

УДК 111

## Экзистенция и рациональность в историчной культуре

**М.В. Алешкевич\*, А.С. Табачков\*\***

\* Институт журналистики Белорусского государственного университета

\*\* ГНУ «Институт философии НАН Беларуси»

*Основная гипотеза, лежащая в основе данной работы, такова: экзистентный характер восприятия исторического прошлого указывает на важную особенность самой экзистенции – в условиях достаточно развитой культуры она не ограничена пространством личного существования, и выход за пределы этого личного пространства, экстатическое посещение созданных историческим познанием и другими практиками – художественной литературой прежде всего – дискурсивных мест культурного мира типичны для экзистентной активности полноценного современного человека. Экзистенция человека не ограничена только его изначально собственной экзистенцией, данная особенность может быть названа эмпатической экстатичностью экзистенции человека развитой, историчной культуры, при этом потребность в познании дискурсивных феноменов культуры объясняется тем, что человеческая экзистенция не является только индивидуальной автоинстанциацией. Таким образом, экзистенция интеллектуально развитого культурного человека является превышающей пределы индивидуальности метаэкзистенцией, и для такой экзистенции характерна трансиндивидуальная историчность.*

Так сложилось, что в имеющей непосредственное отношение к тому, о чем пойдет речь в данной работе, экзистенциальной философии сама экзистентность оказалась ограничена биографически описываемым пространством, в экзистенциальной трактовке человек оказался ограничен самим собою и, к стати, именно поэтому обречен на одиночество – или защищен им, в зависимости от того, о какой экзистенциальной ситуации идет речь. К тому же достаточно сильно проявилось влияние на всю эту философскую парадигму антирационализма; данная тенденция дает о себе знать еще у предтеч течения: в противоречивой позиции Б. Паскаля и, особенно, у С. Кьеркегора, открыто предпочитавшего фидеизм познанию и имевшего сильную антипатию к Гегелю и к его философии. Эти тенденции были вполне восприняты или воссозданы вновь, в данном случае это не столь уж и важно, современными экзистенциалистами. Поэтому экзистенция ассоциировалась и продолжает ассоциироваться преимущественно с модальностями чувства и воления, ей характерно испытывать страх и ужас, проявлять заботу или решаться, но при этом она как бы не думает<sup>1</sup>, она не вовлечена – именно как экзистенция – в рациональное познание мира, в рационалистичное со-бытие с ним.

---

*Адрес для корреспонденции:* 220100, г. Минск, ул. М. Богдановича, д. 143, кв. 12, тел.: 8(017) 334-63-41 – Алешкевич М.В.

<sup>1</sup> Ф.-В. фон Херрман, один из комментаторов философии М. Хайдеггера, писал следующее: «Анализ вот-бытия оставил позади себя нововременную опору на самосознание» [1].

Но экзистенция решается и решает не только сама и не только за себя, и именно поэтому ее экзистентное понимание не может ограничиваться пониманием только себя самой. Решаясь и решая, экзистенция вынуждена соотносить свои решения с решениями других, сравнивать свою и их решимость; достаточно часто такая координация является прямым подчинением или прямым управлением действиями других – и всегда любая форма такой координации с другими предполагает попытку глубокого понимания чужих решений и чужих реакций – и их рационализацию.

Цель статьи рассмотреть онтологические свойства человеческой экзистенции применительно к условиям развитой историчной культуры. Исследование сфокусировано преимущественно на анализе взаимосвязи экзистенции и рациональности.

Возможно, что Плотин был прав, когда сказал, что бытие возникло в момент первой мысли Единого о Себе Самом, но бытие стало тем бытием, которое мы знаем, бытием, которое вообще можно знать, в момент второй, альтернативной мысли Единого, только с этого момента теперь уже историчный и интерпретирующий мир начинает привычное нам движение. Поэтому если уж и идти вслед за Плотинем и пытаться определять начала через онтологизированные численные соотношения, то говорить скорее нужно не о двоице, но о некоей бытийной троице, момент первичного генезиса которой знаменует начало способного к дальнейшему развитию рационалистичного бытия. Именно вторая, «излишняя», бытийная мысль начинает великую игру рационализации, начинает и потом всегда выигрывает, никогда не соглашаясь на ничью абсолютной адекватности бытия и мысли. Сама ее избыточность вырывает бытие из тупика обоюдного симметричного гипостаза, она – импульс избытка мышления, стартующий всю последующую экономию смыслов. И для этой бытийной троичности можно при желании подобрать много убедительных примеров инстанцииции – от очевидной здесь Божественной Троицы христианства, где ипостаси Бога служат цели их взаимодействия, до трех модальностей времени.

**Материал и методы.** Далее мы намерены предложить вниманию читателя некоторые результаты анализа, проведенного в рамках диалектического методологического подхода и исходя из аксиоматики принципа единства исторического и логического.

**Результаты и их обсуждение.** Рациональность – это мощное и тотальное бытийное начало<sup>1</sup>. Само бытие имеет равное себе «нет» небытия, но отрицание рациональности – всего лишь безумие, даже привативность которого может быть поставлена под вопрос. Рациональность беспредпосылочна в бытии любого при ее помощи конституированного мира, даже пространство и время которого определяются через ее посредство. Но бытийная активность рационализации предполагает наличие определен-

---

<sup>1</sup> Здесь необходимо следующее уточнение: «тем не менее, рациональность – жертва собственного бытийного могущества, ведь в существенном отношении она сама задает условия собственного существования и поэтому в принципе не может быть совершенной и окончить, завершить свое развитие. Такое завершение было бы проявлением ее бытийной несостоятельности – на некий тезис вдруг не нашлось бы антитезиса, действие мысли, вопреки ожиданию, вдруг не встретило бы противодействия и провалилось бы в пустоту безответности внезапного конца дискурсивного взаимодействия,.. в созданном при ее участии мире это проявляется в невозможности конца математики или метафизики, в бесконечности атрибутов бога и в бесконечности прогресса свободы, но главное, это проявляется в самом факте ее непрекращающегося самоистолкования, происходящего, в том числе, как интерпретация прошлого» [2].

ной формы ее реализации и, коль скоро рациональность в используемой в данном анализе онтологической концепции опосредуется только через себя, только собственным несовершенством (что значит, что по отношению к иному она имеет абсолютный характер), то форма ее реализации должна быть обязательно адекватной такому онтологическому статусу реализуемого.

Не пытаясь ни в коем случае оспорить уже выработанные традицией экзистенциализма характеристики экзистенции, мы, тем не менее, рискуем заключить, что бытийная актуализация рациональности реализуется как экзистенция. Другого первичного нередуцируемого механизма действенного осмысления и осмысленного действия просто нет в мире культуры. Экзистенция – это инстанциация рациональности, именно в этой форме осуществляется ее продвижение в бытие.

Так понимаемая экзистенция является длящимся событием смыслопорождения. И этим длящимся событием рациональность представлена на уровне конкретной реализации, на уровне реализации реальности. Однако с чем со-бытийствует экзистентно реализующаяся рациональность? Экзистенция существует в мире, конституированном рациональностью, а это значит, что она со-бытийствует, прежде всего, с иными инстанциациями того же бытийного начала и созданными ими, при негативном посредстве никогда не устранимой до конца случайности<sup>1</sup>, культурами, структурами, процессами и ситуациями существования осмысленного сущего.

Здесь, конечно, следует четко понимать, что «рациональность» столь же, если не более, абстрактное всеобщее, как и «время вообще» или «пространство как таковое». Абсолютность ее бытийного статуса абсолютна сама по себе только в логике онтологического дискурса, в реальности, в событийной реальности мира, этот статус каждый раз требует нового подтверждения, и оно возможно только в действительности конкретного экзистенциального существования и через конституирующее это существование осмысленное интенциональное действие. Экзистенция – это единичное рациональности<sup>2</sup>, основная форма ее конкретного проявления в бытии; экзистенция и порождаемые ею смыслы – это единственное наличное актуальное бытие рациональности, здесь она рождается и здесь же она реализует себя посредством событийного действия. Поэтому онтологический примат рациональности как бытийного начала – это примат статистический, в событийной реальности случай или безумие могут легко свести на нет это абстрактное превосходство. Да, история – это история событийной реализации идеального, однако это история несовершенной реализации несовершенного идеального. Онти-

<sup>1</sup> Случайность достаточно мощная, но плохо поддающаяся анализу сила; ввиду выраженной несубстанциональности и даже неконститутивности, ее можно отнести к привативным бытийным проявлениям: она то, что можно с успехом сводить к минимуму, однако она и то, что полностью нельзя исключить никогда.

<sup>2</sup> Как отмечалось в одном из ранее опубликованных исследований, «сама эта старая волшебная формула диалектики – «всеобщее–особенное–единичное» лишь ограничено полезна в ситуации осмысления сложных объектов современного культурного мира. То есть, она, конечно, не ложна, но она несет в себе алгоритмы мышления, уже не отвечающие возросшим потребностям философского анализа. «Всеобщее–особенное–единичное» в своей логике суть простое распределение принадлежности, отражающее еще более простое движение объема опять-таки простого понятия – причем движения, осуществляемого в условиях идеально простого, линейного дискурса, конгруэнтного такой же, не встречающейся на самом деле в действительности, простоте предметного поля» [3].

чески, реализация рациональности проходит как вызов и как драма, реализация рациональности проходит как утверждение и защита экзистенциалов экзистенции, рациональность – как обоснованные ею вера, идеологема, дискурс или даже просто мнение – часто становится причиной смерти индивидуума, а равно и причиной его жизни – как осмысленного и направляемого рациональным целеполаганием существования. Для экзистенции как таковой ее рациональность не абстракция, это первое условие ее существования именно как экзистенции.

Подтверждение бытийного примата рациональности событийным актом ее экзистентной реализации каждый раз значит, что с бытием все еще «все в порядке», что порядок пока не уступит хаосу, а ум – безумию. Поэтому каждое такое подтверждение имеет такую большую важность, и поэтому для сохранения и интерпретации смысла этих побед – или случающихся, увы, поражений, опровержений проектов разума – собственно и существует наука истории, в этом заключается ее действительное онтологическое значение.

Экзистентный характер восприятия исторического указывает на важную особенность самой экзистенции – на то, что в условиях достаточно развитой культуры она не ограничена пространством личного существования. Более того, выход за пределы этого личного пространства и экстатическое посещение созданных историческим познанием «дискурсивных мест» внутрикультурного мира типичны для экзистентной активности полноценного человека современного общества западного типа. Экзистенция человека, соприкасающегося с историческим знанием, не ограничена только его изначально собственной экзистенцией. При этом то, что онтически характеризуется как «как будто оказался там» или как «представил себя на его/ее/их месте», в терминах онтологии может быть названо *эмпатической экстатичностью* экзистенции человека развитой, историчной культуры. Время, пространство, событие – все это обязано своим происхождением или своей бытийной определенностью рациональной экзистенции. Поэтому вполне логично, что понимание прошлого само экзистентно по своей природе.

Таким образом, потребность в познании прошлого объясняется тем, что человеческая экзистенция не является только индивидуальной автоинстанциацией. Экзистенция интеллектуально развитого культурного человека является превышающей пределы индивидуальности *метаэкзистенцией*, и для такой экзистенции характерна трансиндивидуальная историчность<sup>1</sup>.

В предшествовании существования сущности, характерном для экзистенции, не стоит видеть некую этой сущности привацию, которая якобы подавлена здесь приматом существования; не стоит думать, что сущность при таком способе бытия это лишь некое длящееся обещание, выполняемое лишь однажды – в момент терминации существования, сущность экзистенции – не эпитафия. Сущность экзистирующей экзистенции столь же бытийственна, как и сущность любого другого существующего сущего, вся разница в том, что сущность при экзистенциальном способе бытия способна меняться под воздействием внутренней причины, сущее экзистенции является самосу-

<sup>1</sup> И, несколько выходя за рамки предметного поля данной работы, ей также необходима (да не сочтут нас любителями словесной эквилибристики) *транс-историчная индивидуальность* – наличием, в частности, этой потребности фундируется феномен художественной литературы как таковой.

щим, и, будучи таковым, оно способно к самоопределению. Изменение сущности экзистенции происходит в актах автоинтерпретации. Самосознание культурного человека ведь невозможно без самопонимания. Автоинтерпретация генерирует актуальную идентичность как сущность экзистенции и этим инстанцирует ее в бытии. И каждый такой акт каждый раз разделяет уже прошедшее и еще не наставшее экзистенции (например, как сепарирование «я вчера был...» и «я в будущем буду...»), эта сущностное разделение является первичным механизмом историчности; кстати, именно поэтому родственные внутриэкзистентной автоинтерпретации процедуры интерпретации и реинтерпретации являются основными способами работы со смыслами случившегося в истории, в ее познании.

**Заключение.** Для историчной культуры характерен новый тип духовной индивидуации экзистенции. Благодаря развитому историческому знанию человек такой культуры впервые получает возможность выбирать, чему он как духовный индивидуум хочет и не хочет наследовать. Вместо неизбежности унифицирующей общинной индивидуации человек приобретает возможность индивидуального выбора. Это означает, что «мы» свободного выбора разумного интереса приходит на смену «наши» этнической и/или религиозной предопределенности. Не будь эта терминология скомпрометирована частым использованием в достаточно антирационалистических дискурсах, можно было бы сказать, что предопределяемая ближайшим окружением оседлая метаэкзистентность сменяется при этом метаэкзистентностью номадической, свободно передвигающейся по всему пространству представленной и предоставленной историей человеческой культуры. Такое изменение является своего рода демократизацией прошлого, является безусловной эмансипацией, напоминающей то, как в свое время в «физическом» мире человек постепенно перестал быть пожизненно привязанным к своему земельному наделу или ремесленному цеху. С этим мир становится осознанно историчным и обретает свободу духовно-исторического наследования. С обретением истории меняется структура самой «социальной ткани» общества: «горизонтальные», синхронические и, по большому счету, внеисторические связи общинной идентификации дополняются «вертикальными» и уже диахроническими связями культурно-исторической идентичности, а из такого «материала» уже может получиться нация или даже интернациональная общность более высокого порядка.

Метаэкзистентность в гносеологическом плане означает возможность трансэкзистентного понимания Другого как Себя (и Себя как гипостазированного чужим сознанием Другого). Развивавшаяся под влиянием христианства, в частности, практики интерпретации богочеловеческой жизни Христа, эта способность достигает своей полной бытийной силы в великой литературе Запада – сначала в драматургии и поэзии, позднее в реалистическом и модернистском романах<sup>1</sup>; метаэкзистентность, проявляю-

---

<sup>1</sup> Сам контекст литературного процесса в западной культуре образован фундаментальными усилиями самопознания человека. Поэтому интерес представляют не только (и ввиду изученности даже не столько) исследования связи события и описывающего его текста, исторического или художественного, но и исследования генетической связи репрезентированного текущим состоянием литературы момента самоидентификации человека и творимой им истории – разумеется, в том случае, если удастся избежать сведения всего к узко трактуемой психологии агентов событий минувшего.

щаяся в способности трансэкзистентного понимания, наиболее ярко и почти прямо онтологически реализуется здесь, в том числе, в форме такого феномена, как катарсис<sup>1</sup>. Нужно оговориться, что мы не знаем, была ли способность трансэкзистентного понимания с самого начала присуща человеку, или он приобрел ее постепенно, не знаем, потому что не знаем, каково было само это начало.

#### Л и т е р а т у р а

1. Херрманн, Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Ф.-В. фон Херрманн; пер. с нем. – Минск: ПроPILEI, 2000. – С. 95.
2. Табачков, А. История как метатеория прошлого / А. Табачков. – Витебск: УО «ВГУ им. П.М. Машерова», 2008. – С. 31–32.
3. Табачков, А. Метатеоретическая репрезентация исторического прошлого / А. Табачков. – Минск: РИВШ, 2009. – С. 180.
4. Hume, D. An enquiry concerning the principles of morals: a critical edition / D. Hume. – Oxford: Oxford University Press, 1976. – 392 p.

#### S U M M A R Y

*This article considers ontological properties of the human existence with reference to the conditions of historical culture. The basic hypothesis of the work is the following: existence of intellectually developed cultural person is exceeding limits of individuality meta-existence, and trans-individual historicity is characteristic for such existence.*

*Поступило 28.04.2010*

---

<sup>1</sup> На способности восприятия истории Другого как Своей Собственной основывается, возможно, сама та симпатия к добру и антипатия к его противоположности, о которой – как о основе возможности морали – говорил Д. Юм; сам он любил иллюстрировать этот свой тезис при помощи примеров восприятия именно истории [4].