

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Курский государственный университет»

На правах рукописи

Силенин Иван Александрович

СМЕРТЬ КАК ФЕНОМЕН СВОБОДЫ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ

09.00.13 – философская антропология, философия культуры

Диссертация
на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор
Торубарова Татьяна Викторовна

Курск 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. СВОБОДА И СМЕРТЬ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА	17
1.1. Роль свободы и смерти в структуре человеческой экзистенции	17
1.2. Экзистенциальный статус человеческой свободы и смерти	28
1.3. «Бытие к смерти» как основная категория «присутствия» человека в экзистенциальной философии	46
1.4. Смерть как экзистенциальный парадокс	59
ГЛАВА 2. СВОБОДА В СФЕРЕ КОНЕЧНОСТИ БЫТИЯ	76
2.1. Смерть как условие свободы	76
2.2. Смерть как высший уровень ответственности	99
2.3. Свобода как путь преодоления смерти	117
2.4 Свобода как принятие смерти и конечности	131
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	147
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	152

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность диссертационного исследования. Танатологическая тематика является довольно значимым пластом философских исследований. Особую актуальность она приобретает в современном обществе в период господства мультимедийного пространства и дегуманизации, сопровождающихся разрушением основ человеческого бытия, крайним индивидуализмом и в то же время глубокой деперсонализацией. Вот почему сегодня особенно важна апелляция к бытийному опыту человека, осмысливаемому в его ключевых экзистенциалах (экзистенциализм), где одним из ключевых конституэнтв в понимании смерти является свобода. В современном мире она оказывается весьма размытым и смыслово неопределенным понятием и отнюдь не ассоциируется со смертью. Да и сама смерть видится феноменом внешним и метафорическим. Однако именно свобода выступает фундаментальным горизонтом в постижении сущности смерти. Переосмысление понятия смерти, исследование ее как собственно феномена свободы (что и было предпринято в экзистенциализме) дает ключ к пониманию подлинной сути опыта человеческого существования в его самобытии и самобытности. Сегодня свобода мыслится как нечто сопряженное и определяемое через посредство воли (воля быть..., воля к...), что ведет к утрате метафизической глубины в понимании самого опыта человеческого существования (*existencia*). Спекуляция терминами, создающая иллюзию свободного человека, приводит не только к размытости границ его существования (киборги, виртуальная реальность, клонирование), но и, по сути дела, к элиминации смысловой самоопределяемости человеческого опыта, который не может быть осмыслен в своей целостности вне того, что составляет природу человека как существа смертного и конечного. Вот почему именно понимание свободы посредством осознания

природы смерти и ее осмысления как феномена свободы ведет к экспликации уникальности собственно человеческого экзистенциального опыта. Поэтому необходимость самоидентификации человека в обществе, где господствует *man*, является столь насущной и актуальной, ибо, как говорит Жан-Поль Сартр, «...нет различия между бытием человека и его “свободным-бытием”»¹.

Предпринятое исследование представляет собой осмысление экзистенциальной философии сквозь призму анализа экзистенциальных категорий человеческого бытия (экзистенциалов: смерть, свобода и другие) и направлено на выявление ключевых конституэнтов, определяющих свободу человека в рамках его смертности. Смерть – предел существования, порождающий страх и тоску, экзистенциальную тоску, которые актуализируют особую ответственность, уникальную тем, что она является собой ответственность перед самим собой и фундирует смысловую наполненность категорий человеческого существования.

Необходимость анализа истоков, проблем и смыслов смерти как феномена свободы определяет общефилософскую и общекультурную актуальность диссертационного исследования.

Степень научной разработанности проблемы

Свобода и смерть являются ключевыми и наиболее исследуемыми понятиями категориального аппарата экзистенциальных мыслителей, яркими представителями которых являются С. Кьеркегор, М. Бубер, К. Ясперс, Г. Марсель, М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартр, С. Бовуар, Н. Аббаньяно.

Анализу и осмыслению ключевого спектра экзистенциальных констант в отечественной философской литературе уделялось значительное внимание. Исследования, посвященные экзистенциальному опыту человека в его основных понятийных детерминациях, отличаются тематическим и

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 234.

методологическим разнообразием. Анализируемая проблематика находит отклик в работах авторов, использующих культурно-исторический подход. Его представители оценивали фундаментальные труды не только исходя из содержания, но и исследуя их историческую обусловленность, которая представляла собой ответ на насущные проблемы времени. Э.Ю. Соловьев¹ исследует «Бытие и время» М. Хайдеггера в историческом аспекте, подчеркивая его особую структуру и задаваясь вопросом о причинах выбора мыслителем центральных понятий, таких как время и экзистенция. Круг научных интересов А.В. Ахутина² также включает онтологию М. Хайдеггера; в частности Dasein, по его мнению, является ключом к постижению экзистенциализма: понимание его сути проясняет все смысловые ходы и сюжетные построения философии М. Хайдеггера. Также особого внимания заслуживает работа М.А. Кисселя, заключающая в себе анализ основных этапов творческого пути Ж.-П. Сартра³. Труды последнего, выступая одним из основных теоретических источников современной философии ревизионизма, открываются в критике классического культурного наследия; по его мнению, возвращение к проблемам свободы экзистенции является не чем иным, как вызовом времени. Культурно-философский анализ экзистенциализма осуществляет В.А. Подорога⁴, объектом исследования которого выступают труды С. Кьеркегора, Ф. Ницше, М. Хайдеггера, М. Пруста, Ф. Кафки. С его точки зрения, анализируемые работы обладают индивидуальными коммуникативными измерениями и ценностями, которые в классической философской рефлексии не подвергаются осмыслению.

Внимание современных исследователей, как правило, нацелено на концептуализацию экзистенциального опыта, либо связанного с изучением

¹ Соловьев Э. Ю., Кант И. Этический ответ на вызов эпохи секуляризации // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 2005. – № 2004. – С. 213.

² Ахутин А. В. Философия: в поисках онтологии: сб. тр. Самарской гуманит. академии. Вып. 5. – Самара: Изд-во СаГА, 1998. – С. 37.

³ Киссель М. А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра. – М.: Лениздат, 1976. – С. 115.

⁴ Подорога В. А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: Серен Кьеркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 302.

феномена свободы, либо с танатологической проблематикой. Однако прояснение сущности свободы, ее феноменологического горизонта, пожалуй, в меньшей степени сопрягают с понятием смерти. На первый план выходит обсуждение таких проблем, как отчуждение, небытие, хрупкость человеческого бытия, танатология, суицид, эвтаназия и так далее. Так, А. С. Гурьянов и В. Д. Губин подчеркивают необходимость применения аналитики экзистенциального опыта человеческого существования¹; оригинальные варианты рассмотрения диалектики и метафизики жизни и смерти были предложены Е. А. Клениной², а с точки зрения экзистенциально-онтологического подхода – И. А. Кушовой³. Кроме того, особого внимания заслуживают работы В. В. Мануковского, который рассматривает свободу человека посредством раскрытия основных содержательных элементов эпистемологии экзистенциалов, а также взаимосвязи последних с одним из ключевых понятий К. Ясперса – пограничной ситуацией⁴. С. И. Голенков⁵ представляет свободу, исходя из ее соотношения с разомкнутостью “*бытия-вот*” в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Обращая свое внимание на фундаментальные основы экзистенции, Ю. Верба⁶ находит отклик на проблемы современности в работах В. Франкла, связывающего ощущение смыслоутраты с подменой бытийных экзистенциалов рассудочными категориями любви, веры, совести,

¹ Гурьянов А. С. «Онтологический поворот» Хайдеггера: методологические размышления // Учен. зап. казан. ун-та. Сер.: Гуманит. науки, 2012. – № 1. – С. 47-56; Губин В.Д. Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1996. – С. 117.

² Кленина Е. А. Диалектическое единство ценностно-смысловых аспектов жизни и смерти // Известия ВолгГТУ. – 2012. – № 11. – С. 28.

³ Кушова И. А. Сознание, определяющее свободу, в экзистенциализме Ж.-П. Сартра // Известия Волгоград. гос. пед. ун-та. – 2010. – № 3. – С. 11.

⁴ Мануковский В. В. Экзистенциальное содержание понятий «встреча» Г. Марселя и «пограничная ситуация» К. Ясперса // Вестник ЧГУ, 2012. – №1. – С. 124.

⁵ Голенков С. И. Феномен понимания в основоустройстве бытия-вот (Присутствия) // Вестник СамГУ. – 2014. – № 9 (120). – С. 17.

⁶ Верба Ю. Духовная природа человека в экзистенциальной философии Э. Франкла // Философская антропология. – 2017. – № 1. – С. 137.

что так же входит в сферу научных интересов А.Р. Бурханова¹, который анализирует основоположения экзистенции в трактатах М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, экзистенциал надежды в работах Г. Марселя, экзистенциал свободы – в концепциях А. Камю. К актуальной проблеме современности обращается С.А. Демидова², предметом ее исследования является проблема экзистенциального выбора в творчестве А. Камю, рассмотренная в контексте атрибутов фактичности человеческого существования – смерти, свободы, одиночества, любви, абсурда, бунта. Анализируя труды М. Хайдеггера, А.В. Водолагин³ и А.С. Емельянов⁴ обращаются к структурам повседневного человеческого существования, отмечая, что потеря свободы сопряжена с растворением в бытии повседневности, а ее обретение – с совестью как зовом бытия. Отдельного внимания заслуживает работа О.И. Жуковой⁵, в которой феномен свободы человека освещается с позиции идентичности; свобода в таком случае предстает как самореализация человека в качестве ответственной и самодостаточной личности, центрирование себя в качестве целостной самости. Оригинальный взгляд на вопрос идентичности предлагает П.С. Гуревич⁶: в его понимании в центре экзистенции лежит трудно насыщаемая потребность человека осознать себя как существо индивидуальное и неповторимое, однако действие механизма идентификации, заключающегося в поиске специфического для человека свойства в самом себе, является редкостью и становится уделом избранных.

¹ Бурханов А. Р. Человек и его экзистенция в философии Карла Ясперса // Вестник Нижневартковского государственного университета. Сер.: Культурология. Философия. Социология. – Нижневартговск: Изд-во Нижневарт. гос. ун-та. – 2014. – №5. – С. 21.

² Демидова С. А. Человек перед «Лицом» абсурда: проблема экзистенциального выбора в философии Альбера Камю // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2016. – № 3 (37). – С. 52.

³ Водолагин А. В. Книга М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927): современные интерпретации (к 80-летию публикации) // Ученые записки РГСУ. – 2008. – № 2. – С.179.

⁴ Емельянов А. С. Совесть как зов бытия в философии М. Хайдеггера // Вестник ВолГУ. Сер. 7: Философия. Социология и социальные технологии. – 2016. - №1 (31). - С.17.

⁵ Жукова О. И. Понятие трансценденции и его значение для анализа структуры самости // Вестник Томского гос. ун-та. – 2009. – № 323. – С. 70.

⁶ Гуревич П. С. Идентичность – привилегия человека // Вестник Финансового университета. Гуманитарные науки. – 2011. – № 2. – С. 43.

Непосредственно с проблемой смерти связана тематика научной деятельности С. В. Комарова¹, который касается вопроса события собственного времени: стратегии борьбы со временем исследователь связывает с модусами собственной и несобственной историчности. Исследование первичных и вторичных для человеческого мира феноменов проводит В. И. Молчанов², анализируя труды М. Мерло-Понти, М. Хайдеггера, Э. Гуссерля и др. Время рассматривается им как функция и посредник пространства, а потребность в самостоятельности – как фикция. Смерть как проблему нравственной философии представляет В. В. Варава³. Согласно проведенному им анализу, в последние десятилетия проявляется огромный интерес к проблеме смерти – отмечается «танатологический ренессанс», что, по мнению исследователя, свидетельствует не о многообразии мнений, но, скорее, об исчезновении философского стремления к истине. На пребывании в неистине также делает акцент Е. Ю. Сиверцев⁴, согласно представлениям которого смерть известна нам лишь феноменальным образом; однако испытываемое человеком чувство конечности, несмотря на сопряженное с ним чувство страха, неотрывно от экзистенции, ибо дает ощущение свободы, которое, в свою очередь, открывается за счет исключительно человеческой возможности – саморефлексии.

Среди зарубежных исследователей стоит отметить Дж. С. Файнберга⁵, касающегося актуальной этической проблемы опыта суицида и эвтаназии.

¹ Комаров С. В. Стратегии борьбы со временем: событийность и история // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – № 1. – С. 115.

² Молчанов В. И. Феномен пространства и происхождение времени. – М.: Академический проект, 2015. – С. 46.

³ Варава В. В. Смерть как проблема нравственной философии: На материале русской философской культуры XIX-XX веков: автореф. канд. филос. наук. – Тула, 2005. – С. 16.

Варава В. В. Этика неприятия смерти. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2005. – С. 178.

⁴ Сиверцев Е. Ю. Физическое бессмертие и проблема самосознания // Манускрипт. – 2016. – № 3-2. – С. 139.

⁵ Feinberg J. Harm to self. The moral limits to the clinical law. New-York: Oxford University Press, 1986. – P. 12.

Им поднимаются и раскрываются философско-теоретические основания свободы и смерти в обществе.

Среди современных исследований зарубежной философии особо выделяется нестандартный путь осмысления проблем экзистенциализма в работе О'Мара Доминик¹. Целью исследования автора является изучение проблемы связи между осознанием нашей смертности и самосознанием. Обращаясь к представителям греческой философии, он отмечает различные подходы к разрешению противоречия и напряженности самосознания и смерти как граней человеческого существования. В рамках перекрестных проблем этики и экзистенциализма внимания заслуживает работа Калогирату Андроники², рассматривающего свободу выбора и роль самоубийства в жизни человека.

Тем не менее, ни в русскоязычной литературе, ни в зарубежных исследованиях смерть как феномен свободы не являлась предметом специальных исследований. При достаточно обширном анализе собственно понятий смерти и свободы в экзистенциализме, лишь малую часть составляют работы, посвященные раскрытию их фундаментальной взаимосвязи – постижению сущности смерти через экспликацию феномена свободы в опыте экзистенциальных мыслителей. Таким образом, степень научной разработанности проблемы нельзя определить как достаточную, что обуславливает настоятельность и актуальность выбора темы исследования.

Объектом исследования выступает взаимосвязь феномена свободы и смерти как особых бытийных категорий.

Предметом диссертационного исследования является идея смерти как феномена свободы в экзистенциальной философии.

¹ О'Мара Д. Осознание себя, времени и смерти в греческой философии: несколько размышлений // Schole. СХОЛЭ. – 2015. – № 2. – С. 286.

² Kalogiratou Androniki Plotinus views on soul, suicide, and incarnation // Schole. СХОЛЭ. – 2009. – № 2. – S. 391.

Цель исследования состоит в концептуализации смерти как феномена свободы в рамках экзистенциальной философии. В соответствии с поставленной целью решаются следующие **задачи исследования**:

- определить место свободы и смерти среди иных экзистенциалов в контексте философии существования;
- раскрыть экзистенциальный статус человеческой свободы и смерти, выявить их значение в структуре человеческой экзистенции;
- проанализировать феномен конечности с позиции понимания смерти как условия свободы, поскольку смерть в экзистенциальной традиции понимается как экзистенциал, способный к мотивированию поступков;
- эксплицировать смерть как высший уровень ответственности, а также как явление, побуждающее к переоценке смысла бытия;
- выявить роль свободы как способа преодоления смерти, обладающей не деструктивным, а конструктивным характером.

Теоретико-методологические основы исследования

В данном диссертационном исследовании применяются следующие методы.

1. Метод текстологического анализа позволил провести оценку существующих исследований для их систематизации и возможности применения в данном диссертационном исследовании.

2. Герменевтический метод применялся для анализа художественных текстов С. Бовуар, Л.Н. Толстого, Ж.-П. Сартра и других, что позволило конкретизировать и совершить более подробный анализ их концепций.

3. Компаративистский метод позволил проследить формирование, развитие и применение философско-антропологических концепций в вопросе свободы и смерти, что помогло выявить сущность этих понятий в экзистенциальной философии.

4. Диалектический метод использовался в анализе диалектики смерти и свободы как двух взаимоисключающих, но в то же время дополняющих экзистенциалов бытия.

5. Системный метод применялся для анализа, описания и дифференциации таких понятий, как конечность и смерть, ответственность и свобода и других.

Научная новизна исследования заключается в принципиально новом подходе к осмыслению статуса смерти через посредство феномена свободы в экзистенциальном опыте мыслителей. Свобода выступает фундаментальным горизонтом экспликации сущности смерти. Через посредство осознания феноменального контента свободы в данном исследовании предпринята попытка изучения феномена смерти, ведущая к выявлению подлинной сути опыта человеческого существования в его самобытности, самобытийности.

Тем самым, высвечивая различные грани смерти, фундированной в свободе, раскрывается опыт человеческого существования и его бытийная структура.

Новизна диссертационного исследования раскрывается и уточняется в **основных результатах**, полученных автором:

1. Установлено, что свобода и смерть в экзистенциальной традиции играют ведущую роль, поскольку они позволяют перейти от несобственного бытия к собственному, которое осмысливается как наполненное осознанной ответственностью и неразрешенностью в повседневности, иные экзистенциалы лишь размыкают бытие.

2. Показано, что в философии существования экзистенциальный статус свободы во многом и самом существенном определяется фактом смерти, которая раскрывает свободу. То есть, придя к осознанию своей смертности, субъект побуждается к действию, что эксплицирует ответственность, которая в экзистенциализме обуславливает свободу. Из чего следует, что осознание смерти обособляет человека от всего живого мира,

наделяя его способностью к актуализации и реализации творческого потенциала в акте свободного выбора.

3. Предложено понимание смерти как условия свободы человека, так как смерть – риск, который побуждает к ответственности, а ответственность мотивирует к осознанию свободы. Способность осознавать свою смертность выявляет уникальность и индивидуальность человеческого бытия.

4. Смерть эксплицирована как высший уровень ответственности. В экзистенциальной традиции жизнь и смерть не последовательны, но акт умирания длится постоянно, при этом человек не растворяется в фактичности смерти и не идентифицирует ее как конечный рубеж, но находит как пограничную ситуацию, побуждающую к абсолютной ответственности за свое бытие, так как структура ответственности совпадает со структурой смысла, а ответственность за смысл своего бытия – наивысшая.

5. Обосновано понимание свободы как пути преодоления смерти. Человек в экзистенциализме обнаруживает свою смертность не как конечный рубеж, а как поле преодоления, необходимое для инициации свободы. Суть этого заключается в формировании особого бытийного состояния – преодоления, толчка к свободе, к ответственности, к подлинности. Препятствие всегда порождает желание его преодолеть, отсутствие препятствия – не иницирует состояния этого преодоления. Осознание смерти в таком случае носит не деструктивный, а конструктивный характер, так как побуждает к переосмыслению смысла бытия.

Полученные в диссертационном исследовании результаты позволяют сформулировать **основные положения, выносимые на защиту:**

1. В философии существования такие экзистенциалы, как страх, ужас, забота, совесть лишь размыкают бытие, то есть выводят человека к черте, разграничивающей бытующую повседневность и экзистенцию. Только сознание смерти как пограничной ситуации порождает ответственность и

свободу, которые происходят исключительно из понимания личной конечности. Осознание смерти действует как катализатор реакции перехода от обыденности к такому модусу бытия, который задает предпосылки истинного существования – бытия к-смерти, состояния осознания своей ответственности.

2. Смерть и свобода в экзистенциализме являются основами, определяющими человеческое бытие. Осознание и принятие смерти как своей возможности открывает человеку способность быть самим собой. Отсюда свобода и смерть оказываются во главе экзистенциальной структуры бытия. Открываясь перед человеком безотносительной и главной возможностью, смерть обнаруживает все остальные бытийные возможности, являя человеческую природу в обособлении от всего живого мира, и наделяет человека способностью к осознанному конструированию собственной жизни и реализации творческого потенциала в акте свободного усилия воли, что обнажает статус смерти как феномена свободы.

3. Мера и глубина свободы-ответственности человека в экзистенциализме выявляется в результате его интеллектуального усилия самоопределения в мире. Напряжение между бесконечностью и необходимостью ответственности и в то же время всегда конечной формы своего бытия вызвано трагическим мироощущением неотвратимости смерти, которая должна быть четко осознана, ибо непринятие собственной смертности не позволяет обрести свободу и влечет за собой потерю самости и растворение в повседневности. Ситуация смерти, будучи неизбежной, проживается как риск, являющийся условием обнаружения своей свободы. Таким образом, принятие смерти эксплицирует совершенную свободу человека.

4. В экзистенциализме ответственность человека абсолютна. Актуализированная осознанием приближения момента смерти, она утверждает всякое отсутствие заранее заданного смысла экзистенции, а

также то, что он никогда не может быть данностью, что позволяет открыть безграничные возможности к обретению подлинного смысла бытия. Ответственность – это обязательство не перед кем-то, но перед собой; ответственность за смысл собственного существования – это самоподдерживающееся живое состояние, позволяющее преодолеть некую пустоту, оставленную онтологическим устройством мира и мысли. Смерть позволяет иным способом оценить этот смысл. Коль скоро структура смысла совпадает со структурой ответственности, а существование человека неотделимо от ответственности, осознание смерти побуждает к переоценке смысла, дабы выявить его незыблемость. В опыте человеческого существования это является пограничной ситуацией к обнаружению высшего уровня ответственности.

5. В философии существования изначально человек предстает как существо инзистентно-экзистентное, то есть колеблющееся между обращением к бытующей повседневности и использованием сущего для установления внутримирных отношений. Такая полярность ведет к осознанию безфундаментности существования и обрекает человека на постоянный поиск основы бытия.

Свобода в таком случае оказывается экзистенциалом, преодолевающим смерть. Преодоление смерти в данном контексте – ее экзистирование. Постоянная внутренняя напряженность, вызванная осознанием неминуемости смерти, побуждает человека к действию, поскольку за него никто другой решить эту проблему не может. И это действие – не результат сожаления, а акт преодоления смерти. Следовательно, осознание смерти носит не деструктивный, но конструктивный характер. Свобода нуждается в некотором препятствии, путем преодоления которого она может быть обнаружена.

Научно-теоретическое значение данного исследования состоит в том, что оно позволяет выявить ранее не различенные грани понятий смерти и

свободы, подчеркивает их специфику и сущность, возможности их взаимодействия и сосуществования, необходимость осмысления в современном обществе, дает возможность детальнее проследить и понять их неоднозначность и противоречивость, а также вносит значительный вклад в понимание экзистенциального опыта человека.

Практическая значимость работы заключается в том, что результаты диссертационного исследования могут быть использованы при разработке и составлении учебных курсов по философии, философской антропологии, социальной философии, социологии и спецкурсов как для философских, так и нефилософских специальностей.

Личный вклад автора состоит в проведении комплексного философско-антропологического исследования феномена смерти в качестве необходимого условия свободы в философии экзистенциализма.

Достоверность научных положений, выводов и рекомендаций подтверждается:

- опорой на текстовый анализ фундаментальных трудов представителей экзистенциализма, а также рассмотрением исследований современников, интерпретирующих феномены свободы и смерти;

- правомерностью используемых научно-методологических подходов;

- обращением к предшествующей критической традиции исследования феноменов свободы и смерти.

Апробация результатов исследования. Основные результаты диссертационного исследования нашли отражение в авторских публикациях, 3 из которых входят в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание ученой степени кандидата наук. Ключевые положения диссертационного исследования представлены в научных журналах: «Современные исследования социальных проблем» (г. Красноярск), «Грамота. Исторические, философские, политические и

юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики» (г. Москва). Выводы и результаты исследования были изложены на международных, всероссийских и региональных конференциях: международной научно-практической конференции «Христианство. Философия. Культура», проходившей в рамках XII Международных научно-образовательных Знаменских чтений (г. Курск, март 2016 г.); VIII международной научно-практической конференции «Экспериментальные и теоретические исследования в современной науке» (г. Новосибирск, 2017 г.); научно-практической конференции с международным участием «Проблемы философии: история и современность» (г. Курск, 2018 г.).

Структура работы. Диссертационное исследование включает введение, две главы, каждая из которых содержит четыре параграфа, заключение и библиографический список.

ГЛАВА 1. СВОБОДА И СМЕРТЬ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА

1.1. Роль свободы и смерти в структуре человеческой экзистенции

В экзистенциальной традиции человек определяется как существо свободное. Свобода – это основание возможности мышления вообще, равно как и основание возможности нравственной ответственности за собственное бытие.

Быть свободным – это бремя, потому как в экзистенциализме свобода рассматривается неразрывно с понятием ответственности, которая реализуется в высшей степени и основывается на заброшенности в мир, что выводит на передний план одиночество в качестве необходимо сопутствующего и предшествующего ответственности. Пока мы на уровне собственной ответственности не несем тяжесть мира, то в мире ничего нет, он пуст.

Человек ответственен в силу факта своего существования. Он свободен в той мере, в коей способен отвечать и осознавать последствия своих дел. Мера и глубина свободы – ответственности выявляется только в результате интеллектуального усилия самоопределяющегося в мире человека. При этом увидеть, понять, что есть на самом деле, можно только в определенных ситуациях существования один на один с миром, без внешних гарантий человеческому сознанию. Речь идет о пути, который каждый должен пройти сам, чтобы быть состоятельным в жизни и мысли. «Небосвод пуст», человек обречен на свободу одиноким. Возможность становления человека как свободного существа открывается только в случае принятия полной ответственности за свое бытие, поскольку человек делает себя сам. Человек заброшен, покинут во враждебном мире; заброшенность – это

осознание собственного одиночества и беспомощности, но вместе с тем и безграничной ответственности за свое бытие, которая ложится на плечи каждого. Исходная позиция человеческого существования состоит в том, что человек как бы застывает над пустотой. Эта ситуация обусловлена необходимостью усилия, совершаемого ежеминутно. Так высвечивается безотносительность ответственности – обреченности каждого на свободу.

В экзистенциализме все бытие человека рассматривается сквозь призму свободного выбора, поскольку даже отказ от выбора есть выбор не выбирать. Ответственность, обрекающая на свободу, высвечивается конечностью бытия. Это напряжение, конституированное в необходимости выбора, и в то же время всегда конечной формы бытия, в которой оно может быть выполнено, есть трагическое мироощущение. При этом состояние ответственности – это самоподдерживающееся живое состояние, позволяющее преодолеть пустоту, оставленную онтологическим устройством мира и мысли. Это состояние, заполняющее нас живым, напряженным волевым актом. Это тот случай, когда мысль не воспроизводится механически, но становится свершением человеческого духа.

Осознание смертности человека являет собой ступень трансформации отношения к человеческому бытию. Экзистенциализм явил миру нового человека – человека, не отгораживающегося от собственной сущности, но признающего себя творцом собственной жизни, свободного и открывшего для себя основы подлинного существования, которое представляет собой жизнь осмысленную и свершаемую посредством сознательного выбора: «подлинное существование понимается как выход из состояния подавленности обществом, превращение в творца своей судьбы»¹.

Экзистенциализм – это особый этап осмысления человеческого бытия как существования, освободившегося от оков повседневной озабоченности и устремленного к осмыслению феномена экзистенции. Краеугольным камнем

¹ Охременко В. На краю сознания. – М.: Издательские решения, 2015. – С. 172.

этого понимания становится смерть, которая обращает в абсурд все, что было сделано при жизни для того, кто не принял ее. В этом состоит суть экзистенциала бытия к-смерти: *Dasein* экзистирует в таком модусе, что меняется весь смысл конкретного бытия.

Ярким примером бытия к-смерти как экзистенциала, определяющего подлинное бытие, может выступать «Миф о Сизифе» А. Камю. В свете прожектора абсурда мир предстает таким, каков он есть. Человек не может изменить абсурдность мира, но, признав и осмыслив всю безнадежность своего исхода, он обретает свободу в отношении к своему бытию. Прожектором абсурда в экзистенциальной философии выступает осознание смерти, которое высвечивает необратимость собственного конца: не *Man* (неподлинное, обезличенное существование) умирает, но я умираю, а значит, необходимо жить, исходя из этого понимания. Человек опережает ситуацию своего бытия путем ее осмысления, он свободен в отношении к ней, поскольку его бытие разомкнуто пониманием. Человек свободен, однако он и ответственен, поскольку теперь не абсурд преломляет его бытие, но он сам преломляет бытие сквозь призму собственного понимания. Нельзя пренебречь конечностью человеческого бытия, поскольку она определяет это бытие как человеческое. Как атрибут фактичности (данности) смерть ничего не стоит, она нивелирует результаты жизни до ничего не значащих. Вынесенная за скобки жизни, она не является ничем иным, кроме как причиной экзистенциального ужаса, фрустрирующим, абсурдным событием. Она просто факт, который своим наличием нивелирует жизнь до безрезультатно прожитого временного отрезка. Но как экзистенциал, включенный в структуру моего бытия, то есть осознанный, оказывается собственной смертью, которая обретает значимость. Осознание смерти становится личным актом, актуализирующим аутентичность, обнажающим подлинное существование.

Экзистенциальная философия обращает внимание не на смертность людей вообще, а на личную смертность. Это не просто обычное переживание, но то, что откладывать нельзя. Такое осознание жизни, понимание того, что я умру и выявляет ответственность и свободу. Эта ответственность становится возможна только при осознании личной смертности, что нельзя переложить на другие плечи – умру именно я. Такое существование противоречиво и напряженно. В экзистенциализме оно именуется *собственным*: «Собственное бытие к смерти означает экзистентную возможность присутствия»¹. Без осознания смерти, личной конечности невозможно подлинного бытия, которое подразумевает личную ответственность и возможность свершения своего проекта. Поэтому человек, погружившийся в повседневность с тем, чтобы убежать от самого себя, держится несобственного бытия. Признавая же смерть в качестве атрибута собственного, субъект погружается в собственное бытие. Собственное и несобственное – это характеристики отношения к бытию, то есть в данном случае происходит апелляция к конкретике ответственности и осмысленности: «Сущее, которое себя в себе для нее кажет и которое понимается как собственное сущее, получает поэтому свое толкование во внимании к – настоящему, то есть оно осмыслено как пребывание»². Несобственное бытие – бытие, погружившееся в повседневность и безответственное, неосмысленное: «Несобственность настолько не подразумевает ничего подобного *уже-не-бытию-в-мире*, что составляет как раз отличительное *бытие-в-мире*, полностью захваченное «миром» и сопричастием других в людях. *Не-самим-собой-бытие* функционирует как позитивная возможность сущего, которое по своей сути, озабочиваясь, растворяется в мире»³. М. Хайдеггер в своих трудах бытие-к-смерти характеризует как экзистирующее бытие, только осознание и понимание

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 277.

² Там же. – С. 300.

³ Там же. – С. 227.

позволяют усилием держаться в собственном бытии, отказ от взятия на себя ответственности за смысл и осознание смерти влечет за собой растворение в повседневности: «Присутствие умирает фактично, значит вместе с тем, что оно в своем бытии к смерти всегда уже так или так решилось. Обыденное падающее уклонение от нее есть несобственное бытие к смерти»¹. Несобственность бытия может характеризоваться неподлинностью. Таким образом, определяющими в принятии бытием того или иного экзистенциала выступают центральные модусы Dasein: существование собственное и несобственное. Возможность же выбора между ними и есть способ актуализации экзистенции, который человек берет на себя, принимая априорную для своего бытия свободу.

Бытие к-смерти как модус подлинности есть «наиболее своя, безотносительная и необходимая способность быть», тогда как бытие людей, Man, вносит некую успокоенность, так как позволяет не осознавать сложности своего существования, которая связана с ответственностью за последнее².

Ответственность и свобода позволяют свершать проект, наполнять его смыслом, день за днем выбирая то или иное формировать, то есть жить: «человек живет своей жизнью, он создает свой облик, а вне этого облика ничего нет»³. Приняв ответственность за бытие, человек наделяет его свойством быть своим. Нельзя что-то иметь, не обладая этим. Когда ответственность за собственное бытие не взвалена на свои плечи, бытие не принадлежит мне. Парадоксально то, что я не могу отказаться от этой ответственности, в любом случае я обречен. Но я могу не принять эту ответственность, скрывшись в повседневности бытия, в таком случае ответственность не упраздняется, ибо, выбирая ничего не делать, выбор уже свершается, но бытие оказывается несобственным. Несобственное –

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 300.

² Там же. – С. 300.

³ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 328.

неопределенное, поэтому в проблематике смертности у Хайдеггера неустранимым является факт принятия смерти как своей. Бегство от личной смерти приводит к «падению»¹. Собственная смерть становится обратной стороной жизни, так как заставляет отвечать за свои дела. *Memento mori* как ничто иное заставляет бодрствовать и не усреднять ответственность личную до ответственности публичной.

В таком случае жизнь становится тем, что может быть только отвоевано у смерти – актом личной ответственности и свершения поступков, отказ от этого факта приводит к забвению. Собственное бытие всегда направлено к смерти, которая представляет собой постоянно высвечивающий смысл бытия экзистенциал, и смысл этот оказывается в ответственности и свободе, которые суть жизнь.

Особенность и уникальность экзистенциализма в том, что в данном направлении рассуждение ведется за границами общепринятого: о смерти, одиночестве, свободе, ответственности, ужасе. Предмет экзистенциального анализа – бытие человека, каким оно было и будет, без оговорок и допущений, в этом его новизна, актуальность и своеобразная резкость.

Именно поэтому С. Кьеркегор, изучая проблему конечности еще на рассвете экзистенциальной философии, говорит о том, что переживания, связанные с осознанием смерти, есть болезнь к смерти, что находит отклик и в философии М. Хайдеггера, который это состояние называет бытие к смерти, что в общем смысле указывает на постоянное включение смерти в событийную канву личности, и это причиняет страдание и открывает ожидание к возможности. Это болезнь, но не болезнь тела, поскольку тело уже изначально обретоно как постепенно умирающее, но это болезнь души, заключающаяся в постоянном переживании своей будущей смерти. Безусловно, для религиозного экзистенциализма С. Кьеркегора смерть есть лишь рубеж, переход от земного к небесному, исходя из этого раскрывается

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 227.

особая проблематика, постулируемая им. Особо остро стоит вопрос этой самой болезни к смерти, ибо, коль скоро тело смертно, его болезнь не страшна, но душа вечна, а значит, ее проблемы куда важнее. Рожденное страданиями души желание умереть никогда не будет удовлетворено, потому как существование тела неумолимо приближается к своему закономерному концу, но душа от него лишь удаляется. Смерть у С. Кьеркегора – это источник неизбывного ужаса, возможность избавиться от которого открывается в вере. Человек, потерявший всякую надежду оторвать себя от страшющего его переживания смерти, находит отклик в возможности переложить все переживание ужаса на плечи Бога, прося у Него поддержки и только в Нем находя утешение. Отсюда человек С. Кьеркегора, успокоенный верой, есть человек, одновременно уверенный в собственной неизбежной гибели, но при этом ускользающий от нее в Божьей поддержке и спасении. Это не актуализирует личной ответственности за свое бытие в полной мере. В отличие от С. Кьеркегора, в светском экзистенциализме у М. Хайдеггера отчаяние, ужас и страх эксплицированы как модусы бытия к смерти. А бытие к смерти обращает несобственное бытие в собственное. М. Хайдеггер не лелеет человека возможностью успокоения в приближающемся растворении в Ничто.

«Существование предшествует сущности», - нет ничего, что задавало и определяло бы человека изначально, равно как и в процессе его жизни¹. Человек задает себя сам. А поскольку это так – он сам отвечает за все, что делает. Даже если Бог бы и существовал, это ничего бы не изменило, поскольку человек должен обрести себя сам и убедиться в том, что ничто не может спасти его от него самого.

Смерть как акт физического умирания выносится экзистенциализмом за скобки бытия, так как в рамки жизни человека не входит. Физически смерть означает прекращение деятельности сознания, значит, подвергнуться

¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1989. – С. 332.

рефлексии сам акт смерти в момент смерти или как нечто прожитое быть не может. Но смерть постоянно предоставлена к осмыслению, так как человек обладает уверенностью в ее необратимости; даже не касаясь смерти как случившегося факта, экзистенция все равно вступает в отношения с ней, как с неким еще не случившимся, но предстоящим событием.

Чрезмерная тревога экзистенции перед небытием, обнажение полного одиночества, обнаружение непомерного груза ответственности за свое существование и все человечество – путь к обретению подлинности собственного бытия, путь постижения себя.

Таким образом, смерть только тогда рассматривается как экзистенциал, когда включается в субъективное пространство личности, иначе – она лишь ужасающая пограничная ситуация абсурдного характера, нивелирующая все прижизненные достижения до ничего не значащих. Вместе с этим, когда смерть переживается как личное событие, она высвечивает феномены ответственности и свободы.

Бытие человека – направленное к смерти существование, при этом конечность является онтологической структурой для-себя, определяющей человеческую свободу. Если человек, согласно Сартру, это и есть свобода, значит, осознанная и принятая человеком смертность есть стержень человеческой экзистенции, на который нанизывается ответственность и свобода.

Исходя из этого и складывается сложность определения человека в экзистенциальной философии, ибо каждый определяет себя сам. Человек становится волевым порывом, актом усилия в рамках ответственности. Это актуализирует свободу особым образом, она прекращает быть неким свойством, прилежащим природе человека, но открывается в содержании бытия. Свобода – априорная единица, позволяющая человеку быть, которая оказывается экзистенциальной категорией. Свободы нет и не может быть вне человека, она есть акт человеческого бытия. Но свобода ускользает от

человека, ибо кроется в его ничто. Свободы нет как таковой, ее невозможно обнаружить, равно как и невозможно потерять, она есть априорная экзистенциальная категория, возникающая там, где есть человек, и не существующая сама по себе: «... человек не может быть то свободным, то рабом – он полностью и всегда свободен или его нет»¹.

Мир вокруг человека неразумен, он не несет в себе смысла и значения, только человек способен наполнить его таковым. Это возможно лишь в состоянии свободы. Без наделения мира смыслом возникает чувство абсурда, это своеобразный вакуум ненаполненности смыслом бытия. Этот абсурд А. Камю и тошнота Сартра есть дефиниции, которые проявляются как способы отрицания себя. Приняв абсурдность, субъект становится свободным, так как это принятие сподвигает на свободу наделения смыслом окружающий мир. Следовательно, абсурд порождает смысл, а смерть порождает жизнь и ответственность.

Таким образом, смерть обнаруживает свободу в структуре человеческой экзистенции. Субъект выбирает, поскольку смертен; с момента рождения он охвачен страхом своей смертности и яростным желанием познать, что сподвигает его на открытие своей свободы, на ее создание, на фокусировку своего внимания на ней, то есть на реализацию своего проекта. Человек оказывается свободен постольку, поскольку смертен: «...я извлекаю из абсурда три следствия - мой бунт, мою свободу и мою страсть,» - пишет А. Камю². Смерть и свобода в структуре экзистенции оказываются главенствующими элементами. Осознание смерти есть необходимое условие жизни, так как смерть раскрывает свободу, наполняя меня потенцией к акту бытия, проявляющегося в бунте против моей смертности.

Смерть, как конечный, высвечивающий смысл моего существования экзистенциал, уже есть во мне, смерть не наступает в момент физического

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 521.

² Камю А. Сочинения: в 5 т. – Т. 2. - Харьков: Фолио, 1997. – С. 125.

умирания, но она принадлежит мне с сознательного возраста. Осмысление смерти включает ее в структуру бытия, что сподвигает на ответственность и необходимость выбирать. Касаясь вопроса структуры своего бытия, мы говорим о структуре *присутствия* как «сущего, которое, понимая в своем бытии, относится к этому бытию»¹. Поскольку *присутствие* существует, ему присуща возможность обретения модуса собственности, истинности экзистенции. Под этим следует понимать, что у *присутствия* есть способность обнаружить истинность бытия, то есть раскрыть его как подлинное, посредством размыкания себя себе самому «в самой своей способности быть и как эта последняя», то есть как бытие к-концу в модусе собственности бытия к-смерти². Человек, чье бытие разомкнуто пониманием смерти как своей возможности, «заступает в способность быть того сущего, чей способ быть есть само заступление»³, открывая тем самым своё бытие в модусе истинности, актуализируя свободу, заложенную в нем как в экзистенции: «человек – это свобода»⁴. Тогда ключевым и определяющим свойством, включенным в структуру моего бытия, является разомкнутость: «Присутствие есть своя разомкнутость»⁵. К конституции бытия, разомкнутого в собственной понятности, относятся способы быть: *расположение* и *понимание*. Тогда к структуре экзистенции относятся: «присутствие как расположение, страх как модус расположения, присутствие как понимание, понимание и толкование, высказывание как производный модус толкования, присутствие, речь, язык»⁶.

Таким образом, сознание смерти выступает пограничной ситуацией. Это событие чрезвычайного опыта, переворачивающее всю жизнь. Смерть вырывает человека из застойности и беспечности существования. Физически – смерть разрушает, но в то же время она является условием, дающим

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 227.

² Там же. – С. 227.

³ Там же. – С. 227.

⁴ Там же. – С. 300.

⁵ Там же. – С. 227.

⁶ Там же. – С. 259.

возможность осмысленной жизни. Такой экзистенциальный опыт смерти – это напряжение, которое может создаваться только лишь конечностью. Безусловно, следует в некоторой степени согласиться с С.А. Поварницыным, утверждающим, что не одна лишь смерть является тем экзистенциальным опытом, переживание которого влечет актуализацию ответственности. В своей работе «Смысл жизни перед лицом смерти» он приводит некоторые аргументы против абсолютизации значения смерти и предлагает приравнять любовь, выздоровление от серьезного заболевания и другие экзистенциальные ситуации к смерти, так как «любые мощные переживания способны актуализировать жажду жизни»¹. Однако, учитывая закон Клапареда («осознание возникает тогда, когда мы натываемся на препятствие»), мы можем утверждать, что значимость иных феноменов значительно ниже смерти, так как только смерть есть то препятствие, которое в полной мере позволяет перейти от одного модуса существования к другому, от бытия несобственного к собственному. Ибо только смерть влечет за собой отсутствие бытия, потерю всего, что есть; потрясенность от осознания собственной смертности гораздо выше осознания ощущения влюбленности, разлуки, выздоровления и др. В качестве аргумента малозначительности смерти в структуре экзистенциального опыта человека С.А. Поварницын использует пример, согласно которому не все люди, испытав опыт смерти, изменили свое бытие. Однако, на наш взгляд, это не является достаточным основанием для того, чтобы полагать смерть недостаточным событием для переосмысления своего бытия. Из любого правила существуют исключения, не всегда смерть может быть до конца осознана субъектом, бывают случаи, когда человек даже не заметил приближающегося конца в виде, например, мчащегося на него автомобиля или оголенного провода под напряжением. Опыт смерти нуждается в переживании и переосмыслении. Именно осознание смерти приводит к

¹ Поварницын С. А. Смысл жизни перед лицом смерти // Известия Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена. – 2009. – № 3. – С. 141.

осознанию жизни. Бытие преломляется, законы жизни перестают быть почитаемыми, имеют значение только высшие смыслы, именно это позволяет матери броситься спасти ребенка, заплатив своей жизнью. Только смерть нивелирует все окружающее до ничтожного. На это не способна любовь, ненависть – только лишь смерть. Безусловно, следует согласиться с К. Ясперсом, который пишет «... заметили вы, что только смерть пробуждает наши чувства? Как горячо мы любим друзей, которых отняла у нас смерть»¹. Несобственность экзистенции маскирует подлинное бытие личности бытием наличным, бытием, утопленным в повседневности, скрадывая исходное и априорное понимание смерти, разделяя ответственность за личную конечность, нивелируя смерть до незначимого события.

Таким образом, в экзистенциальной традиции только обнаружение и осознание смерти как пограничной ситуации сподвигает на понимание ответственности и свободы. Такая ответственность не происходит более не из чего, кроме личной конечности; актуализированная осознанием приближения момента смерти, она утверждает всякое отсутствие заранее заданного смысла экзистенции, что открывает возможность к обретению подлинного смысла бытия. Осознание смерти подталкивает к переходу от обыденности к такому модусу бытия, который задает предпосылки подлинного существования, что в значительной степени актуализирует вектор свободы.

1.2. Экзистенциальный статус человеческой свободы и смерти

Смерть и свобода заслуживают пристального внимания, поскольку придают особый статус человеческому бытию, так как, выступая неотторжимыми экзистенциалами этого бытия, определяют течение человеческой жизни. Баланс субъекта на границе бытия и небытия

¹ Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. - М.: «Канон+»: РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 182.

принуждает одного спастись от экзистенциального ужаса, скрываясь в мире иллюзий и самообмана. Человек в таком случае предстает перед проблемой: что есть жизнь пред лицом смерти – ключ к свободе или проклятье порабощения?

Обратимся к структуре Ничто в философии Жан-Поль Сартра. Ничто закрепляется им как отрицающее всякую субстанциональность сознание, при этом пространство и время человеческого существования конституируется ничтожением бытия-в-себе. В этом заключается отличие субъективности от реальности внешнего сущего. Бытие-для-себя есть существование возможности, надежды исполнения своего проекта, бытие-в-себе же есть безусловный объект, он не является ни возможно свершаемым, ни возможно не свершаемым – он есть. Более того, внешнее сущее не несет в себе какой-либо коннотации, но таковой наполняется человеком. Смысл свободы и является в наполнении смыслом окружающего сущего. Но экзистенциальная свобода не представляется однозначной, так как, с одной стороны, она обрекает, с другой же – самосозидает. Поток человеческой экзистенции Ничто прорывается наружу и обеспечивает условия для реализации своего проекта, что и есть предтеча человеческой свободы. Созидая человеческое бытие тем, что позволяет вершить свой проект, свобода требует назначения смысла существования этого проекта. То есть противопоставление опредмеченности окружающего мира и субъективной самости раскрывает статус экзистенциальной свободы в пространстве конституирования временности человеческого существования, которое заканчивается смертью. Лишаясь завершенной сущности, субъект творит себя, наделяет себя смыслом, при этом ничтожаясь – это есть диалектика человеческого существования. Ничтожение в философии Ж.-П. Сартра – это подвешивание данности в неопределенности проекта. Бытие-для-себя направляется в виде прямой в точку пересечения с бытием-в-себе, это бесконечное приближение, но не достижение этого момента. Обесструктуренное бытием-для-себя, ничто

так и не обретает системности и формульности бытия-в-себе, но находится в постоянном стремлении к таковым, приближаясь к фактичности и растворяясь в ней в момент смерти индивида. Такое бесконечное приближение и есть способ существования человека. Это и есть свобода и ответственность: бесконечно искать и образовывать смысл своего бытия и смысл бытия окружающих вещей.

Неантизация – процесс «разрежения сущего ... без чего о нем ничего нельзя было бы и спросить». Согласно философии Ж.-П. Сартра, процесс неантизации заставляет человека обращаться в ничто: «... сознание реально, оно существует на поверхности бытия-в-себе, в качестве его ничтожения, наподобие дыры, проделанной “червем в плоде”»¹. Эта «дыра» и есть сознание, ничтожающее сущее, а сознание – свободно. Экзистенциальный статус свободы в таком случае эксплицируется как «обращение в ничто», которое проявляется в то же время в тревоге и тоске перед лицом этого ничто. Тоска проистекает из осознания смерти как неотвратимого спутника человеческой экзистенции. Пребывая в состоянии тоски, человек постигает абсолютную свободу и осознает в то же время, что смысл в мир привносится только им самим. Свобода оказывается неотделимой от бытия, она и есть это самое бытие, она проистекает из этого бытия, но только экзистенциально, то есть при наполнении бытия смыслом, что возможно только в бытии человека. Свобода оказывается не только правом, но и обязанностью. Каждый субъект обязан быть свободным, чтобы быть. В своих трудах Ж.-П. Сартр отвергает стоическое положение постоянной свободы, только не сталкиваясь с «действительно серьезными обстоятельствами» человек чувствовал бы себя свободным, препятствия же, мешающие ощущать собственную свободу, дают почву для развития новой идеи: свобода-для-себя ограничена свободой-для-других. «Свобода скована другой свободой или другими свободами»².

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 182.

² Андреев Л. Г. Жан-Поль Сартр. Свободное сознание и XX век. – М.: Гелеос, 2004. – С. 54.

Это означает, что фундаментальную единицу свободы, статус свободы получает лишь человек как индивид, причем такой человек, который признал свободу окружающих его людей. Свобода в понимании экзистенциальной философии приобретает новый статус – актуализация человеческого бытия. Свобода в экзистенциализме содержит необходимость в себе, а не вне себя.

Понимая абсурдность и необъяснимость мира, его запутанность и недоступность для полного осмысления и объяснения, человек признает и абсурдность свободы, в этом же и раскрывается свобода экзистенциальная – свобода бунта против этого мира, свобода бунтующего человека Камю.

Принимая свободу, человек возлагает на свои плечи ответственность, не только за свое бытие, но и за бытие человечества в целом. При этом немаловажным оказывается обретение тревоги и ужаса, о которых упоминают и М. Хайдеггер, и Ж.-П. Сартр, и другие представители экзистенциализма. Тревога и ужас, вызванные осознанием и раскрытием перед собой бездны бесконечности и безграничности свободы и ответственности, выступают основой перехода к подлинному бытию. Так, у М. Хайдеггера такое состояние ужаса есть гарант возможности быть свободным. Ужас этот, сподвигая на свободу, позволяет бросить вызов смерти, жить вопреки. Это бунт против конечности. Прошедший ужас перед ничто человек готов бороться со своей смертной природой за обретение смысла, который может родить лишь он сам: «Восстание людей есть не что иное, как многолетний протест против смерти, яростное обвинение удела человеческого, предопределяемого всеобщим смертным приговором»¹. Смерть лишает возможности самоактуализации и поиска себя, она обесценивает все прожитое, «извне приходит и превращает нас во внешность»². Бунтующий человек борется не против смерти как конца человеческого бытия, но против несправедливости, смертью обусловленной.

¹ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / пер. с фр.; общ. ред., сост. предисл. и примеч. А. Руткевича. - М.: Политиздат, 1990. – С. 133.

² Андреев Л. Г. Жан-Поль Сартр. Свободное сознание и XX век. – М.: Гелеос, 2004. – С. 287.

Характер такого бунта абсурден – это восстания, революции и войны – все это есть результат метафизической борьбы за жизнь и справедливость, переносимой на внешний мир. Расшатывая фундаментальные столпы религии и ломая устаревшие идеологии, бунтующие люди берут бразды правления в свои руки, отказываясь жить по общепринятым законам и правилам, полагаясь при этом лишь на собственные силы. Такой бунт побуждает жить, экзальтация приходит на смену истин. Человек бунтующий изгоняет смерть из бытия, единственно возможным способом преодоления смерти для него является полное ее вытеснение из жизни.

Однако смерть невозможно отделить и полностью вытеснить из жизни. Экзистенциальный статус смерти определяется в «запечатывании» бытия-для-себя в бытии других. В таком случае индивид продолжает быть в иной форме бытия – в виде памяти о нем, но в таком случае он не ответственен за свое будущее, а лишь за прошлое, за то, каким он был и стал. Смерть, угнетающая человеческую экзистенцию, порождает ужас, проходя через который человек обретает свою аутентичность и право выбора. Являясь в своем истинном обличье перед человеком, она порождает страх перспективы полного уничтожения, то есть предстает не как смерть личная или смерть другого, а как всепоглощающий и уничтожающий существование в и бытии-для-себя, и бытии-для-других экзистенциал.

Если для атеистического экзистенциализма А. Камю смерть есть самое яркое явление несправедливости и зла, то для христианина, по Кьеркегору, она есть воплощение надежды большей, чем способна дать жизнь. Человек, принявший для себя дар искупления грехов, который дарован Христом, более не поражен болезнью, смерть для него уже не символ зла и несправедливости, не отождествляется со временными страданиями и всем, что вытекает из них: болью, нищетой, болезнью, телесными и душевными недугами. Смерть для христианина есть переходное звено на пути к вечной жизни.

Статус смерти как феномена заключается в порождении экзистенциального страха, являющегося катализатором осознания человеком конечности собственного бытия. Болезнь к смерти – не что иное, как испытание, заставляющее людей в своем ничто заглянуть за границу существования, которое по сути своей есть лишь черта, проведенная на прямой человеческой экзистенции.

В религиозной антропологии человек рассматривается как синтез душевного и телесного, сливающихся в третьей ипостаси – духе¹. Габриэль Марсель рассматривает человеческое бытие как целостную структуру, включающую в себя онтологический и трансцендентный компоненты; свобода, на его взгляд, заключается в человеческой сущности и открывается в момент единения человека с Абсолютом. Человеческое «Я» есть производное человеческой телесности; познавая мир посредством тела, человек может судить о его онтологичности и константности, однако только для чувственной составляющей ощущений характерна фундаментальная субъективированность. Именно благодаря волевому усилию, являющемуся в процессе деятельности сознания, человек обретает тождество с самим собой.

Страх - глубокое содрогание в момент осознания человеческой конечности - стоит препятствием на пути к свободе. Свобода проявляется в единовременном порыве человеческого «Я» к недрам собственной трансцендентности, где человеку приоткрывается Абсолют, являясь откровением Бога человеку и даром Божественной благодати. Однако «Я» формируется в преломлении онтологически не зависимо от человека мира его сознанием в процессе волевого преодоления препятствий, одним из которых выступает страх смерти.

Габриэль Марсель также использует понятие человеческой «подлинности»: «подлинный» человек есть личность, устремленная к обретению истинных ценностей. Люди заброшены в пустой и

¹ Бердяев Н. А. Автобиография // Самопознание. – М., 1991. - С. 351.

бессмысленный мир; они вынуждены бороться с отчаянием, порожденным страхом смерти. Однако «подлинный» человек, даже находясь в совершенной тьме, стремится к Свету, обращаясь душой к Богу, частью которого он является.

Философия Марселя есть философия надежды, потому как надежда выступает основополагающей категорией его учения, ибо она пронизывает всю человеческую сущность – она подобна лучам света, рассекающим тьму отчаяния. Взяв за основы своего бытия в мире абсолютные ценности, человек противостоит страху в своей intersubjectивности.

Смерть у Габриэля Марселя – порождающий отчаяние и разрывающий связь с Богом феномен, однако имеющий иную коннотацию, чем у Кьеркегора: смерть - это «ночь человеческого удела», порождающая экзистенциальное отчаяние, разрывающее связь человека с Богом, упраздняющее свободу. Надежда же выступает мировоззренческой опорой человека; даруемая в процессе самосовершенствования себя в Боге и в волевом акте духовного роста, она, вкупе с высшими ценностями, верой и любовью, служит смыслообразующей составляющей человеческой экзистенции.

Тем не менее не стоит рассматривать религию как один из способов сокрытия от подлинности бытия. Поиск надежды в смерти приравнивает смерть к другим экзистенциалам человеческого бытия, отказ от всепоглощающей способности смерти и представление ее как способа перехода в иной мир не позволяет раскрыть и прочувствовать истинную свободу и ответственность за свое бытие. По нашему мнению, вопрос смертности и конечности человеческого бытия вообще не должен решаться вместе с вопросом существования Бога и загробной жизни. В любом случае, смерть есть окончание существования в привычном виде, и наличие или отсутствие перехода в иное бытие не дает права не быть свободным или не ужасаться смерти. Человек все равно остается смертным. Важно верно

расставить акцент в этом вопросе: конец земной жизни и всего существующего в привычном плане – вот что важно. Религия не может нивелировать страх до нуля, так как конец все равно близок и физический мир хрупок и смертен. Ничто также не может наделить смыслом мое существование, Бог, даже если он есть – трансцендентен этому миру, а потому ответственность все равно лежит на плечах человечества: «Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования Бога»¹.

Таким образом, смерть порождает ужас и страх перед собой, ибо в любом случае остается смертью, а также представляется источником экзистенциальной тревоги и напряжения; однако, вместе с тем, она являет собой фон, на котором само бытие обретает более глубокий смысл, выступая онтологическим основанием *Dasein*.

Проблема сегодняшнего дня заключается в том, что смерть нивелируется до обыденного происшествия, то, о чем предупреждал М. Хайдеггер в XX веке настигает нас в XXI: смерть ничтожается путем деления на массу людей, но не воспринимается как личная. Присутствие – суть человеческого существования – определяется как бытие к-смерти; люди же, зная о смерти как неотъемлемом атрибуте человеческой природы, существуют без уверенности в смерти как уготованной лично им неминуемой участи. Обыденность присутствия настаивает на необходимости сбрасывания гнета ничто, пусть и иллюзорного, высмеивая мысли о смерти. Однако отказ признания смерти как основополагающего свойства человеческой фактичности является искажением онтологического смысла человеческого существования. Бытие в мире уже вверено ничто; прячущее уклонение от бытия к-смерти абсурдно, потому как последнее обусловлено человеческой фактичностью, и даже без явного движения человека в мыслях

¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1989. - С. 322.

о смерти он безостановочно приближается к завершению своего существования.

Человек, определяемый как феномен, возникающий в пересечении биологического и социального, оказывается вовлеченным во взаимодействие с обществом себе подобных, являясь его частью и неизменно перенимая фундаментальные единицы знания, обуславливающие его существование как истинно человеческое. Такова связь человека с другими людьми в двух определяющих и задающих бытие формах: рождении и смерти. Признать факт своего рождения – значит признать сообщество, жизнь в котором обусловлена сосуществованием с бытием других; понять природу собственной сущности, а также значимость других относительно собственного существования. Однако, принимая рождение как онтологическое основание Dasein, человек обязан быть верным смерти, детерминирующей «проблематичный характер его существования», потому как человек обречен умирать с рождения, ибо без смерти нет и жизни¹.

Темпоральность человеческого существования оказывается элементом, позволяющим эксплицировать смысл человеческого бытия. Временность нуждается в личном принятии субъектом. Принимая временность в общем, не конкретно как личное измерение, человек нарушает целостность присутствия, ибо в таком случае не осознает себя как существо временное, а значит, утрачивает смысл собственного бытия. Более того, отказываясь принять смерть как свою судьбу, человек теряет возможность реализовать собственную свободу: только смерть, трансцендируемая в Ничто как конечный предел самоактуализации, позволяет освободиться от иллюзии обезличенной жизни. В романе Ж.-П. Сартра «Тошнота» раскрывается суть человеческого существования, не обремененного осознанием фундаментальных основ присутствия – рождения и смерти. Жители Бувиля живут вне временности: их жизнь есть работа отлаженного механизма, в

¹ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм / пер. с итал. А.Л. Зорина. – М.: Алетейя, 1998. – С. 427.

котором они, подобно шестеренкам, осуществляют изо дня в день одну и ту же функцию. Их бытие не имеет смысла, как и существование всего вокруг; они погрязли в бытийной повседневности. Жители города свели смерть до новостной колонки в местной газете; обращение к трансцендентному – к походу в церковь по воскресеньям; жизнь же для них есть не более чем удовлетворение первичных потребностей. Поэтому Ж.-П. Сартр говорит о том, что так люди обретаю покой и утрачивают свободу.

Можно ошибочно предположить, что на чашу весов положена с одной стороны свобода, а с другой – покой. Именно такими фактами зачастую оперируют люди: признав смерть личной, велика вероятность потери покоя, уравновешенности и упорядоченности бытия. С этим следует не согласиться. Скорее всего, отсутствие ответственности за личную смерть и жизнь влечет ложный покой, показательное успокоение, но никак не истинное наслаждение от возможности быть. Равно как и приобретение свободы и взваливание на свои плечи бремени ответственности не влечет за собой истинную потерю покоя, это есть лишь кажущийся хаос, подмена понятий. Нельзя считать болезнь здоровьем, даже если болезнь приносит успокоение. Это процесс забвения, потери истинного смысла своего бытия. Такой покой представляет из себя лишь бижутерию вместо утерянного драгоценного украшения.

Главный герой романа, Антуан Рокантен, стоит перед разверстой пропастью смерти и вечности. Приступы Тошноты, им испытываемые, есть не что иное, как борьба с падением – состоянием потери собственного «Я» при сообщении со всепоглощающим присутствием. Рокантен теряет смысл существования вместе с потерей собственной самости, однако Тошнота помогает ему выйти из этого состояния. В конце концов он освобождается от пут повседневности и обретает свободу; однако последняя настолько ошеломляет, что Рокантену кажется, что утрачен смысл его жизни; он уподобляет свою свободу смерти. Но, несмотря ни на что путь к обретению

себя пройден; в конечном итоге Антуан находит новую цель, обращаясь к недрам собственной экзистенции.

Таким образом, Ж.-П. Сартр в своем романе констатирует необходимость смерти отрефлексированной и принятой за сущностное основание человеческого бытия. *Dasein* при этом выступает целостной структурой, являющейся диалектическим единством жизни и смерти. Человек, не обретший себя в этой целостности, есть не более чем живой мертвец. Его биологическая жизнь обусловлена лишь органическим происхождением; однако то, что делает человека человеком, а именно «Я», в котором он может выйти за границы своей бренности, обретается только в трансцендировании и волевым акте преодоления страха перед неизбежностью угасания собственного присутствия. Покой, полученный путем непринятия личной смерти, всенепременно однажды будет застигнут врасплох внезапным приступом тошноты, осознанием безосновательности и пустоты бытия.

И смерть, и свобода в таком случае – пограничные ситуации, так как в этих состояниях человек оказывается наедине с собой и страданием. Это некий механизм, который раскрывается как некий спусковой механизм, посредством которого актуализируется человеческая экзистенция, что позволяет обрести возможность выйти за пределы собственного существования. Именно поэтому человек и обречен на свободу, именно поэтому свобода и погранична: или ответственность, или забвение. Свобода – неотъемлемая часть существования. Свобода в любом случае дана каждому, свобода подобна воздуху: дышит все живое, но не каждый осознает, что он дышит. Примером бытия в свободе, являющейся неосознанным выбором, но пограничной ситуацией, служит бытие героя драмы Ж.-П. Сартра «Мухи»: Орест, будучи отлучен от родительского дома в раннем возрасте, не смог перенять культурно-исторического наследия, определявшего бы его как жителя его родины. В свои 18 он был «без семьи,

родины, религии, профессии». Тем самым был полностью свободен и открыт к любого рода начинаниям; Орест был знаком со всем многообразием человеческих суждений, следовательно, он был свободен от какой-либо идеологии; перед ним раскрывалось необъятное пространство для полета мысли. Однако, вопреки всему, его существование было пустым, свобода тяготила его.

Таким образом, свобода, априорно прилежащая человеку, тем не менее всегда является выбором, так как зачастую индивиды избегают свободы, возлагающей впоследствии ответственность, и живут неподлинно, отрицая возможность своего свободного существования и растворяясь в повседневности. Люди сами вправе решать, стремиться ли им к собственному бытию посредством раскрытия своей экзистенции или оставаться жить неподлинно. Человек, будучи свободным, сам заслужил свою свободу, потому как всегда имел возможность отстраниться от нее; свобода всегда есть совершённый выбор.

Так, в драме «Мухи» жители города Аргоса сделали выбор в пользу неподлинного существования. Человек, будучи жив, проявляет себя в динамике: он способен уходить от того, чем является для другого, и, тем самым, вправе разрушать то, чем он не является, закрепляясь в том, что ему присуще. Однако жители города добровольно отказались от возможности посредством для-себя закрепляться в том, кем им хотелось бы быть. Они отождествили себя с ними-в-прошлом, присваивая себе статус вещи, бытия в-себе. Смысл их жизни был в «разрушении» самих себя: изо дня в день их снедало чувство вины за содеянное. Ими была отвергнута возможность избавиться от воспоминаний, тяготивших их; жители не были готовы обрести свободу, потому как именно зависимость от прошлого определяла цель их настоящего и будущего.

Все вышесказанное констатирует заброшенность человека в мире, однако не в смысле обретения им полного одиночества и покинутости, но

напротив: включенность человека в мир конституирует его в полной ответственности за собственное бытие. А ответственность эксплицирует свободу. Именно поэтому Ж.-П. Сартр называет свободу фактом реализации человека в мире: никто за меня не решит, только я сам способен свершить свой *проект*. Для-себя определяет человеческую свободу, потому в нем человек способен выйти за пределы бытия в своем *проекте*. Оно есть обращающееся к тревоге и брошенности в ответственность бытие, реализующееся в открытии собственной свободы.

Таким образом, человек свободен, что обусловлено фактом его рождения. Однако признать свою свободу – значит оказаться заброшенным в мир, взять на себя ответственность за свое бытие; нередко человеку проще игнорировать собственную природу, остановиться посреди пути между животным и сверхчеловеком; человек готов бежать от тревоги в самообман, тем самым, не раскрывая свою экзистенцию.

Экзистенциальный статус свободы, таким образом, определяется из готовности человека принять или игнорировать ответственность за свое бытие и бытие других, и, в первую очередь это зависит от желания человека в волевом акте обратиться к своей экзистенции. Из такого обращения актуализируется также вопрос статуса смерти в человеческом существовании, который усматривается в аспекте формирования феноменом смерти смысловых установок личности.

Коль скоро смерть является ценностно-смысловой детерминантой человеческой экзистенции, тяготение смерти над бытием человека оказывает двойственное влияние: с одной стороны, смерть выступает как катализатор экзистенциального ужаса, оказывая разрушающее действие на личность человека; с другой – раскрывает содержание жизни, наполняя ее более глубоким смыслом. Применительно к человеку смерть носит личностный характер и обусловлена преломлением потребностей ценностно-смысловой установкой индивида. В процессе экзистирования человек познает бытие и

свое место в нем, раскрывает собственное отношение к миру, а также выявляет мотивационные источники своего мировоззрения. Осознание смерти как феномена персонализированного позволяет достроить собственную картину мира и оценить принятую систему нравственных ценностей.

Экзистенциальная составляющая смысла смерти для человека заключается в чувствах и переживаниях, являющихся производным отношения личности к данному экзистенциалу существования. Эта составляющая непознаваема логикой мысли, непостижима только разумом, однако, в большинстве своем, играет ведущую роль в осуществлении человеческого бытия.

Образование личностно-смысловых установок относительно смерти определяется взаимосвязью когнитивного и экзистенциального подхода к проблеме, где основополагающим фактором выступают индивидуально-психологические особенности личности. Осознание данного феномена в той или иной степени обусловлено полом, возрастом, полученным образованием. Однако экзистенциальный ужас перед неизбежностью преодолевается человеком при постановке в приоритет абсолютных ценностей, таких как вера, надежда и любовь.

Истинные ценности – вера, надежда и любовь – раскрываются при обращении человека к своей экзистенции; укореняясь в экзистенциальном опыте, они являются определяющими в противостоянии человека трудностям, возникающим на жизненном пути; принятие их за основу позволяет людям познать себя из глубины intersubjectивности.

Исходя из вышесказанного, экзистенциальный статус смерти теряется при отвлечении человека от мира реального в пользу мира идеального. Когда за основу берутся абсолютные ценности, отодвигается на задний план значимость собственной жизни. Тем не менее часто человек в бытии в-мире живет без сознавания собственной смертности. В философии Ж.-П. Сартра

данный феномен определяется как бегство в самообман от тревоги, вызванной неизбежным движением человека в бытии к-смерти.

Таким образом, человек способен жить вне осознания смерти посредством сокрытия истины об ее неотступном приближении. Пограничные состояния, такие как страх, ужас, отчаяние и одиночество, которые порождает ничто, предстают перед человеком в полноте своей силы, разрушающей личность. Так, все негативные переживания, во избежание травмирования психики индивида, вытесняются в область бессознательного. Однако такое отношение к смерти не способно что-либо изменить: человек фактом своего рождения уже определен как бытие к-концу.

Коль скоро наше бытие сопричастно бытию других, феномен смерти становится познаваем, ибо бытие другого «оголяет» мою смертность. Рамки моей свободы – свобода другого, бытие-для-других эксплицирует мое бытие-к-смерти. Но смерть имеет характер персонализированности, потому как определяется границами человеческого сознания. Вопреки этому люди озабочены не столько своей смертью, сколько смертью других: именно через умирание окружающих человек приходит к осознанию собственной конечности. Смерть ближнего расценивается им как *проект* его собственного, развернутого во времени бытия к-концу. Это своего рода «прячущее уклонение от смерти», которое является еще одним фактором ложного успокоения: растворение в повседневности и прячущее уклонение¹. Феномен «прячущего уклонения» настолько сильно охватил бытийную повседневность, что люди настоятельно стремятся «вернуть» умирающего «ближнего» в присутствие. Их цель не столько успокоить его, сколько себя, сохранив почву у себя под ногами для дальнейшего беспрепятственного существования.

В повседневности же смерть воспринимается как символ: для людей она – возможность существования какой-либо новой, доселе неизведанной

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 277.

реальности. То есть человек, воспроизводя смерть как символ, эксплицирует ее в бытие для себя как свою, внешнее проецирует на внутреннее. Но смерть не является проектом – она лишь разрушение всех проектов. Тем самым она не может быть ожидаема как явление, обесценивая при этом всю предшествующую жизнь человека.

Чтобы более полно осветить статус смерти, занимаемый в человеческой экзистенции, следует рассмотреть феномен жизни. Для этого обратимся к мысли М. Мамардашвили, согласно которой не всё, присущее нашей жизни, живо. Ранее говорилось о бытии в-себе людей, ответственность за которое лежит на мире живых. Однако этим присутствие смерти в человеческой повседневности не ограничивается. Более того, в жизни порой может не оставаться ничего живого: в нашем бытии для-себя всегда присутствуют мертвые продукты самой жизни. Так, люди всегда кому-либо подражают, перенимают чужую манеру речи, повторяют чужие мысли. Само по себе существование людей в обществе рассматривается не иначе как мертвое бытие. Будучи вынужденным осуществлять взаимодействие с другими людьми, человек обязан играть соответствующие ему роли в поведении. Они являются не более чем мертвыми масками, отгораживающими человеческое бытие для-себя от бытия для-других.

Тем самым жизнь в первую очередь определяется как усилие во времени. Живой относительно человека – это не качество, но состояние, в котором пребывает личность, совершая постоянное духовное усилие. Человек вынужден отстаивать свой статус живого; с каждым днем он все более укореняется как бытие в-себе. Однако человек жив, пока в состоянии изо дня в день одерживать победу над собственным конечным существованием, не давая закрепиться за ним в памяти людей какому-либо сложившемуся образу.

Так, человек обязан сделать выбор, стоя на перепутье двух дорог. Первая из них заключается в возможности игнорирования смерти: путем ли

вытеснения негативных переживаний, непрекращающимся успокоением себя в «прячущем уклонении» или отказом признать собственную сущность. Выбор этого пути свидетельствует о том, что человек не имеет смелости смотреть собственной смерти в лицо. Тем самым он обрекает себя на гибель в пошлости окружающего его мира без возможности реализации себя в своей истинной природе.

Второй выбор состоит в возможности признания «укорененности экзистенции в ничто»¹. Человек, выбравший эту дорогу, обрекает себя на мучительный, полный ужаса перед собственным естеством жизненный путь. Однако в этом случае смерть предстает не только разрушением человеческих проектов: она – шанс реализации человека как собственной экзистенции.

Следственно, смерть не определяет границы свободы в структуре человеческой экзистенции. Открываясь, смерть освобождает бытие человека от кажущегося принуждения. В экзистенциализме Ж.-П. Сартра смерть – лишь случайный факт, фактичность. Конечность же является онтологическим обоснованием человеческого бытия, которая определяет его свободу.

Мы полагаем, что в данном случае применим принцип трех стадий осознания собственной участи, выведенный В. Франклом: шок, апатия и состояние после освобождения. Шок в данном случае есть принятие человеком собственной смерти. Это состояние определяется как «иллюзия отсрочки» и характеризуется надеждой на освобождение в самый последний момент, на то, что все, что сейчас происходит, – лишь случайность. В структуре человеческой экзистенции данная стадия эксплицируется как феномен имперсональности, отрицания характера индивидуальности смерти. Стадия апатии – интериоризация смысла конечности. На данной стадии человека охватывают душевные терзания, погружение в отчаяние. Подобно заключенным, индивид на данной стадии ищет утешение в искусстве или

¹ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм / пер. с итал. А.Л. Зорина. – М.: Алетейя, 1998. – С. 411.

выходе из реальности в свой внутренний мир. Принятие своей смерти на данном этапе может найти опору в обращении личности к абсолютным ценностям – вере, надежде и любви. Третья стадия – состояние после освобождения: «открываясь нам в своей экзистенции, смерть освобождает людей от кажущегося принуждения»¹. Это есть процесс освобождения от гнета смерти, который возможен лишь при полном осознании ее как личной.

Смерть является ключом к свободе при условии ее принятия и полного осознания. Смертность как факт, как акт физического умирания, обнаруживаемый среди других людей, всегда открыт для созерцания субъекту. И это созерцание смерти других людей на определенном этапе развития личности должно привести к осознанию бытия к смерти, что, в свою очередь, мотивирует к осознанию личной свободы.

Смерть – формирующая составляющая «я», ибо обуславливает пребывать человека в пограничных состояниях, таких как экзистенциальный ужас, страх и отчаяние, а человеческая самость формируется в волевом акте преодоления пограничных состояний.

Экзистенциальный статус свободы проистекает из факта смерти, смерть раскрывает свободу, оголяет ее в полной мере. Взваливая на свои плечи груз ответственности за свое бытие, человек наполняет его смыслом, но акт этот возможен и движим лишь фактом смертности.

Таким образом, смерть и свобода являются определяющими экзистенциалами человеческого бытия, и в частном случае их статус определяется самим человеком. Смерть заставляет выбирать, а выбирать – значит жить, осуществлять свой проект. То есть свобода и смерть оказываются во главе экзистенциальной структуры человеческого бытия, где смерть оказывается специфической характеристикой бытия человека, а свобода – способом его существования.

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 269.

1.3. «Бытие к смерти» как основная категория «присутствия» человека в экзистенциальной философии

Бытие человека, познаваясь в противоборстве пограничных состояний, таких как рождение, смерть и свобода, обретает смысл, проистекая из сути самих этих феноменов, то есть смысл понимается не как приобретенный извне, но как нечто лежащее в субстрате человеческого бытия.

В рамках экзистенциализма бытие человека рассматривается как целое в единстве жизни и смерти, где смерть является мотивом к жизни, так как смерть побуждает к осуществлению своего проекта. Вместе с пониманием бытия как диалектической целостности коренным образом меняется аксиологический компонент последнего. Осознание феномена смерти в качестве компонента собственного бытия позволяет человеку актуализировать ценность собственной жизни, а также расставить приоритеты и создать собственную шкалу ценностей.

Исходя из этого, бытие эксплицируется как бытие к смерти, как основная категория человеческого присутствия. Смерть в экзистенциальной философии рассматривается не как некий физический момент, акт умирания, то, что недоступно для опыта, что будет уже после меня, но как личное явление, всегда переживаемое в процессе жизнедеятельности. Смерть приобретает акцент индивидуальности, вместе с ее всеобщностью и всеобъемлющей безысходностью. Для понимания данной позиции следует разделить понятия бытия к смерти и собственно смерти. Изначально смерть как феномен биологически-физиологического завершения жизни не тождественна бытию к-смерти. Смерть, появляясь всегда извне, неподконтрольна человеку, она общая для всех, нельзя предвидеть ее свершения касательно самого себя. Смерть абсурдна – пишет Жан-Поль Сартр: вопреки реалистической концепции, понимающей смерть в качестве границы человеческой жизни, как «ворота, открытые в ничто человеческой

реальности», он утверждает, что человек не может ожидать свою смерть, обретая, таким образом, источник смысла собственной жизни: «Если мы должны умереть, наша жизнь не имеет смысла, так как ее проблемы не получают никакого решения и само значение проблем остается неопределенным»¹. Следовательно, смерть не имеет никакого отношения к целостности человеческого бытия, утверждая последнее в его разорванности, потере смысла. Также смерть не сводима к основной категории присутствия: присутствие как само себя сознающее бытие всегда субъективно, в то время как смерть безотносительна в своей объективности. Смерть недоступна осознанию уготованного к ней и имеет место исключительно за счет включения человека в общество подобных ему. Она представляется «триумфом точки зрения другого над моей точкой зрения о себе самом»: посредством человеческого окружения каждый попадает в плен представлений других о себе; однако в процессе жизни субъект волен преодолевать эти стереотипные барьеры представлений о себе самом – непрерывно изменяясь, будучи другими, нежели чем вчера, мы живы². Однако абсурдность смерти открывается прежде всего в утрате возможности изменить представление о себе. В памяти других индивид остается таким, каким его воспринимали, субъективность умершего потеряна вместе со способностью быть для-себя, то есть содержать в себе сущность, сокрытую от всех, сущность, определяющую личность как человека. Память человека, помимо искажения реальности субъективным отражением действительности ее носителя, не позволяет отражать внутренние связи бытия другого с миром, тем самым обращая бытие для-себя в «существо объективное и пронцаемое, которое было сведено к единственному измерению внешнего существования»³.

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 296.

² Там же. – С. 454.

³ Там же. – С. 455.

Именно в связи с этим человек обречен: постоянное обращение в фактичность в сознании другого, даже если последнее служит основанием для постоянного утверждения собственного «Я», делает человека зависимым, обретающим смысл жизни через посредничество с собственным окружением.

Таким образом, Ж.-П. Сартр представляет смерть как чистый факт. Однако растождествление смерти в ее биологическом и экзистенциальном значениях позволяет выявить феномен, выступающий оправданием человеческого бытия, служащий основанием к преодолению его абсурдности, который конституируется в категории конечности.

Конечность, являясь понятием, равнозначным в своем экзистенциальном значении дефиниции бытия к-смерти, определяется как «онтологическая структура для-себя, определяющая свободу», выступая обоснованием человеческого бытия: «человеческая реальность становится конечной, выбирая себя человеческой»¹. Быть конечным – значит выбирать свое бытие как человеческое, так как осознание конечности – специфическая особенность *Dasein*. В этом открывается неразрывная связь смерти, свободы и человеческой сущности.

Инструмент свободного бытия человека – действие, актуализируемое в формуле мотив – намерение – действие – цель и находящее выход в интенциональности последнего. Следовательно, действие, выступая в роли источника свободы человеческой сущности, реализуемо только за счет постоянной борьбы человека с потерей субъективности; смерть, тем самым, стоит у истоков его актуализации. Действие, всегда выступая осознанным, раскрывается как выбор человека; совокупность выборов составляет его индивидуальность, раскрывает присущую человеку сущность в способности преодолевать абсурдность собственного бытия: фактичность выступает основой для свободы в смысле основы для негативирования и отрицания. Человек обречен, однако «смысл его оков появляется для него в свете цели,

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 455.

которую он выбрал»¹. Так, действие выступает промежуточным звеном между фактичностью и конечностью; посредством него человек в отрыве от собственной биологической обусловленности обретает себя в свободном выборе себя как человека.

В основе бытия к-смерти лежит отрицание. В экзистенциальной аналитике присутствия бытие открывается как доступное исключительно человеку, в чем заключается его уникальность, выводящая человека в центр мира. Жан-Поль Сартр, применяя феноменологический метод для выявления структуры человеческого бытия, уподобляет последнее пространственному отрезку, где точки-границы лежат на удаленном друг от друга расстоянии. Бытие, эквивалентное расстоянию между точками, взятое само по себе, в обособлении от своих границ, выступает положительностью. Однако целостное рассмотрение не позволяет нам видеть расстояние в разобщенности с его границами, потому как последние выступают задающими. Границы делают расстояние возможным; не будь точек, было бы лишь пустое место. Отсюда Сартр заключает, что «бытие, оторванное от сущности, которая является его основанием, становится «простой пустой непосредственностью»². Однако точки-границы, или атрибуты фактичности, рождение и смерть, применимые к человеко-бытию, не могут выступать основанием для расстояния, иначе – бытия. Они есть условие его возможности быть, но они же и выступают источником отрицания последнего, потому как в основании бытия лежит идея его неналичия. Отсюда выводится основное свойство бытия человека – трансцендентность. Отрицание в бытии человека терминологически закрепляется как Ничто и выступает отсюда основанием, то есть условием возможности самого бытия. При этом сводимость бытия к ничто предполагает абсолютную форму бытия, выступая как бытие пустого, собственным отрицанием. Сведение бытия к

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 455.

² Там же. – С. 460.

ничто есть смерть. Однако человеку доступно отрицание вне буквального обращения бытия к небытию. Ничто насквозь пронизывает бытие человека, обосновываясь в его сердцевине. Однако оно входит в мир, вопрошая о самом себе. Таково бытие человека: его уникальность состоит в способности к размышлению о Ничто своего бытия.

В этом кроется основоустройство бытия к-смерти: человек не в состоянии преодолеть собственную фактичность, поскольку она выступает условием его бытия; Ничто же, входящее в структуру последнего, и делает бытие человека сознающим. Допустимость отрицательного суждения касательно какого-либо сущего, определяемая сознанием человека, позволяет изменить отношение к этому сущему. Таким образом, человек, допуская свое не-существование, выходит за рамки бытия в данный момент, и именно данное свойство в экзистенциализме следует эксплицировать как свободу.

Именно свобода оправдывает ключевой тезис о первичности существования перед сущностью. Согласно ему, человек в течение жизни становится человеком: рождаясь, он не более чем внутримирное сущее, часть мира. Способность же к осознанию себя, совершение действий, обусловленных постановкой целей, отделение себя от мира посредством отрицания окружающих предметов позволяет ему обрести статус человека. Однако обретение онтологической целостности доступно ему только в вопросе о Ничто своего бытия, в выходе за пределы и обращении себя в ничто в ментальном пространстве.

Отсюда следует, что человек сам выбирает быть человеком; выбирая же быть носителем человеческой сущности, он выбирает свою конечность. Бытие к-смерти здесь представляется онтологическим поступательным развитием человека, которое актуализируется через свободный выбор последнего; финальным же аккордом выступает обретение им целостности собственного бытия.

Так, человек представляет собой уникальное бытие, способное к выходу за свои пределы; согласно концепции Ж.-П. Сартра – онтологическое вопрошание о собственном бытии, что есть исходное и единственное априорное свойство присутствия; трансцендентность как возможность в отрыве от фактичности обратиться к понимаю своей сущности – достаточное и необходимое условие к обретению самого себя как человека.

Однако не каждый человек открывает себя как бытие к конечности или бытие к-смерти. В данном случае следует обратиться к категории *Dasein*, которая относится к миру как сущее в бытии-в-мире. Посредством этого расположения человек входит во взаимодействие с окружающим, обретая представление о нем и о самом себе. Также, несобственно открытым, в эту область входит знание о разомкнутости собственного существования. Однако познание мира как неотъемлемое от человека свойство представляет разомкнутость как само собой разумеющееся через толкование людей об этом. Тем самым, онтологически необходимый анализ собственного бытия сокрыт от человека. Это определяет данное отношение людей к основоустройству присутствия начальным, открывающимся в модусе повседневности: из этого следует, что бытие человека изначально всегда неопределенно. Неопределенность бытия лежит в основе неподлинного бытия, сокрытого от самого себя, являясь при этом, однако же, и субстратом к актуализации подлинности собственного существования.

Так, человек с самого момента своего рождения включен во взаимоотношение с окружающим его миром. Помимо этого, человек также открывается как элемент социума, где выступает определяющим в обнаружении бытия в модусе повседневности: человек растворен во взаимоотношениях с другими людьми. Подвластность бытию среди других обнажает способ бытия присутствия. Способ обретения человеческой сущности есть включение человека в сферу обращения в обществе.

Присутствие, вовлекающее человека в растворение в бытии повседневности, эксплицируется как падение. Феномен падения, «документируемый как экзистенциальный модус бытия-в-мире» есть не что иное, как отдаление «от себя самого как фактического бытия» через искушение погружения в публичную истолкованность¹. Таким образом, в наброске экзистенциального анализа присутствия обретается диалектическое понимание человеческого бытия, которое эксплицируется в столкновении основных категорий присутствия, где с одной стороны лежит бытие-в-мире с экзистенциальным модусом падения, а с другой – собственное бытие, которое есть бытие к-смерти.

Тем самым, существование человека актуализируется в истинности рефлексивного вопрошания о Ничто своего бытия. Для этого человек использует инструменты повседневности: толки, любопытство и двусмысленность. Они же обеспечивают падение: бытующее понимание разомкнутости бытия в его фактичности, реализуемое в двусмысленном толковании окружающих, служит обретением мнимой уверенности в «надежности, аутентичности и полноте всех возможностей»². Падение в динамике своей состоит из нескольких этапов, которые находят отражение в феномене срыва, описанного М. Хайдеггером.

Катализатором первого этапа срыва выступает мнимая успокоенность, «довольность» собственным бытием. Человек, полагая, что осознал свое место в мире, объяснив себе мироустройство, находит умиротворение в понимании себя сообразным своему окружению. Рассмотренное состояние приводит к отчуждению.

1. Отчуждение, выступая первым этапом падения, сопровождается предельным обращением человека к самоанализу. Однако падение есть *движение-от* относительного познания собственной сущности, а рефлексия

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 302.

² Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1989. - С. 328.

отчуждения оттесняет присутствие в несобственность, при этом определяясь самим человеком как уникальный «возможный способ быть его самого»¹.

2. Следующий этап, конституируемый как запутывание, характеризуется мнимым пониманием человеком своей сущности как истинной, искомой, в то время как последняя есть не что иное, как «срыв в беспочвенность и ничтожество несобственной повседневности»². Данный этап сопровождается ощущением «взлета».

3. Вихрение эксплицируется Хайдеггером как постоянное вбрасывание человека в несобственность присутствия, сопровождаемое чувством успеха за мнимое определение собственной самости в отрыве от окружающих.

4. Брошенность как заключительный этап, обнаруживаемая нестабильной динамикой вихрения, представляется как «бытийный образ сущего, которое всегда есть сами его возможности, что оно понимает себя в них и из них, себя на них бросаю»³.

Таким образом, падение двойственно, из чего следует, что динамика присутствия – вариативна. Версия развития, предполагающая полное отрицание экзистенциального характера присутствия, обусловлена стагнацией человека в понимании себя. Это значит, что бытие, дезориентированное относительно направленности, необходимой для обнаружения своей сущности, движется по ложному пути, все более и более растворяясь в падении.

Однако в случае если обретение человеком определенного представления об устройстве бытия-в-мире представляется сложным, пусть и в модусе несобственности, Хайдеггером подтверждается экзистенциальный характер присутствия. Последнее допущение объясняется

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – 302 с.

² Там же. – С. 302.

³ Там же. – С. 302.

характером экзистенции, суть которого лежит не в отрыве от повседневности, но в особой модификации падения.

Такая структура несобственного бытия приближает субъекта к пониманию бытия подлинного. Конкретизируя онтологическую стратегию неподлинности, следует отметить, что ключевым моментом падения выступает сокрытие от человека его фактичности. Смерть, ежечасно встречающаяся в мире, не скрывает своего смысла посредством других, но искажает его. Тем хуже: человек, будучи уверенным в понимании значения феномена в масштабе бытия-в-мире, оставляет недоступным его интерпретацию относительно самого себя. Так, формула игнорирования экзистенциального статуса смерти присутствием выражена как «в конце концов человек смертен, но сам ты пока еще не задет»¹.

М. Хайдеггер, как и Ж.-П. Сартр, постулируя особый экзистенциальный статус смерти, на наш взгляд, не имеет в виду смерти как «околевания», перехода в бытие в-себе. Экзистенциальное значение, в отличие от онтологического, смерть находит исключительно как скончание присутствия. Скончание же не подразумевает перехода присутствия в неналичность, его прекращения. Как утверждалось ранее, бытие человека уподоблено расстоянию между двумя точками: рождением и смертью. Эти атрибуты фактичности, однако, не несли бы никакого значения, если бы за выходом из пункта А не последовало бы неизбежного прибытия в пункт Б. Смерть же представляется и представляется этим самым пунктом Б. Присутствие, эксплицируемое в экзистенциализме как бытие полагающее, всегда содержит понимание, пусть и неясное, направленности собственного бытия. Ранее освещенное в представленном рассуждении как отрицание, оно выступает как трансцендентность в самом сердце имманентности, или, в терминологическом обороте Хайдеггера, – «всегда уже свое еще-не»². Именно эта интенциональность могла бы конституироваться как бытие к-

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – 302 с.

² Там же. – С. 227.

смерти. Но намеренное приближение к рубежу фактичности не является бытием к-смерти; бытие к концу раскрывается исключительно через брошенность как актуализацию для себя совокупности возможностей, открывая смерть как личное событие. Однако в буквальной реализации представленной возможности присутствию как бытию полагающему отказано: переход в неналичное значил бы укоренение бытия в полной позитивности и, вместе с тем, потерю субъективности, обуславливающей трансцендентность Dasein.

Тем не менее, «пока присутствие существует, оно уже брошено в эту возможность»; таким образом, целостность в привычном понимании данного феномена не может быть атрибутом присутствия. Однако бытие к-смерти обнажает эту возможность: «присутствие умирает фактично все время пока существует»¹.

Так, бытие к-смерти, эксплицитное понимание которого заключается в основной категории присутствия, раскрывается не в обособленности от бытия-в-мире, но выходя из него, где существование выступает основным инструментом бытия к концу. Бытие к-смерти, открываясь в качестве единственно собственного бытия, определяется как личная, то есть, во-первых, способствует актуализации человеческой сущности и, во-вторых, реализуется в акте свободного выбора. Однако если бытие-в-мире – выбор, в основе которого лежит интенциональное действие, то раскрывается проблема мотивации отказа от подлинного бытия.

Исходя из философии М. Хайдеггера, объяснение этому феномену кроется в феномене ужаса, выступающего «основорасположением присутствия, разомкнутостью того, что присутствие как брошенное бытие существует к своему концу»². Ужас перед смертью как наиболее своей, безотносительной и не-обходимой возможностью размыкает присутствие.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – 300 с.

² Там же. – С. 302.

Будучи сущностно падающим, присутствие укореняет свое бытийное устройство в неистине.

Таким образом, в акте экзистирования к своей безотносительной возможности человек сталкивается с ужасом перед прямой невозможностью экзистенции. Однако разомкнутость приобретает исключительно в ужасе как неотъемлемом свойстве экзистирования к-смерти.

Мы полагаем, этот самый ужас и может быть вызван отличными от смерти экзистенциалами, такими как любовь, тревога и другими. Это и позволяет не согласиться с некоторой долей современных исследований, в которых смерть считается не единственным экзистенциальным переживанием. В данном случае предпринята попытка подмены понятий, где смерть, конечность, экзистирование к-смерти заменяются размыкающими бытие явлениями, о чем уже говорилось ранее.

Известно высказывание «на войне нет атеистов». Рассматривая данную поговорку не в контексте религиозности, а в контексте экзистенциальной философии, следует заметить, что эта краткая фраза раскрывает отношение к смерти. Иными словами, в таких переживаниях, в таких пограничных ситуациях, как длительная болезнь с высоким процентом летального исхода, война, с высокой вероятностью умереть, и другое – сподвигает на переосмысление бытия и осознание смерти как своей личной. Безусловно, существуют и в таких сюжетах люди, которые спрячутся в повседневности от подлинного бытия, но в большинстве случаев возможность смерти смирит перед собой и раскроет подлинность существования. Смерть и только смерть является истинной пограничной ситуацией, а влюбленность, тревога, забота – пограничные ситуации к ужасу, который в философской системе экзистенциализма является размыкающим агентом.

Принятие только конечности, смертности обуславливает обретение свободы. Принятие смерти как неотъемлемой от человеческой природы возможности конституируется как *заступание в возможность*.

Раскрывшееся же как бытийная способность *заступание в смерть* обнажается в качестве собственной крайней возможности.

Таким образом, бытие к-смерти «размыкает присутствию его самую свою способность быть», что дает основание определять его как основную категорию присутствия¹. Однако, открывая для себя основоустройство присутствия, человек отрывает себя от других людей, что обнажает его «растворенность» в повседневности. Так он впервые ощущает свое одиночество.

Бытие к смерти, таким образом, включает в себя ряд экзистенциалов, раскрывающих его. Оно включает в себя бытие-в-мире, возможность, ужас и одиночество.

Бытие-в-мире, способствуя сокрытию личного характера смерти личной, не входит в собственно структуру бытия к-смерти, но постулирует ее необходимой в качестве способности, актуализирующей человеческую свободу и раскрывающую сущность.

Заступание в возможность, определяемое через осознание человеком смерти как своей возможности к обретению человеческой сущности, «обнажает присутствию затерянность в человеко-самости»²;

Ужас, как основорасположение присутствия, размыкает фактичность, определяя смерть как крайнюю возможность.

Одиночество, как результат обособления от людей в своей безотносительной возможности самого себя, «уединяет присутствие в себе самом», способствует потере человеко- и обретению собственного бытия-самости³.

Такая структура, соединяясь в экзистенциальном наброске собственного бытия к-смерти у Мартина Хайдеггера, определяет собственно бытие как возможность быть самим собой.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 303.

² Там же. – С. 303.

³ Там же. – С. 228.

Таким образом, и в философии Ж.-П. Сартра, и в философии М. Хайдеггера свобода постулируется как фундаментальная единица бытия-к-смерти. Раскрывая тезис о первичности человеческого существования над сущностью, полагая свободу как единственное изначально представленное человеку условие, смерть эксплицируется не как факт, но как свободный выбор человека.

Человек, актуализируясь как самосознающее бытие, конституируется в уникальности по отношению к любому другому бытию мира. Экзистенция, раскрываясь как бытие трансцендентное, заключает в себе возможность к экзистированию, то есть выстраиванию отношения к собственному бытию.

Таким образом, ключевым моментом оказывается понимание смерти не в качестве психотравмирующего факта, обусловленного биологической детерминированностью человека, но возможностью актуализации человеческой сущности в ее уникальности, способности к творчеству и отсылке к свободе как экзистенциально-онтологическому свойству человеческого бытия.

Человеческое бытие, экзистенциально обрисованное как расстояние между двумя якорями фактичности, рождением и смертью, не только не ограничивается обозначенными точками: через обращение к ним человек свободен открыть собственную самобытность.

Таким образом, смерть не способна ограничить человеческую свободу, заключив его в оковы конечности, ибо человек в основоустройстве своего бытия способен выйти за пределы обусловленности фактичностью; его нельзя ограничить рамками *вот-бытия*. Основополагающее свойство человеческого сознания – интенциональность – предполагает направленность человека на реализацию собственных замыслов; в целеполагании человек уходит за рамки настоящего и познается только через собственный *проект* себя в будущем.

Человеку в экзистенциализме свобода дарована с самого рождения: «Человек не может быть то свободным, то рабом - он полностью и всегда свободен или его нет»¹, но постепенно, с развитием сознания для осуществления этой свободы необходимо усилие. Свобода не пропадает, она так и остается возможностью свершения своего проекта. Но субъект уклоняется от свободы в своем сознании, погружаясь в неподлинность бытия. То есть в продолжение жизни для осуществления свободы нужно свершать выбор; свобода есть феномен, реализующийся в динамике постоянного выбора и принятия решений, и человек должен иметь мужество быть свободным, потому как свобода, выступая основанием бытия к-смерти, обнажает пустоту человеческого существования.

Отсюда следует, что бытие-к-смерти выступает основной категорией присутствия человека в мире, ибо феномен смерти выступает как феномен, раскрывающийся исключительно в акте творческого и свободного характера человеческого бытия. То есть смерть есть лишь в настоящем, в то время как свободное сознание апеллирует к собственному будущему, реализуясь не как нечто существующее, но как феномен, отрицающий себя как объект и конституирующий себя в субъекте познания собственной сущности.

Таким образом, смерть есть единственная пограничная ситуация к подлинности бытия и раскрытию ответственности и свободы, иные пограничные ситуации есть явления к размыканию бытия.

1.4. Смерть как экзистенциальный парадокс

Смерть в экзистенциализме является отнюдь не однозначно определяемым феноменом. С одной стороны, смерть разрушает, с другой – созидает. Разрушающее действие обусловлено ее внезапным прерыванием жизни. Созидающее - тем, что смерть порождает ответственность,

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 451.

побуждающую к действию. Умирают люди не в общем, но в личном смысле: я – умираю. Экзистенциализм акцентирует на этом внимание, это не страх перед смертью, не боязнь возможности умереть, это символ экстаза. Поэтому М. Хайдеггер и описывает состояние бытия человека как бытие к смерти.

Бытие к смерти наполнено страхом увидеть, как все открывается и обстоит, то есть осмыслить границы своего существования. Этот самый страх и тоска, как размыкающие бытие агенты, позволяют убедиться в том, что многое зависит от меня и я могу что то не так сделать. Это личная ответственность, тоска пустоты, которая должна быть заполнена мной. Актуализация такой ответственности связана с моей смертностью. Конечность открывается не свойством, но фундаментальным способом присутствия человека в мире. Конечность обязывает и побуждает.

Человек феноменален, а его конечность парадоксальна. Выступая основной категорией присутствия человека в мире, смерть также обнаруживает парадокс своей бессмысленности. Это своего рода экзистенциальный кризис: жизнь человека важна, но в то же время человеческое существование не имеет ни назначения, ни смысла.

Выражение «экзистенциальный парадокс» в контексте экспликации данной темы следует понимать как ситуацию, реально имеющуюся в контексте существования человека, но не имеющую логического обоснования, абсурдную. Достаточно подробное определение данному понятию дает в своей статье «Экзистенциальные данности существования» Ирвин Ялом, по его мнению, экзистенциальный парадокс – это «поиск смысла и уверенности в мире, не имеющем ни того, ни другого»¹.

Именно поиск смысла существования в абсурдном мире, равно как и транспортировка камня на гору у А. Камю, сподвигает человека к жизни. В мифологии древней Греции достаточно ярко выражен феномен абсурдности человеческого бытия. Например, миф о дочерях царя Даная, которые должны

¹ Ялом И. Экзистенциальная психотерапия / пер. с англ. Т. С. Драбкиной. – М.: Независимая фирма «Класс», 1999. – С. 237.

были в Аиде наполнять бесконечный сосуд с водой при помощи небольших ковшов. И парадокс сам состоит в возможности осмыслить эту абсурдность. Такой способ постановки вопроса о сущности своего бытия заставляет наткаться на камень абсурдности и бессмысленности.

Человек – это не только биологическая структура, но и совокупность психических явлений и факторов, он есть целостность, обусловленная уникальным способом присутствия в мире. Только человек обладает сознанием. Только человек осознает себя собой и понимает свою смерть. Человек – единственное существо, которое находится в диалектических отношениях со смертью. Сознание, определяющее человеческую сущность, трансцендентно, оно не поддается исследованию и переступает пропасть собственного небытия.

Свобода является ключом к пониманию этого абсурдного человеческого бытия, выступая онтологическим обоснованием последнего. Человек, представляясь как бытие конечное, актуализируется как бытие самополагающее (то есть способное свершать собственный проект), склонное к целеполаганию и направляющее себя в будущее – в этой диалектике витального (стремящегося к жизни) и танатального состоит парадокс экзистенциальной философии, обозначаемый в данном случае как парадокс свободы и парадокс смерти.

Взятый за основу рассуждения, феномен свободы как онтологического субстрата человеческой сущности преломлен в свете выпадающей на долю человека смертности: выступает ли смертность препятствием на пути становления субъективности, открываясь необходимым атрибутом финальной черты жизни человека?

Смерть как парадокс свободы – фундаментальная проблема экзистенциальной философии, осмысление которой приводит к пониманию, признанию и принятию смертности человека. Это есть способ заполнения экзистенциального вакуума. Если оставить все как есть, если признать

полную абсурдность и отсутствие смыслов – ответственность упраздняется, ибо смысла не существует. Но смысл все же обнажается, он продуцируется человеком, его поведением, которое, в свою очередь, обозначено возможностью умереть. Экзистенциальная философия в таком случае предстоит пред нами не как философия абсурда и потери смысла, но как философия надежды и возможности взять на себя ответственность за свое бытие: «Подлинный разум не тот, что свободен от любых компромиссов с безумием, а тот, что, напротив, почитает своим долгом осваивать предначертанные безумием пути»¹. Принятие смертности в этом случае необходимо, но это невозможно без углубления в основоустройство бытия человека в мире.

Мартин Хайдеггер именует такое человеческое бытие наличием (*existentia*): возрождая также обозначение особого рода бытия И. Канта, М. Хайдеггер применяет к нему категорию присутствия, где, согласно пониманию Канта, «сознание моего наличного бытия» подразумевается под наличием как определенной субстанции – сознания, так и других вещей помимо него².

Первое онтологическое основание присутствия – историчность. Человек с самого момента своего рождения включен во взаимодействие с окружающим миром, а также с другими людьми. Погружение в социум дает существо, сущность которого скрыта от него самого – статус человека. Следовательно, в самом присутствии лежит понимание собственного бытия.

Из историчности вытекает следующее онтологическое основание присутствия – забота. Забота представляется как сложносочлененный по своей структуре феномен. Человек, рождаясь, вручается жизни, постепенное изменение во времени, старение психического и физического обусловлено его биолого-физиологической данностью и составляет его *витальность*,

¹ Фуко М. История безумия в Классическую эпоху / пер. с франц. И.К. Стаф. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 118.

² Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 231.

духовное же и социальное развитие есть результат включения в общество, в жизнь повседневную, в бытие-в-мире. Человек открывает себя через отношение к нему других, постигая при этом свою сущность и идентифицируя себя с подобными ему. Изначально человек как бы слит с обществом вокруг него, где он не есть конкретно его определение, но нечто общее для всех представителей социума.

Отсюда вытекает третье онтологическое основание человеческого существования – временность. Время эксплицируется не как «реальный процесс, действительная последовательность, но рождается из моей связи с вещами»¹. Отсюда следует, что человек есть сам источник своей временности; конституируясь в базовом свойстве присутствия выделять себя из фона других вещей, человек устанавливает отношение себя к этим вещам, где способ взаимодействия с ними – их *отрицание*.

Отрицание как основное понятие экзистенциальной философии раскрывается как механизм взаимодействия человека с миром: ни одна категория, описывающая предметы мира, не может быть в сознании в форме вещи, но только в форме сознания отрицания. То есть вся человеческая реальность возникает в ничтожении самой себя сознанием человека.

Dasein М. Хайдеггера, конституируясь в погруженности и растворенности в бытии-в-мире, находится в изначально заданном отдалении от себя и познается вместе с формированием в ничто человеческой реальности: «... человек заявляет о себе самому себе из другой стороны мира и, овнутряясь, пробивается к себе»².

Одна из основных характеристик *Dasein* – временность, которая представляет из себя процесс трансформации статичного бытия. То есть время позволяет человеку возвыситься над миром, чтобы войти с ним в некое

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – М.: Ювента: Наука, 1999. – С. 388.

² Тузова Т. М. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. 2012 [Электронный ресурс]. URL: http://ligis.ru/psylib/090417/books/gritz01/bytie_i_nichto_opyt_fenomenologicheskoy_ontologii_sartr.htm (дата обращения: 29.03.18).

отношение, человек делает мир возможным, когда речь идет о мире для него, то есть мире человеческой реальности.

Исходя из этого, временность субъективированна, что возможно только лишь посредством человека, так как исключительно человеком бытие воспринимается не в его статичном проявлении *бытия-вот*, но в континууме прошлого, настоящего и будущего. Конечность же человека, обусловленная его же временностью, становится возможной только за счет него самого и других людей; смерть как необходимое, пусть и внезапного характера событие, должно так же, как и все внешнее, интериоризироваться им самим, в таком случае она становится необходимой частью осознанной реальности человека.

Тем не менее, доонтологическое понимание бытия, выявленное М. Хайдеггером, предполагает наличие смутного представления о своем бытии без собственного субъективирования реальности. Такое состояние обусловлено историчностью как свойством присутствия, которое реализуется посредством включения человека в бытие-в-мире. В таком случае можно говорить о несобственном бытии.

Присутствие как способ актуализации человека в мире обусловлено некоторой спецификой его отношения к окружающему существу. М. Хайдеггер, именуя данный способ взаимодействия с миром «разомкнутостью» определяет черты последнего, позволяющие дифференцировать бытие человека от какого бы то ни было иного бытия. Такая разомкнутость, как способ реализации человеческого бытия в мире, реализуется в качестве экзистенциально-онтологической (онтической) структуры человеческого бытия, то есть это есть рефлексивное познание мира человеком или экзистенциальное бытие.

В философии же Ж.-П. Сартра бытие разделяется на бытие-в-себе и для себя, при этом основной критерий для такого разделения заложен в способности взаимодействия бытия с окружающим. Основная особенность

бытия-для-себя как *Dasein* актуализируется в определении особого бытия человека. М. Хайдеггер же определяет разомкнутость через бытийное отношение человека к своему бытию. Размыканием *Dasein* самому себе себя просвечивает: бытие для-себя как открытая система высвечивает прожектором познания не только сущность вещей-в-себе – свет, отраженный от любого внутримирного сущего, возвращается к источнику этого света. То есть сущность человека разомкнута, в отличие от вещей-в-себе, коим присуща целостность, через возможность дифференцировать себя от другого сущего и на основании этого слагать понимание собственного Я.

Исходя из представленного понимания расположения как онтического образа актуализации присутствия, Мартин Хайдеггер представляет описание некоторых экзистенциальных черт, в плоскости которых, по нашему мнению, лежит непосредственно рассматриваемая проблема описания смерти как экзистенциального парадокса.

Экзистенциальным основообразом разомкнутости является расположение, которое представляет собой термин онтологический, то есть относящийся к бытию, в то время как его онтический, то есть относящийся к сущему, эквивалент – настроение или настроенность. Расположение – сугубо человеческий способ реагирования на разомкнутость самому себе собственного бытия: «... настроение всегда уже разомкнуло бытие-в-мире как целое и впервые делает возможной настроенность на...»¹. Хайдеггер подчеркивает, что настроение не приходит извне или изнутри, но представляется способом бытия-в-мире. Оно есть реакция на брошенность человеческого бытия в бытие-в-мире, где субъект остается один на один с собственными возможностями, которые и определяет сам. Брошенность обусловлена фактичностью врученности – «втянутой в экзистенцию, хотя ближайшим образом оттесненной бытийной чертой присутствия»².

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 300.

² Там же. – С. 300

Человеческое бытие, отличаясь от любого другого сущего способностью к экзистированию, не отличается, тем не менее, принадлежностью миру имманентному в той мере, насколько фактично, то есть насколько задано фактором рождения и прогнозирующимся с рождения фактом смерти. Исходя из этого, настроение выступает размыкающим относительно бытия, поскольку всегда вторично к нему в его заброшенности в мир. Находя в себе множество модусов проявления, настроение вне зависимости от них представляется возможностью обнажения перед человеком его включенности в непрерывное и необходимое взаимоотношение с бытием.

Экзистенциально значимым для философии и необходимым к освещению при раскрытии рассматриваемой проблемы является также модус расположения, конституируемый в феномене страха, который отграничен от феномена ужаса, актуализируясь как индикатор расположения человека к собственному бытию. Страх есть «дающее-себя-задеть высвобождение так характеризованного угрожающего»¹. В страхе открывается исключительно присущая человеку возможность проецировать себя в будущее.

Страх всегда обнажает угрожаемость сущего, оставленного на себя самого, при этом невозможно утверждать, что страх, в отличие от ужаса, и есть реакция на что-либо устрашающее. Страх, актуализирующийся в связи с ситуациями повседневной значимости, имеет статус феномена экзистенциального.

Немаловажная черта присутствия также – *понимание*, которое открывается в бросании собственного бытия на свои возможности и выступает основным модусом бытия присутствия. В *понимании* бытие присутствия актуализируется как бытие экзистирования, потому как размыкаемость как основная характеристика присутствия обусловлена постановкой отношения к своему бытию, то есть выявления значимости

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 225.

сущего, ибо «понимание есть экзистенциальное бытие своего умения быть самого присутствия, а именно так, что это бытие на себе самом размыкает всегдашнее как-оно с-ним-самим-обстояния»¹.

Необходимость постановки удара на анализ бытийной структуры присутствия диктуется спецификой понятия феномена смерти, актуализирующегося в своем экзистенциальном значении исключительно в пространстве бытия-в-мире. *Dasein* с момента возникновения – погруженное в бытие в мире, растворено в публичности. В этой мере, насколько присутствие разомкнуто через установление отношения к собственному бытию, бытие-в-мире разомкнуто бытием других людей. При этом подлинное понимание собственного бытия может быть деформировано повсеместно бытующим, но ложным, закрепляющим человека как бытие-в-себя толкованием присущей человеку сущности. Механизм бытия-в-мире прост: любая ноша гораздо легче при распределении ее тяжести на всех, человек же, брошенный на свои возможности, оказывается один на один с обнажившейся во всей своей ужасающей правде фактичностью, публичное же высмеивание, избегание, уклонение от необходимых человеческих способностей снимает личную ответственность каждого за собственное бытие. Возвращаясь к пониманию как экзистенциальному модусу присутствия, стоит отметить двойственный характер брошенности на свои возможности, где, с одной стороны, эти возможности актуализируются в умении быть, исходя из них, а с другой – «освобождают для самого своего умения быть»².

Исходя из этого, отторгаемые растворенным в публичности бытием-в-мире возможности раскрываются не только в характере неизбежности и обусловленности посредством угнетающего расположения присутствия, но и в способности реализации *человекосамости* через установление отношения к бытию в своем неповторимом и неотчуждаемо-собственном умении быть.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 220.

² Там же. – С. 228.

«Растворение в людях и при озаботившем «мире» обнажает нечто подобное бегству присутствия от самого себя как умения быть собственно собой»¹. Представленный М. Хайдеггером концепт реагирования на брошенность в фактичность не несет сам в себе никакой негативной коннотации, являясь модусом бытия-в-мире, однако в растворении в людях человек отчуждает присутствие от самого себя, уклоняясь тем самым от собственной человеческой сущности. Смерть же, эксплицируясь как «наиболее своя, безотносительная, достоверная и в качестве такой неопределенная, необходимая возможность присутствия», является экзистенциальной возможностью, то есть потенциалом к обнажению самобытности и уникальности конкретного Dasein². При этом смерть толкуется людьми не как закономерный феномен жизни, но как ничтожение всех прижизненных достижений, то есть разрыв социальных связей, планов, становления и другого, вследствие чего получает модус феномена устрашающего, упоминание о котором нивелировано, во избежание состояния тревоги, до рядового проявления повседневности, неприятного, но, вместе с тем, никого конкретно не касающегося.

В связи с этим следует обратить внимание на то, что смерть актуализируется как парадокс свободы в попытке экспликации феномена смерти при изъятии его неподлинного понимания из представлений о нем в бытии-в-мире, в остальных же случаях конечность открывается как условие свободы, укореняясь не в фактичность бытия, но в ее исключительную принадлежность роду человеческому.

Единственное подлинное понимание смерти есть принятие собственного бытия-к-смерти; бытие к смерти; как отдельный вид бытия представляется не просто внезапным фактором смерти и приближением к нему человека, но бытие к смерти есть «бытие возможности, а именно к отличительной возможности самого присутствия», и осуществляется

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 302.

² Там же. – С. 302.

человеком в качестве нацеленной заботы на его актуализацию¹. Отсюда следует, что бытие-к-смерти не находится в постоянном уклонении от самого себя и перетолковывания для понятности людям, в бытии-к-себе смерть открывается человеку как фактическое умирание присутствия, которое всегда еще-не, но в проекте к самому себе уже разрешилось. Отсюда несобственное бытие к смерти, растворенное в понимании факта смерти повседневностью, реализовано в способе быть.

Понимание бытия *Dasein* как экзистенциального модуса реализуется экзистированием человека в характере наброска на собственные его возможности, что определяет присутствие как род бытия, суть которого проистекает всегда из возможности. То есть смерть в данном контексте представляется событием, причем «общим для всех смертных, которое каждый переживает в одиночку»². Исходя из этого, несобственное понимание смерти, открывающее для человека смерть как атрибут фактичности, общий для всех, утверждает присутствие в недостоверности и нецелости.

В своей работе «Очень легкая смерть» С. Бовуар, явившаяся свидетелем смерти собственной матери, закрепляет полученный ею психотравмирующий опыт с тем, чтобы показать в динамике, насколько тяжелым может быть обособление от бытия-в-мире. «Естественной смерти не существует, - констатирует С. Бовуар – ни одно несчастье, обрушивающееся на человека, не может быть естественным, ибо мир существует постольку, поскольку существует человек»³. Этим она апеллирует к необходимой достоверности человеческого бытия: смерть проистекает из субъективности, то есть открывается не только как внешнее событие относительно человека, но первоисходно закрепляющееся в качестве внутреннего условия его человечности, актуализируясь в самосознании

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 227.

² Красиков В. И. Синдром существования. – Томск, 2002. – С. 118.

³ Симона де Бовуар. Сила обстоятельств = *Le force des choses* / пер. с фр. Н. Световидовой. – М.: Флюид, 2008. – С. 113.

человеком собственного предназначения, смерть позволяет говорить о присутствии, как о «разомкнуто-размыкающем, утвержденном в истине и равноисходно принадлежащем ей»¹.

Феномен естественной смерти предполагает полную детерминацию человека средой, что есть исключительно биолого-физиологический факт, в то время как бытие-к-смерти открывается задолго до конца присутствия в проектировании себя в будущее и постижении себя в индивидуализации и ожидании, сопряженном с тревогой и ужасающим фактом своего собственного бытия.

Недостоверность присутствия как проявление несобственного бытия-к-конечности рассматривается в философии М. Хайдеггера не столько в понимании смерти как укоренения в вещиности – неистинность эта тесно связана с падением в озаботившее бытие-в-мире, реализуемое с момента включения человека в социальную среду, и открывающимся как первоначальный модус бытия *Dasein*. Недостоверность обусловлена также и падением, которое определено выбором ложного пути экзистенциального поиска себя: вопреки необходимости движения к самому себе, ожидания смерти как «наиболее своей, необходимой возможности», человек погружается в самотолкование людей, «настаивающее на настоятельности озаботившего и скидывающее оковы упадочных, “бездеятельных мыслей о смерти”»².

От такого растворения человека в повседневности не уберегает даже эмпирически наблюдаемый уход из жизни другого, который, по предположению, должен утверждать индивида в достоверности и открытости собственного присутствия. Однако смерть близких способна расположить человека к внимательности к смерти.

Препятствие на пути обретения человеческой самости открывается как препятствие к обретению свободы: «... человек обладает свободой не как

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 335.

² Там же. – С. 221.

свойством: свобода, экзистентное, раскрывающееся бытие наличного владеет человеком и при этом изначально...»¹. Таким образом, неадекватная достоверность, неистинность присутствия, сопряженные с утаиванием бытия-к-смерти, манифестируются в потере свободы как субстрата экзистенции.

Второй атрибут несобственного бытия, обнажающийся в нецелости, находится в обратной зависимости от реализации человеком себя в определении себя как существа свободного. Утверждение свободы равноисходно способности человека к экзистированию, модус падения присутствия, открываемый индивидом как препятствие к осуществлению *Dasein* в модусе понимания, тем самым не позволяет человеку выстраивать отношение к своему собственному бытию, погружая его в заботу, формируя понимание о смерти как той, что «наверное придет, но пока еще нет»². При этом особый интерес представляет некая диалектика целостности *Dasein*, в которой подразумевается целостность бытия человека и имеется в виду не обращение человека в бытие-в-себе, погружение его в позитивность, но некий вектор, укореняющий экзистенцию в движении от начального пункта фактичности к конечному: от рождения к смерти. В данном контексте следует обратить внимание на феномен «еще-не», открывающийся в проекции человека на себя в будущем, где в каждом проекте заметен отпечаток возможности бытия-целым. Отсюда понимание *Dasein* исходит из его возможности к экзистированию, в котором оно определяется как сущее из способности быть, какое есть, то есть в утверждении себя как открытого, разомкнутого в обращении к собственному бытию и целостного в понимании себя как существа конечного.

Стоит отметить, что парадокс свободы обнажается в диалектике человеческой сущности. В парадигме представлений Н.А. Бердяева также

¹ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / пер. с нем., под ред. А.Л. Доброхотова. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 86.

² Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 300.

прослеживается означенная идея: человек познается в сопряжении структур макро- и микрокосма: «Человек - одно из явлений этого мира, одна из вещей в природном круговороте вещей... странное существо – двоящееся и двусмысленное, имеющее облик царственный и облик рабий, существо свободное и закованное, соединившее в одном бытии величие с ничтожеством, вечное с тленным»¹. Возможность данного обстоятельства приоткрывается, исходя из структуры человеческого бытия. Включенность человека в бытие-в-мире вовлекает его в необходимое взаимодействие с людьми, при этом его образ о себе самом складывается в нем посредством других, реализуясь как преломление себя в призме интерсубъективности. Оценка себя происходит исключительно в выходе сознания за пределы Я, возможность судить о своих внутренних и внешних качествах доступна лишь через взгляд на себя с точки зрения другого. В таком случае смерть как атрибут фактичности не может найти места в рамках субъективности, обретая значение только в актуализации субъект-субъектного отношения и интериоризации опыта бытия повседневности.

Безусловно, смерть не является препятствием свободы. Однако, если ничего не может служить препятствием свободе, если она исходит из недр человеческой субъективности, следует ли говорить о ее конкретности и направленности, или, возвышаясь над всем имманентным миром, она открывается лишь как основание экзистенции, отказывая человеку в возможности свободы выбора, реализуемого в предпринятии конкретных действий? Свобода только тогда имеет право именоваться свободой, когда открывается в способности совершения действия, когда разворачивается необходимое для ее реализации поле. Так обнажается парадокс абсолютной свободы, идея которого была предложена еще Гегелем. Абсолютная свобода представляется как некоторое бытие, отсутствие препятствия для которого не отменяет при этом личной свободы.

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – С. 83.

Карл Ясперс, в поле размышления которого входил феномен свободы как основания человеческого бытия, отмечал, что «всякая свобода, которая есть свобода индивида, должна пребывать в противоположности, разворачиваться в процессе и борьбе, а потому всегда должна быть ограниченной»¹. Такая градация свободы на абсолютную и обусловленную наличием препятствия, в акте преодоления которых она может заявить себя свободой, возможна только в рамках индивидуализма, раскрываясь при этом в двойственности Dasein.

Согласно диалектическому пониманию экзистенции, бытие-для-себя обнажено в сочетании имманентного и трансцендентного, «под «я» как мыслящим субъектом имеется природное «я», которое не расстается с земной ситуацией и непрестанно намечает абсолютные оценки»².

Однако такое представление противостоит определению человека в рамках экзистенциальной философии, свобода которого провозглашается безотносительной и безусловной ценностью. В таком случае свобода человека не выходит за пределы мышления и воображения, в то время как телесность вменяет человеку зависимость от мира, его окружающего.

Данное противоречие, конституируемое в парадоксе свободы человека, находит преодоление в представлении феномена человеческой свободы у М. Мерло-Понти: «Чистое сознание может все, не может только игнорировать собственные намерения, и абсолютная свобода не может позволить себе колебаний»³. В таком случае как может человек вступать в отношения с материальным миром, диктующим свои условия, оставаясь при этом абсолютно свободным, что определяется сознанием, для которого отсутствуют какие бы то ни было ограничения? Остается ли человек свободным, будучи при этом обусловленным фактичностью бытия?

¹ Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции. – М.: Канон, 2012. – С. 113.

² Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – М.: Ювента: Наука, 1999. – С. 372.

³ Там же. – С. 371.

По М. Мерло-Понти, следует обратиться к отрицанию как способу взаимодействия сознания с миром: для человека не существует объективности, потому как окружающее его существо имеет значение исключительно за счет присуждения ему посредством человека смысла, актуализируясь в свободном творческом акте мировосприятия. Иначе «у нас не было бы мира, то есть совокупности вещей, которые возникают из сферы бесформенного и предлагают нашему телу к ним «прикоснуться»; мы не были бы в мире, не принадлежали бы к вещам, у нас было бы всего-навсего представление об универсуме»¹.

Отсюда следует, что смерть, как и любая другая преграда, есть лишь неопределенная масса бытия-в-себе, приобретающая смысл за счет придающей ей форму субъективности.

Следует подчеркнуть то, что человек представляет собой открытую систему, входящую во взаимоотношение с окружающей его материей вещей-в-себе, в процессе интериоризации которых им присваивается смысл и этим полагается сущность, формирующая субъективную для каждого реальность. Субъект втянут в бытие-в-мире, исходно актуализируясь как бытие неподлинное, имеющее представление о себе и о своей фактичности из толкования других, нивелирующих смерть до рядового события, - данный факт утверждает бытие *Dasein* в модусе заботы.

Таким образом, подлинность человеческого бытия обретается в экзистировании человеком к своей смерти как необходимой возможности, что позволяет обнажить пред ним его человеческую сущность, возвышая, тем самым, над всем бытием-в-себе мира и реализуя как субъект внутримирных отношений. Человек в таком случае становится обладателем сознания, которое позволяет ему оторваться от своей фактичности и проектировать себя в будущее. При этом человек все же фактичен, то есть его бытие конституируется в расстоянии между точками рождения и смерти, где,

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – М.: Ювента: Наука, 1999. – С. 371.

открывая себя в исходной координате, человек постигает феномен *еще-не*, в каждый момент своей жизни приближаясь к концу. С другой же стороны, индивид абсолютно свободен, что определяет его как человека, наделяет его субъективностью, позволяет в экзистировании выходить за пределы бытия-в-себе. Кажущийся парадокс свободы, где смерть довлеет над человеком, выступая фактом отчуждения от него сущности бытия для-себя, разрешается, исходя из способа взаимодействия человека с миром, где для человека нет ничего объективного, где имманентное есть лишь объект человеческого сознания, то есть смерть обретает значение посредством включения ее в субъективную человеческую реальность, эксплицируясь препятствием за счет самого человека, определяющего смерть кажущейся границей своих начинаний и формирований своего проекта.

ГЛАВА 2. СВОБОДА В СФЕРЕ КОНЕЧНОСТИ БЫТИЯ

2.1. Смерть как условие свободы

Эксплицируясь как экзистенциальный парадокс, смерть предстает не только как граница всех начинаний и формирования проекта, но и как условие свободы, которая является феноменом смерти, ибо смерть открывается «возможностью бытия» и фундаментально конституирует опыт человеческого существования.

Смерть как лично переживаемый феномен, как событие обнажает перед человеком ответственность. Это связано с тем, что смерть вызывает острое осознание невозможности переложить ответственность за свое бытие на другого. Взваливание на себя этой ответственности и обрекает на свободу. Мы постулируем смерть именно как условие свободы потому, что без смерти свобода в экзистенциальном понимании ее смысла отсутствует. Только смерть, являясь пограничной ситуацией к пониманию подлинного бытия, может сподвигать на свободу, которая как обреченность человека эксплицируется отсутствием возможности апеллировать к чему угодно иному в бытии. Только я могу взвалить на свои плечи ответственность за свое бытие, именно это порождает свободу, но взваливать эту ответственность я обязан, иначе рискую погрузиться в неподлинное бытие.

Смерть есть условие свободы. Коль скоро человек смертен, нельзя откладывать что либо на потом, нужно решать уже сейчас. Это риск, порождающий ответственность. Это существование человека, который живет в разрезе с окружающим, ибо он умрет, это невозможно переложить на другие плечи, а коль скоро он умрет – надо что то делать и это делание ответственно, ибо делание это связано с личностным риском. Это усилие, производимое над собой, это не переживание и не сожаление о смертности

своего бытия, это попытка преодоления смерти, ибо физически – смерть разрушает, но осознание и потрясенность от смерти – заставляют самосозидаться. Осознание смерти действует как катализатор, позволяющий иначе реагировать на бытие. Конечность, эксплицируясь в области экзистенциального анализа, раскрывает смысл бытия, то есть позволяет перенести взор с самого факта смерти на процесс жизни. То есть смерть выступает в данном случае как прожектор, позволяющий высвечивать смысл присутствия. Смерть есть возможность бытия, а возможность заключает в себе выполнимость или невыполнимость чего-либо.

Свобода в экзистенциализме неоднозначна, она и обрекает, и созидает. Неоднозначность эта, по нашему мнению, выводится из самого устройства свободы как возможности, ибо возможность заключена не только лишь в самом человеке, но и существует в бытии-в-себе. Это некий синтез того, что дано, и того, что необходимо преобразовать и за что взять ответственность. Прежде чем интериоризироваться в бытие человека, смерть представляет из себя обычный факт. Так же и возможность, прежде чем быть возможностью, выбором, ответственностью, есть факт, существующий вне человека, именно поэтому в экзистенциализме человеческое бытие есть синтез воли и судьбы.

Возможность есть категория бытия, которая выступает условием существования, ибо любая система, в том числе бытие человека, прежде чем быть, имеет возможность быть, она есть скрытая тенденция к развитию, к осуществлению выбора. В процессе осуществления возможности происходит ее становление и образование действительности. Возможность есть фундаментальная характеристика бытия человека, ибо становление его неосуществимо без возможности.

Возможность эксплицируется в сущем бытии в себе и представляет из себя ряд аспектов и параметров, позволяющих человеку быть, она есть априорная единица, то, что предвосхищает экзистенцию, но не есть экзистенция, то, что позволяет быть, это есть многообразие предпосылок.

Возможность, существующая в бытии в себе, обеспечивает возможность бытия для себя. Возможность потенциал быть – это обеспечение объекта категорией быть. Возможность – проявление особенности способа пребывать в этом мире.

Бытие *Dasein* как особый образ бытия, демонстрируемый М. Хайдеггером, в экзистенциализме присущ лишь человеку как способность к *забеганию вперед*, как то, что заставляет быть впереди себя, своего рода возможное уже еще не, предстает пред субъектом как бытие, для которого возможна постановка вопроса об этом бытии, то есть это «сущее, для которого в его бытии речь идет о самом его бытии»¹. Такое бытие – бытие возможности – характеризуется присутствием. Наличное бытие вещей в себе есть бытие, не зависящее от субъекта. Бытие присутствия есть бытие, определяемое субъектом. Бытие, наполненное возможностью быть в понимании этого бытия, кроющееся в факте вопрошания о нем, экзистентное бытие – это возможное бытие, которое эксплицируется возможностями индивида. Возможное, коль скоро выбирается и формируется субъектом. Такое бытие целостно, поскольку целостность характерна для бытия в мире; это означает, что бытие человека находится в знаково-смысловых связях с внешним миром. Основной характеристикой Хайдеггеровского видения бытия оказывается брошенность, ибо брошенность или покинутость задает возможность присутствия, речь в данном случае и идет об этом целостном, знаково-смыслово-связанном с миром бытии. Человек, осознавая себя брошенным, задает себя, осуществляет и реализует свой проект, ибо безвыходность, безысходность заставляют его действовать. Человеко-бытие в экзистенциальной философии постулируется как некая распределенная в людях единица – бегство от себя, поскольку предваряет разомкнутость присутствия. Смерть в данном случае эксплицируется как еще не присутствие, как некое положение еще не, перед чем, возможность

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 302.

преодолеть которую складывается в способность экзистировать, то есть быть, ибо быть по-человечески означает рассуждать о бытии, вопрошать о нем, мыслить, и здесь важно обратить внимание на то, что «то, что вынуждает мыслить, более значимо, чем сама мысль»¹. Поиск смысла бытия, поиск истины в экзистенциальном контексте становится возможным лишь тогда, когда человек подвержен «в некотором роде насилию»². Насилием в данном случае выступает идея конечности, ибо мысль о своей конечности предшествует смерти. Стратегия самопостижения и обособления личности от других видов сущего становится основной отличительной чертой бытия человека. Этот процесс производит образование определенного отношения к самому себе и собственному бытию. Такое отношение эксплицируется как экзистенция.

Согласно М. Хайдеггеру, человек оказывается заброшенным и не могущим получить полную целостность бытия в мире, смерть выступает концом бытия. Присутствие при этом также оказывается разомкнутым вперед себя, исходя из возможности экзистировать. Смерть, как вероятность прямой невозможности присутствия, эксплицируется безотносительной и необходимой возможностью, из чего следует, что присутствие оказывается брошенным в возможность бытия к смерти, что сокрывается до обнаружения ужасом.

Мыслители экзистенциальной философии исходили из того, что ужас перед смертью постигает каждого человека. Смерть есть порядок вещей, но порядок вещей внешних, не субъективных. Речь в данном случае ведется о смерти в общем смысле, то есть смерти другого как возможности признания ее достоверности, уверенности в ней касательно *бытия-для-себя*. Смерть в таком случае оказывается включенной в присутствие, она не наступает сейчас, но может настичь потом, настичь ею других есть акт удостоверения в ее не только вероятности, но и безусловном наступлении.

¹ Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 87.

² Там же. – С. 90.

Это производит уверенность в личной смерти, и на этом акцентируют свое внимание и М. Хайдеггер, и Ж.-П. Сартр, и другие представители экзистенциализма. Такая уверенность становится допустимой при условии убежденности в смерти, что порождается смертью других. Смерть других производит ужас перед смертью не только вообще, но и смертью личной. Такой ужас приобретает черты условия свободы, ибо страх смерти приближает ужас, а ужас сподвигает на поступки: «Если сомневаешься и не знаешь, как поступить, представь себе, что ты умрешь к вечеру, и сомнение тотчас же разрешается: тотчас же ясно, что дело долга и что личные желания»¹. Таким образом, в экзистенциализме вырисовывается общая тенденция того, что ужас перед смертью раскрывает и подчеркивает необходимость быть.

Для более детального прояснения и понимания данного вопроса обратимся к понятию *перед чем ужаса* М. Хайдеггера. Это есть бытие в мире, вперед себя бытие как сущностная характеристика присутствия, оно открывается человеку в экзистировании, которое по сути своей есть создание, реализация своего проекта. А условие, которым задается такой *проект* есть брошенность в мир, что конкретизирует оставленность и перенос акцента присутствия на самого себя, то есть на личное присутствие.

Смерть есть предел, который актуализирует пред человеком смысл его существования. Актуализация эта заключается в делании, то есть в свершении проекта. Жизнь как возможность творить себя оказывается способом противопоставления смерти, борьбой с ней. В то же время смерть есть актуализатор процесса творения себя.

Бытие к концу, эксплицирующееся из-за темпоральности и фактичности, которые по сути своей есть атрибуты брошенности, помещает человека пред прямой невозможностью экзистенции. Это и приоткрывает ужас, оголяющий бытие к смерти в модусе повседневной жизни. Субъект в

¹ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / пер. с нем., под ред. А.Л. Доброхотова. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 76.

таком случае бежит от себя, что производит падение, то есть ужас смерти усиливает уклонение от «безотностильной и необходимой возможности»¹.

Падение, по убеждению М. Хайдеггера, становится причиной потери самобытности бытия субъекта, но не становится тенденцией потери свободы. Ужас перед смертью растворяет жизнь человека в повседневности, но не ограничивает свободу. Свобода, по Хайдеггеру, есть «часть раскрытия сущего как такового»². То есть свобода по сути своей есть открытость истинности сущего, тогда тезис «присутствие как фактическое существует в “неистине”» позволяет заключить, что присутствие несвободно по своей природе, ибо оно фактивно³. То есть, по Хайдеггеру, достоверность бытия к смерти, которая имеет модус повседневности, есть неадекватное принятие за истину, уверенность в смерти других не затрагивает уверенности в смерти личной, а лишь подтверждает ее достоверность. Смерть оказывается правдоподобной, но не абсолютно достоверной для субъекта.

Это положение раскрывается также через одну из составляющих структур существования человека в философии Ж.-П. Сартра: «растворение» в процессе повседневности происходит по причине присутствия бытия-для-других, то есть сосуществование человека в социуме с другими людьми, постоянный контакт с ними заставляет укореняться в бытии-в-себе как объект, теряя при этом свою субъективность. Акт взаимодействия с бытием-для-других актуализирует бытие-для-себя как вещь-в-себе. Смерть при этом эксплицируется как безотносительная смерть, смерть-для-других, но не смерть-для-меня, то есть опыт умирания других вокруг обезличивает смерть, что делает ее применимой к общему, а не к конкретному. Помыслить личную смерть для субъекта – нелепость. Это выводит рассуждение в абсолютно другую плоскость: смерть другого не только заставляет убеждаться в

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 237.

² Там же. – С. 214.

³ Там же. – С. 227.

существовании ее вообще, но может приводить к полному отрицанию ее личности.

Смерть – это форма бытия. Обезличенная смерть, раскрываясь в опыте умирания бытия-для-других, повергает человека в лоно экзистенции. Фундирование отношений в таком лоне есть переосмысление смертности бытия на основании опыта умирания других и обнаружение возможного исчезновения своего мира, то есть своей конечности, что, в свою очередь, раскрывает тревогу и ужас.

Угроза исчезновения, угроза уже личной смерти заставляет ухватывать свою экзистенцию, проявляя одновременно свою индивидуальность.

Стоит заметить, что раскрываясь как предельная возможность в философии М. Хайдеггера в *Dasein*, смерть выступает как сотрясение бытия, что, в свою очередь, предстает пред нами как обретение бытия-к-смерти. Смерть притягивает взгляд человека к себе, что позволяет ему быть обнаруженным собой, проясняя его подлинность.

Открытость сущего для субъекта есть условие его свободы в экзистенциализме. Ужас же производится стремлением сокрытия и искажения. Своими корнями вопрос ужаса и страха уходит к основателю экзистенциальной философии - Сёрену Кьеркегору, который разделял понятия страха как боязни и страха как ужаса. Сёрен Кьеркегор противопоставлял опредмеченный страх и страх ничто, хотя по сути своей страх ничто есть боязнь того, чему человек противостоять не может: «амбивалентность страха лежит в его антипатической симпатии и симпатической антипатии», ибо страх – это «желание того, чего бояться»¹. Страх отталкивает ужасающей реальностью и привлекает своей эстетической составляющей, которая эксплицируется в особой сенсуальности, присущей человеку. Страх и ужас в философии Кьеркегора выступают двигательной силой на свершение себя, ибо в страхе человек не доволен собой и надеется

¹ Кьеркегор С. Понятие страха / Страх и трепет. – М.: Терра, 1998. – С. 184.

на изменения. Страх – это «религиозно-экзистенциальный опыт переживания человеком самого себя в вечном значении»¹.

Мартин Хайдеггер же разделяет понятия страха и ужаса. Коль скоро ужас связан с возможностью человека трансцендировать, то есть «выталкивать» человека из ничто, страх не может быть эквивалентен ему. Ужас, заставляя трансцендировать, повергает личность в модус экзистирования, обнажая при этом в своем присутствии бытие, что раскрывает свободу. На основании фундаментальных модусов бытия Мартин Хайдеггер и разделяет понятия ужаса и страха. Первый модус - состояние забвения бытия - производит озабоченность сущим, то есть производит страх за свое «вещное» существование, что отдаляет человека от производства выбора, то есть нивелирует его свободу – это есть страх. А второй модус – состояние сознания бытия – эксплицирует ответственность, при этом положением, возвращающим человека к подлинной жизни, является смерть, поскольку смерть есть последняя возможность экзистирования, – это есть ужас. То есть страх оказывается тем, что позволяет человеку быть, плыть по реке бытия, а ужас тем, что заставляет двигаться и вершить себя.

Человеческое бытие конечно и всегда рассматривается под углом идеи этой самой конечности. Но в экзистенциальной философии эта идея доведена до предела и основное ударение сделано именно на этом пределе, так как все человеческое бытие, его экзистенциалы подчинены идее конечности. Интенциональность бытия человека в таком случае обнаруживает себя как ориентированность на смерть, так как поиск и воплощение смысла человека осуществляются внутри горизонта конечности его бытия и поиск этот обязан сознанию как основной познающей категории. Очерчивание границ человеческого существования связано с поиском собственного Я. Смерть в таком случае выступает как условие бытия, ибо «уверенность в истине

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – М.: Ювента, Наука, 1999. – С. 394.

смерти есть уверенность бытия в мире»¹. Человек не способен быть бессмертным, для него жить означает «осознавать свое проживание»². Человек в экзистенциализме есть своего рода диалектический синтез бытия в себе, бытия для себя (собственного смертного бытия) и бытия для других (в коих открывается смерть). Смерть, как самая предельная пограничная ситуация пробуждает экзистенцию. Соприкосновение с пониманием смерти «отрезвляет нас, пробуждает к пониманию собственной экзистенции, ... позволяет нам освободиться ... от суеты будней»³.

У Аббаньяно У. Н. экзистенция есть бытие, свойственное лишь человеку, такое бытие полностью тождественно свободе. «То, что перед смертью остается существенным, то экзистенциально, то, что утрачивает свою ценность, оказывается напрасным, есть голое бытие»⁴. Лишь человеческое бытие оказывается перед смертью ценным и остается памятным, умирая, бытие-для-себя растворяется и становится объектом ответственности бытия-для-других, то есть и после смерти субъект остается живым в глазах другого, близкого ему человека. Смерть оказывается в данном случае критерием, оценивающим бытийность, причем такую, которая знаменуется экзистенциальной бытийностью, то есть является человеческим существованием, тем, что прилежит и возможно только лишь в границах его бытия.

В связи с этим для более детального рассмотрения темы углубимся в антропологическую структуру человеческого бытия и обратим внимание на духовное измерение, именуемое «spiritual unconscious», а так же обратимся к некоторой полемике М. Хайдеггера и Э. Франкла⁵. Этот духовный пласт обусловлен проявлением истинно человеческих черт, отграничивающих

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 300.

² Красиков В. И. Синдром существования. – Томск, 2002. – С. 118.

³ Jaspers K. Philosophie. B., etc. – Berlin: Springer-Verlag, 1973. – Bd. 2. – 204 p.

⁴ Аббаньяно У. Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 216.

⁵ Верба Ю. Духовная природа человека в экзистенциальной философии Э. Франкла // Философская антропология, 2017. – №1. – С. 141.

экзистенцию от других форм бытия. Ответственность, совесть, альтруизм, воля к смыслу, любовь – те экзистенциалы, обретение которых определяется возвышением человека над его животным началом. Неотъемлемое право человека – свобода выбора – наделяет экзистенцию духовной интенцией, позволяющей открыть аутентичность свободного человеческого бытия. То есть исключительность бытия человека определяется возможностью к внутренней трансформации экзистенции. В то же время М. Хайдеггер, конституируя экзистенциалы человеческого бытия в совести, заботе, страхе, определяет их как «различные способы соприкосновения с ничто», открывающиеся через смерть¹.

Согласно Франклу, «spiritual unconscious» находит свое проявление в жизни человека посредством совести – совесть есть голос «подсознательного Бога, звучащего внутри человека», то есть именно через совесть как иррациональный экзистенциальный акт человек раскрывает собственное бытие как аутентичное².

Хайдеггер же, эксплицируя феномен совести в плоскости, где центральным вектором движения открывается приближение к ничто экзистенции, определяет совесть как «призыв присутствия к его наиболее своей способности быть самим собой (смерти)»³.

Столь разнящиеся позиции мыслителей лишь в незначительной степени отражают плюрализм в фундаментальном вопросе экзистенциальной философии - трансцендентно-экзистентных основ самости бытия (аутентичного, подлинного, истинного бытия). Самость бытия выступает немаловажным аспектом формирования свободы.

¹ Клименко Т. Е. Рецепция хайдеггерианских модусов в экзистенциальной психологии // Омский научный вестник. – 2011. - №4 (99). - С. 98.

² Верба Ю. Духовная природа человека в экзистенциальной философии Э. Франкла // Философская антропология. – 2017. – №1. - С. 148.

³ Гадамер Х. Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – С. 547.

Понимание самости бытия позволяет предположить, что смерть и свобода есть взаимоопределяющие феномены, а включение совести в эту систему позволяет связать их.

Затрагивая проблему самости, изначально следует учитывать, что данный вопрос требует многостороннего подхода: проблема самости не исчерпывается анализом человеческой сущности в рамках экзистенциальной философии и экзистенциальной психологии, но открывается в осмыслении интегральной целостности всего человеческого бытия, обладающего сложной структурой.

Сама самость может рассматриваться с двух позиций: в общем смысле этот феномен представляется как «некоторая индивидуальность, имманентная идентичность, которая сохраняет себя при различного рода изменениях, поддерживая и воспроизводя собственную структуру»¹.

В узком значении «самость» будет рассматриваться нами как нечто, взятое на уровне одного человека, эксплицируясь в качестве индивидуально анализируемой в обособлении от бытия других личностной целостности и жизненного пути личности, определяющих начальную точку становления последней и то, что будет сформировано к этапу зрелости конкретного индивида.

Невозможно рассмотрение самости без понимания социума или, иначе, бытия других. Рождаясь, человек приходит в мир, где все человеческое осваивается им исключительно с помощью его ближайшего человеческого окружения – то есть человек, рождаясь, сразу вовлекается в пространство бытия для-других, где познание себя реализует через познание другого.

В данном контексте следует обратить внимание на философию К. Ясперса, который, преломляя понимание феномена самости в свете индустриализации как отдельного этапа в истории человеческого бытия в

¹ Жукова О. И. Понятие трансценденции и его значение для анализа структуры самости // Вестник Томского государственного университета. – 2009. - №323. - С. 69.

целом, отмечает, что существует ряд факторов, препятствующих интегральной целостности экзистенции.

Так, по его мнению, механизация производства, совершенствование техники, рационализация деятельности населения, с одной стороны, улучшают производительность и позволяют каждому в соответствии с полученными им навыками найти свое место в обществе; с другой стороны, появляется необходимость в некоем координирующем центре или аппарате, который бы структурировал человеческое общество по единицам в соответствии с осуществляемой каждой задачей.

Отсюда человек, нивелируемый социумом до определенной функции, представляется лишь шестеренкой в огромном аппарате жизнеобеспечения, теряя свою самость, аутентичность, стирая свойства личности, выступающие препятствием в реализуемой работе.

Как результат, «напряжение между собственным существованием в его витальном желании и экзистенцией в ее безусловности» не может быть снято¹. Человек испытывает радость не в возможности реализации себя, но в удовлетворении первичных, связанных с поддержанием жизни потребностей. Что же касается духовной составляющей, то государство или *Аппарат*, по мнению К. Яперса, находит в этом препятствие к упорядочиванию масс и прибегает к механизмам, блокирующим проявления индивидуально-личностные, поощряя при этом поведение среднестатистического человека. В полной мере это явление можно наблюдать и сегодня, когда духовные ценности и личностные характеристики человека не столь важны, сколь его профессиональные навыки, возможность производить и потреблять тот или иной товар.

Страх перед смертью – то, с чем борется Аппарат, внушая людям чувство безопасности, облакаемое в гарантии. Однако конфликт между *витальностью* и экзистенцией, согласно Карлу Ясперсу, всегда решается в

¹ Ясперс К., Бодрийар Ж. Призрак толпы. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 98.

пользу экзистенции: страх перед жизнью и смертью подавляется лишь «страхом экзистенции за свое самобытие»¹.

По мнению К. Ясперса, угроза самобытия кроется в развитии общества в целом. Самость как рассматриваемая нами совокупность всех основополагающих черт человека в масштабах индустриального общества нивелируется до желания каждого удовлетворить свои собственные потребности, при этом даже необходимость чего-либо навязывается СМИ, ориентированными на усредненный портрет отдельно взятой общественной единицы.

В отличие же от К. Ясперса, Ж.-П. Сартр утверждает, что самость есть не просто совокупность черт и представляет собой «степень ничтожения более совершенную, чем чистое присутствие по отношению к себе дорефлексивного *cogito*»². Самость есть структура, обусловленная бытием для-себя; она определяет личность человека; весь предметный мир располагается внутри круговорота самости.

Согласно Сартру, мир не может угрожать самости, потому как «без самости, без личности нет мира»³. Бытие для-себя, из которого проистекает самость, есть то, что наделяет мир смыслом, потому как для-себя существует в отдалении от бытия в-себе, в постоянном ничтожении последнего: возможности, которые открываются как присутствующие-отсутствующие для сознания, не есть, а только могут быть – в противном случае, они бы конституировались как объект полагающего сознания. Тогда мир наполняется смыслом благодаря человеку.

Сартр утверждает, что самость конституируется в «свободной необходимости бытия там в форме недостатка», где «там» – это за границей полагающего сознания, вне досягаемости⁴. Что подразумевает мыслитель,

¹ Ясперс К., Бодрийар Ж. Призрак толпы. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 101.

² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 218.

³ Там же. – С. 218.

⁴ Там же. – С. 233.

говоря о «свободной необходимости»? Не содержит ли в себе противоречия данное утверждение? Задаваясь этим вопросом, следует обратиться к основному свойству бытия для-себя – свободе, учитывая ее экзистенциальный контекст.

Понимая под человеком существо свободное, Ж.-П. Сартр объясняет это тем, что человек, не сам созданный, но заброшенный в мир, тем не менее сам отвечает за себя и все, что с ним происходит. Отвечая же на вопрос о том, чем мы отличаемся от любого другого сущего, он включает в структуру нашего бытия бытие для-себя – сознание. Именно сознание делает нас свободными – в отрыве от фактичности, от бытия в-себе, человек способен перейти к собственным возможностям, проектируя себя в будущее. Этим и объясняется кажущееся противоречие «свободной необходимости» – свободная, потому как это то, что позволяет человеку быть существом, неотъемлемым свойством которого открывается свобода; необходимость, потому как именно в постоянном ничтожении себя нынешнего в пользу себя будущего раскрывается суть бытия для-себя как центрального компонента бытия человека.

Вовлекая наравне со свободой смерть как основу самобытия, обратимся к М. Хайдеггеру. Как уже было отмечено ранее, смерть, по М. Хайдеггеру, открывается центральным вектором движения экзистенции. Раскрывая подробнее представленный тезис, мы видим, что феномен смерти, по Хайдеггеру, коррелирует со свободой человека, вследствие этого раскрываясь в качестве основы подлинного бытия. Так, М. Хайдеггер конституирует смерть в некоем «еще-не – постоянной недостатке»¹. Именно эта недостатка делает возможным проявление свободы, или, ссылаясь на Сартра, свободной необходимости. Экзистенциальным смыслом смерти как

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 325.

нецелости открывается возможность обретения «бытийной целостности сущего», актуализирующаяся в экзистировании к своему концу как к возможности¹.

Присутствие отказывает смерти в достоверности – это не значит, что повседневность утверждает неправдоподобность смерти. В повседневности смерть носит лишь своего рода эмпирическую достоверность. Так, смерть принимается только как мысль о том, что люди неизбежно умирают. Однако это лишь определяет фактичность человеческого существования. Достоверность смерти в экзистенциализме эксплицируется из бытийного рода присутствия и бытия к смерти, его определяющего.

Из этого следует, что смерть постижима людьми только через встречающиеся случаи смерти. Кроме того, она, интерпретируемая как необходимая возможность присутствия, в своей полной достоверности как раз определяет прозрачность бытия человека. Этим М. Хайдеггер подчеркивает, что центральным конститутивным элементом присутствия открывается личное бытие, «ведь ни умереть, ни быть вместо меня никому не дано»². Присутствие отличает способность к экзистированию. Таким образом, собственное бытие к смерти размыкает личное и истинное бытие, конституированное в раскрытии полной достоверности смерти, в понимании последней в качестве именно личной, моей смерти.

Экзистенциализм эксплицирует собственное бытие (самобытие) посредством временности. При этом временность приобретает особое значение для экзистенции. Человек не просто осуществляет движение от рождения к смерти, но и проживает это рождение и эту смерть, как личные события. То есть, учитывая экзистенциальный контекст рассматриваемого нами вопроса, следует подчеркнуть, что бытие человека – это бытие, живущее смертью, рожденное к смерти, всю свою жизнь осмысливающее ее. Бытие к смерти, происходя из временности присутствия, и размыкает свою

¹ Гадамер Х. Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – С. 119.

² Камю А. Счастливая смерть. Посторонний. Чума. Падение. Калигула. Миф о Сизифе. Нобелевская речь. - М.: Фабр, 1993. – С. 253.

способность быть. В этой возможности человек не только обнажает прозрачность своего бытия самому себе, но и находит себя оторванным от людей, открываясь затерянным в человеко-самости. Человеко-самость, являющаяся исходным свойством повседневности, понимает смерть лишь в ее эмпирической достоверности, то есть имеет временность в качестве неразомкнутой.

Согласно М. Хайдеггеру, «присутствие тогда может быть собственно им самим, когда само делает себя к этому способным»¹. Здесь стоит акцентировать внимание на взаимообусловленность смерти, свободы и самости: присутствие со временностью, его определяющей, включающее в собственную структуру личное бытие, размыкается исключительно в бытии к смерти, которое открывается только в волевом свободном акте принятия ответственности за свое бытие на самого себя.

Противопоставляя человеко-самость истинному бытию в разомкнутой временности присутствия, М. Хайдеггер вводит категорию собственного бытия-самости. Бытие-самость обретается в брошенности озаботившегося бытия на самую свою собственную возможность, то есть смерть.

Таким образом, временность присутствия раскрывается в двоякой его заброшенности – в момент рождения человек оказывается заброшенным в мир – так он включается в озаботившее бытие повседневности. Человеко-самость, коллективное Я позволяют обрести кажущееся успокоение относительно ответственности за собственное бытие: «В конце концов человек смертен, но сам ты пока еще не задет»².

Обретение же бытия-самости, обратно, происходит через осознание своей растворенности в бытии других: с принятием основного свойства присутствия как сущего. Так индивид обретает самого себя, отрешившись от мира людей, но погрузившись в мир свободы к смерти.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 219.

² Там же. – С. 321.

Таким образом, в экзистенциализме постулируется необходимость некоего перехода от человеко-самости к бытию-самости как от погруженности в бытие людей в бытие личное, свое, как осознание и признание себя смертным своей личной смертью. Но этот процесс неоднозначен и не решает всех противоречий поставленной проблемы. То есть: переход от человеко-самости к бытию-самости не стремителен: бытийный род присутствия размыкается в падении через присваивание бытию модуса бестревожного равнодушия и, в последующем, зова совести как призыва к заступающей решимости, где призыв есть призыв присутствия.

Падшесть есть растворение своего бытия в бытии другого. Совесть же вызывает самость присутствия из потерянности в людях: именно она эксплицируется М. Хайдеггером как то, что ранее было определено как понимание. Совесть определяет разомкнутость присутствия, будучи неразрывно связанной с пониманием, расположением, падением и речью. Последние три определяются как способы размыкания присутствия. Разомкнутость есть основа в устройстве присутствия, для нее характерно бытийное отношение к своему бытию, за счет чего оно самому себе разомкнуто.

Чтобы понять, как совесть в качестве фундаментального устройства сущего конституируется в способах размыкания (расположение, падение, речь), необходимо осветить каждый из них.

Так, понимание есть именно то свойство, которое ограничивает присутствие от неприсутствиеразмерного сущего, определяя тем самым специфику бытия человека. Под пониманием М. Хайдеггер закрепляет «разомкнутость бытия присутствия для него самого в аспекте отношения “ради-чего”»¹.

Первый из способов размыкания – расположение, согласно Хайдеггеру, есть настроение. В настроенности бытие присутствия обнажается как тягота

¹ Голенков С. И. Феномен понимания в основоустройстве бытия-вот (Присутствия) // Вестник СамГУ. – 2014. – №9 (120). – С. 18.

от необходимости взять на себя ответственность за собственное бытие. «Расположением присутствие разомкнуто в его брошенности,» – утверждая это, Хайдеггер опровергает происхождение расположения из психического: настроение «не приходит ни «извне», ни «изнутри», но вырастает как способ бытия-в-мире из него самого»¹.

Отсюда расположение как экзистенциальный способ бытия представляет возможность присутствию в исходном размыкании истолковать само себя.

Стоит отметить, что все способы размыкания *вот-бытия*, согласно Хайдеггеру, равноисходны, что значит, что они не проистекают друг из друга, но взаимообусловлены. Так, расположение держит себя в известной понятности, в то время как понятность артикулируется речью. Именно поэтому речь выделяется как исходный экзистенциал разомкнутости.

Возвращаясь к совести, конститутивной размыканию, отметим, что последняя проявляется в присутствии как зов; зов есть модус речи. Взаимосвязь речи и понимания обусловлена слышанием, которое определяет первичную открытость присутствия самому себе. Бытийный род слышания – прислушивание – обуславливает экзистенциальную возможность речи.

Немаловажно и то, что размыкание присутствия речью обнажает ключевые элементы в структуре бытия в-мире: событие и сопребывание. Посредством слышания *бытия-вот* происходит размыкание как событие для других. Так, размыкание речью обуславливает встречу присутствия с бытием другого в модусе его присутствияразмерного бытия.

Таким образом, совесть как феномен присутствия обеспечивает специфическое свойство экзистенции просвечивать саму себя: конститутивная размыканию, совесть есть обращение присутствия к своим возможностям, центральной из которых открывается возможность обретения целостности бытия через способность к экзистированию. Данное предположение

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 301.

основывается на утверждении М. Хайдеггера о том, что «зов совести имеет характер призыва присутствия к его наиболее своей способности быть самим собой, причем в модусе взывания к его наиболее своему бытию-виновным»¹.

Призыв к бытию-виновным есть призыв совести, который возбуждается виной. Данный призыв является производным способности бытия слушать других. *Бытие-вот* – бытие фактичности, коренящееся в повседневности, растворяет присутствие в публичности людей и их толков; при этом последнее не перестает прислушивается к своей самости. Так, именно призыв к бытию-виновным есть результат вычленения бытия-самости из повседневной человеко-самости. То же, что способствует осознанию собственного бытия неумения быть, есть воля иметь совесть.

В очередной раз заострим внимание на том, что совесть, конституируясь в размыкании присутствия и, тем самым, открываясь основой устройства самости, коррелирует со свободой: отзыв присутствия в воле-иметь-совесть подчеркивает, что совесть произвольна. И именно волевым актом эксплицируется свобода.

К чему же призывает зов совести, обращая неистинное бытие в модус бытия-виновным? Призыв этот адресован к человеко-самости, обходя публичную истолкованность наиболее своей возможности, укореняющейся в эмпирической достоверности; он призывает самость, которая является способом бытия-в-мире присутствия, разомкнувшего временность.

«Совесть говорит единственно и неизменно в модусе молчания» – этим Хайдеггер подчеркивает, что зов совести, раскрывающийся в модусе речи, таков, поскольку, в свою очередь, модусом речи открывается слушание и прислушивание². Сама же совесть нема, но при этом не теряет экзистенциальной значимости: отсутствие словесной формулировки не отнимает ее направленности – призыва человеко-самости к бытия-самости через обвинение.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 301.

² Там же. – С. 220.

Отвечая на вопрос о том, к чему призывает совесть, рационально было бы спросить: кем или чем вызвана собственно совесть? Совесть в контексте экзистенциальной философии, есть взывание самости присутствия к себе самой из потерянности в людях. Предвосхищая дискутирование о происхождении совести в экзистенциализме утверждается, что зов последней, хоть и не исходит произвольно от нас самих, как бы взывая «сверх меня», тем не менее, не есть свидетельство чьей-либо силы извне; он же не есть результат протекания биологических процессов в человеке¹. По М.Хайдеггеру, толкование происхождения феномена совести должно проистекать из онтологической прорисовки последнего как принадлежащего к присутствию.

Присутствие же существует фактично: оно есть сущее, эксплицирующееся из брошенности, всегда оказывающееся врученным экзистенции. Уклоняющееся от настроения, присутствие растворяется в неистинности человеко-самости. Это бегство от не-по-себе, обнажающее брошенность присутствия, оказывающегося перед ничто мира и ужасающегося за самую свою способность быть и есть основание для зова совести. Сам же зовущий – «присутствие, расположенное в основании своего не-по-себе»².

Так, зов совести неопределим – он есть призыв зовущего, который не может быть выделен.

Голос совести чужд человеку, поскольку, будучи погруженным в бытие повседневности, он не признает собственной самости, брошенной в ничто бытия.

Зов совести дает возможность присутствию бросить само себя на свою способность быть. Так эксплицируется феномен заботы – забота есть присутствие, ужасающееся в своей брошенности, взывающее к бытия-самости, сокрытой внушающей мнимую свободу человеко-самостью.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 301.

² Там же. – С. 314.

Касательно позиции толкования зовущего совести как некой силы извне, по М. Хайдеггеру, находим, что это есть не что иное, как бегство от совести – уклонение присутствия от самой своей способности быть.

Зов совести универсален. Так, зов заботы представляется как всеобщая совесть; но что есть эта совесть, «что она другое чем голос людей?» – вопрошает Хайдеггер¹. Однако ошибка возведения совести в ранг мировой кроется в том, что совесть всегда субъективна, поскольку производна от самости присутствия, ибо совесть всегда личностна. Зов дает представление не о всеобщей идеальной способности быть, но о конкретном присутствии, брошенном в одиночество.

Только зов, осознанный как призыв присутствия к самому себе, может в полной мере быть понят. В голосе совести нет ничего, что можно было бы обсудить с другими: он нем, субъективирован.

Зов совести есть зов заботы. Воззвание совести к бытия-самости проистекает из исходной виновности присутствия.

Присутствие несет на себе вину за несобственное бытие в падении, исходно погруженное в фактичность. Однако присутствие выступает основанием самого себя в экзистировании: в нем оно обращается к другим своим возможностям, создавая экзистентные наброски; этим же оно обуславливает бытие-свободным присутствие для своих экзистентных возможностей. Свобода открывается в возможности выбора одного из набросков сущего.

Экзистирование как основание присутствия также способно создавать наброски собственной бытийной возможности.

Зов совести, таким образом, дает понять присутствию, всегда фактично падающему, что оно - «ничтожное основание совести своего ничтожного

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 314.

наброска, стоящее в возможности своего бытия, - должно, то есть повинно из потерянности в людях извлечь себя назад к самому себе»¹.

Именно понимание зова совести как зова присутствия к самому себе открывает присутствию возможность экзистировать или укрепиться в собственном основании в выборе самого себя. Принятие зова совести размыкает присутствию собственное бытие-виновным, недоступное для человеко-самости. Погруженное в человеко-самость бытие, напротив, рождает расхожее понимание совести.

Для людей сегодня совесть есть лишь маркер нарушений в соответствии с некими правилами. При этом в обвинении кого-либо они ускользают от собственного бытия-виновным. По М. Хайдеггеру, понимание зова совести является свободным выбором каждого, где «избирается именование совести как свобода для наиболее своего бытия-виновным», где наиболее свое бытие конститутивно бытию-самости (самобытию)².

Понимание призыва совести есть модус бытия присутствия, категориально закрепленный в философии экзистенциализма как *воля-иметь-совесть*, которая размыкает *бытие-самость*, что позволяет человеку поступать исходя из выбранной истинной способности быть.

Стоит отметить, что М. Хайдеггер, как и Ж.-П. Сартр, рассматривает свободу вместе с ее производным – ответственностью. Отсюда следует, что только свободный выбор совести, осуществимый в понимании зова, позволяет человеку нести ответственность за свое бытие.

Падающее в фактичность, бытие, растворенное в повседневности и толках людей, то есть бытие в падении, открывается не как свободный выбор, но как исходная данность. Человеко-бытие при этом, внушая поддельное чувство спокойствия, не благоприятствует стремлению взять на себя ответственность, потому как бытие для-себя при этом растворено в бытии-другого.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 327.

² Там же. – С. 341.

Таким образом, воля-иметь-совесть, эксплицитная пониманию зова собственной самости присутствия, открывается как способ разомкнутости и конституирует ее понимание, речь и расположение.

Мартин Хайдеггер в рамках собственной экзистенциальной аналитики связывает возвращение совестью самости с анти-антропологическим проектом: согласно последнему, для возвращения к своим истинным истокам человеку необходимо отказаться от себя в качестве человека. Данная позиция заслуживает особого рассмотрения, ибо исходит из того, что как существо человек не-самодостаточен: становление человеком не может быть целью, поскольку человек есть не цель, но состояние.

М. Хайдеггер, выступает против фактичности, укореняющей человека в его *вот*, это и показывает неоднозначность его взглядов. По нашему мнению, такая амбивалентность объясняется тем, что в экзистенциализме, воспринимая человека все же как состояние, а не цель, человек может трактоваться и как конечная цель. Действительно, стать человеком нельзя, но человек рожден человеком. То есть в каждый момент времени *проект* выполняется, но не может быть выполнен. Смерть может наступить в любое мгновение, и тогда *проект* будет считаться оконченным. То есть только смерть означает завершение проекта. По нашему мнению, в данной полемике *проект* считается проектом и без наличия смерти как таковой, но имеет возможность считаться таковым лишь при осознании смерти. Отсюда и следует, что цель – вершить свой проект, но в любой момент времени он может быть завершен. Исходя из такого понимания, отказаться от себя, чтобы быть собой, – закономерно, но экзистенциально окрашено, и следует акцентировать на этом внимание. Я – уже я, но должен отказаться от этой идеи, чтобы продолжить вершить проект, ибо утверждая, что я – человек, я уже завершаю себя и растворяюсь в повседневности. Это своего рода возвращение к истокам присутствия возможности быть, что позволяет изменить конструкцию бытия с бытия неподлинного к подлинному.

Что же касается ничтожного основания совести (иначе - беспочвенности) как определения присутствия, исходящего из не-по-себе, то последнее выступает единственным основанием свободы: «Беспочвенность становится истолкованием *Dasein* в собственной радикальной возможности, утверждающим «ничто» (Nichts) в качестве моей собственной смерти»¹.

Таким образом, смерть и свобода, выступая феноменами взаимоопределяющими, интегрированы в экзистенциальную философию как основные трансцендентно-экзистентные основы самобытия. Однако самость, принятие которой конституировано в свободном акте волеизъявления, обретается человеком посредством совести, возвращающей экзистенцию к своей способности быть. Тем самым совесть обращает бытие в модус понимания призыва, открываясь не только включенной в разомкнутость присутствия, но как центральный размыкающий присутствие феномен. Совесть, обращая экзистенцию к своим возможностям, обнажает ничто экзистенции, утвержденное в качестве собственной смерти человека, то есть вручает присутствие его истинной бытийной возможности. В то же время обнаженная в своей сущности пред человеком смерть актуализирует необходимость выбора в раскрывшейся возможности, то есть сподвигает на свободу. Отсюда следует, что смерть – необходимое и априорное условие свободы. То есть смерть в экзистенциальной философии обретает посредством совести способность к взыванию самости присутствия к себе самой из потерянности в людях, что подчеркивает необходимость ее наличия для проявления свободы в бытии человека и обретения идентичности. Наличие смерти должно быть строго осознанно, ибо непринятие ее как личной возможности влечет за собой отсутствие свободы и растворение в повседневности.

2.2. Смерть как высший уровень ответственности

¹ Емельянов А. С. Совесть как зов бытия в философии М. Хайдеггера // Вестник ВолГУ. Сер. 7: Философия. Социология и социальные технологии. – 2016. - №1 (31). - С. 19.

Актуализируя необходимость выбора, смерть эксплицирует ответственность. Неизбежность смерти как одно из свидетельств фактичности выступает центральным кризисным событием человека, вынося переживания жизни на периферию бытийного круга. Будучи же центром бытия, смерть определяет витальный фон жизненного пространства, задавая тем самым вектор отшатывания-от, укореняющий человеческое бытие в модусе неистинности.

Отказ от смерти как атрибута собственного бытия есть маркер неготовности человека взять ответственность за возложенное на него бремя существования; последнее же приводит к непониманию истинной, глубинной сути собственной жизни в целом.

Этот взгляд, как и многие другие экзистенциальные взгляды, наиболее ярко и четко отражает настроенность экзистенциалистов в целом: человек – бездомен и заброшен. Это ощущение потерянности, состояния ужаса и трепета и провоцирует особое экзистенциальное состояние, которое усиливается осознанием своей собственной смерти. Поэтому стоит полагать, что смерть является наивысшим уровнем ответственности в экзистенциализме. Наивысшим, так как только осознание своей смерти, признание ее личной, невозможной быть переложеной на плечи другого заставляет переосмыслить бытие. Осознать смерть – значит подвергнуть себя открытости, которая у К. Ясперса и М. Хайдеггера трактуется как открытость истине и истинности, что означает состояние, обратное сокрытости и неподлинности. Смерть в таком случае становится пограничной ситуацией, обрушивающей на плечи личности гору ответственности и выступающей этой ответственностью. Экзистенциальная философия не отвечает на вопрос – «что есть смерть?». Она лишь актуализирует размышление и формирует своего рода бытийное состояние особого переживания. Нельзя познать что такое смерть, но можно осознать ее истинной и личной. Поэтому стоит не согласиться с идеей того, что в экзистенциальной философии «факт смерти

остался столь же иррациональным и неразгаданным, как и в других направлениях философии»¹. В экзистенциализме, по нашему мнению, не предпринимается попытка разгадать или понять смерть, ответить на вопрос, что будешь дальше. Это философия формирования особого рода настроенности на бытие, в которой смерть побуждает на ответственность и сама является таковой. Отказ от личной смерти – искажает бытие, что объясняется, согласно одной из точек зрения, исторически сложившимися традициями: так, в западной культуре «исконный характер природы смерти привыкли прикрывать теориями и учениями, пока он не оказался разъединенным со своей второй половиной – Жизнью»².

И в данном случае для разъяснения поставленной проблемы (смерть как высший уровень ответственности) следует обратиться к экзистенциальной психологии. Так, Эрих Фромм, характеризуя эмоции корня личности, связывает подавление чувства трагедии как основного экзистенциального свойства человека с процессом индивидуализации. Например, в странах, где уровень культурного развития был невысок, смерть не рассматривалась как нечто, отделенное от жизни. В культурах с более высоким уровнем развития смерть интерпретировалась, исходя из социальной философии и общественного уклада. В наше же время, отмечает Э. Фромм, «отрицается смерть, а вместе с ней одна из фундаментальных сторон жизни», что приводит к тому, что сильнейший стимул, благодаря которому жизнь обретает цельность и глубину, подавляется человеком³.

Однако, вопреки поиску причин вовне, вся ответственность за бытие возлагается на плечи самого человека: ни культурные особенности, ни историческое развитие не могут предопределить его выбор: человек свободен, и, отказываясь от смерти, он отказывается от себя самого.

¹ Грей Д. Г. Идея смерти в экзистенциализме // Омский научный вестник. Сер. «Общество. История. Современность». – 2017. – №4. – С. 35.

² Эстес К. П. Бегущая с волками: Женский архетип в мифах и сказаниях / пер. с англ. – М.: София, 2011. – С. 197.

³ Фромм Э. Бегство от свободы / пер. с англ., примеч. А.И. Фета. М.: Philosophical arkiv, 2016. – С. 95.

Жизнь и смерть сосуществуют, но в экзистенциальной традиции не последовательны, поэтому идея упорядочивания бытия с позиции обыденной логики неверна, то есть смерть не следует за прожитой жизнью. Рождаясь, человек уже вовлечен в процесс умирания; ни принятие, ни отказ от этого не меняют сути, так же как и сама фактичность не утверждает исключительность человеческого существования. Укорененность в фактичности свойственна любому живому существу, но только человек не растворяется в ней, обнаруживая собственную смертность не как конечный рубеж, но как поле преодоления, необходимое для инициации свободы. И в этом, по нашему мнению, заключена сама суть экзистенциализма – сформировать особое бытийное состояние, состояние преодоления, состояние толчка к свободе, к ответственности, к подлинности, а не воздвигнуть очередной способ сокрытия от смертности и необратимости. Определяющим в обретении модуса подлинного бытия является не сама по себе фактичность, но степень осознанности ее человеком. Чем глубже последний принимает невозможность преодоления и неотделимость смерти от собственного бытия, тем дальше он от нее удаляется – в этом кроется один из основных парадоксов экзистенциальной философии.

Экзистенциализм постулирует бытие человека темпоральным, то есть «временность бытия-в-мире оказывается фундаментом специфической пространственности присутствия»¹. Определяющим же является не прошлое, исходя из которого выводится настоящее человека, но будущее.

Как следствие, основная особенность, выделяющая экзистенцию на фоне всего живого существа, состоит в творческом потенциале человека, актуализирующегося в наброске себя будущего, располагая бытие в модусе бытия к возможностям. При этом смерть, как пока не достигнутое, но

¹ Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – М.: Наука, 1989. – С. 211.

предстоящее состояние, эксплицируется как «наиболее своя, безотносительная, не-обходимая возможность»¹.

Так, динамичный характер бытия личности исходит из представления человека в качестве проекта к своим возможностям; тем самым обращение экзистенции к трансцендентному выступает неотъемлемым свойством человеческой сущности, где наиболее своей экзистенциальной возможностью открывается смерть.

Бытие человека – это постоянная постановка себя под вопрос, где существование складывается не просто из того, что есть, но как должен быть тем, что ты есть. При этом человек всегда может быть чем-то большим, чем есть сейчас. Он есть всегда возможность, вероятность к изменению, незаконченный проект.

Человек, как существо, наделенное сознанием, просвечен сам себе, то есть осознает себя собой, конститутивен сознанию. Выступая единственным носителем этого сознания, человек выстраивает вокруг себя пространство человеческой субъективности, где каждый предмет мира открыт к познанию им. При этом социум, как совокупность Я-субъектов, образует бытие-для-других поле, входя в которое, отдельно взятый человек открывается в познании самому себе.

Бытие для других позволяет человеку обнаружить смертность в преломлении бытия другого в качестве своей собственной возможности. В возможности проектировать себя к себе в будущем лежит фундаментальное отличие бытия для-себя человека от бытия в-себе вещи: последнее всегда позитивно; человек же, проектируя себя к возможностям, отрицает себя нынешнего; его бытие всегда выходит за рамки фактичности, утверждаясь как свое всегда еще-не.

Вместе с этим у человека рождается чувство неопределенности и опустошенности. Как следствие, прорывается глубинная тоска экзистенции

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 300.

перед собственной незавершенностью: «Я тоже хотел БЫТЬ. Ничего другого я не хотел – вот она, разгадка моей жизни; в недрах всех моих начинаний я обнаруживаю цель: изгнать из себя существование»¹.

Вот почему С. Кьеркегор называет это чувство болезнью к смерти, ибо это - отчаяние, обнажающее смерть как исход и границу. Быть больным к смерти – значит быть живым, но при этом жить для смерти, осознавать ее. В этом кроется основная способность экзистенции: постоянно умирая фактически, человек уже пережил при этом свою смерть в проекте себя к ней как возможности. Смерть не как смерть тела переживается постоянно: прекращение отчаяния может прийти только со смертью духовной составляющей человека, что невозможно, ведь, согласно Кьеркегору, человек представляется как синтез конечного и бесконечного, душа же - вечна. В то же время Я эксплицируется как осознанный синтез, который относится к себе самому. В таком случае следует говорить об особом месте, которое занимает отчаяние относительно Я как ядра личности.

Определяя отчаяние как болезнь, Кьеркегор открывает некую дегенеративную способность последнего. Однако может ли болезнь поразить душу так же, как и тело? Будучи болезнью души, отчаяние утверждает последнюю в бесконечности, потому как если болезнь тела рано или поздно приводит к смерти, то душа никак не изменяется, при этом все время страдая: «Отчаявшийся – это больной к смерти. Более чем какая-либо иная болезнь, эта болезнь направлена против самой благородной части существа; однако человек не может от нее умереть»².

Если отчаяние не может разрушить Я человека, его духовную составляющую, то каковы же симптомы? Согласно Кьеркегору, отчаяние всегда есть в глубине каждого, и само по себе его наличие не определяет болезни, это лишь подготовительный этап.

¹ Сартр Ж.-П. Тошнота. - М.: АСТ, 2009. – С. 118.

² Кьеркегор С. Болезнь к смерти / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – 2-е изд. – М.: Академический проект, 2014. – С. 57.

Отчаяние в себе провоцирует желание оказаться от своего Я, при этом, однако, рождая желание быть собой: кажущееся противоречие исчерпывается, когда мы обращаемся к определению человека как синтеза бесконечного и временного: «Эволюция состоит в том, чтобы бесконечно удаляться от самого себя в делании своего Я бесконечным - и бесконечно приближаться к самому себе, делая это Я конечным»¹.

При этом отказ от своего Я больного к смерти приводит к тому, что человек пытается присвоить себе Я, коим он не является. Будучи теологом, Кьеркегор утверждает, что вечность заставит человека признать то, от чего он в отчаянии отказался – единственное и собственно его Я, которое связывает его с Творцом. Таким образом, смерть открывается для Кьеркегора как рубеж, которого человек в опасении избегает, ужасаясь и отчаиваясь.

Если, согласно Хайдеггеру, смерть понимается как возможность, то по Кьеркегору она есть источник ужаса; возможностью оказывается лишь вера, которая дает надежду человеку, принявшему свою неизбежную гибель и всем своим существованием стремящемуся к ней. Вера позволяет возложить все нужды на Бога, тем самым доверив ему свою гибель как нечто, что обезоруживает человека, обнажая почву для доверия Ему. В этом крике помощи человек взывает к Всевышнему и ускользает от ужаса, чудом оказываясь спасенным.

Что же касается возможности к экзистированию, в которой человек способен преодолевать собственную смертность, отрицая позитивность, то, согласно Кьеркегору, «уход в бесконечное или также замыкание в абстрактном все с тем же лишением своего Я увлекает человека лишь к пустому опьянению»². Даже ориентация на Бога растворяет человека в воображаемом, если знание не приходит вместе с сознанием; только знание и сознание вместе способствуют самореализации.

¹ Кьеркегор С. Болезнь к смерти / пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. – 2-е изд. – М.: Академический проект, 2014. – С. 63.

² Там же. – С. 121.

Став у истоков экзистенциализма, Кьеркегор лишь начал путь формирования особого типа миропонимания. И, если рассмотреть его философию сквозь пласт экзистенциальных размышлений, ошибочным оказывается вывод о спасении в вере. Однако Кьеркегор не предпринимал попытку ответить на вопрос о смерти, а лишь выразил особую настроенность в рамках религиозного экзистенциализма. Вера в его философии – не спасение от смерти, а настроенность на нее особым образом.

Продолжая размышления в данном контексте, М. Хайдеггер, в отличие от Кьеркегора, приходит к выводу, что отчаяние, ужас, страх – модусы бытия к смерти – не только не идут во вред духовной составляющей человека, но и закономерны для него. Бытие к смерти обращает неподлинное бытие в истинное, оно вложено в человека как в экзистенцию, человек же открывается как способ экзистенции. Согласно Хайдеггеру, истина – это высвобождение сущего, сущее же человека – свобода, понимаемая как экзистентно раскрывающееся бытие.

Если другой стремится заточить меня в рамках бытия в-себе, то сам для себя я еще не определен, тем самым, абсолютно свободен. Отсюда болезнь к смерти – отчаяние – представляется лишь обратной стороной свободы: экзистенциальный вакуум, обусловленный тоской человека перед собственным бытием как бытием нецелым, есть не что иное, как обнаружение подлинности существования, пусть еще не осмысленной. Отличие же его от осмысленного в том, что опустошенность от собственной незавершенности свидетельствует о неопределенной будущности человека. В то же время, свободным он эксплицируется в том случае, когда экзистенция открыта для него самого, то есть он принимает всю множественность проектов себя как возможность обретения аутентичности, без этого свобода неопределенна. Только через принятие последней лежит путь к переосмыслению смерти как наиболее своей, безотносительной, необходимой возможности.

Таким образом, в экзистенциализме человек постулируется не только абсолютно свободным, но подлинность его существования, исходящая из высвобождения истинной сущности экзистенции, сопряжена с ответственностью в той же мере, что и со свободой. «Нельзя свободу приуменьшить, нельзя быть чуточку свободным»; человек сам определяет границы своей свободы – любое препятствие имеет смысл лишь для человека, в чьих целях его преодолеть¹. Тем самым, выбор из всего множества возможных проектов, инициированных обнаружением своей свободы, также абсолютно свободен, а значит, человек абсолютно ответственен за каждый из них.

Жан-Поль Сартр обозначает представленные отношения человека к свободе «парадоксом свободы», которая «имеется только в ситуации, а ситуация существует только через свободу»². Свобода нуждается в некотором препятствии, путем преодоления которого она может быть обнаружена. Однако само это препятствие, если говорить о свободе экзистенции, возникает лишь во взаимодействии человека с бытием в-себе, причем так, что человек, выступая субъектом, наделяет вещь собственным смыслом. Для человека существуют препятствия постольку, поскольку он сам задает им значение в ограничении собственной свободы. Все бытие человека оказывается возложенным на него самого, и, будучи творцом собственной жизни, человек не только единственный, от которого зависит все жизнетворчество; он также несет ответственность за свое бытие, потому что каждый его шаг сделал он сам и никто другой.

Выбирает ли человек смерть, то есть несет ли он за нее ответственность? Отвечая на этот вопрос, следует обратить внимание на парадокс, который происходит исходя из того, что между индивидом и его смертью находится физически не преодолимая пропасть, то есть смерть как

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – М.: Ювента: Наука, 1999. – С. 394.

² Кушова И.А. Сознание, определяющее свободу, в экзистенциализме Ж.-П. Сартра // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2010. - №3. - С. 11.

таковая человека не касается. Тем не менее смерть есть кульминация ответственности в континууме человеческого бытия. Это объясняется тем, что, пусть человека и не коснется его смерть в той мере, насколько он не будет в состоянии ее осмыслить как случившийся факт, экзистенция все равно вступает в отношение со смертью как неким еще не случившимся, но предстоящим событием.

Кажется, что между смертью человека и ответственностью лежит огромная пропасть, ведь связь между ними не так очевидна, как в цепи выбор – последствие - ответственность. Но данный парадокс необходимо решать в экзистенциальном контексте, в контексте настроенности, особого состояния. Выбор, когда речь идет о смерти, выделить довольно сложно. Но представляется возможным, если разграничить феномен смерти на смерть в ее бытующем представлении и факт умирания, субъективированный отдельно взятой личностью. Согласно М. Хайдеггеру, человек скрывает от себя чувство реальности смерти, толкуя ее как нечто постоянно случающееся, как публичное событие из новостной хроники, его лично не касающееся и, по сути, в его смысложизненном пространстве не происходящее. Как следствие, люди перестают говорить о смерти, вынося ее за пределы бурлящего потока повседневности; упоминание о ней расценивается как неуместное, пошлое, некорректное; мысли о смерти понимаются как проявление малодушия в желании уйти от реальности. Отказ экспликации смерти как возможности укореняет бытие в падшести: обезличивая смерть, человек отказывается ей в ее основной способности обнаружения подлинности экзистенции.

Рассмотренное в хайдеггеровском анализе безличное немецкое местоимение *das Man* стало выражением «падшего состояния человечества в целом и безволия перед лицом смерти в частности»: «они сказали», «по мнению большинства», «некто» – болезнь века, в котором каждый стремится переложить ответственность за свои действия, за свой выбор и за

формирование собственной личности на плечи другого¹. О том же свидетельствует и отказ в признании смерти как необходимой составляющей индивидуальности личности.

«Каждый оказывается другой и никто не он сам» – в этой формуле М. Хайдеггер конституирует способ бытия, при котором самость растворяется в мире. Задаваясь вопросом о субъекте присутствия, в таком случае можно лишь утвердить последний в статусе никто. Публичность как модус бытия укореняет человека в безответственности настолько, насколько тот сам выбирает быть зависимым от бытия других. Das Man, они, люди – обезличенная масса. Каждый полагается на позицию другого, а тот, в свою очередь, на третьего и т.д., и, в конце концов, все рушится, потому как ни один не представляет в себе опоры, на которую можно было бы надеяться.

Экзистенция, по Хайдеггеру, есть бытие просвеченное, то есть такое, для которого в его бытии речь идет о самом своем бытии. Но также мыслителем было замечено, что для всех людей характерна общая экзистенциальная черта – середина: речь в бытии для людей в их общности идет об усредненности, которая навязывает значимость того или иного; те или иные нормы сегодня актуальны, а значит, большинство стремится к ним. Однако из этого можно следовать, что прозрачность экзистенции, благодаря которой последняя просвечивалась самой себе, замутняется продиктованными усредненностью стандартами. Действительно, речь для человека уже не идет о конкретно своем бытии, на все накладывается шаблон того, как сделают das Man.

Так претворяется идея М. Хайдеггера о растворении человека в повседневности и, тем самым, отказе самому себе в подлинности экзистенции. Однако, по нашему мнению, здесь речь не ведется о непонимании собственной конечности, а скорее о бегстве от нее. Человек, укореняя свое бытие в падшести, укореняет его в самообмане; пребывание

¹ Грей Д. Г. Идея смерти в экзистенциализме // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. – 2017. – №4. – С. 34.

же в самообмане обусловлено «наличием сознания своего самообмана, поскольку бытие сознания есть сознание бытия»¹.

Но, обращаясь к трактовке понятия «самообман» Ж.-П. Сартром, становится ясно, что человек, ориентированный на усредненность, в том числе и в интерпретации смерти, обманывает себя, но знает истину. Свобода пребывающего в самообмане сокрыта от него им самим; он скован экзистенциальным ужасом перед собственной конечностью, потому отказывается от нее. Не в силах же отказаться от нее, он отказывается от ее принятия. Но при этом всегда уже он знает о ней, но как о не-бытии своего бытия.

Ядром нашего конечного существования экзистенциализм постулирует понимание, которое не обязательно предполагает осознанность: как было отмечено, самообман основывается на понимании так же, как и подлинное бытие.

Однако существенным для экзистенции может быть только понимание, сопряженное с осознанием, потому что только за осознанную конечность человек берет на себя ответственность. Если же конечность не была им принята как собственная возможность, то, снимая с себя ответственность, человек погружается в самообман.

Таким образом, бытие человека не только дано, но и задано пониманием: «Понимание как модус существования не только определяется, но и определяет наше бытие»². Понимание же есть результат деятельности сознания. Это актуализирует вектор ответственности за свое бытие. То есть бытие человека выступает не как заданная прямая, которую можно осмыслить, понять, либо отвергнуть и погрузиться в самообман. Но эта прямая и задается самим мыслящим субъектом, а коль скоро задается – он

¹ Воропаев Д. Н. Роль введения в «Бытие и ничто» в формировании основных понятий философии Ж.-П. Сартра // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2016. – №10 (72). – С. 64.

² Комаров С. В. Стратегии борьбы со временем: событийность и история / Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2015. - №1. - С. 115.

несет за это ответственность. Равно как и смерть – не исключается, не выносится за рамки существования, но входит в пределы ответственности индивида. То есть входит в пределы времени его существования.

Темпоральность является важным аспектом бытия человека, в экзистенциализме ей уделяется достаточно много внимания. Феномен временности имеет особое значение для понимания и раскрытия нашей темы.

Экзистенциальная философия выделяет ряд стратегий отношения к собственной временности, так называемых стратегий борьбы со временем, которые определяют человеческое существование. Преломление этих стратегий в свете темпа жизни нынешнего века может быть актуально, так как может продемонстрировать, как быть в темпе со временем и как оставаться современным, соответствовать времени и при этом как осмыслить смертность при отсутствии возможности пережить ее.

Быть со временем – означает открытость собственного конечного бытия в смысловом горизонте времени, тогда стратегии борьбы со временем раскрываются как способы обращения бытия к собственной подлинности. Итак, обратимся к стратегиям борьбы со временем, выделенным Комаровым С.В.:

1. Первая стратегия исходит из понимания современности как источника напряжения: спокойствие обретается через принятие прошлого как смысла бытия; настоящее же открывается лишь в качестве границы прошедшего. Тогда современность есть состоявшееся прошлое, которое мы застали здесь и сейчас; смысл ее определяется историчностью. «Само по себе современное не имеет собственного смысла, оно есть только упаковка смысла исторической укорененности»¹.

2. Вторая стратегия центрирована вокруг Ничто экзистенции: суть ее в трансцендировании за границу современности. Если современность обнаруживает себя как своевременность, соответствие моменту времени,

¹ Комаров С. В. Стратегии борьбы со временем: событийность и история // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. - №1. - С. 117.

понимаемому как «сейчас», то единственной возможностью идти в ногу со временем остается идти с опережением. «Быть своевременным – иметь власть над своим временем, управлять им. Не время диктует мне мои действия, а я управляю временем, определяя его направление»¹. Тогда современность открывается как граница будущего.

3. Третья стратегия борьбы со временем – стратегия стоического обретения времени с опорой на конечность собственного бытия. Суть ее в своего рода остановке времени: современность обнаруживается непреодолимой границей: нет возможности всегда, будучи сейчас, быть уже «там». Тогда решение состоит в прекращении безумного соревнования с бытием в себе: быть современным здесь значит не быть своевременным, но созерцать и слушать бытие, познавая форму вещей и явлений. Эта стратегия интенциональна «на выход из круга повседневности к смыслам бытия; это пребывание в круге первопорядкового бытия, горизонтами которого являются экстатические структуры бытия, а не только горизонт современности как таковой»².

Таковы стратегии отношения человека к собственной временности, выделенные С. В. Комаровым, описывая каждую из них, он исходит из понимания временности как ядра экзистенции. Сущность времени определяется им экстатичным характером современности. Стратегии борьбы со временем могут быть как индивидуальным выбором, так и выбором группы людей.

Стратегии эти выделяются автором на основании событийности, ибо поскольку есть события, есть и время. Событийность позволяет различать время. Это находит достаточно яркое отражение в самих стратегиях: борьба со временем предполагает борьбу с историческими событиями, своеволием и эстетизацией современности. Коль скоро время есть условие человеческого

¹ Комаров С. В. Стратегии борьбы со временем: событийность и история // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. - №1. - С. 119.

² Там же. – С. 118.

бытия, то оно обнаруживается как экстаз свершения своего проекта. В этом и состоит ключевое отличие экзистирующего бытия: возможность мыслить в рамках временности, то есть свершать мыслительный акт, существенным моментом которого является завершение этого акта. Мыслительные акты возможны только в рамках собственного присутствия, более того «бытие и время, различаясь, являются смысловыми горизонтами друг друга, «прочитываются» друг в друге как горизонты присутствия»¹.

Такие стратегии борьбы обретают смысл и в констатации борьбы со временностью своего существования и конечностью бытия. Это борьба с наступающим будущим, которое обязательно должно прийти. Это не будущее, которое может быть или не быть, не то, что не может осуществиться. Смерть настигает каждого. И существование связано не только с временностью, в рамках которой осуществляется, но и с конечностью этой временности. Событийность присутствия стремится к завершающему событию – смерти. В таком случае, преломляя стратегии борьбы со временностью к временности существования и конечности бытия, получаем следующие концепции обнаружения подлинности:

1. Согласно первой стратегии обнаружение подлинного существования обусловлено разграничением исторического как временного и внеисторического как вневременного: тогда жизнь в истине есть жизнь историей, а осмысление смерти есть осмысление смерти другого в большей степени, нежели своей.

2. Во втором случае смерть эксплицируется как последний рубеж перед бездной возможного. За чертой смерти не ужас неопределенности, но упоение Ничто, обнаруживающего полную свободу. Подлинное бытие в таком случае – это открытость будущему, возможность закрепиться в истории, но не посредством запечатления каждого момента своей жизни, а в качестве реализовавшегося будущего.

¹ Комаров С. В. Стратегии борьбы со временем: событийность и история // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. - №1. - С. 118.

3. Подлинность бытия третьей стратегии открывается в нейтрализации сознания ради обнаружения и познания смысловой структуры бытия. Смерть в данном случае представляется объектом опоры, точкой в конце предложения, ради которой и существует это предложение, к которой стремится.

Суть экзистенции, согласно М. Хайдеггеру, схватывается в «понимающем умении быть»; при этом «умение быть свободно для подлинности или неподлинности или их модальной индифферентности»¹. Тревога экзистенции перед небытием, обнажение полного одиночества, обнаружение непомерного груза ответственности за свое существование и все человечество – это есть путь к обретению подлинности бытия, путь постижения для-себя самим собой, но путь, выбор которого обнажается как свободный, поскольку человек вправе сам выбирать модальность собственного бытия.

Исходя же из чего определяется решение вопроса о собственном смысле? Мартин Хайдеггер, отвечая на этот вопрос, утверждает, что «исходный бытийный смысл присутствия образует временность; набросок смысла бытия вообще может осуществиться в горизонте времени»². Тогда континуум бытия-времени обращает нас к основоустройству экзистенции, а именно – к его основной бытийной способности.

Повседневность определяется временным отрезком между рождением и смертью; однако смерть, свернутая до возможности еще-не бытия, включается в жизненное пространство в качестве отрицания. Тогда смысл повседневности есть обретение той самой целостности, конституирующейся в умирании. В таком случае получается, что смерть есть цель существования, что парадоксально. Корень этого вопроса уходит к сути самого феномена смысла: мысль как «репродуцируемая вновь и вновь внутри себя, ускользающая в бесконечную перспективу» связывает себя означением как

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 321.

² Там же. – С. 223.

обязательством, что подразумевает абсолютную ответственность¹. Отсюда следует, что смысл значим только в случае, когда конституируется в ответственности, а человек несет полную ответственность за актуализированный им смысл.

Возможность осмысления открыта для человека в той мере, насколько он готов ответить за осмысленное им, однако смысл, постоянно включаясь в бытие-для-других, становится через него уже не тем исходным смыслом, он всегда уже не свое *вот*, он есть путь к бытию другого, который всегда уже лежит внутри меня.

Таким образом, человек абсолютно ответственен с начала отсчета своего существования, поскольку перед ним открывается бесконечное пространство оснований и целей, которые обретаются им как его собственные посредством осмысления и означения.

Что же касается смысла жизни, то согласно М. Хайдеггеру бытие к смерти не может быть самой целью бытия: во-первых, смерть, открываясь как возможность, понимается им не как возможность наличного, но как бытийная возможность присутствия; во-вторых, желание ускорить уход из жизни просто отнимало бы возможность экзистирования к своему концу. «Смысл должен присутствовать в запредельности самого себя, по ту сторону жизни, когда его еще нет в настоящем»². В таком случае рефлексивно познанный момент смерти помогает увидеть отсутствие незыблемости смысла.

Стоит отметить, что бытие к смерти в самой своей сущности в контексте экзистенциальной философии не предполагает инкапсуляцию в осознании смерти как возможности, потому как тогда бы это были лишь бездеятельные мысли о смерти. Бытие к смерти скорее рассматривается экзистенциалистами как *заступание в способность быть*. Отсюда следует вывод, что в заступании в смерть как возможность невозможности всех

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла: сб. – М.: Прогресс, 1990. – С. 138.

² Там же. – С. 83.

возможностей присутствие разворачивает собственную бытийную способность и размыкает себя себе самому. Горизонт времени, очерчивая крайнюю возможность бытия, центрирует экзистенцию на самой своей возможности присутствия, раскрывая тем самым самую свою способность быть. Бытие к смерти – это и есть подлинное человеческое бытие, ставящее «перед фактической, в себе самой уверенной и ужасающей свободой к смерти»¹.

Свобода к смерти, определяясь как открытость бытия самому себе, сопряжена с глубокими экзистенциальными переживаниями, происхождение которых исходит из обособления от пространства бытия других.

Экзистенция, как *заступание в возможность*, всегда уже брошена в смерть; при этом только осознанное понимание конечности влечет за собой экзистенциальную тревогу за собственное бытие; в этот же момент человек оказывается брошенным в ответственность. Тогда-то и звучит голос взывающей к себе экзистенции: «От чего, куда я убегаю? Я всегда с собою, и я-то мучителен себе. Я, вот он, я весь тут. Не могу уйти от себя»².

Таким образом, ответственность человека абсолютна, что позволяет обнаружить смысл бытия: абсолютная ответственность, актуализированная осознанием приближения момента смерти, утверждает всякое отсутствие заранее заданного смысла экзистенции; она утверждает, что смысл никогда не может быть данностью. Тем самым, она подтверждает отсутствие всякой данности, что позволяет открыть миллионы возможностей к обретению подлинного смысла бытия. Ответственность всегда ответственность, причем не перед кем то, но перед собой, ответственность за смысл, который значим только лишь тогда, когда строится на ответственности за себя. Смерть позволяет иным способом оценить смысл, «смысл утверждаться лишь чрез

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 213.

² Толстой Л. Н. Записки сумасшедшего // Полное собрание романов и повестей: в 2 т. – Т.2. - М.: Альфа-книга, 2010. – С. 12.

экспансивное и самоускользающее движение»¹. Структура же смысла совпадает со структурой ответственности, а существование человека неотделимо от существования ответственности. Момент смерти сподвигает на переоценку смысла, дабы обнаружить его незыблемость и непоколебимость; такой смысл становится смыслом существования человека и его свободным выбором. Именно момент смерти является той пограничной ситуацией, которая призывает к высшему уровню ответственности за свое бытие.

2.3. Свобода как путь преодоления смерти

Осознание феномена свободы играет определяющую роль в понимании смысла своего существования. Понятие свободы в данной работе освещается с позиции фундированной в человеческое бытие заданности, которая определяет человека как человека, как феномен, позволяющий раскрыть человеческую личность, как путь преодоления и принятия всех границ, в том числе обусловленных фактической *витальностью*, определяющим звеном которой является смерть. Последний аспект феномена выступает ключевым в проблематике представленного рассуждения.

Феномен свободы двойственен. С одной стороны, он раскрывается самим же человеком в реализации интенционального, то есть целенаправленного и мотивированного действия, но, с другой стороны, сам по себе человек является «существующим, индивидуальное и уникальное существование которого темпорализуется как свобода»². Такие проявления свободы, однако, не являются антагонистами, в действительности следуя один из другого – тем более ошибочным было бы говорить о свободе исключительно как о свободе действия, как принято в повседневности.

¹ Делез Ж. Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века / Е. А. Найман, В. А. Суровцев. - Томск: Водолей, 1998. – С. 109.

² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 328.

Определяемый как сущностная необходимость человеческого бытия, смысл свободы уходит корнем в разбор онтологической характеристики сознания: отрицания как способа проявления последнего в мире.

Согласно Жан-Поль Сартру, свобода не может представляться как свойство души человека, которое можно рассмотреть и препарировать отдельно: оно и есть само человеческое бытие, потому как через свободу актуализируется ничто. Более того: «Человеческая свобода предшествует сущности человека и делает ее возможной»¹. Следовательно, здесь имеет место допущение о необходимости инструмента, позволяющего свободе реализовать человеческую сущность, потому как свобода есть возможность бытия, но не его свойство. Таким инструментом выступает отрицание.

Чтобы в полной мере осветить феномен отрицания, следует отталкиваться от понимания присущей бытию хрупкости. Отрицание, ничтожение, разрушение представляются синонимичными названиями единого процесса, суть которого состоит в размыкании временной прямой бытия. Человек, выступая здесь в роли свидетеля, позволяет лишь «удержать прошлое и сравнить его с настоящим в форме «больше нет»². Ничтожение в данном контексте актуализируется через человеческую трансцендентность, то есть отношение человека к бытию. Фокусируясь на определенном фрагменте бытия, люди обращают в фон все, что лежит за его пределами. Если же в фокусе бытие в прошлом либо будущем, то есть несуществующее бытие, мы сталкиваемся с удвоенным отрицанием: фокус на несуществующем в данный момент фрагменте бытия есть фокусировка на ничто, обращение в фон того, что существует в настоящем, так же представляется обращение в ничего последнего. Таким образом, человек размыкает временную протяженность бытия, тем самым выходя за рамки такового.

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 328.

² Там же. – С. 328.

Структура, через которую ничто входит в мир, есть человеческое сознание, суть которого есть свобода. Ничто обуславливается трансцендентностью; само по себе не существуя, оно есть отрицание, основоположенное в ядре бытия. Отсюда следует, что бытие, как полная позитивность, через человека в качестве посредника дает в себе начало небытию как отрицательности. Однако, обращаясь к собственно человеческому бытию, возникает вопрос о том, представляется ли ничто в неразрывном континууме бытия-небытия?

Человек, обладая возможностью выхода за рамки сиюминутности, посредством обращения к своему прошлому и проектированию себя в будущее разрывает собственное бытие, *Dasein* «не есть в себе, «поднимаясь над миром» и полагая себя тем, что не есть в себе и не есть мир»¹. Вероятно, это лишь потому, что Ничто входит в бытие через вопрос о Ничто своего бытия. Таким образом, бытие человека представляется как «трансцендентность в самом сердце имманентности», где Ничто выступает ключевым и исключительным компонентом человеческого бытия, однако *витальность*, то есть осознание своей жизненной индивидуальности, понимание и принятие смерти, определенными психофизическими характеристиками сохраняет Ничто сокрытым, уподобляя существование человека любому другому существованию живого². Именно существование человека открывается как свободное, так как несет в себе недостачу: только недостача определяет человека как существо, само себя создающее, но не созданное изначально в своей полноте. Бытие-в-себе никогда не может быть свободным, так как уже завершено. В этом кроется некоторая абсурдность. Может ли человек быть свободен всегда, даже когда это не зависит от его воли? Постулируя человека как существо свободное и самосоздающее себя,

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 119.

² Бурханов А. Р. Человек и его экзистенция в философии Карла Ясперса // Вестник Нижневартковского гос. ун-та. Сер.: Культурология. Философия. Социология. – Нижневартковск: Изд-во Нижневарт. гос. ун-та, 2014. – С. 23.

необходимо обращать внимание на то, что свобода человека открывается в мир посредством свободного выбора. Любой выбор – свободен, потому как человек этим выбором выбирает себя, этот выбор есть некая необходимость, которая коренится в незавершенности человека: «человеческая реальность полностью заброшена без какой-либо помощи любого вида в невыносимую необходимость делаться бытием до малейшей детали»¹.

Однако не каждый, являясь полностью свободным, признает и осознает это, что связано с ответственностью. Осознание себя как творца собственного образа уже таит в себе некоторое обязательство перед самим собой, однако, определяя ответственность необходимым спутником свободы, раскрывается второй аспект принципа субъективности как задающий ответственность в качестве особой формы отношения к миру. Человек, актуализируясь как свободное существо в акте свободного выбора, создает свой образ. При этом, однако, он также диктует образ идеального человека, транслируемый им на его примере всему человечеству: «...если мы хотим существовать, творя одновременно наш образ, то этот образ значим для всей нашей эпохи в целом»². Отсюда Ж.-П. Сартр постулирует, что каждый человек, осознавая себя свободным, осознает и актуализирует свободу всего человечества. Напряжение, вызванное таким гнетом, проявляется в тревоге. Если рассматривать триаду «свобода-ответственность-тревога», то человек сознающий и решающийся взять ответственность за свой выбор выбирает не единственное собственное бытие, возлагая на свои плечи тяжесть роли законодателя, что провоцирует у него развитие чувства тревоги, заброшенности и одиночества. Чувство заброшенности выступает следствием превалирования сущности над существованием.

Если человек остается один на один с собственным выбором, если нет ничего априорного, если он не был рожден с изначально заданным набором

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 131.

² Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1989. - С. 332.

положительных и отрицательных характеристик, диктующих сценарий его жизни, то не остается никаких оправданий и оснований для снятия ответственности с себя, человек оказывается абсолютно свободным в отношении вершения своего бытия. Заброшенным же человек оказывается потому, что однажды был несобственно создан, он одинок, так как исключительно он один отвечает за каждый совершенный им выбор.

При этом человеку недостаточно рефлексивного обращения к своему *cogito* для сознания себя свободным, но условием его экзистенции выступает существование окружающих. Именно на арене интерсубъективности человек находит подтверждение наличия своего внутреннего мира, граничащего с внутренними мирами других, в которых он открывает свободу оных. Так индивид впервые открывает для себя и смерть, ибо смерть познается лишь только через умирание другого.

Возвращаясь к тому, что Ничто бытия человека обнажается исключительно в акте вопрошания о своем бытии, стоит заметить, что и свободный выбор заимствует необходимость у бытия, раскрываясь через проявление рефлексивного сознания. Вместе с тем, человеческая реальность представляется свободной настолько, насколько открыто для нее собственное Ничто. Так замыкается рассуждение о свободной человеческой природе: выбор являет себя свободным только при осмысленном сознании себя, что тождественно бытию, потому как последнее эксплицируется как свободное только лишь через вопрошание. Вопрошая же к своему бытию, человек открывает его как свой первый свободный выбор: «... нужно быть сознательным, чтобы выбирать и нужно выбирать, чтобы быть сознательным. Выбор и сознание есть одно и то же»¹.

В таком случае открытым остается вопрос о преодолении смерти свободой. Преодолевать – значит осиливать, обуздывать, справляться, проходить. В данной работе мы обратим внимание на само слово *aufhebung* -

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 319.

переход, которое встречается еще в работах Гегеля и означает одновременно уничтожение и сохранение преодолеваемого, например, дуб есть преодоление желудя. Именно такой контекст позволит в полной мере осознать смысл свободы как преодоления смерти.

Итак, смерть есть преодоление жизни, равно как и дуб есть преодоление желудя. Рассматривая проблему свободы как пути преодоления смерти (в смысле ее уничтожения и сохранения), следует обратить внимание на структуру существования человека в сфере бытия-в-себе – для-себя.

В экзистенциализме человек не полагает себя как структуру в-себе, в каждый момент борясь за бытие-для-себя. Тем самым он отрицает собственное бытие-в-себе, постоянно его разрывая. Однако именно бытие-в-себе представляет собой фундамент для бытия-для-себя, позволяя явиться субъекту в мир таким, какой он есть в данный момент. Этот способ в философии Жан-Поль Сартра представляется как отрицание «проекта к возможному»¹. Полная позитивность как бытие-в-себе раскрывается только с фактом умирания человека (полная позитивность постижима человеком в связи с переходом его из бытия для-себя к бытию в-себе, то есть это процесс, обратный отрицанию). Следовательно, человек, осуществляя собственное свободное бытие, стремящееся сквозь броню фактичности из сердца трансцендентности бытия каждый миг сталкивается со смертью, неумолимо надвигающейся и гарантированно обеспеченной ему как живому существу. Однако стремление вырваться из плена детерминированности заставляет человека вновь и вновь вступать в борьбу за возможность сохранить ту незавершенность, что позволяет ему в акте отрицания себя как объекта утвердить себя как существо свободное, как бытие для-себя, как человека в его уникальности по сравнению со всем остальным миром. Акт отрицания, рожденный в Ничто человека и называемый согласно Ж.-П. Сартру свободой, позволяет уйти человеку от смерти, разрывая границы бытия-в-

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 319.

себе, однако инструменты, посредством которых можно говорить о вышеупомянутом феномене, такие как свободный выбор и рефлексивное вопрошание, бессильны, если нет области их применения. Отсюда можно сделать вывод о том, что смерть и свобода обоюдозависимы. Свобода как отрицание ограниченности имеет место только за счет смерти как атрибута витальной природы человека. Свобода позволяет уничтожать и сохранять смерть. Уничтожать в смысле отрицания бытием-для-себя и сохранять в смысле навязывания бытием-в-себе. Это возможно благодаря тому, что человек и есть мерило смысла, он «опирается сам на себя»¹.

Исходя из этого и происходит наделение человека полной субъективностью, самостью, о которой говорилось в прошлой главе, и возможностью, что особо выделяет экзистенциальное философское рассуждение из ряда других, в которых как правило человек, чье существование обусловлено спецификой его природы, есть не что иное, как отдельный представитель, одна единица, служащая подтверждением общей закономерности. В экзистенциализме человек «не поддается определению ... первоначально ничего собой не представляет»². То есть он сам себя создает и есть лишь то, что из себя сам делает. Этим принципом и эксплицируется человеческая субъективность и свобода преодоления смерти. «Человек – это существо, которое устремлено к будущему и сознает, что проецирует себя в будущее, это проект, который переживается субъективно»³. Не значит ли это, что на пути существования, способного к выходу за рамки самого себя, вовсе нет никаких препятствий? Свобода как суть бытия человека в этом случае вовсе освобождает последнего от оков *витальности*.

Для рассмотрения проблемы свободы как пути преодоления смерти необходимым также является разграничение понятий смерти и конечности. Согласно Жан-Поль Сартру, смерть «есть случайный факт, который

¹ Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – М.: Наука, 1989. – С. 211.

² Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1989. - С. 335.

³ Там же. – С. 335.

принадлежит фактичности», в то время как конечность выступает условием свободы¹. Таким образом, смерть не входит в структуру бытия-для-себя, оставаясь внешним относительно человека феноменом. Человек не может достичь ее, ни проектировать себя к ней, ни реализовать ее, она не выступает основанием конечности, потому как представляется лишь в качестве аспекта фактичности бытия-для-другого.

Конечность же выступает «онтологической структурой для-себя, определяющей свободу, и существует лишь в свободном проекте цели и посредством этого проекта, объявляющего о моем бытии»². То есть человек, создавая образ себя как человека, создает себя конечным, ибо выбирает быть свободным, вследствие чего его выбор закрепляется конечностью бытия – быть конечным его выбор, потому как конечность и свобода обоюдозависимы и неотторжимы от определения человеческой сущности.

Отсюда следует, что нет понятия моей смерти, ибо смерть внезапна, случайна и разворачивается исключительно в пространстве интерсубъективности, существуя для другого и открываясь ему как «будущий смысл для другого моего настоящего для-себя»³. Тогда подлинная и полная человеческая свобода не находит смерти в качестве препятствия себе, потому как смерть определяет будущее проектов человека в другом месте, то есть в бытии-для-других. Поэтому, освещая данную проблему, стоит иметь в виду, что рассуждением предполагается смерть в качестве универсального ее значения в экзистенциализме, где смерть и конечность выступают тождественными понятиями по своей сути, однако не равными в бытийном измерении, то есть смерть в данном контексте рассматривается как путь преодоления конечности. Смерть же есть свобода, то есть свобода – путь преодоления конечности. Смерть – принижение свободы, проблема, уничтожение, а конечность – ее сохранение и условие.

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 245.

² Там же. – С. 245.

³ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1989. - С. 341.

Для более глубокого понимания стоит обратиться к концепции Мартина Хайдеггера, которую Жан-Поль Сартр приводит в качестве оппозиции своей идее растождествления феноменов смерти и конечности. Мартин Хайдеггер определяет смерть как «наиболее свою, безотносительную, не-обходимую возможность», в отличие от Сартра, конституирующего смерть как случайный факт¹. Однако Хайдеггер, тем не менее, дифференцирует феномен смерти: «уход-из-мира присутствия в смысле умирания надо отличать от ухода-из-мира существа лишь живущего»². Так, умирание как физиологически-биологический процесс не совпадает с экзистенциально-аналитическим подходом к смерти, закрепляясь терминологически под околеванием. Указывая на экзистенциальную проблематику характера смерти, Мартин Хайдеггер выдвигает дефиницию скончания в аспекте скончания присутствия, он отграничивает, тем самым, биологический конец жизни человека, понимаемый как полная законченность, полная позитивность, от конца присутствия, замечая, что последний не всегда скрывает в себе полную законченность.

Таким образом, в философской парадигме Мартина Хайдеггера смерть так же, как и в концепции Жан-Поль Сартра, не идентифицируется с конечностью. Мартин Хайдеггер конституирует биологическую смерть не иначе, как околевание и обретение полной законченности, в феномене окончания как прекращения. Последнее представляется как «переход в неналичность»³. Одновременно с этим он выделяет окончание как готовность и окончание как исчезновение. Однако смерть как конец присутствия не характеризуется ни одним из модусов скончания, потому как «в смерти присутствие ни вполне закончено, ни просто исчезло, ни тем более стало готово»⁴.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 243.

² Там же. – С. 243.

³ Калиновский П. Переход. Последняя болезнь, смерть и после. - М.: Аксиос, 2002. – С. 118.

⁴ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 301.

Отсюда следует, что центральным отличием экзистенциального понимания смерти от физико-биологического выступает следующее свойство бытия человека: осмысление еще живым индивидом своей конечности. Поэтому смерть как окончание представляется «не законченностью присутствия, но бытием к концу этого сущего»¹.

Рассматривая онтологическую характеристику бытия к концу как способу бытия человека в роли внутримирного сущего, следует отталкиваться от основоустройства присутствия, потому как смерть рассматривается в данном случае как скончание присутствия. Необходимость же представления характеристики бытия к концу продиктована проблематикой данного рассуждения: как соотносится бытие к концу со свободой и возможно ли преодолеть смерть посредством свободы, исходя из идейной концепции человеческого существования?

Онтологическое значение бытия к смерти заключается в феномене заботы. Данный феномен раскрывается М. Хайдеггером как уже-бытие-вперед-себя-в-(мире), как бытие при (внутримирно) встречном сущем. Отсюда он устанавливает основные черты присутствия, которые и определяют смерть:

- вперед-себя как основополагающее свойство экзистенции, рассматриваемое как способ «бегства от не-по-себе», то есть от наиболее своего бытия к смерти;

- уже-бытие-в-, конституирующееся в фактичности, то есть заданности плоскости бытия человека векторами рождения и смерти;

- бытие-при, раскрывающееся как падение, то есть бегство человека от самого себя².

Первая из черт открывается из самого определения смерти, представленного ранее как «наиболее своя, безотносительная и необходимая

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 227.

² Там же. – С. 320.

возможность»¹. То есть присутствие, оказываясь перед смертью как собственной возможностью, отрывает себя от всех остальных связей с другим присутствием.

Следует отметить, что Хайдеггер, так же как и Сартр, утверждает недостижимость человеком смерти как внешнего относительно него феномена, обозначая ее лишь возможностью. Причем возможностью исключительно за счет разомкнутости присутствия самому себе по принципу вперед-себя в моменты экзистирования к своей конечности, что бросает присутствие в эту возможность, вручая человека его смерти в момент, когда субъект еще жив. Брошенность в смерть же открывается человеку в состоянии ужаса, который эксплицируется как «ужас перед наиболее своей, безотносительной и необходимой способностью быть»². Именно он выступает одновременно следствием экзистирования к смерти и причиной падения как способа ухода человека от самого себя. Брошенность в смерть является не отдельно взятым феноменом, но установкой брошенности присутствия. Брошенность присутствия раскрывается в той мере, насколько интериоризированы человеком фактические его свойства, в особенности ограничение его последними: бытие человека в мире обусловлено набором продиктованных собственной человеческой природой возможностей, осознание же детерминации ими как бы бросает на них человека, открывая в этом истинность бытия. Таким образом, брошенность в смерть есть брошенность в безотносительную и необходимую возможность.

В связи с этим, знание либо сокрытие собственного бытия к смерти представляется «выражением экзистентной возможности по-разному держаться в бытии», так как «присутствие умирает фактично все время, пока экзистирует»³. Следовательно, сокрытие наиболее своей возможности препятствует раскрытию основоустройства собственного бытия человеком,

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 221.

² Там же. – С. 225.

³ Там же. – С. 225.

закключающегося в способности к экзистированию, то есть постановке под вопрос бытия в настоящем через *проект* к себе в будущем.

Соккрытие смерти приводит к потере истинности бытия: «Истинность означает открытость сущего. А открытость основана онтологически в исходнейшей истинности, разомкнутости присутствия»¹. А уклонение от ужаса вследствие уклонения от экзистирования к смерти можно назвать уклонением от свободы, потому как свобода, по Хайдеггеру, есть «часть раскрытия сущего как такового»². В связи с этим рассмотрим механизмы уклонения от свободы:

- 1) соккрытие присутствием необходимой и безотносительной возможности в бегстве от экзистирования к смерти;
- 2) падение.

Исходя из того, что первый способ был рассмотрен выше, обратим внимание на второй: падением предстает пред нами как «прячущее уклонение от смерти», реализуемое через растворение экзистенции в «озаботившем мире»³. Падение входит в структуру повседневности, самость повседневности же кроется в окружающих людях. Субъект нивелирует свою смерть до ежедневно и ежечасно случающегося события, скрадывая при этом определяющее ее качество как наиболее своей возможности, то есть постулирует смерть не как свою личную, но как общую. Таким образом, повседневность прячет собственное бытие к смерти, смерть, утрачивая окраску наиболее присущей самости способности, теряет ужас как основорасположение присутствия. Ужас же размыкает бытие человека как внутримирного сущего, позволяя выйти за границы, обусловленные фактичностью. Отсюда следует, что механизмы уклонения от ужаса идентифицируются с механизмами уклонения от свободы.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 221.

² Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / пер. с нем., под ред. А.Л. Доброхотова. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 74.

³ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 320.

Бытие к свободе, констатируемое нами в бытии к смерти, тем самым, проходит этапы бытия к концу (этапы борьбы со временностью), начинаясь с исходной точки осознания смерти как неотъемлемой мне возможности. Можно ли при этом утверждать, что бытие к смерти и есть путь свободы? Ответ на данный вопрос кроется в экзистенциальном наброске собственного бытия к смерти, возможного только в случае принятия человеком последней как «наиболее своей, безотносительной и необходимой возможности»¹. Бытие к смерти, отсюда, конституируется в заступании в возможность. Заступание, представляясь бытийной возможностью присутствия, размыкает последнее как свою крайнюю возможность, то есть заступание реализуемо исключительно в экзистировании к концу. Смерть, экспликация которой состоит в личной возможности присутствия, актуализирует присутствию способность быть. Ясность этого выступает причиной осознания в исключительно собственной возможности оторванности, отчуждения от повседневности, а следовательно, и от людей. Таким образом, незамаскированный в прячущемся уклонении ужас обнажает растворение человека в повседневности и потерю им человеко-самости. Смерть же всегда «обращена к человеку как одинокому», то есть заступание ориентирует присутствие на само себя². Одиночество и есть фундамент для размыкания сиюминутности в экзистировании.

Отсюда следует, что присутствие делает себя возможным в акте брошенности на самую свою возможность быть, то есть на смерть, понимаемую в ее экзистенциальном значении. Истинность смерти в таком случае служит гарантом существования в целом.

Таким образом, характеристика собственного бытия к смерти заключается в том, что заступание открывает перед присутствием затерянность в человеко-самости, обнажая возможность осознать свою личную смерть.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 218.

² Там же. – С. 320.

Преломляя идеи концепции Мартина Хайдеггера в свете проблематики данного рассуждения, следует особо отметить, что, диффундируя понятие смерти на биологически-физиологический феномен и феномен с присущим ему экзистенциальным значением, рассуждение переходит на трансцендентальный уровень, задавая, тем самым, специфику онтологической интерпретации центральной проблемы. Закрепляя смерть под возможностью, проблема свободы лишается потенции быть способом преодоления. Смерть в экзистенциальном значении определяется в таком случае как бытие к смерти, с опущением в смерти характеристик *витальности*, вследствие чего бытие к смерти и является путем свободы. Сознвая смерть как собственную возможность, человек становится на путь, освобождающий его человеко-самость обособлением от повседневности с ее падающим уклонением от бытия к смерти.

Таким образом, смерть, эксплицируемая как путь свободы в случае ее принятия как единства истинного бытия, открывает перед человеком свободу к смерти. Отсюда следует, что попытка преодоления смерти в смысле понимания ее в качестве некоего препятствия – основное препятствие обретения свободы. Единственный верный путь, согласно экзистенциальной философии, заключается в принятии смерти: именно осознание смерти в роли безотносительной возможности избавляет от иллюзии повседневности и открывает истинность бытия в мире.

Экзистенциальный анализ проблематики смерти и свободы позволяет сделать вывод об отсутствии витального характера феномена смерти как конечности человеческого бытия, смерть в таком значении представляется возможностью обретения свободы, условием этой свободы. Быть смертным, соответственно, быть человеком – свободный выбор каждого. Выбирая быть смертным, человек выбирает быть свободным, потому как принятие смерти как необходимости открывает человеку основание собственного существования, актуализируя возможность экзистирования, которое является

исключительной способностью человека в выходе за границы бытия в себе. Такой способ бытия, присущий только человеку, есть интенциональное существование, то есть направленное к трансцендентному¹. Рассуждение в данной плоскости приводит к пониманию того, что свобода быть смертным актуализируется не в границах человеческого бытия в целом, а в глубинах человеческой самости. Ибо экзистенция есть отношение к бытию, а экзистирование – своего рода надотношение к этому бытию, то есть постановка проблематики этого бытия, эксплицируемая в трансценденции. Такая трансценденция, поиск своего бытия и приводит к бесфундаментности существования, которая выражается в смертности, что, в свою очередь, направляет субъекта в сторону прикрепления к устойчивости бытия, то есть поиску основания, которое открывается в Ничто как отражении бытия в себе в бытии для себя. Диалектика экзистирования в таком случае проявляется как полагание, отрицание и тождество антагоничных интенций бытия в себе, бытия для себя и бытия для другого. Свобода же оказывается экзистенциалом, преодолевающим (в смысле уничтожающем и сохраняющем) смерть. Ибо как дуб есть преодоление желудя, так свобода есть преодоление смерти. Преодоление смерти в данном контексте – ее экзистирование.

2.4 Свобода как принятие смерти и конечности

В экзистенциальной философии существование предшествует сущности, поскольку становление человека определяется его активным взаимодействием с миром. Изначально субъект свободен - свобода обретается в действиях и в соответствии с его собственным желанием.

Однако само по себе сознание свободы закрыто от человека пребыванием его в неистине: согласно экзистенциальной традиции,

¹ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – С. 127.

растворенный в повседневности, индивид игнорирует самую свою возможность – смерть, открывающую бытие в незаменимом для него модусе бытия к-концу.

Смерть открывается как «беспокоя ее присутствие, притаившееся на краю сознания»¹. Кроме того, сама значимость смерти не детерминирована природой, как для всех остальных живых организмов; в человеческом обществе смерть есть в большей мере продукт культуры, где последняя, укореняясь в почве биологичности, устремляется ввысь, отвечая на запросы человека к познанию собственного бытия. Человек – единственное существо на земле, которое смертно и знает, что оно смертно, что влечет за собой особое отношение к этому феномену.

Обособляя человека от мира как существо разумное, наука занимается изучением его свойств, отграничивая сугубо биологические формы поведения от высших, обусловленных наличием у человека сознания и самосознания. В таком дискурсе актуализируется проблема: центробежная сила смерти, пропитывающая искусство, живопись, литературу, заставляющая вновь и вновь обращаться к основоустройству человеческого бытия, в действительности ли человеческая, или же все бытие сконцентрировано вокруг инстинктов, исходя из чего возникает необходимость пояснения смысла танатоса, который оказывается либо частью фактического бытия, либо источником свободы и смыслорождения бытия к смерти.

Еще одна грань данной проблемы высвечивается в трудах Артура Шопенгауэра, который приходит к выводу о том, что «могучая привязанность к жизни неразумна и слепа ... что объясняется тем, что все наше внутреннее существо уже само по себе есть воля к жизни и поэтому должна казаться нам высшим благом, как она ни горестна, кратковременна и ненадежна, объясняется эта привязанность еще и тем, что эта воля сама по

¹ Охременко В. На краю сознания. – М.: Издательские решения, 2015. – С. 52.

себе и в своем изначальном виде бессознательна и слепа»¹. Согласно Шопенгауэру, в способности к познанию человек приближается к пониманию жизни как нелепой, а небытие, напротив, представляется наиболее предпочтительным. В таком случае страх смерти есть рудиментарное явление человеческой природы, укореняющее человека как существо, производное от более низших форм жизни, в своем жизнелюбии отказывающееся от единственного инструмента – разума, позволяющего выйти за границы биологической заданности.

Это актуализирует многогранность феноменологии смерти, а именно: действительно ли танатальная энергия погружает человека в *витальность*, представляющуюся основанием всего человеческого бытия, или, ссылаясь на фундаментальные утверждения экзистенциализма, можно говорить о принятии смерти как источнике свободы? Первый тезис позволяет утвердить страх смерти как фактор, порабощающий человека рамками биологичности, тогда как безусловное принятие и преодоление смерти эксплицируется как свобода, утверждающая независимость человека в его высших проявлениях, обособляя его внутреннюю природу от внешней природы мира.

В границах экзистенциальной философии вырисовывается двойственное отношение к переживаемому человеком опыту смерти, актуализируемому в трансцендентном обращении к собственному проекту себя в будущем. С другой стороны, ужас смерти являет себя субъективным переживанием, определяющим и отдаляющим человека от ряда живых существ, для которых недоступно обращение к опыту прошлого и образу будущего. Во втором же случае, страх постулируется защитным механизмом, способствующим выживанию, а значит, свойственным всему живому. Лев Шестов заключает, что «страх смерти объясняется исключительно чувством самосохранения»². При этом, однако, он допускает возможность

¹ Шопенгауэр А. Избранные произведения. Понятие воли / пер. с нем. – М.: Просвещение, 1992. – С. 283.

² Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Водолей, 1996. – С. 117.

недосказанности, нецелости мысли относительно естественнонаучной концепции понимания упомянутого страха. Согласно Мартину Хайдеггеру, в бытии к смерти «присутствие отнесено к себе самому как отличительной способности быть», что погружает нас в рассуждение о субъективном ощущении человеком собственного бытия¹. При этом Мартин Хайдеггер растождествляет бытие к смерти и собственно смерть как биологически-физиологический феномен, эксплицируемый в науке как околевание.

Несомненно, на первый взгляд, мы сталкиваемся с противоречием: в трансцендентности ли познается собственная смерть, или же в действительности можно говорить лишь о ее эмпирическом характере? Поверхностное касание определяющей направленность всего человеческого бытия силы не позволяет ответить на этот вопрос, однако ясно, что внутренние закономерности механизма принятия человеком личной смерти сложны и над естественнонаучным пониманием страха смерти надстраиваются многоуровневые, присущие исключительно человеку конструкты.

«Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, - канат над пропастью. Опасно прохождение, опасно быть в пути, опасен взор, обращенный назад... В человеке можно любить только то, что он переход и гибель» – в этом, согласно Ф. Ницше, заключается суть человеческой жизни, где переход от бытия к небытию есть путь познания собственной сущности². Исходя из этого, стоит отметить, что смерть, определяя человека как вещь-в-себе, обнажает его животную природу и, хотя и является фундаментальным свойством, не определяет человеческую сущность, а делает возможным переход на новую ступень, ибо «человек начинается не со свободы, но с предела, с линии непреодолимого»³.

¹ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / пер. с нем., под ред. А.Л. Доброхотова. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 54.

² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М.: Терра – Книжный клуб Азбука, 1996. – 334 с.

³ Юнг К.Г., Фуко М. Матрица безумия. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2007. – С. 87.

Согласно А. Шопенгауэру, привязанность к жизни конститутивна бессознательному и слепому стремлению – но это лишь может означать, что обнаженная человеком конечность собственного бытия позволяет ему «прозреть», открыв жизнь в своей трагической полноте, тогда ужас смерти, как и, наоборот, желание перейти в небытие, есть лишь модус искажения истины, в то время как сама истина есть свобода – «свобода, понимаемая как допущение сущего, наполняет сущность истины и подчиняется этой сущности в смысле раскрытия сущего»¹.

Человек самим собой постигается в тревоге, раскрытие собственного сущего сопряжено с ощущениями экзистенциального вакуума и одиночества, поэтому нельзя путать жизнелюбие (любовь жизни во всей ее полноте) с уходом в самообман.

Самообман, согласно Сартру, не состояние, суть его в искажении истины с тем, чтобы «предоставить за истину приятное заблуждение»². Однако отличие его от лжи в том, что лжец и обманутый – одно и то же лицо. Весь самообман строится на субстрате двоякой природы человеческой сущности – фактичности и трансцендентности. Механизм его осуществления состоит в отождествлении и при этом сохранении их различия, что позволяет под фактичностью понимать трансцендентность тогда, когда то кажется человеку необходимым.

Так, человек, будучи смертным, храня в себе это значение, тем не менее позволяет себе погрузиться в обыденность: смерть представляется ему лишь событием, случающимся с другими, но самого его пока еще не затрагивающим, для него смерть есть пустой факт, наполнить который личным трансцендентным смыслом мешает страх.

Это состояние, закрепленное Мартином Хайдеггером под модусом забвения, является обыденным способом существования. В нем человек,

¹ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / пер. с нем., под ред. А.Л. Доброхотова. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 42.

² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 386.

сливаясь с миром вещей, погружается в бытие других, где «каждый оказывается другой и никто не он сам»¹. Люди, согласно Хайдеггеру, есть экзистенциалы, включенные в основоустройство присутствия (погруженности человека в мир). Обыденный способ существования предполагает особое сознание собственной самости – человеко-самости. В этой человеко-самости присутствие всегда рассеяно в людях и нуждается в нахождении.

Второй модус, называемый Хайдеггером состоянием сознавания бытия, характеризуется открытостью присутствия самому себе, а именно открытия смерти в качестве своей фундаментальной возможности, позволяющей определить себя как человека. Такое открытие для себя мира есть «размыкание присутствия, совершаемое всегда как расчистка сокрытия и затемнений, как взлом искажений, какими присутствие запирается от самого себя»². Тем самым, человек избавляется от искажения истины – самообмана, определяясь как существо самосознающее, принимающее как свое трансцендентное (детерминирующее) начало, так и погруженность в фактичность (детерминированность).

Однако между человеко-самостью и самостью собственной, так же как и между модусом забвения и модусом сознавания бытия, присутствует нечто. И. Ялом обращается к экзистенциальному очерку самосознающего бытия Мартина Хайдеггера для прояснения данной структуры, и обращение это заслуживает отдельного внимания, поскольку позволяет высветить еще одну грань рассматриваемой темы. По Хайдеггеру, необходим некий пусковой механизм, катализирующий переход от одного состояния к другому: нельзя отыскать собственное присутствие в бездеятельных мыслях о смерти. Таким механизмом служат экстремальные, неотвратимые события. Смерть же сама является наибольшим стрессовым обстоятельством, превосходящим все остальные.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 217.

² Там же. – С. 300.

Суммируя, Ялом подчеркивает позитивный характер смерти: «... отрицание смерти на любом уровне есть отрицание собственной природы, интеграция идеи смерти спасает нас, действуя как стимул к переходу в более аутентичный модус существования»¹. В данном случае мы наблюдаем необходимость хайдеггеровского растождествления смерти физической и смерти, постигаемой в трансцендентности, с целью расширения понимания феномена. Ялом отмечает, что смерть и жизнь – взаимозависимые понятия, так как, с одной стороны, конечность уничтожает нас, с другой стороны, сама ее идея – спасает.

Элементарно сконструированная нами модель человеческого бытия позволяет увидеть, в связи с полученными выводами, две непересекающиеся, но взаимозависимые прямые, где первая, отождествляемая с модусом забвения, есть вектор, направленный к обыденной жизни, сопряженный с растворением собственного присутствия в других. Энергия движения по этому вектору есть страх, вытесненный посредством самообмана на периферию сознания, тот самый животный страх, обусловленный инстинктом самосохранения, эксплицируемый в анализе трудов А. Шопэнгауера и Л. Шестова.

Следующий вектор вторичен по отношению к первому и открывается исключительно в результате принятия смерти не только как неустранимой угрозы, но и наиболее своей возможности, то есть возможности, оголяющей истинную человеческую природу, сопряженную с обретением собственной самости. Он устремлен к смерти, но не в смысле скорейшего ее достижения, а в том аспекте, что самосознание, обретаемое вместе с чувством экзистенциальной тревоги, позволяет в предвосхищении фактического конца существования обрести свободу, проистекающую из принятия полной ответственности за свою жизнь. Выбор данного жизненного пути определяется как истинное бытие, или бытие к смерти.

¹ Ялом Д. Ирвин. Экзистенциальная психотерапия / пер. с англ. Т.С. Дробиной. – М.: Независимая фирма «Класс», 1999. – С. 142.

Коснувшись экзистенциальной триады – смерти, свободы и ответственности, следует обратиться к философии Жан-Поль Сартра, который в своем труде «Экзистенциализм – это гуманизм» опровергает детерминированность человека, определяемую рамками человеческой природы, и выдвигает ключевой тезис экзистенциального направления о главенстве существования над сущностью. При рассмотрении соотношения свободы и смерти следует также коснуться фундаментального аспекта проблемы, определяющего актуальность данной работы и уходящего к самым недрам философии: бытие человека есть движение по определенно заданной траектории или же человек сам есть творец своего бытия?

Экзистенциальная философия отвергает всякую специфику, присущую человеческой природе: «... человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким сделает себя сам»¹. То есть бытие человека начинается в порыве к существованию – этим он и отличается от любого другого предмета в мире. Человек постулируется как творец своего бытия, не антропоцентричный, но тот, кто несет ответственность за свое существование.

Отказ от идеи Абсолюта, выступающего законодателем норм морали и права, обнажает аспект субъективности, который раскрывает суть экзистенциального направления философии. Человек становится заброшенным в мире, каждый несет ответственность сам за себя; признавая так человека свободным, необходимо признавать и то, что человек сам выбирает быть человеком. Каждый отдельно взятый человек в таком случае несет ответственность за все человечество в целом, ибо есть законодатель норм и моральных принципов для себя и всего человечества. На это и ссылается Жан-Поль Сартр, определяя человека как обреченного: «Мы одиноки – и нам нет извинений. Человек обречен, потому что не сам себя

¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1989. - С. 341.

создал, и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает»¹.

Говоря о соотношении смерти и свободы в таком случае, необходимо отметить, что единственная возможность человека познать самого себя лежит в интерсубъективности как пространстве, где субъективность одного человека взаимодействует с субъективностью других. Другой необходим для моего существования, потому как мой внутренний познающий мир, моя свобода познаются в столкновении со свободой и миром другого человека, где последний, включая меня в свой внутренний мир как часть мира внешнего, наделяет меня существованием. Отсюда следует, что другой, определяя меня как отличное от него самого бытие, несет за меня ответственность так же, как и я за него, формируя о нем какое-либо представление.

Включенность в пространство интерсубъективности также позволяет отдельному человеку познать общие условия, по которым существует человечество – «необходимости быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным»². Эти условия имеют как объективную, так и субъективную стороны: объективность их обусловлена возможностью каждого опознать их на примере другого, субъективность же раскрывается как необходимость интериоризации этих условий, их переживания, выстраивания отношения к ним.

Обращаясь к позиции М. Хайдеггера касательно двух модусов человеческого бытия, проясним механизмы их формирования в свете философии Жан-Поля Сартра, так как данная полемика позволит более ясно и наглядно их определить. Модус забвения, представляемый как растворение в бытии других, есть не результат, но исходное состояние человека, не готового принять на себя ответственность за собственное бытие, фактически, свобода как исключительно человеку присущая возможность, сокрыта от

¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1989. - С. 341.

² Там же. – С. 324.

него, поскольку условия собственного существования относительно него лишь внешние, не включенные в его внутренний мир, не были субъективированы. Свобода невозможна без ответственности, а человек, не принимающий смерть как наиболее свою возможность, перекладывает ответственность за выбор быть и быть человеком на других, потому как «невозможно не выбирать ... даже в том случае, если я ничего не выбираю, тем самым я все-таки выбираю»¹.

Известное высказывание М. Фуко «Человек начинается не со свободы, но с предела, с линии непреодолимого» рождает рациональный вопрос: действительно ли человек абсолютно свободен или его свобода условна²? Выносятся ли условия существования человека как существа биологического за скобки, определяя его как свободного через некое существующее поле, выстраивающее препятствия его свободе?

Человек есть абсолютно свободное существо: «... нет ничего, что могло бы ограничить свободу, за исключением того, что она сама определила границей своих начинаний»³. Человек сам выстраивает отношения с окружающим миром. Однако этим не опровергается и утверждение Фуко, ибо свободе нужно поле для реализации, иначе она есть не более чем грезы, не имеющие цели осуществления, потому как они всегда уже представляют собой желаемое. Поле для преодоления не является препятствием, ставящим под вопрос абсолютный характер человеческой свободы, потому как носит характер не внешне заданный, но продуцируемо собственно человеком – человек сам выстраивает препятствия для своей свободы. Поле рождается человеком посредством спонтанных оценок, за отсутствием которых он был бы лишен одного из фундаментальных условий, определяющих его существование – необходимости быть в мире, то есть совокупности вещей,

¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1989. - С. 341.

² Фуко М. История безумия в Классическую эпоху / пер. с франц. И.К. Стаф. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 184 с.

³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – М.: Ювента: Наука, 1999. – С. 231.

навязывающих познание самих себя и за счет этого обретающих смысл. Суммируя, следует сделать вывод о том, что нет никаких преград для человека, но, выбирая быть человеком, он «предваряет себя самого при вещах, придавая им очертания вещей», тем самым, воплощенное существование человека есть выбор, решаясь на который, последний отказывается от имманентности своих намерений¹. Свобода начинается с признания себя человеком, осознание же ответственности за свой выбор быть обнажает свободу уже пред своим носителем. Ибо различие между людьми определяется не разницей их способностей и талантов, а их усилием выбора себя.

Таким образом, смерть человека есть результат его воплощенного существования и не является внешним ограничением свободы, открываясь как поле к реализации последней. Смерть представляется следствием выбора человека быть самим собой, ответственность же, в результате возлагающаяся на человека, принимаясь, открывает перед ним истинное, свободное от самообмана бытие.

Тем не менее принятие возложенной ответственности носит диалектический характер: смерть, осознанная как наиболее своя возможность, с одной стороны, позволяет человеку развиваться, способствуя самоактуализации, мобилизуя жизненные силы как средство достижения поставленной цели, с другой же – «усиление индивидуализации означает и усиление изоляции, неуверенности, а следовательно, становится все более сомнительным место человека в мире и смысл его жизни. Вместе с этим растет чувство бессилия и ничтожности отдельного человека»².

И. Ялом называет данное состояние экзистенциальной изоляцией. Экзистенциальная изоляция глубже, чем изоляция межличностная и внутриличностная. Экзистенциальная изоляция является следствием

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – М.: Ювента: Наука, 1999. – С. 219.

² Франкл В. Человек в поисках смысла: сб. – М.: Прогресс, 1990. – С. 128.

осознания собственной смертности. Одиночество глубоко и неустранимо – смертность отделяет человека от других пропастью, над которой нет мостов. Ирвин Ялом, говоря об изоляции как о первичном источнике тревоги, ссылается на философию Э. Фромма, утверждающего, что «осознание своего одиночества и отъединенности, своей беспомощности перед силами природы и общества превращает его отъединенное, расколотое существование в невыносимую тюрьму. Переживание отъединенности вызывает тревогу; более того, это источник всякой тревоги. Быть отъединенным означает быть отрезанным, без какой-либо возможности использовать свои человеческие силы»¹. Человек, будучи частью целого, в слиянии с бытием других не сталкивается с одиночеством: принцип разделения ответственности нивелирует смерть до события, не имеющего личного трансцендентного значения. Отгораживаясь же от пространства интерсубъективности, человек ужасается перед возможностью собственного небытия.

Одним из признаков тревоги смерти выступает многоуровневость: тревога, будучи чувством глубинным и неопределенным, трансформируется в различные страхи, которые есть результат рефлексии о феномене смерти и не имеют ничего общего со страхом, связанным с инстинктом самосохранения. Смерть является ценностно-смысловой детерминантой человеческой экзистенции: необъяснимый, неподконтрольный, животный ужас смерти, трансформируясь, рождает в себе причину межличностных и внутренних конфликтов. Бытие человека, тяготеющее приходом к своему неизбежному концу, испытывает двойственное влияние: с одной стороны, смерть выступает катализатором экзистенциального ужаса, оказывая разрушающее действие на личность человека, с другой – раскрывает содержание жизни, наполняя ее более глубоким смыслом.

Правомерным будет постановка вопроса: как может смерть служить источником собственного, вырванного из самообмана истинного бытия, если

¹ Ялом Д. Ирвин Экзистенциальная психотерапия / пер. с англ. Т.С. Драбкиной. – М.: Независимая фирма «Класс», 1999. – С. 298.

присутствие смерти никоим образом ограничить не может? Отвечая на этот вопрос, стоит обратиться к трудам М. Хайдеггера, согласно которым только в экзистировании человеком может быть познано собственное бытие и свое место относительно него как творца, только в обращении к проекту собственного несуществования становится доступно полное раскрытие истинного отношения к миру, а также проявляются мотивационные источники своего мировоззрения. Осознание смерти как феномена персонализированного позволяет достроить собственную картину мира и оценить принятую систему нравственных ценностей.

Экзистенциальная составляющая смысла смерти для человека выражается в глубоких эмоциональных состояниях, являющихся производным отношения личности к рассматриваемой пограничной ситуации. «Человек всегда уже свое еще не» - так Мартин Хайдеггер характеризует отношение к смерти¹. Смутное эмоциональное напряжение, пусть и не познаваемое, но постоянно испытываемое человеком, сознавшим смерть как собственную возможность, есть фундамент к формированию определенных установок к смерти, трансформирующих тревожное ожидание смерти посредством интериоризации в его внутренние условия.

Образование личностно-смысловых установок относительно смерти определяется взаимосвязью когнитивного и экзистенциального подхода к проблеме, где центральным аспектом выступают индивидуальные особенности личности. Осознание данного феномена в той или иной степени обусловлено полом, возрастом, полученным образованием и другими признаками. Однако экзистенциальный ужас перед неизбежностью преодолевается человеком при постановке в приоритет абсолютных ценностей, таких как вера, надежда и любовь.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – С. 331.

Фактор веры является для многих людей «путеводной звездой», определяющей их жизненный путь»¹. Однако при столкновении человека лицом к лицу со смертью вера играет функцию намного более важную: «Если я вступил в битву со злом, – пишет Марсель, – как с искушением отчаяться в себе или в людях, или в самом Боге, то мне не удастся его одолеть, замыкаясь в себе, ибо самоудушение не может быть освобождением»². Человек способен побороть страх смерти в самотрансцендировании, ведущем к Богу. В поисках утопления душевной боли Абсолютом люди обретают надежду и силу, многократно покрывающую отчаяние от познания собственного естества.

Также феномен героизма присутствует в человеческом бытии благодаря победе истинных ценностей над ужасом смертельного исхода. Танатальная энергия, сублимируясь в желание помощи нуждающимся, проявляется в отказе от собственных нужд, поддержке и любви к окружающим.

Человеческое бытие познается в диалектике добра и зла, рационального и иррационального, определяясь, с одной стороны, идеалами справедливости, бесстрашия и любви, а с другой – трусости, смерти и унижения, складывается мощная созидательная, либо разрушительная сила. Истинный героизм есть всегда противоборство созидательной силы пошлости, несправедливости и злу мира. Сущность героизма в единении материального и идеального: первоначально идея подвига рождается разумом, им же и задается цель достижения героической истины. Однако герой есть только тот, кто, не останавливаясь на сознании великой цели, идет к ее воплощению в жизнь, цель его – идти по пути к совершенству, где в обретении нравственного самосовершенствования ключевым является достижение поставленного идеала вопреки неминуемой гибели. Таким

¹ Шестов Л. И. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – XVI. – С. 109.

² Марсель Г. Ты не умрешь. – СПб.: Изд. дом «Мирь», 2008. – С. 45.

образом, в феномене героизма определяющим является идеал, который формирует основу деятельности человека, идея формируется сознанием, тем самым человек в своем проекте способен преодолеть свою смертность.

Человек обладает неограниченной потенцией к акту, но сдерживает ее сам. Героизм – возможность, возведенная в предел.

Таким образом, экзистенциальный статус смерти теряется при отвлечении человека от мира реального в мир идеальный. Когда за основу берутся абсолютные ценности, отодвигается на задний план значимость собственной жизни.

Смерть как кризисная пограничная ситуация, открываясь в экзистенциальной тревоге перед собственным небытием человека, не ограничивает абсолютную свободу, являясь следствием воплощенного существования, необходимого для бытия человека в мире среди вещей, навязывающих познание самих себя, она наделяет человека уникальной человеческой сущностью.

Важно отметить, что смерть, вопреки выдвинутой гипотезе, не только не укореняет человека в *витальности*, но, наоборот, служит причиной его обособления от повседневного бытия в мире, возвышая над собственной фактичностью в возможности экзистирования как способности сбросить с себя оковы биологичности в обращении к собственному трансцендентному началу. Смерть открывается как фактор, генерирующий абсолютную свободу – безусловное ее принятие позволяет человеку обнаружить человеческую природу, но не как совокупность ограничений, а в обнажении творческого начала, утверждающего отдельно взятую личность в возможности взять существование в свои руки. Отсюда следует, что тревога, сопряженная с нависшей над бытием неотторжимой угрозой смерти, актуализируется в позитивном качестве, выступая возможностью открыть существование как аутентичное. Эксплицируясь как экстремальная ситуация, смерть катализирует переход от бытийного модуса забвения к модусу сознавания

бытия, что позволяет человеку в отрыве от бытия других, познать себя как существо свободное, уникальное и трансцендентное. Осознание смерти открывает все остальные возможности, обнажая человеческую природу не как подобную какой-либо биологической форме, но в обособлении от всего живого мира и наделяет человека способностью к самоактуализации и реализации творческого потенциала.

Таким образом, принятие смерти эксплицирует совершенную свободу человека.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Смерть всегда вызывала чувства волнения, неизвестности, страха. Являясь пределом человеческого бытия, смерть заставляет осуществлять постоянную рефлекссию не только над ней собственно, но и над смыслом бытия. Смерть не нарушает, не ставит предел, но обнаруживает свободу. Посредством обращения к экзистенциальной философии и был проведен анализ смерти как феномена свободы. В ходе проведенной работы были получены и сформулированы следующие выводы и результаты.

1. Осознание смерти в полной мере позволяет перейти от одного модуса существования к другому, от бытия несобственного к собственному, то есть от бытия неосознанного и растворенного в повседневности к бытию сознательному и ответственному. В контексте экзистенциализма, только сознание смерти как пограничной ситуации сподвигает к пониманию ответственности и свободы. Бытие-к смерти – основная категория присутствия человека в мире, что являет смерть экзистенциалом к подлинному, собственному бытию, способному нивелировать все окружающее до ничтожного. Только сознание смерти как пограничной ситуации порождает ответственность и свободу, которые происходят исключительно из понимания личной конечности. Осознание смерти действует как катализатор реакции перехода от обыденности к такому модусу бытия, который задает предпосылки истинного существования – бытия к-смерти, состояния осознания своей ответственности.

2. Экзистенциальный статус свободы определяется во многом фактом смерти. Придя к осознанию своей ответственности, человек наполняет бытие смыслом. В экзистенциальной традиции структура смысла совпадает со структурой ответственности, которая обуславливает свободу. Осознание и принятие смерти как своей возможности открывает человеку

способность быть самим собой. Отсюда свобода и смерть оказываются во главе экзистенциальной структуры бытия. Смерть является ключом к свободе. Как кризисная пограничная ситуация, она, открываясь в экзистенциальной тревоге перед собственным небытием человека, не ограничивает свободу, но наделяет уникальной человеческой сущностью. Смерть служит причиной его обособления от повседневного бытия в мире, возвышая над собственной фактичностью в возможности экзистирования как способности сбросить с себя оковы биологичности в обращении к собственному трансцендентному началу. Смерть открывается как фактор, генерирующий абсолютную свободу – безусловное ее принятие позволяет человеку обнаружить свою природу, но не как совокупность ограничений, а в обнажении творческого начала, утверждающего личность в необходимости взять существование в свои руки. Отсюда следует, что тревога, сопряженная с нависшей над бытием неотторжимой угрозой смерти, актуализируется в позитивном качестве, выступая возможностью открыть существование как аутентичное. Эксплицируясь как экстремальная ситуация, смерть способствует переходу от бытийного модуса забвения к модусу сознавания бытия, что позволяет человеку в отрыве от бытия других познать себя как существо свободное, уникальное и трансцендентное. Смерть, открываясь перед человеком безотносительной и главной возможностью, обнаруживает все остальные возможности, являя человеческую природу не как подобную какой-либо биологической форме, но в обособлении от всего живого мира, и наделяет человека способностью к самоактуализации и реализации творческого потенциала.

3. Предложено понимание смерти как безусловного условия свободы человека. В таком контексте смерть и свобода рассматриваются как интегрированные в экзистенциальную философию основные трансцендентно-экзистентные основы самобытия. Однако самость, принятие которой конституировано в свободном акте волеизъявления, обретается

человеком посредством совести, возвращающей экзистенцию к своей способности быть. Тем самым совесть обращает бытие в модус понимания призыва, открываясь не только включенной в разомкнутость присутствия, но как центральный размыкающий присутствие феномен. Совесть обнажает ничто экзистенции, утвержденное в качестве собственной смерти человека, вручая присутствие его истинной бытийной возможности. В то же время раскрытая в своей сущности пред человеком смерть актуализирует необходимость выбора в раскрывшейся возможности, то есть сподвигает на свободу. Отсюда следует, что смерть – безусловное условие свободы. То есть смерть в экзистенциальной традиции приобретает способность к мотивированию человеческих поступков, что и обуславливает необходимость ее присутствия для проявления свободы в бытии человека. Наличие смерти при этом должно быть строго осознанно, ибо непринятие своей смертности не позволяет обрести свободу и влечет за собой отсутствие свободы и растворение в повседневности и неистинности бытия. Смерть – риск, порождающий ответственность, а ответственность мотивирует к осознанию свободы. Таким образом, принятие смерти эксплицирует совершенную свободу человека.

4. Смерть эксплицирована как высший уровень ответственности. В рамках философии существования, актуализированная осознанием приближения момента смерти, она утверждает всякое отсутствие заранее заданного смысла экзистенции, а также то, что он никогда не может быть данностью. Тем самым ответственность подтверждает отсутствие всякой данности, что позволяет открыть безграничные возможности к обретению подлинного смысла бытия. Ответственность – это обязательство не перед кем-то, но перед собой, за смысл собственного существования. Смерть позволяет иным способом оценить смысл. Коль скоро структура смысла совпадает со структурой ответственности, а существование человека неотделимо от существования ответственности, момент смерти побуждает к

переоценке смысла, дабы обнаружить его незыблемость. Он и становится смыслом существования человека и его свободным выбором, и именно момент смерти является той пограничной ситуацией, которая выводит человека на высший уровень ответственности.

5. Обосновано понимание свободы как пути преодоления смерти, согласно которому свобода быть смертным актуализируется не в границах человеческого бытия в целом, а в глубинах человеческой самости, ибо экзистенция есть отношение к бытию, а экзистирование – поиск его смысла, эксплицируемый в трансценденции. Такая трансценденция и приводит к осознанию безфундаментности существования и мотивирует субъекта к поиску основы бытия.

Свобода в таком случае оказывается экзистенциалом, преодолевающим смерть. Преодоление смерти в данном контексте – ее экзистирование. Постоянная внутренняя напряженность, вызванная осознанием неминуемости смерти, побуждает человека к действию, поскольку за него никто другой решить эту проблему не может. И это действие – не результат сожаления, а акт преодоления смерти. Следовательно, осознание смерти носит не деструктивный, но конструктивный характер. Свобода нуждается в некотором препятствии, путем преодоления которого она может быть обнаружена.

Подводя общий итог работы, стоит отметить, что смерть является одним из основных экзистенциалов человеческого существования, включение ее в процесс осмысления человеком позволяет познать себя, смысл своего существования и открыть свою свободу. Смерть – феномен свободы. Здесь улавливается глубинная взаимозависимость смерти и свободы, основополагающие характеристики и структура которых позволяют «задать» человеческое бытие, в то же время они его характеризуют и выявляют специфичность. Ибо только человек смертен и знает, что он

смертен, на земле более не существует ни одного вида живого, которое при своей смертности знало бы, что оно смертно.

Также следует обратить внимание на то, что изучение проблемы смерти как феномена свободы намечает перспективный путь развития анализа экзистенциальной проблематики в эпоху современности, так как сегодня человек как никогда растворяется в повседневности, погружаясь в виртуальную реальность и потребительство, что делает неопределенным и размытым понимание свободы. А возможные успехи в области медицины по продлению длительности жизни и переносу сознания в нейросеть ставят под вопрос собственность и подлинность человеческого существования; кроме того, констатация отсутствия смерти намечает новые тенденции и стратегии изучения данного феномена.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм / пер. с итал. А.Л. Зорина. – М.: Алетейя, 1998. – 507 с.
2. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. – СПб.: Алетейя, 1998. – 512 с.
3. Абрамов М. А. Неопределенность свободы // Вопросы философии, 1996. – С. 58-70.
4. Андреев Л. Г. Жан-Поль Сартр. Свободное сознание и XX век. – М.: Гелеос, 2004. – 416 с.
5. Анисов А. М. Логика. Парадоксы. Наука // Противоположности и парадоксы (методологический анализ). – М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2008. – С. 156-188.
6. Аристотель. Метафизика / пер. с греч. П.Д. Первова. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 422 с.
7. Ахутин А. В. Философия: в поисках онтологии: Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5. – Самара: Изд-во СаГА, 1998. – С. 3-58.
8. Барт К. Церковная догматика. Том II. Человек и его назначение быть союзником Богу. – М.: Библейско-богословский институт, 2011. – 712 с.
9. Бердяев Н. А. Автобиография // Самопознание. – М., 1991. – С. 351.
10. Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
11. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.

12. Биша М. Ф. Физиологические исследования о жизни и смерти. – СПб., 1895. – 224 с.
13. Бланшо М. Литература и право на смерть // Новое лит. Обозрение. – 1994. – № 7. – С. 75-101.
14. Бовуар С. Очень легкая смерть. – М.: Республика, 1992. – 414 с.
15. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
16. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма / пер. с нем. С.Э. Никулина. - СПб.: Лань, 1999. – 224 с.
17. Большая советская энциклопедия: в 30 т. / под ред. А.М. Прохорова. – 3-е изд. – М.: Сов. энцикл., 1969. – 632 с.
18. Бондырева С. К. Суверенитет, субъективность, свобода / С. К. Бондырева, Д. В. Колесов. – Воронеж.: НПО «МОДЭК», 2007. – 464 с.
19. Бурханов А. Р. Человек и его экзистенция в философии Карла Ясперса // Вестник Нижневартовского государственного университета. Сер.: Культурология. Философия. Социология. – Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гос. ун-та, 2014. – С. 19-26.
20. Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – М.: Наука, 1989. – 477 с.
21. Варава В. В. Смерть как проблема нравственной философии: На материале русской философской культуры XIX-XX веков: автореф. канд. филос. наук – Тула, 2005. – 40 с.
22. Варава В. В. Этика неприятия смерти. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2005. – 240 с.
23. Верба Ю. Духовная природа человека в экзистенциальной философии Э. Франкла // Философская антропология. – 2017. – №1. – С.135-150.

24. Водолагин А. В. Книга М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927): современные интерпретации (к 80-летию публикации) // Ученые записки РГСУ. – 2008. – № 2. – С.175-181.
25. Воропаев Д. Н. Роль введения в «Бытие и ничто» в формировании основных понятий философии Ж.-П. Сартра // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2016. – №10 (72). – С. 62-65.
26. Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От Античности до Нового времени. – Екатеринбург, 2001. – 355 с.
27. Гадамер Х. Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. - 709 с.
28. Гегель Г. В. Философия права / пер. с нем.: ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсисянц. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
29. Гегель Г. В. Философия религии: в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – 532 с.
30. Голенков С. И. Феномен понимания в основоустройстве бытия-вот (Присутствия) // Вестник СамГУ. – 2014. – № 9 (120). – С. 14-20.
31. Грей Д. Г. Идея смерти в экзистенциализме // Омский научный вестник. Сер.: Общество. История. Современность. – 2017. – №4. – С. 31-38.
32. Гречкосей Р. Н. Понятие свободы в философии Э. Фромма и Ф. Ницше как проявление человеческой сущности // Молодой ученый. – 2013. - №10. - С. 634-640.
33. Губин В. Д. Жизнь как метафора бытия. – М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2003. – 205 с.
34. Губин В. Д. Проблема человека в современной философии. – М., Наука, 1996. – С. 100-129.

35. Гуревич П. С. Идентичность – привилегия человека // Вестник Финансового университета. Сер.: Гуманитарные науки. – № 2. – С. 36-47.
36. Гуревич П. С. Проблема целостности человека / РАН. Институт философии. – М.: ИФ РАН, 2004. – 178 с.
37. Гуревич П. С. Расколотость человеческого бытия. – М.: ИФ РАН. – 2009. – 199 с.
38. Гурьянов А. С. «Онтологический поворот» Хайдеггера: методологические размышления // Ученые записки казан. ун-та. Сер.: Гуманит. науки, 2012. – № 1. – С. 47-56.
39. Давидович В. Е. Грани свободы. – М.: Молодая гвардия, 1969. – 224 с.
40. Декарт Р. Рассуждение о методе // Сочинения: в 2 т. - Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
41. Делез Ж. Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века / Е. А. Найман, В. А. Суровцев. – Томск: Водолей, 1998. - 320 с.
42. Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. – СПб.: Алетейя, 1999. – 190 с.
43. Демидова С. А. Человек перед «Лицом» абсурда: проблема экзистенциального выбора в философии альбера Камю // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2016. – №3 (37). – С. 50-56.
44. Демичев А. В. Дискурсы смерти. Введение в философскую танатологию. - СПб.: ИНА ПРЕСС, 1997. – 144 с.
45. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 10. Бесы. – М.: Наука, 1974. – 522 с.
46. Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд. - М.: Мысль, 1994. – 399 с.

47. Емельянов А. С. Совесть как зов бытия в философии М. Хайдеггера // Вестник ВолГУ. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии, 2016. – №1 (31). – С. 15-20.
48. Есипова Н. Д. Экзистенциальные вопросы: личностный ответ. // Ученые записки Орловского государственного университета. – 2013. – № 5. – С. 72-74.
49. Ефремова Т. Ф. Новый толково-словообразовательный словарь русского языка Ефремовой. 2012 [Электронный ресурс]. – URL: <https://slovar.cc/rus/efremova-slovo/1155933.html> (дата обращения: 14.03.18).
50. Жукова О. И. Понятие трансценденции и его значение для анализа структуры самости // Вестник Томского государственного университета, 2009. - №323. - С. 67-72.
51. Закревский В. Э. Экзистенциальная свобода. 2015 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.studsell.com/view/202923> (дата обращения: 08.04.2018).
52. Ивченко И. А. Эвтаназия как выражение свободы воли и права на смерть (историко-философский анализ) // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, 2016. – № 4. – С. 95-100.
53. История свободомыслия и атеизма в Европе / под ред. Н.П. Соколова. - М., 1966. - 415 с.
54. Калиновский П. Переход. Последняя болезнь, смерть и после. - М.: Аксиос, 2002. - 256 с.
55. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / пер. с фр.; общ. ред., сост. предисл. и примеч. А. Руткевича. - М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
56. Камю А. Сочинения: в 5 т. – Т. 2. - Харьков: Фолио, 1997. – 527 с.
57. Камю А. Счастливая смерть. Посторонний. Чума. Падение. Калигула. Миф о Сизифе. Нобелевская речь. – М.: Фабр, 1993. - 574 с.

58. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Сочинения: в 6 томах. – Т. 6. – М.: Мысль, 1966. – 743 с.
59. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского. – М.: Эксмо, 2016. – 736 с.
60. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука (пер. М. Иткина) // Кант И. Сочинения: в 6 т. - Т. 4, ч. 1. - М.: Мысль, 1965. – С. 69-210.
61. Киреева Н. Н. Осмысление горизонта возможностей атеистического экзистенциализма в приближении к пониманию сущности человека // Аналитика культурологии. – 2007. – № 9. – С. 39-42.
62. Киссель М. А. Дороги свободы Ж.-П. Сартра // Вопросы философии, 1994. – № 11. – С. 171-189.
63. Киссель М. А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра. – М.: Лениздат, 1976. – 240 с.
64. Кленина Е. А. Диалектическое единство ценностно-смысловых аспектов жизни и смерти // Известия ВолгГТУ. – 2012. – № 11. – С. 27-30.
65. Клименко Т. Е. Рецепция хайдеггерианских модусов в экзистенциальной психологии // Омский научный вестник. – 2011. – № 4 (99). – С. 96-98.
66. Коган Л. А. Жизнь как бессмертие // Вопросы философии. – 1994. - № 12. – С. 39-49.
67. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. – М.: Наука, 2003. – 917 с.
68. Комаров С. В. Стратегии борьбы со временем: событийность и история // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. - №1. - С. 107-120.
69. Костюкевич М. Смерть, свобода, одиночество, бессмысленность // Психология. 2017 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.argenberg.com/2007/11/smert-svoboda-odinochestvo-bessmyslennost.html> (дата обращения: 05.04.2018).

70. Красиков В. И. Синдром существования. – Томск, 2002. – 256 с.
71. Кушова И. А. Сознание, определяющее свободу, в экзистенциализме Ж.-П. Сартра // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2010. – № 3. – С. 11-13.
72. Кьеркегор С. Болезнь к смерти / пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. – 2-е изд. – М.: Академический проект, 2014. – 160 с.
73. Кьеркегор С. Понятие страха // Страх и трепет. – М.: Терра, 1998. – 368 с.
74. Левин Г. Д. Свобода и покинутость. Методологический анализ // Вопросы философии. – 1997. - № 1. - С. 56-69.
75. Лукач Д. Экзистенциализм / пер. с нем. и прим. И А. Болдырева. Перевод выполнен в 2004 г. по изданию: Lukas G. Der Existentialismus // Existentialismus oder Marxismus? Aufbau Verlag. Berlin, 1951. – S. 33-57.
76. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
77. Мануковский В. В. Экзистенциальное содержание понятий «встреча» Г. Марселя и «пограничная ситуация» К. Ясперса // Вестник ЧГУ, 2012. – С. 122-125.
78. Марсель Г. Метафизический дневник / пер. с фр. В.Ю. Быстрова. – СПб.: Наука, 2005. – 592 с.
79. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы / пер. с франц. – М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1995. – 216 с.
80. Марсель Г. Ты не умрешь. – СПб.: Изд. дом «Мирь», 2008. – 96 с.
81. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – М.: Ювента: Наука, 1999. – 605 с.
82. Можейко М. А. Становление концепции нелинейных динамик в современной культуре: (сравнительный анализ синергетической и постмодернистской исследовательских стратегий): автореф. канд. филос. наук (09.00.11). – Минск, 2000. – 42 с.

83. Молчанов В. И. Феномен пространства и происхождение времени. – М.: Академический проект, 2015. – 277 с.
84. Мэй Р. Открытие Бытия. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2004. – 394 с.
85. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М.: Терра – Книжный клуб: Азбука, 1996. – 334 с.
86. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. - М.: Пресса, 1991. – 640 с.
87. О'Мара Д. Осознание себя, времени и смерти в греческой философии: несколько размышлений // Schole, СХОЛЭ. – 2015. – № 2. – С. 283-291.
88. Омарбекова С. В. Любовь как экзистенциал человеческого бытия. – Нижневартовск: Изд-во Нижневартовского гуманитарного университета, 2012. – 130 с.
89. Осипов А. И. Посмертная жизнь души. Беседы современного богослова. - М: Даниловский благовестник, 2005. - 128 с.
90. Охременко В. На краю сознания. – М.: Издательские решения, 2015. – 388 с.
91. Панфилова Е. М. Проблема страха в философии С. Кьеркегора // Молодежный научный форум: Общественные и экономические науки: электр. сб. ст. по материалам VIII студ. междунар. заочной науч.-практич. конф. – М.: «МЦНО», 2014. – № 1(8). – С. 26-32.
92. Платошина В. В., Некрасов С. И. Понимание человека и его свободы в экзистенциализме США // Научный вестник МГТУ ГА. – 2012. – № 182. – С. 79-83.
93. Поварицын С. А. Смысл жизни перед лицом смерти // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, 2009. – С. 138-144.

94. Подавенко В. Д. Последние слова. 2002 [Электронный ресурс]. – URL: <https://angstboy.livejournal.com/5580.html> (дата обращения: 09.06.18).
95. Подорога В. А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: Серен Киркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка. – М.: Ad Marginem, 1995. – 427 с.
96. Проблема смысла жизни, свободы и творчества в философии Н. Бердяева // Философия. Западники и славянофилы. Религиозная русская духовность. 2002 [Электронный ресурс] – URL: http://www.philoguides.ru/problema_smisla_zhizni_svbodi_i_tvorchestva_v_filosofii_n_a_berdyeva-65-1.html (дата обращения: 09.04.18).
97. Проблемы свободы в экзистенциализме. 2014 [Электронный ресурс]. – URL: <https://studfiles.net/preview/1485400/page:3/> (дата обращения: 08.04.2018).
98. Ратнер Д. Человек – это усилие быть человеком. – М.: Пресса, 2001. – 229 с.
99. Рутманис К. Разорванность человеческого существования // Человек и духовность: сб. ст. - Рига.: Зинатне, 1990. – 152 с.
100. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 823 с.
101. Сартр Ж.-П. Мысли! / интернет-версия Профессиональной психотерапевтической газеты / Вып. 11. 2012 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.oppl.ru/vyipusk-11/myisli-jan-pol-sartr.html> (дата обращения: 10.04.18).
102. Сартр Ж.-П. Стена. Избранные произведения. – М.: Издательство политической литературы, 1992. – 480 с.
103. Сартр Ж.-П. Тошнота. – М.: АСТ, 2009. – 320 с.
104. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319-344.

105. Свобода и смерть. Интервью Владимира Варавы. 2017 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.svoboda.org/a/28536171.html> (дата обращения: 07.04.2018).
106. Сиверцев Е. Ю. Физическое бессмертие и проблема самосознания // Манускрипт, 2016. – № 3-2. – С. 138-141.
107. Сидорина Т. И. Феномен свободы в условиях глобализации / Т. И. Сидорина, Т. Л. Полянников, В. П. Филатов. - М.: Изд-во РГГУ, 2008. – 400 с.
108. Сидоров А. Н. Жан-Поль Сартр и либертарный социализм во Франции (50-70-е гг. XX в.). – Иркутск: Издательство ИрГТУ, 2006. – 102 с.
109. Симона де Бовуар. Сила обстоятельств = Le force des choses / пер. с фр. Н. Световидовой. – М.: Флюид, 2008. – 496 с.
110. Смирнов Ю. А. Лабиринт: морфология преднамеренного погребения. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 279 с.
111. Смысл жизни: антология / под ред. Н. К. Гаврюшина. - М.: Прогресс, 1994. - 591 с.
112. Соловьев Э. Ю., Кант И. Этический ответ на вызов эпохи секуляризации // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 2005. – № 2004. – С. 209-227.
113. Толстой Л. Н. Записки сумасшедшего / Полное собрание романов и повестей: в 2 т. – Т. 2. - М.: Альфа-книга, 2010. – С. 1-21.
114. Толстой Л. Н. Путь жизни. – М.: Республика, 1993. – 433 с.
115. Торубарова Т. В. Метафизика свободы и ответственность // материалы Всероссийской научной конференции Воронежского МИОН «Национальный картины мира: язык, литература, культура, образование». – Воронеж, 2003. – С. 12-23.

116. Торубарова Т. В. Свобода как метафизическая проблема (И. Кант) // Философия. Наука. Культура. / сб. статей. – Выпуск 1. – М.: Изд-во МГУ, 2003. – С. 42-58.
117. Тузова Т. М. Ответственность личности за свое бытие в мире: Критика концепций французского экзистенциализма. – Минск: Наука и техника, 1987. - 158 с.
118. Тузова Т. М. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. 2012 [Электронный ресурс]. – URL: http://ligis.ru/psylib/090417/books/gritz01/bytie_i_nichto_opyt_fenomenologicheskoy_ontologii_sartr.htm (дата обращения: 29.03.18).
119. Философский словарь (Конт-Спонвиль) [Электронный ресурс]. – URL: <https://how-to-all.com/значение:преодоление> (дата обращения: 14.03.18).
120. Франкл В. Человек в поисках смысла: сб. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
121. Фролов И. Т. Экзистенциализм // Введение в философию. - М.: Республика, 2003. – 623 с.
122. Фромм Э. Бегство от свободы / пер. с англ., примеч. А.И. Фета. – М.: Philosophical arkiv, 2016. – 231 с.
123. Фромм Э. Быть или иметь. – М.: Прогресс, 1990. – 330 с.
124. Фуко М. История безумия в Классическую эпоху / пер. с франц. И.К. Стаф. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.
125. Хайдеггер М. Бытие и время. / пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Фолио, 2003. – 503 с.
126. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 446 с.
127. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / пер. с нем.; под ред. А.Л. Доброхотова. – М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.
128. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. – 1990. – № 7. – С. 133-176.

129. Хаймоне Ж.-М. Жертва: зрелище смерти // Ступени: Философский журнал. - СПб.: АЛГА-фонд. – 1993. - № 1. – С. 84-96.
130. Шестов Л. И. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – XVI. – 304 с.
131. Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М.: Водолей, 1996. – 448 с.
132. Шилкина И. В. Подлинное существование как проблема бытия личности в современном мире / ГБОУ ВПО Саратовский ГМУ им. В.И. Разумовского Минздрава России, кафедра философии, гуманитарных наук и психологии. Научный руководитель: к.ф.н. Кузнецова М.Н., 2014. – С. 56-78.
133. Шлайфер Н. Е. Свобода личности и исторический детерминизм. – М.: Высшая школа, 1983. – 95 с.
134. Шопенгауэр А. Избранные произведения. Понятие воли / пер. с нем. – М.: Просвещение, 1992. – 480 с.
135. Энгельс Ф. Роль насилия в истории. – М.: Либроком, 2010. – 64 с.
136. Эстес К. П. Бегущая с волками: Женский архетип в мифах и сказаниях / пер. с англ. – М.: София, 2011. – 448 с.
137. Юнг К. Г., Фуко М. Матрица безумия. – М.: Алгоритм: Эксмо, 2007. – 384 с.
138. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия / пер. с англ. Т.С. Дробкиной. – М.: Независимая фирма «Класс», 1999. – 576 с.
139. Янкелевич В. Смерть / пер. с французского. – М.: Издательство Литературного института, 1999. – 448 с.
140. Ясперс К. Философия. Кн. 2: Просветление экзистенции. – М.: Канон, 2012. – 448 с.
141. Ясперс К. Философия. Кн. 1: Философское ориентирование в мире. - М.: «Канон+»: РООИ «Реабилитация», 2012. – 384 с.
142. Ясперс К., Бодрийар Ж. Призрак толпы. – М.: Алгоритм, 2007. – 272 с.

143. Яфаров М. Русская философия. Совершенная математика // журнал Топос. Онтологические прогулки. 2009 [Электронный ресурс]. – URL: <http://new.topos.ru/article/6717/printed> (дата обращения: 15.04.18).
144. Coulter M. L., Myers R. S., Varacalli J. A. (англ.) *Encyclopedia of Catholic Social Thought, Social Science, and Social Policy*. – Scarecrow Press, 2012. – 426 с.
145. Feinberg J. *Ethics for a brave new world*. Crossway Books a division of Good News Publishers, 1993. – 480 p.
146. Feinberg J. *Harm to self. The moral limits to the clinical law*. New-York.: Oxford University Press, 1986. – 420 p.
147. Foucault M. *La folie, l'absence de l'oeuvre* // *La Table Ronde*. – 1964. – № 196. – S.11-21.
148. Husserl E. *Husserliana (Gesammelte Werke): Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H. L. van Breda*. Den Haag: Nijhoff, 1950-1975. Bd. 1 – 18. Том 3. – 365 p.
149. Jaspers K. *Philosophie. В., etc.* – Berlin: Springer-Verlag, 1973. – Bd. 2. – 204 p.
150. Kalogiratou Androniki *Plotinus views on soul, suicide, and incarnation* // *Schole. СХОЛЭ*. – 2009. – №2. – S. 387-400.
151. Kunz H. *Die antropologische Bedeutung der Phantasie*. 2 Bd. Basel, 1946. – 409 p.