

*Н. В. Голик, А. Г. Щелкин**

ПОСТМОДЕРНИЗМ. РЕЛИГИЯ. ОНТОЛОГИЯ

В статье анализируются позиции, которые занимает постмодернистская философия по отношению к такому заметному феномену, как десекуляризация современности («Реванш бога»). При том, что исходно постмодернистские авторы не разделяют религиозных принципов, постмодернизм делает попытки ориентироваться в религиозной современности. И даже адаптироваться к ней. Но эти попытки скорее, похоже ведут к результатам, не совпадающим с этими намерениями. Во многом это связано с общей неадекватностью самого постмодернизма тем решениям, в которых нуждается наша современность. В этой связи авторы рассматривают возможность и необходимость обращения к потенциалу «онтологической парадигмы», как она присутствует в классической философии, и в частности онтологии Г. Гегеля.

Ключевые слова: десекуляризация, неудача постмодернизма, актуальность «онтологической парадигмы», онтология Гегеля.

N. V. Golik, A. G. Shchelkin

POSTMODERNISM. RELIGION. ONTOLOGY

The article analyzes the positions taken by postmodern philosophy in relation to such a noticeable phenomenon as the desecularization of modernity («Revenge of God»). Despite the fact that initially postmodern authors do not share religious principles, however, postmodernism makes attempts to navigate in religious modernity. And even adapt to it. But these attempts are more likely to lead to results that do not coincide with these intentions. This is largely due to the general inadequacy of postmodernism itself to the solutions that our modernity needs. In this regard, the authors consider the possibility and necessity of addressing the potential of the «ontological paradigm» as it is present in classical philosophy and in particular ontology of Hegel.

Keywords: desecularization, failure of postmodernism, relevance of the «ontological paradigm», Hegel's ontology.

* Голик Надежда Васильевна, Социологический ин-т ФНИСЦ РАН, ассоциированный научный сотрудник, доктор философских наук, профессор; n_golik@mail.ru

Щелкин Александр Георгиевич, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, профессор; evgora.ru@gmail.com

В [Пост]современности сущностью дистанцирования является то, что различия из характеристик становятся самоценностями.

М. Фуко

В понятии Бога существенно единственное число.

Э. Гуссерль

[Вещи, которые имеют таким образом определяемую неистинность,] «должны пойти ко дну [zugrunde gehen], и эта их гибель служит проявлением несоответствия между их понятием и их существованием».

Г. В. Ф. Гегель

ВЫЗОВЫ ВРЕМЕНИ В ЗЕРКАЛЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА И РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

«Реванш бога», который провозгласил Ж. Кепель в своей книге (1994), по логике постмодернистов, должен был поставить последних в тупик. «Не верю!» Станиславского могло бы быть самым коротким описанием этого ступора. Ведь слишком не совпадали «онтические» картины мира у авторов «постсовременного дискурса» и носителей религиозного слова. Но мы, похоже, недооценивали протеевскую всеядность постмодерна.

Известно, что постмодернизму предшествовала недолгая эпоха «декадентства». Именно тогда и началась «плюрализация» бога и игровое дистанцирование от него. В Брюсов в стихотворении с характерным названием «Я» (1899) напишет: «Я все мечты люблю, мне дороги все речи // И всем богам я посвящаю стих... // Как верный ученик, я был ласкаем всеми, // Но сам любил лишь сочетание слов». Именно в те годы тогда стало набирать силу то, что Р. Генон назвал «царством количества». Однако неприхотливый плюрализм множественных начал стал в постмодернизме превращаться в небезопасное кредо. Радикальное «бог умер» у Ницше даже оказалось, похоже, менее грозным оружием, чем ревизионистское торжество по поводу «плюрализованного» бога. Если Ницше на свой лад разбудил церковь и даже подтолкнул ее к бдительности, то негромкая, искусительная «революция» постмодернистов грозила отвечать и соответствовать «интересам» и «любопытству» ряда верующих, ищущих новые религиозные «парадигмы» и «ориентации».

Но это был период, когда старая, классическая культура еще оставалась на плаву и продолжала плодоносить, а эпоха с самоназванием «модерн» с готовностью передавала бразды правления новому законодателю мод и тоже с самоназванием — теперешнему «постмодернизму». В искусстве «новая эпоха» уходила от «образности» (характерна реакция С. Булгакова на работы П. Пикассо — «Труп красоты»). В науке постмодерн отказывается от такой вершины познавательных средств, как понятия, и заменяет их «фактами», «case*ами», «событиями» и проч. (почти такой же диагноз сегодня ставит Зб. Бауман: «Публичный дискурс засорен предпонятиями») В религиозной сфере, мы уже

говорили, — «плюрализмом» религиозных практик, архаическими культурами, суевериями и многобожием. Многие представители классической культуры мышления успели оставить свой приговор беспринципности, произвольности и релятивизму наступающей квази-культуры. В частности, Э. Гуссерль еще в «Логических исследованиях» (1909) не постеснялся назвать повсеместное присутствие «индивидуального релятивизма» не иначе, как «наглым». А в аспекте интересующего нас вопроса высказался в поздней работе «Кризис европейского человечества и философия» (1935) вообще четко и категорично: «В понятии Бога существенно единственное число» [4].

Но время классики безвозвратно уходило. На дворе уже стояла другая эпоха «социального конструирования» новой реальности как на базисе корпоративно-фашистского государства, так и «диктатуры пролетариата». Классическая культура плохо корреспондировала с новым массовым сознанием. Т. Манн в споре с О. Шпенглером с отчаянием назвал это «гуманистическим пораженчеством». В послевоенный период интеллектуальная и художественная элита едва ли могла составлять новоявленному постмодернизму какую-либо идейную конкуренцию, поскольку сама в значительной степени оказалась носителем именно этих вкусов и идей. С заразной модой на постмодернизм в значительной степени готова была бороться только церковь.

Принимать вызовы, идущие от общества и истории, для церкви не впервой. Католическая церковь последние полтора века работает, скажем так, в условном формате энциклики «*Reverum Novarum*», Православная — имеет собственную «Социальную доктрину». Исторически самым серьезным экзаменом для христианства было Просвещение. Постмодернизм стал не менее коварным противником. Особенно заметным является противостояние по гендерной, семейной и сексуальной тематике. Если православная церковь, поддерживаемая в целом обществом и властью, стоит на позиции защиты традиционных ценностей и институтов в этой области, то западная христианская церковь, не желая терять поддержки со стороны своих «продвинутых» верующих, вынуждена так или иначе «модернизироваться» и идти навстречу эпохе «постмодернизма». Но постмодерн отражается на церкви и более радикально.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕТЕНЗИИ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Речь идет о появлении в послевоенный период «нетрадиционных» религиозных сект, течений, церквей с собственным или заимствованным из архаики культом. Если раньше, как правило, «обновление» и вообще «метаморфоза» церковного учения шли через новые идеи и практики, но именно внутри единого тела церкви, удерживаемого киприановским догматом «Вне церкви нет спасения», то теперь именно вне церкви начали расти как грибы самые разнообразные опыты и эксперименты по «спасению души», к сотерологии не имеющие никакого отношения. Многие из таких квазирелигиозных практик уже не несут в себе никакого «трансцендентального» тонуса, экзистенциального напряжения, мученического искания правды и проч. и попросту вырождаются в повседневный прихотливый и самопотворствующий образ жизни — в замет-

ном соответствии с логикой инволюции самого постмодернистского тренда. Интересно, например, отметить, что одним из первых о «множественности» духовных практик высказался отец современного прагматизма У. Джеймс в книге «Многообразие религиозного опыта». Но в нашем случае интересным является не этот «пионерский» факт. Любопытно другое. Дж. Сантаяна, соотечественник У. Джеймса, в отличие от авторов множества положительных рецензий на сочинение последнего, подметил ту суть, о которой приходится сейчас говорить в связи с темой «Религия и постмодернизм». В частности Дж. Сантаяна заявил, что величайшим недостатком работы «Многообразие религиозного опыта» является «стремление дезинтегрировать идею истины, предлагать веру без разума и потворствовать предрассудкам». Примерно в этих терминах многие критики постмодернизма оценивают как раз и сокрушительные последствия «постсовременности» сегодня.

В самом деле, теперешняя ситуация с безбрежной религиозной «диверсификацией», наблюдаемая, чаще всего, в западном мире постмодерна, достаточно хорошо описана исследователями. Не всегда, правда, подчёркивается, что «плюрализация» религиозной жизни идет рука об руку именно с этой постмодернистской доминантой в культуре и новых ментальных привычках. И более того, такое постмодернистское попустительство имеет свою социальную цену. В самом благосклонном варианте эту цену можно назвать «иронией судьбы».

Видно невооруженным глазом, что постмодернизм эксплуатировал демократические и либеральные ценности по полной программе. Именно под прикрытием этих ценностей ставка была сделана на кромешный индивидуализм и социальный эгоизм. Все продвинутое, новые «церкви» построены в стиле знаменитого «калифорнистского культа» «самовыражения и поиска своего индивидуального Я». Это, как легко видеть, «один в один» совпадает с азами постмодернистской аксиологии. Но эксклюзивный акцент на «индивидуалистический» формат человеческой идентичности как на единственный формат (что мы наблюдаем у всех «игровых» и «искусственных» религий) плохо соответствует аутентичной природе человеческого Я.

Создаётся впечатление, что церковь и философская метафизика лучше справляются с коварной для постмодерна идеей нонконформизма. Когда христианская церковь провозглашает: «Аще и вси, но не аз», то это не противоречит опорной точке христианства — соборности, братству, коллективности. Христос как-то добровольно и в одиночку взошел на крест «за всех». В этом есть его человеческое призвание. Постмодернистский же «культ», он же «культ личности», не об этом. Он о «себе любимом». В более светских терминах о том же самом можно сказать и так. Человек сущностно корреспондируется с «коммуникацией», «социумом», то есть с «общим», а не исключительно с «индивидуальным». «Индивид» переводится как «далее неделимый», то есть как бы последняя неделимая точка социума. В классической философии «человек» всегда ассоциируется «человечностью», с «человечеством». Или, как выразился Николай Кузанский: «Homo non vult esse nisi homo» — «Человек не хочет быть ничем иным, кроме как человеком».

Наряду с церковью не случайно пришлось чуть выше упомянуть добродетели философской метафизики. Той самой метафизики, о ничтожестве

и смерти которой так настойчиво и периодически объявляют «реалисты» и «прагматисты» из постмодернистского лагеря. «Ирония судьбы», действительно не заставляет себя ждать. Она преследует «постсовременников» как награда за собственную нищету философии-метафизики. Дело в том, что если человек, делающий выбор (с подачи постмодернистов) в пользу всё того же «реализма», «прагматизма-позитивизма» (а сегодня это — как минимум «цифровизация», «киборг-интерфейсы» etc.), то такое интереснейшее произведение Природы и Истории, как человек, становится «лишним». Это называется «инверсией целей и средств». За *техно-фидеизм* приходится расплачиваться как за всякую передозировку. «Субституты» вытесняют «собственников». Есть вещи, о которых лучше знали и предупреждали в эпоху классики, чем отдают себе отчёт в эпоху постклассики. Гамлетовский урок, который шекспировский герой вынес за короткий период своего участия в жизни, умещается в несколько слов: «The awareness is all» — «Бдительность — это всё». Ничего детективного премудрость эта не содержит, кроме того простого смысла, что человек — существо метафизическое, и не редуцируйте его до «фактичности» и «реализма»! Когда вы берете человека как он есть, вы обедняете и оскорбляете его. К этой очевидной мысли, высказанной Гёте, можно добавить, что об обывательской и вообще худшей стороне человека, «чела», как говорит по-постмодернистски беспечная молодёжь, — об этом позаботится «жизненка» (типичное выражение пролеткультовских писателей 1920–1930-х годов).

Нам же лучше закончить этот эпизод нашего теоретического повествования обращением к достойным источникам вековой давности:

По общему свойству человеческого ума, склонного предаваться односторонним течениям, она [человеческая мысль] обратилась не только против увлечения идеализма, но и против философии вообще. В движении мысли произошёл крутой поворот. Дошедши до крайних пределов одностороннего пути [...] мышление внезапно перескочило на противоположный конец [...] Метафизика была отброшена как бред воображения, и единственным руководящим началом [...] признан был опыт... Последняя односторонность оказалась, однако, горше первой. Если идеализм, витая в облаках, предавался иногда фантазиям и действовал разрушительно на практику, то в нем самом заключалась и возможность поправки: под влиянием критики односторонние определения заменяются более полными и всесторонними. Реализм же, лишенный идеальных, т. е. разумных, начал, остается беспомощным против всяких нелепых теорий. [...] Человек по природе своей (в отличии от «вещей природы». — Отмечено нами. — *Авторы*) есть метафизическое существо; метафизические начала руководят его действиями; они входят как основной элемент во все общественные отношения. Поэтому как скоро метафизика была отброшена, так все теоретические основания общества были расшатаны [10, сс. 4, 7].

Если бы мы поставили эти слова без ссылки на автора и дату их написания, то даже не сильно искушенный в теории читатель невольно мог бы подумать, а не о наших ли знаменитых «постмодернистах» идет речь. Ничто не ново под луною.

Впрочем, оставляя на этом разбор темы «Постмодернизм и религия», было бы несправедливо (хотя и большой справедливости в этом тоже нет)

не отметить, конечно, как курьёз попытку адептов постмодернизма «услужить» христианству и поучаствовать в социальном визионерстве на тему, как должна или могла бы выглядеть «Пострелигия». Сошлемся на статью молодого сербского ученого Неманя Вукчевича «Есть ли у постмодерна религия?» [1].

Здесь нас ждёт такой авторский полёт фантазии, что читателю лучше предпочтнее уместиться на том месте, где бы ни застало его чтение этого постмодернистского шедевра. Конечно, в поисках «иноного религиозного инжиниринга» молодой учёный опирается на «информационно-цифрово-биологическую революцию, в которой постмодерн достигает своей вершины» [1]. Автор уверен, что на этих путях у нас складываются принципиально «другие» отношения к Реальности и восприятие её, потому что мы сами био-технологически уже «другие». Мы можем позволить себе роскошь стать био-киборгами (скрещивание живых клеток и цифровой технологии). А это как-никак иное сознание, иная рецепция объектов, иная опять же Реальность. «Esse est percipi» — «Существовать значит быть воспринимаемым». И самое главное! Мы как био-киборги имеем преимущество и привилегию контактировать не просто с «новой реальностью», а с такой «виртуальностью», которая реальнее самой реальности. Или как у автора: «Виртуальная реальность может искусственное представить настолько реально, что оно становится более реальным, чем сама реальность» [1]. И здесь мы уже практически у цели. Читатель, мы тебя предупреждали: держись крепче! «Научно-технологическая революция постмодерновому человеку даёт возможность “видеть”, всеми чувствами испытать Бога, у него не будет необходимости верить в Него (выделено нами. — Авторы)».

«Не будет необходимости верить в Него!» А мы-то, наивные люди, думали, что «вера» в феномене «религиозная вера» есть субстанция, а не акциденция. Думали, что вера движет горами. Что вера и сила духа — это синонимы. Что вера — лучший вид надежды. Нас же искушают другой перспективой — «визуализацией», если не «вуайеризмом».

Вещь известная, надо полагать, и для энтузиастов постмодернизма тоже. Человек эргономически успешнее достигает цели, когда в некоторых видах деятельности прибегает с помощью техники к «визуализации». Изображение — почти универсальный язык. Язык, который не надо переводить. Но, упаси нас бог, прибегать к ней, к «визуализации», как облегчению в общении с богом. Или прибегать к ней в самом лучшем и интимном проявлении и существовании человека. Известно, что визуализация легализовала бесстыдство, сделав порнографию массовым и беспечным досугом. В результате в сексуальной любви всё меньше остается пространства и содержания любви. Не о такой ли репутации постмодернистской философии сексуальности сказано в эпоху, когда онтологическая классика еще не исчезла с горизонта: «Философия и изучение действительного мира относятся друг к другу, как онанизм и половая любовь» (К. Маркс).

Конечно, такие ученические макеты «пострелигии» — продукты первых опытов осмысления религии в терминах супертехнологической цивилизации. В таком качестве они, может быть, и простительны, если не считать, что они не имеют никакого отношения к природе религии, равно как и метафизической природе человека, о чем говорилось выше. «Производство бога» в визуальном пространстве ради непосредственного контакта с ним — это почище «бог

умер» у Ницше. Но если у Ницше этот конструкт анигилирует в человеке «всё слишком человеческое» с целью утверждения «сверхчеловека», то в религии постмодернизма отношение к богу без «усилия веры» делает человека абсолютно безрелигиозным, что, надо думать, не входило в планы первопроходцев «религиозного инжиниринга». «Зло в человеке от юности его».

Гораздо большую претензию обнаруживают, однако, старшие постмодернисты, чей интерес к архитектонике «пострелигии» свободен от модной опоры на техно-симулякры и сетевые интерфейсы. Главная ставка делается на человеческий произвол и даже каприз, на плюрализм религиозных практик, а целое, всеобщность и интегрированность объявляются исчадьем «тоталитаризма» и, по этой причине, «врагом № 1» (этот *casus belli* Ж.-Ф. Лиотар объявил в своей еще пионерской работе «Состояние постмодерна» (1979)). Постмодернизм, возведенный в статус религии, принято у этих авторов называть «слабой теологией», или «теологией без догм». С этих позиций, например, написано сочинение двух гуру постмодерна Р. Рорти и Д. Ваттимо «Будущее религии» (2005). Авторы с деланной, а лучше сказать, с невинной наивностью, граничащей с явной научной некорректностью, сооружают свой конструкт на тех принципах, которые сами должны быть подвергнуты онтологической критике. «С точки зрения Рорти и Ваттимо, возможна религия постмодернизма, которая является современным мировоззрением, основанным на постмодернистской философии, [сама базирующаяся] на таких принципах, как плюрализм, субъективизм и индивидуализм. И хотя такая религия не может исповедоваться широкими массами населения [...], именно она, следуя Рорти и Ваттимо, соответствует *духу времени* (выделено нами. — *Авторы*)» [8]. В свете именно онтологической критики сразу же бросается в глаза неуместная уверенность, что постмодернизм заслуживает титула «духа времени». Если говорить о знаменитом феномене *Zeitgeist*, то тут не может быть никакого произвола. Главный вопрос: а чему собственно соответствует сам «дух времени» — то есть, отражает ли он подлинную или неподлинную реальность? Хорош «дух времени», если он взялся выражать картину реальности, тонущей в безбрежном «эkleктизме», «плюрализме», «субъективизме», «иронизме», «индивидуализме». Если он, действительно, «дух времени», то он не услужливо отражает «эту реальность», а в случае необходимости вопиет против неё. Такова природа духа, ибо он знает «иную реальность», подлинную действительность. Почти по Г. Гейне: зову живых, а не мертвых. Собственно это относится и к церкви. «Когда всё в мире хорошо, церковь может и промолчать. Нам нужна церковь, говорящая правду, когда в мире плохо (Г. Честертон).

С ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ. «РЕВАНШ ГЕГЕЛЯ»

Как выразился Аристотель, «известное известно немногим». Не грех будет повторить, что понимание «истины» как «истины вещей» (а не только и не столько как «истины знания») сегодня актуально по очень простой и са-

мой банальной причине. В постмодернизме вещи не делятся на «истинные» и «неистинные». Постмодернизм не признает такой дихотомии. В соответствии с постклассическим принципом «равнозначности состояний» всё вещи и состояния, не подпадающие под категорию «аутентичности», идут по разряду просто «других». В свое время Гегелю пришлось строго развести два феномена — «реальность» и «действительность». Область «реального» — это, грубо говоря, всё без исключения, что мы наблюдаем и с чем сталкиваемся в жизни. Причем речь идет не только о физических вещах, но и о ментальных образах. Человеку приходится иметь дело как с некими реалиями и с тем, и другим. Но главное не в этом. «Всё без исключения» означает, что имеется в виду: «реалии» могут быть как «истинными», «подлинными», так и, соответственно, «неистинными», «неподлинными». «Следует вообще напомнить о том, что когда в философии говорится о неистинном, то это не должно понимать так, что этого неистинного не существует. Дурное государство или больное тело могут всё же существовать; но эти предметы неистинны, ибо их понятие и их реальность не соответствуют друг другу» [2, с. 301]. То же самое Гегель говорит о невещественных реалиях (человеческих идеях и образа): они могут быть как «подлинными», то есть, адекватными отображениями природы вещей, так и сборищем «химер» и «пустых вымыслов» [2, с. 91].

Но поскольку Гегель отличает «реальность» от «действительности», то понятно, что область «реального» — это скорее, по Гегелю, пространство «неподлинных» вещей или еще не состоявшихся «подлинностей», «действительных» вещей. Такое чувство, что в гегелевской онтологии присутствует нескрываемая забота о том, чтобы мы не обольщались «реализмом» вещей: в нем с избытком присутствует несовершенство и даже отклонение от «природы» этих вещей, несовпадение «сущности» и «существования» опять же этих вещей, несовпадение их с собственными понятиями.

«Понимание подобным образом неистинное есть то же самое, что обычно называют также плохим. Плохой человек есть неистинный человек, то есть человек, который не ведет себя согласно своему понятию или своему назначению» [2, с. 401].

Так просматривается реальность сквозь призму онтологического принципа! То, что звучит у Гегеля дальше, звучит как социальное предупреждение, как самый настоящий алармизм: «Насквозь плохое или неприемлемое для понятия есть именно поэтому нечто распадающееся в самом себе» [2, с. 491]. Примерно с этих позиций в XX веке П. Бурдье называл социологию, стоящую на страже от засилья девиантного, «бдительностью» и даже «боевым искусством». Иными словами, онтологическое разведение «реального» и «действительного» имеет силу практической и социальной (политической) значимости. В этом же плане Г. Маркузе имел полное право сказать, что «если мы не поймем различие между “реальностью” и “действительностью”, гегелевская философия утратит для нас смысл в самых её основополагающих началах» [7, с. 205].

И наоборот, когда «всякое фактическое», оно же «реальное», с одной стороны, и «подлинно-действительное» — с другой, воспринимаются просто как синонимы, в то время как, на самом деле, первое закрывает как тень второе,

тогда социум и цивилизация теряют свою онтологическую опору и критерий истины, добра и красоты.

За примером далеко ходить не надо, тем более что к этому примеру причастен сам Гегель. Речь идет о гегелевском «*Alles was ist, ist vernünftig*». «Всё, что существует, то разумно». Известно, с каким полным замешательством была встречена эта мысль в образованном обществе. Как это так — «Всё, что существует, то разумно»? Ведь слишком очевидна неочевидность такого суждения.

Есть разные версии, почему Гегель в официальном издании своего сочинения оставил нам эту формулу в таком виде. Гейне, которого Гегель считал своим прилежным и надёжным учеником, оставил короткое воспоминание. «Однажды, когда я выразил возмущения его положением: “все существующее разумно”, он как то странно усмехнулся и сказал: “Ведь эти слова могут означать тоже, что “все разумное должно существовать”» (Гейне). Но это уже совсем другое дело. Более того, Гегель не только подтверждает принципиальное различие между «реальным» и «действительным», но и, вырываясь из плена квиетизма и созерцания прежней философии, делает деонтологический вывод (вывод долженствования) в пользу «действительности»: существующее должно быть разумным. Реальность, не отвечающая этому императиву, обречена на снос, уступая место устремлению, интенциональности самой действительности быть подлинной «природой вещей, *natura rerum*». В этом месте нашего, поневоле философического, рассуждения не будет большим преувеличением сказать, что не только человеческая мысль интенциональна — сами вещи интенциональны, то есть устремление — в нашем случае можно сказать — к удержанию «равенства с самим собой», «равенства со своим понятием». По мысли Гегеля, с которой всякому разумному человеку нет основания не соглашаться, несоответствие вещи своему понятию чревато катастрофой. Вещи, которые имеют таким образом определяемую неистинность, «должны пойти ко дну [*zugrunde gehen*], и эта их гибель служит проявлением несоответствия между их понятием и их существованием» [2, с. 126]. Ср. почти слово в слово повторенное М. Лифшицем: «Общество либо погибнет, либо станет равно себе, своему понятию» [6, с. 143].

И, тем не менее, отличить «реальное» от «действительного» — не простая задача для неискушенного сознания. Более того, «реальность» имеет слишком гипнотический и убеждающий эффект, в то время как «действительность», «подлинность», «истинность» — всё это обыденный ум относит в область чего-то «идеального» и маловероятного.

Означенная ситуация производит впечатление утраты духом своей бдительности, его дезертирства и капитуляции. Этот сценарий Гегель постоянно наблюдает в истории, в том числе и современной ему. Чтобы противостоять наступающему господству «реальности» над «действительностью», где «истина вещей, *veritas rei*» выражается в соответствии вещей своим понятиям, — для этого нужно то, что сам Гегель называл «мужеством истины», «усилием понятия». В частности, как пишет Г. Маркузе, «в 1816 году, когда освободительные войны подошли к концу, Гегель призывал своих студентов противостоять “делу политики” и государству, которое “поглотило все прочие интересы своим собственным”, “сохранять мужество истины”, мысли и силу духа как высшую ценность» [7, с. 527].

Чтобы завершить этот экскурс в онтологическое понимание «истины», а доходчивее сказать, «истинности», имеет смысл добавить немного. Кроме уже неоднократно обозначенного критерия «истинности» предмета (соответствие этого предмета своему понятию, соответствие «существования» предмета его «сущности» etc.) мы встречаемся и с другой формулой — не столь очевидной и не во всём привычной — «равенство предмета самому себе».

Формула истины как «равенство предмета самому себе» — из тех открытий, которые поневоле обескураживают любого, кто привык мыслить в терминах сокрушительного девиза: «Талант растет, круша и строя. Благополучье — знак застоя!» (Д. Хармс). Вроде бы и античная диалектика Гераклита о том же — «πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει». А тут — «равенство предмета самому себе»! Как-то неромантически и не похоже на жизнь и правду. И всё-таки краеугольный камень онтологии — «равенство вещи самой себе».

Вот наугад несколько формулировок М. Лифшица, адекватно воспроизведшего гегелевский пафос этой темы. «Мы уже знаем, что истина не сводится к формальному совпадению мысли с её объектом. Для нее важно, прежде всего, совпадение объекта с самим собой» [6, с. 302]. «Когда предмет “равен самому себе”, он как бы демонстрирует нам свою “идентичность”, информирует нас о том, “что он есть на самом деле”» [6, с. 284]. «Классическая модель английского капитализма, в которой этот способ производства как бы равен самому, похож на себя» [6, с. 284]. И, наконец, слова М. Лифшица, ставшие уже хрестоматийными и зацитированные до глянца: «Чтобы понять предмет, нужно взять его в состоянии высшего развития, его “акме”, классической форме [в равенстве предмета самому себе] — этому учили еще древние» [6, с. 289]. Собственно, сам Гегель объединил эти две формулы истины в одну, продемонстрировав тем самым, что каждая из дефиниций, является ключом к другой: «Истина... состоит в согласии предмета с самим собой, то есть, со своим понятием» [2, с. 357].

Как бы настойчиво в онтологии не постулировался формат истины как «равенство вещи с самой собой», тем не менее, необходимость философской экзегезы остается, кажется, не лишней.

Если мы говорим о вещи, «совпадающей сама с собой», как желаемом, должном, идеальным, истинном состоянии, то зададимся вопросом: что представляет собой предмет, не совпадающий с самим собой? В греческой мифологии было существо, не совпадающее с самим собой, меняющее «свою» природу на совершенно «иную» в любой момент времени. Это Протей. На всем протяжении мифологической истории (Античность и Средние века) этот персонаж характеризуется скорее негативными коннотациями и никак не ассоциируется с образцом подлинного и истинного бытия.

Отсюда и понятный в нашем случае поворот упомянутой философско-онтологической экзегезы. «Равенство самому себе» означает тот вид стабильности и самовоспроизводства, которым заканчивается «развитие» вещи, пока она, реализуя свои возможности, не достигнет своей сущности, равенства со своим понятием, опять же своей истинности. Такое доразвитие до своей сущности Гегель называет завершением цепочки «дурной (фактической) бесконечности» и вступлением вещи в состояние «актуальной бесконечности», или, если угодно, бесконечной устойчивости, опять же, равенство предмета

самому себе. «Поиски самого себя» как бы заканчиваются и начинается самовоспроизводство в стабильном варианте *in giro* (от греч. «круг»), акме (зрелость), норма, абсолютизм и т. д. Этап «доразвития до своей сущности» (Гегель скажет, «вещи нет, когда она начинается») дал повод Сенеке-младшему подарить нам парадоксальный афоризм: «Развитие — признак несовершенства».

В эпохальном смысле слова «равенство предмета (скажем, социума) самому себе» — это род «конца истории» (из уважения к «истории» Маркс назвал гегелевский «конец истории» тоже «концом», но не «историей», а ... «предисторией»). По Марксу, «конец предистории» — это наступление «коммунизма». Это равенство общества самому себе. От социума в фазе «предистории», социум в фазе «равенства самому себе» отличается искомой универсальной свободой. В (социальной) онтологии достижение человеком свободы синонимично истинной природе человека, подлинности человеческого существования. Этот момент, по Марксу, наступает, когда «материальный процесс производства больше не определяет всю структуру жизни человека» [7, с. 374], а это и есть не детерминированный материализмом жизни творческий, свободный человек. И поэтому Маркс никогда не говорил о том, как будут развиваться события «после коммунизма». «Коммунизм» — это как гегелевская Абсолютная Идея. Зачем «развиваться» предмету, если он достиг своей «истины», своей «сущности», соответствия своему «понятию»? Такая вещь, такое общество имеет своей целью лишь бесконечное воспроизводство себя в этой зрелой кондиции.

Говорят, что подобная цивилизационная задача не из легких, имея в виду «энтропийные» и «децивилизационные» тренды. Повторим, этот вид воспроизводства своей зрелости и сущности на философском языке называется «движением *in giro* (по кругу)», «актуальной бесконечностью», в отличие от «дурной бесконечности». О том, что будет «после коммунизма», — такой вопрос обычно задавал наивный обыватель, мыслящий в образах этой «дурной бесконечности» и в то же время задержанный прелестями «реального социализма».

Размеры статьи не позволяют провести структурное сопоставление такого теоретического тезиса, как «конец философии» (у Гегеля и молодого Маркса), «конец предистории» (у зрелого Маркса), «конец истории» (у Кожева и Фукуямы), с одной стороны, и образа «царства небесного» (в религиозной картине мира) — с другой. Достаточно сделать предположение, что мы имеем дело с настойчивым и не случайным взглядом, присутствующим не только в традиционном и религиозном сознании, но и имеющим концептуально-философскую прописку.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вукчевич Н. Есть ли у постмодерна религия? — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/est-li-u-postmoderna-religiya>
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. — М.: Наука, 1974. — 452 с.
3. Гейне Г. — URL: <https://thelib.info/filosofiya/1805144-ii-gegel-i-gegelyancy-v-ihotnoshenii-k-religii/>

4. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век. Антология. — М.: Юрист, 1995, с. 316
5. Лифшиц М. Что такое классика? — М.: ИСКУССТВО XXI ВЕК. — 512 с.
6. Лифшиц М. В мире эстетики. — М.: Изобразительное искусство. 1985. — 320 с.
7. Маркузе Г. Разум и революция. — СПб.: «ВЛАДИМИР ДАЛЬ», 2000. — 541 с.
8. Самедов Э. О постмодернизме в религии. — URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1777
9. Сантаяна // Википедия. — URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Многообразие_религии.
10. Чичерин Б. Философия права. — М., 1900.