

Экзистенция «героя» как событийная форма обладания судьбой

А.Д. ПАВЛОВЕЦ

Статья посвящена исследованию классического и неклассического понимания субстанциальности судьбы как изначально внеположного начала, не зависящего от мышления человека, человеческой воли и деятельности, определяющего его конечные цели. Концепция судьбы обосновывается в статье в качестве свободного и субстанциально определённого бытия как бытия для персональной формы торжества судьбы. Свершение человека, экзистенциальный модус бытия которого состоит в стремлении реализации судьбы в качестве высшего смысла и телеологического замысла собственного существования. Экзистенция героя как носителя существования для судьбы предполагает субстантивацию, поскольку герой выступает не в качестве исполнителя трансцендентных для него велений судьбы, но как человек, восполняющий субстанциальность самой судьбы в творческих, трагических актах самоисполнения.

Ключевые слова: герой, судьба, событие, состояние, свершение, субстанциальность, деяние.

The article is devoted to the classical and non-classical types of understanding of the substantiality of fate as something that has arisen outside and not expressed from mass thinking, will and the beginning of activity that achieves its ultimate goals. The article settles down the concept of fate as a free and substantially deliberated the being as a being-for a specific form of fulfillment of fate. The implementation of a person, an existential mode of being of whom, consists in the desire to realize the highest meaning and teleological intention of one's own console. The existence of the hero as the bearer of «existence for fate» implies the substantiation, because the hero projects not as an executor of the transcendental to him dictates of fate, but as a person who reproduces the substantiality of the chief fate in creative, financial acts of self-fulfillment.

Keywords: hero, fate, event, condition, accomplishment, substantiality, deed.

При рассмотрении вопроса о человеке, человечестве и его судьбе значение понятия «судьбы» для первого зачастую откладывается в форме сущностного осмысления. Эта задержка, или временное оттягивание, с одной стороны, естественно для самой судьбы мысли как для чего-то внеположного человеку в своём истоке, а также его собственным мышлению и жизненному миру; с другой же стороны, кажущаяся задержка в действительности может означать лишь слепоту внутреннего зрения, при котором, если оно осознанно или по крайней мере элементарно допущено как возможное состояние ума, чувств и воли, возможно иное понимание временной паузы в рождении и представлении смысла – как ослепляющей феномен видимости того, что пока человеком не зримо и не предполагаемо. Подобная «задержка», с нашей точки зрения, скорее искусственна. Это связано с тем фактом, что многие исследователи и мыслители, ставящие целью концептуализировать понятие судьбы, увидеть её место в культуре, различить её эпохальные формы, выявить и сформулировать комплексные подходы к её пониманию, неизменно оставляют в стороне от своих поисков ответ на вопрос о том, что значит иметь судьбу? Выделение судьбы в разряд исключительно и только понятий, категорий, концептов сразу же отстраняет нас от данного вопроса, элиминирует судьбу от антропологических истоков, вводя её таким образом в ряд отвлеченного от мира, созидающего и преобразующего жизнь и сознание, превращая из основополагающего факта в одну из констант культурологии или гносеологии. Благодаря подобным когнитивным установкам судьба модифицируется или даже адаптируется под определённый тип научного дискурса в виде имплицитной логической единицы, более или менее удачно препарированной им на прозекторском столе классификаций, дефиниций и структурно-функциональных штудий. Но сущность её, как ни странно, остаётся не найденной, скрытой или просто не явленной в ослепляющем присутствии судьбы, взгляд которой оказывается устремлён на своё распостертое понятие и ровные швы концептуальных скреп, которыми в итоге оказывается усеяно её «тело».

Пожалуй, лишь за исключением Мартина Хайдеггера, западная философия двадцатого столетия низводит понятие судьбы к полному забвению, помещая его в архиве суеверий. Отчасти это происходит потому, что дефиниция судьбы традиционно рассматривалась как итог

и осмысление религиозной веры, которая, с точки зрения мышления «научной картины мира» и «антиметафизического» проекта позитивизма и аналитизма самых различных толков и направлений, поработала человека и мешала ему владеть собой в перспективе освобождения от тех самых «суеверий». Идея судьбы была демифологизирована и демистифицирована в той степени, в которой человек углублял знание объективных обстоятельств и ассерторических истин в русле научного развития экономических, культурных, языковых, историцистских, гештальт-функциональных программ и стратегий. Дело, безусловно, не могло обойтись и без апелляции к бессознательным формам ментального вытеснения, как и к невротически фундированным запретам, налагаемым на себя человеческим «эго». Позитивным исходом же, по всей видимости, представлялись рациональные принципы рождения и становления «суперэго», позволяющие индивиду нового времени ощутить себя в качестве присутствующего в мире и реализующего в нём свои стремления, освоившие, наконец, социально приемлемые формы ремиссии неврозов и психопатологий. Демифологизация и демистификация судьбы произошли, естественно, и в таких течениях, как неodarвинизм, марксизм, семиотика, постструктурализм, культурная антропология. По сути дела, открытие новых детерминант социального поведения и развития, стилей научного мышления сделало концепт судьбы рабом слишком большого количества цепей и интеллектуальных изощрений.

Изотропность реального исторического времени неоспорима, поэтому невозможно пересматривать судьбу задним числом, как невозможно и просто игнорировать судьбу. При всем разнообразии своих поисков философия всё же серьёзно отнеслась к давлению, оказываемому силой времени. Исходя из этого бесспорного факта, наша цель в настоящей работе определяется следующим образом. Выявить характеристики понятия судьбы в том виде, в котором оно присутствует в научно-философском дискурсе, указав на генезис данного понятия и на причины, в соответствии с которыми оно претерпело фундаментальные смысловые трансформации в контексте противостояния философии научного типа метафизике и онто-теологии. Во-вторых, эксплицировать генетическую связь понятий «судьбы» и «героя» в контексте переживания последним собственной фатальной, или, скорее, фатумной (от *Fatum* – рок, судьба; лат.) хрупкости, но и одновременно жизненной мощи и необходимости стать обладателем своей судьбы.

Перечисленные выше моменты имеют достаточно хорошо выраженную интеллектуальную историю. Укажем на несколько значимых и признанных философским сообществом исследований. Одной из самых известных и авторитетных на постсоветском пространстве работ, посвященных генезису понятия судьбы в эпоху Античности, является монография В.П. Горана «Древнегреческая мифологема судьбы». Данный труд направлен на исследование судьбы античного грека именно как мифологема и с решением проблемы генезиса категорий закона, необходимости и случайности в древнегреческой философии» [1, с. 7]. Однако, придавая судьбе статус лишь мифологема, автор превращает судьбу в рациональную мировоззренческую единицу, которая была естественным путём изъята в качестве фундаментального метафизического, а не историко-философского, исторического или историографического понятия с переходом от мифологического мировоззрения к мировоззрению научно-философскому. Примечательно, что данная операция осуществлялась довольно простым образом – путём замены термина «закон», несущего в себе образы как мыслительного, так и ценностного, жизненного гештальта античного грека, его диалектическим «аналогом» - движения мысли в рамках категорий «необходимого» и «случайного». Это, в конечном счёте, лишает понятие судьбы её реального носителя, выразителя и свидетеля – самого человека, фактически вычеркнув из философского мышления интенцию на выявление сверхсущей специфики их взаимоотношения, взаимодействия в перспективе целостной истории человеческой экзистенции, духа.

Однако в исследованиях, посвящённых как раз антропоморфической ипостаси осуществления трансцендентной судьбы, дело обстоит по существу так же. Так, в работе известного современного философа В.А. Конева «Модусы субъективности в культуре» судьба объявляется лишь одним из таких модусов. Следует уточнить, как именно сам автор понимает термин «модус»: «Культура берет на себя функции провокации действия, призыва к нему. Этому и служат особые культурные образования – модусы субъективности или способы формирования направ-

ленности действия человека» [2, с. 10]. Следуя этим путем, автор приходит к тому, что устанавливает необходимую связь между категориями судьбы и свободы при том, что именно свобода выступает субъективной формой энтелехии и культурным телосом самой судьбы в новейшее время. И, опять-таки, сводя человека к субъективности, а судьбу лишь к модусу культуры – пусть и основополагающему с телеологической точки зрения, В.А. Конев упускает из виду сущностную и крайне сложную в диалектическом, вернее даже в диалектико-онтологическом, плане связь между судьбой и человеком как её носителем и воплощающим началом.

Но если осмелиться, а в философском отношении для этого действительно требуется немалая смелость – стоит лишь вспомнить философскую и человеческую судьбу Мартина Хайдеггера, осмелившегося говорить о судьбе человека как о судьбе «человека-хранителя» всего сущего [3, с. 457] и судьбе самого Бытия в его событийности и истине [4, с. 30], спросить «Что же это значит – иметь судьбу?», то этот вопрос сразу переносит нас в пространство смыслов, определяемых корреляцией понятий «судьбы» и «обладание судьбой». «Обладание судьбой», «власть над судьбой», «власть судьбы над нами» суть горизонт коннотаций, в которых раскрываются историческая сцена действия судьбы, роль судьбы, её драма или комедия – раскрываются именно в этом вопрошании, ведь вопрос этот не абстрактно-концептуальный, а значит – сиюминутный, он манит за собой человека тысячелетиями, поскольку вопрошает о самой возможности свершения человеком своей судьбы как судьбы истинной. Вместе с тем было бы серьёзной ошибкой отнести весь комплекс действий человека к понятиям судьбы и обладания судьбой. Так, М. Эпштейн выделяет по крайней мере три типа событий, в перспективах которых можно вести речь о присутствии данных понятий: поступок, происшествие, свершение: «поступки, ибо они задаются самим субъектом действия <...> происшествия, т. е. события, в которых человек является не субъектом, но как бы объектом чужой воли <...> события, происходящие по определенной закономерности, по которой действия человека приводят к определенным событиям в его жизни. События такого типа можно назвать свершениями» [5, с. 65–66].

В свершении судьба выступает как бы третьей силой, удваивающей самой собой происшествие и поступок, то есть фактически совершающей их как длящиеся в планах решимости, бессилия, сосредоточенности – иначе говоря, в планах экзистенциальных. Судьба выступает здесь не как трансцендентное условие самой экзистенции, но как её первоначальное внутренне обоснование, раскрывающее действующего / претерпевающего человека как обладателя и одновременно свидетеля своей судьбы во всей его диалектической сложности. Но являются ли подобные обоснования и раскрытия пределом, финальным актом действия судьбы и человека, обладающего судьбой? Если мы предположим, что да – являются, то мы тем самым тривиализируем судьбу и свидетельство, приносимое судьбе – о чем? – конечно, о самой судьбе в ранге её исполнения и неисполнения. С нашей точки зрения, вести речь об экзистенциальном даре человеку судьбы, следствием чего выступает преизбыток решимости, невозможно вне того, что выше мы определили как хрупкость и уязвимость судьбой – первую часть диалектического единства фатума и человечности.

Но что является источником хрупкости и уязвимости? Потеря какого рода необходима человеку, чтобы сбиться в качестве своеобразного «топоса» судьбы и в то же самое время её «свидетеля», выдерживающего её ношу и проносящего живое знание о ней в имманентном опыте и трансцендентной ему истории? По всей видимости, уязвимость, в которой утрачивается экзистенциальный преизбыток обладания судьбой, означает рождение и дальнейшее присутствие (временное и сверхвременное) острого чувства того, что судьба осталась не исполненной, что преизбыток экзистенции ушёл в срыв, в ничто без своего истинного осуществления. Фактически, данное состояние эксплицирует лишь утрату смысла – теряется лишь идеальное наполнение, а интенсивность и длительность диалектически фундированной экзистенции просто заканчивается и возникает ситуация не-до-исполнения, или «почти» свершения, при котором, собственно, и начинается настоящее действие судьбы в человеке, а человека – в самой судьбе. За этой алогической и напрямую нерелефлексивной формой присутствия судьбы как предоставляющей обладание собой скрывается то, что отдельный человек, сообщества мыслителей и институциональные философы принимают за исчезновение судь-

бы, её историческую неявленность, но что в действительности есть её ослепляющее, и только в силу этого ослепления, полноценное и истинное присутствие в истории. Перефразируя язык восточной мистики, можно эксплицировать предлагаемое видение проблемы в следующих метафорических образах: как только мы упускаем время и его момент, судьба тут же выпадает из просвета и утаивается в сиянии открывающегося настоящего. Это похоже на то, когда воду наливают в бездонный кувшин. В таких условиях каждое действие не отражает смысла, оно просто случается, а событие, даже если оно происходит, не воспринимается и не рефлексивируется в качестве встречи или дара. Оно просто есть дар.

Возникает парадоксальная ситуация, проясняющая диалектические сложности метафизического, субстанциального истолкования судьбы. Судьба словно утрачивает себя в человеке в качестве интеллигибельной формы, что в контексте классической философии, в основе которой располагается понятие «самосознания», означает её десубстантивацию, а в перспективе философии неклассической, в особенности испаноязычного варианта развития феноменологии и экзистенциализма (Хосе Ортега-и-Гассет, Хавьер Субири, Мигель де Унамуно) – субстантивацию самого носителя и свидетеля судьбы. Иными словами, дар судьбы своему свидетелю заключается в том, что освободить его от судьбы в модусе самопознания, мышления и наделить рангом обладателя судьбы в действии, деянии.

Сложности, связанные с описанными выше процессами демифологизации и демистификации судьбы, таким образом, подразумевают невозможность для эпистемологии «воспользоваться» обстоятельствами, в которых и только в которых осуществляется судьба. Их нерелексивный характер оставляет эпистемологии как науке о методе и научной истине, эмпирических критериях и логических основаниях научного познания лишь одну, но абсолютно неприемлимую для неё возможность метафизического истолкования судьбы и её носителя. Исчерпывающий и эмпирически фундированный ответ на вопрос о том, в чём именно (фактически, конкретно) состоит действие судьбы, оказывается невозможен в рамках, исключающих понятия переживания, действия и деяния, существо которых лишь до определённого момента основывается на релексивном анализе и дескриптивных фигурах самосознания. Иными словами, для науки нового и новейшего времени непостижимым остаётся «топос», в котором рождается и осуществляется экзистенция свидетеля и обладателя судьбы. Вопрос о самой судьбе, таким образом, выносится за пределы эпистемологии и становится достоянием в лучшем случае философии истории или теологии, которая, однако, также испытывает на себе решительное давление логико-семантических критериев истинности познания.

Действительно, даже такой «расположенный» к рассмотрению сложных теологических проблем и духовных составляющих человеческого общества как Г. Зиммель, ставит вопрос о судьбе в довольно тривиальном ключе. Основным понятием выступает у немецкого философа «событие». Однако, по Г. Зиммелю, это не любое событие, но событие, касающееся «индивидуально осмысленной направленности, которая выступает как наше подлинное Я» [6, с. 189]. Вместе с тем он оставляет в стороне факт уникальности события, уточняя лишь, что события бывают разного рода, существуют на разных уровнях, на периферии или в центре человеческой жизни. Для немецкого философа судьбоносные события суть те, которые придают телеологический смысл индивидуальной жизни. Разница же между судьбоносными и незначимыми событиями располагается исключительно в сфере рефлексии: то событие, которое познано, может быть присвоено «подлинным Я», может стать судьбой, а то, что лишено понимания, становится простым опытом чувственного восприятия. На уникальности же события настаивает авторитетный в области изучения исламской философии, где понятие судьбы носит всеобъемлющий характер, современный российский философ А.В. Смирнов, однако и для него событие это действительность как таковая, подлежащая в первую очередь не переживанию и преображению, но осмыслению, установлению «логики смысла» судьбы. Согласно А.В. Смирнову, «чисто событийное» событие вряд ли возможно, поскольку мы всегда имеем дело с уже переработанными логико-смысловыми инструментами мира вещей. Поэтому автор пишет: «Событие не подчиняется нам, потому что оно не подчиняется отдельным, «одиочным» логикам смысла; потому что оно делает возможными их все, но не

сводится к ним» [7, с.65]. Возможно ли, что понимаемое таким образом событие приведёт нас к понятию обладания судьбой? По всей видимости, нет. Необходим человек определённого сорта, волевого и психического устройства. Такого человека мы именуем «героем».

Однако событие суть не просто внешнеположенная нам и рефлекслируемая действительная необходимость. Она требует иного отношения. Для схватывания события нам необходимо правильно настроенное внимание, особое настроение, которое мы можем достигнуть за счет собственной воли или, наоборот, нам нужен дар того, кто может даровать событие в том, что приятно называть случаем. Вспоминается метафора Джелладдина Руми о том, что не каждый погнавшийся за газелью сможет ее поймать, но что бы поймать газель нужно за ней все-таки погнаться. Столкновение воли и случая оборачивается скрытой в судьбе борьбой, превращающей судьбу в судьбу героя. Она снимает и в то же время сохраняет противоречие между волей и случаем. Таким образом, судьба в событийной перспективе – это, условно говоря, поле, на котором разворачивается человеческое существование в истории. В нем нет линейной перспективы, а сеть событий, в которой переплетаются возможное и истинное. Наша судьба сплетается, свивается с судьбами других. Мы способны улавливать случайные точки в потоке, однако они также событийны и динамичны, поскольку являются элементами живого поля истории и несут в сжатом виде все возможности во времени. Если эта точка фиксируется достаточно долго, описанное может позволить развернуть в ней весь потенциал того поля судьбы, которое свернуто в той или иной точке, в том или ином моменте: «Мое существование в этом мире / течет подобно ртути капелькам летучим» [8, с. 75]. Подобная «атомарно-континуальная» природа существования делает понимание судьбы первостепенной задачей. Это можно понять двояко. Во-первых, судьба открывается человеку во взгляде с иной точки зрения – с высоты переживания и созерцания, позволяющих охватить целое в его максимальном единстве. Во-вторых, судьбу можно распознать, если войти в мгновение, которое являет и раскрывает в себе (сосредотачивает в себе) всю полноту времени. Когда мы овладеваем собственным моментом, мы обретаем дар события, через который нам обнаруживается тайна свершения, тайна дарящего себя нам. Можно даже сказать, что момент в своей совокупности, заключающий в себе и стягивающий все поле судьбы, является основой нашей самости и, в то же время, провидением.

В этом скрывающем пространстве, в отказе от определенности настоящего, в определенности начала и конца, в отказе от сцены прячется сама судьба. Однако это не просто отсутствие, но именно сокрытие, переворачивающее саму жизнь. Она становится бессмысленной и пустой, а человеческая деятельность превращается в механическое исполнение. Только там, за пределами механицизма и бессмысленности, в рождении и после смерти судьба как первый и последний судья, первая и последняя надежда, измеряет человека и измеряет собой малые капли смысла нашей экзистенции. Только это обоснование создает представление о жизни как о достижении, о жизни как о вызове, о жизни, как о свидетельствовании. Так рождается герой – фигура, которая, с одной стороны, является эстетической единицей, придающей смысл жизни зрителя, не способного к свершению, а с другой, толкающая зрителя на свершение, наделяя его волей к событию. Данная эстетика героя и его значимость для зрителя порождает тень героя, которую безуспешно пытаются примерить на себя политические деятели или же деятели массовой культуры. К примеру, американский политический социолог Пол Холландер описывает сумерки героического в политической культуре XX в. следующим образом: «Имеются многочисленные свидетельства о том, что многие известные интеллектуалы XX века восхищались диктаторами различных идеологических убеждений, а также политической системой, которую они представляли. Такое восхищение, часто переходящее в преклонение перед героем, было неотъемлемой частью значительной части политических заблуждений» [9, р. 2].

Эстетика героя в возвышенной форме разворачивалась уже в творчестве Ф. Ницше. Он и сам, и его Заратустра представляют модель героя, который готов принять собственную судьбу и прожить ее сполна, решительно и уверенно свершив своими собственными актами. Поэтому судьба и энергия ее осуществления у Ницше равны: «Але так ужо хоча мая стваральная воля, мой лёс. Альбо, слушней будзе сказаць, менавіта такога лёсу хоча мая воля!» [10, с. 92]. Однако и как это ни покажется странным, подобный герой лишь след, отмечен-

ный на листе жизни. Его жизнь суть самоуничтожение и самописание уничтожения на предел сил, когда он пишет и стирает свою судьбу в переживании мгновения, в двунаправленной мистерии судьбоносного пути, когда не только путь меняет героя, но и герой изменяет направление следования. Смысл и сцена жизни не создается человеком, но они могут быть переписаны, когда герой идет вперед, но возвращается и когда, возвращаясь, идет вперед, пребывая в мгновении данности судьбы. Это судьба героя, который может её созерцать и наслаждаться, двигаясь к Вечности, одновременно стараясь ее избегать. Этот путь, в конечном счёте, представляет собой бегство из вечности в вечность, о чём герой прекрасно осведомлён. Более того, герой вплетает в себя суть вещей и явлений, он увлечен бытием и формирует то, что наполняет смыслом человеческое существование. Тот, кто существует, должен постоянно сталкиваться со случайностью, и судьба для него – это оправдание неудач, болезней, собственного нежелания брать собственную ответственность за всю свою жизнь. Он смотрит на героя, просит разрешения насладиться его страстью к бытию, принять силы от его страсти к достижению судьбы. Он завидует герою, который осмеливается жить, действовать по своей воле в пределах изречённой или неизречённой для него судьбы. Безусловно, для смотрящего таким образом на героя неважно, кто он: сверхчеловек, вынужденный жить в мире умершего Бога и искать в себе альтернативу почившему; святой, оставивший мир и себя самого, чтобы служить Богу; подлинный свидетель, который сознательно, взойдя по ступеням совершенствования, приносит себя в жертву, чтобы свидетельствовать всем, что у него есть открытая им жизнью и смертью истина. Единственное, что всё же объединяет образы героя то, что они одинаково резко говорят о неслучайности событийности, о бытии события.

Примечательно, что христианский богослов IV в. Григорий Нисский учил, что в духовном восхождении «только все более и более достоверным образом открывается абсолютная непознаваемость Божественной природы. Все более и более к ней устремляясь, душа непрерывно растет, из себя выходит, себя превосходит, в жажде большего, так восхождение становится бесконечным, желание – неутолимым» [11, с. 49]. Эта жажда героя к обретению смысла, движение к своему источнику превращают ищущего в субстанциальный самосуший смысл, характеризующий единством диалектических актов притяжения ко злу и неприятие зла, стирания и истового утверждения себя в действенном стремлении выйти за пределы сущего и бытия. Сделать себя сверхсущим, бессмертным нарушением порядков необходимости и случайности законов сущего и бытия и также в действии постичь это единство. Вот почему существование так тянется к герою, но и ненавидит его, когда он стремится стать лишь его интеллигибельным выражением. Существование «льнёт» к герою как к инстанции своего оправдания, поскольку герой есть тот смысл, который не присущ существованию самому по себе; человеческое же существование нуждается в герое, дабы выразить свои пределы, недостижимые возможности, тем самым присваивая их как возможности онтологические, сущие. Но когда человеческое существование просит, герой принимает его как своё собственное и единосущее ему самому. Эта ситуация прекрасно раскрывается в античном термине «фюсис» (φύσις – древнегреч.) в том, как его понимает Мартин Хайдеггер. Восхождение, рост, развитие (φύσις) означает по сути дела «вос-ставать (Ent-stehen), выводить себя из сокрытого (das Verborgene) и только так приводить оное к стоянию» [12, с. 99]. Это утверждение идентичности каждого существа уже является центральной чертой судьбы. Однако язык, на котором говорит судьба, вовсе не уверен, что его поймут, и даже не уверен, что у него есть собеседники, даже когда мы отвечаем и говорим: «Да, у меня есть судьба» или наоборот, «Нет! У меня нет своей судьбы», согласие и несогласие здесь суть простая гипотеза.

Подводя итоги, хотелось бы отметить, что язык, повествующий о судьбе (в том числе и в первую очередь язык автора настоящей статьи), никоим образом не есть сама судьба, он отягощен проблематичностью аутентичности говорения, свидетельствования. Прежде всего, потому что мы ставим дискуссию о пределе человеческих возможностей на уровень достаточно тривиального диалога между индивидами, а индивиды – это также ещё не судьба. Особо важным является то, что, согласно предложенной интерпретации специфики субстанциальности судьбы, субстантивации ею человека и образа героя, связь с судьбой в высшей степени драма-

тична, но свободна. Можем ли мы говорить о свободном человеке, который не одержим судьбой, а лишь существует, наслаждаясь своим ничем не детерминированным существованием? Можно ли говорить о нынешнем господстве некоей тривиальной и унифицированной судьбы – слабого отражения, стёршейся копии судьбы трагической и личной? Возможно, широко распространившиеся в наше «пост-современное» время копии и симулякры судьбы сами являются её порождением. Случайным или необходимым? Возможно, пришло время говорить о рабстве судьбы у человека не только в эпистемологическом отношении? Полагаем, что нет, не пришло. Как явствует из предлагаемой нами интерпретации фигуры героя, он не раскрывается посредством установления серийности копий. Скорее, в дело вступает сама Судьба, которая, завершив круг своего исполненного в человеке «предназначения», вновь стремится проникнуть в зарю начала, где судьба человека и человечества вновь ставятся под вопрос той судьбой, которая вынашивает и лелеет своего обладателя и героя?..

Литература

1. Горан, В. П. Древнегреческая мифологема судьбы / В. П. Горан. – Новосибирск, 1990. – 330 с.
2. Конев, В. А. Модусы субъективности в культуре / В. А. Конев // Вестник СамГУ. – 2014. – № 1. – С. 9–14.
3. Хайдеггер, М. Гераклит / М. Хайдеггер. – СПб. : Владимир Даль, 2011. – 503 с.
4. Хайдеггер, М. Размышления XII–XV (Чёрные тетради 1939–1941) / М. Хайдеггер. – М. : Издательство Института Гайдара, 2020. – 344 с.
5. Эпштейн, М. Поступок и происшествие. К теории судьбы / М. Эпштейн // Вопросы философии. – 2000. – № 9. – С. 65–77.
6. Зиммель, Г. Проблема судьбы / Г. Зиммель // Избранное : в 2 т. – М, 1996. – Т. 2. – С. 186–193.
7. Смирнов, А. В. Событие и вещи / А. В. Смирнов. – М. : Садрa ; Изд. дом ЯСК. – 2017. – 232 с.
8. Хайям, О. Другой Хайям / О. Хайям. – М. : Изд. гр. «Традиция», книгоизд-во АБВ, 2014. – 216 с.
9. Hollander, P. From Benito Mussolini to Hugo Chavez Intellectuals and a Century of Political Hero Worship / P. Hollander. – Cambridge : Cambridge University Press, 2017. – 326 p.
10. Нішчэ, Ф. Так сказаў Заратустра : кніга ўсім і нікому / Ф. Нішчэ. – Минск : Маст. літ., 1994. – 367 с.
11. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М. : СТСЛ, 2012. – 586 с.
12. Хайдеггер, М. Введение в метафизику / М. Хайдеггер. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1997. – 302 с.