

Отчуждение как философема

Мурзин Н.Н.,

к. филос. н., научный сотрудник Центра философских проблем
социальных и гуманитарных наук
Института философии РАН
shywriter@yandex.ru

Аннотация: Эта статья написана в жанре вольного философского этюда по мотивам обсуждения книги А.П. Огурцова «Отчуждение, рефлексия и практика». Главная тема — отчуждение как постоянный рефрен философской мысли со времен античных досократиков. Человек на протяжении веков мыслился философией как существо, отчужденное от самого себя и от мира. Более того, мир тоже оказывается разорван, разведен с самим собой — на кажимость и истину. По мере того как человек познает мир, он стремится привести его в замкнутую, непротиворечивую картину, пытающуюся нивелировать или закрыть этот разрыв.

Ключевые слова: отчуждение, человек, сознание, познание, метафизика, мир, абсурд.

Тема отчуждения — одна из старейших в философии, хотя она никогда прямо таковой не объявлялась вплоть до Гегеля и Маркса, т. е. до XVIII–XIX вв. н. э. Но, по сути, мы находим разработку этого мотива уже у досократиков и дальше, причем не как некой задачи, которую ум держит перед собой, тематизирует, терминологизирует, но как фундаментальной установки самого философского вопрошания — т. е. философемы. Философы самых разных времен и школ трактовали положение человека в мире под знаком отчуждения. С этой позиции человек, обладая формально разумностью (или будучи причастным ей), при этом не пользуется ею в полной мере, не ищет истину, а довольствуется мнением или предрассудком, распространенным в его среде, в его сиюминутном здесь-и-сейчас. «Логос един для всех, — говорит Гераклит, — а люди живут так, будто у каждого он свой» [4, с. 148]. Сократ, с потрясением для себя, обнаруживает, что окружающие его люди, вроде бы вполне неглупые, каждый день что-то делающие, рассуждающие, говорящие, на самом деле, как правило, если спросить их об этом, очень плохо понимают, что делают, и не в состоянии дать в этом отчет ни другим, ни себе. Поскольку разумность составляет само существо человека, обеспечивает его уникальное положение в природе, постольку, не развивая ее в себе, он оказывается отчужден от самого себя. Он передоверяет свою способность мыслить другому, принимая догматы, исходящие от власти или религии (жесткий диктат), или отдаваясь традиции, сложившемуся порядку вещей, привычным схемам (мягкий диктат). Он живет чужим, заемным, безличным пониманием, лавируя между «идолами» (Ф. Бэкон), «толками» (М. Хайдеггер), «дискурсами» и «нарративами» (постмодернизм). Кант выразит это жестче других, постановив, что человек только в той мере является самостоятельным и полноценным существом, в какой он развил в себе способность к автономному мышлению.

Это может выглядеть до известной степени противоречием — призыв «живи своим умом» и поиск универсальной истины, разве не противопоставил их тот же Гераклит, сказавший, что оттого и беда, что все только и делают, что живут своим умом. Но в действительности кантовский крайний индивидуализм потому и возможен, более того, оправдан, поскольку индивидуум опирается на абсолютное. Индивидуализм — это исконно философское состояние, не совпадающее ни с анархизмом, ни с волюнтаризмом. Философ-индивидуалист противопоставляет социуму не свои чувства или желания, личные амбиции или претензии, но ссылается на абсолютную истину, перед лицом которой законы и обычаи общества, которые всегда сиюминутны, опосредованы и компромиссны, обязаны признать свою вторичность и «потесниться». Понятно, что общество от такого поворота редко бывает в восторге и достигает порой невероятной, пусть и бессознательной, консолидации против столь необычного раздражителя. Разные варианты этого общества, с его единообразным «коллективным бессознательным», подвергли остракизму Гераклита, приговорили к смерти Сократа и далее вели, да и по сей день ведут, примерно ту же политику. Тем не менее философы вынесли из этого противостояния идею, что индивид способен быть сильным и значимым, очень по-особенному сильным и значимым, если опирается на разумность и универсальный закон. В таком случае он осуществляет искомое многими мистиками единство микрокосма и макрокосма, он уже не «единица — вздор, единица — ноль» Маяковского. Разумность есть ключ не просто к какой-то внешней, отчужденной (в свою очередь) истине, но в первую очередь момент истины для самого мыслящего индивида, момент, в который он как индивид обретает себя и оказывается оправдан перед лицом вечности. Все прочие противопоставления индивидуальности социуму обречены, так или иначе, на компрометацию и поражение, хотя, конечно, и нашему философу, коли за него возьмутся, придется несладко. Но на его стороне, по крайней мере, будут моральная победа (горькое утешение) и память благодарно-восхищенных потомков — а как мы помним, все тот же Гераклит утверждал, что единственное, чего ради стоит жить, это бессмертная слава (и Платон вторил ему в «Пире»).

Впрочем, философия развивала тему отчуждения человека от самого себя не обязательно в столь драматично-антагонистическом ключе. Философия вообще отличается строгим, требовательным отношением к человеку; Ницше, например, считал, что философы таким образом удовлетворяют свой тиранический инстинкт [8, с. 378] или даже подозрительно сближаются с религией, формируя свой круг избранных-посвященных и резко отделяя его от всех прочих «профанов» и «варваров». Но если оставить в стороне психологию и социологию познания (темы, без сомнения, интереснейшие), мы получим в сухом остатке другую составляющую философии отчуждения: идею того, что человек есть существо становящееся и процессуальное, что его разумность ему не дана, а предзадана, и он должен сам себя создать, реализовать, исполнить. Платон перечисляет как минимум две формы этого: «желание» (стремление обладать тем, чего у тебя нет) — этот философский миф он развивает в «Пире»; и «возвращение» (познание как припоминание, возвращение себе душой того истинного знания, обладательницей которого она была, пока обитала в идеальном мире). Понятно, что эти установки не тождественны и, возможно, даже не комплементарны. Желание слишком посяет сторонне и пронизано голодом, оно придает познанию агрессивно-пассионарные, даже психопатические черты, превращая его в плохо продуманную психодраму (опять-таки, прецедент Ницше). Недаром Платон окрестит Эрота,

движимого желанием, уродливого и стремящегося к красоте, софистом, а не философом [10, с. 113]. В то время как возвращение окрашено в более спокойные, сосредоточенные, самоуглубленные тона, оно напоминает медитацию, и психологическое (психосценическое) его сопровождение — скорее, эмоция романтического томления, побуждение вновь обрести чистоту и утраченный рай.

Что человек должен работать над собой, чтобы стать собой — ведущий мотив не только древней, но и современной философии, от Гегеля до биоэтики с ее аутопойезисом. Для экзистенциализма человеческое существование необходимо предшествует всякой сущности, т. е. человек ищет в мире некое «что», с которым он мог бы отождествиться, которым мог бы исполниться, чтобы смочь ответить на вопросы «кто я?», «зачем я?». Он, например, оседает на земле и начинает возделывать ее, чтобы мочь сказать о себе «я — земледелец». Само по себе «я» пусто, почти что тождественно ничто, и оттого, как сформулирует это Гегель, сознание несчастно. Оно ощущает себя отчужденным от бытия, нереализованным. Оно не обрело в жизни своего места, не нашло своей цели. И здесь заключается великая тайна человеческого существования, которая иногда называется «свободой». В то время как все прочие земные существа встроены природой (или Богом) в осмысляющий их контекст, человек вы-двинут во-вне любого контекста. Однако при этом он сохраняет с ним связь, ибо если бы этой связи вовсе не было, тогда никакой контекст не мог бы вообще никак принадлежать человеку, был бы навсегда для него недоступен и сам тогда сравнялся бы с ничто для него («абсурд»). Тем не менее контекстуальность удерживается для человека в категории возможного. Человек может, до известной степени, выбирать свою судьбу. Есть некий «просвет бытия» (по слову М. Хайдеггера), в котором он пребывает и через который бытие для него открывается, расступается, предоставляет свободу продвижения.

Таким образом, мы видим, что онтологически отчуждение выступает как некий исходный пункт человеческого существования, зазор между человеком и бытием, человеком и самим собой, первофакт (или первоаффект) сознания. Однако в конечном итоге отчуждению придавалось позитивное, конструктивное значение. Оно выступало своего рода провокатором, побуждающим человека к экзистенциальному поиску, к самореализации. Бытие открывалось человеку не как тот или иной свой «регион», к которому он был бы, подобно животному, приписан и выйти за пределы которого не только не мог бы, но даже и не помышлял, а как горизонт возможностей и целей. Конечно, все это требовалось осознать. Изначально философия (в лице мыслителей-досократиков, а также Сократа) наткнулась на парадоксальное несовпадение запросов и требований разума с привычками и обычаями каждодневного существования человека как «существа разумного». Выяснилось, что человек рас-тождествлен сам с собой, способен противоречить самому себе. Поначалу эта «неприбранность» существования по сравнению с идеальным миром умопостигаемых сущностей, к которому разум стремился и с которым чувствовал родство, могла представляться как своего рода хаос, а вовсе не как позитивно окрашенная «свобода». Неприбранный мир следовало привести в соответствие с «прибранным», всему следовало определить место, гармонизировать, облагородить. Но даже и это могло представать практически невыполнимой задачей. Трагическую кульминацию подобного осознания разрыва между должным и сущим мы застаем у Гераклита и Парменида. Логос, т. е. истинное знание, по Гераклиту, совершенно отчужден от мира кажимостей

и сиюминутностей. Люди же погрязают в последнем, и логос для них все равно что недоступен, они не в состоянии усвоить его. И однако же, логос — это логос именно этого мира, который его знать не хочет и, самое главное, не может. Признай мы логос логосом какого-нибудь другого, своего, отдельного мира, в котором все хорошо, налажено, непротиворечиво, мы тут же получим радикальные учения вроде гностицизма и манихейства, объявившие сей мир не более чем ошибкой, злом, сгустком материи, чуждым или противным разуму-духу, а цель души — освободиться от плена материи (как ведущего принципа злого мира) и уйти (вернуться обратно) в мир истины, бытия и света. Ранняя греческая философия ходит по опасному краю такого рода сектантского поворота. Мы видели, что этот мотив силен у Платона, в философии которого мир — это компромисс между материальным и идеальным началами, а душа перманентно ностальгирует по идеальному миру, из которого происходит и в который хочет вернуться. Но у Гераклита мы застаем куда более мрачную и путаную картину. Собственно, главным ее следствием является убеждение, что мир вовсе не хочет быть познанным; «сущее любит скрываться», оно предпочитает ускользать от света истины. Мир как будто сам подталкивает нас к тому, чтобы мы жили в нем, а не пытались познать его или разобраться в нем. Эта идея чрезвычайно вдохновила Фридриха Ницше, который провозгласил, что истина вообще враждебна жизни, что первейший и естественнейший инстинкт всего живого — окружить себя защитным коконом поддерживающей жизнь иллюзии, некой добровольной мифологии.

Как же так происходит, следовало бы спросить тут? Каким образом природа, материя, бытие порождают, производят нечто, что при любой возможности стремится от них отгородиться, составить о них НЕВЕРНОЕ представление, обмануться на их счет? Какая странная судьба! И почему все же среди кишачих в мире существ возник разум, а разум в какой-то момент озарила идея истины? Разве это не парадокс? Зачем в этом мире познание? Вот и у Парменида, другого великого досократика, очнувшийся, пробудившийся к познанию ум возносится на великие вершины, откуда он наблюдает как идеальный, истинный облик бытия, так и мир заблуждений, обиталище смертных. Очевидно, мудрость, эта причуда или каприз неведомо каких сил, чистая случайность в общем зачете бытия, может реализоваться только в чистом созерцании, наблюдении. У нее нет и не может быть никакой практической роли, деятельного призвания. Философ годен только на то, чтобы вздыхать о невероятной истине и время от времени, с большим или меньшим количеством ругани, объяснять обычным людям, насколько же они ничего не понимают. Почему? Потому что такова воля самого бытия. Мы дураки от природы. Грекам, очевидно, была чужда ветхозаветная идея греха, сознательного отпадения от истины, злонамеренного неприятия и противостояния ей.

Итак, бытие играет с нами в прятки. Но можем ли мы знать, чего хочет бытие, можем ли мы говорить от его лица? Есть там вообще какое-либо лицо, личность, воля, замысел? Утверждение, что все абсурдно и случайно, не менее произвольно и неоправданно, чем обратное. Тогда — мы либо распахиваем объятия той или иной метафоре, на наш вкус. Да, бытие играет с нами, оно игриво, оно заигрывает, дразнит, распаляет наш задор, аппетит, «героический энтузиазм». Истина — это женщина, заявит Ницше в «По ту сторону добра и зла» [6, с. 239]. Кокетка. Это — одна из великих метафор нашей культуры, да и вся наша культура, история, если вдуматься, — не более чем цепь метафор. У Данте, подобно Платону, мир влечет к себе познающего, как прекрасная женщина — страстного и сильного

мужчину. Это уже не просто психология, это эротика познания, эротика самого существования, западный аналог восточных игр Инь и Ян. Познание — инстинкт хищника, завоевателя, соблазнителя. Бытие зовет к себе, чтобы мы могли овладеть им. «Прекрасно в нас влюбленное вино, / И добрый хлеб, что в печь для нас садится, / И женщина, которою дано, / Сперва измучившись, нам насладиться», — подытожит эту философию в своем стихотворении «Шестое чувство» поэт Николай Гумилев [5, с. 317]. Стефан Цвейг, создавая биографию Ницше, выводит в ней своего героя как неутолимого соблазнителя и покорителя, «конквистадора» и Дон Жуана от познания.

Другой, более жесткий извод все той же идеи — познание ради практической пользы, ради выгоды и власти, как утверждал все тот же Ницше, время от времени менявший метафоры, как маски, философские персоны-личности. Так он интерпретирует Лессинга, утверждая, что бесконечное стремление к истине важнее для нас, чем сама истина [7, с. 114]. Унаследованное от романтизма «томление» здесь пережигается, превращаясь в нечто ненасытное и куда более нарциссическое, поскольку не нуждается уже ни в каком внешнем мотиве, ни в какой метафоре внешнего. Воля к власти — ницшевский ответ Канту, она питается абсолютно автономно, идет изнутри, а не вызывается чем-то извне. Ницше тоже мечтает положить конец отчуждению, понятому как неполнота самореализации человека, как несовпадение его с его собственной волей. Собственно, «человек», по Ницше, и есть форма такого отчуждения. «Человек есть то, что должно превзойти». Мы до тех пор «люди», пока не позволяем нашей собственной воле вести нас. Но как это получается? Как, в силу каких загадочных причин, человек способен противоречить самому себе, отрицать самого себя? Это должно было бы стать центральным философским вопросом для Ницше, но всякий раз он дает на него психологический или исторический ответ, расписывая некое общество или культурную парадигму (например, христианство), в которой или благодаря которой человеческим сознанием овладели «ложные», «противожизненные» ценности. Но как вообще в мире, где все определяет воля к власти, могли возникнуть отрицающие ее явления? Так Ницше натывается на классический парадокс любого монизма: как только ты пытаешься подчинить сущее какому-либо принципу, тут же в ответ на твои старания начинают множиться отрицающие или, как минимум, подвергающие сомнению такой подход анти-принципы. Чем яростнее Ницше настаивал на воле к власти, тем хуже он справлялся с объяснением контрпримеров и тем чаще он вынужден был прибегать к громогласной риторике взамен серьезной, продуманной аргументации. Если христианство есть тоже форма воли к власти (а ничего другого во вселенной Ницше нет и быть не может), тогда Ницше не должен был так его ненавидеть — ведь он любил волю к власти, а следовательно, должен был любить и все ее проявления и подтверждения. Тут, конечно, можно было бы возразить, что мы любим жизнь как таковую, но оттого вовсе не обязаны любить все ее проявления — неприятные, враждебные или даже откровенно губительные для нас: хищников, например, или вирусы. Жизнь разбивается на множество форм, враждующих или питающихся друг другом. Здесь мы опять впадаем в метафору, уподобляя метафизический принцип воли к власти наблюдаемым нами в природе процессам. Но, возможно, так и надо? Здесь Ницше совершает следующий характерный для метафизического мышления шаг (недаром Хайдеггер называл Ницше последним метафизиком Запада). Первым шагом является учреждение некоего абсолютного принципа. Далее следует «интериоризация противоречий» — т. е. для объяснения того, почему принцип не разворачивается

в собственной вселенной непротиворечиво и будто бы сталкивается с сопротивлением, с обратными примерами, его заставляют «разлучиться» с самим собой, стать Единым, которое само в себе различно: скажем, расходится на мир отдельных форм, которые далее друг с другом конкурируют. Такой мир мы застаем в ранней греческой натурфилософии и позднее в системах немецких идеалистов. В этом смысле не только человек отчужден от истины бытия или от собственной природы — само бытие может быть разведено с самим собой. «Сущее любит скрываться», — говорит Гераклит [4, с. 153]. Приходит время всевозможных вариаций на тему «забвения бытия» (М. Хайдеггер). Не забываем ли мы его лишь в силу того, что оно забывает, теряет само себя? Чтобы властвовать над сущим, оно должно объяснить, как все сущее происходит из него, а значит, допустить в себя изменение, растождествление, трансформацию. Третий же шаг на этом пути — «внутреннее удвоение»: когда внутри мира, произведенного принципом, философ выделяет какую-то одну форму, одно сущее, которое он объявляет экземплярным воплощением своего принципа. Говоря околорелигиозным языком, это, вслед за «учреждением Бога» и «сотворением мира», есть «рождение сына Божьего». Вот почему Хайдеггер определяет метафизическое мышление не как чистую онтологию, а как своего рода онто-гео-логию. Проще говоря, метафизика есть не что иное, как философская религия, религия философов. Ницше с невероятным рвением отрицал и порицал теологическое начало, что не помешало ему блистательно воспроизвести в собственном мыслительном эксперименте все те же, знакомые нам из него, шаги и фигуры. На роль «избранного сущего», микрокосма для макрокосма, в философии Ницше претендуют то греческий бог Дионис, то персидский пророк Заратустра, то собственноручно сотворенный им «сверхчеловек», то обобщенный «римский дух», то мифические «гипербореи»: к двум последним Ницше обращается в «Антихристе», где окончательно выводит христианство как абсолютное зло. Да и само название этого произведения не случайно. Ницше не столько изобличает в нем себя в качестве анти-христианина (это на поверхности), сколько демонстрирует, что следующим, четвертым, соответственно, шагом после выставления «избранного сущего» всегда, с необходимостью будет выведение в противоположность ему анти-Логоса, некоей зловещей оппозиции «Сыну», искаженного, «неправильного» сущего, которое становится онтологическим врагом принципу и объявляет войну ему, его избранному подобию и в целом всему сущему. Пятым шагом будет «дарование истины» (или «выражение себя в учении»). На этом этапе принцип преподнесет себя не просто как «владыку реальности», но он как бы удвоит себя в *учении о самом себе*, возведенном разуму, — «откровение», «священное писание», «истинная мудрость», «единственно верная идеология». Принести такое учение может само избранное сущее (божественный посланник) либо некий специально отмеченный пророк, предтеча. В ряде случаев, я думаю, пятый шаг может быть альтернативой четвертому, т. е. «откровение мудрости» может произойти и без явления избранного сущего. Но обычно они связаны, связаны они и у Ницше. Заратустра — предтеча и пророк сверхчеловека, как сам Ницше — пророк Диониса. И всем им противостоит анти-сущее (в какой-то момент его отрицательность начинает доходить до того, что ему приписываются иррациональные свойства «воплощенного ничто», как это было впервые продумано Парменидом). Начинается война за сущее. Все остальное сущее, как нечто нейтральное, повисает, провисает между двумя враждебными началами — принципом и анти-принципом. Поскольку здесь на сцене уже появилось, незаметно так, сознание, удваивающее, отражающее в себе истину, эта битва

может трактоваться как нечто виртуальное, как «духовная брань», сражение за чистоту души или сознания. Это битва за душу, волю и разум каждого отдельного сущего. Избранное сущее и принесенная им «истина» о принципе, который оно воплощает в своем бытии и самим своим бытием (учение, «благая весть»), становятся прологом к идеологической борьбе. Учение противостоит лжеучению, благая весть — ереси, верная идеология — «разлагающим влияниям» и «тлетворным проискам», миазмам, «нечистому духу». И вот в этом-то и заключается великая и неожиданная правота Ницше. Он действительно показывает нам, что религия — или ее зловещий двойник, идеология — рождается из воли к власти! Только вот это последнее понятие следует уточнить и расшифровать. Его надо читать так: как волю разума к учреждению над сущим власти какого-либо принципа. В корне своем это не психологическое, историческое или политическое явление (хоть всеми данными приметамы он потом обрастает), но метафизический жест. И стоит нам начать играть в метафизическую игру под названием «а давайте-ка сведем все, что есть, к чему-то одному», как мы тут же с неизбежностью проделаем все те же шаги, попадем во все те же ловушки и вместо света истины принесем человечеству насилие и закрепощение в очередной «мысленной клетке».

Почему так происходит? Кажется, единственным, кто смог по-настоящему ответить на данный вопрос, избежав демонизации человека, или религии, или еще чего-нибудь, был Лейбниц. Вселенная, по Лейбницу, есть парадоксальный фокус бесчисленных перспектив на нее. Каждая монада — лейбницеvский умозрительный атом — есть не просто составной кирпичик мира, но сам мир в миниатюре, микрокосм, из которого разворачивается макрокосм. Метафоры возможны, потому что и впрямь каждая песчинка способна отражать и вмещать в себя все. Любая отдельность может быть помыслена как символ всего. Наш разум каким-то образом это улавливает, и потому на протяжении тысячелетий играет в одну и ту же метафизическую игру: всматриваясь во что-то одно, обнаруживает, что видит через него все. Тогда почему не объявить мое «что-то» всем, ведь оно в каком-то смысле и впрямь есть все? Но другой разум рядом со мной всматривается во что-то свое, и склонен его объявить все-началом. Что делать? Грядет Гоббсова война всех против всех, Ницшевы великие войны грядущего под знаменами идеологий и философских принципов? Но нет, у Лейбница мы застаем их полную противоположность — «предустановленную гармонию», согласный хор монад, творящих вселенную. Надо вернуть игру к ее собственному началу, осознать, что размышление о началах сущего действительно больше всего похоже на игру (в том числе игру отражений), что недаром у Гераклита образ бога — это играющий ребенок [4, с. 208]. Поэтому Лейбниц (от полноты, от избытка) дает нам, помимо сущего, виртуальную бесконечность «возможных миров», по которым мы можем побродить изумленно, как по невероятному лабиринту, но главное тут — не потерять путеводной нити Ариадны, не забыть вернуться назад, на «твердую землю» Декарта и Гегеля. Иначе нас ждет небезопасная встреча с Минотавром. И как же Ницше любил этот миф [3, с. 175–187].

Таким образом, мы видим, что философия с древности развивает тему отчуждения в онтологическом и эпистемологическом ключе. Человек может быть отчужден от самого себя, от полной меры своих возможностей или от собственной истинной природы, предназначения. «Не сыщешь ты души пределов», — говорит Гераклит [4, с. 174]. Также человек отчужден от бытия, оно, как сильное течение, разворачивает его в одну сторону и несет прочь от своего истока (движение, обыкновено именуемое временем), в результате

чего ему очень трудно к этому истоку пробиться. Идеализм из этой диспозиции делает вывод, что раз бытие и глубины собственной разумности человеку равно труднодоступны, это общее свойство делает их *одним*, и, постигнув самого себя (в полном соответствии с древним дельфийским заветом), человек постигнет и сущее. То, что мы условно назовем «наукой», делает из этого другой вывод: постигнув сущее, человек постигнет и себя. Однако и сущее может быть отчуждено от самого себя: тот мир, который мы воспринимаем чувствами (феномен), и движущие им механизмы (ноумен) могут выглядеть невероятно различными. Мир конечных определенных предметов, окружающий нас, согласно метафизической интуиции, должен каким-то образом происходить (или быть объемлемым, или быть пронизанным) от великой единой и неуничтожимой субстанции. Мистика доведет все это до предела и скажет, что на самом деле никакого дуализма надлунного и подлунного, идеального и материального, бесконечного и конечного миров нет. Мир всегда один и един, вечен и абсолютен, он не меняется и ни во что не превращается; а то, что мы уверены, что обитаем, некоторым образом, в его противоположности, есть продукт деятельности нашего разума, по какой-то прихоти или в силу греха, зла, другого несовершенства пытающегося этот бесконечный мир приблизить и постичь, овладеть им. Наши несовершенные разум и чувства — творцы нашей тюрьмы. Пытаясь интерпретировать бесконечное, мы как бы разлагаем его на конечные и определенные сегменты. Разум в такой картине мира (как, скажем, у поэта Уильяма Блейка) предстает чрезвычайно могущественной (с точки зрения влияния на наше существование), но в то же время ограниченной/ограничивающей и даже злонамеренной инстанцией. Впрочем, всегда остается вопрос: как и почему вселенная в некий момент производит на свет отрицающее ее начало? Это величайшая и в каком-то смысле единственная метафизическая проблема. Но здесь, как правило, нас ждут либо туманные рассуждения о свободе воли, либо диалектические построения, обрекающие сущее на запрограммированную антитетическую процессуальность. Однако можно в принципе проигнорировать это исконное философское вопрошание, и от пункта «кто виноват» побыстрее перейти к пункту «что делать». Основной посыл всех мистических учений таков, что для того, чтобы вернуться / или увидеть истинный мир, нам следует изменить наше сознание, наше восприятие действительности. Ключ к изменению нашего прискорбного положения в нас самих. И философия никогда не была чужда этого подхода, начиная с Парменида, постулировавшего бытие как единое, неделимое и неизменное, а путь к нему — через интеллектуальный прогресс индивидуума, и заканчивая Хайдеггером, призывавшим отвернуться от мира частных сущих (Seiendes) и обрести Бытие (Sein), которое может открыться только «правильному», соответственно — налаженному мышлению. Околонаучные теории сформулируют это в виде дуализма левого и правого полушарий человеческого мозга, одно из которых отвечает за восприятие мира как разобранного на элементы и открытого прагматическим и волюнтаристским акциям человека-субъекта, а другое — за целостное, гармоничное, художественно-религиозное видение реальности. Откройте, расширьте двери восприятия, призывает Блейк, и тогда все сущее предстанет как оно есть, бесконечным. Как, почему, когда мы отпадаем от этого великого целостного видения (или мы изначально не в нем?), сейчас неважно. Важно не размышлять о причинах и истоках нашего несчастья, а устремиться к счастью. Это экзистенциальное измерение мысли, это психология познания снова властно вторгается к нам. Мы познаем не ради познания, не ради истины самой по себе. Мы познаем, чтобы стать счастливыми или

свободными. Это единая нить мысли, или даже фундаментальное философское настроение, лад души, от Аристотеля с его «цель всякой жизни — счастье» вплоть до американской конституции, узаконивающей, в числе естественных и неотъемлемых прав человека, *pursuit of happiness*. Где-то рядом Бэкон подхватывает эту нить и вплетает ее в свои размышления: цель познания — не счастье и не свобода, а могущество. *Knowledge is power*. Но это уже нюансы — хотя из расхождения между ними, между этими не более чем словами, выражающими те или иные позиции, рождаются великие конфликты цивилизаций и определяются пути истории. Важнее другое: существует ли та или иная вещь ради чего-то еще или ради самой себя. Это великое различие тоже ввел Аристотель. Таким образом, к чему бы мы ни стремились — к счастью, свободе, гармонии, могуществу — пока мы стремимся, получается, что наша познавательная деятельность имеет цель, а следовательно, существует не ради самой себя, а ради чего-то еще. Конечно, опять-таки идеализм или одна из его версий хитро выкрутятся и здесь, и постановят, сославшись даже на религию, что есть такие пути, которые одно с целью («Я есть путь, и истина, и жизнь», — говорит Христос, а кумир постмодернистов Маклюэн сформулирует тезис *the medium is the message*, «посланник и послание — одно»). Все это еще одна битва, длящаяся тысячи лет, на этот раз битва с аристотелевской логикой. Причем здесь отчуждение? Очевидно, при том, что это очередной вариант ответа на него. Пока есть мы и то, к чему мы стремимся, мы продолжаем пребывать в конечном, сегментированном мире. Наша задача — не искать пути к цели, а осознать, что цель достигается вообще не путем, а осознанием того, что достигать нечего, что она всегда уже достигнута, и мы отстаем от нее только в нашем восприятии. Благая весть потому и благая весть, скажет Ницше о Христе и христианстве неожиданно добрые и верные слова, что «Царствие Божие» — не какая-то отдаленная цель, которая достигается какими-то путями, дается за что-то или в силу чего-то. Оно всегда уже здесь, прямо здесь и сейчас. «Царствие Божие внутри вас» [5, с. 655]. Так же и Гераклит ответит заезжим паломникам, присевшим передохнуть у него на кухоньке, но рвущимся-то, понятное дело, в великий эфесский храм, поклониться внушающим трепет идолам — скажет, обведя рукой все эти замызганные стены, горшки, табуреты: «И здесь все полно богов». Если ваш бог живет только в храме, никакой он не бог. Ставя себе счастье, или свободу, или могущество целью, вы рискуете в тот же самый момент обречь себя на печальную судьбу Зенонова Ахиллеса, который, конечно, великий герой, только вот черепаху почему-то догнать не может, хоть изо всех сил и стремится. Единственный верный путь к счастью — это осознать, что нет и не надо никакого пути, что все, что надо, это перестать разводить в разные углы ринга, по разным краям вселенной счастье и самого себя. Надо перестать быть Платоновым Эротом, вечно нуждающимся и голодным, стремящимся к тому, чего у него нет. Надо перестать отчуждать свои цели от себя. Это звучит почти как стоическая заповедь: в первую очередь, уметь различать то, что от тебя зависит, и то, что от тебя никак не зависит. Но стоическая философия сохраняет в себе эту внутреннюю печаль, потому что никуда и никак не может упразднить этот тревожащий и гнетущий образ целой части мира (и наверное, огромной), где от тебя ничего не зависит. Она просто предлагает отгородиться от этой области отчаяния забором, в пределах которого у тебя все под контролем. Так, кстати, живет толкиновский Том Бомбадил, про которого читатели все ломают головы, зачем он во «Властелине Колец» нужен. А вот чтобы продемонстрировать такой вариант отношения к миру. Том в чем-то стоик. Он, говорит о нем Гэндальф, предчувствуя перемены (к худшему), сам установил

границы своих нынешних владений, и за них с тех пор не выходит. Внутри этих границ он вполне себе волен распоряжаться собой и вещами мира, свободен и счастлив. Впрочем, и это все лишь до поры. Ведь если на мир обрушится по-настоящему великое зло, то и Том в своем маленьком стоическом райке не устоит [11, с. 287–288]. Философия «отличай и будь счастлив» не панацея от всех бед и не рецепт подлинного счастья. Она изначально пляшет от весьма негативных аксиом. Изводом такой философии в наше время и в т. н. «реальном мире» может послужить «теория малых дел» или стремление к личному счастью. Это все мило и даже заслуживает уважения, но вот вопрос: сколько именно логических шагов отделяет мужественное «делай что должно, и пусть будет что будет» от подпольного «чтоб всему миру провалиться, а мне чай пить?».

Ведутся, впрочем, и разговоры о «позитивном» отчуждении. Но тут вообще, как с любым термином, важно удерживаться от абсолютизации. Иначе мы повсюду начнем видеть отчуждение и, в общем-то, станет неясно, что же такое «не-отчуждение» и есть ли оно в природе вообще. Под позитивным отчуждением подразумевается иногда научное и в целом интеллектуальное остраннение, неизбежное абстрагирование мышления от опыта, опосредованного чувствами. Подобное истолкование аспектов Марксова понятия отчуждения мы как раз находим у А.П. Огурцова в работе «Отчуждение, рефлексия и практика» [9, с. 149–150]. Но опять-таки, здесь совершенно неясно, насколько мы можем и должны доверять нашему наивному «я» с его наивным реализмом, который, собственно, в нас и протестует, когда мы удаляемся от «непосредственных данных сознания» (как будто такие есть) в сторону сбивающих с толку интеллектуальных конструкций. Почему же все-таки подобное отчуждение определяется как позитивное? Потому что познание приносит пользу. Неожиданно выясняется, что отчуждение как прием, как тактический ход, когда мы отворачиваемся от очевидного и уходим в интеллектуализацию, может принести свои плоды, более того, гарантировать нам в какой-то момент, после всех наших испытаний, победоносное возвращение, подход к реальности с другой, что называется, стороны. Теперь это наше, «прирученное», контролируемое отчуждение. Более того, с позиций того же идеализма, движение от вещи к понятию есть не отчуждение, а, наоборот, преодоление изначального отчуждения, которое мы ошибочно принимаем за теплое, родное, истинное существование, к которому мы так привыкли, которое нам так удобно. Это, говоря гегелевским языком, отрицание отрицания. Любое подлинное знание всегда дается нам потерей изначальной невинности нашего восприятия — но дает в ответ неизмеримо больше. А лицом к лицу лица не увидеть.

Гегель, Фейербах, Ницше полагали, что человек отчуждает от самого себя свои собственные характеристики и возможности, помещая их в фигуры богов; великая экзистенциальная революция, которую возвещал Ницше, станет возможна, если человек вернет себе все эти отчужденные от него силы, отважится сам стать земным богом, вместо того чтобы утешаться проекцией божественного образа на небеса, в лучший мир, вне себя. Человек полагается на Бога там, где должен полагаться на самого себя, благодарит за свои достижения Бога или, как минимум, считает, что Бог ему способен серьезно помочь (или помешать). В крайнем случае он извиняет собственные слабости и просчеты вмешательством сверхъестественных сил, хотя, скорее всего, это он сам плохо подготовился и приложил недостаточно усилий. Любопытно, возвращаясь к современной популярной литературе, что именно такую точку зрения отстаивает в книжках о Гарри Поттере антагонист серии, темный

маг Вольдеморт. Будучи весьма успешным практиком и вообще своего рода материалистом от магии, он отказывается верить, что есть что-то, кроме воли и таланта мага, в деле, которым тот занимается. Если Гарри ускользает от него или побеждает его, Вольдеморт возлагает вину за произошедшее на случай или везение. Идея, что в число причин следует включить некую незримую инстанцию морального характера, ему не только чужда, но и представляется абсурдной. Так же и Ницше добавление в список обозримых причин какой-то еще, дополнительной, казалось излишеством; как он выразился, действуя так, мы попросту «обсчитаемся».

Но зачем бы нам ее добавлять? Почему человек, это детище материальной вселенной, не может быть честным материалистом с самого начала? Откуда все эти грезы, ошибки, идола, отчужденные реальности?

Материалисты дают на это сразу несколько ответов. Во-первых, вся вина валится на детство. Человек, мол, в своем развитии (а он развивается, он не дан, а пред-задан, процессуален) неминуемо проходит этап слабости и глупости. Это самое начало его жизни — детство. Человек изначально обладает умом, сознанием, начатками мышления, но они тоже растут вместе с ним и не сразу достигают своего полноценного состояния. При этом какие-то мысли ему в голову уже приходят, какие-то выводы он уже делает. Соответственно, велик соблазн объявить все позднейшие интеллектуальные (и не только) затруднения человека в жизни следствием тех незрелых идей, которые в нем сформировались, когда он был еще мал и пребывал в «тумане», не имея и не будучи готовым к восприятию объективного знания. Эта концепция с легкостью становится рабочей метафорой в социологии и историософии и распространяется с индивида на группу, общество, те или иные культуры, да и в целом на все человечество. Какие-то состояния и культурные феномены объявляются критиками, стоящими на подобных позициях, коллективным заблуждением, присущим «детскому» этапу развития людей. Маркс говорил об античности как о детстве человечества. Декарт, напомним, считал, что только зрелый взрослый человек (мужчина) способен распоряжаться своим разумом адекватно; в список полноценных субъектов он (что стало в XX в. предметом суровой критики со стороны Мишеля Фуко) вовсе не думал включать, например, женщин, детей, дикарей и людей, как это принято сейчас называть, с особенностями развития. И ведь не то чтобы Декарт был целиком и полностью неправ. Но Бог с ним, сейчас не об этих тонкостях речь. Фрейд выстроил целую психологическую теорию (вполне эффективную) на идее того, что человек всю жизнь изживает детские травмы и комплексы, что сложившееся в детстве отношение к родителям и к себе затем уходит в его «подсознание» и оттуда тайным образом влияет на все его дальнейшие поступки и восприятия. Но психоанализ не остановился на детстве и пошел еще дальше; сознание впервые затепливается еще в утробе, так что все начинается оттуда, с переживания абсолютной безопасности, которую затем разрушает травма рождения. Это нормальное причинно-следственное мышление, поиск того, что можно взять в качестве начала. Мышление начала призвано подстраховать бритву Оккама, убирающую причины, кажущиеся нам «дополнительными», излишними, ненужными. Начало плюс изменение/инаковость.

В.В. Библихин, не переносивший Декарта настолько, что едва ли найдется десять упоминаний Декарта в его многочисленных трудах, в пику ему обращал особое внимание на детскую речь и, соответственно, на присущую детям особую разумность, не отмечая и не

принижая ее. Постепенно оправдали и дикарей («диалог культур», «другое начало»), и женщин (феминизм).

Во-вторых, странность и незапрограммированность человеческого пути во вселенной, при том, что мы не добавляем к ней никаких высших сил, объясняется «абсурдностью» этой вселенной, отсутствием в ней какого-либо порядка и плана, и уж тем более субстанции, основы, псевдо-личностного определения. Она не заботится о нас, да строго говоря, и никакой такой «ее» в помине нет, это просто оборот речи. Это аргумент экзистенциалистов, и то, что при таком раскладе все равно остается (и даже усиливается) вопрос, как это во вселенной появляется такое существо, которое с ней совершенно не совпадает и придумывает по ее поводу небылицы, получает остроумный ответ: так ведь абсурд! Вселенной правит абсурд, а значит, человек и должен быть максимально к ней не приспособленным. Абсурд — божество экзистенциалистов, их ведущий принцип. Но, как мы уже убедились с принципами, стоит возвести один на трон, как тут же обозначится оппозиция. Огромное число людей устраивается во вселенной достаточно разумно и успешно, чтобы можно было этим пренебрегать. Теория абсурда была во многом реакцией на кошмары истории XX в., не оправдавшей, мягко говоря, ожиданий прогрессистов, но фактически «абсурд» стал термином, заместившим другой, куда более уместный — «зло». Экзистенциалисты, как правило, атеисты, явно не желали иметь дела с морально и метафизически нагруженным понятием.

В-третьих, можно пойти путем Анри Бергсона, который в «Двух источниках морали и религии» достаточно спокойно и трезво мысляще предположил, что все дело в неуверенности сознания, которая наполняет пространство между ним и его целью. Не нужно демонизировать детство или вселенную. На самом деле сама суть сознания в том, что его объект дистанцируется (отчуждается?), и путь к нему становится проблематичным. Человек именно что разумен, он мыслит причинами, и, пытаясь попасть в цель, отстоящую от него на некое расстояние, он, естественно, начинает принимать во внимание различные факторы, которые могут ему помешать, о которых он может не быть в курсе. Человек отличается не тем, что он *знает*; он отличается тем, что *не* знает, и притом знает о своем незнании — как Сократ говорил, что знает лишь то, что ничего не знает. Бертран Рассел заявил, что интеллект — это выбор средств к целям. Бергсон же добавил к этой простой формуле главное, пропущенное, неучтенное — измерение глазом вот этого вот по видимости пустого пространства между собой и целью, пространства неуверенности, из которого и вырастут опасения происков демонов, мольбы к духам и богам и многое другое. Это и есть «свято место», что не бывает пусто именно потому, что изначально тревожно пусто, неопределенно — «хора» Ж. Деррида, прозрачный воздух кухни Гераклита, в котором незримо толпятся сами боги. Это снова Ахиллес и черепаха, апория, главный герой которой — не воин и не животное, и даже не движение, а пространство между ними, эта загадочная игра дистанции.

Ну и в-четвертых, есть уже упомянутая нами здесь интерпретация Ницше. Истина враждебна человеку — по крайней мере, человеку в его обычном состоянии. Разве что сверхчеловек способен выдержать ее и даже влечься к ней. Обычный человек окутывает себя полотнищами иллюзий, лишь бы не сорвать с мира покрывало Майи, не взглянуть в лик Горгоны. Может быть, герой — промежуточная инстанция между человеком

и сверхчеловеком — может приблизиться к ней, да и то вынужден пользоваться зеркальным щитом рефлексии, чтобы смотреть не на нее саму, а на ее отражение в понятии.

Мы постепенно приближаемся к самому человеческому из отчуждений — оно же, по иронии, и самое политическое. До сих пор мы говорили об отчуждении, которое обрушивает на человека само бытие, или в котором пребывает он сам, но тоже как бы онтологически, в силу своей природы; обращали на него чрезмерно философский взгляд, и это были, по сути, позитивные интерпретации. Но бывает отчуждение — и оно ближе всего к непосредственному его значению у Маркса, — в котором человек оказывается по воле другого человека, чисто негативное отчуждение. В XX в. экзистенциалист Ж.-П. Сартр сформулирует это в своей знаменитой максиме: «Ад — это другие». Да, по воле других я могу оказаться в аду — в концлагере, под гнетом несправедливых законов, подвергнутый травле и остракизму. Другие люди (какой-нибудь марксистский правящий класс) могут лишить меня имущества, общения, свободы, прав, возможностей. Они могут отобрать у меня это насильно, в борьбе, а могут сделать так, что я с рождения не буду этого иметь, либо буду, но только с их согласия, в одобренных ими формах. А поскольку социум есть продолжение индивида, то, будучи блокирован в развитии каких-то своих социальных опций, я не смогу полноценно реализоваться и как отдельный человек, а также и в других сферах, путь к которым, по видимости, не будет воспрещен. Очень часто человеку кажется, что лишившись чего-то одного, он сможет компенсировать это за счет чего-то другого, наверстать, так сказать, в иной области. В авторитарных и тоталитарных обществах люди, у которых отняты или серьезно ущемлены их права и свободы, ищут отдушины в разрешенном — в семейном строительстве, в чрезмерном рабочем усердии, в добре «малых дел», в хобби и т. п. Но Фрейд справедливо показал, что наш организм есть целостность, и психики это касается не меньше, чем физики. Проблема в одном месте непременно означает проблемы в других. Более того, диктат не бывает ограниченным. Он затрагивает, так или иначе, все сферы общественного бытия. Не бывает так, чтобы в несвободном обществе где-то все-таки была свобода. Если ее и удастся обнаружить, то это будет лакунная, относительная свобода, свобода с оглядкой.

Подвергнувшись отчуждению своей естественной человечности (а именно это у нас и отнимается несправедливой и незаконной властью), гражданин подавленного и подавляющего общества затем проводит над собой второе отчуждение — пытается изолировать от сознания все те места своей души, где «болит» от произведенной ампутации. Порой это ему неплохо удается — в силу все того же извечного философского парадокса: а именно, что человек разведен с самим собой изначально. В эту всегда уже имеющуюся онтологическую брешь зло и вгоняет свой клин. Ведь можно же спросить: почему человека удается лишить его самого? Как можно отнять у него то, что вроде бы составляет саму его суть? Отчуждение же не про то, что изначально чуждо. Оно про то, что мое, должно бы быть мое, но по каким-то причинам стало для меня недоступно. Ладно еще, когда между мной и мной стоят естественные преграды, к преодолению которых меня подталкивают жизнь, природа, Бог. Но мы недаром впадаем в такое непостижимое оцепенение, столкнувшись с социальным злом. Это действительно то, к чему мы не подготовлены, нечто совершенно неестественное. Мы не ангелы, и не ждем того же от других. Но все равно совершенно особая, мертвенная аура окутывает людей, которые приняли жестокое решение о судьбе других людей, распорядились их жизнью и собираются распорядиться и дальше, не видя

своей воле никакого укорота, абсолютно безразличные к упрекам, протестам, укору собственной совести.

Всегда можно сказать, что виноват разум. Разве не разум порождает схемы, в которые затем пытается втиснуть бытие, невзирая на жертвы? Но почему, в силу какого рокового закона бытие идет навстречу этому насилию, приветствует его? Уже произнесено много мудрых слов и выстроено множество убедительных теорий, почему люди склонны вдруг подчиняться диктату тоталитарной власти, предпочитать несвободу свободе, растворяться в безличном «быть как все» и жить отчужденными от самих себя, в добровольной недоступности счастья. Страх, слабоволие, невежество, конформность и комфортность — все это весомые аргументы. Работают здесь, несомненно, и другие, более тонкие и сложные механизмы. Мы много говорили о разведенности человека с самим собой. Но это не обязательно только обстоятельство, поощряющее суровую этическую работу над собой, это можно понимать и как чудесную способность к трансценденции. Мы мыслим, воображаем, фантазируем. Мы способны выходить за пределы себя, отождествляться с воспринимаемым и мыслимым нами. Для нас норма ощущать себя заключенными не только в собственной актуальной локализованной самости, но и в языке, в мнении других, в той или иной картине мира, в мифе или нарративе о себе, в разнообразных потоках бытия. В своих высших проявлениях способность к трансценденции реализуется как эмпатия («возлюби ближнего своего как самого себя»), как воля к самоотречению и самопожертвованию («положить жизнь за други своя»). Но эту же нашу способность используют и обманные картины мира, ловящие нас в себя. Люди, жертвующие собой (единомоментно или растянуто во времени) ради несправедливой цели, тоже ощущают себя реализующими высокое человеческое призвание, тоже воспринимают себя как аскетов или героев, кладущих жизнь (и ладно бы только свою) во благо «общества», «родины», «светлого будущего». Именно поэтому, рискну сказать, этика как умение размышлять о добре и зле сегодня, да и всегда, куда важнее для нас, чем этика как практическая дисциплина, занимающаяся поведением и мотивацией. Практический герой вполне может оказаться нравственным злодеем. Мы должны *понимать*, должны уметь трансцендировать в объективное, а не искать удовлетворения в субъективном, в том, чтобы «решиться», «осмелиться», «отважиться». И здесь, конечно, вспоминается философский анекдот о том, как Хайдеггер на какой-то своей лекции призывал студентов к «решимости». После чего встал один студент и сказал ему: «Да мы уже давно решились, господин профессор. Только сами не понимаем, на что».

Действительно, на что?

Литература

1. Бергсон А. Два источника морали и религии. Пер. с фр. А.Б. Гофмана. М.: Канон, 1994. 384 с.
2. Гумилев Н. Когда я был влюблен... М.: Школа-Пресс, 1994. 624 с.
3. Делёз Ж. Мистерия Ариадны по Ницше. Пер. с фр. Е.Г. Соколова / Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1999. 192 с.
4. Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука, 2014. 533 с.
5. Ницше Ф. Антихрист. Пер. с нем. В.А. Флеровой / Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. 829 с.
6. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Пер. с нем. Н. Полилова / Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. 829 с.
7. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. Пер. с нем. Г.А. Рачинского / Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. 829 с.
8. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Пер. с нем. С.Л. Франка / Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. 829 с.
9. Огурцов А.П. Отчуждение, рефлексия и практика. М.: Голос, 2024. 426 с.
10. Платон. Пир / Пер. с древнегреч. С.К. Апта // Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. 528 с.
11. Толкин Дж.Р.Р. Властелин Колец. Пер. с англ. Н. Григорьевой, В. Грушецкого. М.: АСТ, 2019. 1184 с.
12. Цвейг С. Борьба с безумием. Фридрих Ницше. Пер. с нем. П. и Е. Берштейн / СС в 10 т. Т. 5. М.: ТЕРРА, 1996. 512 с.

References

1. Bergson H. *Dva istochnika morali i religii* [The Two Sources of Morality and Religion]. Moscow, Kanon Publ., 1994. 384 p. (In Russian.)
2. Deleuze G. *Misteriya Ariadny po Nietzsche* [The Mystery of Ariadne according to Nietzsche / Marcel Proust i znaki [Proust and Signs]. Saint-Petersburg: Aleteia Publ., 1999. 192 p. (In Russian.)
3. Gumilev N. *Kogda ya byl vlyublen* [When I was in Love]. Moscow, Shkola-Press Publ., 1994. 624 p. (In Russian.)
4. Lebedev A.V. *Logos Geraklita. Rekonstrukciya mysli i slova (s novym kriticheskim izdaniem fragmentov)* [Logos of Heraclitus. Reconstruction of thought and word (with new critical translation of fragments)]. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 2014. 533 p. (In Russian.)
5. Nietzsche F. *Antichrist* [The Antichrist] / *Sobranie sochinenii v 2 t. T. 2* [Collected works in two volumes. Vol. 2]. Moscow: Mysl Publ., 1996. 829 p. (In Russian.)

6. Nietzsche F. *Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe* [Human, All Too Human] / *Sobranie sochinenii v 2 t. T. 1* [Collected works in two volumes. Vol. 1]. Moscow: Mysl Publ., 1996. 829 p. (In Russian.)
7. Nietzsche F. *Po tu storonu dobra i zla* [Beyond Good and Evil] / *Sobranie sochinenii v 2 t. T. 2* [Collected works in two volumes. Vol. 2]. Moscow: Mysl Publ., 1996. 829 p. (In Russian.)
8. Nietzsche F. *Rojdenie tragedii* [The Birth of Tragedy] / *Sobranie sochinenii v 2 t. T. 1* [Collected works in two volumes. Vol. 1]. Moscow: Mysl Publ., 1996. 829 p. (In Russian.)
9. Ogurtsov A.P. *Otchujdenie, reflexia i praktika* [Alienation, Reflexion and Practice]. Moscow, Golos Publ., 2024. 426 p. (In Russian.)
10. Plato. *Pir* // *Sobranie sochinenii v 4-h t. T. 2* [Symposium] // Collected works in four volumes. Vol. 2]. Moscow, Mysl Publ., 1993. 528 p. (In Russian.)
11. Tolkien J. *Vlastelin Kolez* [The Lord of the Rings]. Moscow, AST Publ., 2019. 1184 p. (In Russian.)
12. Zweig S. *Bor'ba s bezumiem. Friedrich Nietzsche* [Fighting the Demon. Friedrich Nietzsche] / *Sobranie sochinenii v 10 tomah. Tom 5* [Collected works in ten volumes. Vol. 5]. Moscow: TERRA Publ., 1996. 512 p. (In Russian.)

Alienation as a philosophical concept

Murzin N.N.,

Ph.D., research fellow, Institute of Philosophy RAS

shywriter@yandex.ru

Abstract: This article is written in the genre of a free philosophical sketch based on the discussion of A.P. Ogurtsov's book "Alienation, Reflexion and Practice". The main theme is alienation as a constant refrain of philosophical thought since the time of the ancient pre-Socratics. Throughout the centuries man has been thought by philosophy as a being alienated from himself and from the world. Moreover, the world too appears to be torn, divorced from himself — into falsity and truth. As man comes to know the world, he seeks to bring it into a closed, consistent picture that attempts to leveling or closing this gap.

Keywords: alienation, man, consciousness, cognition, metaphysics, world, absurd.