

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ МОНИЗМА В СВЕТЕ ИДЕИ ПОДВИЖНОЙ ИЕРАРХИИ

А.Н. ФАТЕНКОВ

Выступить в защиту монистической философии побуждают, как это ни парадоксально на первый взгляд, экзистенциалистские предпочтения. *Я один на один с миром – и одновременно я и мир суть одно.* Как бы мы ни критиковали наш разум (и есть за что), только он позволяет нам понять самих себя. Пусть он надтреснутый, пусть далек от совершенства, но никакого принципиально иного у нас не будет. Он *один*. С этим нельзя не считаться. Этому не стоит печалиться. Остерегаться следует скорее проектов по искусственному усовершенствованию наших интеллектуальных и, шире, психических способностей. Лучше уж с изъянами, но свой собственный ум: не стерильный и не зомбированный, не опрессованный внешней силой. Если, помимо себя, я попытаюсь понять еще кого-то, и если он не откажет мне в этом, мы оба будем обречены настраиваться опять же на *одну* душевную волну. Она единственная способна принести мне (нам?) радость или, по меньшей мере, чувство удовлетворения.

Схожая картина наметится, если я решусь понять весь мир, все существующее – именно понять, не объяснить, т.е. вступить с ним в субъект-субъектные отношения. Однако чья тогда будет эта резонансная волна понимания: наша общая? Не знаю, не уверен. Но моя-то точно! На большее могу только надеяться. Экзистенциально выверенный монизм честнее лукавых универсалий Новейшего времени – диалогичности и плюралистичности. Они предложены существом не столько осторожным, сколько завистливым, опасаящимся, что не ему, а кому-то другому удастся возвыситься над средой или, во всяком случае, удерживать ее на дистанции. Они сконструированы человеком, испугавшимся самого себя и стремящимся избавиться от преследующего его страха за счет некоего другого и всех других. Безуспешно, конечно же. Действенно изживать страх, обретать уверенность в себе можно лишь внутренними, личностными усилиями, не напрягая понапрасну окружающих, близких и дальних. В интеллигибельном плане эта цель достигается возвращением к монистическому дискурсу. Вместе с тем не обойти вниманием тот факт, что самая серьезная критика исторически известных версий монизма связана с игнорированием или умалением ими экзистенциального среза бытия. Очерченная апория требует разрешения.

Метафизическая прерогатива *сущего* (не отличаемого пока от *бытия*) и категориальная значимость *единого* задают *монистичес-*

кое русло философствования и, в свою очередь, им же обусловливаются. Так повелось с греков. Дело в том, подчеркивает О.М. Фрейденберг, что «сущее... и не-сущее... как ни противоположны, но прикреплены друг к другу тем отрицанием, которое делает небытие “несуществующим бытием”... В греческом языке “небытие” не имеет собственного термина, а обозначается как то же “бытие”, но с частицей отрицания и все вместе с артиклем... В этой связанности небытия с бытием – залог своеобразного греческого монизма, который никогда не доходил до полного разрыва двух миров, но и не снимал их оппозиции»¹. Крайне важна также характерная для античной философии монистическая связка онтологии и аксиологии – «зависимость обоснования понятий истины, добра и красоты от понятия бытия», отмеченная А.Л. Доброхотовым². И на взгляд П.П. Гайденко, «общим для греческого мышления является... убеждение в том, что *бытие есть нечто благое*»³.

Применительно к русскому словоупотреблению, по крайней мере, уместно отличать *сущее* (*существующее*: хотя эта полная лексема контекстуально звучит уже хуже сокращенной) от *существования*. Сущее есть онтически и порой (при равенстве бытию) онтологически первичная, субстанциальная реальность. Существование – реальность вторичная, по преимуществу акцидентальная, соразмерная и мозаически-дробному субстрату. На основе этой производной категории нельзя выстроить последовательную монистическую философию: складывающийся дискурс оказывается тенденциозно предикативным и тяготеет к анонимности, безымянности. Отглагольность «существования» бросается в глаза, режет слух. Оно склонно к обтекаемым смыслам и конформистским настроениям. «Сущее» – всегда концептуально подтянуто и наполнено протестом против ничтожности и ничтожества.

В исходном своем определении *монизм есть методологический принцип, согласно которому за основу изучаемой реальности – целокупно или фрагментарно взятого сущего – принимается одна онтологическая* (онтически-аксиологическая) *инстанция, наделяемая высочайшей ценностью*. Ею выступает или вещественный *первоэлемент*, или активное, энергичное *первоначало*. Их совпадение, по образцу Гераклитова огня, дает субстанциалистскую – еще более «продвинутую» – разновидность монизма. Строгий субстанциализм, в параллель с этим, всегда монистичен. Ведь если помимо субстанции существует еще нечто иное, нельзя быть уверенным в том, что это иное не влияет на нее существенным образом.

Идеалистическая и материалистическая версии субстанциализма и, соответственно, монизма, думается, суть крайности, односторонности, частные случаи той онтологически верной философии, которая диалектически преодолевает оппозиции макро-

и микрокосма, телесного и душевного, материального и идеального. *Гилозоизм, очищенный от натуралистического редуционизма и пронизанный экзистенциальным пафосом, максимально приближен, пожалуй, к диалектическому архетипу. Встречным курсом к нему движется человек, ответственный перед самим собой и не забывающий о своих природных истоках.* Вспомним, философия и начинается, собственно, с гилозоистической картины мира, нарисованной ионийскими мыслителями. Идеализм (платонизм) и материализм (эпикуреизм – берущийся тут, что немаловажно, с определенными оговорками, позволяющими вынести за скобки представления «философа Сада» о природе как одушевленной реальности, объемлющей богов и людей, хотя сами эти «оговорки» могут быть истолкованы как остов космологической концепции, далекой от канона материализма) формируются как онтологические предпосылки резко обособляющихся друг от друга гносеологий – интеллектуального интуитивизма и сенсуализма, при возможном и желательном сопряжении которых отпадает нужда и в жестком размежевании обосновывающих их онтологий.

Сведение истории философии к борьбе материализма и идеализма – дань примитивному рассудочному бинаризму. Диалектическая мысль, как минимум триадическая по своей структуре, исключает деление метафизики на материализм и идеализм без остатка⁴. К тому же оппозиции реализма и номинализма, органицизма и механицизма, не говоря уж о конфронтирующих рефлексиях над столкновением бытия с небытием, не менее фундаментальны. Известный «основной вопрос философии» решают два метафизических ревизиониста. И в их споре идеализм выглядит предпочтительнее материализма, который не только десубстанциализирует идеальное, опуская его статус ниже черты атрибутивности, и превращает живую, многокрасочную *природу* в онтологически тощую *материю*, не менее абстрактную, чем спекулятивно выстроенная *абсолютная идея* или догматически постулированный *мировой дух*. Материализм есть очевидная мировоззренческая неудача, метафизический симулякр. Долго блуждая по проулкам истории к собственному архетипу, преодолевая стадии «наивности» и механицизма, возвышаясь до диалектического уровня, он поневоле субстанциализирует идеальное, вновь дрейфуя тем самым к гилозоистическому материку. *С концептуально строгим материализмом всегда так: его либо еще нет, либо уже нет.* В противовес ему и его идеалистическому конкуренту, гилозоистическая парадигма навеяна глубоким жизненным реализмом, и в то же время она по-настоящему романтична. Не отсылая человека в «бесконечный тупик» трансцендентного, она предлагает ему освоить загадочную сферу трансцендентального, постоянно усколь-

зающего от обыденного житейского опыта. С усилением религиозных мотивов гилозоизм приобретает черты пантеизма, хотя может обойтись вовсе без божественной инстанции, делая ставку на одушевленную природу, существенно отличную от рассудочно конструируемой материи. Единственное, в чем он действительно нуждается — если, конечно, не желает удовлетвориться тривиальным имманентизмом и намеревается все же вывести человека из-под всевластия природно-социальной субстанции, — так это в освоении идеи *подвижной иерархии*⁵, оберегающей философию от редуccionистского опрощения, и в сочленении с экзистенциализмом. В результате предписанных метафизических процедур монистическая установка вполне может быть сохранена. Более того, именно на этом пути она только и способна достичь своих высочайших образцов.

Давно и настойчиво отыскивает его русская философия. В.С. Соловьев от лица отечественного идеал-реализма утверждает: необходимо «решительно признать, что и мертвое вещество и чистое мышление... суть отвлечения нашего ума, которые *сами по себе* существовать не могут, но имеют действительность только в том, от чего они отвлечены, в чем-то третьем, что не есть ни бездушное вещество, ни бесплотная идея. Чтобы обозначить это третье... мы скажем, что оно есть *жизнь*»⁶. Да и в русском марксизме, считает Б. Гройс, «"диалектически развивающаяся материя" есть, в некотором роде... и не Дух как субъект, и не материальный мир как объект, а нечто третье, что изнутри материально определяет их облик»⁷. Тут же приходит на память Э.В. Ильенков, выступивший против редуccion материальной реальности к совокупности ее отдельных конечных состояний и возложивший на мыслящую материю (человечество) ответственность за регенерацию космоса. И так, помимо всякого вычлняемого нами метафизического начала всегда обнаруживается другое, относительно ему противостоящее, подобное первому в своей отвлеченности, а также еще одно, концептуально более емкое, в котором два первых синтезируются. В онтическом пределе мы приходим к *сущему*, сопрягающему в себе единое и иное, становящееся и пребывающее, материальное и идеальное... Однако и сущее, являясь верховной онтической инстанцией, нуждается в аксиологическом и онтологическом оправдании бытием (ценнейшим или даже бесценным сущим), которым выступает жизнь или отдельные ее мгновения.

Претензии со стороны оппонентов к монистической методологии хорошо известны. Это, во-первых, отсутствие в ее арсенале исчерпывающих объяснений по поводу того, как из *единого* получается *иное*. Как материя, скажем, порождает сознание или, напротив, дух — земную твердь. С.Н. Булгаков, к примеру, пишет:

«Разум, стремясь к монизму, к логическому созиданию мира из себя, фактически совершает акт произвола, избирая из доступных для него опытных начал то или иное...»⁸. Стоит согласиться с этим упреком, сразу же уточнив, что он справедлив по отношению к любой методологической алгоритмике, не апеллирующей к сверхъестественной детерминации. Категориальные паллиативы чуда — «творение», «скачок», «эмержент» и т.п. — всегда содержательно не полны. То же самое характерно для «мутации», «трансформации» — любого понятия, обозначающего процесс и результат некоего качественного преобразования. И потому, заметим, космологические разногласия между креационизмом, теорией эманации (манифестации) и позитивистским эволюционизмом в границах «чистого разума» непреодолимы. Наскок на монизм в преимущественно аксиологической плоскости — добро и зло, дескать, вполне реальны, фундаментально отличаются друг от друга и непримиримы — содержит в себе свое онтологическое опровержение, вынуждающее критика в конце концов придавать добру и злу значение вселенских сил и выводить их из *одной* инстанции — сущего⁹.

Во-вторых, соперничающую сторону не устраивает монистический запрет на существование трансцендентной реальности, радикально запредельной по отношению к сущему, но способной якобы аксиологически и онтологически оправдать его. «*Монистическая непрерывность*, — негодует П.А. Флоренский, — таково знамя крамольного рассудка твари, отторгающегося от своего Начала и Корня и рассыпающегося в прах само-утверждения и само-уничтожения»¹⁰. Однако апология трансцендентного, свойственная религиозной и квазирелигиозной философии, по вполне понятным причинам не может быть безоглядной. Иначе Бог оказывается не-сущим, а земная жизнь — тотально безблагодатной. Строго трансцендентной по отношению к божественной реальности может быть, вероятно, только другая божественная реальность, как это имеет место в дуалистических доктринах манихейско-гностического толка. Но тогда возникает вопрос об абсолютности каждой из этих метафизических единиц. Монотеизм, отстаивая трансцендентность Бога, надеется избежать дуалистической ереси указанием на его активность, обеспечивающую творение и спасение мира, и, возможно, на встречную активность верующего человека. Вследствие этого *трансцендентность* в религиозных авраамических доктринах всегда в той или иной степени подменяется *трансцендентальностью*, частичной запредельностью, которая, с одной стороны, вовсе не табуирована и в отвергающих креационизм диалектико-монистических концепциях, а с другой стороны — лишенная субстанциальной ткани и экзистенциального нерва, вполне способна привести к культу голого,

бессубъектного активизма, к почитанию анонимной интенциональности. Христианство пытается уберечься от такого опасного поворота предуведомлением, что Бог одновременно и трансцендентен, и имманентен (в лице своей второй ипостаси или благодаря нетварным энергиям) человеческому миру.

Одна из интереснейших философских рефлексий над очерченной религиозной темой принадлежит С.Л. Франку. Согласно сформулированному им *антиномистическому монодуализму*, «в конечном итоге... логически раздельное, основанное на взаимном отрицании, вместе с тем внутренне слито... *одно не* есть другое и вместе с тем и *есть* это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте»¹¹. С помощью составного термина «монодуализм» отечественный мыслитель старается избежать обвинений в пантеистической ереси (как выясняется, тщетно) и категориально оттенить предустановленное Писанием и Преданием чудесное сочетание имманентности Творца миру (вытекающей из догмата вочеловечения Бога) с его трансцендентностью, причем такой, что и до творения, и после него, и вслед за обожением твари – в каждый момент времени и вечно – Бог самодостаточен, всеполон и разнотворен с посясторонним миром. Первой частью терминованного слова С.Л. Франк напоминает не только о богочеловеческом пафосе христианства, но и об онтологической пропасти, разделяющей извечное Божественное *все* и то странное *ничто*, из которого Бог творит небесную и земную сферы. Впрочем, этот ветхозаветный и общеавраамический религиозный мотив не укладывается ни в одну философскую методологию и может быть «положен на ноты» только догматически. Вынесенный же на суд читателей «Непостижимого» диалектический изыск вполне способен настроить нас на волну *диамонизма*.

Справедлива претензия В.Ф. Асмуса, предъявляемая идеалистическим концепциям, тяготеющим «к универсальному монизму, к выведению всего многообразия... природной и социальной жизни из “абсолютного субъекта” (Фихте), из “абсолютного тождества” (Шеллинг), из “абсолютной идеи” (Гегель)»; все они без исключения «терпят крушение, упираясь в невозможность... показать, каким образом из “духа” может возникнуть то, что по сути уже не есть дух, т.е. природа»¹². Действительно, разрешая проблему происхождения земной тверди, спиритуалисты вольно или невольно обращаются за вспоможением к метафизическому скачку, когда пытаются аксиоматически выстроить креационистскую систему. Не обходится без него, конечно, и система эманации. Но она несомненно философичнее, диалектичнее своего конкурента, прибегающего к услугам онтологически сомнительного «нич-

то»: не то совечного Богу, не то – нет. Обычно сопровождающее теорию манифестации обвинение в антиперсонализме, в санкционируемом ею поглощении Божественной личности безличным космосом, парируется тем доводом, что и лик Творца, и внутренняя красота Природы открываются далеко не всякому страждущему, но отсюда еще не вытекает, что эти экзистенциалы отсутствуют вовсе в рассматриваемых реальностях.

В полемике с идеализмом и гилозоизмом материалистический монизм сталкивается с симметричными и концептуально куда более серьезными трудностями. Они инициируются известным ленинским определением материи, из которого так и не ясно, тождественна ли дефинируемая категория объективной реальности или только символически обозначает ее. Далее, приравнивая материю к объективной реальности и оправданно отличая последнюю от реальности субъективной, марксисты вынуждены признать понятие реальности более широким по сравнению с понятием материи. Выход из затруднения предлагается, по сути, софистический: категория «реальность», отождествляемая с категорией «существование», трактуется как производная (!!) от категории «объективная реальность»¹³. Наконец, бросается в глаза гносеологическая акцентированность ленинского определения, в котором материя напрямую противопоставляется человеческой сенсорике, сознанию, психике. Попытки дополнить гносеологическую дефиницию онтологической ведут либо к восстановлению в правах субстанциального единства, ипостасной соразмерности материи и сознания, что сразу ставит материализм перед угрозой гилозоистически-пантеистической реставрации, либо оборачиваются девальвацией субстанционального содержания титульной категории. Ее уценка может быть самой разной: а) субстратной – когда материя редуцируется к механической совокупности единичных тел или понимается как пассивная, а то и потенциальная носительница всех качеств, актуализирующихся в массиве обособленных друг от друга вещей; б) реляционной – когда она низводится до системы связей и отношений глобального агрегата; в) активистской – когда материальная инстанция толкуется как способность к бесконечной череде трансформаций и преобразований мозаически-дробного мира, или того проще – подменяется понятиями движения, деятельности, практики. Монистические декларации материалистов зримо тускнеют на фоне любого отмеченного метафизического опрощения, так или иначе вбивающего дуалистический клин между отдельными сторонами материальной инстанции: субстратной, реляционной, энергийной.

В мировоззренческих дискуссиях с внешними оппонентами приверженцы материализма апеллируют, так или иначе, к гене-

тическому приоритету объективно наличествующей безжизненной реальности, пытаясь заручиться здесь поддержкой природоведения. В качестве образчика сошлемся на рассуждение В.И. Ленина: «Естествознание положительно утверждает (так ли уж положительно? — А.Ф.), что земля существовала в таком состоянии, когда ни человека, ни вообще какого бы то ни было живого существа на ней не было и быть не могло... Значит, не было ощущающей материи... Материя есть первичное, мысль, сознание, ощущение — продукт очень высокого развития. Такова материалистическая теория познания, на которой стихийно стоит естествознание»¹⁴. Скорее, тут речь идет все-таки о материалистической онтологии и космологии: материальная реальность, кардинально отличаясь от идеальной, бытийно возвышается над ней, подобно тому, как субстанция первенствует над акциденцией. Симптоматично, что классик марксизма на страницах книги позиционирует себя гносеологом: из нежелания, видимо, давать оппонентам лишний повод для обвинений в «догматизме» и «метафизичности». Числиться гносеологом, а не онтологом, в нововременном интеллектуальном сообществе гораздо выгоднее, «научнее», «прогрессивнее». Но возможна ли вообще философски корректная теория материальной субстанции? На какие существенные признаки исходной реальности она указывает?

Атрибутами материи ее поклонники называют: 1) объективность существования; 2) неисчерпаемость; 3) пространственно-временную безграничность; 4) способность к самодвижению, развитию; 5) способность воздействовать на органы чувств человека и, следовательно, восприниматься ими. Первые четыре признака нельзя с абсолютной надежностью ни подтвердить, ни опровергнуть опытным путем. Они, правда, могут вовсе не соотноситься с внешним опытом, выступая сугубо постулативными, интуитивно открывшимися положениями — что материалистам (как субстанциалистам) и надо честно признать. Пятое свойство непосредственно вплетено в эмпирический контекст и, вольно или невольно, втягивает в него обсуждение других упомянутых свойств материи. Очевидно, однако, что объективность существования чего бы то ни было, неисчерпаемость, пространственно-временная бесконечность и способность к развитию этого нечто принципиально не поддается сенсорному освоению и подтверждению ни индивидуальным, ни коллективным познающим субъектом. Внешними чувствами схватывается только ограниченная в пространстве и времени реальность. Ею может оказаться, конечно, фрагмент (проявление) материальной субстанции. Но рационально строго отличить его от куска материального субстрата представляется опять-таки невозможным.

С другой стороны, аксиоматические утверждения об объективности существования, неисчерпаемости, пространственно-временной бесконечности и способности к развитию вполне приложимы к описанию идеальной субстанции. По отношению к ее фрагментам (проявлениям), как и в материалистическом дискурсе, справедлив также тезис об их чувственной восприимчивости. Иначе говоря, все рассмотренные признаки специфицируют, собственно, не материальную (и не идеальную) субстанцию, а субстанцию как таковую. Она априори единственна, и потому опрометчиво квалифицировать ее как чисто материальную или как чисто идеальную. Если же материя не субстанциальна, а субстратна, то метафизически глубокая и подлинно диалектическая философия в ней вовсе не нуждается. Гилозоистически трактуемая природа, ипостаси которой связаны между собой по принципу подвижной иерархии, представляется тогда онтологически, гносеологически и аксиологически куда более ценной. *Категория материи нужна поверхностно-феноменологической сциентистской философии для поддержания в ее приверженцах уверенности в объективности исследуемого ими предмета — на практике оказывающегося субстратной реальностью, соотносимой с обобщенным естественнонаучным опытом.* Именно с рубежа Нового времени, констатирует П.П. Гайденко, «метафизика природы превращается в метафизику материи». Отношение к такой заматеревшей природе «не случайно оказывается инструментально-техническим», потребительским¹⁵.

Серьезные затруднения материализм испытывает не только на стыке онтологии и гносеологии, но и на границе онтологии и аксиологии. Генетическое первенство исходной мертвой материи требует соответствующего аксиологического подтверждения, обязывает к доказательному провозглашению ее ценностью не менее высокой, чем более поздний по времени космос, что, надо сказать, далеко не очевидно. Ведь формы развивающейся материальной субстанции, следующие за первичной, простейшей из манифестируемых и осмысливаемых, рассматриваются материалистами чаще всего как более сложные. Подобной проблемы не возникает, кстати, ни в монотеизме — там заведомо онтологически первейшее (Бог) есть и аксиологически ценнейшее, ни в пантеизме — где обожествленная природа есть онтологический и аксиологический абсолют. Принимая канонику подвижной иерархии, отказываясь от жесткой бытийной и ценностной субординации состояний и фрагментов одушевленной природы, освобождается от очерченной проблемы и гилозоизм. Конкретнее это означает надделение природы личностными чертами — скажем, по примеру стойков, объявивших ее философствующим жи-

вым существом, на что теистическая и материалистическая ортодоксии никогда не решатся. Причем материализму тут тяжелее всего, потому как, согласимся с С.Н. Булгаковым, задача дедуцирования «сознания из не-сознания, субъекта из объекта неразрешима в несравненно большей мере, нежели обратная задача — постижения не-я из Я»¹⁶. Востребованная ныне концепция потенциализма, рекомендуемая, в частности, почитать субстанцию в любом ее состоянии по той причине, что каждая ее актуальная форма (включая примитивную) виртуально содержит в себе все другие формы (в том числе и совершенную), не может реально помочь линейной (в «спиралевидном» риторическом обрамлении) стратегии диамата. Его сторонники, держа в уме соблазнительную, казалось бы, идею поступательного восходящего движения, влекутся к дурной бесконечности. Именно там только и остается место для совершенного состояния материи, ибо в противном случае, располагая его в рамках некоего фиксированного временного отрезка, мы неизбежно девальвируем все прочие состояния материальной субстанции, включая и исходное, если, конечно, не сомкнем линию ее движения в кольцо (систему колец, шар).

Стремясь преодолеть вскрытую апорию, связанную с диссонансом онтически первейшего и аксиологически ценнейшего, материалистические монисты вынуждены модифицировать свою концепцию бытия. И вот уже Э.В. Ильенков — знаковая фигура советской философии — называет мышление не просто свойством высокоорганизованной материи, а атрибутом материальной субстанции как таковой. Однако ильенковская позиция столь же напоминает аутентичный материализм, сколь и Спинозизм (экзистенциально минимизированный пантеизм), в котором, как известно, человек — не ипостась, не атрибут — всего лишь модус поглощающей его творящей и несотворенной реальности. У того же автора читаем: «Диалектико-материалистическая философия своим пониманием субстанции развивает плодотворные традиции Спинозы и Гегеля... Субъект, наделенный сознанием и волей, т.е. личность, тут понимается как модус... всеобщей субстанции, как способ ее саморазличения, как ее представитель и лишь постольку — как субъект»¹⁷. Впечатляючи космологические выводы Э.В. Ильенкова: «...гибель мыслящей материи (человечества. — *А.Ф.*) с необходимостью связана с процессом превращения остывающей материи межзвездных пространств в раскаленную туманность и является необходимым фактором этого последнего процесса... Мыслящий дух при этом жертвует самим собой... Но его самопожертвование совершается во имя долга перед матерью-природой»¹⁸. По сути, речь идет о заранее просчитанном, законосообразном (и оттого уже вызывающем подозрение) коллектив-

ном самоубийстве, подменяющем собой подвиг личного самопожертвования — поступок, логически никак не оправдываемый, но и не опровергаемый, не нуждающийся ни в какой рассудочной апологии, а потому навеки защищенный от кривотолков и наветов «здравомыслящей публики».

Фигура человека как объекта методологических выкладок имеет для философа первостепенное значение. Интеллектуалу-диалектику трудно удовлетвориться религиозной, библейской антропологией, непременно предполагающей человеческое оправдание Бога. И дело не столько в том, что ни один из исторически конкретных вариантов теодицеи не является надежным, сколько в том, что исчерпывающая ее версия в устах тварного существа выглядела бы насмешкой над существом нетварным, узурпацией прав этого высшего существа и, скорее, не оправдательным, а обвинительным приговором.

Впрочем, и материалистическая трактовка человека содержит немало серьезных изъянов. Весомый аргумент против нее выдвинул некогда В.С. Соловьев, обративший внимание на аксиологическую шаткость критикуемой теории и ернически изрекший приблизительно следующее: «Человек произошел от обезьяны — так возлюбим друг друга!». К этому доводу в полемике с философским материализмом прибегали позднее Н.А. Бердяев и Б.П. Вышеславцев. Его первоисточник обнаружен В.В. Саповым в статье В.С. Соловьева «Византизм и Россия». Действительно, смешно взывать к совести индивидуума, имеющего пращуром питекантропа. Если, конечно, не перетолковать теологический постулат и не заменить всесильного Бога всесильной Эволюцией или Историей, что чаще всего и наблюдается в материалистических концепциях. Но тогда необъяснимым оказывается «зверское» отношение людей к своим соплеменникам — феномен пытки, до чего не опускается ни одно животное, будь оно хищным или травоядным.

Спору нет, шимпанзе — симпатичное существо, но выводить свою родословную из ей подобных все же не хочется. Философ, в отличие от ученого, имеет право на это «не хочу». Но и оставшись в научном формате, мы никогда не будем располагать достаточным логическим основанием для безоговорочного принятия симиальной (происхождения человека от обезьяны) доктрины. Даже те, кто удовлетворяется эмпирико-индуктивными доводами, вынуждены озаботиться объяснением неутешительных для дарвинистов фактов. «В соответствии с наблюдениями палеонтологов, — отмечает Р.Л. Томпсон, — обнаруживаемые в окаменелостях отпечатки различных видов растений и животных сменяют друг друга внезапно, без плавного перехода. Находимые в пределах каждого геологического пласта отпечатки одного и того же вида ос-

таются практически неизменными. Таким образом, исследования окаменелостей свидетельствуют против концепции постепенного перехода от одного вида к другому», выдвинутой в свое время Ч. Дарвином¹⁹. Сомневающиеся в эвристической полноте эмпирико-индуктивной методологии выскажутся еще резче: дарвинисты до окончания века обречены искать недостающее звено, которое плавно (без скачков) связало бы собственно человека с обезьяночеловеком. Равно нелепо, впрочем, заботиться об отыскании решающих рациональных доказательств инопланетного или божественного истоков антропогенеза. Отказ от симиальной гипотезы отнюдь не означает автоматического принятия гипотез транскосмического или вовсе сверхъестественного происхождения Номо Номо. Отвергается лишь *линейно*-монистическая интерпретация развития природного мира, утверждающая, с опорой на дарвинизм (и в противовес номогенезу по Л.С. Бергу, например), что любой биологический вид в силу непосредственной или опосредованной генетической связи может быть соединен с любым другим видом непрерывной эволюционной кривой. Перейти пропасти, разделяющие крупные природные и культурные таксоны, думается, невозможно. Разве что перепрыгнуть через них. А может, и не стоит «скакать козлом», надменно выдавая судорожные конвульсии за грациозное эволюционное парение над *всем* многообразием живых видов?! Постараемся просто соседствовать среди них, на прямой вопрос, к кому мы ближе, к ангелу или к зверю, недвусмысленно отвечая: конечно, к зверю. К всепорождающей Природе – с ее удачами и неудачами, и причудливой (с лакунами) структурой – не к эфемерно-черствой материи и не к приторно-пресному духу.

От спиритуалистов защитимся вариацией на «эротический аргумент» Э.М. Сиорана (Чорана): «Смех в самый разгар сладострастных стонов – вот единственный способ поспорить с зовом крови, с торжеством биологии»²⁰. Ну, рассмеяться в такой момент – еще возможно. А как насчет того, чтобы, одухотворившись, смиренно потупить взор?! У каждого есть возможность заглянуть в сокровенные уголки своей памяти или провести любопытный эксперимент в ближайшее подходящее время. Спиритуалистам – удачи!

Возвращаясь к материализму, усомнимся, помимо прочего, в его способности убедительно разъяснить, почему человек, эмоционально уравновешенный, не находящийся в состоянии аффекта (да и насколько строги критериальные признаки подобного состояния?), зачастую поступает не только вопреки здравому смыслу, но и вопреки инстинктам самосохранения и продолжения рода. Иначе говоря, те случаи, когда и животная его природа, и развившееся (допустим, что так оно и есть) на ее основе *ratio*

уходят на второй план в мотивации нашего поведения, а на первом плане оказывается человеческое своенравие, упрямство, весь загадочный экзистенциальный резервуар. «Человек, — тонко подметил Ф.М. Достоевский, — всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и *положительно должно*... Человеку надо — одного только *самостоятельного хотенья*, чего бы эта самостоятельность ему ни стоила и к чему бы ни привела»²¹. Пусть мне будет хуже, но я все равно сделаю так, как я хочу, — таково кредо живущего в мире людей. И уж, повторимся, абсолютно не вписывается в материалистические выкладки, свободные от мистифицированного историзма и банальностей «разумного эгоизма», появление доброй воли экзистирующего индивидуума. Откуда она берется в существе, вышедшем из звероподобного состояния, в *закономерном* продукте эволюционного процесса, *случайно* начавшегося в атомарно-молекулярном бульоне не ощущающей себя материи? Другое дело, если особую душевность, т.е. собственно человечность, это существо черпает из кладезей живой Природы, которая, однако, отнюдь не только и не всегда благодатна. Вследствие чего обожествление, идеализация рода Homo Homo — шаг весьма опрометчивый. Впрочем, как и огульное очернительство сообщества людей, приписывание им «первородного греха».

Еще одна, третья, претензия к монистической методологии связана с тем, что ее оппонентов настораживает или просто пугает предполагаемое ими у конкурента безусловное или преимущественное преобладание *единого* над *множественным*, не допускающее онтологического и аксиологического равновесия этих начал. Таково, в частности, мнение С.С. Хоружего, сложившееся в результате обстоятельного анализа исторически реализовавшихся версий философемы всеединства²². Схожий вердикт вынесен А.Н. Чанышевым. Мировоззренческий тоталитаризм коренится, на его взгляд, «во всяком философском монизме... когда все сущее сводится к единому началу, к единому субстрату, к единой субстанции (“вода” Фалеса, “огонь” Гераклита, “бытие” Парменида, “субстанция” Спинозы, “абсолютная идея” Гегеля...). В древнегреческой философии тоталитарное мировоззрение нашло свое наивысшее выражение в неоплатонизме с его сверхбытийным и сверхпонятийным “единым”...»²³.

Высказанные опасения небеспочвенны, если иметь в виду только «логический», однонаправленный, иерархически жесткий монизм. Действительно, когда одна из двух или нескольких соотносимых инстанций повсеместно, ежесекундно и вечно выше другой, бессмысленно дебатировать вопрос об их равноценнос-

ти. Мы попадаем в матрицу платоновского *целого*, которое существенно примитивнее, вульгарнее *единого*. По Платону, единое соразмерно своим фрагментам, будучи не больше и не меньше каждого из них. Целое больше любой своей части и любой совокупности своих частей. Последние в общем случае не равны между собой (они занимают различное положение в иерархически организованной структуре и выполняют разные функции) и неравноценны в положительном смысле. Причем их самостоятельная значимость вторична по сравнению с той, которую они получают от объемлющего их целого. Только в редчайших случаях, как бы по милости деспота, части охватываются им равномерно. В остальных контекстах аксиологическая равнозначность частей имеет исключительно негативный смысл: все они одинаковы перед целым в своей ущербности, неполноценности.

Плюралистический проект, замахивающийся на уничтожение этого рабского равенства, направляет нас... из одного метафизического тупика в другой. Отдавая безоговорочное предпочтение множественному, плюрализм разрушает не только экспансионистски охватывающее части целое, но и самоотверженно пронизывающее свои фрагменты единое. Тем самым исчезает почва для какого бы то ни было сопоставления отдельных элементов сущего друг с другом. Мы не в состоянии тогда сказать: равны они между собой или не равны, положительно равноценны или неравноценны. Доподлинно известно лишь, что каждый отдельный элемент сам по себе весомее ситуативно складывающегося конгломерата элементов, равного сумме умаленных взаимодействием между собой его составляющих.

Подвижно-иерархический, собственно диалектический монизм, опирающийся на идею платоновского единого, выгодно отличается от своих механистических искажений: а) иерархически однонаправленного, закоснелого монизма, передаваемого взаимоотношением целого и частей, б) плюрализма, с фигурирующими в нем онтологическими симулякрами, в) антитетического, но недиалектического дуализма. В искомом методологическом формате человек бытийно и ценностно «в конечном итоге» не больше и не меньше природно-социальной субстанции, событийно становясь и оказываясь то больше, то меньше ее. Возвыситься над *всем* экзистирующий индивидуум может различными путями. Он способен обаять мир душой. Покорить силой воли, ума, подручных средств. Сегодня, например, человек получил техническую возможность полностью уничтожить все живое на Земле. И с опасностью геростратовского зуда нельзя не считаться. Сомнительна, впрочем, и диаметрально противоположная — нарочито «спасительская» — поведенческая установка. В защитниках человечества

сейчас ходят все больше суперменистые голливудские пустышки и лицедействующие политиканы. Как тут не вспомнить совет А.И. Герцена: «Когда бы люди захотели вместо того, чтоб спасти мир, спасти себя, вместо того, чтоб освободить человечество, себя освободить, — как много бы они сделали для спасения мира и для освобождения человечества»²⁴. С подачи Ф.М. Достоевского известен и «кирилловский синдром»: самоубийством выказать непокорность и страшную свободу свою. Далее, с большей или меньшей долей цинизма можно презреть мир. Наконец, ответственно отрешиться от него, отвечая на вызовы времени, места и обстоятельств экзистенциальной правкой парадоксального «и да, и нет».

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Фрейдберг О.М. Образ и понятие // Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. — М.: Восточная литература, 1998. — С. 332.
- ² Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. — С. 148.
- ³ Гайденко П.П. Бытие и разум // Вопросы философии. 1997. № 7. — С. 123.
- ⁴ См., в частности: Соколов В.В. Историческое введение в философию: История философии по эпохам и проблемам. — М.: Академический Проект, 2004. — С. 167 — 168.
- ⁵ Об идее подвижной иерархии подробнее см.: Фатенков А.Н. Идея подвижной иерархии // Человек. 2007. № 2; Фатенков А.Н. К онтологическим истокам идеи подвижной иерархии // Вопросы философии. 2008. № 5.
- ⁶ Соловьев В.С. На пути к истинной философии // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 330.
- ⁷ Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. № 1. — С. 58.
- ⁸ Булгаков С.Н. Трагедия философии (Философия и догмат) // Булгаков С.Н. Соч. В 2 т. Т. 1. — М.: Наука, 1993. — С. 316.
- ⁹ Ср.: Хвостов В.М. Плюралистическое мировосприятие // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. IV (109). — С. 362, 391.
- ¹⁰ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Соч. Т. I (1). — М.: Правда, 1990. — С. 65.
- ¹¹ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. — М.: Правда, 1990. — С. 315.
- ¹² Асмус В.Ф. Маркс и буржуазный историзм // Асмус В.Ф. Избр. филос. труды. Т. 2. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1971. — С. 440.
- ¹³ См.: Орлов В.В. Материя, развитие, человек. — Пермь: Изд-во Пермского гос. ун-та, 1974. — С. 11.
- ¹⁴ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм: Критич. заметки об одной реакционной философии // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. — М.: Политиздат, 1968. — С. 71 — 72.
- ¹⁵ Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — С. 247.

- ¹⁶ Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С. 385.
- ¹⁷ Ильенков Э.В. Субстанция // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 343.
- ¹⁸ Ильенков Э.В. Космология духа // Ильенков Э.В. Философия и культура. – С. 430 – 431.
- ¹⁹ Томпсон Р.Л. Механистическая и немеханистическая наука / Пер. с англ. Р. Волошина. – М.: Философская книга, 1998. – С. 225.
- ²⁰ Сиоран Э.М. Горькие силлогизмы / Пер. с франц. А.Г. Головиной, В.В. Никитина. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2008. – С. 114.
- ²¹ Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 15 т. Т. 4. – Л., 1989. – С. 469 – 470.
- ²² См.: Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994. – С. 45 – 46.
- ²³ Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 142.
- ²⁴ Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 6. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – С. 119.

Аннотация

С опорой на идею подвижной иерархии, в сопряжении гилозоизма и экзистенциализма выстраивается обоснование монистической методологии. Рассматриваются и снимаются известные возражения против нее.

Ключевые слова:

монизм, гилозоизм, экзистенциализм, подвижная иерархия, единое.

Summary

With sticking on the idea of moving hierarchy, in correlation of hylozoism and existentialism justification of monistic methodology is built-up. Known objections against it are both regarded and disregarded.

Keywords:

monism, hylozoism, existentialism, moving hierarchy, unity.