

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ



Алексей ФАТЕНКОВ

доктор философских наук, профессор факультета социальных наук.

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского.

603950, Российская Федерация, Нижний Новгород, пр. Гагарина, д. 23;

e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ В ГАЛЕРЕЕ ПРЕВРАЩЁННЫХ И ОТЧУЖДЁННЫХ ФОРМ

Статья посвящена рассмотрению человеческого существования в аспекте его превращённых и отчуждённых форм. Обе они отличны от формы подлинной, наличествующей актуально или в потенции. Превращённая форма окончательно не преодолевается, но существует только как преодолеваемая. Переставая быть отрицаемой человеком, она становится отчуждённой формой. Превращённая форма умаляет подлинность, но не заслоняет её целиком. Отчуждённая форма, напротив, способна заслонить, нейтрализовать подлинность. Подлинное человеческое существование обнаруживается как *небесстрастная жизнь сообщества*, хотя бы двух людей друг с другом. *Социальность* есть превращённая форма жизни сообщества, избыточно рационализированной и механизированной. Она, опознаваемая как субстанция разумного эгоизма, пронизана капиталистическим духом, который не устраняется и социалистической практикой. Рационалистический и механистический редукционизм имманентно присущ социальности. Детерминируемая им, она эволюционирует в сторону отчуждённых форм жизни, превращается в *избыточную социальность*. Та уже никак не усваивается человеческим индивидом: корёжит его природу и экзистенцию, подчиняет его социальность экономическим и техническим структурам. В связке с социальностью и её внутренней логикой автор критически оценивает прогрессистскую мировоззренческую установку. Прогресс есть превращённая форма развития, ещё быстрее, чем социальность, склоняющая-

ся к отчуждённости и деструкции. Современный мир находится в состоянии *инновационного декаданса*. Это уже не просто паразитирование на будущем, характерное для классических прогрессистских теорий и практик, это перенос в настоящее истощённого эксплуатации будущего. Переживается человечеством данное состояние в странной форме *возвышенного падения*. К обсуждению заявленной темы автор привлекает философско-литературный материал и осмысляемую жизненную эмпирию. Пафос статьи – в реалистичном и ответственном признании континуальности сущего и в посильном сопротивлении его неподлинным формам.

Ключевые слова: человеческое существование, превращённая форма, отчуждённая форма, жизнь сообщества, социальность, избыточная социальность, инновационный декаданс, возвышенное падение

О превращённых формах в их соотношении с формами отчуждёнными

Жизнь наполнена расхождениями между сущим и должным, подлинным и неподлинным. Она полна превращёнными и отчуждёнными формами. Первые показывают невозможность пребывания человека в одной лишь подлинности (анекдотичная зарисовка ситуации: живёшь – правильно, но зря). Вторые демонстрируют реальные возможности неподлинности (ложь во спасение, обаяние зла, неординарность уродства). Симптоматичны спорадические попытки теоретически увязать неснимаемую отчуждённость с сущностью человеческой деятельности (практики) и с её эпифеноменами, овнешнением и экстериоризацией. Впрочем, для нас сейчас важнее отметить, что некоторые из форм отчуждённости всё-таки можно устранить (с выгодой для подлинности, разумеется), что они справедливо признаются изживаемыми. Превращённые формы исключаются из сущего только и вместе с исключением подлинности, иначе устранить их нельзя – и вместе с тем они существуют только как взывающие к устранению. Стильную иллюстрацию тезиса обнаруживаем в тексте М.А. Лифшица: «Как в обаянии Сатаны более ярко, хотя и в превратной форме, выражается положительное содержание жизни, чем в пресной божественной справедливости, так и в аппетите хищника более определённо выступает “всеобщее”, чем в идиллическом благополучии стада антилоп. Но это не устраняет разницу между этой бойней природы и полной развития жизни...» [7, с. 239–240].

Мир задирист по отношению к человеку, то и дело подначивает его, и не всегда по-доброму. Но даже злорадствующий по твоему адресу он неплох. Куда хуже оказаться безразличным ему. Это и есть состояние беспросветного, непреодолимого отчуждения, фиксирующее тщетность любых твоих усилий не отпасть от бытия.

Превращённые и отчуждённые формы не стыкуются в родовидовой вертикали. Во многих значимых смыслах они разнородны. Отчуждённые формы, точнее, небеспочвенные намерения их ликвидировать, снять, индуцируют прогрессистскую жизненную стратегию. Превращённые формы, вернее, неизбежные возвращения к ним отправляют прогресс в разряд отчуждённых движений. Всякое превращённое, перестающее быть отрицаемым, становится отчуждённым. Причём – скверно нигилистичным в своей динамике: разрушающим не столько себя, сколько произведшие его инстанции вместе с их конформистами-отступниками, кто отказался от негации превращённого. На горизонте маячит тотальный, чистый нигилизм. Заметим попутно: именно в унылой перспективе замены превращённого отчуждённым негация сама по себе, подтверждающая себя (а не аннигилирующая, не знаменитое отрицание отрицания), имеет исключительно положительную ценность.

Немало важных характеристик превращённой формы сущего обнаруживаем – прямо или косвенно (без толики сокрытости здесь не обойтись) – в известной работе М.К. Мамардашвили (см.: [9]). Превращённая форма и *непрерывно* видима (в отличие, возможно, от оформленной или неоформляемой действительности), и *лишь* видима (не вполне действительна), и видима *так*, что не поверхностно видима, есть внутренняя форма видимости, не могущая быть непричастной действительности. Превращённая форма не обязательно иррациональна (в той или иной степени рациональна) и не сугубо эмпирико-субъективна (в определённом смысле объективна). Она присуща не только ментальности наблюдателя, но и внementальной реальности. Присуща и «сознанию», и «бытию», заставляя нас рассматривать их моментами-сторонами континуума – и тождественными, и не тождественными друг другу. Высказывания о превращённых формах-объектах ни прямо истинные (они вообще не прямые, а косвенные, метафорические, вплоть до абсурдности), ни прямо ложные (они истинностно продуктивны в своём иносказании).

Впрочем, как справедливо отмечает Дьёрдь (Георг) Лукач, всякая нетривиальная мысль облекается иносказанием: «...даже Сократ вынужден говорить в метафорах о своём мире без очертаний... и даже термин “безобразность” немецких мистиков есть метафора» [8, с. 50]. Ведь всё связано если и не со всем, то с некоторым иным, отсылая к нему, если и не всякий раз, то от случая к случаю. В этой ранней своей работе, обоснованно причисляемой к экзистенциалистской традиции (см.: [4]), философ озабочен различием жизни и её форм. Он продуктивно разграничивает *как таковую* жизнь (*das Leben*) и *просто* жизнь (*das Leben*): «...обе имеют равную действительность, но они никогда не могут быть действительными одновременно»; просто жизнь может быть изжита – как таковая жизнь никогда и ни за что (см.: [8, с. 49, 215]). Выделенный определённый артикль делает *das Leben* концептуальным аналогом и

конкретизированным синонимом *Dasein*. Плюс к тому предельная определённость и принципиальная неизживаемость «жизни как таковой» атрибутивно свидетельствуют о теоретической попытке преодолеть классическую дихотомию реализма и номинализма. Где налицо нечто непреходящее, неизбывное, там нет места номиналистической дробности-шаткости. Где наличествует нетиражируемый эксклюзив, там сдаёт свои полномочия реализм отвлечённых сущностей и сопутствующая ему, как правило, трансцендентность. никоим образом нельзя сказать, что *das Leben* есть превращённая форма *das Leben*, но и последняя – не пустая абстракция, даже при минимуме оформленности, в ранге «анархии светотени».

По Д. Лукачу, всё неаморфное, образное – от мира сего. В потустороннем мире, стало быть, возможно и иное. Как допустима там (а почему бы нет?) и чистая форма, отвлечённая от всякого содержания. В посясторонней реальности подобной структуры не найти. Для последовательного экзистенциального реалиста это аксиома. Для венгерского философа скорее проблема – ибо «форма есть высший судья жизни» [8, с. 237]. Отсюда его неподдельный исходный интерес к *искусству*. Оно, однако, даже в кажущейся чистоте своих форм, в искусстве для искусства, отягощено, как выясняется, родимыми пятнами буржуазности. Надежды интеллектуала переключаются теперь на *историю*, которая – как будет разъяснено в работах марксистского периода – способна, дескать, преодолеть буржуазность и вывести нас к совершенным формам общественного бытия. Опасность превращения истории в отвлечённость, в динамичный земной аналог трансцендентности почему-то в должной мере во внимание не принимается. Хотя призадуматься сразу было над чем. Если Шекспир «глубочайшим образом аисторический драматург» [8, с. 236] – действительно, его выразительные натурные характеры практически вне времени и точно вне закона, – то так ли уж замечательна историческая сцена? Кто прохаживается по ней? По большей части – массы, деловые люди и восторженно-меланхолические чеховские барышни, пародирующие земную страсть. Не впечатляет...

Несмотря на соблазны имманентной трансцендентности, Д. Лукач старается отвергнуть номиналистическую индивидуацию и эпифеноменальную ей систему слабых, коррелятивных связей между элементами сущего. Он по праву утверждает: «Взаимопринадлежность поддерживается в жизнеспособном состоянии лишь континуальностью...» [8, с. 166]. Тут, конечно, любопытно было бы взглянуть на оригинальный немецкий текст: буквально ли о *Kontinuität* идёт речь или используется всё же иная лексема? Но об этом чуть ниже. А пока констатируем: да, только в континуальном, не дробном сущем превращённые формы могут быть корректно идентифицированы как превращённые; а отчуждённые, соответственно, как отчуждённые. И ещё: расчётливость, корысть в человеческих отношениях начинает брать верх, когда рвётся ткань

континуальности (см.: [8, с. 168]). Пожалуй. Или, что правдоподобнее, когда – в спекулятивных нуждах – сущее мыслится и культивируется с дырами и пустотами.

Но не от одной дискретности, всамделишной или выдуманной, ждать подвоха. И антиподы её не все хороши. В концептуальных ориентирах экзистенциального реализма кардинально различаются *континуальность* и *тотальность*. В континуальности нет лакун, не обязательна в ней и завершённость; при этом (как минимум) допустима рельефность, композиция внутренних границ. Тотальность асимптотически приближена к завершённости, статичной или динамичной, и к отсутствию внутренней структуры – не исключено, вследствие сплошной хаотизации, не отменяющей прорехи сущего, а лишь маскирующей их. Тотальность есть превращённая форма континуальности. Без экзистенциальной стойкости и сопротивления тотальность чередой состояний деградирует в сторону неразличения бытия и небытия (в постмодернистской пародии – к ситуации неразличения оригинала и копии) и далее – к культу ничто: от нигилистической неопределённости – к чистому нигилизму, от относительной отчуждённости – к абсолютной.

Утилитарно, политически тотальность проецируется в тоталитарность. Симптоматично, что в хрестоматийных описаниях тоталитарных движений и государств речь идёт, соответственно, об организации атомизированных, изолированных индивидов и «бесформенности» институций, проявляющейся в умножении служб и дублировании функций (см.: [1]), – иными словами, о феноменах дисконтинуальных. Метафизические симпатии к тотальности естественным образом, вполне логично перерастают в поддержку тоталитарной перестройки общества. Разумеется, связь эта зачастую глубокая и изысканная. И Люсьен Гольдман во многом прав, когда берёт под защиту Лукача и Хайдеггера. Французский исследователь доказывает: оба философа связали себя с жёсткими политическими режимами, исходя из своих метафизических предпочтений, выказываемых *тотальному бытию*; «поэтому их ангажированность нельзя свести к рабской приверженности программе, требованиям и приказам политических вождей»; более того, оба обоснованно полагали, что «лучше понимают природу политических фактов, чем сами политические вожди»; наконец, оба достойно повели себя после падения гитлеризма и сталинизма, оказавшись «среди тех редких интеллектуалов, которые сохраняли и защищали свои прежние позиции, утверждая, что именно они понимали функцию этих диктатур лучше, чем большинство их сторонников...» (см.: [4, с. 91–93]). И, стоит добавить, чем большинство их противников.

Не подлежит сомнению, что идейная твёрдость несравнимо выше идеологической конъюнктуры. Отказ от публичного покаяния – мужской поступок; раскаяние напоказ – омерзительно. Сжигаемый перед телекамерой некогда вожделенный партбилет в одном ряду с провокационным поджогом Рейхстага и обскурантистскими кострами из книг...

и лишний повод вспомнить нелицеприятное ленинское определение интеллигенции. Зададимся, однако, вопросом: ответственна ли тотальность, приверженность ей, за тоталитаризм? И никуда не деться – ответственна! Объективистские отговорки и возражения здесь слабы. Онтологическая идея вербально оформляется и терминируется конкретным философом, пусть он и считает себя медиумом вселенского разума или всемирной истории. И если, как пишет Гольдман, Хайдеггер ловчее справляется с дуализмом субъекта и объекта, мысля *Sein* (в смычке с *Dasein*) там, где Лукач мыслит *Totalität*, то ставка на *континуальность* взамен *тотальности*, интуитивное доминирование первой над второй позволит философскому уму освободиться от чар тоталитарности, не впадая в антитоталитарное верхоглядство.

Предваряя дальнейшие размышления о перипетиях человеческого существования в континууме природы-общества-экзистенции, формулируем ряд концептуальных тезисов.

– Имеет смысл различать содержательно полновесную, экзистенциально фундированную *жизнь сообщества* (скажем, семейную, племенную, общественную) – и *социальность* как её превращённую, с умалённым реальным содержанием, форму.

– Социальность дополнительно, в той или иной степени излишне, рационализирует совместную жизнь: и непосредственно в её данности, и опосредованно, в акте её специального рассмотрения.

– Социальности, как и всякой превращённой форме, имманентно присуща тяга к безудержной экспансии, оборачивающаяся актуализацией *избыточной социальности*, которая никак не усваивается человеческим индивидуумом.

– Социальность, которой перестают оказывать экзистенциальное сопротивление, меняет свою превращённость на отчуждённость: превращённые формы жизни становятся формами отчуждёнными (формами отчуждённости).

– Следует различать также – по степени избыточной рационализации – проблемы жизни сообщества, социальные проблемы (жизни сообщества) и проблемы самой социальности.

– При снятии проблем жизни сообщества, заведомо не сугубо рациональными приёмами, снимаются социальные проблемы, но не проблемы социальности (влечение к рационалистическим утопиям непреодолимо).

– Разрешение социальных проблем тем или иным способом не ведёт к разрешению ни проблем социальности, ни значительной части проблем жизни сообщества.

– С рационалистическим преодолением проблем социальности (с воплощением утопии) преодолеваются и социальные проблемы, и проблемы жизни сообщества, но вместе с проблемами полновесной совместной жизни пропадает и она сама. Чистая социальность есть калейдоскопия отчуждённых от жизни форм.

– Сугубо иррационального разрешения – отмахнуться, навести порчу, проклясть – проблемы социальности не имеют.

– Их снятие страгемой здорового иррационализма (интеллект в подвижно-иерархических отношениях с волей и чувствами + разумеющая воля сильнее волящего разума), ставя на место социальность, способствует снятию социальных проблем и проблем жизни сообща.

Коварство социальности: избыточной и как таковой

Человек есть существо триединое: природно-биологическое, социальное, экзистенциальное. Эти его сущностные компоненты не равноценны, они требуют иерархической соразмерности. Попытки заменить здесь субординацию координацией, сильные связи слабыми – прямой путь к шизофрении, игра в которую стала отличительной чертой интеллектуалов постмодерна. И шиза, вместе с её имитацией, – это ещё в лучшем случае, если держать в уме трансгуманистические угрозы.

Высшая из антропных страт – экзистенциальная. Её главенство подтверждается, во-первых, тем, что человек (при посредничестве, не более, социальной сферы) может по-разному относиться к своим природным достоинствам и недостаткам, во-вторых, тем, что при разрешении основных социальных противоречий (скажем, в 60–70-е годы в СССР) экзистенциальные проблемы и противоречия всё равно остаются.

Напомним о том, что снятие основных социальных противоречий не означает снятия противоречий самой социальности. Со вторыми советский строй не справился (теоретики явно подкачали), тогда как с первыми, многими из них, дело обстояло иначе (спасибо отдельным практикам и их заразительному жизненному настрою). Ни бомжей, ни беспризорников, ни живших впроголодь. Наркоманов и токсикоманов мизерное количество, и у них дурная репутация, как и у «голубизны». Алкоголиков, увы, в достатке, и нередко в общественном сознании они проходили (и до сих пор числятся) по разряду «несчастных». Но ещё больше, к сожалению, было тех, кто трудился из-под палки (впрочем, это уже не столько социальная проблема, сколько – в контексте социалистических реалий – проблема самой социальности). Хотя, надо признать, в валютные проститутки и киллеры публично никто не стремился. И быть продавцом для мужчины считалось неприличным. Фарцовщик – всё равно мальчик на побегушках; накрученная цена на его товар – плата за тех, кто не может или не хочет качественно трудиться и не способен организовать достойный труд. По торгашеской цивилизации был нанесён серьёзный удар, но он не стал сокрушительным. И со свободным временем – реальным достижением «реального

коммунизма» – возникли шероховатости. Количественно его было в достатке у советских людей, но далеко не все удосуживались содержательно его наполнять. Похоже, было достигнуто всё, на что оказалась способна советская социальность: так и не преодолевшая – качественно – буржуазный рационализм, так и не решившая, в частности, что ей делать с тейлоризмом, научной организацией труда, так и не перешагнувшая экономизм, опрометчиво продолжавшая ждать от экономических институций спасительных макрорецептов – и дождавшаяся от них, тут нечему удивляться и преувеличивать роль субъективного фактора, могильщиков-рыночников. Кустарно глумясь над отдельными «буржуазными лженауками», советский строй не осмелился поставить вопрос о капиталистической закваске всей нововременной науки и рациональности. Справедливо развенчивая хворую религиозную иррациональность, он катастрофически мало сделал для поддержки иррациональности здоровой, светской. Политически гнобя диссидентскую блажь о «гражданском обществе» (периодически, впрочем, заигрывая с нею), будучи хорошо осведомлён, благодаря Гегелю и Марксу, о буржуазной сущности *Bürgergesellschaft*, советский строй упустил из виду, что ожидаемо эмансипирующая социальность как таковая может оказаться всего лишь расширенным, диффузным вариантом товарно-денежных общественных отношений, и всякая дальнейшая её экспансия поспособствует не росту человечности, а накоплению пошлого «человеческого капитала» и самоубийственных социальных излишеств.

Надо иметь в виду: недостатки советского общества и строя – это не только недостатки советскости, но и недостатки социальности самой по себе, которые не преодолеваются, лишь меняют масть, и в современном европейском (западном) мире. Там социальность превратилась, по сути, в сферу перманентных услуг – с номинально невысокой, но реально запредельной ценой. Тотальная услужливость ведёт к сомнительной беззаботности и циничному иждивенчеству. Впрочем, в современной России картина не менее удручающая, хотя и иного плана: заведомо ущербная эклектика советской и десоветизированной социальности отягощена у нас вдобавок умопомрачительным мздоимством.

Экзистенциальные апории, не редуцируемые к апориям социальным, фиксирует в своих лучших образцах, нередко предвосхищая, философия, литература, кинематограф. Вспомним «Июльский дождь» Марлена Хуциева из 1960-х и «Осень» Андрея Смирнова из 1970-х. Наука – и социальная, и гуманитарная, и «через дефис», – пасуя перед уникальным (не статистически значимым), обречена на результирующий неадекват при описании экзистенции (когда не игнорирует ту целенаправленно). Не всякий экзистенциальный феномен эксклюзивен – но каждый притязает на эксклюзив. Его силятся схватить религии – но, опять же, выходит не очень. Если бы хоть в одну из вёсен не зажёгся в Иерусалиме «благодатный огонь»... И не потому, что Тот не смог. Не за-

хотел – и точка. Вот был бы разворот (к вере, не опутанной привычкой и рассудком). А то всё по отлаженному сценарию, вместе с возвращением времени года. Ну где тут место неординарному? Чуть хитрее оказался иудаизм (кто бы сомневался!): никаких вторых пришествий, только первое и единственное, которого ждать и ждать. И подсказка в голос тоже больше не повторится. Замаячившие было перспективы приблизиться к уникальному растворяются, однако, в бесконечном апофатическом тупике. Впрочем, догматическое подобие твари Творцу априори сводит на нет любое религиозное усилие, направленное на обретение и освоение нетиражируемого.

В отличие от экзистенциальных феноменов, социальные – даже сколь угодно редкие, именуемые историческими, эпохальными, – ничто без процедур сравнения, отыскания сходств и различий, без типологизаций и классификаций, без взвешивания вероятностей. Здесь наука чувствует себя заметно увереннее. Тем не менее врождённая нечуткость к уникальному и недоверие к сущностям, не сводимым к комбинации явлений, и тут дают о себе знать. Сциентистски корректно описываются лишь отдельные соотносимые формы социальности, но не социальность сама по себе, если она не экстраполируется на всё более и более широкий круг явлений, иными словами, если не размывается её эксклюзив. Сделанное уточнение, правда, не играет особой роли, так как и при нём мы примеряемся только к социальной динамике, но не ко всему объёму социальной реальности. Заостряем мысль до предела: социальность как таковая в научных реконструкциях представлена исключительно своими превращёнными формами. В свою очередь, превращённой формой этих превращённых форм оказывается большая результативность социологии в изучении не общественных норм, а отклонений от них. В трактовке Ф. Ницше, воспринимающего, по сути, всю науку декадентской, портрет социологии безоговорочно неудовлетворительный. Ей ставится в упрёк, что «она знакома по опыту только с *формой упадочного общества* и неизбежно осуждена принимать свои собственные упадочные инстинкты за норму социологического суждения» [11, с. 54].

Критическая оценка возможностей науки и религии не предполагает тотальной апологии философии. И в ней немало искажённых картин социальности, не получающих должной оценки. Но, не исключено, обнаруживаются и адекватные: в том числе и в экзистенциально ориентированных концепциях. А если же и здесь их нет, то и это не повод к сциентистскому откату. Тогда и впрямь стоит читать не академических теоретиков и эмпириков, а литераторов, работающих в жанре интеллектуального романа.

Держась философской колеи, подчеркнём: не только социальной – всем антропным стратам ситуация избытка может нести угрозу. Даже обилие экзистенциального может оказаться ловушкой: завершиться, к примеру, асоциальным и априродным эскапизмом. И вместе с тем имен-

но экзистенциальный пласт человечности – единственный, рост которого не ведёт автоматически к умалению остальных и человечности самой по себе. Небесстрастные интеллектуальные запросы и небезумные душевные порывы способны ужиться с инстинктами и не отдалить индивида от ему подобных. В то время как чрезмерный крен в сторону физиологии возвращает его в полуживотное состояние, а гипертрофия социальных контактов лишь маскирует чаще всего реальное одиночество – или напротив, но всё с той же безысходностью, растворяет «я» в «мы». Тут упомянуты, однако, отнюдь не все негативные проявления социальных излишеств. К перечисленным человек уже более-менее приспособился, научился уклоняться от них.

Для того чтобы очертить феномен избыточной социальности в его максимальном охвате, надо уяснить, что собой представляет социальность как таковая. Вопрос вновь стал актуальным сегодня, отчасти по причине тематических спекуляций приверженцев акторно-сетевой теории (АСТ). Отвергая её притязания, не обижая при этом бабуинов и не пренебрегая миром вещей, экзистенциальный реалист определит сферу социального как *субстанцию разумного эгоизма*. А статичная она, динамичная, калейдоскопичная – пока не столь важно. И к закавычиванию – оно для *субстанции* здесь вроде бы напрашивается – прибегать не станем: ясно, что социальное в своём становлении и развитии не самодостаточно, не может обойтись без природного (или сверхприродного) начала. Пожертвовав кавычками, т. е. понятийной строгостью, мы, однако, налагаем тем самым запрет на устранение социальной телесности, на её редукцию к системе отношений и далее к чему-то откровенно спекулятивному. Измышления адептов АСТ, будто «социальная материя исчезла» (см.: [6]), – с более чем столетней бородой. Для тех, разумеется, кто не сдал в макулатуру студенческие конспекты «Материализма и эмпириокритицизма», по небрежности или по конъюнктурной дешёвке.

Социальность в качественном отношении суше и поверхностнее жизни сообща, которая крепится также инстинктами и душевностью – в животном мире, а в человеческом – плюс к тому ещё экзистенциальным и культурным «факторами». В философии, как справедливо отмечает П.С. Гуревич, не случайно нарастает понятийно-терминологическое разграничение «общества» и «социума». Первое понятие выражает по обыкновению полноту человеческой совместности, второе – «нестабильные общественные отношения, переходные состояния, неполные связи. <...> Понятие социума служит обозначением неупорядоченной, неорганизованной и неиерархизированной совокупности социальных структур. Социум – не целостность, а некий конгломерат, диффузное образование, интересное именно своими социальными руинами (или “осадками”, как их называет Б. Вальденфельд). Превращаясь в социум, общество утрачивает центрацию и обретает мозаичность» [5, с. 96].

Разумеется, не всякая целостность хороша и не всякое переходное состояние отвратно. Мозаичная, хаотичная социальность, о которой немало сегодня дискутируют и которая вроде бы даже ощущается в повседневной жизни (не в силу ли внушения?), способна маскировать никуда не девшуюся социальную или общественную целостность – только ставшую вовсе непривлекательной и потому вынуждённую скрываться хотя бы под маской раздробленности. Иными словами, жизнь сообща (с кем-то конкретным) отнюдь не всегда соразмерна не то что – выхолощено-рационализированным – социальным феноменам, но и – не чуждым иррациональных скрепов – феноменам общественной жизни. И социум, и большое общество подставляют меня под полуанонимного «другого», с которым приходится постоянно быть настороже. Иначе – конфуз или полный провал. Показателен перечень глав любопытного романа Альберто Моравиа «Я и Он». Касательно Я, претерпевающего от «него», – ни больше ни меньше: «Закомплексован!.. Экспроприирован!.. Охмурён!.. Пришиблен!.. Обследован!.. Разоблачён!.. Отвержен!.. Исползован!.. Травмирован!.. Поруган!.. Разыгран!.. Кастрирован!.. Запущен!.. Запутан!.. Заглохен!» (см.: [10]). И неважно, что в данном случае «он» – получивший относительную автономию, на фрейдистский манер, немаловажный орган тела. В роли «его» не реже оказывается наше ментальное «другое Я» (включая теоретически совестливое «супер-Эго»), или заметно отличный от меня сторонний индивид, или заведомо деперсонализированный институт. А результат – с вероятностью почти стопроцентной – всё тот же.

Социальность возникает только в мире живых существ: как формализация жизни сообща. Не удовлетворяясь производной, вспомогательной ролью, социальное имеет выраженную склонность к элиминированию природного и превращению себя и своей первоосновы в техническое, умело бездушное. Социальные технологии – удручающая, но не фатальная пока данность: сегодня ещё можно оставить их разработчиков и подписчиков с носом. Можно ещё всласть поёрничать и покуражиться над экзистенциальными технологами: потомственными колдунами и дипломированными психоаналитиками. Куда опаснее биотехнологии, выступающие оборотной стороной, превращённой формой демографической неразберихи: скольким людям и до скольких лет не прозябая жить? На решение сильно влияет иррациональный момент, просчитать который крайне сложно.

Пределно опасна наличествующая в социальности тенденция к тотальной технологичности, мимо которой уже не проскочишь. В защиту разумной эгоистичности социального остаётся, по существу, единственный довод: она может столкнуться и с неразумной эгоистичностью индивидуума, оградив от неё людей. Против подобного вспоможения, не более, никто и не возражает. Но не стоит забывать об ином сценарии, когда разумная эгоистичность социального получает достойный отпор

от неэгоистичности человека: разумной и... неразумной: не то что не подкреплённой логикой аргументов – не требующей вовсе подобной аргументации.

Социальность не столько живёт, сколько отправляет – рационально – культ живых. Живёт, поддерживает жизнь скорее культура – хотя сама зарождается на почитании умерших. Социальность животных связана с «детскостью» разума, с его проблесками, ограничивающими всевластие инстинктов. Социальность человеческих особей связана с «хитростью» разума, который (чем дальше, тем больше), по-взрослому оправдывая свой цинизм, сам не прочь стать рефлектирующим инстинктом – о чём и свидетельствуют интеллектуальные поиски социального в неразумных структурах муравейника и пчелиного улья. Обе социальности, животная и человеческая, суть превращённые формы жизни сообща – но одна возвышает животное над животностью, тогда как другая принижает человеческое в человеке.

Древние мыслители наивно наделяли большое общество достоинствами малых общностей, априори природно фундированных. В новые и новейшие времена ситуация выворачивается наизнанку: малым группам, семье прежде всего, злонамеренно приписываются недостатки большого общества и его властных структур. И здесь, к примеру, марксизм и постмодернизм выказывают заметную солидарность. Один опускает брак до узаконенной буржуазным правом формы проституции. Другой приторговывает шизоаналитической карикатурой отца, срисованной с политического диктатора.

Итак, родовая социальность разумно эгоистична. Иррациональные влечения, способствующие – в первую очередь, надо думать, – формированию общностей, отрезвевшими персонами и заранее настроенными на деперсонализацию институциями поступательно усмиряются и утилизируются. Для «общего блага», разумеется. Всё просто: каждый старается что-то, и побольше, получить от других людей, будучи вынужденным что-то им отдать, из расчёта поменьше. Симптоматично, что АСТ-шники ныне чуть ли не молятся на Г. Тарда, для которого «иметь» много важнее, чем «быть». Оттого, что прибыльный фортель одним удаётся, а другим нет, социальное становится ещё и политическим. Соответствующие понятия синонимичны в воззрениях античных классиков, как равнозначны – там же – общество и государство и как справедливо, по результатам игры в «больше-меньше», неравенство между людьми. Социальное и политическое начинают восприниматься дистанцированными друг от друга – прямо или в отражённом свете – на волне декларации о равенстве людей.

Тезис о разумном эгоизме социальных существ является, по существу, парафразом платоновской мысли о том, что человеку не только естественно, но и выгодно находиться в общении с другими людьми: лишь тогда, при росте мастерства, связанного с разделением труда и,

глубже, с прирождёнными способностями индивида, каждый удовлетворяет свои потребности на максимально высоком уровне. Впрочем, будем справедливы: у афинского академика разумно эгоистичен скорее полис, а не индивид. Но это и подчёркивает как раз тотальную социальность города-государства, а не гражданина. Выскажемся ещё решительнее: человек платоновского проекта менее социален, нежели об этом обычно думают, и нежели полисная общность, включающая его в себя. Платоновский человек актуально – весомо телесен, в потенции – весомо экзистенциален. Не номинализм, а реализм идейно благоволит экзистенциализму.

В нововременных моделях картина во многом зеркальная: разумно эгоистичен скорее индивид, в не общество. Стало быть, как ни парадоксально звучит, новоевропейский человек априори социальнее самого общества, которое придётся ещё менять и менять, рационализировать, чтобы вывести на уровень человеческой сущности (с парадигмальным определением которой – как мыслящей вещи – модерн явно обмишурился). Модерновые стратеги попытались переориентировать экзистенциальную компоненту человека с реалистичного (и реалистического) стоического сопротивления неизбывной континуальной неподлинности на бунт – нередко легковесный, поверхностно-демонстративный – против заведомо якобы дробной (а следовательно, и далеко не всесильной) среды, пока ещё не доросшей до подлинности. В этом, кстати, весь Ж.-П. Сартр с его метаниями между номиналистической версией экзистенциализма и марксизмом.

Нововременная критика античной парадигмы социальности – дескать, только животные сбиваются в стада, люди же предпочитают жить в отдалении друг от друга – критична лишь по отношению к природно фундированной социальности, но не по отношению к социальности как таковой, которую теперь необходимо будет ещё рачительно конструировать и технически оснащать. Такого рода рассудочный, прагматический импульс привёл к тому, что социальное стало небывалыми доселе темпами, подчиняясь, трансформироваться в экономическое и технологическое. К. Маркс констатировал угрозу, выдвинул верное, в принципе, требование об освобождении человека из-под гнёта товарно-денежной и машинной зависимости, но остался в рамках рационалистической утопии касательно возможностей социального и встал на откровенно ложный путь касательно механизма перехода от эксплуататорского господства экономики к будто бы свободно развивающейся социальности. В его рецепте – клин клином – зримо просматриваются следы рационалистического идеализма (панлогизма). Увы, никакое сколь угодно мощное развитие «производительных сил», изначально экономически ориентированных, не освободит их от товарно-денежной кабалы, лишь сделает ту предельно изощёренной, внедрив во все поры социального пространства. Вывод, думается,

реалистичнее и пессимистичнее того, что следует из тезиса М. Фуко о «капиллярном» характере власти, распространяющейся «до уровня бесконечно малых величин».

Чем всё же экспансия социального способна привлечь симпатии, по крайней мере на первых порах? Надежды связаны, очевидно, с предполагаемым устранением маргиналов и «лишних» людей: от кровососов-эксплуататоров и липких посредников, не пропуская резонёров-бездельников и мещански блёклых рантье, до воспроизводителей нищеты и озлобленцев, буднично отравляющих жизнь себе и окружающим. В общем и целом – с ликвидацией границ между большинством и всевозможными меньшинствами. С «всесмесительным упрощением» – резюмирует эстетствующий консерватор... и презрительно отвернётся от примитивной затеи. Экзистенциальный реалист, прибавив к оценке конкретику: «не без социальных затей – но без обольщения!» – отворачиваться не станет. Держать фанатиков-социалов у себя за спиной небезопасно. Ради достижения «всеобщего блага» они готовы пожертвовать каждым и начинают, разумеется, не с себя: иначе ведь ни черта не получится (ни что продекларировано, ни что задумано на самом деле).

Они упиваются сценами показательных процессов и публичных покаяний. И бесятся, когда встречаются упрямцы, посылающие их куда подальше. Диву даёшься, хотя наив давно пора бы изжить, когда либералы с комиссарской родословной призывают меня – чьи деды и прадеды крестьянствовали, плотничали, строили самолёты и претерпевали невзгоды «раскулачивания» и доносительства – вместе со всеми соотечественниками покаяться за репрессивное прошлое. Не дождётесь! Однако ничего не забыто. И не всё прощено. Но на эту тему – никакого сутяжничества: ни юридического, ни морального. Если у самого на точечный отстрел мерзавцев – око за око – не хватает духу, к кому и к чему предъявлять претензии? Если совсем кишка не тонка, остаётся на корню пресекать спекуляции. Уж больно похоже на то, что зовут к покаянию перед самими этими активистами, перед их личными утратами и мстительными амбициями. Впрочем, и со штатными «державниками» (из той же потомственной номенклатуры и выдвигенцами) – многословно твердящими о трагическом величии прошлого – не по пути. Подлинной трагедии приличествует молчание. В крайности, несколько слов – не помпезные речи: ведь кто-то через кровь близких так или иначе переступил. Инициаторов «Бессмертного полка», извините, тоже не поддержу. Не могу отделаться от ощущения визуально-рыночного (актуально капиталистического) характера акции. Не представляю, чтобы фотографии воевавших дедов стал показывать каждому встречному. Возможно, всё дело в комплексах интроверта. Но как бы то ни было... Скоро уйдёт из жизни последний солдат той войны – и, думаю, будет справедливо, если майский победный день станет днём тишины, скромного величия горечи-радости. Минутой

молчания длиною в двадцать четыре часа. Достойных приуроченных к ней дел немало. Без разглагольствований и публичных отчётов привести в порядок могилы павших. Вызволить, репатриировать демонтируемые за рубежом памятники советским воинам – и не оплёвывать, конъюнктурно капитализируя, свои, отечественные мемориальные ансамбли (тут-то поляки ни при чём). От «недоевропейцев» выручать монументы не олигархически, не вместе с «яйцами Фаберже», а за народную копейку: никто из вменяемых людей, уверен, не пошкупится. И не трезвонить о «едином порыве»... А сейчас? Два-три часа поощряемого единения – и год, до следующей даты, поощряемой конкуренции между собой. Не вяжется одно с другим, бесперспективно не вяжется. Шествия прошлого – карнавал с инвертируемой иерархией традиционного общества и первомайская демонстрация трудящихся (не нынешних прикормленных профсоюзов и «системных оппозиционеров») – в этом смысле честнее.

Вернёмся в менее политизированное русло. Социальное и без специализированных властных институтов способно достать кого угодно: так, по-соседски. Ликвидация государства, даже случившаяся, будет означать ликвидацию доносительства, но зависть, сплетни и пересуды сохранятся и в «эмансипированном» обществе. У Ф. Ницше читаем: «Позор для всех социалистических систематиков, что они думают, будто возможны условия и общественные группы, при которых не будут больше расти пороки, болезни, преступления, проституция, *нужда*... Но ведь это значит осудить *жизнь*... Не в воле общества оставаться молодым» [11, с. 46]. С натуралистическим вывертом фраза – однако с её эмпирической верификацией, судя по обозримому опыту, никаких проблем не возникает. Никуда не денется – ни в «царстве свободы», ни в его преддверии – и желание продемонстрировать себя перед другими: как особенного или «такого, как все». Что ж, пожалуйста: на Доску почёта, в «социальные сети», на панель... Существуют разные способы и основания «засветиться».

Экзистенциальный реалист, будучи настороже, постарается, разоблачив, нанести превентивный удар по хоругвеносцам социальности. Они и права человека низводят к правам социала – индивида, скроенного по рациональному шаблону. Их напрягает бодлеровское дополнение к парадигмальной гуманистической Декларации: по мысли поэта, человек имеет право противоречить себе. Им не понять ни того, что подобное противоречие легитимно без ограничений, если человек действительно есть существо эгоистично-рациональное; ни того, что противоречить себе мы можем бескорыстно, если ограничиваем себя условиями нравственности. Ещё ударные «антиобщественные» аргументы: фронтальный натиск социального как раз и не исключает тоталитарного сценария, фрагментарно прописанного уже литературой и жизнью; не исключает также, что и нашло «опережающее отражение» в АСТ, ре-

дукции социальности к элементарной связанности, когда люди ставятся вровень с животными и – прежде всего – с вещами. Когда вместо утопии интерсубъективности получаем антиутопию интеробъективности.

Экспансия социального в планетарном масштабе не может не быть детерминирована демографическим потолком, большим или меньшим количеством людей, которых Земля способна выдержать и прокормить. Поэтому без потенциально «лишних» людей – спланировано нерождённых – не обходится ни одна социальность, за исключением межпланетной, в которую, признаться, не верится, а в благость которой не верится совсем. Если враждуем здесь, будем враждовать и там. Даже если каждому достанется по планете, у кого-то она окажется на солнечной стороне, у кого-то в тени. И затем, что может дать возможная встреча с инопланетянами (извините за бредовое допущение), кроме возможного приобретения новых технологий? Ничего! В остальном – и главном – инопланетянин не интереснее бомжа.

Касательно технологических неожиданностей скажу так: быстрее поверю в то, что все возможные и невозможные НЛО не от пришельцев «с Кин-дза-дзы», а от немецких инженеров, скрывшихся в своё время в Антарктиде. (Попутная мысль: вопрос о сравнительной эффективности наук современного и традиционного общества, с тех же Гималаев, к примеру, может быть любопытно поставлен-предрешён не только в логике эпистемологического анархизма, не только левацки, но и в рамках правого экзистенциализма.) Никакой трансцендентности (= избыточности): ни теологической, ни космологической! Всё невероятное, чудесное – рядом, в земной доступности, под рукой. Не исключено, и в форме *Zuhandenheit*.

Субстанция разумного эгоизма предполагает ограниченное количество человеческих особей при желательном безграничном количестве их состояний и взаимоотношений. Цель достигается, пусть и в некотором приближении, аналитическим шинкованием антропного и последующей калейдоскопией нарезов: если не буквальным препарированием индивида или хотя бы его сознания, то оголтелой дискредитацией его тяги к самоопределению и самоидентификации. Иерархическая структура индивидуума – с устойчивым доминантным качеством – проклята либеральной теорией и практикой. Бросишь так невзначай: «Я – неглупый русский мужчина предпенсионного возраста». И моментально – с ехидцей: «Знаем-знаем, “философ в России всё одно что дурак”. А русский ли (уж не националист ли)? А мужчина ли (не вылить ли на тебя ушат гендерной дребедени)? И не обольщайся с прибавкой к доходу: планочка-то пенсионная ускользающе подвижна... Не назваться ли тебе лучше Агасфером?». Достигается, далее, разумно-эгоистическая цель скорее не всамделишной, а виртуальной (так дешевле) чехардой состояний. Наконец, расщеплением отношений, этих социальных нитей, которые иногда ещё можно потрогать и которые реально трогают тебя, на

почти неощутимые отдельные волокна и на вовсе неощутимые траектории их движения. Тут не так уж много иносказания: обнимаемая любимую женщину, ты обнимаешь и отношения, существующие между вами; а «расщепление волосков» – текстуально идентифицируемая идея фикс Б. Латура и компании.

Социальному как таковому имманентно присуща пагубная тенденция к неумному росту. Актуализируясь, она приводит к формированию *избыточной социальности*, которая никак не усваивается экзистирующим индивидом. Ускоренно отрываясь от природного основания, она наглядно демонстрирует тягу социального к подчинённому включению в экономические и технологические «дорожные карты». Своими тривиальными формами избыточная социальность количественно уменьшает содержательную совместную жизнь. Экстремальной, и ныне уже отнюдь не иллюзорной, формой избыточной социальности оказывается процессуальная форма десубстанциализации самого социального, его тотальной технизации и фактической самоликвидации. Казалось бы, вот он, повод порадоваться крушению разумного эгоизма. Но нет. Ведь одновременно с превращённой формой трещит по швам под прессом технологий и оригинал, полноценная жизнь сообщества, не сводимая к её утилитарно-рассудочной, собственно социальной проекции – и не падающая ниц перед фидеистическим безумием. И подвластное существо, а человек большого общества именно таков, попадает в крайне неудобное положение. Причём убыток несут – одинаково безмозгло, разница лишь в денежных эквивалентах и принимаемых позах – возвышенцы и ущемленцы всех мастей. Да и нейтралам не выкрутиться. Побольше взять от всех прочих, от ближних и дальних, в условиях деструкции, размывания социального оборачивается не пополнением, а растратой индивидом жизненного ресурса – и не только в ракурсе «быть», но и в ракурсе «иметь»; означает фактически «от-иметь» самого себя. Грамматически правильное написание глагола и просящийся в строку глагол-дисфемизм не стал использовать по цензурным соображениям.

Возвышенное падение в инновационный декаданс: истоки, сущность, исход

Если социальность есть превращённая форма жизни сообщества, то прогресс – превращённая форма процесса и состояния развития, объёмного и многогранного. Прогресс, сплющивая и вытягивая развитие в линию, ещё быстрее и легче, нежели социальность, меняет свою превращённость на отчуждённость. И неудивительно: его идеалом-идолом является чистая направленная динамика. Завтра будет лучше, чем вчера, послезавтра – ещё лучшее, далее – ещё и ещё... Ничего непревзойдённого нет.

Прогрессисты свысока взирают на прошлое и, заискивая перед будущим, бесцеремонно обирают его. Прогресс есть сублимированное ростовщичество. Ссуживая настоящее заёмами из будущего, он покрывает их спекулятивным наваром. Рано или поздно в грядущем не останется ничего, что не было бы инфицировано спекуляцией. Прогрессистское настоящее существует за счёт ценностей грядущего времени так же, как тварный мир авраамических религий существует благодаря полученному соизволению восходить к нетварной вечности. Но от той-то никак не убудет, в отличие от временного горизонта. Та, в отличие от него, не допустит и суеты, чехарды состояний – неизбежных в случае прогрессистского соблазна остановить мгновение. Чем дальше продвигается прогресс от превращённости к отчуждённости, тем вычурней его формы и антураж.

Инновационный декаданс – состояние, которое странным образом переживает современный мир. Это уже не просто паразитирование на будущем, характерное для классических прогрессистских теорий и практик, – это перенос в настоящее измождённого эксплуатацией будущего. Прогресс выбрал из ненаступившего ещё всё, что было соразмерно человечности, органическому сопряжению природного, социального и экзистенциального. Теперь там, а отчасти уже здесь и сейчас, маячит постчеловеческое. Суть его в поступательной редукции экзистенциального и всего антропного к социальному, а того – к техническому.

Человек обманулся совершенствованием техники: некогда она здраво продолжала натурное тело, дополняя и оберегая его; ныне она претендует на достройку и замещение природной телесности. Но в ещё большей степени, о чём уже шла речь, люди обманулись и соблазнились «эмансипирующим» потенциалом социальности. Она, становясь избыточной (не только количественно, но и качественно), неизбежно формализуется и уподобляется тем самым техническим системам.

Античные классики, очередное спасибо им, определив человека общественным (политическим) животным, вольно или невольно ограничили притязания социальной целостности, которая, как и всё сущее тогда, представлялась вписанной в циклическое движение, стало быть, имеющее пределы. Исполдволь индивид получил команду работать над собой, актуализировать и крепить личные достоинства, что и начато было эллинизмом. Упадок общественной организации – сначала полисной, затем имперской – сопровождался ростом экзистенциальной мощи. Особенно в сфере влияния стоицизма. Складывалась ситуация, позволившая впоследствии Ф. Ницше выдвинуть гипотезу о том, что развитие мира как культуры и мира как цивилизации протекает в противофазах (см.: [11, с. 46]). Однако ни ницшевская мысль (взятая объёмно, не фрагментарно), ни исторические реалии эллинизма, ни античная мировоззренческая парадигма как таковая (репрезентируемая опять же трёхмерно, шарообразно, а не спроецированной на плоскость) не утверждают полярность культуры и цивилизации, экзистенциального и

социального в качестве единственно возможного событийного соотношения. Иначе говоря, на каких-то витках истории, в каких-то сегментах исторической сферы не исключено существенное сближение «противоположностей»: экзистенциальные и социальные величины способны перестать испытывать взаимное отвращение и пренебрегать друг другом. Надо было, конечно, подождать и потерпеть – не без борьбы, не без приложения сил, разумеется.

Но ждать, очевидно, не захотелось. И тут в историческую игру вступила, оказавшись востребованной, иудео-христианская парадигма – с её линейным пониманием событийной цепи, с вечно спешащими и опаздывающими её подданными, с «несвоевременными», по обыкновению, мыслями её знаковых персон. Произошла анекдотичная культурная абберрация: «нищие духом» приватизировали экзистенциальную мощь эллинизма. И сублимировали её в «чистую» бестелесность – как будто та может быть какой-то иной... Тело же заклеямили несмываемой греховностью. Если верить Алену де Бенуа, Церковь начала даже не с роспуска академических школ, а с закрытия бань (см.: [2, с. 189]). Техники вспоможения собственно человеческому телу отодвигаются далеко на периферию. Приоритетное место занимают техники приобщения к «телу Христову» и трансцендирования к иному, к бегству от себя (подаваемому как «преображение», движение к «себе подлинному»). Церковная организация становится дополнительным – и, похоже, изначально чрезмерным – наслоением социального на человеческое, сомнительной прибавкой к – родовито земным и не лишённым сакральности – семейным узам, этнической общности, профессиональному союзу и политической иерархии. Неудивительно, что со временем церковная религиозность в массовом порядке низводится прогрессирующим миром до содержательно выхолощенного автоматизированного ритуала. Вместе с ней постепенно в зону критики, риска, деконструкции и либеральной формализации попадают другие социальные институты.

Действуя на опережение, коммунистический проект (в его радикальной версии) настаивает (по аналогии с этическими рекомендациями И. Канта) на принесении в жертву, ликвидации всех частных форм социальности, с тем чтобы «тотальная», всеобщая социальность освободила бы человека от гнёта экономизма, от редукции антропного к биомеханике. Но это наив, утопия, стратегически ошибочный ход для перспектив человечности, но ход неизбежный при воспроизводстве прогрессистской логики: бичуя следствия, поощряя их глубинную причину. Ведь чистая социальность не «немая» мягкотелая сентиментальная сплошность, а рационально репрезентирующая себя система общественных отношений, социальная механика.

Либерализм (и умеренный, и радикальный, и в постмодернистской упаковке), самодовольно празднующий ныне победу над коммунизмом, ещё более убог в плане сбережения человечности и сакральности. Он,

унижая сильные, вертикальные связи, культивирует связи ослабленные, горизонтальные, координационные. За образец принимается калейдоскоп «сетевых структур» с их перманентной презентацией и желательно в «цифровом формате». При этом (смех, да и только) либерализм пускается в рассуждения о «возвышенном», которое никак не отличить в «сети» ни от стороннего, ни от низменного. Ожидаемая преференция и её квазирелигиозный характер разгадываются без труда: получить возможность интерпретировать падение как вариацию или элемент вознесения-восхождения (пусть и «дебольного», коррелятивного ситуации смерти Бога, – как у Джанни Ваттимо (см.: [3]), – но непременно с эстетским антуражем).

Что ж, возвышенное падение – смотрится. И для декаданса оно притягательно и привычно. Может ли селфи-цивилизация не декадентствовать? Вряд ли. Как избежать соблазна запечатлеть себя, успешного, на фоне страдающего существа?! Впрочем, декаданс декадансу рознь (см.: [11, с. 45–55]). Ф. Ницше, например, допускал и объективистское его понимание: когда речь идёт – безоценочно, насколько таковое вообще возможно, – об отпадении частей от всего растущего и становящегося, когда предполагается вероятность не только негативного, но и нейтрального или даже положительного разложения-отслоения. Но это точно не наш случай. Текущему моменту лучше корреспондирует другое, в стиле того же немецкого интуитивиста, понимание декаданса как разложения, вызванного истощением внутреннего содержания и ослаблением воли природно-культурного организма, индивидуального и надындивидуального. Такого рода упадку, уточнял философ, свойственно выставлять на передний план «социальный вопрос». Мысль глубочайшая, но не без манерного элитаризма. Некоторая правка напрашивается. Не социальный вопрос сам по себе, а его постановка и решение в определённой плоскости является характерной чертой декаданса, новейшего в особенности (с ростом посредничества как синонимом упадничества Ф. Ницше прав на все сто). Не столько уже непосредственно социальный прогресс (с неизбежными эгалитаристскими соблазнами и иллюзиями), как то по версии классика, сколько переподчинение социального прогресса техническому – и закономерное переподчинение, надо ещё раз подчеркнуть, – детерминирует сегодня доминанту упадка. С другой стороны, не одно лишь ангажированное общественное устройство и его частности, тенденции стоит призвать к ответу, а и социальность в её сущностном плане, к коему «антиметафизическое» ницшеанство напрямую, без путаницы нас не выведет. В ригористичном и, надо признать, соблазнительном требовании «устранить вообще из жизни *идиосинкразию общественности...*» [11, с. 91] к числу болезненных реакций высокомерно отнесены и справедливость, и любовь. Но неужели всякая несправедливость излечивает общество от гниения? И какое отношение к посулам общественности имеет любовь? Она, как известно, зла... Упря-

мо экзистенциальна. Да, она такая: «зараза... чума... молодая, красивая дрянь...» – морализаторов и их дублёров, тех, кто по ту сторону добра и зла, поэт отправил в верном направлении. Задача экзистенциального реалиста – элиминировать максимум превращённых форм сущности социального (полностью, может статься, и не получится). Для немецкого интуитивиста все они, вместе с самой сущностью, суть формы отчуждённости – в теории-то преодолённые, отброшенные. А на практике?..

Что делать? Не суетиться и не впадать в уныние (сама формулировка вопроса невольно вызывает улыбку). Для начала не совершать заведомо проигрышных ходов. Пора уразуметь, среди прочего (и благодаря подсказкам Ф. Ницше), что ставка на возрождение монотеистических религий не только не сыграет, но и усугубит положение дел. Ведь остро переживаемая ныне культурно-цивилизационная передрыга – это по преимуществу кризис авраамического мира, кризис «религий откровения» и их секулярных отложений. Апогей напряжённости, как нетрудно заметить, приходится, прямо или косвенно, именно на точки внутренних разборок и внешнего противостояния ислама, христианства и иудаизма – монотеистических соперниц.

Гегелевская философия некогда уже указала – спокойно, без громогласных деклараций – на роль и значение «откровенного» религиозного опыта и, шире, опыта трансцендирования к иному. Они относительно, промежуточно уместны: субъекту имеет смысл, выйдя из себя, взглянуть на себя со стороны. Но подтверждение субъектности достигается лишь возвращением к себе. Если человек решится-таки не растерять её окончательно, к «абсолютному философу» стоит – не фетишизируя, с умом – прислушаться.

Конкретнее:

- ответственно принять континуальность сущего и его прессинг по отношению к индивиду;
- подтвердить ценность диалектического имманентизма, очистив его от соблазнов тотальности;
- сопротивляться бесцеремонному натиску социального и его экономико-технологическому изводу, обуздывая их экзистенциальной твердью;
- держаться если не эпицентра подлинности (непосильное требование), то тех её превращённых форм, что не искорёжены ещё отчуждённостью – не искорёжены постольку, поскольку и им даёшь отпор.

Список литературы

1. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В. Борисовой и др. М.: ЦентрКом, 1996. 672 с.
2. *Бенуа А. де.* Как можно быть язычником / Пер. с англ. С.А. Петрова. М.: Русская Правда, 2013. 240 с.
3. *Ваттимо Д.* Техника и существование / Пер. с итал. Н. Вышинского. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2013. 208 с.
4. *Гольдман Л.* Лукач и Хайдеггер / Пер. с франц. В.Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2009. 293 с.
5. *Гуревич П.С.* Расколотость человеческого бытия. М.: ИФ РАН, 2009. 199 с.
6. *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.
7. *Лифшиц Мих.* Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). М.: Прогресс-Традиция, 2003. 368 с.
8. *Лукач Г. фон.* Душа и формы. Эссе / Пер. с нем. С.Н. Земляного. М.: Логос-Альтера, ЕссеНото, 2006. 264 с.
9. *Мамардашвили М.* Превращённые формы (О необходимости иррациональных выражений) // *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс-Культура, 1992. С. 269–282.
10. *Моравиа А.* Я и Он: Роман / Пер. с итал. Г.П. Киселёва. СПб.: Продолжение Жизни, 2003. 384 с.
11. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.

HUMAN EXISTENTIALS

Aleksey FATENKOV

DSc in Philosophy, Professor of the Faculty of Social Sciences,
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod,
23 Gagarin Ave., Nizhni Novgorod, 603950, Russia;
e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

HUMAN EXISTENCE IN THE GALLERY OF CONVERTED AND ALIENATED FORMS

The article is devoted to the study of human existence in the aspect of its converted and alienated forms. Both of them are different from the original form, which is present actually or potentially. The converted form is not completely overcome, but exists only as an overcoming one. By ceasing to be denied by a man, it becomes the alienated form. The converted form belittles the authenticity, but does not obscure it entirely. The alienated form, on the contrary, is able to obscure, neutralize the authenticity. The true human existence is manifested as a non-impassive *life together*, at least of two people with each other. *Sociality* is a converted form of life together, excessively rationalized and mechanized. Recognized as a substance of reasonable egoism, it is permeated by the capitalist spirit, which is not eliminated by socialist practice. Rationalistic and mechanistic reductionism is immanently inherent in sociality. Determined by it, it evolves towards alienated forms of life, turns into *excessive sociality*. The latter is not assimilated by the human individual: it corrodes his nature and existence, subordinates his sociality to economic and technical structures. In conjunction with sociality and its internal logic, the author critically assesses the progressist worldview. Progress is a converted form of development, which tends to alienate and destroy even faster than sociality. The modern world is in a state of *innovative decadence*. It is no longer just a parasitism on the future, characteristic of classical progressist theories and practices; it is a transfer into the present of the exhausted exploitation of the future. Humankind experiences this state in a strange form of sublime fall. To discuss the stated subject, the author draws on philosophical and literary material and meaningful life empiricism. The pathos of the article is in a realistic and responsible recognition of the continuity of being and in the feasible resistance to its inauthentic forms.

Keywords: human being, converted form, alienated form, life together, sociality, excessive sociality, reasonable egoism, innovative decadence, sublime fall, existence

References

1. Arendt, H. *Istoki totalitarizma* [The Origins of Totalitarianism], trans. by I. Borisova et al. Moscow: TsentrKom Publ., 1996. 672 pp. (In Russian)
2. Benoist, A. de. *Kak možhno byt' yazychnikom* [On Being a Pagan], trans. by S. Petrov. Moscow: Russkaya Pravda Publ., 2013. 240 pp. (In Russian)
3. Goldmann, L. *Lukach i Khaidegger* [Lukacs and Heidegger: Towards a New Philosophy], trans. by V. Bystrov. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2009. 293 pp. (In Russian)
4. Gurevich, P. *Raskolotost' chelovecheskogo bytiya* [The split of human being]. Moscow: IF RAN Publ., 2009. 199 pp. (In Russian)
5. Latour, B. *Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu* [Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory], trans. by I. Polonskaya; ed. by S. Gavrilenko. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2014. 384 pp. (In Russian)
6. Lifshitz, M. *Dialog s Eval'dom Ilenkovym (Problema ideal'nogo)*. [Dialogue with Ewald Ilyenkov. (Ideal problem)]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2003. 368 pp. (In Russian)
7. Lukács, G. *Dusha i formy. Esse* [Soul and Form], trans. by S. Zemljanoy. Moscow: Logos-Al'tera, EcceHomo Publ., 2006. 264 pp. (In Russian)
8. Mamardashvili, M. "Prevrashchennye formy (O neobkhodimosti irratsional'nykh vyrazhenii)" [Converted forms (On the necessity of irrational expressions)], in: M. Mamardashvili, *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How Do I Understand Philosophy]. Moscow: Progress-Kul'tura Publ., 1992, pp. 269–282. (In Russian)
9. Moravia, A. *Ya i On: Roman* [Him and Me], trans. by G. Kisel'jov. St. Petersburg: Prodolzhenie Zhizni Publ., 2003. 384 pp. (In Russian)
10. Nietzsche, F. *Volya k vlasti. Opyt pereotsenki vseh tsennostei* [The Will to Power], trans. by E. Gertsyuk et al. Moscow: Kul'turnaya Revolyutsiya Publ., 2005. 880 pp. (In Russian)
11. Vattimo, G. *Tekhnika i sushchestvovanie* [Technique and Existence], trans. by N. Vyshinskiy. Moscow: Kanon+ Publ., 2013. 208 pp. (In Russian)