
А. Н. ФАТЕНКОВ

**ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ
Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ И СМЫСЛОВОЕ ПОЛЕ
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА**

Обсуждается концептуальная сопрягаемость гегельянства и философии экзистенциализма. Они рассматриваются не столько прямыми антиподами, сколько сопредельными вариациями диалектики субъекта, в роли которого в одном случае выступает абсолютизируемая идея, в другом – абсолютизируемый человек.

***Ключевые слова:** философия, диалектика, онтология, гилозоизм, материализм, идеализм, гегельянство, экзистенциализм, субъект, отчуждение.*

Философия жива и здорова традициями, недомогая от стереотипов, шаблонов, клише. К сожалению, путь от традиции к стереотипу короток и безответственно легок, обратной же дороги нет во все. Конечно, закоснелый, замшелый стандарт можно сломать, но далеко не факт, что сквозь его обломки пробьется росток живой мысли.

Расхожим, к примеру, является такой взгляд на богатейшее наследие мировой философии, согласно которому оно без остатка делится на две части: материалистическую и идеалистическую. При этом философский материализм подразделяется на диалектическую и метафизическую (механистическую) вариации, тогда как размежевание идеалистических воззрений происходит на основе совсем иного критерия, в результате чего обнаруженными оказываются идеализм объективный и субъективный. Едва взглянув на очерченную схему, замечаешь ее элементарный логический изъян. Присмотревшись внимательнее, понимаешь неслучайность его возникновения и укоренения: он далек от мировоззренческого нейтралитета и явно играет на руку одной из противоборствующих

сторон, разумеется, материализма. Изымая из видовых названий идеализма слово «диалектический», приватизируя его для собственных нужд («переворачивая диалектику с головы на ноги»), тот преследует сразу несколько целей. Во-первых, старается исходить из традиции, концептуально и хронологически соразмерной самой философии, но развитой прежде всего усилиями оппонентов: тем же идеализмом (Платон), изначальным гилозоизмом (ионийцы, Гераклит в особенности), пантеизмом мистическим (Николай Кузанский) и натуралистическим (Джордано Бруно). Во-вторых, диалектический материализм стремится представить дело так, будто у него нет симметричного мировоззренческого конкурента, помогая тем самым приверженцу принципа развития сделать «единственно правильный выбор». Достигается это не всегда корректной редукцией субъективного идеализма к солипсизму (с вполне оправданным осмеянием последнего), а также надежными историко-философскими указаниями на то, что в рамках объективного идеализма встречаются концепции, которые грубо, догматически решают вопрос о подчинении материального идеальному или влекутся к дуалистическому искусу, к тезису о параллельном сосуществовании указанных онтологических инстанций. Зеркальные проблемы в самом материализме при этом затушевываются.

Обратим внимание на полемически удобную двусмысленность «объективного идеализма». Он одновременно явно или неявно противопоставляется материалистами: 1) солидарно, с позиции силы и положительной значимости – субъективному идеализму; 2) критически, в ценностно негативном ключе – абсолютному идеализму (который равен, надо думать, абсолютному материализму, и вместе с ним – прежде всего соблазнительному философскому абсолютизму). В первом случае, применительно к гегелевскому проекту, объективный идеализм именуется «умным», «диалектическим». На каком основании? Ответ находим в конспективных записях В. И. Ленина. Он с удовлетворением констатирует, что в рассуждениях об абсолютном духе немецкий мыслитель практически не вспоминает о Боге. Умный, диалектический идеализм – как, впрочем, и всякая собственно диалектическая концепция, исторически представленная также гилозоистической, пантеистической и материалистической версиями, – есть одна из положительно ценных разновидно-

стей имманентизма. Диалектика – что гераклитовская, что гегелевская, что марксовская – устраняет абсолютно запредельное, трансцендентное, приземляя, дискредитируя, вовсе ниспровергая божественную инстанцию. Платоновская философия настолько диалектична, насколько способна показать взаимосвязь бытийной сферы идеальных сущностей, небытийной первой материи и инобытийного слоя единичных вещей. Неоплатонизм, опирающийся в области онтологии и космологии на пантеистическую по своей сути теорию эманации, несомненно диалектичнее доктрины креационизма, выступающей остовом ортодоксального теизма. Метафизика деизма, дополняемая физикой импульса (однократного усилия – в противовес постоянно наличествующему силовому полю), плохо стыкуется с диалектикой. В сравнении диалектических потенциалов идеализма, материализма и гилозоизма последний выглядит предпочтительнее конкурентов, потому как сталкивается с меньшим числом невынужденных противоречий при выявлении и описании психосоматического единства и микро-, и макрокосма. Гилозоизм отягощен меньшим количеством абстракций, отвлечений от жизненных реалий. Откровенно иронизируя над бестелесным духом и стерильным интеллектом, он не спешит заключать пакт и с антиподом философского идеализма, противясь редукции многокрасочной природы к рационалистически худосочной «материи».

Главное, пожалуй, методологическое достоинство диалектики – в стремлении преодолеть редукционизм. Об этом свидетельствуют и ее материалистические приверженцы, в частности Л. К. Науменко, вроде бы неожиданно поставивший Платона выше Демокрита: «...Платонизм утверждает *многообразие сущностей*. Это многообразие исключалось в философии Демокрита *единообразием* субстрата...» Афинянин избегает крайностей редукционизма, абдерский мыслитель – нет¹. Однако антиредукционистский ресурс платонизма, как и всей классической идеалистической диалектики, ограничен и реализуется только применительно к монументальным сущностям (родам или видам) и не распространяется на шаткий мир индивидов, единичных тел и вещей. Все эти крохи легко, без вся-

¹ См.: Науменко Л. К. Монизм как принцип диалектической логики. – Алма-Ата: Наука, 1968. – С. 97–98.

кого онтологического напряжения сводимы к соответствующим эйдосам (в пределе – к эйдосу блага), опосредуются² идеальным бытием, не опосредуя его собой. Атомистическая концепция – в тенденции – дробит макросущее на микровеличины, эйдетизм возгоняет его к онтологическим мегавеличинам (к неопределяемой идее блага в конечном итоге). Для одушевленных тел и чувственно воспринимаемых вещей результаты одинаково неудачны. Возникающее вольно или невольно в эйдетизме опосредование идеального материальным – пусть и не паритетное по отношению к встречному, – снижая идеалистичность, повышает диалектичность указанной концепции. С подобной картиной сталкиваемся в гегельянстве: без вылазки во внешний, природный мир абсолютная идея не обретает способности к самосознанию. И еще: ставя идею над понятием, Г. В. Ф. Гегель видит первую предельно абстрактной и одновременно предельно конкретной, что делает ее недоступной безмятежному созерцанию, – напротив, наполняет вполне земными страстями.

Диалектика пытается говорить и писать: о сложном – изысканно-сложно (стильно, но не манерно), о конкретном – «осязаемо-конкретно». Критикуя идеализм, включая и гегелевский, за панлогистскую односторонность, усеченность онтогносеологической схемы «от абстрактного – к конкретному», гилозоизм вместе с диалектическим материализмом движется от одного (ощущающего и ощущаемого) конкретного – через абстрактное (смысло-понятийное) – к другому конкретному, которое уже в отличие от диаматовской позиции ожидается не обязательно практически-конкретным, преобразующим и преобразуемым, но и с не меньшей значимостью полновесно теоретически-конкретным (смысло-образным, идейным), гармонично вписывающимся в налично данное бытие. Теория и практика – грани диалектического жизненного единства, могущие органично сопрягаться между собой, пребывая в отношении

² Держа в уме две лексемы (и их производные) – «опосредование» и «опосредствование», автор пользуется преимущественно первой, наполняя ее тройственным содержанием: 1) «взаимное полагание одного другим»; 2) «одностороннее полагание одного другим»; 3) «одностороннее полагание одного и другого неким третьим». Термин «опосредствование», фигурирующий в известных переводах гегелевских текстов, если и используется, то только во втором и третьем значениях.

подвижной иерархии, то есть попеременно первенствуя одна над другой, но «без фанатизма». Как нет столь «самокритичной» теории, которая, развенчав себя, вывела бы нас в сферу желанной практики, свободной от родимых пятен ложного и заблуждающегося сознания, так нет и столь революционной практики, способной снять, опосредовать собой все умозрения.

Читая Г. В. Ф. Гегеля, В. И. Ленин отметил, что «объективный (и еще более абсолютный) идеализм зигзагом (и кувырком) подошел *вплотную* к материализму, частично даже *превратился в него*»³. Комплимент отечественного материалиста в адрес немецкого идеалиста чреват казусом панлогистской реставрации. Что, если не в гегельянстве непривычно много материализма, а в марксизме непривычно много некогда усвоенного и непреодоленного идеализма, неоправданно онтологизированных гносеологических моделей и процедур, обнаруживаемых, в частности, в структуре и содержании титульной материалистической категории? Что, если известный кризис в естествознании начала XX в. спровоцировали именно рудиментарные абстракции метафизиков, а не чересчур конкретные представления физиков – выдающихся ученых, оказавшихся почему-то неспособными освоить азы философского материализма?

Еще одним общим местом интеллектуальной культуры постепенно стала оценка Г. В. Ф. Гегеля как высочайшей и чуть ли не последней вершины классической философии; словно после него онтологический классицизм неуклонно мельчает, а то и вовсе исчезает с культурного горизонта. С подачи штатных персоналистов вершина превращается во вражескую цитадель, только до основания разрушив которую и напрочь отбросив накопленный в ней опыт можно, дескать, прорваться к пониманию и переживанию подлинно человеческого бытия. Н. А. Бердяев, в частности, настоятельно подчеркивает, что С. Кьеркегор⁴, первым терминологически строго выразивший идею экзистенциальной философии, сделал это

³ Ленин В. И. Философские тетради / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. – М.: Политиздат, 1969. – Т. 29. – С. 248.

⁴ Автором в силу привычки выбрано такое написание фамилии датского мыслителя. В цитируемых источниках она воспроизводится без изменений, в соответствии с оригиналом. Аналогична ситуация с именем Дьёрдя (Георга) Лукача.

«в борьбе против гегелевского универсализма; гегелевского мирового духа, подавляющего индивидуальное»⁵. В *общем*, верно. Только вот диалектик никогда не опростится до тотального отвержения одной из осмысливаемых противоположностей, и уж тем более не будет ставить крест на монистической методологии, заведомо якобы занижающей бытийный статус человека. В устах приверженца *монотеистической* религии стенания по поводу «антиперсоналистического духа монизма» звучат особенно нелепо. Собственно, в текстах С. Кьеркегора, по крайней мере «эстетической» стилистики, общее и единичное, общее и особенное опосредуют друг друга, и ставка датского философа на особенное и единичное не отменяет определенной значимости общего. «Ведь общее в результате так же радуется исключению, как небо раскаявшемуся грешнику, предпочитая его 99 праведникам. <...> Иными словами, исключение выясняет и общее, и самое себя, поэтому если хотят основательно изучить общее, стоит только поискать хорошо обоснованное исключение, оно продемонстрирует все яснее, чем само общее. Обоснованное исключение согласовано с общим...»⁶

Позиция Г. В. Ф. Гегеля диалектически противоположна. Для него отдельный индивидуум есть очевидное несовершенство⁷, а индивидуально-личностный смысл продуцирует такую свободу, которая сама «остаётся ещё внутри рабства»⁸. Но не является ли первое суждение немецкого мыслителя интеллектуально честной, реалистической констатацией извечной жизненной ситуации, а второе – выражением глубоко понятой им неизбежной трагичности человеческого существования?

Левые гегельянцы, марксисты, несмотря на служение коллективистской идее, а отчасти именно благодаря ему, пытаются-таки отыскать предельно конкретную человечность и ее ценность в монистической модели сущего, онтологически симметричной той, что начертана автором «Феноменологии духа». Симптоматично: Д. Лу-

⁵ Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения / Н. А. Бердяев // Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 249.

⁶ Кьеркегор С. Повторение / пер. П. Ганзена, Д. Лунгиной. – М.: Лабиринт, 2008. – С. 148.

⁷ См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета. – СПб.: Наука, 2002. – С. 14.

⁸ Там же. – С. 106.

кач, например, уверен, что «идея человека как самоцели... это наследие классического идеализма XIX века»⁹, в то время как Н. А. Бердяев отказывает последнему даже в постановке проблемы человека, в чем усматривает «главный дефект» идеалистической классики¹⁰. Поисковый механизм марксистов хорошо укладывается в структуру гегелевской триады. За первым диалектическим отрицанием сознающего и в меру сил меняющего мир индивидуума в отчужденную от него экономическую и надстроечно-идеологическую область социальной истории следует второе, решающее отрицание с целью активного преодоления отчуждения, – но не путем воспарения к эфемерному абсолютному духу, а посредством кардинального практического преобразования единственно реальной земной жизни, в первую очередь – общественной. Ну а затем, быть может, и природной. В истолковании французского неогегельянца Ж. Ипполита марксистский путеводитель по историческому лабиринту рисует нам почти идиллическую картину. В отличие от Г. В. Ф. Гегеля, для которого полагание абсолюта «всегда будет включать в себя отрицание», напряженное противостояние идеального и природного, а «всякая определенная объективация является отчуждением»¹¹, К. Маркс начинает и завершает свой философский проект указанием на природу, не отрицающую самое себя и не отчуждающую от себя человека в процессе его объективации. Во всяком случае, и тут с Ж. Ипполитом нельзя не согласиться, К. Маркс отказывается сводить позитивное к отрицанию отрицания, то есть к завершающему элементу (стадии) диалектической триады. В противном случае, действительно, ценность материальной основы жизни растрачивается, а практическая деятельность, теряя вещественно-телесную фактурность, сублимируется в «чистую» деятельность, неотличимую от мыслительной. Что для идеалиста терпимо или даже желательно, для материалиста никак не пригодно.

⁹ Лукач Д. Старая культура и новая культура / Д. Лукач // Политические тексты / пер. с нем. С. Н. Земляного. – М.: Три квадрата, 2006. – С. 171.

¹⁰ См.: Бердяев Н. А. Указ. соч. – С. 244.

¹¹ Ипполит Ж. Логика и существование / пер. с фр. В. Ю. Быстрова. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – С. 297, 299.

Вечной материи попросту невозможно радикально выйти из себя вовне или с тем же неуспехом схлопнуться – одним словом, невозможно впасть в небытие. Для нее возможна только своего рода облицовка, порождение отчасти иного, но все же не чуждого ей социокультурного мира. Исходный статус материи в материализме должен быть непременно выше исходного статуса гегелевской абсолютной идеи, равно бытийной и небытийной в точке полной абстракции. В материализме материя как таковая не знает состояния *Entfremdung* (*fremd* – «чужой», «чуждый»), она знакома лишь с состоянием *Entäußerung* (*äußerlich* – «внешний») или даже *Veräußerung* (если не придавать данному понятию сугубо политэкономическое звучание, указывающее на «продажу, движение товара», включая и рабочую силу, превратившуюся в товар). Содержательная разница между двумя последними терминами приблизительно та же, что между гегелевско-марксовским *Entfremdung* («отчуждением») и брехтовским *Verfremdung* («очуждением»). Порусски, однако, выразить ее труднее: если *Entäußerung* переводить все-таки как «овнешнение (во всех смыслах)», то *Veräußerung* есть «овнешнение в некотором, и ослабленном, смысле»: префикс *ent* «сильнее» префикса *ver*, за *ent* маячит *das Ende* («конец», «исход»). Согласно духу и букве марксизма, ситуация *Entfremdung* свойственна исключительно обществу, да и то по преимуществу антагонистическому. Гегелевская абсолютная идея на собственной шкуре испытывает «отчуждение», смягчая его, правда, по ходу самодвижения до «овнешнения», но не вычеркивая до конца первое из глубин памяти¹². Экзистенциальный страх, страх перед собой как чужим, укоренен в абсолютной идее. Неисчерпаемая материя его не ведает.

Гегельянство сопрягает экзистенциальный пессимизм с социальным оптимизмом, который наследуется и приумножается марксизмом, благодаря чему меняется знак с «минуса» на «плюс» в отношении индивидуума. Экзистенциализм, пронизанный социальным пессимизмом, в оценке каждой индивидуальной судьбы раскачивается от одной крайней точки к другой. Положительный ан-

¹² Ср.: Ильенков Э. В. Гегель и «отчуждение» / Э. В. Ильенков // Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 143–144.

тропологический вердикт подталкивает экзистенциальную философию к союзу с марксизмом, отрицательный – к альянсу с гегельянством. Последнему выбору способствует и то, что общественный оптимизм упомянутых немецких теорий не одинаков. Марксова социальность, претендуя (по аналогии с кантовской моралью) на автономию и самодостаточность главного конструктора истории, предстает эмансипирующей силой, которой человек приносит в жертву по крайней мере часть себя, но которая сама ничуть не жертвует собой и не повинуется никому в отличие от гегелевской социальности, склоняющей голову перед абсолютной идеей, с присущими той, в свою очередь, позывами к самоограничению. Сознание себя совершенное знание «знает не только себя, но и негативное себя самого, т. е. свой предел», а «знать свой предел – значит уметь собою пожертвовать. Это жертвование есть отрешение, в котором дух проявляет своё становление духом в форме *свободного случайного* [исторического] *события...*»¹³. Для К. Маркса общественная жизнь, взятая в ее материальном аспекте, есть общественное бытие. Для Г. В. Ф. Гегеля ни целокупная общественная жизнь, ни какая-то ее сторона (культура таковой, похоже, не является, она выше общества, а не внутри него) не обладают бытийным статусом. Это инобытийная сфера, область актуализации объективного, но не абсолютного духа. Бонапартизм, конечно, велик, но диалектическая философия на порядок величественнее. Социальный оптимизм гегельянства сдержан... и трагичен в своей констатации непреходящей градации общественных персон на фигуры господина и раба, являющихся душевно-телесными воплощениями двух видов исторического сознания: самостоятельного и несамостоятельного. Незавидна участь агентов того и другого. Раб трепещет от безотчетного страха, господин рефлектирует над собственным страхом, но и он, как и всякий носитель индивидуального сознания, бессилен перед всевластием смерти. Ментально-социальные антагонисты не покидают историческую сцену, хотя и демонстрируют подвижность, вплоть до инвертируемости, во взаимоотношениях друг с другом. Господско-рабская общественная дисгармония есть калька с «несчастливого», расколотого сознания. Трагические мотивы в инструментовке даже исторически высокого социального характерны, пусть и не в одинаковой степени, как для гегелевской,

¹³ Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. – С. 433.

так и для экзистенциальной философии. Пропозиции господина и раба если и снимаются, то, в согласии с первой, только через восхождение индивидуального ко всеобщему и их примирением в абсолютном, то есть научно-теоретической революцией, торжеством абсолютного знания, охватывающего все свои инобытийные отрицания и различия. Для экзистенциализма указанный путь представляется сциентистской утопией, опрометчиво игнорирующей абсолютистские притязания бунтующего человека и недооценивающей возможности художественного творчества; потенциалов положительного синтеза трагического и комического, например, или силу парадокса, абсурда.

С. Кьеркегор уповает на парадокс веры: «единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего», находясь «в абсолютном отношении к абсолютному». Философ полагает, что «подобная позиция не может быть опосредована, – поскольку всякое опосредование происходит лишь силой всеобщего...»¹⁴. Хорошо, но подразумевает ли он уравнивание единичного с абсолютным? У Г. В. Ф. Гегеля-то оно, кстати, достигается, хотя и на весьма жестких условиях. У него лишь единственное индивидуальное (сознание) становится абсолютным (сознанием), но все-таки непременно становится им, потому как абсолютное, без сомнения, есть индивидуальное. В итоге абсолют пребывает в абсолютном отношении с самим собой. С. Кьеркегор ставит индивидуумов в более щадящие условия. По его убеждению, подготовительный путь отрешения способны пройти многие, прийти к вере – некоторые (не только кто-то один), притом что ни одному из нас не заказан этот чудесный скачок. Уверовавшие и вступают в абсолютные, точнее, абсолютно парадоксальные отношения с абсолютным. Основания для вызревания парадокса весомые: абсолют существует в единственном числе, и лишь одно индивидуальное есть по своей сути абсолютное. Как тогда быть с остальными? Причем тут некоторые, многие?

В пику монистически солидарным марксистам предсказуемо иначе в полемике с гегельянством ведут себя интеллектуалы, ориентирующиеся на дуалистическое, в стиле Р. Декарта и И. Канта, и еще более мелкое, плюралистическое, рассечение сущего, опи-

¹⁴ Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – М.: Республика, 1993. – С. 54–55.

рающиеся на антитетику, которая в отличие от диалектики если и допускает положительный синтез антитез, то где-то там... в эсхатологической перспективе. Неприятие монизма естественным образом оборачивается неприятием субстанциализма. По словам Н. А. Бердяева, после кантианства уже нет возврата «к старой метафизике субстанциального типа, которая искала бытие в объекте. Отныне бытие можно искать только в субъекте»¹⁵, или даже исключительно в Я¹⁶. В самом деле, субъект вне субстанции, реальности самопричинной, онтологически немощен и хил, беспризорен. Однако почему саму субстанцию не попытаться возвести в ранг субъекта и не культивировать *субъект-субъектные* отношения между человеком и миром – не затушевывать ни в коем случае реальных противоречий между ними?! Правда, здесь уже не останется места ни абсолютной потусторонности, ни трансцендентному Богу. В таком сущем может господствовать деспотический или просвещенный вселенский разум, распорядиться умиротворенная или неприкаянная природная душа, буйствовать или тихо стелиться оземь абсурд. Риск неопределенности очевиден и не мал. Г. В. Ф. Гегель, апеллируя к абсолютной идее, стремится его минимизировать. Да, он не Авраам и не Иов, не склонен к безрассудной вере. Но вправе ли мы, пишущие, порицать его за это и клеймить филистером? Думается, нет.

Не исключено, что из всех библейских персонажей немецкого диалектика интересует всего один. По версии А. Кожева, «Гегель хочет быть Иисусом Христом»¹⁷, иначе говоря, желает заместить религиозного Спасителя философствующим, вероятно, собственной персоной, выказывая тем самым радикальный атеизм, граничащий с богоборчеством. А быть может, ситуация прозаичнее. И фигура Христа интересует философа лишь как частный случай проявленного и понятийно выраженного идеального феномена, причем выраженного таким образом, что «в самом его понятии содержится *инобытие*, т. е. снятие чистого, лишь мыслительного понятия»¹⁸.

¹⁵ Бердяев Н. А. Указ. соч. – С. 249.

¹⁶ См.: Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация) / Н. А. Бердяев // Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 176.

¹⁷ Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1938 гг. в Высшей практической школе / подборка и публ. Р. Кено; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2003. – С. 195.

¹⁸ Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. – С. 411.

Однако это снятие непроявленного проявленным и последующее возвращение божественного к самому себе небезупречно: для духа религий откровения «его действительное самосознание не составляет предмета его сознания»¹⁹. Г. В. Ф. Гегель рационалистически упрекает теистическую мысль в том, в чем ее иррационалистически обличает С. Кьеркегор, когда говорит, что теология по дешевке приторговывает верой.

Продолжая сравнивать *написанное* Г. В. Ф. Гегелем и его критиками, сталкиваемся с не менее любопытными сходствами и различиями. Вспомним строки из «Феноменологии духа», где автор ущербному «первоначальному» единству субстанции-субъекта противопоставляет истинное «восстанавливающееся» равенство себе этой онтологической инстанции²⁰. А теперь, не забывая мнения Н. А. Бердяева о принципиальной неперебиваемости гегельянства на рельсы экзистенциализма, процитируем легитимно экзистенциалистское, надо думать, суждение того же отечественного мыслителя: «Всегда и везде объективация, которая производится в середине пути сознания... есть нечто вторичное, первичная же действительность и первичное познание лежит до этой объективации или после этой объективации»²¹. Сопоставляемые выкладки, конечно, содержательно не идентичны, но и не исключают друг друга. Они близки в толковании объектной среды как онтологически промежуточной, посреднической. Немецкий интеллектуал, правда, более категоричен в предпочтении именно к пост-, а не предобъектному. Впрочем, отмеченный нюанс существенно не скрадывает экзистенциалистского по настрою недоверия к отпавшей от субъекта (или априори трансцендентной по отношению к нему) реальности. С. Кьеркегор высказывает параллельное Г. В. Ф. Гегелю суждение, ставя повторение онтологически выше воспоминания: «...вспоминание обращает человека вспять, вынуждает его повторять то, что было, в обратном порядке, – подлинное же повторение заставляет человека, вспоминая, предвосхищать то, что будет»²². Акт повторения, волнующий датского философа, ори-

¹⁹ Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. – С. 422.

²⁰ Там же. – С. 9.

²¹ Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. – С. 247.

²² Кьеркегор С. Повторение. – С. 21.

ентирован на циклическую онтогносеологическую парадигму, не чуждую и немецкому классику. Гегелевская абсолютная идея возвращается к самой себе. Возвращается, опосредуя собой природный мир, набираясь от него необходимости и случайности, безразличия и страсти. И заранее неизвестно, чего больше.

Одиссея абсолютной идеи концептуально плотно примыкает к циклизму гилозоистически-пантеистической матрицы, как бы их сродство ни вуалировалось и ни компенсировалось в «Феноменологии духа» критикой шеллингианства и апелляцией к прогрессистскому мировоззрению и деистическому креационизму религии Нового времени. Сгусток гегелевской мысли, горделиво возведенной им в ранг всеобщности, или даже в ранг абсолюта, представляется натурному человеку, не спиритуалисту, куда более жизненно-правдивым и мужским по формообразованию, нежели умозрительные потуги датского «рыцаря самоотречения», под адвокатски витийствующего вокруг собственного телесного слабосилия. Абсолютная идея вбирает в себя весь опыт своего существования, включая следы своих инобытийных чувственно-телесных походов. Ее память глубока, многогранна и не лишена серых, местами мрачных смысловых оттенков. Дух в своем завершающем уходе в себя «погружен в ночной мрак своего самосознания, но его исчезнувшее наличное бытие сохранено в этом мраке...»²³. Кьеркегоровское воспоминание иное: манерное, облегченно-одностороннее. Его повторение – того же сорта. Оно отсылает нас в область воображаемого, запоминающегося воображаемого, но и только. Если это и есть сфера духа (или ближайших подступов к нему), то, выходит, духовность сколь возвышенна, столь и онтологически опустошенна (опять же в понимании человека натурального). Судите сами. «С точки зрения духа возможно все, но в мире конечного имеется многое, что невозможно. Однако рыцарь делает это невозможное возможным благодаря тому, что он выражает это духовно, но он выражает это духовно благодаря тому, что он от него отказывается. Желание, которое должно было вывести его в действительность, но разбилось о невозможность, теперь оказывается обращенным вовнутрь, – а потому оно не бывает потеряно и не бывает

²³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. – С. 433–434.

забыто»²⁴. Уточняющая деталь: по С. Кьеркегору, «то, что я обретаю посредством отрицания, есть мое вечное сознание...»²⁵. Датский мыслитель желает видеть вечно повторяющимся, очевидно, не весь личный жизненный опыт, а только отдельные, возвышенные моменты его; не всю гамму влечений к девушке своей мечты, а лишь избранные, свободные от чувственно-телесных интонаций стремления. С. Кьеркегор, переписывая, сочиняет свою жизнь²⁶. Делает это тенденциозно, системно, в надежде избавиться от душевной боли и презрения к самому себе, которое, наверное, и впрямь ужаснее самой дикой гордыни. Но все тщетно! Девушка потеряна, Бог не обретен.

Девиз манерного, избыточно пафосного экзистенциализма, воспроизведенный политическими активистами 1968 г.: «Будьте реалистами, требуйте невозможного!». Стильный экзистенциализм прибегнет, скорее, к раздельному написанию девизного «не», допуская несколько смысловых окончаний: а) «требуйте не возможного... а действительного»; б) «не возможного... а непременно какого-то иного». И здесь не обходится без пафоса, но вполне пристойного, непоказного, простиупающего во всякой диалектике: в развитии и экзистенциальной, и субстанциальной реальности. «Субстанция... выступает в индивидуальности как *пафос* ее... который в то же время есть характер [совершающего поступки]...»²⁷

Субстанциализм есть необходимая, хотя и не достаточная еще, ступень выстраивания диалектической концепции сущего. В истории философии он фигурирует в тех же, упомянутых выше, контекстах, что и классическая диалектика. Гилозоизм – и там, и здесь – обладает зримым приоритетом перед конкурентами. Он не перебарщивает с абстрагированием от непосредственно данной нам реальности и оправданно уходит от жесткой бытийной субординации идеального и материального. Его возможное сопряжение с экзистенциализмом позволяет максимально полно реализовать по-

²⁴ Кьеркегор С. Страх и трепет. – С. 43.

²⁵ Там же. – С. 47.

²⁶ См.: Лукач Г. фон. Распадение формы от соударения с жизнью: Серен Кьеркегор и Регина Ольсен / Г. фон Лукач // Душа и формы / пер. с нем. С. Н. Земляного. – М.: Логос-Альтера; Ессеномо, 2006. – С. 78.

²⁷ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. – С. 252.

тенциал диалектической методологии и выдать небездушную, человекоразмерную онтологию. Она, постулируя конгениальность телесно-душевного человека макрокосму, поостережется сублимировать всегда особенную душу в дух, зачастую жертвующий особенным ради общего. Подобная возгонка устанавливает жесткую иерархию указанных инстанций (дух безоговорочно первенствует над душой), в результате чего об их диалектике нельзя говорить всерьез. Тут-то и оказывается, что всякий отдельный человеческий индивидуум есть «несовершенный дух». Кто бы сомневался! В сфере духа, в области, отвлеченной и от сущностного психосоматического единства человека, и от многообразия людских судеб, нет пределов совершенства и изощренности. Как нет и безоговорочных достижений. (Думается, и христианин не станет отрицать, что подвиг Богочеловека нельзя по достоинству оценить, закрывая глаза на Его телесные крестные муки.) Чего не скажешь о душевности. Ее вершины не столь призрачны, и среди них немало уже покоренных. несовершенный дух обитает и в темной, и в незамутненной душе. Последнюю и возведем на пьедестал. Немаловажно отметить, что при рационалистической, интеллектуалистской трактовке духа спиритуалистическая онтология немедленно гносеологизируется, опрометчиво замыкаясь на описании знаниевых форм, но не того, что вероятно или даже наверняка существует за ними.

Основания экзистенциальной философии не обязательно отыскивать во фрагментарной, дробной, номиналистически трактуемой реальности: в конгломерате индивидов, где каждый – в силу дефицита социальных связей и отчужденного характера связей имеющих – пропастью отделен от всех остальных. Ситуация трагичнее. Человек теряет себя, наталкивается на стену безразличия и непонимания скорее не от недостатка, а от избытка социальных связей, скрадывающего уникальность избранных отношений между Я и Ты, и претерпевает от той отчужденности, которая не устраняется никакими общественными преобразованиями. Правова экзистенциализма раскрывается, когда правота марксизма, безудержно оптимистической концепции, уже исчерпала себя: человек перестал быть существом экономическим и превратился в существо собственно социальное, но продолжает воспроизводить и тиражировать гнет отчуждения.

Экзистенциальный реализм опирается на предпосылки, далекие от номиналистических:

- человек изначально включен в тотальность сущего, в частности, он есть существо общественное;
- ни одна человеческая общность не лишена определенных недостатков;
- подавляющее большинство исторически известных общностей больше берут у человека, нежели дают ему взамен;
- человек волен ответственно отвергнуть их притязания, столь же ответственно согласиться с предъявляемыми ему условиями существования, реагировать на них по принципу «и да и нет» или еще более замысловато.

Номинализм, онтологически противостоящий субстанциализму, не имеет касательства к диалектике, ориентируясь на нормы антитетики. Свидетельства ограниченности бинарной логики, попытки выхода за ее пределы приводят сегодня номиналистическую теорию либо к сциентистской апологии хаоса (синергетика), либо к антисциентистскому бичеванию «метадискурса» и перформансу симулякров (постмодерн). Искушение номинализмом проистекает из наивного желания окончательно распрощаться с опосредованием или попросту не замечать его. Среди соблазвившихся С. Кьеркегор, что не укрылось от внимания Д. Лукача. Он резюмирует: кредо датского мыслителя – «полагать устойчивые пункты посреди беспрестанно колеблющихся жизненных переходов и абсолютные качественные различия – в диффузном хаосе нюансов. Надо столь однозначно и с таким акцентом на глубину различий экспонировать вещи, застигнутые в качестве различных, чтобы то, что их однажды разделило, никогда не могло быть стерто никакой возможностью перехода. Стало быть, честность Кьеркегора равносильна следующей парадоксии: что уже не срослось в новое единство, которое окончательно ликвидирует все прежние различия, то навеки останется раздельным. Из разных вещей следует выбирать что-то одно, нельзя найти ни “средних путей”, ни “более высоких единств”, которые способны разрешить “всего лишь мнимые” противоположности. Стало быть, нигде нет в наличии системы, ибо системой невозможно жить, ведь система всегда – это огромный замок, а его творец может приютиться только в его скромном уголке».

ке»²⁸. Но тут же рождается масса сомнений: «...не есть ли это компромисс – видеть жизнь без компромиссов? Не является ли такая фиксация абсолютности, напротив, уклонением от принудительной необходимости разглядеть все?»²⁹.

Вопросы и далее множатся кратно. И все потому, что в философской композиции С. Кьеркегора инстанция опосредования сохраняется, остается неснятой и неискорененной. Вместо тотального смысла, перетекающего от гомогенного состояния к гетерогенному и обратно в диалектике понятий, в «лирической диалектике» роль связующих нитей выполняет абсурд, который, однако, есть не бессмыслица, не концептуальная пустота, а причудливая комбинация разнородных смысловых фрагментов. Но ведь и для Г. В. Ф. Гегеля умозрительные химеры не в диковинку: в «несчастном» сознании их полным-полно. Правда, они преодолеваются путем интеллигибельного излечения сознания, устранением его расколотости, переходом мышления на более высокую ступень развития. Онтологическая и логическая иерархия, выстраиваемая немецким философом, как и всяким имманентистом, табуирующим запредельное, имеет четко очерченную вершину. Соответствующие структуры, конструируемые С. Кьеркегором, как и всяким трансценденталистом, вызывающим к запредельному, оказываются размытыми (по крайней мере, на верхних рубежах), избыточными смысловыми лакунами и утрачивающими концептуальную вертикаль, в итоге «подсевшими» на абсурд, в который логически неразличимо погружены опосредуемое и опосредующее. Но и чувственно – нравственно и эстетически, уж точно – они нераспознаваемы. По сравнению с понятийным опосредованием абсурдистское перемещается из вертикальной плоскости в горизонтальную, по ходу дела субординация классицизма трансформируется в координацию неклассики, но полагание одного другим остается интеллигибельным, лелеемый «парадокс веры» – похожим на бесчувственный умственный выверт. Самообману С. Кьеркегора подыгрывают подтасовки сентиментализма, всегда пытающегося выдать рационально опосредованную

²⁸ Лукач Г. фон. Распадение формы от соударения с жизнью: Серен Кьеркегор и Регина Ольсен. – С. 78.

²⁹ Там же. – С. 79.

чувственность за непосредственную. «Кьеркегор – это сентиментальный Сократ»³⁰.

Г. В. Ф. Гегель не сентиментальничает. И к лучшему! Притягательность его философии для экзистенциалиста в том, что она без обиняков онтологически возвышает субъект над объектом, а абсолютом трактует совершенным субъектом. Такой метафизический расклад позволяет – в перспективе – органично связать субстанциализм (гилозоизм) с экзистенциализмом, не опускаясь до номиналистического примитива. Для этого, однако, надо избавиться от панлогистских наслоений, умаляющих ценность природной стихии и трансформирующих субстанцию из пластичного единого (которое в конце концов не больше и не меньше каждого своего фрагмента) в косное целое (которое заведомо больше любой своей части). Немецкому философу подобное элиминирование осуществить не удалось, а скорее всего, и не хотелось. Рассудочно-просвещенческий дух эпохи, «объективный дух», и нововременная методология редукционистской простоты сыграли с ним злую шутку. Впрочем, и с учетом очерченного метафизического огреха гегелевская диалектическая онтология предпочтительнее для экзистенциалиста, скептически относящегося к эмансипирующим возможностям социальности, нежели онтология диалектического материализма, в которой усматривается склонность к фетишизации объективной реальности. Превращаемая в материю природа и объективируемое социокультурное пространство безжизненны и бесчеловечны. Г. В. Ф. Гегель, увы, осознанно и целиком приносит в жертву абсолютной идее природный мир; в огромной степени и не до конца осознаваемо – общественную и частную жизнь людей. Он открыто насмехается над индивидуально-человеческим смыслом и своеобразием. Вместе с тем немецкий философ, хорошо зная цену инобытийному окружению субъекта, пытается спасти от объективации культуру, оставляя экзистирующему существу надежду хотя бы там, в ее смысловом поле, встать в «ближайшую близь» к бытию. Паролем служит здесь немецкое *zu Grunde gehen*: путь к основанию совпадает с движением к смерти. Ничего не попишешь, такова жизнь!

³⁰ Лукач Г. фон. Распадение формы от соударения с жизнью: Серен Кьеркегор и Регина Ольсен. – С. 80.