

Философия

УДК 111.6:141.32(045)

Н.Н. Мисюров

КАЗУС «БЕЗУПРЕЧНОГО» АЯКСА: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА «ДЕЙСТВИЯ» В ТРАКТОВКЕ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматривается экзистенциальная проблема «действия» (сознательного, а также, согласно аристотелевской классификации, совершаемого «не по собственной воле», «по неведению», «произвольного»). Анализируются дискурсивные «тексты», иллюстрирующие «смысловое содержание» античной рационалистической философской парадигмы времен афинской полисной демократии, главенствующее место в которой принадлежит человеку, определяемому как «мера всех вещей». Констатируется, что данный вопрос – как часть проблемы человека – является концептуальным для современной философской парадигмы постмодернизма (в эпистемологическом контексте «неклассической рациональности»). Доказывается, что экзистенциальная природа обозначенной «жизненной» задачи (как и соответствующей социально-философской «процедуры» презентации) предполагает определенное сходство классического и экзистенциалистского способов ее решения. Делается вывод о том, что феномен личности (как и смежная проблема «индивидуальности») обусловлен прерогативой человека на «действие» в целях преодоления своей метафизической несвободы.

Ключевые слова: человек, деятельность, типы бытия, экзистенциальное, индивидуальность.

DOI: 10.35634/2412-9550-2022-32-3-221-227

Человек – не «всеобъемлющее» бытие и не законы «фактического» существования мира – сделался главным и единственным предметом новейшей философии (окончательно порывающей с философской традицией «классической рациональности» и демонстративно вступающей в конфликт с совокупностью учений «неклассической рациональностью»); истоки ее в «персональной» философии К. Ясперса, называвшего философствование «функцией» самой действительности; экзистенциалистскую (в идеологических и речевых клише работ недавнего времени, «либерально-буржуазную») реакцию на структурные изменения современного мира, дегуманизацию общественных отношений и межличностную коммуникацию, принято рассматривать протестом против «отчужденных» форм бытия [4, с. 24]; положение «массового человека» таково, что философский вопрос о возможностях познания «предметного» мира, «сущностного» содержания бытия, самопознания превращается в вопрос о «свободных решениях» индивидуума.

Проблема человека (проблема «действия» как одна из ее важнейших составляющих) – определяющая для современной философской антропологии; концептуально различающиеся друг от друга ее возможные решения обусловлены различными социально-философскими «альтернативами» (рационализм, натурализм и эволюционизм, материализм, опосредованно связанные между собой трансцендентализм и экзистенциализм, противостоящие друг другу религиозная истина и естественнoнаучное знание). Принципиальным для самосознания индивидуума становится вопрос (в целом, давний кантовский): не что я познаю, во что мне верить, а как мне принимать окружающий мир, верить и действовать. Ожидаемая критическая рефлексия «отчужденного» индивида предполагает все же попытку преодолеть навязываемые «тотальным» – в смысле регламентации самой жизни и всей жизнедеятельности человека – государством и предельно консолидированным на основе окончательно победившей «психологии большинства» (определение И. А. Ильина) обществом определенные установки: законы и предписания, каноны и стереотипы общественного поведения, доминирующие когнитивные концепты. Поскольку современный человек «привык творить свою жизнь мыслью, волею и отчасти воображением», то философия обосновывает и всячески поддерживает это неодолимое желание человека добиться полного понимания «в делах высшей и последней важности» [9, с. 7]. Опосредованная задача (отдаленная цель) «отчужденного» индивида – сохранить свою «подлинность»; непосредственная задача (близкая цель) – обозначить свое место в этом коммуникативном пространстве как системе сложных («нелинейных») отношений человека с окружающим миром и себе подобными «социализированными» индивидами. Какими средствами этого достичь?

Философия, считал К. Ясперс, не должна принимать догматическую (закрепленную авторитетом общественных институтов и традициями научного сообщества) форму «поучительного» знания; первоисточником всякого философствования становится «радикальное сомнение», поиск истины (как «первоосновы всего сущего») – не столько сообща, сколько в одиночку («в своей единичности») – есть вернейший способ выявления «подлинной экзистенции» человека, весьма субъективно отображающей реальную действительность; мнимая свобода человека при этом оказывается двусмысленной «нераспознанной зависимостью» [15, с. 113-115]. Но бытие не открывается «пустому самозабвенному созерцанию», требуется активное освоение мира вещей.

Отправная точка данного исследования – дилемма, сформированная конфликтом двух философских парадигм: современной философией «экзистенциальная коммуникация» интерпретируется как выход из трагической ситуации «неизбежного» одиночества человека, рациональное знание объявляется беспомощным перед иррациональной «целостностью жизни»; в античной философии человек, как обладающее телом и душой природное существо, включенное во всеобщую взаимосвязь объективных общезначимых «сущностей», от рождения является частью социальной общности (семьи, рода, государства); его «действительные» устремления и желания подчинены объективному высшему порядку метафизического «всеобщего», в котором совмещаются принципы и ценности различных «сфер» жизни (вера в богов, абстрагированное благо, философский рационализм, абсолютизированные законы полиса, нормы полисной этики, эстетика катарсиса). На самом деле эти противоречия кажущиеся, в нашем долгом эволюционном развитии от прошлого к настоящему природа человека осталась неизменной, неизменной осталась цель человеческой «конститутивной» активности: вовне – полное растворение субъекта в потоке жизни (подчинение «тотальной реальности» бытия), одновременно, изнутри – подлинный синтез самобытных «частичных структур» каждой неповторимой и уникальной личности, открывающейся навстречу другой такой же, себе подобной.

Если картезианская дедуктивная система, отвечающая всем требованиям «универсальной» науки, все еще напоминала риторические формы и силлогизмы античного рационализма, то позитивистская методологическая установка на утилитарное применение результатов опыта, полученного в естествознании, в гуманитарных дисциплинах означала фактическую подмену философии философией науки и только; возвращение антропологической проблематики в предметную область и повседневную практику обновленной «активной» философской науки можно считать «возвращением на круги своя». Методика предпринятого исследования в равной мере учитывает и достижения античной «классики жанра», и новации «феноменологической редукции» мира и человеческого знания, проведенной сосуществующими и конкурирующими друг с другом основными философскими учениями современности; образцом для нас является давний методологический эксперимент Э. Гуссерля, решившегося обогатить современную философскую науку синтезом категорий и понятий, принадлежащих несовместимым системам: совмещением кантовского трансцендентального субъекта с гегелевским абсолютным духом коррелировалось и обосновывалось заново смысловое содержание и онтологическое значение «субъекта всякого возможного познания».

Нет сомнения, что «интенциональность сознания» конституирует все многообразные связи человека как субъекта познания с «всеединством» объекта, более того, этим обуславливаются схемы активного отношения человека к миру вещей и наших субъективных представлений; если признать сущностью сознания (в смысле психического акта) «направленность на объект» (под которым совсем необязательно понимать какую-либо реальность), тогда, пояснял Э. Гуссерль, этот способ отношения сознания к содержанию познаваемой «имманентной предметности» окажется наилучшим [5, с. 154]. Во взаимодействии с миром таких имманентных «объектов» и феноменов не только оформляются преобладающие «типы бытия», но также формулируются «ценности» как совокупность определенных «благ» (личной и общественной значимости). Ни религиозная доктрина, демонстрирующая двойственность природы человека (до и после грехопадения), ни философская максима (в манере Сократа, Эпиктета или Марка Аврелия), утверждал Э. Кассирер, никоим образом еще не теоретическое окончательное и всех удовлетворяющее решение проблемы человека [12, с. 15].

Всякое новое, как известно, зачастую оказывается хорошо забытым старым. Античное философское наследие освоено и усвоено философской мыслью последующего времени, изучено, казалось бы, основательно, с должным пиететом и со снисходительной марксистской критикой одновременно (в зависимости от принадлежности комментаторов к тем или иным философским «партиям» того или иного времени); однако многое до сих пор не оценено по достоинству; вчитаемся заново в дискурс

сивные «тексты» отдаленной от нас исторической эпохи, попытаемся точнее и полнее понять суть если не центрального, то весьма важного вопроса о «путях» человека.

Что означает для дискурса философии «императивность» решений «безупречного» Аякса?

В сочинениях самого Платона и философов его школы один из главных героев гомеровской «Илиады» – Аякс, лучший боец во всем ахейском войске, осаждающем Трои, упоминается всего один раз (в традиционном мифологическом статусе «безупречного» в нравственном отношении человека, эталона классической древнегреческой *калокагатии*¹); так, в диалоге «Гиппий меньший» он фигурирует в качестве силлогического примера простодушной жертвы Одиссеевой лжи (который «правду и ложь произносит всегда с умыслом») в связи с обсуждением моралистического вопроса о человеческих заблуждениях и нетерпимости к поступкам тех, кто прибегает к сознательному обману [11, с. 371].

В сочинениях Аристотеля образ «благородного» Аякса несколько раз используется в целях более наглядной презентации определенных суждений и разъяснения тех или иных понятий; так во «Второй аналитике» при выяснении вопроса о благородстве (тождественности этого качества у «некоторых» благородных людей вроде реального афинского военачальника Алкивиада или же баснословного ахейского героя Ахилла) [1, с. 338]; в «Топике» храбрый Аякс упоминается (в качестве иллюстрации к соответствующему силлогизму) в связи с обсуждением вопроса о справедливости: «поступающий справедливо» Аякс лучше Одиссея, потому что имеет большее сходство с Ахиллом, «самым лучшим» из овеянных славой легендарных мужей, стало быть, он в этом «ближе благу» [Там же, 398-399].

Как видим, за символически трактуемой фигурой легендарного Аякса уже в античной философии закрепились иллюстративная функция определенного когнитивного «индикатора» понимания («гипотетической интерпретации») прагматического контекста дискурса и его отдельных «эпизодов», обсуждаемых его конкретными «тематическими репертуаров» [6, с. 20, 39, 52].

Чем привлекал Аякс древнегреческих трагических поэтов и философов? В одноименной трагедии Софокла Аякс изображен человеком (отнюдь не сверхчеловеком эпического предания), стоящим что называется на краю могилы, которую он выкопал собственными руками, своими безумными, постыдными поступками – увы, не героическими деяниями, как прежде – довел все до самой настоящей катастрофы, его жизненный путь вот-вот оборвется нелепо и трагично. Обращаясь к немногим друзьям, кто остался верен их боевому братству, герой в отчаянии признает: «Нагрязнул вал кровавого прибоа, и весь я им – весь погребен навеки!» [13, с. 181]. Что же случилось? Доспехи погибшего прославленного Ахилла достаются «хитроумному» Одиссею, Аякс же рассчитывал получить их по праву первенства над всеми другими, как память о лучшем друге. Взбешенный несправедливым решением (в дело вмешивается возомнивший себя «царем над царями» Агамемнон), Аякс решает жестоко мстить «нечестивым» Атридам и их приспешникам; воображая, что он расправляется с обидчиками, он перебивает стадо бессловесных баранов (безумие на героя насылают безжалостная «дева-воительница» Афина). Прозревший рассудком, «безупречный» некогда во всем герой с ужасом осознает содеянное и степень своего падения, «помраченный безумия мглой, свою славу Аякс на позор променял»; корифей хора констатирует: «Все глумятся над горем Аякса...» [Там же, с. 175-177]. Художественный текст литературного шедевра представляет собой структурное единство «смыслового содержания», оформленное на уровне авторского идейного замысла по принципу единства диалектических противоположностей; сценические действия – сгусток импульсивных «действий» героев трагедии.

Отношение к олимпийским богам – сложный вопрос интерпретации философского рационализма вообще (и конкретно, в хрестоматийном сопоставлении и противопоставлении платоновского идеализма и аристотелевского материализма); согласно сообщению древних, приговоренный к смерти афинским Ареопагом Сократ будто бы просил учеников совершить обещанное подношение богам; Платон (в диалоге «Алкивиад II») порицает лакедемоная за «небрежность по отношению к богам», из скупости приносящих им в жертву вечных животных [11, с. 92], родовых богов афинян он (в диалоге «Евтидем») с уважением называет «родоначальниками и повелителями» [Там же, с. 152]; Аристотель (в «Никомаховой этике») признает необходимость «совершать поступки» (в первую очередь «сообразные с добродетелью») только за человеком, богам это попросту ненужно, «для богов вся во-

¹ Этот старинный аристократический идеал античного воспитания (охраняемый жреческими традициями) еще Платон связывал с воинскими доблестями и «природными» качествами; в диалоге «Хармид» рассматриваются необходимые качества лучших людей, «отличающихся всем этим от других»: доблесть, знатность, богатство, красота и статность, а также «другие так называемые дары богов» [11, с. 301].

обще жизнь блаженна», жизнь человека же проходит в беспрестанной деятельности [10, с. 285]. Как видим, человек, в отличие от богов, рожден для того, чтобы провести всю жизнь в активной деятельности, даже обречен действовать.

В той же трагедии Софокла «Аякс» богиня Афина наставляет Одиссея: «Ты видишь сам: все счастье человека дня одного добыча или дар» [13, с. 178]; хор призывает отчаявшегося Аякса: «Встань, поднимись скорей с одра! Не всю же вечность ты на нем пролежишь в безделье стыдном» [Там же, с. 176]; когда же герой принимает наконец роковое решение, корифей хора теперь, напротив, пытается его остановить: «Твоя решимость мне боязнь внушает» [Там же, с. 188]; по мнению драматурга, свыше положен предел человеческой воле к действию, устами вестника он поучает сочувствующих герою зрителей: «В могучем теле буйных сил избыток к падению тяжкому по божьей воле ведет: не должно в доле человека гордыней возноситься до небес» [Там же, с. 193]; предсмертный монолог Аякса (кстати, чем похожий на знаменитый монолог шекспировского принца Гамлета «быть или не быть?») представляет собой своего рода философский (аксиологический) дискурс: «Не в силах я видеть богов, видеть людей... Куда бежать? Где приют найти, если родовая рухнула слава! ...Исход найти я должен... Не стыдно ли желать продления жизни, когда просвета в горе не видать? Дни тянутся, и только в них отрады, что смерть они отсрочили твою... Прекрасно жить, иль умереть прекрасно – вот благородства путь!» [Там же, с. 182-183]. В этих горьких признаниях и беспощадных к самому себе упреках нельзя не увидеть своеобразную программу действий «безупречного» эпического героя.

Итак, согласно мифу и его литературной обработке, Аякс в порыве гнева совершает роковой поступок по неведению (избиение стада несчастных животных), затем в раскаянии, дабы спасти свою родовую (не личную) честь, вынужден совершить другой, ужасный сознательный поступок (самоубийство). Аристотель (в «Никомаховой этике») предлагает различать поступки по неведению и поступки в неведении (это совершенно «разные вещи»): «Из тех, кто совершает поступок по неведению, раскаивающийся считается действующим невольно, а нераскаивающийся – поскольку это уже другой случай – пусть будет не поступающий по своей воле» [2, с. 97].

«Сознательно избранное неведение», особо подчеркивал Аристотель, становится уже не причиной «непроизвольных» поступков, а проявлением «испорченности», и потому заслуживает осуждения; однако при этом следует принимать в расчет «неведение обстоятельств, от которых зависит и с которыми соотносится проступок», ибо в этом заключены основания для жалости и сочувствия; в подобных случаях необходимо определить, каковы эти обстоятельства, «сколько их, кто действующее лицо», что за поступок, при каких обстоятельствах совершен, ради чего совершается («например, ради спасения»), каким образом все на самом деле происходит («например, мягко или грубо») [1, с. 98].

Вопрос о сознательном выборе, согласно Аристотелю, «самым тесным образом связан с добродетелью и еще в большей мере, чем поступки, позволяет судить он нравах»; сознательный выбор и произвольный, внезапный поступок отнюдь не тождественны, ибо «понятие произвольного шире»; неправильно было бы определять сознательный выбор как «желание», «влечение» или же «яростный порыв», либо как «определенное мнение»; все это свойства «рассуждающего и не рассуждающего» человека, выбор же связан исключительно с рассуждением [Там же, с. 99]. Сознательный выбор, поясняет философ, во-первых, «не бывает связан с невозможным», первостепенным становится для человека вопрос о средствах достижения какой-либо цели (а не цели самой по себе), выбор «обращен на то, что зависит от нас»; во-вторых, выбор не тождествен «мнению», истинному или ложному, общему («обо всем, то есть о вечном и невозможном»), частному («о благих и дурных вещах»), поскольку сознательный выбор хвалят за то, что выбрано «должное», мнение же одобряют за истинность: «сознательно мы выбираем то, что мы знаем прежде всего как благо, а мнение мы составляем о том, чего толком не знаем» [Там же, с. 101]. Сделать наилучший выбор и составить наилучшее мнение, справедливо замечает философ, это далеко не одно и то же.

Все ли является «предметом решения», задается вопросом (методологическим по функции в этом силлогизме) Аристотель, или же «для некоторых вещей решение невозможно»? Действительно, никто в здравом уме не станет принимать решения, к примеру, «о космосе или о несоизмеримости диаметра и стороны квадрата», не принимают решений ни о том, что «всякий раз бывает по-разному (как засухи и дожди), ни о случайном (как, например, находка клада)»; никто из лакедемонян не станет решать за скифов, какое государственное устройство было бы для их народа наилучшим. Неоспоримо, заявляет Аристотель, что решения мы принимаем о том, что зависит от нас самих и что осу-

ществляется тем или иным поступком; «причинами принято считать природу, необходимость, случай, а кроме того ум и все, что происходит от человека»; решения принимаются чаще всего о том, «что происходит, как правило, определенным образом, но чей исход не ясен и в чем заключена некоторая неопределенность»; решение касается собственно не обозначенных человеком целей, а выбранных им средств достижения этой цели, «ведь врач принимает решения не о том, будет ли он лечить, и ритор – не о том, станет ли он убеждать, и государственный муж – не о том, будет ли он устанавливать законность», но, поставив цель, все они будут заботиться о том, каким образом и какими средствами достигнут обозначенной цели [Там же, с. 102]. Таковы «процедуры» действия как такового и смысл всех человеческих поступков.

Известное выражение (приписываемое Протагору): «Человек есть мера всех вещей», безусловно, отражает – разумеется, с определенными оговорками – «сущностное содержание» философской парадигмы Античности; однако вряд ли ее можно рассматривать «антропологической» по существу, слишком многое в общественной практике древнегреческого полиса этому противоречило бы; на теоретическом уровне понятие личности попросту отсутствует, конкретный человек сведен до функции: в «Государстве» Платона Сократ допускает общность детей, жен, имущества; Аристотель в «Политике» для начала называет человека «политическим животным», а из всех элементов, образующих государство (семья, община, социальные общности, ремесленные корпорации, должностные категории граждан), «отдельный человек» упоминается с явным пренебрежением в сравнении с понятием «многочисленные люди» [2, с. 404-405].

В этом смысле философская и культурная парадигма постмодерна более «антропологическая», нежели предшествующая ей философия позитивизма, включая исходную по отношению к ней действительно антропологическую («антропоцентрическую») философию Л. Фейербаха.

Так, философия экзистенциализма не только фокусирует наше внимание на глубочайшем различии между личностью и индивидом (это лишь «статистический элемент», «экземпляр, пылинка»), но и категорически предостерегает нас от смешения личности (метафизический статус ее совсем иной, нежели «повышенный в своем статусе индивид») и индивидуальности (ее понятийное определение – «нечто врожденное»); любопытно, что отличительными качествами личности объявляются справедливость, мужество и искренность [10, С. 92-95]. Утверждается, что личность находит свое наиболее полное выражение в совершаемом и совершенном действии (тогда происходит «абстрагирование от любой врожденности, от любого укоренения»).

Противоречивую природу действия Г. Марсель рассматривал в одной из работ предвоенных лет («О понятиях действия и личности», 1939); признавая «радикальную невозможность» немотивированного действия, он прямо указывал на исходный момент всей проблематики обсуждаемого вопроса: личностный выбор конкретного человека – вот первопричина всякого действия, «личность должна признать себя в этом действии»; поскольку чем меньше у индивида возможностей «дезаурировать» свой поступок, отречься от него, «не отрицая при этом себя самого в целом», тем больше «действием» (т. е. «последующим шагом личности») делается любой подобный поступок человека; действие «опосредует» сложное взаимодействие, связь личности с внешним миром и с ней самой [Там же, с. 91].

Сущность действия («это нечто большее, чем просто происходящее») состоит, объяснял Г. Марсель, в «действительном изменении» определенной жизненной ситуации, к которой «это действие приложимо и которую само действующее лицо не в состоянии целиком охватить взглядом»; одного только физического («предметного») изменения недостаточно, чтобы действие действительно совершилось, ибо метафизическая «реальность» действия при этом «не исчерпывается с видимым окончанием его»; это как бы переход из онтологической области «по ту сторону» переплетенных друг с другом «да» и «нет» в ту область, где они принципиально разделены и противопоставлены друг другу; в сущности действия есть нечто, что не может быть в итоге объективировано [Там же, с. 85-86, 87]. В философии прагматизма, описывающей человека как деятельное существо, деятельность (носящая преимущественно биологический характер), согласно Дж. Дьюи, «незакономерна» и объективно никак не детерминирована; «успех» и «неудача» – первичные категории жизни [7; 8].

Аристотелевская концепция знания (понимаемого иначе, подчеркивал Э. Кассирер, нежели картезианское «самопознание») разительно отличается от платоновской концепции знания (человеческое знание и «высшая» истина принадлежат области трансцендентного – «области чистых и вечных идей»); Аристотель, допуская объяснение идеального мира «в терминах жизни», указывал на непрерывность последовательной эволюции форм познания от низших к высшим, считая этот процесс

наиболее полной реализацией «человеческой природы», инструментарием познания оказываются «самые элементарные» человеческие действия и психические реакции [12, с. 5]. Антропологический принцип в философии означает «драматическую манеру описания» (в противоположность классическому принципу «мирного» развития понятий и сосуществования разных теорий), столкновение различных борющихся сил, «глубочайших человеческих страстей и эмоций» [Там же, с. 12]. Согласимся, что рассмотренное именно в таком ракурсе «действие» – основа основ и первопричина всего того, что мы обычно называем человеческой судьбой.

Заключение

Итак, активность человека – как природного существа и «единицы» социальной общности – обусловлена и телеологически направляется определенными установлениями (нормами) и идеями; и одни, и другие есть «структурные факторы» человеческой жизнедеятельности и по существу своему являются весьма субъективными конструктами «общественного наследия».

Не так давно принято было (по привычке, в духе лучших традиций «научного» коммунизма) апеллировать к неким «объективным» (притом онтологически «верным») высшим ценностям исторического процесса, которые послужат еще ориентиром современному человеку, смело перестраивающему собственную жизнь и жизнь социума. «Освобожденное» сознание, измененное новым мышлением, «предполагает иные цели деятельности, иначе актуализирует всеобщий смысл бытия» [3, с. 258]. Но не выдаем ли мы желаемое за действительное, когда объявляем «бытие в культуре» (определение В. С. Библера) единственно возможным, а главное – наиболее действенным решением проблем бытия человека? Тем более, что первостепенной (и даже «экстремальной», по мнению некоторых философов) оказывается вовсе не проблематика «смещения акцентов» (сдвига доминантных симулякров массовой культуры в эпицентр человеческого существования), а проблематика одной из глобальных задач современности – сближения «субстанций» бытия и быта [Там же, с. 265]. Вряд ли первое (выживание за счет «инерции классических идеалов») более соответствует насущным потребностям «отчужденного» индивида, нежели второе – банальное замещение бытия бытом. Иначе говоря, налицо катастрофическое упрощение форм бытия (оскудение пространства той самой «нетленной» классической культуры и обезличенность всевозможных коммуникативных практик «информационного» общества).

Что касается выбранного нами примера (героя древнегреческого мифа и аттической трагедии, «безупречного» Аякса, запятнавшего себя безумием и самоубийством) и самой возможности сопоставления все-таки знакомого античности отдельно взятого индивида (Аристотель допускает возможность «быть частным человеком») и обладающего несомненной ярко выраженной индивидуальностью современного человека, то их общий онтологический статус нивелирует существенные цивилизационные различия: по Э. Фромму, в соответствии с идеалом буржуазной жизни «безоговорочно счастлив» живущий в благополучии и комфорте эгоистически мыслящий биологический индивид [14, с. 9]; по Аристотелю, счастливым признается тот, «кто действует в полноте добродетели и кто достаточно обеспечен внешними благами» [2, с. 72]. Насколько аксиологически безукоризнен тот же Аристотель (в «Политике», в рассуждениях о «неодинаковых элементах» государства, объединяющего правителя и всех граждан, регулирующего семейные отношения между мужчиной и женщиной, хозяйственные отношения между господином и рабом), когда под «всяким» понимает исключительно «дельного гражданина и хорошего человека» [Там же, с. 450]. Разумеется, государственное устройство, демократия (т. е. «имманентные» социально-политические структуры) античную мысль интересуют куда больше, нежели «совершенная», подчиненная уму и свободная от страданий жизнь человека (т. е. «экзистенциальные» основания преобладающих «модусов бытия»). При всем очевидном и непреодолимом эпистемологическом различии предлагаемых философами прошлого и настоящего решений онтологическое содержание рассматриваемой проблемы действия остается одним и тем же; нюансы нашего восприятия порождены исторически обусловленным различием социокультурных парадигм.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль. Т. 2. 1987. 687 с.
2. Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. 830 с.
3. Библиер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990. 413 с.

4. Буржуазная философская антропология XX века / Отв. ред. Б.Т. Григорьян. М.: Наука, 1986. 296 с.
5. Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. 464 с.
6. Ван Дейк Т.А. Познание. Коммуникация. М.: Прогресс, 1989. 312 с.
7. Дьюи Д. Реконструкция в философии. Проблемы человека. М.: Республика, 2003. 494 с.
8. Дьюи Д. Общество и его проблемы. М.: Идея-Прогресс, 2002. 162 с.
9. Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 430 с.
10. Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., Республика, 2004. 224 с.
11. Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. 607 с.
12. Проблемы человека в западной философии: Сб. пер. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
13. Софокл. Трагедии. М.: Наука, 1990. 605 с.
14. Фромм Э. Иметь или быть? М.: АСТ, 2012. 314 с.
15. Ясперс К. Введение в философию / пер. с нем., под ред. А.А. Михайлова. СПб.: Профит, 2000. 192 с.

Поступила в редакцию: 12.07.2022

Мисюров Николай Николаевич, доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры журналистики и медиалингвистики
Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского
644077, Россия, г. Омск, просп. Мира, 55-а
E-mail: misiurovnn@omsu.ru

N.N. Misyurov

**CASUS OF "FLAWLESS" AJAX: THE EXISTENTIAL PROBLEM OF "ACTION"
IN THE TREATMENT OF ANCIENT PHILOSOPHY**

DOI: 10.35634/2412-9550-2022-32-3-221-227

The existential problem of "action" (conscious, as well as, according to the Aristotelian classification, committed "not of one's own free will", "out of ignorance") is considered. The discursive "texts" illustrating the "semantic content" of the ancient rationalist philosophical paradigm of the times of the Athenian polis democracy, the dominant place in which belongs to man, defined as "the measure of all things", are analyzed. It is stated that this question – as part of the human problem – is conceptual for the modern philosophical paradigm of postmodernism (in the epistemological context of "non-classical rationality"). It is proved that the existential nature of the designated "vital" task (as well as the corresponding socio-philosophical "procedure" of the presentation) suggests a certain similarity between the classical and existentialist ways of solving it. It is concluded that the phenomenon of personality (as well as the related problem of "individuality") is due to the prerogative of a person to "action" in order to overcome his metaphysical non-freedom.

Keywords: person, activity, types of being, existential, individuality.

Received 12.07.2022

Misyurov N.N., Doctor of Philosophy, Professor, Professor at Department of Journalism and Media Linguistics
Dostoevsky Omsk State University
Mira av., 55a, Omsk, Russia, 644077
E-mail: misiurovnn@omsu.ru