

ДАНИИЛ ДОРОФЕЕВ*

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПОДЛИННОГО И НЕПОДЛИННОГО**

СОВРЕМЕННАЯ ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ
И ОБРАЗА ЖИЗНИ

Получено: 02.06.2022. Рецензировано: 17.08.2022. Принято: 18.08.2022.

Аннотация: Статья написана на основе выступления на «Третьих Вибихинских чтениях» в Бежецке в октябре 2021 года. Содержание статьи посвящено философско-антропологическому и персоналистическому анализу понятий «подлинное» и «неподлинное». Работа начинается с краткого исследования важнейших концептов «Бытия и времени» Хайдеггера *eigentlich* и *uneigentlich*, позволивших осуществить онтологическую актуализацию повседневности как важнейшего пространства человеческого существования. Диалектика подлинного и неподлинного предстает фундаментальным основанием бытия как человека, так и повседневного мира, в котором он существует. Автор статьи изучает такие способы самоорганизации повседневного существования человека, как цикличность и спираль. Для автора важно отказаться от установки деперсонализации повседневного существования через выявление его позитивного онтологического и личностного потенциала. Подлинным признается образ жизни, раскрывающий личность человека, а неподлинным — образ жизни, приводящий к ее отчуждению и угасанию. Поэтому автор статьи подробно исследует понятия «личность» и «личностность», обращаясь к платоновскому рассмотрению *auto to auto* («самое само» человека) в диалоге «Алкивиад I», а также к его интерпретации В. В. Вибихиным в курсе лекций «Собственность» и стремясь максимально критически актуализировать возможности философского персонализма в современной философии. Для этого осуществляется обращение не только к Античности, но и к православной антропологии личности, основанной на принципах исихазма, в центре которых — открытость человека Другому, чтобы быть преображенным его энергиями. В конце статьи разбираются 4 возможные модели взаимоотношений подлинного и неподлинного, рассматриваемые через обращение к новозаветным образам Марфы и Марии.

Ключевые слова: подлинное и неподлинное, В. В. Вибихин, Хайдеггер, личность, образ жизни, человеческий образ, повседневность.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-127-154.

*Дорофеев Даниил Юрьевич, д. филос. н., профессор, заведующий кафедрой философии, Санкт-Петербургский горный университет (Санкт-Петербург), dorofeev61@mail.ru, ORCID: 0000-0003-1583-4545.

**© Дорофеев, Д. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00385а «Иконография античных и средневековых философов в православных храмах: специфика визуальной репрезентации человека в русской культуре».

1.

Ключевые для «Бытия и времени» понятия Хайдеггера *eigentlich* и *uneigentlich*¹ Владимир Вениаминович Биbihин переводит как «собственное» и «несобственное»; впрочем, возможны и другие интерпретационные варианты, например «личное» и «безличное». В дальнейшем для обозначения этих понятий я буду использовать вариант «подлинное» и «неподлинное».

Подлинное и неподлинное я хочу рассмотреть философско-антропологически, т. е. по отношению к образу жизни и человеческой личности². Особенно стоит подчеркнуть, что слово «образ» здесь относится не только к жизни как способу человеческого существования (греч. *Bios* пифагорейцев, *Tropos* Максима Исповедника, лат. *existentia* и т. д.), но и к самому человеку, причем в самом прямом исходном значении — как *визуальный образ*. Опираясь на это, я буду стремиться проблематизировать и актуализировать как современное понимание человеческой личности, так и отношения подлинного и неподлинного, причем не только в повседневной жизни человека, на что после Хайдеггера часто обращали внимание, в том числе В. Биbihин, но и в *визуально* воспринимаемом образе человека, а этот контекст рассмотрения, насколько я знаю, почти не исследовался. Через рассмотрение проблемы феноменального образа человека будет представлена попытка обращения к тому онтологическому условию, благодаря которому возможно личностное существование и в пределе — *обретение личности*. Насколько эта тема была важна для В. В. Биbihина, видно по тому, что он неоднократно возвращается к исследованию этой проблемы, в частности, в своем курсе 1989–1990 гг. «Узнай себя» (Биbihин, 2015) и особенно в курсе 1993–1994 гг. «Собственность» (Биbihин, 2012). Наконец, основной мотив и смысл исследования — попытка актуализировать проблему связи подлинного и неподлинного, как она *лично мной* на данный момент, в начале XXI века, понимается и переживается в мире, который, очевидно, стал радикально другим по сравнению с миром Хайдеггера

¹По сути, эти понятия структурируют «Бытие и время», поскольку первый раздел посвящен в основном анализу неподлинного измерения бытия *Dasein*, а второй раздел — рассмотрению подлинного, при том что всегда автор подчеркивает их онтологическую взаимосотнесенность.

²Сразу подчеркну, что, хотя современная философская антропология разрабатывается в разных направлениях, я для себя вижу ее продуктивные перспективы именно в персоналистической направленности, включающей в себя эстетическое, визуально-образное понимание человеческой личности.

и даже Бибихина, но, с другой стороны, эта связь до сих пор во многом рассматривается в перспективе именно этих философов.

Хайдеггер, как известно, исследует проблему подлинного и неподлинного, обращаясь к модусу *повседневного* существования человека. Именно *способ* повседневного бытия человека здесь централен. Уже в 9 параграфе «Бытия и времени» Хайдеггер подчеркивает онтологическое значение «усредненной обыденности», которое, будучи онтически ближайшим и известным, «есть онтологически самое далекое, неузнанное и в его онтологическом значении постоянно просмотренное» (Хайдеггер, Бибихин, 1997: 43). *Онтологическая легитимация, признание, актуализация повседневности состоялись*. А это значит, что неподлинное предстает не как умаление (или недостаток) подлинного, а как *онтологически равноправная с подлинным*, хотя и радикально отличная априорная структура экзистенциального бытия Dasein — по крайней мере, в его нынешнем *постгреховном* состоянии. То есть даже в режиме «средней повседневности» и «забвения себя» раскрывается бытие человека (там же: 44), поэтому подлинное и неподлинное, как коррелятивные друг другу характеристики, не могущие существовать друг без друга, применимы только к человеческому бытию и невозможны по отношению к наличному, внутримирному существу. Подлинное и неподлинное фундируются человеческим бытием (Dasein), поэтому

потерять себя и пока еще не найти себя оно может лишь поскольку по своей сути оно в возможности есть собственное (eigentlich), т. е. само свое (там же: 42).

Онтология вот этого «самого своего» человека (к чему мы еще обратимся ниже) полагает подлинное и неподлинное в качестве двух бытийных модусов Dasein, которое, поскольку *есть возможность*, и выбирает их в способе своего существования и самоопределения. Так, Хайдеггер видит в *das Man* особый экзистенциал, неподлинный, но сущностно связанный с онтологией Dasein способ человеческого существования, самоотношения и отношения к другим, и подчеркивает в нем такие аспекты, как взаимозаменяемость, усредненность, неразличимость, «безличность» (там же: 114–130). С другой стороны, феномен совести (который только и возможен в теснейшей взаимосвязи подлинного и неподлинного, могущей быть в этом аспекте сравнимой с *исповедью*) рассматривается как «размыкание» Dasein, как вина за утрату *самого себя*, как «зов» самого себя из заброшенной потерянности в *das Man* к обретению подлинности своего бытия (там же: 267–289).

Давайте теперь спросим не о самом способе бытия Dasein, проявляющем себя в повседневности, а о *самой повседневности*, в которую вовлечен и заброшен человек и которая собой организует его существование. Выделю сейчас одну центральную, как мне кажется, составляющую повседневности — *цикличность*. Цикличность повседневности сразу обращает наше внимание на цикличность природы. Однако повседневная цикличность, не сводясь к природной, интегрирует ее в себя, подчиняя своим порядкам, если угодно, очеловечивает, поскольку повседневность — это реальность именно человеческого бытия, фундированного взаимоотношенностью подлинного и неподлинного.

В этой связи можно выделить сразу несколько уровней цикличности в повседневной жизни человека: *цикличность дня; недели; времен года; цикличность праздников* (как светских, так и церковных); *цикличность работы и отпуска и т. п.*³. Хотя некоторые из этих уровней носят почти архетипический характер, но исторически наполняются разным содержанием. Так, если еще не в столь далеком прошлом, когда большинство населения Земли проживало в деревне и было связано с сельскохозяйственной деятельностью, с землей, цикличность жизни почти полностью определялась цикличностью природы, то в современном городском ритме для многих цикличность полагается, условно говоря, временем показа любимого сериала, праздничными скидками в торговом центре или сезонными путешествиями. Такая цикличность непроизвольно, на дорефлексивном уровне, структурирует жизнь человека, придает ей некую устойчивость, упорядоченность, даже безопасность (или ее иллюзию), что определенным образом организует и само повседневное сознание, рассматриваемое в отдельных феноменологических исследованиях⁴, начало которым во многом было положено «социологией знания» Макса Шелера (Frings, 2001: 193–249)⁵. Так вот, цикличность для многих, если не для большинства, характеризуется размеренностью, повторяемостью, дорефлексивным механистическим автоматизмом, процессом

³Для определенного религиозного мировоззрения можно выделить еще одно маргинальное измерение цикличности — это *цикличность всей жизни*, сменяемой одна за другой по колесу сансары в буддизме, что кардинально меняет отношение к жизни, смерти, собственной идентичности. Это отдельная тема, и мы ее здесь не будем касаться.

⁴Укажем в этой связи на классические работы Альфреда Шютца, например «О множественных реальностях» и «Смысловое строение социального мира» (Шютц, Николаев и др., 2004: 401–456, 687–1007), или на работы более современных авторов (Pollio et al., 1997).

⁵Писали об этом и мы (Дорофеев, 2019а: 160–240).

обезличивания, экстравертностью, как «заброшенностью», и «овнешнением», незаметно складывающейся монистической абсолютизацией повседневных причинно-следственных связей («забот», привычек).

Кажется вполне естественным назвать символом такой цикличности повседневности *круг*. В современной философии (скажем, во французском экзистенциализме) он часто соотносился с неподлинным модусом существования человека, живущим будто белка в колесе, и рассматривался как неотъемлемый атрибут повседневности, в которой заглушается, самоотчуждается, а то и теряется подлинное основание человеческого бытия. Но давайте вспомним, что, например, у древних греков, мировоззрение, космология и онтология которых были определены принципом цикличности, круг — в плоскости шар — признавался символом вечности, самой совершенной фигурой и что существование по ее ритму не оценивалось как неподлинное. Так, например, у Аристотеля круговое равномерное движение звезд в надлунном мире оценивалось как совершенное. В подлунном мире цикл в основном является *сельскохозяйственным*, связанным с сакральным отношением к земле и природе в целом, воспринимаемым каждый раз, как первый, с мистическим воодушевлением и преклонением перед явленным в нем таинством. И главное, что в античном мировоззрении постоянная и неизменяемая периодичность не обесценивается, а, наоборот, обожествляется как воплощающая разумную упорядоченность бытия. Так же и в *религиозной цикличности*, будь то цикличность мифологических языческих или христианских праздников. Действительно, искренне верующий человек, к тому же воцерковленный, *живет от праздника к празднику, от поста к посту, от службы к службе*. Значит, сама по себе круговая цикличность, как способ организации жизни человека, не может априорно пониматься как неподлинная. Жизнь человека в любых условиях характеризуется, в частности, как *непроизвольная самоорганизация*, *par excellence* осуществляющаяся по принципу цикличности. Конечно, этот принцип с особой выразительностью и силой проявляется в *хронотопе оседлого образа* жизни, но даже у странника, останавливающегося каждый день в новом месте, его присутствие можно найти хотя бы в регулярной смене дня и ночи. Кроме того, наличие цикличности не означает абсолютного повтора: например, в рамках остова дневной цикличности всегда осуществляются новые события, заботы, открытия, встречи, действия, переживания и мысли, а церковные праздники (например, Рождество или Пасха) переживаются верующими каждый год по-новому, «как в первый раз».

Поэтому не нужно бояться повседневной цикличности, демонизировать и деперсонализировать ее. Такая оценка стала закладываться еще в романтизме, когда формировалось дуалистическое противопоставление «гения» и «большинства», «творчества» и «повседневности», спонтанной неупорядоченности и будничной цикличности. Но и позже в экзистенциализме, несмотря на онтологическую диалектику М. Хайдеггера, понимание *дуализма* подлинного и неподлинного как *экзистенциальной схемы* было очень устойчивым⁶. Думается, связано это было в том числе с тем, что подчас поверхностный экзистенциальный анализ «разводил» подлинное личное экзистенциальное бытие человека и неподлинный повседневный мир, в который он «заброшен» (*Sein-im-Welt*) и который своими структурами (одна из них — цикличность) отчуждает его от самого себя, обезличивает. В противовес такому «уничтожению» мира и, следовательно, человека-в-мире в западноевропейской установке, истоки которой находятся еще в раннесредневековой католической парадигме, хочется вспомнить принципы православного *преображения человека и мира* благодаря раскрытию и воплощению в них божественного присутствия через исихастскую сосредоточенность, молитву и созерцательность⁷. Для В. В. Биbihина, сделавшего перевод «Триад» св. Григория Паламы (Палама, Биbihин, 2004), такой подход был очень близок. Действительно, при определенных установке, самоотношении и интенции человека циклично ориентированная повседневность вполне может представлять как способ раскрытия, осуществления и развития человеческой личности. Помнится, в одном советском классическом фильме (кажется, «33» (2015, реж. П. Ригген)) главный герой определяет счастье: это когда утром хочется на работу, а вечером — домой. Повседневная цикличность — это *возможность* подавления или выявления, потери и развертывания, падения и восстания личности, а *как и насколько* она претворяется — это уже ответственность самого человека, возможностью бытия которого она является.

В этом смысле в качестве символа цикличной повседневности следует, может быть, выбрать *не круг, а спираль*, позволяющую, с одной

⁶Так, Отто Больнов, обзревая основные понятия, установки и принципы экзистенциальной философии, прямо называет одну из глав своей книги «Экзистенциальная философия» («Existenzphilosophie») «Дуализм подлинного и неподлинного» (Больнов, Никулин, 1999: 53–55).

⁷Подобный опыт себя и восприятия такого мира предельно наглядно воплощают русские старцы, вдохновленные представленными в «Добротолубии» (Philokalia) заветами исихазма: Dorofeev, 2015: 111–134.

стороны, сохранить принцип цикличности, а с другой — подчеркнуть, что каждый новый ее виток отличен от предыдущего, хотя и продолжает его. Нет двух одинаковых дней, которые при этом, однако, не фундируются определенной цикличностью, и наполнение ее тем или иным (экзистенциальным, аксиологическим, личностным) содержанием зависит уже от самого человека. Ведь цикличность повседневности может способствовать как личностной стагнации и даже деградации человека, так и его личностному росту. *Кажущийся* единообразным ход жизни может позволить раскрыть уникальный личностный человеческий потенциал, но только для этого нужно быть *продуктивно вовлеченным* в этот ход жизни и стремиться каждый следующий циклический круг осуществить не как подавление или ущемление своей личности, а как ее развертывание, пусть и минимальное, на данном конкретном этапе (дня или недели). Это означает способность человека *наполнять* повседневную цикличность своего существования *личностным звучанием и смысловым присутствием* (хотя это, конечно, непросто), а не произвольно редуцировать его, отдаваясь соблазну собственной деперсонализации, обезличивания⁸. Перед нами — актуальность особого личностного «искусства жизни», и здесь нет всеобщих принудительно-агрессивных нормативов, каждому необходимо такое «искусство повседневной жизни» выработать для себя сам самостоятельно, оно должно быть подвижным, вариативным, индивидуальным. По сути, это и означает ответственное, личностное отношение к себе и своей жизни, образцы которого дают, например, *практики «заботы о себе» (epimeleia heautou) древних греков* (также, кстати, не являющиеся жестко нормативными, что не забывает подчеркивать поздний Фуко: Фуко, Погонайло, 2007: 126–145). Их цикличность выражала собой причастность божественному порядку, организуя подлинным образом повседневный порядок жизни. Так, чуть ли не первыми осознанный принцип такого *bios* сделали фундаментом своего учения пифагорейцы, тем самым связав в единое целое теорию и практику. В этом контексте любопытно отметить один, как может показаться на первый взгляд, парадокс: согласно общепринятому убеждению, древние греки не знали — хотя здесь,

⁸В «Языке философии» Бибахин подчеркивает исходное значение древнегреческого *scholē* — «задержка», «перерыв», который позволяет посреди повседневной работы открыть своему взору мир в его подлинном бытийном образе (Бибахин, 1993: 117). Так вот, такое *scholē* предполагает не отказ от работы, забот и циклической повседневности, а, наоборот, оно только и возможно при их наличии, и даже в некотором смысле оно призывается ими в жизни человека, правда, уже настроенного к такому прозрению.

конечно, возможны дискуссии — *личностного (само)понимания человека*, но именно они стали развивать и воплощать теорию *личностного образа жизни* и, соответственно, *эстетического воплощения человека* в феноменальном образе человека.

Но, конечно, об этом легче заявить, чем это осуществить, тем более что общих рецептов и рекомендаций здесь нет. Наверное, нет человека, который бы не ощущал, что его «затягивает рутинная повседневности», дни незаметно механистически сменяются днями, недели — неделями, в этом потоке времени обнаруживается бессмысленность повседневной деятельности, забот, целей и т. д. Это ключевое и очень острое *экзистенциальное переживание*, которое актуализирует проблему человеческого «Я», и в основе его лежат отсутствие, неочевидность, затуманенность ответа на вопрос «Зачем?». Зачем я все *это* — события механистической череды повседневной цикличности — делаю? Зачем это нужно мне лично и вообще? Есть ли в этом смысл и, если есть, где он, почему он так хорошо скрывается? Но ведь истоки ощущения смысла жизни не находятся вовне, в цикличной повседневности, они — в самом человеке, причем в человеке, задающем эти вопросы, человеке, для которого эти вопросы важны и насущны, т. е. в человеке с достаточно *развитым самосознанием*. Поэтому указанные вопросы очень быстро могут и даже должны перенаправиться с совершаемых человеком дел и поступков на бытие самого человека. В определенном смысле остро ощущаемая как неподлинная и бессмысленная повседневная жизнь может привести через активизацию личностного самосознания к началу обретения подлинности своего бытия, к первым шагам по длинной и трудной *дороге к самому себе*. Но как эстетическое по Канту раскрывается лишь в восприятии «субъективной всеобщности» (Кант, Соколов, 1994: 79–87), так и подлинное и неподлинное предстают, прежде всего, в восприятии и оценке человеком самого себя, а *через себя* — и мира. Ведь не только человеческое бытие — это «бытие-в-мире», но и «мир» — это не «объективная реальность», а пространство, горизонт и возможность бытия человека (Sein-Dasein-, Sein-im-Welt⁴). Например, в «Топшоте» Сартра или «Бытия и времени» Хайдеггера описывается *экзистенциальная субъективность*, смысл переживания которой не ограничивается сферой «психического», сферой частного «Я», а феноменологически раскрывает общую для человеческого бытия данность. При этом очень характерно, что как французский, так и немецкий философы рассматривают это бытие преимущественно по модели отдельного *замкнутого*

это, сосредоточенно погруженного в себя и ограниченного собой; поэтому они и не представляют онтологически *подлинную коммуникацию с Другим, или личностную интерсубъективность*, в том числе в ее высшей форме — любви⁹. Ведь «обретение себя» связано не столько с «уходом в себя», сколько с «выходом из себя» (ex-stasis'ом) навстречу Другому, высшим и наиболее личностным проявлением которого как раз и является любовь.

Так или иначе, в случае отсутствия ответа на вышеуказанные вопросы возможно несколько вариантов. Или *самоубийство*, как ответ на бессмысленную абсурдность своей жизни и жизни вообще и предельное следствие замкнутости своего «Я», о чем писал Камю в «Мифе о Сизифе» (Камю, Руткевич, 1989: 223–257). Или полное, абсолютное онтологическое, аксиологическое, антропологическое *обесценивание реальности* (и, соответственно, отношение к ней в этом свете и даже принятие ее) этого бытия: здесь возможен вариант *нигилизма* как профанации, инфляции, отказа от любых ценностей и в качестве реакции на бессмысленность мира и самого себя — «замораживание» своих реакций, отстраненность и дистанцированность как способ обезопасить себя в установке нигилизма, цинизма, скептицизма, что приводит в лучшем случае к тотальной ироничности и насмешливости (как, например, в образе Печорина или у героя в пьесе Вампилова «Утиная охота»), а в худшем — к падению в разврат, на самое дно¹⁰; также есть вариант полного преодоления себя в реальности мира, а следовательно, и преодоления самой этой реальности, например через растворение в трансцендентной сфере или в стремлении к покою, ничто, нирване, как это есть в *буддизме*. Наконец, третий возможный вариант — это когда человек, дойдя до предела в своем страстном, бескорыстном, последовательном отрицании ценностей и смысла, начинает восхождение к ним. В данном случае достигнутое дно означает не конец, а начало пути. Подобная *диалектика «падения» и «вос-стания»* очень выразительно представлена у того же Достоевского: например, вполне можно надеяться на возрождение Раскольникова и Ивана Карамазова.

⁹На это обстоятельство обращали внимание многие персоналистично настроенные философы, например Габриель Марсель: Марсель, Визигин, 2012: 147–160, 177–180.

¹⁰По Достоевскому, это трагический способ предохранить себя, имеющего потребность в смысле-Боге и непроизвольно, бессознательно тянущегося к Нему, от ситуации в мире, где человек не может Его найти; часто, как в случае со Свидригайловым и Ставрогиним, это заканчивается самоубийством.

И здесь важно, насколько тот образ жизни, который ведет человек, раскрывает его подлинность, а насколько — его неподлинность. Давайте сразу введем важное определение: *подлинным является тот способ существования, который способствует разворачиванию, обретению, актуализации своей личности, а неподлинным является тот способ повседневного существования, который, наоборот, приводит к ее самоотчуждению и все большей потере.*

Исходя из данного понимания и наших предшествующих рассуждений, видно, что тема нашего исследования напрямую завязана на том, как понимается человеком его *собственное, свое, подлинное, т. е. личность.* Именно этому был посвящен курс В. Бибахина 1993–1994 г. в МГУ «Собственность. Философия своего». Представим краткие соображения на этот счет.

2.

Первым, кто развернул философское осмысление вопроса о том, как понимается *глубинная сущностная, или подлинная, самоидентичность человека, его «самость», «самое само», auto to auto,* был Платон, и сделал он это в диалоге «Алкивиад I» (Платон, Шейнман-Тонштейн, 1986: 175–223)¹¹. Что делает человека человеком, точнее, не просто человеком как биологической данностью, а человеком как воплощением и проявлением своего подлинного бытия, которое выражается только в соответствующем личном самоотношении? Здесь уместно для языковой четкости различия на время обратиться к переводу «eigentlich» как «собственное», т. е. персонализированное, личное, конкретное «мое». Бибахин в своем курсе «Собственность» любит подчеркивать принципиальное различие между «собственностью», т. е. тем, чем *обладает* человек, и «собственным», т. е. тем, благодаря чему он *есть* и что позволяет ему *быть*, раскрывая *свое подлинное бытие.* Если кратко суммировать, важно отличать «собственность», т. е. то, что принадлежит Я (тело, имущество), от «собственного»¹², т. е. от самого Я, в качестве которого понимается *душа* (psukhe). Важно подчеркнуть, что в платоновской установке душа — это не часть человека наряду с телом

¹¹Анализу этого диалога в контексте данной проблематики много внимания уделял М. Фуко, например, Фуко, Погоняйло, 2007: 58–126; писали об этом и мы: Дорофеев, 2019b: 251–268.

¹²В чем-то это отличие коррелятивно с разделением Э. Фромма установок человека «иметь и быть» в отношении самого себя, которые также могут быть отнесены соответственно к неподлинному и подлинному.

(как и до сих пор часто считают), душа — это определяющий онтологический фундамент человека, условие его бытия как человека и залог того, что при его самоорганизации в истинной, ориентированной на божественный логос установке по отношению к самому себе, выявляется, высвечивается, вызревает подлинный образ-лик бытия как такового и его собственного личного бытия. Душа здесь — это то, что (в среднем роде) «пользуется телом», которое поэтому должно (это долженствование есть онтологическая предрасположенность и предданность, но лишь возможность, реализация или нереализация которой — выбор человека в определенном «выборе себя») предстать онтологически вторичным, несuverенным и подчиненным.

Владимир Вениаминович проводит здесь сравнение с древнеиндийским *dehin* и *dehavan*, т. е. душа-личность как владелец тела, *deha* (Бибихин, 2012: 227). Тело часто и до сих пор рассматривается как неотъемлемая составляющая и основа личности, а в древности она и понималась как личность (Тахо-Годи, 1999: 362–381). Платон делает принципиальный шаг, утверждая, что тело не есть человек, не боясь признать его онтологическую подчиненность чему-то высшему, суверенному, самодостаточному. Тело здесь не ущемляется и не принижается, просто оно рассматривается как так или иначе фундированное, определяемое, полагаемое тем, что телом не является, но что воплощает в своей суверенной власти подлинное человеческое Я, — душой, ведь «именно душа — это человек» (Платон, Шейнман-Тонштейн, 1986: 130 с). Насколько полно и продуктивно душа «пользуется телом», настолько полно человек раскрывает *подлинность своего бытия*, и от этого же зависит, каким — в том числе с точки зрения эстетического, феноменально воспринимаемого целостного образа (в который входит не только внешность, но и речь, походка, манера одеваться и держать себя и т. п.) — предстает его тело, ведь *тело — манифестация души*. И чрезвычайно важно, что эта подлинность обретается как через воспоминание и открытие себя, через созерцание и усмотрение *в себе себя* (следуя словам Пиндара «Будь каков есть: // А ты знаешь, каков ты есть» (Пиндар, Гаспаров, nodate: 68), т. е. в душе, божественной основы, так и через определенный — подлинный, собственный, принадлежащий себе и раскрывающий «самое свое» — образ жизни, характер поступков и действий, т. е. через практическую, феноменальную, «внешнюю» сферу. Эти две установки по большому счету неотделимы друг от друга, их нельзя противопоставлять по принципу «или-или», и обращение к одной всегда возможно только через непосредственную связь

с другой. При этом, однако, их не стоит и отождествлять: так, Платон в «Алкивиаде I» говорил об утверждении *подлинности своего Я* через открытие души, как онтологически первичного и отличного от тела начала, а в «Лакхете» он рассуждал об этом в перспективе подлинности практической деятельности, поступков, образа жизни (*bios*), эстетики (или «стилистики») существования, определяющей и эстетику целостного человеческого образа¹³.

Но Бибахин не был бы Бибахиным, если бы на этом остановился. Он подвергает глубокому анализу перевод¹⁴ первого предложения («Ну а если ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек, остается, думаю я, либо считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек — это душа» (Платон, Шейнман-Тонштейн, 1986: 130 с)), раскрывает его смысловую неточность и, главное, под «самое само», под собственным-подлинным человека понимает не душу, а стоящее в среднем роде и «пользующееся телом» (там же: 129 с) *Ничто*, куда человек проваливается (Бибахин, 2012: 227–232). Такая онтологическая неантимизация человека открывает дорогу к признанию трансцендентности его *auto to auto*. Здесь уместно сравнить так понимаемое «самое само» человека с «искоркой души» (нем. *Vünkelin*, лат. *scintilla animae*) Майстера Экхарта, которая является проявлением и манифестацией в человеке «Божества», *Gottheit* (тоже, кстати, в среднем роде). Бибахин делает акцент на том, что «самое само» известно Богу, более того, оно есть «проход в божество» (там же: 231), но оно не может быть известно в полной мере самому человеку, иначе говоря, оно трансцендентно и лишь проявляет себя в своих феноменальных манифестациях, оставаясь при этом трансцендентным (поэтому здесь уместно говорить о «трансцендентной имманентности»). Для этого Бибахин приводит схолии анонимного византийца к тому месту в «Алкивиаде I» (129a), где говорится о том, легко ли познать самого себя (т. е. свое *auto to auto*): «Узнать себя в словах — невеликое дело, // На деле же его знает один только Бог» (там же: 222). (Здесь мы видим темы еще одного курса Бибахина «Узнай себя».) В этом смысле, говорит Бибахин, самопознание приводит к тому, что человек проваливается в Ничто,

¹³Сравнение в рассматриваемом контексте данных диалогов Платона и, шире, основанных на них двух стратегий обретения и утверждения подлинного Я человека представляет Мишель Фуков в лекции от 29 февраля 1984 года курса «Мужество истины»: Фуко, Дьяков, 2014: 164–183.

¹⁴Перевод диалога был сделан С. Я. Шейнман-Тонштейн.

и незнание Сократа — единственно возможная позиция. Правда, это то незнание, которое выше любого знания.

После человеческого, знания незнания, смирения, школы, взгляд в *собственно* человека, в *себя*, *самого* человека открывает окошко куда-то очень далеко. В Бога [...] (Бибихин, 2012: 231).

«Будь, каков ты есть», «ты знаешь, каков ты есть» — эти слова Пиндара из 2-ой Пифийской песни (Пиндар, Гаспаров, *nodate*: 68) обращают к дельфийскому завету «Познай самого себя (*gnothi seauton*)» и воплощают всю полноту диалектики подлинного и неподлинного в человеке: нельзя стать собой, не будучи уже изначально причастным «своему собственному», но раз нужно все-таки становиться собой, значит, сам человек от него отчужден, и это самоотчуждение также часть его бытия. *Познание себя оборачивается взглядом в себя, «самое себя» нужно увидеть, увидеть в себе трансцендентное Ничто, и для такого обретения себя подлинного нужно преодолеть себя неподлинного, отказаться от такого себя*¹⁵. Иначе говоря, стать собой можно, только устремившись к тому, что больше тебя, раскрыв в себе его, в пределе растворившись в нем: «свое» обретается благодаря Другому и в Другом. Это уже очень близко к христианскому пониманию личности, условию ее возможности и самообретения.

Поэтому в христианстве, в первую очередь православном, где, по нашему мнению, и возникают онтологические основы персонализма, данная линия находит свое продолжение. Речь идет даже не о зарождении в трудах кашпадокийцев нового синтеза *ousia, prosopon, hypostasis*, позволившего утвердить онтологическое, сущностное понимание лица как личной ипостаси Троицы, а о новом понимании библейских слов о человеке, сотворенном *по образу и подобию Бога*. Образ Бога был заложен в человека при его творении и до грехопадения определял его бытие в человеческом подобии Бога. С грехопадением происходит *бogoотчуждение человека, являющееся и самоотчуждением*, однако потеря подобия хотя и затемняет, но не уничтожает в человеке образ Бога. Именно Образ Бога в человеке, точнее его развертывание, выявление, актуализация, является условием *возможности* его целостного, в том числе феноменально-телесного *преображения и обожения*, которое возможно уже «здесь и сейчас» благодаря открытости Богу, любви,

¹⁵ «Только после расставания с собой, только после превращения себя в смиренную землю человек только и становится *собой*, приходит к *своему*» (Бибихин, 2012; курсив В. В. Бибихина).

молитве и просвещению Его световыми энергиями. Получается, что человек становится *собой*, т. е. тем, кем его изначально сотворил Бог, благодаря восстановлению единения с Ним¹⁶. *Обретение себя* — это *возвращение к себе*, к такому себе, каким человек был сотворен изначально, в единении со своим Творцом, каким он был до грехопадения, т. е. до богоотчуждения, являющегося самоотчуждением. Человек — личность, поскольку он есть образ Бога во всей полноте и действительности (*de actu*) своего подобия Творцу; с утратой подобия этот образ затемняется, но не исчезает, позволяя обретать (восстанавливать) полноту своей конечной личности через устремление к Личности Абсолютной, в пределе — в мистическом слиянии (*unio mystica*) с Ней.

Это отдельная и огромная тема, я лишь подчеркну, что даже те, кто достигает состояния такого *обождения* или близкого к нему, как, например, русские старцы, сами тем не менее продолжают ощущать свою причастность греховности человечества, его неподлинности, т. к., как говорит монах Тихон из «Подростка» Достоевского, нет отдельного греха и каждый, благодаря человеческой общности, виноват за грех другого¹⁷. Получается, нельзя считать себя личностью, если есть грех, даже не твой лично, а другого, ведь за этот грех человек тоже ответственен и в определенном смысле он тоже его. Здесь по-новому раскрывается сократовская апофатика: раз я не знаю *самого себя*, я не могу обрести *свое, самое себя, свою личность* — обрести как завершенную полноту и данность. При этом, с другой стороны, именно в православном христианстве самоумаление, самоуничижение, непризнание себя личностью (за грехи собственные и всего мира — здесь это неразделимо) есть условие раскрытия личностной основы своего бытия и воплощения своего личностного образа. Человеческая личность есть состояние бытия при *открытости Богу* как Абсолютной Личности и благодаря *единению*

¹⁶Еще Гераклит говорил, что личность или, точнее, этос человека — это его божество (*daimonion*), поэтому и границ души не отыскать и поэтому он призывал к отказу от любой формы произвольности (т. е. от своего рассудка, эго, самости и т. п.), а также занимался непрекращающимся поиском самого себя (Фрагменты..., Лебедев, 1989: 194, 197–198, 231, 243).

¹⁷Таких героев Достоевского (князя Мышкина, монаха Тихона, странника Макара Ивановича, отца Зосиму) сербский святой, преподобный Иустин (Попович) в своей книге о русском писателе неоднократно называл «христоликими» (Иустин, Чарота, 2014). О православно-мистических основаниях их визуального образа, который способен приводить человека к Богу, т. е. выступать *мистагогией*, мы написали отдельную статью: Дорофеев, 2021: 53–72.

с Ней. Можно *быть личностью*, при этом не идентифицируя, не самоопределяя, не осознавая себя личностью, что невозможно в отношении индивидуальности, «самости», своей субъектности.

В своей большой, фундаментальной статье о греческой литературе и ближневосточной словесности Сергей Сергеевич Аверинцев очень глубоко это обосновывает в отношении двух культурных традиций понимания человека (Аверинцев, 2004: 48–57). Если совсем коротко: древние греки открыли или создали индивидуальность человека, понимаемую как некое осознающее себя отдельным «атомом» замкнутое и самодовлеющее/самодостаточное (autarkia) «в себе» (kath auto)¹⁸, не нуждавшееся в другом, не связанное с ним в своем бытии и потому могущее его объективировать «со стороны» как неподвижно застывший, неизменный, пластично-статуарный и обобщенно сущностный образ («эйдос», «идея»), «маска-личина», навечно отпечатанный «характер»; тогда как ветхозаветная традиция (и эта линия найдет особенное продолжение и развитие в христианстве) признает «несубстанциальное» понимание человека как открытого Богу и другим людям и потому рефлексивно полагающего не изолированную и неизменную человеческую «сущность», а неоднородную «коллективную личность», обретаемую не в самосознании, а в бытии.

В 12 главе «Собственности» Бибахин неожиданно подтверждает такой подход, обращаясь к гегелевскому фрагменту из «Философии права», где говорится, что личность-лицо «уже в самом звучании слова содержит что-то презренное» и, как утверждает уже сам Бибахин, «само слово „личность“ звучит подозрительно» (Бибахин, 2012: 146–147). «Я-личность» звучит не только нескромно, безвкусно, но и наивно-поверхностно. *Личность* — это эсхатологическая реальность, она есть, пользуясь терминами Канта, трансцендентальная идея, которая фундирует собой в качестве предельной, но *ныне* недостижимой цели полноту личностного бытия, которое есть не наличность, а становление, развертывание, актуализация личности. Но в православном персонализме личность — это еще та *догреховная предданность бытия человека* в качестве образа и подобия Бога, которая может раскрыться не только в эсхатологической реальности после Страшного Суда, но и *для некоторых*

¹⁸Кстати, именно это аристотелевское понятие будет определять латинское per se и кантовское an sich, чего не будет ни в византийской, ни в русской православной традиции с духом ее «сборной личности».

уже сейчас в опыте обожения и, главное, которая может осуществляться как *процесс* своего самообретения. В нашем реальном мире *быть личностью* — это становиться личностью, а значит находиться в центре взаимосоотнесенного пересечения подлинного и неподлинного как в самом человеке, так и в мире. Поэтому даже старцы, имеющие опыт обожения и божественного просветления (как опыт, пусть и временного, *про-светления и про-явления своей личности*), видят себя грешниками и ни за что не назвали бы себя личностью. Получается, что обретение своего, подлинного, личного приводит здесь не к вытеснению и преодолению неподлинного, а, наоборот, к его актуализации, непосредственно переживаемой очевидности для себя, в частности, в отношении своей вины и ответственности за греховность мира. Наконец, стоит указать на такой концепт, тоже близкий православной антропологии и аскетике, как *сердце*, которое как раз являет собой место борьбы и взаимосоотнесенности подлинного и неподлинного, собственного и чуждого, своего и не своего, личного и безличного, Бога и дьявола (одним из способов преодоления этой борьбы являлось, как известно, стремление к единению «ума и сердца»). Гениально вскрывал всю неоднородность этой «сердечной» диалектики Ф. М. Достоевский, для которого было так важно «найти человека в человеке»¹⁹, т. е. раскрыть подлинную личностность человеческого бытия, несмотря на его неподлинную составляющую, и подчас через нее усмотреть и помочь выявить ее.

Данные подходы нам важны в связи с развитием современного персонализма. Человек несет в себе свою уникальную *личность* (нем. *Persönlichkeit*, англ. *Personality*), которая есть онтологическое условие осуществления и развертывания человеком своего персоналистического потенциала в сети пересечений и взаимосоотнесенности в повседневной жизни подлинного и неподлинного. *Соотношение личности и личности* — важная философско-антропологическая проблема, на которую обратил внимание, в частности, Хенгстенберг (Hengstenberg, 1960: 354–358). Человек может *становиться* личностью, потому что его энтелехия определяется *возможностью* личности бытия и его существование может быть личностным. Но *полнота* осуществленности

¹⁹Понимая человека как тайну, которую нужно постоянно разгадывать (и важен здесь не столько результат, сколько процесс), сколько процесс, Достоевский говорил: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т. е. изображаю все глубины души человеческой. [...] При полном реализме найти в человеке человека [...]» (Дзо. Т. 27: 65). Найти человека в человеке — это и значит найти в нем его личность или возможность личности, даже если она скрыта для него самого.

этого потенциала, при которой человек, собственно, и *становится* личностью, обретает себя как личность во всей полноте, есть дело и состояние *эсхатологического будущего*. Отношения личностности и личности друг к другу можно прояснить через модель отношений понятий возможности и действительности у Аристотеля. Поэтому человек *может* лишь *становиться личностью или уходить от себя как личности*, подпитываемой в одну или другую сторону диалектикой подлинного и неподлинного в повседневной жизни, но не быть личностью, если под этим понимать полноту осуществленности личностности, полное претворение личностных возможностей в действительность. Аристотель бы мог сказать, что личностью является поэтому лишь божественный Ум-Перводвигатель, который, добавим мы, позволяет человеку, стремящемуся к нему, становиться личностью, т. е. вести личный образ жизни, манифестирующийся в личном образе.

3.

Теперь зададимся еще одним важным вопросом: образ жизни полагает / определяет человека или человек полагает / определяет образ жизни? Само понятие «образ жизни» нельзя объективировать, оно не сводится к перечню каких-то наличных, заданных, фиксированных событий и характеристик, оно, несомненно, неотделимо от образа самого человека и его самоотношения. Нетрудно представить, что, если взять двух людей, их жизнь по *внешним* характеристикам может быть очень схожа, но в одном случае мы имеем драму неподлинного Я, а в другом — сложный процесс развертывания личной подлинности. Это, однако, будет манифестировано в их целостном эстетическом образе. Иначе говоря, можно вести лекции и семинары, чтобы развертывать свою личность, а можно — чтобы соблюдать внешнюю и во многом бессмысленную обязательность, способствующую самоотчуждению, или просто чтобы зарабатывать. Поэтому важно *деликатно и ответственно* организовывать свою жизнь таким образом, чтобы в ней могла бы раскрываться личная подлинность человека и чтобы — это очень важно — такое раскрытие могло бы с очевидностью переживаться, внося в сам образ человека свет смысла и личностного облика.

Дело в том, что человек, отдавший, сознательно или бессознательно, безличной неподлинности, не только живет, но и *выглядит* характерным способом. Способ существования и самоотношение человека, устремленного к развертыванию своей личностности, и человека, отчуждающего ее, проявляется *соответственно* и в эстетически-наглядном,

феноменально-целостном образе человека (хотя здесь нужно избегать формальных идентификационных схем). На самом деле все мы время от времени впадаем в *создание своего обезличенного образа*, достаточно взглянуть на людей утром в толпе метро, когда в человеке действительно активно раскрывается *das Man*, что очевидно и на уровне визуально-целостного образа. Причастность смыслу, истине, красоте меняет человека, достаточно здесь обратиться к *эстетике благообразной красоты русских старцев*, чей образ просвещен и преображен ощущением близости и любви Бога, или людей, действительно живущих философией как стремлением к истине (хотя и могущих ее понимать по-разному), того же Хайдеггера или Библихина. С другой стороны, хочу подчеркнуть, что личностная подлинность не только манифестируется самим человеком, не только самополагается, но и способна усматриваться, открываться в том человеке, в котором, казалось бы, ее и нет. Поэтому ее еще и нужно уметь видеть, т. е. выстраивать и организовывать *личностную интенциональность* своего визуального восприятия, своей визуальной коммуникации. Можно даже утверждать, развивая троическое богословие личности / ипостаси каппадокийцев как личностную открытость Другому и коммуникативную взаимосоотнесенность с ним²⁰, что *личность всегда возможна как результат встречи по меньшей мере двух*: того, кто являет ее, и того, кто ее воспринимает, — невозможно быть личностью в одиночестве замкнутого эго. Личность не может *дать* Другой, но и личности нет без Другого, ведь именно открытость Другому позволяет человеку явить возможности своей личности, однако без эгоцентризма и замкнутости на себе и в себе. Не убив в себе соблазны замкнутого эгоцентризма и не выйдя навстречу Другому, не стать личностью: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12:24). Здесь по-новому раскрывается *конечность личности*, но не как у Канта, отделяющего на основе этой конечности непознаваемое ноуменальное от чувственно воспринимаемого феноменального. Конечность личности раскрывается как *ее сущностная соотнесенность с Другим, суверенная открытость*

²⁰Продуктивные православно-персоналистические возможности (в том числе для современной философии и философской антропологии) применения такой установки смог показать один из ведущих современных православных мыслителей митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас в своей книге «Бытие как общение» (Зизиулас, Гэгзян, 2006а) и в продолжающем ее труде «Общение и инаковость» (Зизиулас, Толстолуженко и Колкер, 2006б).

Другому, коммуникативная собранность, нераздельная неслиянность Я и Другого, в чем, собственно, и заключается само условие ее возможности и осуществления.

Но все же, несмотря на сказанное выше, давайте обратимся и к соотношению подлинного и неподлинного не только в человеке, но и в повседневной жизни, которую он ведет. Ведь ни для кого не секрет, что зачастую мы в силу тех или иных причин, как «субъективных», так и «объективных», тратим наше время не на то, на что хотели бы, а на то, к чему нас принуждает ряд обстоятельств. Так, часто я слышал от коллег, что, мол, я бы лучше книги писал, а тут надо выполнять огромную учебную нагрузку, когда после лекций и семинаров на творчество уже просто нет сил. Сразу скажу, что это довольно соблазнительная и опасная позиция, поскольку она скрыто предполагает, что можно (и нужно) редуцировать неподлинное, как бы они ни понималось, и оставить лишь подлинность человеческого существования. По сути, такая позиция ведет к *фарисейству в отношении нашей повседневной жизни*, ее онтологическому обесцениванию и уничтожению, которое якобы позволит раскрыть во всей полноте царство подлинного. Поэтому, размышляя на эту тему, я хочу выявить несколько моделей соотношения подлинного и неподлинного, созерцания и практической деятельности в повседневной жизни, используя *новозаветные образы Марии и Марфы*²¹.

(1) *Дуализм*. Наверное, самый распространенный тип понимания отношений между подлинным и неподлинным — их разделение, вплоть до противопоставления. Это хорошо видно при обращении к известным новозаветным образам Марфы и Марии, которые традиционно воплощают собой соответственно деятельно-практическую и созерцательную установки. В живописной иконографии примерно с XV–XVI вв. их чаще всего разделяют, при том что это разделение имеет четкий ценностно-вертикальный характер: религиозный приоритет Марии предстает незыблемым. Подобное разделение по принципу «или-или» по определению схематично, но оно позволяет ориентироваться, дает ясный указатель: одно нужно оставить, другое — выбрать или стремиться в меру сил к нему. Обе установки существуют здесь в значительной степени автономно друг от друга. Или рай, или постгреховное состояние;

²¹Напомню, что Христос однажды зашел в одно селение и женщина по имени Марфа приняла Его в свой дом, стала беспокоиться о большом угощении, а сестра ее Мария села у ног Иисуса и начала Его слушать (Лк. 10, 38). Марфа и Мария стали олицетворением двух установок: созерцательно-отрешенной и практико-озабоченной.

или блаженство, или мир заботы; или творчество, или труд как форма самоотчуждения и т. д. Опасность такого подхода, в частности, проявляется в том, что если неподлинное предстает как следствие потери подлинного, то само подлинное рассматривается как существующее до, после и независимо от неподлинного.

(2) *Отожествление*. Очень любопытен случай, когда то, что традиционно воспринимается как неподлинное, оборачивается как воплощение своей противоположности — подлинного. Используя те же образы Марфы и Марии, я напомним о проповеди Майстера Экхарта, в которой он, так сказать, реабилитирует и возвышает именно Марфу, показывая ее особую ценность и значимость для Господа (Майстер Экхарт, Сабашникова, 1991: 107–119). В дальнейшем такая оценка закрепится в протестантизме (одним из предтеч которого как раз часто называют немецкого мистика Майстера Экхарта) с его принципом «мирского аскетизма». Мистический контекст здесь проявляется и в том, что *весь мир и вся деятельность* человека предстают как способы раскрытия абсолютного монистического божественного первоначала. Как говорил Гераклит, греясь у печки в своем доме, «и здесь тоже есть боги» (Фрагменты..., Лебедев, 1989: 179)²²; также в этой связи вспоминается дельфийская надпись «Ты еси», которая, по интерпретации Плутарха (Плутарх, Клячко, 2006: 167–207), свидетельствует, что божественное есть и в храмах, и в мире. В этом смысле к двум выделяемым атрибутам Спинозы, мышлению и пространству, вполне в рамках такой установки можно добавить повседневную деятельность. Прямые следы такого подхода можно не раз встретить и в немецкой философии: например, они очевидны в онтологической аналитике повседневности Хайдеггера (которая во многом определяется именно протестантизмом) и в выделении особой значимости экзистенциала «забота» (*Sorge*). Совсем с другой стороны можно неожиданно найти черты такой установки и в православном мироощущении, в котором для русских старцев (например, в поучениях Зосимы из «Братьев Карамазовых») весь мир, природа и любая деятельность человека (и не только монашеско-аскетическая, но и в миру) предстает как божественная таинственная красота, теофания, «прославление Бога», «служение и посвящение Ему»; и недаром православные богословы XX века будут развивать учение о «внутреннем монашестве».

²²Кстати, характерно, что Аристотель привел эту фразу Гераклита в сочинении «О частях животных» как основание того, «что во всем имеется нечто естественное и прекрасное» (Аристотель, Карпов, 1937: 1, 5 645a17).

(3) *Взаимосоотнесенность*. Взаимодополнительность Марфы и Марии на определенном этапе также признается, и это позволяет понять, с одной стороны, самоценность, а с другой — конечность как деяния, так и созерцания, вынужденных обращаться друг к другу. Но в отношении неподлинности и подлинности это не просто дополнительность двух разных, но неотделимых друг от друга принципов (как в отношении Христа говорится о «неслиянной нераздельности» человеческого и божественного начал), это связь противоположных, но предполагающих друг друга и соотнесенных друг с другом начал. Перед нами своего рода диалектика, и онтологический контекст диалектической взаимосоотнесенности подлинного и неподлинного ярче всего раскрыл Мартин Хайдеггер в «Бытии и времени», хотя к самой диалектике он относился, мягко говоря, настороженно, предпочитая Гегелю Канта. Правда, само выделение подлинного и неподлинного возможно лишь в качестве результата грехопадения, и интенсивная динамика их взаимоотношений представляет собой лишь путь к предельной цели — обретению единства и полноты *Dasein*.

(4) *Аритмия*. Наконец, я хочу предложить еще одну модель, которая на сегодняшний момент выражает мое личное понимание проблемы взаимоотношения подлинного и неподлинного в повседневной жизни. В футбольной аналитике термин «аритмия» означает способность команды на протяжении одного матча и по ходу игры менять в зависимости от складывающихся обстоятельств (например, счета, травм, удаления) изначальную принятую системную модель игры. В контексте нашего обсуждения это означает организовывать ритм и режим своей повседневной жизни так, чтобы в рамках ее цикла (скажем, дня или недели) неподлинная ее часть (или воспринимаемая таковой) плавно бы сменялась, переходила и даже, возможно, подпитывала бы подлинную. Сразу отмечу, что здесь нет резкого и радикального дуалистического противопоставления, скорее речь идет о том, что в рамках цикла следует отдавать время тому, что может субъективно и в определенный момент пониматься как неподлинное, но что должно приводить, подпитывать, насыщать подлинное (и даже само становиться/оцениваться таковым со временем *post factum*), к которому происходит обращение в определенный момент цикла. Неподлинное здесь предстает как связанное с «бытием-в-мире», с «жизненным миром» и его заботами, но его интерпретация у меня здесь идет не столько за Хайдеггером, которого

я учитываю, сколько за *Максом Шелером*. Не вдаваясь в детали, я напомним, что поздний Шелер, в том числе благодаря своим философско-социологическим исследованиям и во многом — продолжающейся дискуссии с Гуссерлем, показал, что *вовлеченность в социально-историческую реальность* (раскрывающаяся в том числе, а может быть, и прежде всего в повседневном мире) не нужно обесценивать, редуцировать и стремиться вынести за скобки, ее релятивизм может быть продуктивным, и опыт причастности к ней позволяет манифестировать результаты феноменологического созерцания открывающихся, в том числе благодаря этому же опыту, сущностей. Развитию такого подхода посвящена его концепция «функционализации сущностного усмотрения»²³. Здесь перед нами — феноменологическое и философско-антропологическое переосмысление психоаналитического понятия «сублимация», к которому Шелер активно обращался в двадцатые годы прошлого века.

В этом смысле, несколько провоцируя аудиторию, можно сказать, что административно-формальная работа философа или формальные обязанности по выполнению чересчур большой учебной нагрузки — а это, как мы понимаем, нетрудно субъективно оценить как неподлинную составляющую повседневной жизни философа — в некотором смысле столь же важны, как и написание статей и книг. Так, в советское время говорили, что человек не должен жить только ради себя, он должен приносить пользу и другим. Нужно уметь *сублимировать* эту важную часть жизни, развертывая ее как условие зарождения, возникновения и осуществления потенциала подлинного, и тогда она непременно даст свои продуктивные всходы в той же самой творческой деятельности. Давайте вспомним, что Спиноза оставался работать шлифовальщиком линз, хотя друзья предлагали ему деньги, которые могли бы освободить его от этой работы и полностью позволяли бы ему сосредоточиться на написании книг — значит, он все-таки понимал ценность и значимость для себя этой деятельности. Конечно, в наше время непросто встретить профессионального преподавателя философии, одновременно работающего, скажем, в бизнесе (хотя обратное случается, и я знаю конкретные примеры: «рутина» бизнеса может обратить *определенных* людей к не приносящей дохода, но смыслополагающей деятельности). С другой стороны, у меня подчас складывается впечатление, что для многих коллег работа на лекциях и семинарах понимается именно как неподлинная

²³Подробнее об этой концепции: Малинкин, 2019: 78–108.

часть жизни, аналог обязанности заниматься в это время шлифованием линз, но с прямо противоположной, чем у Спинозы, оценкой. Думаю, такой подход онтологически, философско-антропологически, психологически непродуктивен.

Итак, эта вовлеченность, «заброшенность», если угодно, рассматривается нами не в перспективе *онтологической негативности*, как необходимая составляющая повседневного существования и оборотная в своей взаимосвязанности сторона подлинности Dasein. Ведь у Хайдеггера неподлинное связано именно с *пространственным* способом бытия «в мире», чему и посвящен первый раздел «Бытия и времени», а подлинное связано с *временным* «бытием-к-смерти», о чем говорится во втором разделе. Соответственно, безличной коммуникации das Man противопоставляется замкнутое в своем сосредоточенном одиночестве на себе «бытие-к-смерти». Мы же призываем к такому *хронотопу повседневности*, который объединяет подлинное и неподлинное посредством их перехода друг в друга на определенном этапе цикличности, когда, продолжая интерпретацию наших образов, *Марфа становится Марией, чтобы в свое время Мария опять стала Марфой*.

Например, участие в конференции (в том числе нашей, посвященной Владимиру Вениаминовичу Бибахину) может рассматриваться как проявление подлинного по отношению к неподлинной части нашего повседневного цикла, как сакральное по отношению к профанному, праздник — к будням, и это при том, что первое подготавливается и оказывается возможным только благодаря второму. Так вот, я хочу раскрыть *онтологическую позитивность вовлеченности* «бытия-в-мире», при том что она может оборачиваться и как неподлинное, но даже при этом быть ценной и значимой, выступая в некотором смысле условием и основанием подлинного модуса повседневного бытия человека. В отличие от «бытия-к-смерти», по необходимости предполагающего одинокую замкнутость и центрированность человека на себе, своей самости, вовлеченность в мир связывает человека с другими людьми, побуждает его развертывать коммуникативную составляющую его бытия, вступая в диалогичность отношений Я и Другого, предстывая открытым людям и миру, заряжаясь энергией множественности, неоднородности, разнolikости такого существования. Я уже не говорю о том, что в таком режиме жизни человек существует не только для себя, преодолевая часто встречающееся до сих пор понимание подлинного как связанного с эгоцентричным, ориентирующимся, так сказать, лишь на интерес своей замкнутой монады. Человек раскрывает свою конечность, прежде

всего входя в соприкосновение, контакт, коммуникацию, диалог с другими конечными людьми, и в таком существовании он развертывает свое бытие и открывается Бытию. И мы должны поблагодарить Владимира Вениаминовича, что даже после смерти энергией своей мысли, образа, бытия он позволяет нам сделать это.

СОКРАЩЕНИЯ

- Дзо *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 30 т. / под ред. В. Г. Базанова, Г. М. Фридлендера, В. В. Виноградова. — М., Л. : Наука, 1972—1990.
Т. 27 : Дневник писателя, 1881. Автобиографическое. Dubia / под ред. А. М. Березкина. — 1984—1990.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // *Образ Античности*. — СПб. : Азбука-классика, 2004. — С. 40—105.
- Аристотель.* О частях животных / пер. с древнегреч., под ред. В. П. Карпова. — М. : Биомедгиз, 1937.
- Бибихин В. В.* Язык философии. — М. : Прогресс, 1993.
- Бибихин В. В.* Собственность. Философия своего / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2012. — (Слово о сущем ; 100).
- Бибихин В. В.* Узнай себя. — СПб. : Наука, 2015. — (Слово о сущем ; 119).
- Большов О.* Экзистенциальная философия / пер. с нем. С. Э. Никулина. — СПб. : Лань, 1999.
- Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих / пер. с греч. В. В. Бибихина ; коммент. В. Вениаминова [В. В. Бибихина]. — СПб. : Наука, 2004.
- Дорофеев Д. Ю.* Макс Шелер. — СПб. : Наука, 2019а.
- Дорофеев Д. Ю.* Человеческая идентичность в диалоге Платона «Алкивиад I» (к вопросу об антропологической проблематике в древнегреческой философии) // *ΣΧΟΛΗ*. — 2019b. — Т. 13, № 1. — С. 251—268.
- Дорофеев Д. Ю.* Мистагогия визуального образу у Достоевского : Князь-Христос, странник, старец // *Визуальная теология*. — 2021. — № 2. — С. 53—72.
- Зизиулас И.* Бытие как общение : очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Д. М. Гэгзяна. — М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006а.
- Зизиулас И.* Общение и инаковость : новые очерки о личности и Церкви / пер. с англ. М. А. Толстолуженко, Л. Е. Колкер. — М. : ББИ, 2006b.

- Иустин (Попович)*. Философия и религия Ф. М. Достоевского / пер. с серб. И. А. Чароты. — Минск : Издательство Дмитрия Харченко, 2014.
- Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / пер. с фр. А. М. Руткевича // Сумерки богов / под ред. А. А. Яковлева. — М. : Политиздат, 1989. — С. 222—319.
- Кант И.* Критика способности суждения / пер. с нем. Н. Е. Соколова. — М. : Искусство, 1994.
- Майстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения / пер. с нем. М. В. Сабашниковой. — М. : Политиздат, 1991.
- Малинкин А. Н.* Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. — М. : Русская школы, 2019.
- Марсель Г.* О смелости в метафизике : сборник статей / пер. с фр. В. П. Визигина. — М. : Наука, 2012.
- Пиндар*. Вахилид. Оды. Фрагменты / пер. с древнегреч., под ред. М. Л. Гаспарова.
- Платон*. Алкивиад I / пер. с древнегреч. С. Я. Шейнман-Тонштейн // Диалоги / под ред. А. Ф. Лосева. — М. : Мысль, 1986. — С. 175—223.
- Плутарх*. О «Е» в Дельфах // Исида и Осирис / пер. с древнегреч. Н. Б. Клячко. — М. : Эксмо, 2006. — С. 167—207.
- Тахо-Годи А. А.* О древнегреческом понимании личности на материале термина soma // Греческая культура в мифах, символах и терминах / А. А. Тахо-Годи, А. Ф. Лосев. — СПб. : Алетейя, 1999. — С. 362—381.
- Фрагменты ранних греческих философов : от эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Т. I / пер. и сост. А. В. Лебедева. — М. : Наука, 1989.
- Фуко М.* Герменевтика субъекта / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. — СПб. : Наука, 2007.
- Фуко М.* Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс / пер. с фр. А. В. Дьякова. — СПб. : Наука, 2014.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М. : Ad Marginem, 1997.
- Штоц А.* Избранное : мир, светящийся смыслом / пер. с англ. В. Г. Николаева, С. В. Ромашко, Н. М. Смирнова. — М. : РОССПЭН, 2004.
- Dorofeev D. Y.* Aesthetics of the Human Image in Christian Philokalia : Orthodox Good-Beauty-Image of Monks and Russian Elders // Annals of the University Bucharest. — 2015. — Vol. 70, no. 1. — P. 111—134.
- Frings M. S.* The Mind of Max Scheler. — Milwaukee : Marquette Univ. Press, 2001.
- Hengstenberg H.-E.* Philosophische Anthropologie. — Stuttgart : Verlag W. Kahlhammer, 1960.
- Pollio R. H., Henley T., Thompson C. B.* The Phenomenology of Everyday Life. — Cambridge : Cambridge University Press, 1997.

Dorofeev, D. Yu. 2022. "Filosofskaya antropologiya podlinnogo i nepodlinnogo [Philosophical Anthropology of Authentic and Non-authentic]: sovremennaya problematizatsiya chelovecheskoy lichnosti i obraza zhizni [Modern Problematization of Human Person and Way of Life]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 127–154.

DANIIL DOROFEEV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR, THE HEAD OF PHILOSOPHY DEPARTMENT
SAINT PETERSBURG MINING UNIVERSITY (ST. PETERSBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-1583-4545

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF AUTHENTIC AND NON-AUTHENTIC

MODERN PROBLEMATIZATION OF HUMAN PERSON AND WAY OF LIFE

Submitted: June 02, 2022. Reviewed: Aug. 17, 2022. Accepted: Aug. 18, 2022.

Abstract: The article was written on the basis of a speech at the *3rd Bibikhinsky Readings* in Bezhetsk in October 2021. The article is devoted to the philosophical-anthropological and personalistic analysis of the concepts of authentic and inauthentic; it begins with a brief study of the most crucial concepts of Heidegger's *Being and Time* "eigentlich" and "uneigentlich", which made it possible to carry out the ontological actualization of everyday life as the most important space of human existence. The dialectic of authentic and inauthentic appears to be the fundamental basis of both the existence of a person and the everyday world in which he exists. The author of the article explores such ways of self-organization of everyday human existence as cyclicity and spiral. For the author of the article, it is important to abandon the installation of depersonalization of everyday existence, revealing its positive ontological and personal potential. A way of life that reveals a person's personality is recognized as authentic, while a way of life that leads to its alienation and extinction is recognized as inauthentic. Therefore, the author of the article explores in detail the concepts of personality and personhood, referring to the Platonic consideration of *auto to auto* ("selfhood" of a person) in the dialogue of *Alcibiades I* and its interpretation by Vladimir Bibikhin in the course of lectures *Property*, striving to update the possibilities of philosophical personalism in modern philosophy as critically as possible. For this, an appeal is made not only to Antiquity, but also to the Orthodox anthropology of the individual, based on the principles of hesychasm, in the center of which is the openness of a person to Other to transforming his energies. At the end of the article, four possible models of the relationship between the authentic and the non-authentic are analyzed, considered through an appeal to the New Testament images of Martha and Mary.

Keywords: Autentic and Non-autentic, V. V. Bibikhin, Heidegger, Personality, Lifestyle, Human Image, Everyday Life.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-127-154.

REFERENCES

- Aristotel' [Aristotle]. 1937. *O chastyakh zhivotnykh [De Partibus Animalium]* [in Russian]. Ed. and trans. from the Ancient Greek by V. P. Karpov. Moskva [Moscow]: Biomedgiz.
- Averintsev, S. S. 2004. "Grecheskaya 'literatura' i blizhnevostochnaya 'slovesnost'" (protivostoyaniye i vstrecha dvukh tvorcheskikh printsipov) [Greek 'Literature' and Middle Eastern 'Literature' (Opposition and Meeting of Two Creative Principles)]" [in Russian]. In *Ob-*

- raz Antichnosti [The Image of Antiquity]*, 40–105. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Azbuka-klassika.
- Bibikhin, V. V. 1993. *Yazyk filosofii [Language of Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress.
- . 2012. *Substvennost'. Filosofiya svojego [Ownership. Philosophy of the Own]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 100. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2015. *Uznay sebya [Know Yourself]* [in Russian]. Slovo o sushchem 119. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Bollnow, O. 1999. *Ekzistentsial'naya filosofiya [Existenzphilosophie]* [in Russian]. Trans. from the German by S. E. Nikulin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Lan'.
- Camus, A. 1989. "Mif o Sizife. Esse ob absurde [Le Mythe de Sisyphe]" [in Russian]. In *Sumerki bogov [Twilight of the Gods]*, ed. by A. A. Yakovlev, trans. from the French by A. M. Rutkevich, 222–319. Moskva [Moscow]: Politizdat.
- Dorofeev, D. Yu. 2015. "Aesthetics of the Human Image in Christian Philokalia: Orthodox Good-Beauty-Image of Monks and Russian Elders." *Annals of the University Bucharest* 70 (1): 111–134.
- . 2019a. "Chelovecheskaya identichnost' v dialoge Platona 'Alkiviad i' (k voprosu ob antropologicheskoy problematike v drevnegrecheskoy filosofii) [Human Identity in Plato's 'Alcibiades i' (Some Notes on Anthropological Questions in Ancient Greek Philosophy)]" [in Russian]. *ΣΧΟΛΗ [Scholē]* 13 (1): 251–268.
- . 2019b. *Maks Sheler [Scheler, M.]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2021. "Mistagogiya vizual'nogo obrazu u Dostoyevskogo [Mistagogy of Visual Image of Dostoevskiy]: Knyaz'-Khristos, strannik, starets [Prince-Christ, Wanderer, Elder]" [in Russian]. *Vizual'naya teologiya [Visual Theology]*, no. 2, 53–72.
- Foucault, P.-M. 2007. *Germenevika sub'yekta [L'hermeneutique du sujet]* [in Russian]. Trans. from the French by A. G. Pogonyaylo. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2014. *Muzhestvo istiny. Upravleniye soboy i drugimi II. Kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezhe de Frans [Le courage de la verite. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au College de France]* [in Russian]. Trans. from the French by A. V. D'yakov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Frings, M. S. 2001. *The Mind of Max Scheler*. Milwaukee: Marquette Univ. Press.
- Gregory Palama. 2004. *Triady v zashchitu svyashchennobezmolstvyushchikh [The Triads in Defense of the Holy Hesychasts]* [in Russian]. Trans. from the Greek by V. V. Bibikhin. With a comment. by V. Veniaminov [V. V. Bibikhin]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Heidegger, M. 1997. *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Hengstenberg, H.-E. 1960. *Philosophische Anthropologie* [in German]. Stuttgart: Verlag W.Kahlhammer.
- John Zizioulas, J. 2006a. *Bytiye kak obshcheniye [Being as Communion]: ocherki o lichnosti i Tserkvi [Studies in Personhood and the Church]* [in Russian]. Trans. from the English by D. M. G-egzyan. Moskva [Moscow]: Svyato-Filaretovskiy pravoslavno-khristianskiy institut.
- . 2006b. *Obshcheniye i inakouot' [Communication and Otherness]: novyye ocherki o lichnosti i Tserkvi [New Studies in Personhood and the Church]* [in Russian]. Trans. from the English by M. A. Tolstoluzhenko and L. Ye. Kolker. Moskva [Moscow]: BBI.

- Justin [Popovic]. 2014. *Filosofiya i religiya F. M. Dostoyevskogo [Filosofiya i religiya F. M. Dostoyevskogo]* [in Russian]. Trans. from the Serbian by I. A. Charota. Minsk: Izdatel'stvo Dmitriya Kharchenko.
- Kant, I. 1994. *Kritika sposobnosti suzheniya [Kritik der Urteilskraft]* [in Russian]. Trans. from the German by N. Ye. Sokolov. Moskva [Moscow]: Iskusstvo.
- Lebedev, A. V., comp. 1989. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov [The Fragments of the Early Greek Philosophers]: ot epicheskikh teokosmogoniy do vzniknoveniya atomistiki [From the Epic Theocosmogonies to the Birth of the Atomistics]* [in Russian]. Trans. by A. V. Lebedev. Vol. 1. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Malinkin, A. N. 2019. *Kontseptsiya fenomenologii Maksa Shelera. Sheler vs Gusserl' [Conception Phenomenology of Max Scheler. Scheler vs Husserl]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Russkaya shkola.
- Marcel, G. 2012. *O smelosti v metafizike [On Courage in Metaphysics]: sbornik statey [Collection of Articles]* [in Russian]. Trans. from the French by V. P. Vizigin. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Meister Eckhart. 1991. *Dukhovnyye propovedi i rassuzhdeniya [Spiritual Sermons and Discourses]* [in Russian]. Trans. from the German by M. V. Sabashnikova. Moskva [Moscow]: Politizdat'.
- Pindarus. *Vakkhiliid. Ody. Fragmenty [Bacchylidis. Carmina et Fragmenta]* [in Russian]. Ed. and trans. from the Ancient Greek by M. L. Gasparov. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Plato. 1986. "Alkiviad I [Alcibiades I]" [in Russian]. In *Dialogi [Dialogues]*, ed. by A. F. Losev, trans. from the Ancient Greek by S. Ya. Sheynman-Tonshteyn, 175–223. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Plutarch. 2006. "O 'Ye' v Del'fakh [De E apud Delphos]" [in Russian]. In *Isida i Osiris [Isis and Osiris]*, trans. from the Ancient Greek by N. B. Klyachko, 167–207. Moskva [Moscow]: Eksmo.
- Pollio, R. H., T. Henley, and C. B. Thompson. 1997. *The Phenomenology of Everyday Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schütz, A. 2004. *Izbrannoye [Selections]: mir, svetyashchiysya smyslom [A World Glowing with Meaning]* [in Russian]. Trans. from the English by V. G. Nikolayev, S. V. Romashko, and N. M. Smirnov. Moskva [Moscow]: ROSSP·EN.
- Takho-Godi, A. A. 1999. "O drevnegrecheskom ponimaniy lichnosti na materiale termina soma [On the Ancient Greek Understanding of Personality Based on the Term Soma]" [in Russian]. In *Grecheskaya kul'tura v mifakh, simbolakh i terminakh [Greek Culture in Myths, Symbols and Terms]*, by A. A. Takho-Godi and A. F. Losev, 362–381. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.