

Целостность, тревога и жизнестойкость: о принятии небытия в себе

Балабанова Е.А.

*В данной статье целостность рассматривается в качестве личностной проблемы существования, предназначения в мире, раскрытия человеческого потенциала, обретения полноты существования. Раскрывается феномен самоутверждения личности, а вопрос целостности личности описывается в качестве фундаментальной экзистенциальной проблемы. Анализируется нравственный опыт П. Тиллиха, а также предлагается провести сравнительный анализ «мужества быть» Тиллиха с современной концепцией *hardiness* С. Мадди и понятием жизнестойкости Д.А. Леонтьева.*

*Ключевые слова: целостность личности, самоутверждение, экзистенциализм, мужество быть, *hardiness*, жизнестойкость*

Философские основы понятия целостности личности

Проблема целостности личности требует своего обоснования как в качестве проблемы соотношения части и целого, так и в контексте осмысления целостности личностного существования, предназначения в мире, раскрытия человеческого потенциала, обретения полноты существования. В данной статье мы ставим задачу выявить основания рассмотрения целостности в качестве идеала личности, а также установить связь между процессом обретения целостности и проблемой конечности и неполноты бытия. Как целостность связана с мужеством быть и почему актуальная для психологии проблема жизнестойкости напрямую связана с экзистенциализмом — на эти вопросы нам также предстоит ответить.

Балабанова Екатерина Александровна, студентка, СПбГУ,
адрес для корреспонденции: balabanovakata@mail.ru

Статья поступила в редакцию 30.07.2022, принята к публикации 05.11.2022

© Е.А. Балабанова

Проблема целостности часто ставится в качестве вопроса комплексного изучения человека, и это объяснимо: ведь понимание личности невозможно без осознания ее целостности; другими словами, нельзя изучать человека только «по частям», не удерживая при этом в сознании всю полноту знания о человеке. М. Бубер в своей работе «Проблема человека» во многом рассуждает именно об этом: «Законная философская антропология должна знать, что есть не только человеческий род, но и разные народы, не только человеческая душа, но и различные типы и характеры людей, не только человеческая жизнь вообще, но и отдельные ее возрастные периоды... лишь благодаря систематическому рассмотрению... различий, благодаря познанию их внутренней динамики и динамической взаимосвязи и благодаря постоянному стремлению открывать единое во многом она сможет увидеть и человека в его целостности» (Бубер М., 1998, с. 163). Также в своем сочинении «Два образа веры» Бубер утверждает, что философская антропология не может довольствоваться рассмотрением человека как одной из многих частей природы (Бубер М., 1995, с. 209), и здесь идет речь в первую очередь о целостности самой философской антропологии как науки, когда нельзя отдельные феномены человека и проявления человеческого бытия извлекать из контекста целостной личности.

Часто, по мнению П. С. Гуревича, мы встречаем два основных подхода к пониманию целостности личности: просто обращение к константе, что человеку нужно изучать комплексно, чтобы в результате выработать синтезированный интегральный взгляд на проблему человека, либо же провозглашение целостности самой философской антропологии как области философии (Гуревич П.С., 2004, с. 6–7). В рамках второго подхода можно встретить противоречивые попытки выяснить, в чем проявляется целостность человека. Противоречивыми они являются в силу абстрактности самого понятия целостности: когда мы берем объект для философской экспертизы, можно условиться, что совокупность характеристик этого объекта образует некую целостность, однако сам объект может быть принципиально разорванным.

В философском словаре Г.И. Рузавина ключевая мысль о соотношении части и целого звучит так: «Диалектика части и целого заключается в том, что взаимодействие частей приводит к возникновению целого, а последнее, в свою очередь, влияет на части, обеспечивая определенное их единство» (Рузавин Г.И., 2001, с. 650). Бесконечное целое представляет собой взаимозависимость элементов: невозможно синтезировать целое из его частей, так же как и дедуцировать части из целого. Родовая сущность человека может быть выявлена через отдельные части целого.

Гуревич утверждает, что целостность — это не свойство, не атрибут, а специфический взгляд, который позволяет находить общее, связанное, нераспоржимое (Гуревич П.С., 2004, с. 12). То есть само по себе провозглашение

целостности всего-навсего представляет собой попытку описать реальность не через различия, а через онтологическую целостность.

К. Ясперс рассматривает целостность как незаметную на первый взгляд основу, которая управляет всеми частностями, ограничивает и определяет пути и характер нашего понимания частностей, а также утверждает взаимозависимость всех частей целостного сущего (Ясперс К., 1997, с. 896). Интересно, что при этом Ясперс заключает, что всякая попытка создать целостную схему человека обречена на неудачу, потому что она в любом случае проявит свой частный, не всеобъемлющий характер и укажет на очередной способ расчленения «человеческого» (Ясперс К., 1997, с. 897–898).

Личность не может быть автономным предметом изучения, а постижение целостности является процессом поиска связей между различными частями человеческого: социального, культурного, религиозного, этического, психологического и т. д. При этом важно, что целое для нас интуитивно важнее частей: мы способны помыслить человека еще до того, как образовалась определенная сумма его свойств и признаков, то есть целое существует до его частей, это нечто большее. Возвращаясь к Буберу, отметим, что для него такого рода интуитивная целостность заключалась также в том, что и конечность человека, и его причастность к бесконечности должны познаваться одновременно, в своем единстве (Бубер М., 1998, с. 161). И Бубер во многом рассматривал вопрос поиска человеком собственной полноты, целостности через отношение его к бытию и небытию, осознание своей конечной природы и попытки объяснить ее, прорваться сквозь нее. Г. Марсель в своей статье «Философская антропология Бубера» описывал человека одновременно предстающим как часть мира и как противостоящего миру (Марсель Г., 2010, 167).

Мы можем заключить, что целостность состоит в идее бесконечной всеобщей взаимосвязанности и взаимозависимости элементов, и понимание человека заключается в интуитивном схватывании его в качестве целостного в своей принадлежности как бытию, так и небытию.

Целостность личности как идеал

Мы рассматриваем целостность как бесконечную всеобщую взаимосвязанность, взаимозависимость элементов познаваемого в человеке, который лишь интуитивно в качестве объекта схватывается в роли целостного и принадлежащего как бытию, так и небытию. Парадокс заключается в том, что при детальном рассмотрении принадлежность небытию является одной из причин, по которым можно заключить принципиальную нецелостность человека/личности.

П.С. Гуревич в своей работе «Проблема целостности человека» ставит центральным вопрос о принципиальной нецелостности человеческой природы, доказывая фрагментарность человека, расколотость человеческого бытия и

незавершенность человеческой природы. Во-первых, традиционное представление об уникальности человека, по мнению Гуревича, является скорее предрассудком, потому что по большей части животные имеют аналоги тех феноменов, которые кажутся присущими только человеку: например, социальность (волки сбиваются в стаи, пчелы живут роем, олени бытуют в стаде) и альтруизм (собака может пожертвовать собой, спасая человека). При этом, разумеется, человек обладает рядом свойств, выделяющих его, и это сплетение природных и социальных качеств в нем и представляют собой проблему человека. Зависимость от законов природы всегда сочетается с духовным аспектом жизни, заключающимся в рефлексии, свободе, духе, предназначении, реализация которого всецело зависит от самого человека. «Человеческие свойства парадоксальны, рожают представление об исключительном существе. Человек — природное создание, но в то же время он иноприроден. Он — творение природы, но в то же время выпадает из ее лона. Человек рождается в природе, но живет в обществе. У него есть инстинкты, но есть и иная программа ориентации — социальная, культурная. Сознание и бессознательное также создают радикально иные формы мировосприятия. В человеке одновременно работают различные программы, которые точно демоны, растаскивают человека в разные стороны: инстинкты и социальность, сознание и бессознательное, влечение и совесть. Очень похоже на то, что человек принципиально нецелостное создание...» (Гуревич П.С., 2004, с. 103).

Во-вторых, человек фрагментарен, потому что он всегда проявляет себя в бытии лишь частично, не раскрываясь полностью. При этом личность стремится преодолевать границы собственного существования, расширять их, потому что всегда «ощущает, что его жизнь могла бы быть более целостной, насыщенной, перед ним всегда существует некая планка, которую он не в силах преодолеть — идеал или цель, формула возвышенного, значимого, недостижимого» (Гуревич П.С., 2004, с. 110).

Целостность в качестве идеала рассматривает Е.А. Романова в своей монографии «Целостность личности в современном обществе: социально-философский анализ». Романова утверждает, что, несмотря на недостижимость идеала целостной личности в эмпирическом бытии, сам по себе он служит ориентиром, к которому целостная личность стремится в ходе саморазвития и самореализации, а отказ от стремления к этому идеалу (т. е. отказ от стремления к Абсолюту и экзистенциальная замкнутость) приводит к дисгармонии и разрушению личности (Романова Е.А., 2011).

Также утверждает и Гуревич, ставя понятие идеала целостности личности в центр: «Целостность — это не данность, которая заложена в самой человеческой природе. Она не что иное, как мучительное обретение гештальта, некой завершенности, относительной гармонии. Человек — это усилие быть человеком» (Гуревич П.С., 2004, с. 146). То есть, несмотря на принципиальную природную нецелостность человека, возможность обретения полноты суще-

ствования является вечным маяком, в результате чего целостность становится для личности важнейшей недостижимой целью, ключевым идеалом личностного бытия. «Личность стремится к бытию, полнота бытия притягивает нас, ведь это полнота самораскрытия. Человеческое бытие как таковое неисчерпаемо, однако в судьбе отдельной личности эти проявления ограничены, и человек часто не познает всей глубины возможных состояний, чувств, страстей, событий... Для того, чтобы прорваться к своему человеческому бытию, нужно предельное напряжение, — к нему нет легких путей...только посредством преодоления испытаний, кризисов человек может познать бытие в полной мере» (Гуревич П.С., 2004, с. 107).

Собирая себя в целостную личность, человек никогда не совпадает с самим собой. Такое несовпадение себя эмпирического и себя идеального и является стимулом для личностного усилия, стремящегося к собственной целостности. Целостность всегда будет ускользать, постоянно требуя нового собирания. Целостность можно представить в виде идеала — точки собирания человека, который всегда находится впереди, является своеобразным проектом человека.

Обращаясь к философии экзистенциализма (а именно, в качестве фундамента, — к Жану-Полу Сартру), можно проследить отношение к человеку как к открытой возможности, ведь «человек, не имея никакой поддержки и помощи, осужден всякий раз изобретать человека» (Сартр Ж.-П., 1989, с. 328). Человек не имеет полноты в силу своей абсолютной свободы, из которой следует отсутствие ценностной опоры, предписаний. Сам выбор человека делает тот или иной вариант действий ценным: человек ни на что не может опереться внутри себя, только на выбор как таковой, и итогом человека является сумма своих выборов, поступков. Не существует общей человеческой природы, а есть лишь созданные, сотворенные самим человеком условия существования: ведь выбирая себя, мы выбираем и человека вообще.

К. Ясперс также рассуждал о человеке как об открытой возможности, пластичной сущности, способной бесконечно меняться, обновляясь не только на своей конечной природе (и при этом всегда помнящей о ней), но и на чем-то ином, непознаваемом, бесконечном: «...человек ищет бытие само по себе, бесконечное, иное. Только такой поиск может принести ему удовлетворение» (Ясперс К., 1997, с. 910).

Наконец, представители «философии жизни» активно иллюстрировали идею трагического нераскрытия полноты человеческого бытия, особенно тонко Ф. Ницше уловил бесконечное стремление вырваться за некие рамки социального существования, возвыситься над судьбой. Бубер пишет: «Для Ницше проблема человека — это...проблема существа, которое из средоточия природы попало на самую ее периферию, на тот гибельный край природного бытия, где начинается не эфирная область духа, как думал Кант, а головокругительная темная бездна, Ничто. Ницше не видит в человеке бытия-для-себя...он видит здесь лишь становление, попытку, прощупывание, про-

мах, не подлинное бытие, а в лучшем случае — предварительную его форму, до сих пор не состоявшееся животное, тот кусок природы, где едва лишь намечилось что-то новое, поначалу казавшееся весьма интересным, но по отношению к целому — явно не удавшееся» (Бубер М., 1998, с. 190). Существует неустанное стремление человека к единому, целому, коим он сам не является. Можно предположить, что отсюда и берется интуитивное схватывание абстрактного человека в качестве целостного субъекта при том, что реальный, эмпирически взятый индивид принципиально не является целостным. Фрагментарность требует достижения полноты.

Получается, что природа человека не является завершенной, целостной. Ясперс рассуждает об этом: «Сущность человека выявляется в бесконечной потенциальности, когда его ничто не принуждает строить свою жизнь по заданной модели, как у животных. Личность пластична и способна бесконечно меняться... Человек заблуждается, допускает ошибки, его инстинкты немногочисленны, он, так сказать, изначально болен, он всецело зависит от собственного свободного выбора» (Ясперс К., 1997, с. 909). Человек всегда зависим от чего-то иного. Не существует абсолютно свободного и независимого человека: для познания всегда необходимо созерцание, для проявления себя в мире необходимо делать выбор, опираясь на внешние факторы.

И, наконец, человек конечен, и что более важно, он знает о том, что конечен. Ясперс пишет: «Способность человека повсюду ощущать... свою конечную природу и его постоянная неудовлетворенность ею указывают на возможности, скрытые в его природе... человек ищет бытие само по себе, бесконечное, иное. Только такой поиск может принести ему удовлетворение» (Ясперс К., 1997, с. 910). Человеку тяжело быть удовлетворенным своей конечной природой, все экзистенциалы жизни, включая свободу, счастье, любовь, оттеняются принадлежностью бытию, которое содержит в себе небытие. И, не забывая о своей конечной природе, человек осознает принципиальную незавершенность своего бытия и всех своих проявлений.

Проанализированные авторы указывают на тот важный аспект, что по своей природе человек принципиально не целостен, его бытие разорвано, однако в сознании всегда существует возможность раскрыть свой безграничный потенциал, полноту собственного существования. И хоть целостность и не является признаком личности, у нее есть идеал целостности — некая точка собирания человека, формирующаяся в результате несовпадения себя эмпирического и себя идеального, которое является стимулом для личностного усилия, стремящегося к собственной целостности. Целостность всегда будет проектом человека, проектом самого себя, постоянно ускользя и требуя нового собирания. Человек всегда чувствует, что его жизнь могла бы быть более целостной, насыщенной, и эта планка стоит перед личностью как фундаментальная цель и критерий совершения выбора будущего. Мы предполага-

ем, что такого рода стремление к целостности является тем, что двигает человека к выбору в пользу бытия.

Целостность, мужество и самоутверждение личности: нравственный опыт П. Тиллиха

Человек описывается одновременно предстающим частью мира и противостоящим миру, принадлежащим как бытию, так и небытию. Суть противостояния миру (а именно — небытию, которое является частью этого мира) может быть описана как процесс утверждения личностью своей целостной природы. Бесконечное стремление человека к обретению полноты собственного существования и раскрытию безграничного потенциала сопряжено с утверждением своего бытия вопреки тем элементам существования, которые противостоят сущностному самоутверждению. Процесс обретения целостности всегда происходит вопреки небытию, заключающему в себе конечность и неполноту бытия.

Углубляясь в суть противостояния миру как процессу самоутверждения личности, мы обратились к экзистенциальной философии П. Тиллиха. В своей работе «Мужество быть» Тиллих рассматривает мужество как самоутверждение личности вопреки экзистенциальной тревоге трех типов: тревога судьбы и смерти, тревога пустоты и утраты смысла, тревога вины и осуждения. Любая эта тревога экзистенциальна по своей сути, потому что присуща существованию человека как человека, задана его конечной природой, и, в отличие от страха, она не имеет объекта, а точнее, ее объект представляет собой отрицание любого объекта. Здесь источником угрозы становится «ничто», и его невозможно устранить. Тиллих в первую очередь имеет в виду состояние, в котором бытие осознает возможность своего небытия, то есть это экзистенциальное осознание небытия (Тиллих П., 1995, с. 30). Все три типа тревоги взаимозависимы, однако общий тон задает тревога судьбы и смерти.

Тревога судьбы и смерти (или просто — тревога смерти) наиболее основополагающая и универсальная, потому что любые попытки доказать ее несостоятельность бесполезны, и даже доказательства «бессмертия души» на уровне существования абсолютно не убедительны, ведь каждый человек осознает всю полноту утраты себя, когда происходит биологическое умирание. Человек в своем качестве человека с тревогой осознает угрозу небытия и нуждается в мужестве утверждать себя ему вопреки. Что касается судьбы, человек всю жизнь чувствует себя случайным, не необходимым (Тиллих П., 1995, с. 34–37).

Тревога пустоты и утраты смысла для Тиллиха выступает в качестве преобладающей в каждый конкретный момент его существования. Суть ее состоит в том, что бытие человека предполагает его связь со смыслами, и в этом отношении тревога угрожает целостности человека, потому что угрожа-

ет его духовному самоутверждению, то есть творческому восприятию и преобразованию реальности, существованию внутри какого-то смысла, опоры на способность открытия истины. Тревога отсутствия смысла — это тревога по поводу утраты предельного интереса, утраты того смысла, что придает смысл всем смыслам. Эта тревога пробуждается при утрате духовного центра, при утрате ответа, пусть символического и косвенного, на вопрос о смысле существования. Духовной жизни угрожает сомнение не в качестве одного из ее элементов, а тотальное сомнение, которое превращается в экзистенциальное отчаяние или, как ее называет Тиллих, пустоту (Тиллих П., 1995, с. 37–40). Здесь угроза духовному бытию — это угроза всей полноте бытия человека.

Тревога вины и осуждения предполагает то, что человек несет ответственность за свое бытие, и это значит, что человек обязан дать ответ на вопрос о том, что он из себя сделал (чаще всего самому себе). Другими словами, человек чувствует, что призван сделать из себя то, чем он должен стать, т. е. исполнить свое предназначение, свою природу. Всяким актом нравственного самоутверждения человек способствует исполнению своего предназначения, т. е. актуализации того, что он есть потенциально. При этом человек обладает способностью действовать вопреки своей природе, противоречить своему сущностному бытию, не исполнять свое предназначение. В условиях отчуждения человека от самого себя так и происходит. Возникает тревога вины, которая на самом деле присутствует в каждом моменте нравственного опыта, и это может привести нас к полному отвержению себя, к переживанию того, что мы осуждены и приговорены, — но это не внешнее наказание, а отчаяние по поводу утраты собственного предназначения (Тиллих П., 1995, с. 40–42). По Тиллиху, часто тревога вины порождает ситуацию нравственного отчаяния. Здесь интересна взаимозависимость духовного и нравственного бытия. «Следование нравственному закону, т. е. своему собственному сущностному бытию, исключает пустоту и отсутствие смысла в их радикальной форме. Если духовные содержания утратили силу, то нравственное самоутверждение может помочь личности заново обрести смысл. Простой призыв к долгу может спасти от пустоты, в то время как распад нравственного сознания почти неизбежно ведет к прорыву духовного небытия. И наоборот, экзистенциальное сомнение может настолько подорвать нравственное самоутверждение, что в бездну скептицизма рухнет не только всякий нравственный принцип, но и сам смысл нравственного самоутверждения как такового. В этом случае сомнение воспринимается как вина, но в то же время сомнение подрывает вину» (Тиллих П., 1995, с. 42).

Итак, мужество — это самоутверждение «вопреки», а именно вопреки небытию. Тот, кто действует мужественно, принимает в своем самоутверждении тревогу небытия на себя. Тревога толкает нас к мужеству, так как альтернативой мужеству может быть лишь отчаяние. Мужество противостоит отчаянию, принимая тревогу в себя. «Самоутверждение предполагает при-

ятие нужды, тягот, ненадежности, страдания, возможного разрушения. Без такого самоутверждения невозможно ни сохранить, ни приумножить жизнь. Чем большей витальной силой¹ обладает существо, тем более оно способно утверждать себя вопреки тем опасностям, о которых предупреждают страх и тревога» (Тиллих П., 1995, с. 58). Для Тиллиха важной составляющей витальности является способность выходить за собственные пределы — в первую очередь, через творчество. Витальность является силой, позволяющей личности творить за пределами самого себя, не утрачивая при этом самого себя. С другой стороны, витальность тесно связана с понятием целостности человека, которую составляют и творчество, и язык, и духовная жизнь.

Рассматривая понятие мужества в ретроспективе истории философии, Тиллих обращает внимание на то, что «мужество быть — это этический акт, в котором человек утверждает свое бытие вопреки тем элементам своего существования, которые противостоят его сущностному самоутверждению» (Тиллих П., 1995, с. 8), то есть для него вопрос мужества быть подразумевает под собой и онтологическое, и этическое содержание. Мужество можно рассматривать как акт, совершаемый человеком, подлежащий оценке — в таком случае оно выступает в роли этического понятия. С другой стороны, мужество является универсальным самоутверждением человеческого бытия, и для Тиллиха это есть понятие онтологическое.

Мужество в широком смысле, то есть соединяющее в себе черты этического и онтологического, получает все большее распространение на закате античности. Дело в том, что для стоиков именно мужество стало позицией, которая помогала ответить на вопрос о существовании и преодолеть тревогу судьбы и смерти. Для стоиков мужество быть — это мужество утверждать свою собственную разумную природу вопреки всему случайному, что есть в нас, то есть всему тому, что противостоит нашему единению с разумной природой самого бытия — вопреки страстям и страхам (Тиллих П., 1995, с. 16).

Тиллих считает, что продолжателем стоических идей является Спиноза, определяя его философию как «неостоицизм» (Тиллих П., 1995, с. 20). В своей «Этике» Спиноза разработал онтологию мужества. Для него мужество — это самоутверждение, стремление вещи пребывать в своем бытии. Эта устремленность — ключевое понятие, потому что это не просто одно из свойств вещи, а актуальная ее сущность. Стремление к самосохранению или самоутверждению заставляет вещь быть тем, что она есть. То есть для Спинозы самоутверждение тождественно сущности бытия. И, более того, самоутверждение отождествляется с добродетелью, потому что добродетель есть способность действовать исключительно в согласии с истинной природой человека. Интересно также, что для Тиллиха философия Ницше является возрождени-

¹ Тиллих использует слово «витальность» на с. 59 в значении свойства иметь жизнь, способности и воли к жизни, а мужество быть для него — функция.

ем философии Спинозы: по его мнению, «жизнь» Ницше заменяет «субстанцию» у Спинозы (Тиллих П., 1995, с. 26). Мужество у Ницше также выступает в качестве добродетели, отождествляясь с самоутверждением.

Можно заключить, что самоутверждение — ключевое понятие при рассмотрении мужества и целостности, «мост» между ними. При этом для Тиллиха самоутверждение не ограничивается индивидуалистским «само», он выделяет три типа мужества: мужество быть частью, мужество быть собой и мужество принять приятие. Я и Мир всегда существуют вместе, и здесь можно проследить два полярных элемента — индивидуализацию и соучастие. Самоутверждение в этом плане двухсторонне. С одной стороны, есть утверждение себя в качестве Я, т. е. утверждение обособленного, самоцентрированного, индивидуализированного, единственного в своем роде, свободного, самостоятельного Я, и именно это человек защищает от небытия и мужественно утверждает, принимая небытие на себя. Угроза потерять это Я — сущность тревоги. С другой стороны, Я лишь потому, что у него есть мир: Я и мир коррелятивны. Также коррелятивны индивидуализация и соучастие: ведь человек является частью того, от чего в то же время обособлен (Тиллих П., 1995, с. 63–64). «Утверждение себя в качестве части мира требует мужества в той же мере, что и утверждение себя в качестве самого себя» (Тиллих П., 1995, с. 66). Эти два типа мужества взаимозависимы и воссоединяются в мужестве принять приятие.

Мужество быть частью — это мужество утверждать свое собственное бытие в соучастии. Соучастие в мире становится реальным через соучастие человека в тех составляющих мира, которые образуют жизнь человека. Важно, что лишь в ходе постоянной встречи с Другими происходит становление и сохранение личности, и место этой встречи — сообщество, то есть, с точки зрения Тиллиха, та составляющая реальности, в которой человек непосредственно принимает участие. Тот, кто обладает мужеством быть частью, обладает мужеством утверждать себя как часть сообщества, в котором он участвует (Тиллих П., 1995, с. 66–73).

Мужество быть собой — это самоутверждение индивидуального Я как такового независимо от соучастия Я в своем мире. Оно различалось в разные эпохи. Для стоика именно мудрость мудреца (а она присуща в равной мере каждому) — источник мужества быть. В Новое время таким источником становится сам индивид как индивид. За этим изменением позиции стоит христианское представление о бесконечной ценности каждой души. Однако человек Нового времени черпает свое мужество не в христианском учении, а в учении об индивиде как зеркале Вселенной.

Наиболее радикальная и важная для Тиллиха форма мужества быть собой — это, конечно, экзистенциализм. Экзистенциализм как таковой — это средство выражения тревоги отсутствия смысла и попытка принять эту тревогу в мужество быть собой. «Он (человек) не знает, где выход, но старается

спасти в себе человека, изображая ситуацию как «безвыходную». Его реакция — это Мужество отчаяния, мужество принять на себя свое отчаяние и сопротивляться радикальной угрозе небытия, проявляя мужество быть собой» (Тиллих П., 1995, с. 99). Тиллих считает, что именно философия Ницше стала фундаментом, опираясь на который, экзистенциализм выработал мужество смотреть в лицо реальности и выражать тревогу отсутствия смысла. А Сартр наиболее ясно и красиво, с психологической уверенностью выразил главные мысли экзистенциализма, главной из которых является то, что человек создает себя сам, он вынужден это делать без точек опоры. Все императивы «надо», «следует», «должен» человек не находит, а создает, и мужество быть — это мужество быть тем, кем ты решил быть.

Мужество принять приятие соединяет в себе мужество быть частью и мужество быть собой. Тиллих утверждает, что с тревогой небытия невозможно справиться без выхода за пределы этой тревоги. Невозможно не опираться на силу самого бытия: «...Мужество нуждается в силе бытия, в силе, трансцендирующей небытие...» (Тиллих П., 1995, с. 109). Ключевым понятием для понимания этого типа тревоги является вера, которая представляет собой состояние захваченности силой самого бытия: «Вера, делающая возможным мужество отчаяния, есть приятие силы бытия даже в тисках небытия. Даже в состоянии отчаяния по поводу смысла бытие утверждает себя в нас. Акт приятия отсутствия смысла уже сам по себе — осмысленный акт. Это акт веры» (Тиллих П., 1995, с. 122).

Он пишет о доверии бытию: «Возвращается стоическое мужество, но не в качестве веры в универсальный разум. Оно возвращается в качестве безусловной веры, которая говорит «Да» бытию, не обладая ничем конкретным, что могло бы победить небытие судьбы и смерти» (Тиллих П., 1995, с. 131). Мужество быть раскрывает природу бытия, которое всегда включает в себя небытие. В мужественном принятии небытия есть сила бытия. То есть вера как бы предоставляет индивиду силу Бытия или Бога.

Таким образом, мы можем заключить, что Тиллих рассматривает обретение целостности как преодоление того, что мешает человеку утвердить свою природу — экзистенциальной тревоги, возникающей из-за осознания собственной конечности, из которой следует потеря смысла всего сущего (тревогу утраты смысла Тиллих считает одной из самых сильных и актуальных для его времени). Умение принять на себя эту тревогу есть мужество быть, являющееся также возможностью самоутверждения личности. Самоутверждение — это процесс сохранения и роста витальности человека, включающей его способности быть частью общества, быть собой, творить и утверждать себя через духовную жизнь.

Самоутверждение и *hardiness* С. Мадди

Понимание самоутверждения как процесса сохранения и роста витальности человека, включающей его способности быть частью общества, быть собой, творить и утверждать себя через духовную жизнь, является предметом рассмотрения современной философии и психологии.

Т.П. Минченко в своей монографии «Проблема целостности личности в условиях кризиса» добавляет к таким характеристикам целостности, как автономность, целенаправленность и интеграция, способность конструктивного переживания кризиса как способность к интеграции глубинных противоречий жизни (Минченко Т.П., 1994). В современной психологии множество исследователей обращается к вопросу самоутверждения именно в контексте преодоления кризисных ситуаций.

Одной из наиболее известных и набирающих популярность концепций такого рода является «*hardiness*», которая позиционируется в качестве операционализации «мужества» Тиллиха. Этическое значение имеет переход от «мужества» к «*hardiness*»; важно рассмотреть сходства и различия между данными концепциями.

«*Hardiness*» изначально появляется в качестве психологического феномена в начале 1980-х годов. В понятийный аппарат психологической науки его вводят Сьюзен Кобейс и Сальватор Мадди, основными направлениями исследований которого последние пятнадцать лет выступают диагностика и фасилитация жизнестойкости. В русском языке аналогичное *hardiness* понятие жизнестойкости введено психологом Д. А. Леонтьевым. Жизнестойкость понимается Мадди как «один из способов преодолеть онтологическую тревогу, связанную с обдумыванием или принятием решений в пользу будущего» (Мадди С., 2005, с. 88) и предлагается в качестве операционализованного понятия «мужества быть» Тиллиха: «*Elaborating on Tillich's position, my colleagues and I... have offered hardiness as an operationalization of existential courage*»¹ (Maddi S.R., 2004, p. 279–298). Также предлагается такое пояснение значения *hardiness*: «*Hardiness emerged as a set of attitudes or beliefs about yourself in interaction with the world around you that provides the courage and motivation to do the hard work of turning stressful changes from potential disasters into opportunities instead*»² (Maddi S.R., 2004, p. 286).

Д.А. Леонтьев и Е.И. Рассказова определяют жизнестойкость как то, что «характеризует меру способности личности выдерживать стрессовую ситуа-

¹ «Развивая позицию Тиллиха, мы с коллегами... предложили *hardiness* в качестве операционализации экзистенциального мужества» (с англ.).

² «Понятие *hardiness* возникло в качестве совокупности взглядов или убеждений о самом себе в мире, дающих мужество и мотивацию выполнять тяжелую работу по превращению стрессовых перемен из потенциальных опасностей в возможности» (с англ.).

цию, сохраняя внутреннюю сбалансированность и не снижая успешность деятельности» (Леонтьев Д.А., Рассказова Е.И., 2006, с. 3). Это определение повторяется во множестве русскоязычных работ, и, как мы видим, смысл понятия жизнестойкости кардинально отличается от вкладываемого Мадди смысла в понимание *hardiness*. Жизнестойкость в русском языке подразумевает скорее сохранение гомеостаза, устойчивости, стабильности жизни. Также интересно то, что отмечает А.Н. Фомина в своей монографии о жизнестойкости: перевод *hardiness* как жизнестойкости придал термину эмоциональную окраску, потому что включает эмоционально насыщенное слово «жизнь» и актуальное психологическое свойство, выраженное термином «стойкость» (Фомина А.Н., 2012, с. 8). Термин «жизнестойкость», по сравнению со словами «выносливость» и «устойчивость», окрашен гораздо ярче и индивидуальнее, что имеет большое значение в связи с тем, что Мадди придерживается экзистенциального подхода, для которого характерен интерес к глубинным личным переживаниям.

Жизнестойкость, согласно Мадди (Maddi S., 2006, p. 160–168), состоит из трех сравнительно автономных компонентов: вовлеченность (*commitment*), контроль (*control*) и принятие риска (*challenge*). Под вовлеченностью понимается включенность личности в события своей жизни и деятельности. В противоположность этому, отсутствие ее порождает чувство отвергнутости и ощущение себя «вне» жизни.

Контроль — это убежденность в том, что на окружающую действительность может повлиять выбор собственной стратегии деятельности в той или иной ситуации, противоположность — чувство беспомощности.

Принятие риска подразумевает в первую очередь ясное осознание его неизбежности, умение при этом оставаться открытым миру, принимая происходящее как интересное испытание, позволяющее в дальнейшем приобрести новый опыт и извлечь важные уроки (Хачатурова М.Р., 2010).

Благодаря выраженности этих составляющих жизнестойкости является возможным стойкое совладание (*hardy coping*) личности с разного рода стрессами. Помимо вовлеченности, контроля и принятия риска, иногда в качестве составляющих жизнестойкости выделяются такие ценности, как доверие, кооперация как сотрудничество и креативность. Интересно отметить, что, хотя Мадди неоднократно разъясняет смысл компонентов жизнестойкости, он не объясняет их связи с исходным понятием П. Тиллиха и никак не соотносит их с его работой «Мужество быть».

Понятие *hardiness* С. Мадди во многом раскрывает через процесс принятия решений и обретение смысла: «Чем значительнее масштаб решений, тем сильнее оно влияет на личностный смысл. Но и накопление небольших решений также влияет на него в определенной степени. В конечном счете, экзистенциальный смысл решения... состоит в том, приводит это решение человека к новому опыту или удерживает в пределах знакомой территории»

(Мадди С., 2005, с. 88). Для Мадди важной составляющей *hardiness* является «выбор будущего», именно он приводит человека к новому опыту: «Existential psychologists emphasize the ongoing search for meaning in life that involves us in the ubiquitous decision—making process. Regardless of content, each decision involves choosing a future, unfamiliar path, or repeating a past, familiar path. Although choosing the future is most consistent with continuing to elaborate life's meaning, it also brings ontological anxiety, as expressed in fear of uncertainty and possible failure. Consequently, existentialists believe that to choose the future regularly requires courage»¹ (Maddi S., 2004, p. 279–280). Таким образом, *hardiness*, по С. Мадди, связана с обретением смысла через принятие решений в пользу будущего: жизнестойкость призвана помочь человеку справиться с онтологической тревогой, неминуемо присутствующей в любом выборе будущего.

А.Н. Кричевец и М.В. Солодушкина утверждают, что «...называть *hardiness* С. Мадди операционализацией экзистенциального мужества, ссылаясь при этом на П. Тиллиха, — явное преувеличение» (А.Н. Кричевец, М.В. Солодушкина., 2014, с. 113).

Если сравнить такое понимание с идеями Тиллиха, то ключевым моментом будет то, что последний пишет об экзистенциальной тревоге, которая требует не конкретных способов совладания, а мужества особого рода — мужества принятия тревоги на себя, то есть умение жить с этой тревогой, найти способы осмысленной жизни, не избегающей тревоги. Также Тиллих описывает невротические способы справиться с экзистенциальной тревогой, которые представляют собой преобразование экзистенциальной тревоги в более конкретную, фиксированную, с которой уже можно будет справиться четкими действиями: в частности, устраивать жизнь так, чтобы минимизировать изменения в жизни. Для Мадди «выбор будущего» противопоставлен невротическому способу справиться с тревогой — «выбору устойчивого прошлого» (А.Н. Кричевец, М.В. Солодушкина., 2014, с. 113). Также можно заключить, что для Мадди экзистенциальная тревога связана в первую очередь именно с переменами в жизни. Для Мадди ключевой темой является сохранение и развитие личностного ядра с помощью мужества жить в мире, приобретать новый опыт, выбирая будущее. Это и является принципиальным расхождением с идеями Тиллиха, для которого экзистенциальная тревога неустраима, по-

¹ «Экзистенциальные психологи подчеркивают постоянство процесса поиска смысла жизни, вовлекающего нас в вездесущий процесс принятия решений. Независимо от содержания, каждое решение включает в себя выбор будущего, незнакомого пути, или же повторение прошлого, знакомого пути. Хотя выбор будущего наиболее совместим с продолжением разработки смысла жизни, он также вызывает онтологическую тревогу, выражающуюся в страхе неопределенности и возможной неудачи. Следовательно, экзистенциалисты считают, что выбор будущего всегда требует мужества» (с англ.).

тому что связана с уязвимостью и конечностью жизни человека, перманентной угрозой смыслообразующим элементам его жизни. Экзистенциальная тревога у Мадди является лишь частным случаем экзистенциальной тревоги судьбы и смерти у Тиллиха.

Таким образом, *hardiness* у С. Мадди касается лишь тревоги судьбы и смерти в кризисных ситуациях выбора, не затрагивает тревоги вины и осуждения, пустоты и утраты смысла. Тиллих в своей работе не делает акцент на преодоление экстремальных ситуаций, и, в отличие от его «мужества быть», *hardiness* и жизнестойкость отсылают как раз преимущественно к кризисным ситуациям, а не к теме сомнения и тревоги утраты смысла. Понятие *hardiness*/жизнестойкость нельзя назвать операционализацией экзистенциального мужества Тиллиха.

Заключение

Понятие «человек» интуитивно схватывается сознанием в качестве целостного: мы способны помыслить человека еще до того, как образовалась определенная сумма его свойств и признаков. Целое существует до его частей. При этом существует неустанное стремление человека к единому, целому, коим он сам не является.

Идеал целостности — некая точка собирания человека, формирующаяся в результате несовпадения себя эмпирического и себя идеального, которое является стимулом для личностного усилия.

Целостность — проект человека, служащий мотивом прорыва к бытию,двигающий человека к выбору в пользу бытия. Бесконечный процесс обретения целостности всегда происходит вопреки небытию, заключающему в себе конечность и неполноту бытия. Именно в «мужестве быть» и состоит процесс утверждения своей целостной личностной природы вопреки всему случайному, изменчивому. Однако такое самоутверждение недопустимо сравнивать со стойкостью преодоления кризисных ситуаций (*hardiness*): «мужество быть» всегда опирается на принятие собственной экзистенциальной тревоги, своей конечности, небытия в бытии.

Список используемых источников

1. Бубер М. Проблема человека. — Киев.: Ника-Центр, 1998. — С. 158–232.
2. Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — 464 с.
3. Гуревич П.С. Проблема целостности человека. — М.: ИФРАН, 2004. — 176 с.
4. Кричевец А.Н., Солодушкина М.В. Мужество быть. Жизнестойкость и вера // Консультативная психология и психотерапия — 2014. — Т. 22, № 5.
5. Леонтьев Д.А., Рассказова Е.И. Тест жизнестойкости. — М.: Смысл, 2006. — 63 с.
6. Мадди С. Смыслообразование в процессе принятия решений // Психологический журнал. — 2005. — Т. 26, № 6. С. 87–101.
7. Марсель Г. Философская антропология Мартина Бубера // Историко-философский ежегодник. — 2010. С. 162–189.

8. Минченко Т.П. Проблема целостности личности в условиях кризиса: Автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.11 / Минченко Татьяна Петровна; Томский государственный университет. — Томск, 1994.
9. Романова Е.А. Целостность личности в современном обществе: Автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.11 / Романова Екатерина Александровна; Башкирский государственный университет. — Уфа, 2011.
10. Рузавин Г.И. Часть и целое // Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. М., 2001. — 719 с.
11. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм: // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 319–344.
12. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. Мужество быть. — М.: Юрист, 1995. — 479 с.
13. Фоминова А.Н. Жизнестойкость личности. — М.: Издательство Прометей, 2012. — 152 с.
14. Хачатурова М.Р. Жизнестойкость и ее роль в совладающем поведении личности в ситуации межличностного конфликта // Альманах современной науки и образования, 2010. С. 166–171.
15. Ясперс К. Общая психопатология. — М. : Практика, 1997. — 1053 с.
16. Maddi, S.R. Hardiness: An Operationalization of Existential Courage // Journal of Humanistic Psychology. — 2004. — Vol. 44(3). — P. 279–298.
17. Maddi, S.R. Hardiness: The courage to grow from stresses // The Journal of Positive Psychology. — 2006. — vol. 1. — P. 160–168.

Wholeness, Anxiety and Hardiness: about the Acceptance of Nonbeing Inside

Received: 30 July 2022; Accepted: 5 November 2022

Balabanova Ekaterina

Undergraduate Student, St. Petersburg State University

Correspondence to: balabanovakata@mail.ru

In the article Wholeness is explored as a personal problem of existence, purpose in the world, disclosure of human potential, and gaining the fullness of existence. The phenomenon of self-determination of the personality is revealed, and the question of the integrity of personality is described as a fundamental existential problem. The article offers the analysis of the moral experience of P. Tillich and the inquiry into Tillich's conception of courage to be which is also being compared to the modern concept of hardiness by S. Muddy and D.A. Leontiev.

Keywords: Wholeness, Self-determination, Existentialism, Courage to be, Hardiness

References:

1. Buber, M. (1998). *Problema cheloveka* [Das Problem des Menschen]. Nika-Tsentr, 1998. (in Rus.).
2. Buber, M. (1995). *Dva obraza very* [Zwei Glaubensweisen]. Respublika. (in Rus.).
3. Gurevich, P.S. (2004). *Problema tselostnosti cheloveka* [The problem of human integrity]. IFRAN. (in Rus.).
4. Khachaturova, M.R. (2010). Zhiznestoykost' i yeye rol' v sovladayushchem povedenii lichnosti v situatsii mezhlichnostnogo konflikta [Hardiness and its role in the coping behavior of a person in a situation of interpersonal conflict]. *Al'manakh sovremennoy nauki i obrazovaniya*, 166–171. (in Rus.).
5. Krichevets, A.N., Solodushkina, M.V. (2014). Muzhestvo byt'. Zhiznestoykost' i vera [Courage to be. Resilience and Faith]. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya*, 22, 5. (in Rus.).
6. Leont'yev, D.A., Rasskazova, Ye.I. (2006). *Test zhiznestoykosti* [Hardiness Survey]. Smysl. (in Rus.).
7. Maddi, S. (2005). Smysloobrazovaniye v protsesse prinyatiya resheniy [Meaning formation in the decision-making process]. *Psikhologicheskiy zhurnal*, 26, 6, 87–101. (in Rus.).
8. Maddi, S.R. (2004). Hardiness: An Operationalization of Existential Courage. *Journal of Humanistic Psychology*, 44(3), 279–298.
9. Maddi, S.R. (2006). Hardiness: The courage to grow from stresses. *The Journal of Positive Psychology*, 1, 160–168.

10. Marcel, G.H. (2010). *Filosofskaya antropologiya Martina Bubera* [Philosophical anthropology of Martin Buber]. *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik*, 162–189. (in Rus.).
11. Minchenko, T.P. (1994). *Problema tselostnosti lichnosti v usloviyakh krizisa* [The problem of the integrity of the individual in a crisis] [Candidate Thesis, Tomsk State University]. Tomsk State University (in Rus.).
12. Romanova, Ye.A. (2011). *Tselostnost' lichnosti v sovremennom obshchestve* [The integrity of the individual in modern society] [Candidate Thesis, Bashkir State University]: Bashkir State University. (in Rus.).
13. Ruzavin, G.I. (2001). *Chast' i tseloye* [Part and Whole]. *Filosofskiy slovar'*, Frolov I.T. (Eds.). (in Rus.).
14. Sartre, J.-P. (1989). *Ekzistentsializm — eto gumanizm* [L'existentialisme est un humanisme]. *Sumerki bogov*, 319–344. (in Rus.).
15. Tillich, P.J. *Izbrannoye: Teologiya kul'tury. Muzhestvo byt'* [Selected Works]. Yurist. (in Rus.).
16. Fominova, A.N. (2012). *Zhiznestoykost' lichnosti* [The Hardiness of Person]. Prometey. (in Rus.).
17. Jaspers, K. (1997). *Obshchaya psikhopatologiya* [Allgemeine Psychopathologie]. Praktika. (in Rus.).