



**ПЕРСПЕКТИВЫ
ГУМАНИЗМА**

**Фатенков
Алексей
Николаевич** —
доктор философ-
ских наук, заведую-
щий кафедрой фи-
лософской антропо-
логии факультета
социальных наук
Нижегородского го-
сударственного уни-
верситета
им. Н.И. Лобачев-
ского. Постоянный
автор журнала. E-
mail: kfa@fsn.unn.ru

ФЕНОМЕН ВЫБОРА ПОД ПОДОЗРЕНИЕМ

© 2016

А.Н. Фатенков

Концептуальная канва

С некоторых пор целая когорта слов, некогда представлявших-ся возвышенно значимыми, требующими ответственно-бережного отношения и использования, стали восприниматься как претенциозные, высокопарные; да и соответствующие вневербальные реалии попали под подозрение. Тут и само “возвышенное”, и “духовность”; где-то недалеко от них оказался и “выбор”.

Выбор понимается как осознание человеком жизненной развилки и как действие, совершаемое в соответствии с этим осознанием.

Казалось бы, ничего предосудительного, настораживающего — наоборот, гимн уму и рациональному праксису. Но нет, все далеко не безоблачно. Выбор изначально изолирован от поэзиса и гениальности — они даруются, но не приобретаются ни голосованием, ни мольбой, ни усердным трудом. Исходное экзистенциальное усекновение инициирует последующую редукцию: от бытия к мышлению, поначалу бытийствующему, а потом какому придется, включая манерно самоедствующее. Выбор схлопывает пространственно-временные горизонты человеческой жизни до точечной координаты “здесь и сейчас”; до отдельных, фиксируемых и выделяемых сознанием, ответственных состояний, меж которыми оказываются амнистируемые нравственностью пустоты и автоматизмы. Декларируемое повышение ответственности “выборщика” на деле оборачивается ее скрадыванием. Перед нами индивид, тяготящийся своей природной фактурностью, прошлым и памятью; субъект без наследства и без долгов, стремящийся уравнять настоящее с будущим, стирая тем самым границу между действительным и всего лишь воображаемым. В “выборном” контексте совершаемое действие низводится до принятия решения, до всецело рационализируемого волевого акта и, далее, до акта собственно интеллектуального, самодостаточного и обходящегося мини-

мумом содержания. Объем содержания нарастает лавиной уже апостериори, в процессе переживания поступка: совершённого, придуманного, оставшегося в возможности.

Что вместо выбора? Трудно сказать наверняка. Ясно лишь, что востребованы здесь и те человеческие качества и способности, которые обусловлены не только сознанием, волей и желаниями индивидуума, но и априорно данным ему природно-культурным сущим. Претендентов несколько, но о них — о *подборе, предпочтении, склонности, крене* — ниже.

Выбор — реален он или иллюзорен, надежно определяем или нет — эксклюзивно связан с человеческим пластом сущего, отграничивая его от существования других живых существ и функционирования техники. Философская критика “выборной” стратегии подразумевает, стало быть, определенного рода выпады против экзистенциальной практики и теории. Решиться на подобный демарш интеллектуалу непросто. Особенно тому, кто ратует за человекоразмерное бытие, не играет в объективизм и не чурается радикальной субъектности (наделяя этим качеством и природный мир). Гуманитарию понятно: любая философия, не обязательно антропологически заостренная, неизбежно рефлектирует над своими основаниями и отсылает, прямо или косвенно, к размышляющему, и потому так или иначе экзистирующему, человеку. Что же до непосредственно экзистенциальных проблем, то они, без сомнения, содержатся полностью в одноименной философии, и ни в какой иной. Поэтому подкоп под экзистенциализм чреват разрушительными последствиями для гуманитарной сферы.

Но ведь экзистенциалистский дискурс неоднороден. В нем, помимо привычного деления на светскую и религиозную вариации, обнаруживаются, что для нас здесь важнее, ветвления с номиналистическими и с реалистическими основаниями. Пожалуй, главное онтологическое, гносеологическое и методологическое расхождение между ними — в отношении к априори сущему, к тому, что предшествует конкретному, текущему человеческому опыту. Любой религиозный экзистенциализм наделен реалистической подпоркой (постулатом о предсуществующем, вечном Боге). Не всякий светский экзистенциализм ее лишен. Тут все определяется, в конечном итоге, статусом природы (в том числе и человеческой) и ее соотносительностью с интеллигибельностью, монистическим или дуалистическим их соположением. Экзистенциального номиналиста априорные структуры гнетут, он самонадеянно пытается минимизировать их влияние, соглашаясь, как максимум, нейтрально принять их и редуцировать к подспорью для познавательных, эпистемических процедур. Экзистенциальный реалист не отрешивается ни от априорно наличествующего, ни от пристрастной его оценки, ни от ответственности за него, с каким бы знаком, положительным или отрицательным, доопытная ре-



альность к человеку ни подбиралась. Реалист усматривает предельную конкретику экзистенции в глубокой включенности человека в окружающий его мир, номиналист — в широкой автономии и обособленности индивидуума от среды обитания. Реалист без стеснения апеллирует к задаткам и склонностям человека, номиналист — к чистому, беспримесному выбору. Лучшей иллюстрацией последнего служат тексты Жан-Поля Сартра.

Культовый выбор в экзистенциализме номиналистического толка

Надо признать, что в роли подозреваемого Ж.-П. Сартр (в связке с номиналистическим дискурсом) оказывается здесь по причинам не сугубо теоретическим. Резкое отторжение вызывает его жизненно-практическая установка. В “Словах” она прочитывается как зрелая реконструкция эгоистичной детской непосредственности. “Если любовь и ненависть суть две стороны одной медали, я не любил никого и ничего. С меня взятки гладки: тому, кто хочет нравиться, не до ненависти. И не до любви” [9, с. 197]. Кредо фланера-книжника: *не любить, не ненавидеть, а только нравиться* окружающим, сформулировано ли оно игриво или всерьез, подтачивает уверенность человека в самом себе, без грима, мимикрии и конвенциональных прикрас. Оно профанирует искренность, скрадывает глубину человеческих отношений, оставляя на социальной, интересубъективной поверхности лукавые имиджи, маски, контракты.

Впрочем, кокетливая формула “нравиться-казаться — все равно что быть” работает только в номиналистической картине мира, когда у обособленных элементов, ее составляющих, за душой более ничего нет, все в наружности: существование каждого из них не превосходит их существования. Ни одному из них не на что опереться: ни вне себя (в ближайшей близи там пустота), ни в себе (там доминирует перманентная феноменологическая редукция). Остается уповать — без особой надежды, правда — на несущий тебя (твою часть, твои останки) поток: времени, сознания, чистой деятельности или длительности; на всегда гипотетические изощренные трансцендентальные конструкции... либо на тривиально тотальное механическое движение.

В работах Ж.-П. Сартра обнаруживаем — что опять же отталкивает — патологическое неприятие природы и генетической связи. “Хороших отцов не бывает” [там же, с. 187], — заявляет властитель левацких дум, — дополняя этой ремаркой другую, и вовсе кощунственную: о том, будто вычурность языка преступнее убийства матери [см.: 8, с. 255]. Он с детства недоволен собственной внешностью: “многообещающий пудель” обернулся “жабой”. Приписывает своему телу анонимную немощь. И заключает с Симоной де Бовуар пакт о неимении де-

тей: ни общих, ни на стороне. Секулярная инквизиция какая-то. Радикальный антинатурализм Ж.-П. Сартра не то чтобы заставляет усомниться в атеистических взглядах философа, скорее, приоткрывает квазирелигиозный характер его атеизма. Похоже, роман — плутовской — с теистическими воззрениями Жан-Поль все-таки закрутил. Трансцендирование индивида в вид (живых существ) рассматривается им как безоговорочно деструктивное. “Через идею вида человек выброшен из самого себя, но не в мир в хайдеггеровском смысле, но в среду мира или, если быть точнее, на землю. И близость его с миром ощущается, но в упаднической форме симбиоза с землей и физическим универсумом” [там же, с. 232].

Дискредитация природного начала неминуемо ведет к релятивизации родины и всего пространственно сущего. Рационально сублимированные, они отправляются на периферию индивидуального сознания, закрепощенного телом. Но и с длительно текучим временем у номиналиста нелады. Он живет не прошлым, не будущим, не собственно настоящим — не временными реалиями, а лишь возможностями, пока те не обнулятся для него. (“Меня не волнует, что люди будут делать после меня” [там же, с. 105].) Интерпретируя, он хлопочет вокруг возможностей невозможного прошлого, актуализированных и упущенных, и возле возможностей непредсказуемого будущего, проектируемых здесь и сейчас. (Возможности настоящего — нонсенс. В настоящем — только следы прошлого, зачатки будущего и его же, будущего, потенции. Настоящее есть полнота актуализированных потенций, содержащихся в прошлом. Такова, контурно, диспозиция оппонирующего реалиста.)

По Ж.-П. Сартру, именно конструируемые умом выборы-возможности, эти “ноэматические корреляты нашего воления”, ежемгновенно задают смысл человеческой ситуации [там же, с. 252]. Симптоматично, что речь идет о концептуализации не жизни как таковой, а ее рационализированной мозаически ситуативной проекции. Сознание безысходно замыкается на самом себе. Выбор оказывается смыслом настоящего. Синтетическое единство выборов конституирует подлинную человеческую реальность, *Dasein*. Человеческое существование, как выясняется, протекает вне сильных, причинных связей — в наличии только слабые, координационные. Каждый выбор и структурирует человеческую ситуацию, проецирует вовне человеческую реальность, и коррелятивно зависит от них. Впрочем, критический выпад Герберта Маркузе — “Экзистенциальный анализ Сартра... абстрагируется от исторических факторов, конституирующих историческую конкретность...” [6, с. 230] — чрезмерен: в концепции французского мыслителя внешний фон человеческих решений и действий полностью не ликвидируется, но влияние его урезается существенно. Координированы, не более и не глубже, в ней наша самость и ее от-



дельные психические проявления. “Воля может происходить от “Я”, если “Я” происходит от воли. Таким образом, воля, как и сознание, отсылает к самой себе” [8, с. 243].

Нередко, однако, Ж.-П. Сартр действительно склоняется к предельному индетерминизму. Например, подчеркивает принципиальную обоснованность выборных процедур, умалчивая о коррелятивных “боковых” подпорках. В завершающих строках автобиографического текста читаем: “Мой ничем не подкрепленный выбор ни над кем меня не возвышал: ничем не снаряженный, ничем не оснащенный, я всего себя отдал творчеству, чтобы всего себя спасти” [9, с. 296]. Конечно, сразу возникает цепочка вопросов. А отдал ли экзистирующий творец себя самому себе? Если да, то это и есть выбор самого себя? Но подлинная ли это самоотдача? Встреча ли это с самим собой, навсегда упраздняющая разлуку, или же очередной виток перманентного расставания? Если встреча и воссоединение, — то когда случились развод с дивергенцией? Есть над чем подумать и в чем усомниться. Пока же одно частное суждение. Не возвышаясь над другими, “свободный выборщик” зато гарантированно защищен от тех, кто над ним самим. Тут проступает на поверхность неизбывная фобия ревнителей равенства и... собственного величия, которая вуалируется, по обыкновению, популистскими лозунгами, откровенно люмпенскими или с претензией на утонченность. Скажем, декларациями сартровской стилистики. Дескать, выбирая себя, я выбираю другого и других, универсального человека [см.: 10, с. 451]. На словах — проектируется мир всеобщего понимания, добровольная ассоциация способных к выбору. На деле — другие, независимо от их воли и желания, обязываются быть “свободными выборщиками”: сколачивается послушный и терпимый электорат, цинично используемый в качестве зрительской аудитории чьих-то театрализованных социальных действий и читателей чьих-то опусов.

Фридрих Георг Юнгер без особых симпатий реконструирует построения Ж.-П. Сартра [см.: 18]. Причина не скрывается: человек, описываемый французским экзистенциалистом, страдает реактивным отвращением к миру, а сам автор — отвращением к человеку и потому не может быть ни христианином, ни язычником, ни гуманистом, “он перешел черту...”. Когда же комментатор доходит до сартровской ситуации выбора человеком самого себя, то оценивает соответствующее выражение как тавтологию: “Я”, будто бы, попусту уравнивается с самим собой. Но в том, возразим, нет большой беды и бессмыслицы. Ведь не в отчаянии и небесцельно вглядываемся мы в свои фотографии прошлых лет. И комбинация-то Ж.-П. Сартра существенно иная, не сдерживающей — разрушительной силы. “Выбирая себя”, я выбираю другого: другого во мне, не вне меня. Я выбираю фикцию, фабрикуемую во мне чужими и посторонними (не родными и близкими) — большим социумом с его

всегдашними посылами к конформизму (в том числе, в форме плановых революций). Показное пренебрежение априорными факторами и внешней детерминацией оборачивается фактическим бессилием индивида перед прессингом социальности. Немецкий критик не без иронии заключает, что свободная, недетерминированная воля есть фантом, ставящий человека в положение Бурдана ослика. Бедолага, выбирая между равноудаленными от него стогами сена, умирает с голоду, так и не установив очередность их поедания.

Два примечания. Первое. “Свобода воли” — оселок теистического дискурса, теодицеи. Второе. В русской лексике “свобода воли” — не фантом, но поистине странный конструкт. Воля у нас шире, глубже и решительнее свободы [см.: 3; 12]; ничего толком не приобретает в сочетании с последней, кроме дополнительной рационализации, хотя и сама по себе не безумна. «По сравнению с *волей свобода* в собственном смысле слова оказывается чем-то ограниченным, она не может быть в той же степени желанной для “русской души”...» [17]. Свобода понуждает волю к законопослушанию и догматической согбенности. Свободный выбор прочь бежит от круговой поруки, но обречен на зряшное кружение. У Тэффи (Надежды Александровны Лохвицкой) есть рассказ “Выбор креста”. “Человек изнемог под тяжестью своего креста, возроптал и начал искать другой крест. Но какой бы он ни взваливал на свои плечи — каждый оказывался еще хуже. То слишком длинный, то слишком широкий, то остро резал плечо. Наконец остановил он свой выбор на самом удобном. Это и оказался его собственный, им отвергнутый” [13].

Ф.Г. Юнгер реалистически прав в констатации: “Говоря о поступке, Сартр делает акцент на акте выбора, то есть свободе выбора придается в его философии повышенное значение, как это происходит во всех случаях перехода от континуальности к дискретности” [18, с. 462]. О принадлежности француза к линии номинализма и вытекающих отсюда настораживающих теоретических и практических следствиях немало любопытного сказано и в уже упоминавшейся работе Г. Маркузе. В частности, там утверждается: “Изречение Аристотеля о том, что человек есть неделимый в конечном счете вид... который не допускает дальнейшей конкретизации, означает внутреннюю невозможность экзистенциальной философии” [6, с. 261]. Вывод показателен, но несколько поспешен, чересчур широк в охвате. Соглашаясь со Стагиритом, умеренным реалистом, мы преграждаем дорогу не всякому экзистенциализму, а лишь номиналистически фундированному, особенно той его разновидности, где имярек, непрерывно расслаиваясь в своих психосоматических актах и инструментальных действиях, абсолютно не равен самому себе. То возвышенно трансцендирует, то опускается в отчуждение — как будто вертикальные противоположности не способны ни слиться, ни поменяться местами, ни ус-



троить чехарду. Ведь их динамика ограничена ничуть не больше, чем общая динамика человеческих индивидов.

Ж.-П. Сартр уверяет, что ему “чужда эта сплоченность с самим собой” и что именно отсюда проистекает его тяга к публичности. “Все отделяется от меня, я все всем отдаю, потому что уже от всего отделился. Из меня выпирает одиночество” [8, с. 138]. Выпирает, но, очевидно, не преодолевается, не рассеивается в публичном существовании — лишь конкретизируется и опознается самим философом (в реалистичной реконструкции армейского быта, к примеру) как одиночество без уединения. По-другому и не бывает в броуновском движении социальных частиц: каждой в окружении прочих.

Ф.Г. Юнгер небезосновательно характеризует сознание французского интеллектуала и его литературных персонажей как *секторальное* [см.: 18, с. 465], то есть разбитое на отдельные направления и фрагменты, хотя бы на два. В самом деле, фундаментальная, картезианского типа дуальность индивидуального сознания, занятого в первую очередь самим собой, принимается Ж.-П. Сартром за самое достоверное и ценное в сущем [см.: 8, с. 140]. Сближение чувственного и рационального не сохранит цельность ментального полотна, если доминирующая его компонента соткана из разрозненных лоскутков.

В программной статье “Экзистенциализм — это гуманизм” философ разрывается между несколькими, минимум двумя, абсолютистски трактуемыми “выборными” стратегиями, ветвящимися далее множеством интерпретаций: 1) “то, что мы выбираем, — это всегда хорошее” [10, с. 439]; 2) “все можно выбрать, если этот выбор свободный” [там же, с. 456]. Порой, они копируют традиционную двоящуюся аргументацию в защиту религиозного, и вообще любого, метафизического абсолюта. Каждая по-своему соблазнительна, концептуально слоиста... и уязвима для критики.

Первая делает алогичную для номиналистического экзистенциализма уступку априори существующему добру, к которому подверстывается всякое наше ответственное решение-действие. Об индуктивном, от частного к общему, приращении добра речь, очевидно, не идет: иначе не избежать отрицаемого Ж.-П. Сартром морального прогресса человечества. Тут иная задумка: оттенить правильность каждого отдельного человеческого выбора. Вот только если все они одинаково хороши, то мы сталкиваемся, с одной стороны, с застывшей эссенцией добра, с другой, — с ненужностью ни одного выбора за исключением первого и единственного. Если же любой последующий выбор лучше предыдущего, то предшествующий был недостаточно хорош.

Предусмотрительно отвергая прогресс человечества (иначе не легализовать отсутствие человеческой природы и человеческой сущности), левак-экзистенциалист пропагандирует идею поступательного совершенствования индивидуума. Но ведь

и с твердой поступью отдельного лица, того же интеллектуала, к примеру, все очень проблематично. Не факт, что его очередной, нынешний трактат или спич содержательнее давешнего. Автор “Дневников странной войны” признается, что не хочет откладывать написание главных своих произведений на почтенный возраст. И дело, наверное, не только в страхе не успеть, в возможной случайной гибели, и не в том, что поздний шедевр может оказаться бесполезным в покорении прекрасного пола, а в том, что с годами можно попросту исписаться, в весьма вероятном угасании электрохимических процессов в мозгу. К тому же жизненный опыт внушает: мы ошибаемся, и нередко, чаще, чем того хотелось бы. Теоретизирование добавляет: безошибочно жить никак нельзя, тогда человека было бы не отличить ни от безупречного автомата в идеальной технологической цепочке, ни от нетронутого сознанием всецело инстинктивного животного в девственной природе. Оставаясь порой, нераспознанной в конкретике и всегда нетабуированной для любого последующего опыта, оплошность генерирует в нашей психике тлеющее подозрение — экзистенциал, сродни неизбывной тревоге. Нельзя оградить состояние тревоги, атрибутивно значимое для экзистенциализма, от состояния подозрения, а то — от ошибочных действий в принятии и исполнении решения. Иначе говоря, выбираем мы не только хорошее, скорее — всегда нечто такое, что не лишено изъянов.

Вторая сартровская линия абсолютизации выбора — свободно выбирается все, не обязательно хорошее — произвольно или осознанно смыкается с апологией произвола, девальвирует ценность и выбора, и свободы, приутопляя для них исключительно негативную стезю. Опасность своеобразно уловил Г. Маркузе. Так, на его взгляд, «свободный выбор между смертью и порабощением не есть ни свобода, ни выбор, ибо обе альтернативы разрушают “человеческую реальность”, которая мыслится как свобода» [6, с. 245]. Думается, ситуация, драматичнее. Упомянутая альтернатива как раз и репрезентирует типичный выбор, наглядно демонстрируя при этом одну из дарованных нам свобод. Сартров проект не ограничивается полумерами, ликвидируя, по сути, возможность принять репрессивный мир. Все схлопывается в ничто.

По ту сторону выбора: курсом экзистенциального реализма

Дистанцируясь от номиналистической матрицы, продумаем, последовательно опираясь на экзистенциально-реалистические основания [см.: 14; 15], вопрос о содержании и статусе выбора в соотношении его с иным ценностно сущим. Прежде всего, с самим бытием как наиболее достоверным и ценным сущим, наиболее достоверной и ценной реальностью. Выдвинем две версии (то расходящиеся, то сближающиеся) критического



ПЕРСПЕКТИВЫ ГУМАНИЗМА



истолкования “выборных” ситуаций и процедур. Версия первая, умеренная: выбор — необходимое, но недостаточное условие обретения и достижения ценностно сущих высот (свободы, любви... бытия). Версия вторая, радикальная: эти высоты безразличны к выбору или подчеркнуто игнорируют его.

Сосредоточимся на собственно бытийных притязаниях выбора. Авторская позиция заключается в следующем. Выбор не есть ни подлинная реальность (по достоверности он уступает непосредственно действию), ни фикция (он достовернее предопределения). *Выбор — это антураж действия; до некоторой степени уловка, используемая для придания дополнительной значимости, положительной или отрицательной, нашим поступкам.* К нему, к его идее, апеллируют, нередко задним числом, чтобы покрасоваться-поплакаться перед самим собой и перед окружающими.

Сколько бы ни было развилок на жизненном пути человека, сколь бы ни были они реальны, любой человеческий выбор, в принципе, произведен от главного — выбора между жизнью и смертью. Жизнь — та ценность, вне соотнесенности с которой не существуют никакие иные человеческие ценности. Какие-то из них могут стать выше жизни. Скажем, достоинство человека или его лад с самим собой, с собственной совестью.

Но отдавая предпочтение им, а не жизни, мы, по большому счету, выбираем достойную смерть. Случай с Сократом показателен. Либо остаться в живых и навеки обоснованно прослыть одним из софистов, либо, отвергнув циничный релятивизм, умереть.

Выбор между жизнью и смертью — основополагающий. Однако насколько сам он фундирован осознаваемым людьми антагонизмом бытия и небытия? Антиномия жизни и смерти экстремальна и требует моментального, сразу по рождению, разрешения — а оно-то и невозможно со стороны только что появившегося на свет и не бог весть что пока осознающего существа. Из обоймы подбираемых аргументов эта мысль не выпадает, и будучи вывернута наизнанку, на небытийный фасон. “Не родиться — вот, без сомнения, лучшее из возможных решений. К сожалению, оно недоступно никому” [11]. Отсюда следует, что проблема выбора изначально непомерно раздута; иначе говоря, выбор как таковой не связан прочно, атрибутивно с истоком человеческой жизни и не находит в ней для себя достаточного основания. Контраргумент — дескать, выбор как раз и бежит, и нас призывает бежать из мира достаточных оснований — несостоятелен, ибо уравнивает, по сути, альтернативность и безальтернативность. Их поляризация, а вместе с ней и превознесение выбора обнаруживают себя, похоже, тогда, когда количество самоубийств повзрослевших и поумневших людей растет, а количество новорожденных сокращается. Пока детей рождается много, думают и говорят не о вы-

боре, а о судьбе и о том, как, быть может, уклониться от нее. А еще, по-спартански, об отборе из младенцев крепких здоровьем. Но отбор не выбор. Он предполагает операцию с уже налично данным, актуально наличествующим, а не с чем-то лишь потенциально на данный момент осуществимым. Да, отбор деактуализирует нечто и некоего сущего — но выбор вовсе не дает чему-то и кому-то стать актуально сущим. Выбор круче отбора заигрывает со смертью, небытием и с приграничными, инобытийными пертурбациями. Новорожденные ему вообще ни к чему: они ведь не выбирают, не рефлектируют на гамлетовский манер. Культ выбора вольно или невольно стимулирует суицидальные наклонности человека (в частности, в форме эвтаназии). И провоцирует человека к смене пола. А ведь в момент рождения мы не выбираем между мужским и женским, принимая пол, вместе с жизнью, как данность. Спекулятивная широта “выборной кампании” отнюдь не безобидна.

Гамлетовское “быть или не быть...”. Нельзя не сказать о нем. Прежде всего, здесь приоткрывается, дает о себе знать предельно строгая и вместе с тем особая, асимметричная дизъюнкция. Грамматически корректно она выражается даже не как “либо быть, либо не быть” (тут еще главенствует симметрия), а как “быть — или не быть”. Хрупкая связь между полюсами оппозиции, и связь неравновесная: союз “или”, соблазняя, склоняет чаши весов к небытийной отметине. Бытийных состояний, мгновений жизненной полноты, наверное, может быть несколько — небытие же, скорее всего, одно. В этом-то и соблазн: одно предпочесть многому, монументально единому — единому в многообразии, статуарное и мумифицированное — живому.

Парменид понял, что, как только мы вводим в онтологическое рассуждение небытийную инстанцию, она начинает концептуально превалировать над всем остальным и онтология оборачивается нигитологией. Поэтому, согласно элейцу, радикальный онтический выбор недопустим: существует только бытие, и существует оно как едино-единственное. Тезис, думается, силен не столько сам по себе (едино-единственное бытие, похоже, есть калька с небытия), сколько коррелирующей с ним идеей. А именно: выбор между двумя (или более) бытийными состояниями столь же нелеп, как и выбор между разнесенными во времени минутами счастья; ни одна из них ничего не добавляет к полноте другой и ничего не отнимает у той. И ведь не уравниешь жизнь с непрерывным счастьем, она — всякая. Выбор же между инобытийно-посредственным (черным в белую полоску или белым в черную) сам посредственен. Да и, опять же, выбор ли это? Скорее все же подбор. Выбор между бытийным и инобытийным, подлинным и посредственным, бесспорно, значим, но не глубок, если отвергается трансформация инобытия в небытийный экстремум. Выбор же между бытием и небытием неоптимистичен. Что до парменидовской метафи-



ПЕРСПЕКТИВЫ ГУМАНИЗМА



зики, то нигилистические коннотации в ней зримы. Онтологически постулируя отсутствие небытия среди сущего, философ допускает “небытие” в гносеологическом ракурсе, мысля отсутствие небытия, при том что мышление объявляется равным бытию. Рационалисту, панлогисту нигилистического соблазна, точно, не избежать. Опыт элейского философа по меньшей мере свидетельствует: мышление заслуживает быть отмеченным как нечто всегда искушающее человека. И выбор Гамлета, по сути, предрешен: “умереть”, “забыться” [см.: 16].

Обилие смертей в финале шекспировских трагедий не случайно. А.Ф. Лосев объясняет данный факт присущим Возрождению титанизмом, гипертрофированным антропоцентризмом [см.: 5, с. 64], вытекающим из забвения превышающей человека трансцендентности. Но позволительна и иная, встречная объяснительная гипотеза. Некрофилия шекспировских пьес обусловлена не игнорированием трансцендентности, а, наоборот, ее проецированием с небесных высот в земные пределы, ее опустошающим вторжением во внутренний мир человека. То, что К. Ясперс усмотрел в сознании людей на заре “осевого времени”, эта разверзнувшаяся вдруг устрашающая бездна свойственна в полном объеме и в первую очередь внутреннему миру тех людей, что уже обременены опытом монотеистических верований.

Впрочем, радикальное гамлетовское вопрошание о бытии и небытии концептуально может и не соприкоснуться с религиями откровения, довольствуясь родством с мозаически-дробной, атомистической картиной мира “языческих” философов. Творчество В. Шекспира — аутентичный плод британской культурной традиции с ее ярко выраженной номиналистической ориентацией. В ней бытийно опознаваемые индивидуальное тела, как и “атомы” древних, пребывая, блуждают в небытийной пустоте. Атомизм, однако, далек от антропоцентризма: человек там заведомо вторичен (вернее, третичен), оказываясь лишь временной комбинацией неделимых частиц и пустоты. И он либо вовсе не в силах выбирать, всецело находясь в подчинении у необходимости (линия Демокрита), либо выбор его минимизирован и детерминирован наличием особых небытийных лакун, в которых люди уподобляются безмятежным богам (линия Эпикура). Способен ли Гамлет к реальному выбору? Брат его возлюбленной дает отрицательный ответ: “По званью он себе не голова, / Но сам в плену у своего рожденья. <...> Поэтому не он свершает выбор, / А стан, которому он — голова” [см.: 16]. Более того, если кто-то из главных персонажей трагедии, включая самого Лаэрта, и делает “настоящий”, более обоснованный, самостоятельный выбор, — тот все равно оказывается смертельным.

Номиналистически-дробной британской культурной матрице оппонирует континуально-реалистическая континентальная европейская парадигма. Немцы, к примеру, как они сами

говорят о себе, «народ не “или — или”, а “и то и другое”» [19]. Антагонизм бытия и небытия сглаживается; согласно Г.В.Ф. Гегелю, например, они вообще до некоторой степени неразличимы. Тут уместнее говорить не о выборе, а о склонности, естественной или приобретенной; о крене — в ту или иную сторону, но заведомо необратимой. Близка к очерченной парадигме известная русская культурная константа. Безнадежно-сумрачному “быть или не быть” мы противопоставляем озорное “была не была”. Фразеологизм богат смысловыми оттенками. В нем, конечно, обнаруживается возможность и готовность рискнуть, — но всегда с явно или неявно заготовленным путем к отступлению, к запасной, повторной попытке с использованием других средств и с учетом вновь открывшихся обстоятельств. Но это не метод проб и ошибок, во всяком случае, не тот, что практикуется в критических версиях эмпиризма и рационализма. С “была не была” человек никогда не удовлетворится взвешиванием вероятностей и какими бы то ни было количественными аргументами, а будет стратегически опираться на иррационально удостоверяемую склонность, нечасто адекватно эксплицируемую в рациональных формах.

Лаэрт, пусть и “краплеными”, социологизаторскими доводами, подводит нас к неложному заключению: Гамлет “не выбирает”, потому что он не простолюдин, а принц, наследник короны. Отбросив иллюзии и комплексы самонадеянного дуэлянта, следует констатировать: *выбор — демократическая асимптота, с завистью взирающая снизу вверх на недостижимую аристократическую прямую*. Для той выбор излишен. Вспомним Конфуция. Благородным мужем может стать, в принципе, любой человек, вставший на путь личного нравственного совершенствования и прошедший его. Аристократ по рождению не смеет не встать на этот путь. Не забудем Платона. Ни слепой выбор (жребий), ни выбор зрячий не гарантируют попадания в ряды правящей элиты достойных людей. В XX столетии Герман Оберт (выдающийся немецкий инженер, один из пионеров космонавтики) усилил платоновский аргумент. Воспроизведем новацию в пересказе Бориса Викторовича Раушенбаха. Практика выборов неизбежно ведет к *какокрапии*, власти плохих (от греч. “какос” — “плохо”). Из двух претендентов на должность — благородного человека и законченного негодяя, равных во всех прочих отношениях (знания, талант, опыт), почти наверняка победит негодяй: “В борьбе за вакантный пост он будет совершенно спокойно применять недозволенные приемы: лгать, клеветать, обещать невозможное, т.е. делать все то, что порядочный человек себе никогда не позволит. Таким образом, шансы подлецов всегда выше, и в результате этой своеобразной фильтрации происходит закономерное насыщение властных структур негодьями” [7].

Вместо выбора — подбор. (С новым правителем — как с новыми джинсами: протираются в один срок.) В индивидуаль-



ПЕРСПЕКТИВЫ ГУМАНИЗМА



ном, личностном плане подбор предполагает не ателеологический метод проб и ошибок, а насыщенное внутренним содержанием и не обремененное внешними эффектами приближение к тому месту (в жизни), в котором человек и мир суть одно. “Без выбора” — это не только девиз сословного аристократа традиционного общества, но и репрезентативное название автобиографической книги нашего современника [см.: 2], человека, полного достоинства и отвоеванной, не купленной, свободы.

Выбор и свобода. Умеренно-критический взгляд на роль первого в одной из наиболее известных версий встречаем у Н.А. Бердяева. “Определение свободы как выбора есть лишь формальное определение свободы. Это лишь один из моментов свободы. Настоящая свобода обнаруживается не тогда, когда человек должен выбирать, а тогда, когда он сделал выбор”; реальная свобода “есть внутренняя творческая энергия человека” [1]. Непонятен, однако, статус полагаемой здесь выборной процедуры. Ситуацию можно истолковать так, что выбор предшествует подлинной свободе — но ведь для русского “философа свободы” ничего первичнее ее не существует. Упираемся в концептуальный тупик. Если выбор трактовать неотчуждаемым моментом свободы, то и в этом случае он оказывается лишенным внутренней творческой энергии, а стало быть, и сколько-нибудь значимой ценности. И какова же тогда все-таки его природа? Вряд ли биологическая, инстинктивная, ибо тогда моментально рушатся духовные приоритеты бердяевской философии. Вряд ли выбор представляет собой в ней осознываемый мыслительный акт, ибо мысль тогда, как ни крути, предвосхитит свободу. Остается только вариант с неосознаваемым человеком предпочтением, которое непременно надо прояснить. Оставшись непроясненным, оно может оказаться и не собственно человеческим, не имманентно присущим нам, а вложенным в нас извне. Возможно, позиция Н.А. Бердяева состоит именно в том, чтобы свободу как таковую, свободу в подлинной ее ипостаси вывести из-под прессинга необходимости, откупившись от последней “моментом свободы” — выбором или, точнее даже, его осознанием как необходимостью. Впрочем, и при такой шадящей интерпретации получаем: 1) к содержанию и значимости выбора мы приходим постфактум, после творческого акта реализованной свободы; 2) наша ответственность за сделанный выбор всегда запаздывает; 3) несвоевременна и неадекватна общественная реакция на него (ни в плане поощрения и награды, ни, что куда важнее, в плане профилактики и наказания).

От недоразумений с выбором — к недоразумениям со свободой. В концепции Н.А. Бердяева последняя гипердеятельна. Отчасти поэтому чисто интеллектуальная греческая мысль оценивается философом как весьма неблагоприятная для свободы. Однако деятельность деятельности рознь. Во-первых, для кого-

то и “страсть к разрушению есть творческая страсть”. От анархо-нигилистических интенций, заметных и в бердяевских текстах, не защититься требованием безразличия в свободе. Погромщики — тоже люди пристрастные. Во-вторых, чуть переставляя шекспировские акценты, многие действия — лишь способы казаться, “а их легко сыграть”. Акт совершён и выбор, точно, сделан. И, как почти всегда, не в пользу бытия. Настаивая на том, что свобода невозможна без выбора (пусть и не сводится к нему), мы оставляем неохваченным, минимум, один вид свободы — “можешь делать, можешь не делать”. Непридуманная и не равная безразличию свобода: когда, оставаясь беспристрастным, выбирать, тем не менее, не приходится вовсе. Она в дефиците ныне, в эпоху тотальных, перманентных презентаций.

Симптоматично, что А.Ф. Лосев — в сравнении с Н.А. Бердяевым куда больший континуалист (не кантианец — гегельянец и неоплатоник) — подходит к пониманию свободы, вообще минуя стадию выбора. “Свобода... есть совпадение того, что есть, с тем, что должно быть” [5, с. 61]. Определение притягательно реалистично расставленными приоритетами: мысли о немыслительном — перед мыслью о мысли, сущего — перед должным. Недалеко тут *экзистенциально выверенное понимание свободы как переживания жизненной полноты*. Отталкивает в определении классицистски неповоротливое и рационалистически надменное “совпадение”, равенство, тождество. Оно не позволит отличить подлинное, бытийное состояние от его имитации, если та кем-то свыше заказана нам как должное.

“Он выбрал свободу”. Сомнительный финт. Так зачастую говорят о перебежчике, подразумевая, что от имени свободы кто-то снял, выбрал его. Экзистенциальная философия оправданно увязывает свободу с ответственностью. Но каковы отношения сторон? Ж.-П. Сартр склоняется к равенству между ними, будто здесь оно привлекательнее, чем в классической пропорции свободы и познанной необходимости. Альбер Камю негодует. “Наши экзистенциалисты считают, что каждый человек сам отвечает за то, каков он есть. В таком случае в устроенном ими мире будут одни лишь сварливые старики и не найдется места состраданию... Все-таки есть люди, которые не несут ответственности за то, какие они (нищий, калека, дурнушка, человек застенчивый)” [4]. Благородный жест, но только жест... Ничье сопереживание не заместит чувства вины безликой девушки перед собой, желанным парнем и чаемой красотой. И робкий юноша не перестанет корить себя за невнятность перед образцами мужественности и обольстительным бесстыдством женщины-вамп.

Свобода опоясана множеством парадоксов. Просится в строку еще один. *Я свободен, если моя ответственность больше моих свобод и несвобод*. Ответственность не выбирают. Ее



нельзя и разделить толком, обещания тут неуместны. Ответственность несут. Целиком. В себе. До конца не осознавая (иначе не сдюжить). Ноша свободы, как ни тяжела она, по плечу человеку... с легкой походкой.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Царство Духа и Царство кесаря // Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Советский писатель, 1990. С. 284.
2. *Бородин Л.И.* Без выбора: Автобиографическое повествование. М.: Мол. гвардия, 2003.
3. *Камю А.* Записные книжки <Май 1935 — март 1951> / Пер. О. Гринберг, В. Мильчиной // Камю А. Соч.: В 5 т. Харьков: Фолио, 1998. Т. 5. С. 304.
4. *Камю А.* Записные книжки. Март 1951 — декабрь 1959 / Пер. Я.Ю. Богданова // Иностранная литература. 1992. № 2. С. 183.
5. *Лосев А.Ф.* В поисках смысла (Из бесед и воспоминаний) // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990.
6. *Маркузе Г.* Критическая теория общества: Избранные работы по философии и социальной критике / Пер. А.А. Юдина. М.: АСТ: Астрель, 2011.
7. *Раушенбах Б.В.* Герман Оберт // Раушенбах Б.В. Пристрастие. М.: Аграф, 2000. С. 352.
8. *Сартр Ж.-П.* Дневники странной войны. Сентябрь 1939 — март 1940 / Пер. О.Е. Волчек, С.Л. Фокина. СПб.: Владимир Даль, 2002.
9. *Сартр Ж.-П.* Слова / Пер. Ю.Я. Яхниной, Л.А. Зониной // Сартр Ж.-П. Тошнота: Избр. произведения. М.: Республика, 1994.
10. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм / Пер. М.Н. Грецкого // Сартр Ж.-П. Тошнота: Избр. произведения. М.: Республика, 1994.
11. *Сиоран Э.М.* Горькие силлогизмы / Пер. А.Г. Головиной, В.В. Никитина. М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. С. 366.
12. *Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры. М.: Академический проект, 2001. С. 434.
13. *Тэффи.* Выбор креста // Тэффи. Ностальгия: Рассказы; Воспоминания. Л.: Худож. лит., 1989. С. 236.
14. *Фатенков А.Н.* Экзистенциальный реализм А.И. Герцена // Человек. 2013. № 1.
15. *Фатенков А.Н.* Экзистенциальный реализм в смыслах и лицах: Альбер Камю // Философские науки. 2015. № 9.
16. *Шекспир В.* Гамлет / Пер. Б.Л. Пастернака // Шекспир В. Трагедии. Сонеты. М.: Худож. лит., 1968.
17. *Шмелев А.Д.* Русская языковая модель мира: Материалы к словарю. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 73.
18. *Юнгер Ф.Г.* Совершенство техники. Машина и собственность / Пер. И.П. Стребловой. СПб.: Владимир Даль, 2002.
19. *Юнгер Э.* Излучения (февраль 1941 — апрель 1945) / Пер. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 398.