

Алексей Николаевич Северьянов

(г. Волгоград, Российская Федерация)

Опираясь на работы Хайдеггера, автор делает наброски по реконструкции античной социальной онтологии и связей античного социального бытия с антропологическими характеристиками индивида. Антропологическая характеристика, названная «конфигурацией внимания» позволяет, на взгляд автора статьи, начать поиск онтологических начал, «архэ» политики и политичности, и приступить к сравнению взаимодействий индивида и общества в разные исторические эпохи.

Basing on the Heidegger's works the author attempts to reconstruct the Antique social ontology and connections of the antique social being with the anthropological characteristics of an individual. By the author's supposition an anthropological characteristic named as "configuration of attention" allows to start the search of anthropological principles, "archae" of politics and political, and to compare the ways of cooperation between an individual and a society at different historical epochs.

«СРЕДА МЫШЛЕНИЯ» МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА И СТО ТАЛАНТОВ ВЕЛИКОГО ДЕМОКРИТА

Для бодрствующих существует один общий мир, а из спящих каждый отворачивается в свой собственный.

Гераклит из Эфеса.

Введение. На памяти нынешнего поколения наша страна пережила резкую смену государственного строя и распад гражданского общества. Глубина этого распада такова, что прежде оценки возможности «воссоздания гражданского общества» встаёт более общий вопрос: да как вообще возможна, как осуществляется человеческая социальность, прежде всего онтологически и антропологически?

Попробуем обратиться с этим вопросом к драгоценному опыту прошлого. В качестве исходного поля рассмотрения возьмём античный *социокосмос*, явивший миру как яркий исходный для европейской культуры индивидуализм, так и образцы глубокого и подлинного социально-политического взаимодействия, которому наследуют, например, современная демократия и современное право. Быть может, именно там есть надежда отыскать «архэ» политики, политичности, политика и гражданина, проследить их онтологическую укоренённость в бытийных средах.

Ведя разговор в плоскости практической философии с перспективой выхода на прагматическое поведение и историческую фактологию, на наш взгляд, стоит иметь в виду не только собственно «среду мышления» [8] но и по-другому выделенные бытийные среды, например «среду эмоционалирования», и «этологическую среду» в естественно-научном смысле слова, и взаимоотношение человека с физическими условиями обитания: «фюзис» и «номос» – одно.

Итак, в чём особенности античного социального бытия и какой «онтологический заказ» предъявляло оно к свойствам самого человека?

В своём «Введении в метафизику» М. Хайдеггер останавливается на особенности древнегреческого понимания «фюзис», как её обычно переводят «природы» [9, с. 100]. Фюзис объединяет в себе не только предметы, но и взаимоотношения между предметами. Так, она включает в себя и вещество, и время, и живые существа, и человека, и мир богов. Это

единое мироздание, где не противопоставляется естественное сверхъестественному, рисует нам в мифологических образах «Теогония» Гесиода, в таком же мироздании развёртываются события Геродотовой «Истории», действия «Истории» Фукидидовой. Фюзис вовсе не соответствует и не напоминает даже плоский «материальный мир», унаследованный от парадигм механистического детерминизма 18-го столетия. Фюзис есть не только сумма состояний или интегральное состояние населяющих мир объектов, но и жизнь, развитие, тот самый «вечно живой огонь» Гераклита. То есть сам объем понятия «фюзис» уже предполагает «синкретический» целостный подход без разделения на позднейший «материализм», «витализм», «спиритуализм». Здесь исходный «системный подход», к которому только в конце 20-го века осознанно и достаточно массово подошли: фюзис обнимает и то, что М. Мамардашвили называл «эффекты системности», и то, что А. Пигалев рассмотрел в работе [5] как «социокультурные интеграторы».

Также обращает наше внимание Хайдеггер, древние греки не обладали особым термином для обозначения «пространства» [9, с. 146]. Ближайшие термины – «уранос», звёздное небо, «топос» – место, местоположение, «хора» – населённая область, страна. То есть они не обращались к абстрактному евклидову пространству, заданному тремя осями декартовой системы координат, а оперировали с населённостью, системностью, насыщенностью «места» и «страны». Их интересовало положительное содержание и взаимодействие в пространстве. Системность мышления, своего рода «интегральная прагматичность» закреплена в языке. Именно здесь, в фюзис, и её живом пространстве развёрнут «номос» – человеческий закон, установления, правила.

Итак, номос противоположен фюзис вовсе не в смысле аристотелевой логики, ни в коем случае нельзя сказать «всё, что не фюзис есть номос».

То же самое с парой «фюзис – логос», приблизительно «природа» и «слово», «мышление». Хайдеггер говорит о значении греческого глагола «легеин». Он, однокоренной «логос» – «слову», означает «говорю», но, оказывается, имеет и хронологически более древний, возможно, первичный «физический смысл», – «собираю». То есть логос – собиратель, интегратор бытия, организатор и демиург, творец упорядоченного и гармоничного «космоса», а не только интерпретатор.

На наш взгляд, даже эти пунктирные онтологические координаты уже дают работоспособные ключи к пониманию античного антропологического типа и его необычной для современности «сиюбытийности». Отличия этого типа и этого социального бытия хорошо очерчивают следующее предание о философе Демокрите [2]. Демокрит, принадлежавший к богатому роду, растратил свою долю отцовского состояния в долгих путешествиях и по возвращении в родной город Абдеры был обвинён сикофантами: по законам города бездумная растрата состояния была преступлением. Демокрит, явившись на судебное заседание, объяснил согражданам, что состояние потрачено на научные изыскания и тут же зачитал должностным лицам недавно написанный им «Великий диакосмос», где, в частности, приводил доказательства своих атомистических воззрений. После чего судьи постановили снять обвинение с философа, установить в городе его статую, и выдать ему из городской казны сумму в сто талантов (около двух с половиной тонн серебра), чтобы компенсировать философу материальные издержки.

Рассказ об этом повергает большинство современных образованных людей в нервное хихиканье, либо разновидность ступора: настолько ярок диссонанс ситуации с нынешними социальными реалиями.

И именно это несоответствие, эта «щель», «сдвиг» позволяют нам так увидеть особенности социального бытия античного человека, как это, может быть, не мог сделать и он сам. Для демонстрации этого «разлома» между мирами есть смысл выделить два типа топологии осознания «вот-бытия» и топологии человеческого внимания: открытый и замкнутый.

Замкнутый вариант характеризуют хайдеггеровское «падение присутствия», «зацикливание» вот-бытия; бегство в «толки и кривотолки», то, что у К. Кастанеды метко названо «самоозабоченностью». Открытый вариант соответственно – готовность к «бросанию-себя-

на». Разомкнутость ведёт к принципиальной бесконечности логического, витально-эмоционального и духовного исследования, к неограниченности (хотя, скорее всего, и конечности) жизненного поля, позволяет стремиться к осознанию «бытийных пределов» – смерти, жизненности, глубин материальности.

Для большей привязанности картины к практике хотелось бы ввести некую инструментальную характеристику, некий маркер сиюбытийности, позволяющий чётче дать репрезентацию «сиюбытийности» не только в понятийных рядах дискурса, но и в образных повествовательных рядах и получить более наглядное образное представление, «каркас» сиюбытийности. На взгляд автора, таким инструментальным, если можно так сказать, «конкретнее-психологическим» коррелятом сиюбытийности может и должно служить *внимание* человека, понятие которого обозначается словом, как известно, однокоренным со словами «иметь» и «понимать».

Сиюбытийность может существенно теряться для динамичного активного внимания, и, в свою очередь, полное внимание человека бывает много больше области, например, текущей интеллектуальной рефлексии. Но практически и теоретически вниманию принципиально доступны любые уголки сиюбытийности (что подтверждается хотя бы наличием памяти и воспоминаний).

Итак, для геометрического, пространственного осмысления антропологических черт воспользуемся «суммой внимания», *вниманием* человека – активным и фоновым, связанным с Мнемосиной («то, чему я уделял внимание когда-то» остаётся в поле моего внимания – «долговременная память», «клей» сиюбытийности).

Открытая конфигурация внимания, когда оно уделяемо явлениям вот-бытия без изъятия, а не «внутреннему миру» приведёт нас прежде всего к древнеримской конфигурации интеллекта и римскому пониманию интеллекта и интеллектуальности, к тому, что у Ю. Першина и И. Кребель названо «физиогенной рациональностью» [3, с. 395]. «Интеллектус» – одновременно и понимание, и смысл, и восприятие, и ощущение [1, с. 540]. Топология интеллекта здесь вслед за «присутствием» и вниманием – разомкнутая. Интеллект – работник всех сфер человеческого, от телесности до спекулятивности, до вершин интуитивного видения, это смелый исследователь, «бросающий-себя-на» и «стоящий в истине», по меньшей мере, всегда готовый это делать, «стояние в истине» – дежурная позиция такого интеллекта.

Каким должен быть человек с такой *открытой конфигурацией внимания*?

Он осознаёт «бытийный предел смерти». Смерть для него – *наличный перцептивный факт*, постоянно доступная вниманию и осознанию область, о чём не уставал повторять К. Кастанеда, а не пугающие мысли о неприятном будущем событии. Он открыт явлениям жизни, он *прямо* уделяет внимание течению жизни и через это жизненным ритмам. Его разум адекватен и самоадекватен, адекватен вследствие изоморфности онтосу и только в следующую очередь по причине, что вооружен какой-либо эффективной теоретической моделью, разносторонне образован либо спорно реагирует на изменения обстановки.

А. Пигалев рассматривает вопрос об упорядочивающем принципе человеческого интеллекта [5, с. 224]: «Если мышление является единым (системным) процессом, осуществляющимся, однако, во множестве локальных областей («в головах»), то принципиально важным становится вопрос об упорядочивающем принципе, сводящем множества к единству. Иначе говоря, это вопрос о строении субъекта социокультурной целостности, который должен выступать в качестве носителя упорядочивающего принципа, *источником которого, однако, может быть только сама целостность* [курсив наш]. Это подводит анализ к рассмотрению парадигм единства». Приняв к сведению существование и признав важность более локальных синхронизаторов, можно прийти к следующему выводу: *наиболее общим и первичным синхронизатором такого «подлинного интеллекта» представляется сама «фюзис» – всеобщее естество, предстающее через мифотворчески и логически упорядоченный «космос».*

Упомянутый выше антропологический тип имеет ещё ряд свойств, вытекающих из его «открытой топологии», из его изоморфности с «онтосом».

Такой антропологический тип *не должен* (!) иметь подсознания во фрейдовском смысле слова. Если есть области, которые человек принципиально не охватывает сознанием и вниманием, то они вообще не относятся к его сиюбытийности и его сознанию. А вещи, что человек «делает своими» посредством внимания, вполне доступны для восприятия, осознания, образного моделирования, обозначения, философской рефлексии, «мифологического схватывания» и, наконец, интуитивного использования! Иное отношение к бытию – «падение», «замыкание», *онтологическая трусость* – добровольное приобретение перцептивной топологии замкнутых на себя мифических титанов, волей Зевса уныло экзистирующих в статичном Тартаре, отрешенном как от течений жизни, так и от покоя смерти.

Смертность осознана, это «общий и неизбежный удел всех людей», по выражению Ксенофонта. Сексуальность названа и осознана, *нормализована*, в частности, с помощью консервативных культовых практик, и обе они потенциально находятся в поле *активного внимания*: где тут образоваться сложнейшим психологическим мусоркам, сформировавшим «подсознание» позднейшего европейского человека.

Это был, возможно, не численно превалирующий, но во всяком случае тиражируемый культурой и воспитанием, осознанно воспроизводимый тип (одни лишь Элевсинские мистерии, видимо, именно этим воспроизводством занимались на протяжении столетий).

Отсутствие подсознания, жизнь без труднопреодолимых барьеров внутри собственной психики означают цельность мировосприятия, большую интегрированность и организованность осознания в разных состояниях сознания. Отсюда, многочисленные рассказы исторических источников о снах правителей (Геродот, Ксенофонт, Светоний, Плутарх, Аммиан Марцеллин приводят их множество) достойны нашего внимания не менее, чем все другие передаваемые факты, и искажаются источником они, видимо, не более (и, конечно, не менее) других исторических фактов. Сны являются мотивами тех или иных конкретных поступков, в том числе и исторического значения. Образы и события сна достоверны и значимы. Сны не потёмки «подсознания», а источник особой формы восприятия, «конвертируемого» в явные знания, которое может обманывать не больше (хотя и не меньше), чем любой из пяти органов чувств бодрствующего человека.

Интуиция. Перцептивное поле человека с открытой топологией внимания имеет большее «сечение взаимодействия» с миром, воспринимая фюзис, а не проблемы «самоозабоченности» своим «внутренним миром».

Мы не оцениваем каждую кочку на дороге, а переступаем её, если у нас достаточно зрительного или вообще пространственного внимания. Поднимаем ли мы ногу при этом *интуитивно*? Интуиция античного человека была менее «потусторонней», так как логично вытекала из организации его *внимания – восприятия*.

Душа такого человека не есть ни сумма ментально-эмоциональных состояний, ни «личность», ни локальное «место соответствия», как будто есть «искра божия», а всё помимо неё – «неправильное», греховное и проклятое. Например, душа Гераклита не томилась в каком-то телесном заключении, а была изоморфна миру как целому: «Границ души тебе не отыскать, в каком бы направлении ты ни пошел: столь глубок её логос» [7, с. 231].

Взаимоотношение с телом и телесным. «Логос», и вслед за ним «интеллектус» не встречают каких-либо особенных, специфических барьеров в осознании тела. Так, наиболее абстрактный из личных богов классической и эллинистической античности Зевс является и покровителем совершенно конкретных спортивных состязаний. Исторических примеров отношения к телесности сохранилась масса и, пожалуй, не стоит останавливаться на многих. Чего стоит один лишь Гиппократ, умерший в окружении любимых учеников в возрасте то ли 85, то ли 105 лет от роду, в сравнении с получившими массовое распространение курящими, пьющими и сутулыми эскулапами современности. Физическая красота, физическая мощь, физическое здоровье, развитое *телесное сознание* составляли наряду с другими достоинствами известный идеал калокагатии.

Эмоциональность «открытого человека» также открыта и встроена в фюзис. В бытии вот-такого человека *перцептивно наблюдаемы* собственные эмоции и эмоции других

людей – способность, которую нам постоянно демонстрируют наши домашние животные. Человек адекватен людям. Наблюдается другой человек и наблюдается сумма настроений людей, с которыми взаимодействуешь. Характерно свидетельство Геродота об отрядах воинов, на которых «напал страх». Они не «долго думали, пришли к неблагоприятным выводам и стали всё сильнее нервничать». А сразу, цельно – на них «напал страх». Так как причина страха для эмоционально открытого человека – в развившемся эмоциональном состоянии страха. А интеллектуальное действие – не страх и ужас, а опосредованное рефлексией опасение.

Социальные события будут для открытого внимания совершенно живы, реальны, перцептивно даны помимо и прежде их формализации. Если такой человек политик (а любой гражданин полиса был в существенной мере политиком), он будет политиком, прямовоспринимающим своих сограждан, а не ждущим от консультантов и визирей обработанных результатов соцопроса. Процессы социального бытия во внимании такого политика наблюдаемы и живы. Он будет, даже если изошренно хитёр, в то же время непосредственен вследствие своей открытой эмоциональности. Чувственно реагировать на события из-за своей живости и своего единения с миром – обычное дело древних знаменитостей. Полководцы античности нередко плакали. Плутарх не относит эти слёзы к достоинствам или недостаткам, просто упоминает как факт. Так, у него проливают слёзы Помпей, Цезарь, Александр и его солдаты [6, с. 288, 355, 414].

Морально-этические качества и предпочтения такого человека могут быть, конечно, самыми разными. Каков бы ни был его этический облик и политические взгляды, он занимается реальными проблемами каких-то реальных людей и реальных групп, в том числе и своими собственными реальными проблемами в реальном социально-бытийном «месте».

Маргинальность невозможна в так организованной индивидуально-социальной бытийности. Вся пронизанная многоуровневыми обратными связями социальная бытийность – шумная «агора», деловой «форум», её явления и процессы номинально (зачастую) и бытийно (всегда) – Рес публика, достойное совещания – «вещь», Ding, общее дело, о которых пишет Хайдеггер в «Вещи». Рабы-пьяницы в Спарте – не только отбросы общества, но и удобный пример для воспитания молодёжи. Экстравагантные выходки Диогена и его последователей – форма ведения живейшего социально-философского диалога, а не маргинальность, не оторванность, не «вышвырнутость во вне» из населённой «хоры».

В таком ракурсе какой-нибудь персидский великий царь был намного ближе к самому последнему бродяге и рабу своей страны, чем иной нынешний глава района к своим гражданам-избирателям. Выдающийся античный ум не затрудняется с кратким определением видового отличия человека от иных живых существ: «Зоон политикон!» Человек образует социальные системы, и это прежде всего. А потом уже «разумный», а потом уже «образ и подобие»...

Трансцендентное в сиюбытийности «открытого внимания» если существует, то с оговорками, достаточно робко и условно, если вообще можно употреблять этот термин. Постоянно происходит актуальное присвоение и преодоление трансцендентного, точнее того, что могло бы легко трансцендентным стать, если бы одержала верх онтологическая трусость и произошло то, что Хайдеггер назвал «падением присутствия». Это, скажем так, «квазитрансцендентное» – как бы видимое на горизонте, которое принципиально достижимо. Оно видно, это «кажимость», или одна из «вещей». Оно не дальше, чем «место за Геркулесовыми столпами», «там, где я не был», «земля неизвестная». У Гесиода мы не найдём трансцендентного принципиально. Фюзис един. Титаны, боги, люди – дети, в конечном счёте, Земли и Звёздного неба, материи и пространства. «Люди, это смертные боги, боги – бессмертные люди, ибо логос один и тот же», – говорил Гераклит. И позднеантичная концепция «теозиса» – обожения, восхождения до уровня божества – тоже не ставит между божеством и человеком непреодолимой грани. Боги, Мойра, Ананка-неотвратимость, – все они являют себя для античного человека в потоке событий...

Заметим, счастье «открытого человека» оставляет слишком мало места, чтобы вслед за героями А. Гайдара «понимать его по-своему». Переводчики ставят «счастье» в соответствие слову «эвдемония» [7, с. 244], буквально – обладание благим демоном или, пользуясь христианскими понятиями, взаимодействие с дееспособным ангелом-хранителем. Такое счастье есть мера и характеристика удачи, черта событийного потока, следствие некоторой онтологической адекватности, оно переносит разговоры о счастье в плоскость объективных явлений. «Судьба», «благой демон», «воля божества» кажут себя в каскаде жизненных событий. Гай Грах споткнулся на Капитолии, убегая от противников, и был убит – всем понятно, что трибуна покинуло счастье. В. И. Ленин перешел по льду Финского залива и не провалился, возможно, пока «благой демон» был на своем посту.

Естественно, что понимание славы в таком обществе таких людей будет мало переключаться с популярностью, реализуемой сейчас через средства массовой информации. Слава там – реальная вещь социальной бытийности. Слава будет реальна, когда реален «вес» человека в социокосмосе, и слава эта не ограничена физической жизнью и загробным существованием. «Оказывать и выказывать честь и прославление значит по-гречески: ставить в свет и тем самым доставлять постоянство, бытие. Слава для греков не есть нечто, что кто-то дополнительно получает либо нет. Она есть способ высшего бытия». [9, с. 182]

Кратко и мощно выражает античное понимание славы надгробная надпись на могиле Фалеса [7, с. 104]:

*«Взгляни на эту могилу – она мала, но слава
Многомысленного Фалеса достигает неба».*

Как видим, фалесова слава неотделима от «фюзис», и, читая строки, нам кажется, что у неё даже есть физический размер.

Критерий социальной успешности античного человека – адекватность. Глубокая, широкая и динамичная. Разносторонняя адекватность, выражающаяся в способности синхронизировать внимание и осознание с максимальным количеством процессов, например, человеческого поведения, значимых состояний «системных эффектов природы и социума», которые лаконично назывались «богами».

По-настоящему был удивлён примерами этой адекватности великий знаток римской античности Теодор Моммзен: «Цезарь сумел ввести принцип личного управления в таких размерах, которые почти непостижимы для нас, простых смертных, и которые вместе с тем не объясняются только беспримерной быстротой и уверенностью его работы, а коренятся, кроме того, в причинах более общего характера. Если мы видим, что Цезарь, Сулла, Гай Грах и вообще все римские государственные люди развивают деятельность, превосходящую наши представления о трудоспособности человека, то причина этого явления заключается не в переменах, происшедших с той поры в самой человеческой природе, а в изменившейся с того времени организации домашнего быта. Римский дом был как бы машиной, в которой к услугам хозяина были все умственные силы его рабов и вольноотпущенников, и тот человек, который *умел управлять этими силами* (курсив мой – С. А.) работал как бы с помощью бесчисленных умов [4].

«Бесчисленные умы», которые *гибко синхронизируются* в работе на римлянина, – это и есть уже «социокосмос», другая, чем ныне, организация не только быта, но и самого бытия. К услугам римлянина с открытой конфигурацией внимания-осознания-сиюбытийности были не только рабы и вольноотпущенники усадьбы, но и в некотором смысле любой римлянин, и римский народ квиритов, и сенат, и сама родная земля.

Отсутствие такой топологии сиюбытийности, отсутствие *такого* миропостроения перерастает в непонимание и игнорирование миропостроения вообще, в «утрату обществом бытийственных скреп» [3, с. 396]. Здесь некогда работающий и всеохватный интеллект то закатывает глаза к небесам рафинированного интеллектуализма, то не поднимается выше задачи уровня «вот это стул, на нём сидят». Здесь в некогда со-ответствующей частице всеобщей «фюзис», в единой

вселенной людей и богов устанавливается барьер, разбегаются мембраны расчленённости и разделённости.

От человека, погружающегося в «личный тартар» самоозабоченности, «отворачивается» не только «среда мышления», но и самые разные другие бытийные среды – от эмоциональной до самой обычной «окружающей среды». Последовательно реализованное «падение присутствия» имеет топологию замкнутой на себя поверхности, «пузыря», все значимые для которого события происходят внутри него самого, а единственное воздействие, которое на него может вообще оказать внешний мир, полное разрушение.

После «Введения в метафизику» хайдеггеровское «Что значит мыслить?» выглядит романтическим экстремизмом, каким-то криком одинокого пророка в пустыне. Призыв немецкого мыслителя мыслить, для чего, напоминает он, необходимо *действие*, с трудом воспринимается «нефизиогенным интеллектом». Ведь «среда мышления» несводима к «образу мысли», «менталитету», «интеллектуальному климату», «парадигмам мышления». Для нефизиогенного мышления «среда мышления» – фикция среди фикций, абстракция обобщённой рациональной функциональности.

А для того, чтобы погрузиться в эту «отвернувшуюся» от нас среду, с ней надо взаимодействовать как с субстанцией. Искать и найти живую, перцептивно явленную субстанцию. Подобно тому, как мы входим в воду, независимо от знания строения молекул воды и конфигурации водородных связей.

В античности, по всей видимости, способ «заставить себя купаться» был известен: фиксируя своё пребывание в «среде мышления», грек классической эпохи обращался напрямую к «социокультурным интеграторам», например, разжигал фимиам и начинал декламировать «Зевс, меж богов величайший и лучший»...

Библиографический список

1. Дворецкий, И. Х. Латинско-русский словарь / И. Х. Дворецкий. – М.: Русский язык, 1976.
2. Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности / под ред. Г. К. Баммеля. – М.: ОГИЗ, 1935. – С. 22.
3. Кребель, И. А. Онтология мысли как поэтэтика / И. А. Кребель, Ю. Ю. Першин // Социально-экономические системы: современное видение и подходы: материалы Третьей международной научно-практической конференции. – Омск, 2008.
4. Моммзен, Т. История Рима / Т. Моммзен. – М.: АСТ 2002. – Т. 3. – Кн. 5. – С. 477.
5. Пигалев, А. И. Призрачная реальность культуры (фетишизм и наглядность невидимого) / А. И. Пигалев. – Волгоград: Издательство Волгоградского государственного университета, 2003.
6. Плутарх. Избранные жизнеописания / Плутарх. – М.: Изд-во «Правда», 1987.
7. Фрагменты ранних греческих философов / отв. ред. И. Д. Рожанский. – М., Наука, 1989. – Ч. 1.
8. Хайдеггер, М. Что значит мыслить? / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. – М., 1991.
9. Хайдеггер, М. Введение в метафизику. Высшая религиозно-философская школа / М. Хайдеггер. – СПб., 1997.