В ПОИСКАХ ОСНОВАНИЙ И ОСОБЕННОСТЕЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

© 2007 г. ***А.Н. Фатенков***

Нижегородский госуниверситет им. Н.И. Лобачевского

ksf@fsn.unn.ru

Поступила в редакцию 24.02.2007

Отыскивая основания и выявляя специфику экзистенциального бытия, его уместно соотнести с бытием личностным. В этой связи обсуждается проблема существования личности в античную эпоху и рассматриваются атомистические представления о человеке и мире.

Экзистенциальное и личностное

Экзистенциальное бытие есть бытие собственно человеческое. Это наше подлинное существование, каким оно видится его внимательному наблюдателю-соучастнику. Отрицая всякую предсуществующую сущность человека или, по крайней мере, ее особую значимость для индивидуума, последовательная экзистенциальная философия связывает наличие бытийных оснований с началом их поиска. Тем самым о совпадении исторического и теоретического говорится не как о необходимости, а только как о возможности. Причем степень ее реализуемости отнюдь не обязательно увеличивается со временем, ибо в противном случае обнаруживается некая предзаданная прогрессистски-историческая сущность человека.

Отыскивая основания и выявляя специфику экзистенциального бытия, его уместно соотнести с бытием личностным. Предположительно личностный статус заметно повышает ценность человеческой натуры или же вовсе делает ту бесценной, т.е. и максимально значимой, и одновременно выходящей за рамки каких бы то ни было оценок. *Личность есть сущность, способная к полноте самовыражения*. Этим-то она в первую очередь и привлекательна. Впрочем, русская лексика допускает иное, далекое от безоглядной апологии употребление слова «личность», размещая его между полюсами «лика» и «личины». Лик раскрывает – чаще положительную – сущность, иначе сказать, не препятствует, а помогает ее проявлению. Вместе с тем, обнажая эссенциальную плоть, он делает ее весьма уязвимой для внешних воздействий. Личина маскирует – чаще негативную – сущность, но и худо-бедно защищает ее. Бытийно-ценностная подвижность странствующей между ними личности позволяет говорить о последней, не затушевывая противоречий человеческого существования. Ситуация усложняется до предела, если личностно манифестируемая сущность не дана заранее как нечто завершенное, если она трансцендентальна по отношению к жизненному опыту людей, индивидуальному или коллективному. Несмотря на сделанные оговорки, несомненно онтологическое и аксиологическое преимущество личности и перед персоной – лишь одной из сторон, именно социальной, человеческого существа, и перед индивидуальностью, которая схватывает опять же только некую его особенность, обычно эстетического плана. Обнаруженное личностное начало оказывается важной экзистенциальной характеристикой определенной культуры или исторической эпохи.

Почти наверняка оно присутствует и дает о себе знать в любой философски обоснованной культурной традиции. Серьезных возражений видится только два: 1) когда выше философии ставится религия откровения (в случае признания человека богоподобным существом); 2) когда выше узкопрофессиональной философской практики ставится максимально широкая общественная практика (в случае отождествления человеческой сущности и социальности). В соотнесении с ними даже личностная идентификация древних греков, собственно, и подаривших миру философию, оказывается обремененной грузом дискуссии.

Среди отечественных авторов, выступающих тут на стороне эллинов, упомяну прежде всего имена Ф.Х. Кессиди и М.К. Петрова. Знакомство с их работами помогает укрепиться в суждении, что *применительно к античности можно аргументированно настаивать на существовании личности и в психологическом, и в социальном, и в культурном (культурологическом) смыслах*. Быть личностью психологической – значит обладать способностью к внятному разговору с самим

собой. Греческие философы памятным призывом «Познай самого себя!» как раз и задают нужный контекст. Быть личностью социальной – значит стоять на высоте ответственного поступка, важного не только для тебя самого. Именно таким мерилом следует оценивать подвиги эллинов, вступивших в схватку с деспотически могущественной Персией. Скажем, подвиг того марафонца, который замертво рухнул, донеся до афинян радостную весть о выигранной битве. Уже герои гомеровского эпоса, подчеркивает Ф.Х. Кессиди, «нередко действуют по своему почину, самопроизвольно и даже вопреки воле богов. Например, злополучный гнев Ахиллеса на Агамемнона (за отнятую у него пленницу Брисеиду) не вызван никакими богами и демонами…». Еще в большей степени сказанное относится к герою греческой трагедии, который предстает на событийной сцене не слепым орудием внешней судьбы или внутреннего «даймона». Он «свободен в своих поступках и несет *ответственность* (курсив мой. – *А.Ф.*) перед богами и людьми за выбранную им линию поведения» [3, с. 93]. Быть личностью культурной – значит выступать творцом (сотворцом) высоких ценностей. В созвездии ваятелей эллинских шедевров каждый занимает особое, уникальное место и зачастую остается исторически непревзойденным мастером своего дела.

Авторитетным сторонником идеи безличия античности является А.Ф. Лосев. Его позиция, не претерпевшая серьезных изменений за более чем полувековой отрезок времени, состоит в том, что «личность, не сводимая на природу, возникла не раньше средневекового монотеизма или возрожденческой абсолютизации земного человека» [4, с. 435]. Применительно к предшествующим этапам культурной эволюции человечества допустимо говорить лишь о персоне, т.е. о социальной проекции человека, ибо в классическом греческом полисе «*личное растворяется в общем до полной потери своей самостоятельности*» [5, с. 808], адекватным выражением чего выступает социально-философское учение Платона. В другой лосевской интерпретации касательно античности можно вести речь лишь об *атрибутивной личности*, т.е. о наборе разномастных личностных признаков, но не о *субстанциальной личности*, не о «полном тождестве материального и идеального» в человеке, когда в индивидууме «не перевешивает ни то и ни другое и когда оба эти момента… представлены (в нем. – *А.Ф.*) как нерасторжимое единство» [4, с. 430-431].

Выводы А.Ф. Лосева имеют очевидную мировоззренческую подоплеку и потому не могут быть окончательно ни опровергнуты, ни подтверждены сугубо рациональными аргументами, что, впрочем, не снижает интереса к тем и другим как к предмету философского осмысления. Возражая уважаемому философу, хотелось бы обратить внимание на несколько моментов.

Во-первых, социальность всегда и везде, а не только в греческом полисе, но и в гипердемократическом современном государстве пытается подмять под себя личность, растворить в себе экзистирующее существо, хотя до конца сделать ей это пока нигде и никогда не удавалось. Данный тезис, мировоззренчески насыщенный не менее лосевского, обладает и не меньшей, по сравнению с конкурентным, фактологической базой. Осуждение Сократа (как бы ни относиться к разговорчивому афинянину) – яркий конкретно-исторический пример существования реальных противоречий между отдельным человеком и сложившейся общественно-полити-ческой системой, а вместе с тем пример типический, трансисторический.

Во-вторых, даже считая настоящую, подлинную личность субстанциальной, не атрибутивной, приходится признать наличие в ней некоего множества качеств (и отношений между ними), ни одним из которых она не вправе пожертвовать, без того чтобы не исказить собственную сущность. Причем перечень атрибутов (а речь идет, бесспорно, о них) вряд ли ограничивается абсолютно уравненными между собой идеальным и материальным. Почему опущены, скажем, дихотомии душевного и телесного, биологического и социального, наследуемого и приобретаемого? Но и в том случае, если оппозиция идеального и материального признается главенствующей над другими или, сверх того, исчерпывающей их (хотя такое положение дел как раз и характеризует редукционистский синдром, настораживающий А.Ф. Лосева), то не вполне понятно, почему приверженец диалектики настаивает на тождестве элементов привилегированной оппозиции в личностно-челове-ческом единстве? Ведь тем самым человеческая сущность лишается свойства развития. Ясно, что прообразом ее религиозный мыслитель видит сущность божественную. Она-то действительно в развитии не нуждается. И потому, описывая ее догматически или метафизически, допустимо, вероятно, говорить о тождестве, слиянии в ней всех

противоположных качеств. Хотя известны и иные, не менее изящные ее метафизические описания (об их догматической каноничности судить не берусь), предполагающие, в частности, отношения безразличия между противоположностями божественного ноумена (indifferentia oppositorum), тогда как совпадение противоположностей (coincidentia oppositorum) символизирует лишь его ограду, защитный слой [См.: 1, с. 117]. И опять, даже согласившись с тождеством противоположных сторон божественной сущности, мы не в состоянии логически надежно перенести его на отношения между сторонами сущности человеческой, так как соотносимые ноумены только подобны, но не равны друг другу, и являются величинами разнопорядковыми.

В-третьих, вердикт А.Ф. Лосева о безличии эллинов проистекает из сопоставления их с личностью Христа, совершенной для адепта конкретного религиозного учения, но далеко не для любого страждущего существа. При этом всякий культурный человек назовет Христа личностью, в подтверждение чего сошлется на Его, имя-носящего субъекта, деяния и наставления, о которых рассказывают Писание и Предание. Но тогда и героям платоновских диалогов, вообще всем эллинам, увековечившим – поступками и поучениями свое имя в истории, нельзя отказать в аналогичном статусе.

Дела и слова человека суть символы его трансценденции. Упоминания о них, сопряженных с его именем, важнейшей экзистенциальной константой, свидетельствуют о проявленном личностном бытии.

Философствующая античность знала личность, правда уже надтреснутую или даже расколотую, но не тотальную, характерную для замкнутого пространства мифа. Так и по версии М.К. Петрова, только в гомеровский период, «в… мире одиссеев, ахиллов и агагемнонов мы получаем право говорить о “целостной личности”, и только с этого момента мы можем рассматривать последующие “частичные” состояния человека в отношении к утерянной целостности» [6, с. 81]. В известном платоновском требовании воссоединения фигур философа и политика угадывается желание античного классика вернуть личности былую тотальность. Однако сплошность – еще не полнота. Ей неведомы собственные горизонты, очертить которые можно, лишь пройдя через горнило радикальной трансценденции, *откровения*, только после того, как ответственно принял или / и столь же ответственно отрешился от запредельного иного.

Атомистическая профанация человека и мира

Экзистирующее существо есть очевидная единица, монада. С этим соглашаются даже те, кто хотел бы видеть его в обязательном порядке сращенным с надындивидуальной реальностью. Так, Э.В. Ильенков, для которого личность есть выражение жизнедеятельности ансамбля социальных отношений, бесспорно признает в ней «уникальное, невоспроизводимо индивидуальное образование, одним словом, нечто единичное…» [2, с. 389]. Пока человек рождается не из пробирки и связан телесной и душевной пуповиной с родителями, пока он сам принимает участие в деторождении, а «между делом» социализуется, занимается чревоугодием и, уж извините, испражняется, нелепо утверждать, будто экзистирующая монада не имеет окон. Пока личность рефлектирует и шизофренирует, т.е. разумно или неразумно психически удваивается, множится, смешно всерьез, напрямую говорить о ее атомарности, неделимости. Подобная характеристика индивидуума и общества – негативная гипербола, по крайней мере таковой она воспринимается отечественной культурой, в которой положительной гиперболой устройства человеческой жизни выступает соборность.

Экзистенциализм реалистичнее смотрит на мир. Не отказываясь вовсе от иносказательного, тропологического толкования сущего (что сделать попросту невозможно), он пытается развенчать химерические преувеличения и шаблонные метафоры. Его приверженцы нередко получают от оппонентов, особенно от сторонников радикального обобществления человека, упрек в проповеди индивидуализма и субъективизма, и далеко не всегда он справедлив.

К «раннему» Ж.-П. Сартру он, быть может, и приложим, но не к «позднему», и тем более не к А. Камю, и уж подавно не к М. Хайдеггеру. Экзистенциализм открыто говорит о реальности, превышающей, обволакивающей индивидуума, – правда, не всегда оценивает ее положительно, порой перебарщивая в негативной тональности, но не упускает главного: многие социальные реалии угнетают человека, паразитируют на нем, другие относятся к нему как к случайному прохожему, постороннему. Но у того, увы, не хватает сил, сноровки, а не исключено, и настоящего

желания вырваться из их пут. И как отыскать верную дорогу к восстановлению бытийного полноправия? Сразу и не понять. Ясно только, что экстремальный вариант – обрубить все социальные связи, превратиться в закупоренную монаду – оказывается тупиковым. Для экзистенциально ориентированного философа атомистический исход так же неудовлетворителен, как и самоубийство, выписываемое в качестве рецепта от абсурдности жизни. Рискну на более широкое обобщение: атомизм неудовлетворителен для всякой онтологически углубленной философии. Постараюсь объясниться.

Начну с предметной реконструкции критикуемого учения. Его кредо незамысловато.

В действительности существуют лишь элементарные частицы, атомы (бытие) и пустота (небытие). Атомы неделимы и однородны. Всякая неоднородность есть некая группировка элементарных частиц. Они единосущностны и однокачественны, если различаются только формой и величиной – преимущественно внешними признаками. Элементарные частицы единосущностны и разнокачественны, если различаются еще и массой – характеристикой преимущественно внутренней. Атомы перемещаются в пустоте. Их пространственное положение не играет особой роли, так как в пустоте нет ни верха, ни низа; ни правого, ни левого; ни ближнего, ни дальнего (в этом пункте Демокрит последовательнее Эпикура). Атомы движутся хаотически. Выраженная направленность их движения, как и координированность пустоты, свидетельствовала бы о появлении третьей инстанции уровня бытия и небытия. Элементарные частицы сталкиваются, слипаются, образуя конгломераты – вещи и тела макромира, которые существуют не натурально, а лишь по видимости.

Идея предела делимости сущего, опрометчиво абсолютизированная атомистической метафизикой, вполне уместна в качестве одного из аспектов его диалектического описания. И прежде всего применительно к соразмерной человеку реальности, а не к микромиру, приоритетному для атомистических штудий (тут уже скорее эпикуровского, нежели демокритовского толка). По отношению к микроскопической реальности и к окружающей индивидуума среде в целом экзистенциализм займет иную позицию, мысля их делимыми до бесконечности, почти не имеющими физических и метафизических лакун, близкими к континуальности. Ведь он намеренно помещает человека в мир, которому надо постоянно оказывать сопротивление и от которого не укрыться в земных пустошах. Ставка на спасительные «междумирья» Эпикура – удел наивного.

Атомистическая концепция удручает чрезмерным упрощением реальности, тотальным редукционизмом. Попыткой свести качественные характеристики вещей и тел к количественным, преимущественно внешним характеристикам атомов, из которых они состоят. Этого удается достичь, если массу (вес) элементарных частиц рассматривать функцией их величины. И тогда макромир оказывается существующим не «по истине», а «по мнению». Он жестко подчинен микромиру, а не един с ним. В такой искаженной Вселенной человек обнаруживает себя всего лишь механизмом, созданным генами для обеспечения их воспроизводства [См.: 7, с. 7].

Атом философов-материалистов – метафизическая нелепость. Материя и любой ее фрагмент делимы до бесконечности. Причем в остатке всегда будет наличествовать не ничто, а нечто. Абсолютная ничтоизация материи, понимаемой как субстанция, невозможна в принципе. А вот атомистической доктрине нигилистический пафос действительно присущ: именно небытийная пустота ответственна там за множественность и движение корпускул. Она выступает в роли необходимого условия (если частицы внутренне энергийны, либо подпитываются трансцендентным источником энергии) или даже причины (если частицы энергийно пусты, а трансцендентный источник энергии табуирован) бытийных пертурбаций. Для того чтобы избежать небытийного исхода, атомизм вынужден либо апеллировать к трансцендентной инстанции, либо постулировать внутреннюю активность, а следовательно, изменчивость и неоднородность единиц сущего. В обоих случаях методологически он ставит себя в неловкое положение.

Физический атом научно реален. Он представляет собой осколок материального субстрата – объекта, с которым и имеют дело естествоиспытатели. Все открываемые ими корпускулы, за исключением хронологически последней, обнаруживают в конце концов свойство делимости. В свою очередь любая физическая корпускула при определенных условиях (ситуативно, контекстуально) может рассматриваться неделимой, т.е. трактоваться

как «атом». Никакого глубокого философского обоснования для этого не требуется. Нужно только согласие членов профессионального сообщества. Впрочем, метафизики и не в состоянии здесь реально помочь физикам.

Не только материалистическая, но и гилозоистическая интерпретация атома – как живого, одушевленного – онтологически неполноценна. Даже если она полагает его однородным, гомогенно соединившим в себе сущностное и энергийное, материальное и идеальное, телесное и душевное, – все равно его внутренней активности хватит только на то, чтобы самопроизвольно менять траекторию своего механического перемещения. Этот мигрирующий атом не способен к трансцендированию и экзистированию. Он никогда не решится сжаться в комок или, напротив, взорвать себя и тем выказать «непокорность и… страшную свободу» свою. Ему не хватает воли – того, что выбрасывает субъекта за его нормированные пределы, за расставленные вокруг него флажки. Атомистически трактуемая воля – буря в стакане воды.

Трудно разделить восторг многих именитых интеллектуалов по поводу эпикуровского алгоритма обоснования человеческой свободы [См., например: 8, с. 87-88]. Воспроизвести ход мыслей «философа Сада» несложно: человек состоит из атомов; атомы обладают некоторыми степенями свободы; следовательно, определенными степенями свободы обладает и человек. Банальный силлогизм, по большому счету, пронизанный духом редукционизма и удовлетворительный лишь в рамках механистической картины мира. В формате системных воззрений на мир, в пространстве диалектической логики подобного рода умозаключение несостоятельно. Там свойства тела не сводимы к свойствам образующих его элементов и, обратно, полностью не дедуцируемы из них. Ни космическое, ни природное, ни экзистенциальное бытие не делятся без остатка на какие-то фиксированные составляющие. Эпикуровский проект предлагает иное: в нем свобода экзистирующего существа не превышает свободы его атомарных останков. Жизнь и смерть становятся неразличимы, теряя свою определенность и значимость для человека. Сомнительная цель, достигаемая сомнительными средствами.

Идеалистический, логический атомизм, оперирующий неизменными смысловыми единицами, инициирует процедуру деконструкции идеальной реальности, поступательно превращая ту в мозаически-дробный субстрат. Поначалу – в компендиум устойчивых словарных значений, намеренно лишенных личностной подоплеки. Освоить его способна и машина. Присутствие человека в интеллигибельной сфере становится необязательным. Наступает эпоха бессубъектного познания, «смерти автора». Самообновление концептуального пространства осуществляется путем его калейдоскопических трансформаций, в результате которых появляется немало семантических химер («Оранжевые идеи яростно спят» – далеко не худшая из них). Дело, начатое «позитивно» мыслящими интеллектуалами, довершают постмодернисты, подвергаясь при этом иезуитскому остракизму со стороны философов-сциентистов. Радикальные деконструкторы, разбирая по кирпичику смысловые и предметные конфигурации, эпатажно перемешивая их осколки, множа симулякры, лишь доводят до ума атомистический дискурс и праксис.

Список литературы и примечания

1. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
2. Ильенков Э.В. Что же такое личность? //

IN SEARCH OF THE GROUNDS AND FEATURES OF EXISTENTIAL LIFE

A.N. Fatenkov

In looking for the grounds and in revealing specific features of existential life, the author investigates its relation to personal life. In this connection, the problem of existence of a person in antiquity is discussed and atomistic conceptualization of the person and the world is considered from a critical perspective.

Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 387–414.

3. Кессиди Ф.Х. Был ли древний грек личностью? // Кессиди Ф.Х. К истокам греческой мысли. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 88–101.

4. Лосев А.Ф. Античная философия и общественно-исторические формации // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 398–452.

5. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.

6. Петров М.К. Античная культура. – М.: РОССПЭН, 1997. – 352 с.

7. Томпсон Р.Л. Механистическая и немеханистическая наука: Пер. с англ. Р. Волошин. – М.: Философская книга, 1998. – 302 с.

8. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии: Учеб. пособие для вузов. – М.: Высш. шк., 1991. – 512 с.