерти.

Трансцендирование представляет собой парадоксальную попытку выступления человеческого существа за границу сущего, взятого в целом. «Выдвинутое в Ничто, наше присутствие в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. Это выступление за пределы сущего мы называем трансценденцией. Не будь наше присутствие в основании своего существа трансцендирующим, то есть... не будь оно заранее всегда уже выдвинуто в Ничто, оно не могло бы встать в отношении к сущему, а значит, и к самому себе» [8]. Движущим началом вступления в отношении к целому является настроение ужаса. «Выдвинутость нашего бытия в Ничто на почве потаенного ужаса есть перешагивание за сущее в целом: трансцендирование» [8].

В этой установке сознания поляризованность человеческого существования выражается в оппозициях «Я» и тела, сущности и явления, цели и средства, смысла и выражения. Трансцендирование, таким образом, производит фундаментальную метафизическую работу разбиения человеческого бытия на «внешнее» и «внутреннее». Одновременно структурируется мир фактического присутствия, распадаясь на феномены, которые детерминированы «внутренним» человека и являются результатами его само-детерминации и само-выражения (действия), и феномены из-вне (для этой самости), определенными к существованию, — классический смысл страдательных состояний.

**Смерть и бессмертное.** В результате трансцендирования из наличного состояния, в котором смертность выступает как чистый факт, человек приобретает самоидентичность, которая в перспективе противопоставлена смерти и становлению. Находя себя

пребывающим в своей сущности, он оптимистически противостоит конечной превратности, нестабильности и трагизму эмпирического существования. Несущий смерть поток становления как бы смыкает прах несущественной и неподлинной эмпиричности, отмывая крупички подлинного в человеке — его нетленной сущности. Смерть завершает эту работу, действуя как фотографический реагент, проявляющий самость, освобождая всеобщее и родовое в человеке (сущность) от затемняющей связанности с конечным *телесным* существованием. Человек как эмпирическое тело исчез с лица Земли, а его опредмеченная в орудиях труда и произведениях художественного творчества сущность продолжает жить. И умерший тем более жив в роде, чем больше его индивидуальная жизнь была выражением всеобщего, т.е. чем больше она была творчески производительна.

Аналогичным образом для христианского сознания смерть представляет собой особое событие, в котором мечущаяся, подверженная превратностям изменчивого мира душа человека приобретает свою завершенную целостность или индивидуальность. Смерть как бы обнажает замысленную в божественном разуме судьбу этого конкретного человека, его самость — то, что он есть на самом деле и с чем предстанет на суд Творца. Поэтому в рамках христианского мирозерцания человек рассматривается как бытийствующий в своей сущности, обращенный к ней в каждом эмпирическом шаге лишь тогда, когда этот шаг или этот поступок человека рассматриваются сквозь призму последнего часа. Натуралистически атеистическому сознанию просвещенных европейцев, не верящих ни в коммунизм, ни в Бога, но лишь в «атомы и пустоту», в смерти также предъявляется их сущность — разлагающаяся до атомарных субстанций плоть.

Таким образом, смерть в мире фактического выступает как своеобразная «дверь», связующая имманентное существование с трансцендированной сущностью, в которой сущее улавливается в своем целом. Наиболее абстрактной формой, в которой удерживается содержание сущего в целом, является именование. Оно указывает на наличие в изменчивом опыте «себя» и «мира» идентичного — тождественного в рамках конкретного опыта. Медикализация процедуры трансцендирования находит свое выражение в передаче врачебному сословию важнейшей в любой

культуре функции *распоряжения даром имени «человек»*.

**Дар имени «человек» и его изъятие.** Когда в классическую эпоху (исследованную М. Фуко) происходит радикальный сдвиг и идея христианского спасения замещается в западноевропейской культуре идеей «здоровья», то первым и наиболее принципиальным следствием этого изменения является медикализация смерти. Врач становится единственным легитимным «свидетелем» смерти. Остальные люди, умирая или сталкиваясь со смертью другого, при ней, однако, как бы не присутствуют. Их профанному взгляду отказано в возможности «видеть» событие смерти. Отсюда известное каждому следствие — свидетельство о смерти выдается на основе экспертного заключения врача. За возникновением этой естественной и обыденной для нас практики стоит эпохальный сдвиг, чреватый самыми серьезными антропологическими последствиями.

В отличие от профессионалов-врачей профаны, к которым следует относить и философов, и богословов, и всех остальных, сами не видят «смерть» или «рождение», чтобы быть «самовидцами»<sup>5</sup>, у них нет признаваемых обществом «очей», чтобы быть «очевидцами», и сколько бы смертей или рождений их ни окружало, их не признают в качестве при том бывших «притомных» и «бытчиков». Заострю это суждение — философия, философ не просто рассуждает о неких отвлеченных предметностях, но, если использовать выражение Германа Гессе в переводе С.С. Аверинцева, «путь прокладывает к бытию». Бытию, в котором он, собственно, и намеревается подлинно сбыться. Общество отказывает этому «пути» в праве так или иначе сделать свои пределы (рождение и смерть) собственными. Поэтому претензии философов (самых наипочтенных — Хайдеггера, Сартра или Камю) на всеобщность своего суждения о смерти априорно репрессированы — для «человечества» их мышление имеет в этом сугубом отношении частный, или маргинальный, характер (а значит, и не признается в качестве мысли).

Альбер Камю мог сколько угодно рассуждать об экзистенциальном смысле самоубийства, но когда

какой-либо реальный «Камю» ставил себя в эту экзистенциальную ситуацию, то с точки зрения общества, выражаемой психиатрами, он превращался в недееспособного невменяемого психиатрического больного, в отношении которого и в США, и во Франции, и в Советском Союзе императивно действовала санкция — принудительное психиатрическое лечение. Философы, с беззаботной легкостью обращающиеся к «человечеству в своем лице», должны иметь в виду, что это «человечество» отнюдь не всегда готово видеть в самих философах отвечающих за свои слова и дела «человеков». Все зависит не от глубины или связанности их речей, а от факта социального признания их права быть свидетелями событий, определяющих границы человеческого существования. Признание, которое рождается из жестокой социальной схватки, есть априорное условие того, что некое слово будет услышано «другими» именно как осмысленное слово.

Врач, свидетельствуя о рождении, дарит некоему существу имя «человек», переводя его из онтологического класса «вещей» в онтологический класс «людей». Совершая обратную процедуру (диагностируя смерть), он отзывает имя «человек» у этого существа, возвращая его обратно в мир «вещей». Дар существования — априорное условие самого вопрошания о жизни и смерти. Вспомним, что в христианской Европе, к которой мы в определенном отношении также принадлежим, только тот, кто прошел таинство истинного рождения в Духе (крещение), мог в полном смысле слова умереть — пройти таинство смерти в ритуалах отпевания. А значит, мог быть похоронен внутри кладбищенской ограды — среди «нас» — христиан. Для скончавшегося некрещеным новорожденного не было ни рождения, ни смерти. Его просто закапывали на границе «миров» (под порогом дома, оградой церковного кладбища, на меже, разделяющей два поля, и т.д.). В этом мире дар существования новорожденный получал из рук священника, представлявшего в своем лице Церковь (эквивалентное европейского «человечества»).

Победа духа Просвещения выразилась прежде всего в том, что это право перешло в руки врачей. Теперь они, устанавливая «критерий живорожденности», свидетельствуют о рождении человека и одновременно предоставляют ему право умереть и, следовательно, быть похороненным. Те существа, которые не получают подобного права, остаются в онтологическом

<sup>5</sup> Владимир Даль так истолковывает слово «свидетель»: «самовидец дела, случая; очевидец, притомный, бытчик». Эквивалентом слова «самовидение», использующим греческие корни, является медицинский термин «аутопсия», обозначающий процедуру вскрытия мертвого тела.

статусе «вещей» и могут быть соответствующим образом использованы, например, в качестве «сырья» для фармацевтической промышленности или лекарственного средства для популярной среди российских нуворишей фетальной терапии. Наше гуманистическое сознание ни в коем случае не допускает права и не предполагает долга похоронить по-человечески миллионы ежегодно абортированных плодов. «Мы» видим в этих существах не людей (хотя генетически и биологически они от нас не отличаются), а вещи — такие же, как трупы околевших в вивариях собак или кошек. И наше продвинутое в гуманизме моральное чувство не содрогается, оставаясь самодовольно спокойным. Причем так же, как священники, врачи, вручая или изымая дар существования, высказывают не свое личное мнение (выступают не от себя), но лишь оповещают (свидетельствуют) о той истине, которую открывает для них (посвященных и приобщенных) в познавательных ритуалах «аутопсии» Природа.

Как было уже сказано, врач уполномочен не только наделять даром существования, но и изымать его. Результат изъятия имени «человек» у некоего существа превращает его в «тело-вещь». Диагноз смерти обосновывает прекращение медицинской помощи и дает право врачу поступать с бывшим человеком как с вещью, например, изымать из его тела органы для пересадки людям, нуждающимся в них. В том числе и изымать еще бьющееся сердце после постановки диагноза «смерть мозга».

Причем так же, как и в христианском мире, дар существования — это не такой подарок, от которого человек может (или, по крайней мере, до конца 1970-х гг. мог) своевольно отказаться. Христианство отказывало самоубийце в праве «вернуть Богу билетик» по морально-онтологическим основаниям. Просвещенное психиатрической мудростью цивилизованное человечество также отказывало до последнего времени в праве на самоубийство, отрицая саму возможность рационального суицида [1].

Перед лицом смерти, понятой как телесное событие, о котором достоверно может судить лишь врач, человек классической эпохи «собирает себя» во вполне специфическую антропологическую индивидуальность и набрасывает вектор опространствления — *самоотчуждения в ином, рассеивания в исторически специфической «нецельности» или «множественности» страдания тела*. Тем самым собирание в «це-

лое» и даже «неделимое» (смысл слова «индивидуум») ближайшим образом оказывается установлением онтологической разницы — демаркационной линии, отделяющей свое (целостное, т.е. здоровое) от чужого (рассеивающее, т.е. патологическое). Эта демаркация задает как одну из характернейших координат общественной и личной жизнедеятельности человека классической эпохи, так и многообразие его маргинальных отклонений.

**Манипулятивно-коммуникативная самоидентичность.** Если на аффективном уровне страдание выступало как специфически организованное самочувствие, то на уровне деятельного отношения к нему оно выступает прежде всего как нарушение дееспособности (трудо-способность — наиболее характерный пример). В общем случае переход от пре-рефлексивного переживания страдания к рефлексивному выступает как осознание или объективация страдания в виде связанного с телом и его функционированием затруднения. С.К. Тумбс так поясняет этот процесс: «На пре-рефлексивном уровне тело не представлено эксплицитно для сознания. Человек просто присутствует в мире, захваченный своими жизненными проектами. Тело как бы “прозрачно”... в реализации этих проектов. Например, если я читаю книгу, то мое внимание полностью приковано к смыслу текста. Я не замечаю работу глаз, обеспечивающую чтение... То, что тематизирует активность сознания, — это смысл текста. Однако если у меня головная боль и чтение становится затрудненным, то мое внимание смещается со смысла текста и фокусируется на попытке понять причину затруднения. Я осознаю источник затруднения как боль и локализирую ее в глазах» [9]. Страдание получает объективированную форму. *Специфика этой объективации и локализации страдания в отнесении к определенной телесной деятельности, способности.*

Таким образом, страдание (так, как оно представлено на манипулятивно-коммуникативном уровне) открывает специфическую метафизическую структуру человеческого существа, в которой *самость интерпретируется (идентифицируется) в качестве «я-могущего» (способного к деятельности), а телесность — как органно-орудийное средство. Заболевание оказывается своеобразным экспериментом, позволяющим обнаружить в опыте сопротивления присутствие этого тела.*

Категория способности указывает на непосредственную органическую связь субъективности с телом как ее орудием и знаком. При этом причина страдания выступает, главным образом, в форме вины (излишества, порочный образ жизни, нарушения диеты, распорядка дня и т.д.). Со-страдание предстает как со-действие — инструментально-коммуникативный навык. Ее спецификом в особом рода подручном знании (М. Хайдеггер) как умении (клиническом мышлении), которое, хотя и не редуцируемо к объективно-научному теоретическому знанию, однако предполагает (в качестве своеобразного фона) наличие охватывающей универсальной теории — гаранта связанности и однородности опыта. Данное обстоятельство особенно характерно для классического типа медицинского мышления. Хотя никогда медицина не обладала единой теорией, но жила в уверенности ее неизбежного «вот-вот» появления. Эти надежды связывались с прогрессом клеточного учения, физиологии (особенно теории рефлекторной деятельности), биохимии, гормональной теории Селье, геномных исследований и т.д. Наличие фона единой теории, охватывающего многообразие форм практического опыта отношения к страданию, обеспечивало принципиальную центрированность классических типов самоидентификации человека в качестве «субъекта» и «объекта» в ситуации страдания.

Трансляция органически связанных самоидентичностей «субъекта» и «объекта» (тела) коммуникативно-манипулятивного со-страдания (врача) в сферу обыденного опыта генерирует серию особого рода наукоцентрированных медиализованных техник тела (М. Мосс), которые контролируют тотальный жизненный опыт человека, — техники сна, двигательной активности, питания, секса, рекреации, ухода за собой и т.п.

*Во всех подобного рода ситуациях человек самоутверждается, т.е. открывает свою самость для себя и других как присутствующую в наличии через власть над телом.*

**Треугольник самоидентичности: смерть, истина и власть.** Трансцендированию, присутствующему в чисто коммуникативных и манипулятивных актах, еще недостает радикальности. Смерть, как и иные элементы мира фактичности, сохраняет свою органическую сращенность с центром самоидентичности как ее своеобразные «функциональные органы». Между полюсами сущности и фактического существования,

на которые дифференцировано существо человека, еще нет Ничего. Они соприсутствуют в органической со-члененности и неотчужденности.

Радикализация трансцендирования осуществляется при попадании человеческого существа в про-свет вопроса об истине, который в рамках нашей культуры представлен в диалоге объективно-научного метода объяснения событий и их исторического истолкования. В результате феномен страдания также удваивается на биологический и биографический планы.

**Субъект-объектная самоидентичность.** Пока элементы становящейся фактичности имели для человека органический статус, т.е. были средствами и знаками для целей и смыслов его самости, то вполне естественно, что их судьба в мире этой самостью и определялась.

В рамках естественнонаучного отношения мир фактичности приобретает статус объективного.

Судьба событий в объективном мире нацело определяется взаимодействием элементов, выстраивающихся по отношению друг к другу в цепочки причинно-следственных связей. Самость как «случайная» относительно закономерной организации объективного мира «субъективность» выбрасывается из него и размещается в позиции гносеологического субъекта (объективного наблюдателя). Между «самостью» и миром объективной фактичности возникает фундаментальный разрыв взаимнепричастности и одновременно взаимной особо интимной открытости, которой не было в рамках органической связанности. Ведь именно поставив себя в позицию дистанцированного наблюдателя, человек приобретает, во-первых, способность созерцать события в их истинной данности (то, что классическая метафизика называла первичными физическими качествами вещей), во-вторых, возможность открывать для себя истинные закономерности, правящие в эмпирическом мире, а в-третьих, властвовать через познание истины над событиями в мире фактически данного. *Дарящий власть свет истины — вот что заполняет разрыв между самостью, сфокусированной в точку зрения гносеологического субъекта, и телесностью, вписанной в физическую природу.*

Объективно-научное отношение к жизни предопределяет то обстоятельство, что новоевропейский человек не включает смертность в свою самость. Дело

в том, что эталонная для самоидентичности позиция гносеологического субъекта локализуется вне физической реальности и тем самым создает достоверное переживание у познающего человека факта своей внеположенности смерти как объекту познавательного интереса. Смерть до всякого эмпирического опыта оказывается изгнанной из внутреннего мира самоидентичности в ветвящиеся джунгли причинно-следственных связей физического мира. Они уже не связаны, как в рамках органической связи «сущности» и «явления». Их разделяет Ничто.

Однако, будучи изгнана в дверь, смерть незаметно для познающих наблюдателей вползает в окно. Она пронизывает существо человека именно в тот самый момент, когда он, пытаясь от нее увильнуть, занимает позицию гносеологического субъекта. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно дать себе отчет, как современный человек открывает для себя истину, как, с помощью каких процедур для него производится пространство открытости истины живого природного мира.

Чтобы познать истину живого тела, например кролика, ученый-биолог прежде всего должен его убить! Затем расчленив на куски, пропустить их через особые мясорубки, размолоть получившийся «фарш» на специальных мельницах, разделить получившиеся смеси на различных центрифугах или хроматографических колонках. И только дойдя до обездушенных физико-химических субстанций, ему предоставляется возможность открыть истинные причины феноменов жизни. Смерть оказывается и путем к истине живого тела, и одновременно образует то особое пространство, в котором предметы обнаруживают свою истинную природу.

Открыв для себя причины определенных жизненных феноменов в норме или патологии в мертвом пространстве взаимодействующих неодушевленных стихий, человек приобретает реальную власть над телом, в частности, становится способным эффективно врачевать недуги, отдаляя от себя смерть как заключительный аккорд жизни. Но это временное отдаление оплачивается сущностным погружением в ее лоно. *Смерть размечает путь к истине и власти.* Совершенно не случайно, что начало современной научной медицины историки связывают с борьбой за право на анатомирование трупов. До сих пор патологоанатом является главным «теоретиком» в медицинской науке — вскрытие, как говорится, показывает истину. Ре-

альный или символический акт смерти образует рамки подлинной, научно регистрируемой фактичности — то особое пространство, в котором можно наблюдать первичные (физические) качества вещей. Возникает своеобразный мир поистине современной науки, если использовать античный термин.

Каким образом радикализация трансцендирования перед лицом смерти определяет структуры самоидентичности страдания? В данном случае целесообразно остановиться на трех обстоятельствах. Во-первых, между страдающим телом и самостью, вступающей в деятельное отношение исцеления к нему, возникает фундаментальный онтологический разрыв. Последнее приводит к тому, что источник страданий объективируется во внешнем (причинном) факторе (инфекции, мутации и т.д.), и, следовательно, сама самость освобождается от чувства ответственности-вины за происшедшее. Медицина является широко распространенным *способом освобождения человека от ответственности за происшедшее с ним.* Об этом свидетельствует проблема вменяемости в криминалистике (например, психическое заболевание может стать основанием для освобождения от уголовной ответственности). В ранее опубликованных исследованиях показано, как медицина педагогической проблемы «моторных детей» по сути своей предстает как цепная реакция освобождения от ответственности за поведение ребенка и его самого, и родителей, и учителей [4].

Во-вторых, путь спасения (исцеления) предстает как форма внешнего научно обоснованного воздействия на страдающее тело. Чтобы контролировать себя как природное тело, самость вынуждена воздействовать определенными внешними средствами (например, медикаментозными). Профанное сознание специфически отображает этот опыт самоотчуждающей и самоконтролирующей самоидентификации в ситуации страдания, тиражирует его и создает на его основе устойчивые механизмы обыденных, каждодневных практик заботы о себе [4].

В-третьих, объективные описания страдания как специфическим онтологическим *горизонтом* стянуты в некоторую потенциальную целостность регулятивной идеей единой теории. На уровне коммуникативно-манипулятивной интерпретации страдания представление об единой теории выступало принципиально важным для центрирования возникающих самоиден-

тификаций *фоном*, т.е. чем-то внешним, принципиально не наблюдаемым в просвете «подручного знания» (знания как умения). Объективный подход имеет идею единой теории в качестве нормативного предела собственного совершенствования. Стратегии выдвижения к этому пределу (горизонту) могут быть различны и даже прямо противоположны — достаточно вспомнить альтернативу интегративизма — редукционизм. Однако в жизнеспособной науке эта идея лишь регулятивна, никогда не достижима. Догматическое идеологическое отождествление некоторой конкретной теории с единственно истинной (как это имело место в отечественной физиологии с теорией И.П. Павлова) приводит к быстрой деградации. Это соображение принципиально важно для понимания отложенной на будущее (присутствующей лишь «в идее») целостности самоидентичностей, формирующихся в культуре классического рационализма.

**Историк и герой.** Казалось бы, омертвляющих технологий физикалистского естествознания избегает гуманитарное познание. Для того чтобы разобраться в этом вопросе, отложим в сторону в гуманитаристике все, что так или иначе скроено по меркам естественно-научных объяснений, сконцентрировав свое внимание на процедурах понимания. В какую сторону обращает и устремляет себя понимающий разум в своей принципиальной оппозиции к разуму физикалистскому? На первый взгляд, это устремление направлено в прямо противоположную сторону от мира неодушевленных физико-химических стихий, прочь от мира, в котором властвует и дарит власть человеку через открытие объективной истины смерть.

Не случайно критика деперсонализованного, механистического понимания телесного страдания постоянно апеллирует к необходимости гуманитаризации медицины (что ближайшим образом сводится к преподаванию гуманитарных дисциплин). Однако и в этом случае, несмотря на противоположную интенцию понимающей самости, свет истины струится из «окна» смерти. Только теперь ее светоносное пространство именуется историей. История — это мир событий, которых уже нет, мир сказанных слов, совершенных поступков, измышленных мыслей, пережитых чувств. В мире истории действуют наши предки — умершие люди, которых уже нет, или мы сами, еще живые, но такие, которых уже также нет. Здесь, в пространстве умерших событий, понимающий разум

стремится узреть истину. Сюда устремляются толпы историков самого разного толка, с тем чтобы вновь и вновь пересказать, как оно поистине было. Философы направляются в изнурительный путь в поисках события истины как не-сокрытости Бытия. И этот путь неизбежно оказывается проложен в мире мертвого языка (к примеру, древнегреческого), на котором уже не говорят, в беседах с собеседниками, которых уже нет давно в живых. Вся современная философия есть в некотором существенном смысле «история философии» — нескончаемый диалог через пространство смерти с Платоном, Декартом, Кантом, Ницше или Хайдеггером. Однако в отличие от мира естественно-научной реальности, размеченного процедурами физических измерений и выраженного в форме чисел, мир истории производится технологиями письма и рассказа, выражающими происходящее в форме слова, нарративно структурирующего пространство событий.

Перманентным пере-проговариванием или переписыванием заняты не только профессиональные технологии философии, художественной литературы или историографии, но также и обыденные «любительские» проговоры каждого человека вслух с другими или мысленно «про себя», в которых все случающееся трансформируется в личную, бесконечно проясняемую историю (биографию). Через пропись и проговор, превращающие неопределенность фактического присутствия человека в нарративно артикулированную биографию, на какое-то время происходит объективирование самости проговаривающего (самоидентификация) в роли «героя», действующего в истории рассказа, «автора», свидетельствующего об истине того, как было на самом деле, «слушателя» — судьи, сулящего успех произведения личной истории, даря внимание и признание или отказывая в них.

Причем так же, как и в естествознании, открытие истины в пространстве смерти как истории таит в себе обещание *власти над телом*. Психоаналитик, совершая с клиентом паломничество в индивидуальную историю его детства, с тем чтобы открыть истинные причины патологических симптомов, приобретает над ними власть и врачует. Политик, проясняя историю национальных, расовых, классовых или иных «неправд» и «несправедливостей», открывает народу правду, получает над ним власть. Истина и власть, открываемые гуманитарным познанием, могут пока-

заться эфемерными в сравнении с тем, что дарит человечеству физика. Однако на этой истине, как на своем онтологическом основании, зиждятся человеческие сообщества, с помощью этой власти осуществляются право и порядок в государствах.

*Внешний проговор, осуществляемый индивидами в быту, трансформирующий фактическую ситуацию человеческого страдания в члено-раздельное повествование, производит аналогичную процедуру установления определенного рода властных отношений взаимосвязанности и взаимозависимости, опосредованные телом на микросоциальном уровне, стягивая значимых участников в рамки общей истории, распределяя ответственность и раздавая «роли».*

Таким образом, смерть образует *двусветный* (биолого-биографический) просвет ясности и открытости страдания, в котором самость человека и его телесная идентичность предьявляются для себя и другого в своей истинности. В некотором смысле человеческая «самость» занимает виртуальный центр метафизического треугольника с вершинами: истина, смерть и власть. В классической биомедицине доминирует физикалистская установка. Биографический план страдания репрессируется как несущественный, как чистая «литература». Даже психоанализ воспринимается медицинским сообществом как разновидность шарлатанства, а биографический план страдания, с которым непосредственно связано моральное само-сознание, как несущественный.

**Смерть и гетерогенное тело страдания.** Изменение характера трансцендирования перед лицом смерти приводит к нескольким фундаментальным последствиям. Во-первых, постепенно меняется статус манипулятивно-коммуникативных стратегий распоряжения телесностью. Исчезает всегда предполагавшийся за подручным биотехнологическим знанием фон универсальной теории патологии (единой научной картины реальности жизни и страдания), а прагматика биомедицинских манипуляций оказывается в определенном смысле самодостаточной. В результате страдание фрагментируется и специализируется относительно конкретных хирургических, терапевтических, молекулярно-биологических и иных технологий получения желаемого эффекта.

Во-вторых, в биотехнологиях помимо телесно ориентированных практик (характерных и для классической медицины) все большее значение получают

социально-психологические и моральные практики, которые, с одной стороны, позволяют обнаружить те аспекты страдания, которые принципиально не наблюдаемы

с биологической точки зрения, а с другой — являются ответом на новый тип диагностики экзистенциальных угроз. *За каждой из этих практик стоит свой тип подручного знания, открывающего специфический локальный центр могущей самости и соответствующей ей коммуникативно-манипулятивной телесности.*

В целокупности возникает гетерогенная (децентрированная) структура практик самоидентификации и саморазличения человека на душу и тело в ситуации страдания.

**Трансформация теоретического образа страдания.** В этой ситуации классический треугольник самоидентификации (истина, смерть и власть) приобретает существенную трансформацию. Истина, которая, в принципе, связывалась с идеей универсальной теории, распадается на многообразие модельных теоретических образов, которые ситуационно отбираются и комбинируются, обеспечивая осмысленность биотехнологического действия в рамках конкретного случая. Теоретический образ страдания как нарушения деятельности механизма тела распадается. В результате связанное представление о происходящем (интерпретация причин, рисков, прогнозов и т.д.) может быть получено лишь транзитом (У. Бек) — как коммуникативная стратегия внутридисциплинарного движения в сети, образованной точками зрения различных теоретических моделей и локальными связями взаимного уточнения (объяснения) между ними.

Междисциплинарный подход усложняет сетевой фрагментированный теоретический образ телесного страдания (его биологического плана) за счет включения столь же фрагментированного (дисциплинарно полицентричного) биографического плана страдания. Единая история болезни распадается на серию локальных повествований, данных с различных дисциплинарных точек зрения и средствами различных дискурсов (психоаналитического, морального, психологического, социологического, богословского и т.д.). Истина из внутреннего центра, обосновывающего терапевтическое действие (власть), рассыпается в многомерной междисциплинарной коммуникативной се-

ти, узлы которой связаны профанным дискурсом. Соответственно, самоидентичность децентрируется, также приобретая сетевой характер.

### Смерть и изначальное

Отмеченные архетипические совпадения различных технологий самоидентификации перед лицом смерти вместе с тем с необходимостью обращают внимание на фундаментальный факт различия в направлениях обращенности и технологии движения человека к истине, смерти и власти. Современный человек фактом своего присутствия в культуре погружен, как минимум, в два взаимоотличных просвета истины — истины истории и истины физики. То есть ему даны две технологии различения собственного существа на душу и тело. Его присутствие обнаруживается, по крайней мере, в двух различных типах ясности, которые создаются принципиально отличными технологиями научного или исторического метода прояснения событий.

Это обстоятельство имеет особое значение, поскольку фундаментализирует онтологическую нестабильность и необеспеченность человека. Только в результате авторитарной неосторожности можно предполагать, что какая-либо из технологий прояснения имеет привилегию предъявлять некую единственно истинную открытость, в которую человек попадает с момента рождения и которая создает горизонт *самоочевидного*. Увидев что-либо умным зрением, мы можем лишь в том случае не упустить свет, в котором осуществляется акт видения, если

нам дарована возможность увидеть это же в ином свете. Исходная *многосветность* бытия, т.е. исходная предрасположенность любого элемента сцены, выступая на которую человек мыслит и совершает поступки, стать другим превращает его бытие в фундаментально не обеспеченное и нестабильное. Человеческая ситуация заключается в отказанности устойчивого бытия.

Бытие необходимо каждый раз заново производить из тьмы возможного, но не в предсуществующий просвет истины, а вместе или одномоментно с этим просветом. И только в этом просвете для человека обнаруживаются метафизические реальности души и тела.

### Литература

1. *Биоэтика: принципы, правила, проблемы* // Под ред. Б.Г. Юдина, В.Н. Игнатъева. М.: Эдиториал УРСС, 1998. С. 264—315.
2. *Дробышев В.Н.* Страх и смерть // Ступени. 1993. №1 (7). С. 22.
3. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 13.
4. *Тищенко П.Д.* Биовласть в эпоху биотехнологий. М.: Ин-т философии РАН, 2001.
5. *Фуко М.* Рождение клиники / Пер. с франц. А.Ш. Тхостова. М., 1998. С. 295.
6. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Время и Бытие / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 234.
7. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Время и Бытие / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 113—114.
8. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Время и Бытие / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 22.
9. *Toombs S.K.* The meaning of illness. A Phenomenologic Account of the Different Perspectives of Physician and Patient. Dordrecht... 1993. P. 34.