

## ИСТИНА. СПРАВЕДЛИВОСТЬ. ИЕРАРХИЯ

*Исходные посылки*

Для корректного соотнесения истины и справедливости, как и любых разнящихся феноменов, необходимо отыскать не зауженное и не безбрежное общее основание. Представляется, что в качестве такового в данном случае могут выступать: 1) *идея равенства* (тождества) и 2) *идея иерархии* (ранга, субординации). В мировом философском наследии доминирует первый вариант решения проблемы: истина как равенство, соответствие и справедливость как нечто, равенству не противостоящее или даже – применительно к отечественной традиции особенно – ему близкое. Эвристический потенциал указанной стратегии на сегодняшний день почти исчерпан, а теоретических и жизненно-практических несостыковок осталось немало. С очевидностью они обнаруживаются в точках смыслового пересечения равенства и справедливости: с каким равенством, буквальным или пропорциональным, последняя должна иметь дело; достижимо ли буквальное равенство каким-то иным способом, кроме как уничтожением неравных; каков канон пропорционального равенства и насколько справедливость может от него отдаляться? Не столь явны, но не менее радикальны в своей глубине затруднения концептуального сочетания равенства и истины: не даёт ли, скажем, классическая, корреспондентская версия последнее удвоение сущностей без надобности? В этой связи оправданным выглядит обращение к другой, конкурирующей стратегии, к парадигме иерархии – в плане прояснения и уточнения её достоинств и недостатков для гармоничного сопряжения истины и справедливости.

*Иерархия и равенство как организующие начала культуры*

Среди множества идей, организующих человеческую жизнь, идеи *равенства* и *иерархии* (*неравенства*) издавна и по праву претендуют на привилегированное положение. Они, во-первых, содержательно значимы сами по себе, принадлежат к числу базовых социокультурных образцов. Во-вторых, в инобытийной форме они обнаруживаются во всяком ином эталоне культуры, демонстрируя, соответственно, его неизменность или изменчивость. В-третьих, они структурируют весь массив ценностей, уравнивая или, напротив, ранжируя их друг относительно друга.

Впечатляет не только контекстуальная широта идей равенства и неравенства, но и характер их взаимоотношений: то антагонистически бескомпромиссный, то эклектически терпимый, то диалектически гибкий. И всё это зачастую – у одного мыслителя и практика, в сознании и поведении представителей одной социальной группы, у людей одного культурного ареала. Так, Античность нарисовала нам иерархическую картину космоса и полиса, совместив её с традиционалистским, опять же, тезисом о фундаментальной уравновешенности мироздания, с основополагающим для классической философии принципом тождества бытия и мышления и не менее важным для неё реляционным пониманием истины как соответствия субъективной реальности объективной. Средневековье, следуя традиции, продолжает воспринимать природу и социум строго ранжированными, дедуцируя их устройство из церковного, земную иерархию – из небесной. При этом христианство дезавуирует ветхозаветный эквивалент земного воздаяния: в этом мире, оказывается, «очень часто грешники благоденствуют, а страдают невинные – кому как повезёт»<sup>1</sup>. Вместе с тем новозаветный канон подтверждает ноуменальное равенство всех людей перед Богом. Мировоззренческий проект Нового времени (Модерна, Современности) уже тотально эгалитарен. Во всяком случае, на уровне публичных деклараций. Моральный эквивалент категорического императива соседствует там с эквивалентами экономическим и социальным: балансом спроса и предложения,

<sup>1</sup> Бородай Ю.М. Миф и культура // Опыты: Литературно-философский ежегодник. – М.: Советский писатель, 1990. – С. 183.

требованием одинаковой оплаты за одинаковый труд. Лозунг о равенстве политических прав граждан исторически шествует бок о бок с концепцией равных познавательных возможностей людей, чей разум избавлен от предрассудков и вооружён правильным научным методом. Так всё расчётливо, логично и гуманно...

Но стоит хоть на секунду укрыться от ослепляющего прожектёрства идеологии Модерна, как тут же обнаруживается несостоятельность, несовместимость с жизнью затеянного им предприятия. Вся его симулятивная подноготная ещё в XIX веке была вскрыта Ф.М. Достоевским в России и Ф. Ницше в Европе. В наши дни уже не нужно обладать столь прозорливым умом, чтобы с повседневной непринуждённостью констатировать несуразности нововременья. Вопреки надеждам и предсказаниям отцов-основателей корпорации Модерна сегодня мы повсюду обнаруживаем возрождение этнического и религиозного партикуляризма. В посткоммунистическом мире коллапс просвещенческой идеологии марксизма закончился реставрацией докоммунистических форм исторической вражды. В западных странах, собственно и выносивших в себе генеральный план Современности, за фасадом цивилизации общечеловеческих ценностей обретается циничный нигилизм. Такова характеристика нынешней пограничной ситуации по версии англоязычного политического философа Д. Грея, подчёркивающего, что провал проекта Просвещения и – шире – Модерна «подразумевает распад таких первичных и фундаментальных основ западной традиции, как христианский гуманизм и логоцентризм греческой философии»<sup>2</sup>.

Резюме эксперта примечательно. Исподволь оно указывает на фундаментальный метафизический изъян и глубинную причину саморазрушения нововременной матрицы. Идея равенства, положенная в её основание, не справилась с грузом возложенной на неё ответственности. Бытийно и ценностно она оказалась зыбкой, провокативной. Сразу обнаружилось, например, что перед Богом люди одинаковы прежде всего в своей немощи и греховности. Собственно же человеческие сущность и существование никогда толком не совпадают друг с другом – не важно, принимаем ли мы интеллигентные правила уважаемой классики или дерзкого «пост». Вследствие отмеченного диспаритета только и возможны, кстати, наши говорения и письма; наше трансцендирование внутрь себя и вовне, поиск желанного другого и возвращение к себе; наша жизнь, протекающая в столкновении пьянящих идеалов и отрезвляющей эмпирии. Чаемое, как правило, остаётся несбыточным. Будучи достигнутым, оно оказывается моментально превышенным. Паритет идеального и реального в истории – из области панлогистского мифотворчества. Об их совпадении в вечности доподлинно может поведать только она сама. Но та безмолвствует, сохраняя приличия Абсолюта и... провоцируя нас на абсолютное неверие в него. На неверие в слово. На неверие в себя... Постепенно выяснилось, что бытие, тождественное мышлению и трансцендентное воле, страстности, чувственности, есть пустая абстракция. Совмещённое же со всеми перечисленными способностями и состояниями души, оно делается банально психологичным. Попутно вскрылось, что истина, понимаемая лишь как отношение, пусть и самое точное, между «действительностью» и разумом, весьма далека и от действительности, и от наделённого разумом существа, что она онтологически и экзистенциально скудна. Дальше – больше... Равенство, скажем, легко истолковывается как частный случай неравенства, как нулевой степени иерархия. А сам закон тождества действителен только при обручении охватываемых им элементов событийным прыжком, когда всё ещё отвлечённое бытие возвышается до экзистенциально конкретного со-бытия<sup>3</sup>. Добавьте к этому, что красота всегда требует нарушения первоосновы<sup>4</sup> и предполагает некоторого рода асимметрию: ведь симметричное отображение – всего лишь тривиальная копия чего-то иного. Не так давно один модный журнал поместил фото-

<sup>2</sup> Грей Д. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / пер. с англ. Г.В. Каменской. – М.: Практикс, 2003. – С. 283.

<sup>3</sup> См.: Хайдеггер М. Закон тождества / пер. с нем. А.Л. Доброхотова // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге: Сборник. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 78.

<sup>4</sup> См.: Юнгер Э. Гелиополь: Роман / пер. с нем. Г. Косарик. – СПб.: Амфора, 2000. – С. 12.

графию эффектной киноактрисы, а рядом – два фотомонтажа, которые были составлены, соответственно, из двух левых и двух правых половинок снятого лица этой симпатичной женщины. Сконструированные портреты получились откровенно безобразны. Казалось бы, онтологическая и аксиологическая вторичность равенства в сопоставлении с иерархией неоспорима.

Однако данность и наличие иерархии, как и прочего сущего, возможность её адекватного катафатического описания реальны только тогда, когда она остаётся тождественной самой себе. Следовательно, имеется по крайней мере один контекст, в котором равенство онтологически возвышается над неравенством. Аксиологически, впрочем, ситуация остаётся прежней: бытийный приоритет одного над другим, пусть даже равенства над неравенством, продолжает недвусмысленно свидетельствовать в пользу ценностного лидерства иерархии, субординации, идеи ранга. Положение станет иным в том случае, если заменить субординацию координацией, что, собственно, и пытается осуществить Модерн, возводя на пьедестал философии и науки «принцип дополнительности», зомбируя общественное сознание магией «сетевых структур». В согласии с этой методологической установкой коррелятивно сочетаются условности, не требующие прочного онтологического основания и мерила. Вначале «дискурс дополнительности» закрепляется в нововременной метафизике, а потом и в – неклассическом уже – естествознании. Связь по типу координации легко обнаруживается в компромиссном сосуществовании дуалистически рассечённых картезианских квазисубстанций, нуждающихся лишь в деистически умалённом Боге; в способности каждой лейбницевской монады, благодаря опять же деистически толкуемому вспоможению, адекватно репрезентировать любую другую монаду и всякую их совокупность. Особенно же – в номиналистической матрице британской философии: в берклианском консенсусе субъективного и объективного идеализма, в юмовской ассоциации скептицизма и утилитаризма. Подмена субординации корреляцией, не стоит обманываться, чревата невозполнимыми бытийными потерями даже для фрагментарной реальности. Самостоящая, говоря словами М. Хайдеггера, *вещь* замещается тут *предметом*, всего-навсего поставленным или представленным кем-то. Парадокс заключается ещё и в том, что, выступая против иерархии, т.е. против равенства ранжированной реальности самой себе, эгалитаризм невольно подтачивает и собственную идейную платформу. Его временный успех в соперничестве с иерархией в любом случае оканчивается пирровой победой.

С другой стороны, наблюдая за этим жёстким противоборством, мы и в ординарной, фиксированной, тождественной себе иерархии обнаруживаем нигилистическую червоточину эгалитаризма. Впрочем, тривиальная иерархия сомнительна не только опосредованно, своей онтологической подкладкой, сущностным равенством самой себе, но и непосредственно, своей лицевой гранью, что наглядно проявляется в сфере общественной жизни. Кастовая градация социума, цинично насмехающаяся над личностным началом бытия, обречена на вырождение или периодическое перетряхивание, о чём предупреждает даже наиболее лояльная к ней теория «золотого века». За рамками религиозной культуры крайне сомнительна догматизация духовной сферы, неизбежно иницируемая жёсткой иерархической структурой сущего. Монументальная застылость традиционного общества если и привлекательна, то только издали – не вблизи; лишь в качестве мумифицированного музейного экспоната – а не живого пейзажа, простирающегося за окном; исключительно в качестве первой, стихийной реакции на одолевающий нас хаос смутного времени – но не в качестве панацеи от культурного и социального декаданса, духовной и физической немощи. Наравне со зряшным отрицанием идеи ранга опрометчиво и конструирование «нового средневековья».

Иерархия достигает совершенных своих образцов не путём поверхностного отстранения от соблазнов эгалитаризма – ибо тогда она не исторгнет их из своего нутра и останется равной себе реальностью. И не через обращение к пресловутой «дополнительности», к эклектическому смешению с равенством – в наивной надежде на частичную взаимную нейтрализацию нежелательных крайностей обоих организующих начал. Подобная процедура, как показывает пример Платона, допустившего в иерархически выстроенном полисе коммуни-

стические жизненные принципы для правящей элиты, обрекает нас на утопию. Совершенство идеи ранга возможно только в процессе и состоянии глубинного бытийного и мировоззренческого переворота, когда иерархическая реальность решительно отказывается быть равной самой себе, когда жёсткая, однонаправленная субординация сменяется гибкой, пластичной, не редуцируемой к банальной инверсии бинарных культурных оппозиций, к регламентированной – традицией или конвенцией – карнавализации жизни.

Постсовременность, контуры которой проступают на наших глазах, нуждается в концептуально ёмкой *подвижной иерархии* как надёжной онтологической и аксиологической основе. Очертания искомой парадигмы начинают вырисовываться в ходе противопоставления Платоном двух разнящихся структурных образований – *единого и целого*. Если целое всегда и безусловно больше всякой своей части и любой совокупности частей, то единое, в конечном итоге, не больше и не меньше любого из своих фрагментов, а в конкретных пространственно-временных координатах может быть и бывает и больше, и меньше каждого из них. Ценность целого всегда и безусловно превышает ценность части, и потому, в принципе, ради сохранения целого можно пожертвовать какой-то его частью. Совсем иначе обстоит дело с единым, характер взаимоотношений которого со своими фрагментами и последних между собой удачно описывается формулой, давно известной русской мысли: *они не равны, но равноценны*. И равноценны, надо думать, не по причине их абсолютной аксиологической неразличимости, а в силу того, что как единое может быть и бывает аксиологически выше многообразного, так и многообразное может быть и бывает аксиологически выше единого. Поэтому ради сохранения единого ни одним из его фрагментов пожертвовать нельзя.

Позиция Платона, заявленная в «Пармениде», выгодно отличается от однонаправленного, заостренного иерархизма, характерного для многих других исторически реализовавшихся вариантов философии всеединства. Уже у Плотина и Прокла множественное однозначно подчинено единому. К сожалению, и Платон в своих обществоведческих рассуждениях изменяет гибкому, инвертируемому иерархизму, до предела сокращая вероятность вертикальной социальной мобильности (допустимость перехода земледельцев, ремесленников и торговцев в касту воинов-стражников и правителей-философов), лишая социальную структуру тем самым необходимой и желательной пластичности.

См.: Автореферат докторской диссертации Фатенкова Алексея Николаевича на тему: «Идея подвижной иерархии в структуре философского дискурса». Место защиты диссертации: Нижний Новгород. Год: 2006. Специальность ВАК РФ 09.00.01.

<http://cheloveknauka.com/ideya-podvizhnoy-ierarhii-v-strukture-filosofskogo-diskursa>

Её очертания начинают вырисовываться в ходе противопоставления Платоном двух разнящихся структурных образований - *единого и целого*. Если целое всегда и безусловно больше всякой своей части и любой совокупности частей, то единое, в конечном итоге, не больше и не меньше любого из многообразных своих фрагментов, а в конкретных пространственно-временных координатах может быть и бывает и больше, и меньше каждого из них. Ценность целого всегда и безусловно превышает ценность части, и потому, в принципе, ради сохранения целого можно пожертвовать какой-то его частью. Совсем иначе обстоит дело с единым, характер взаимоотношений которого со своими фрагментами и последних между собой удачно описывается соловьёвской формулой: *они не равны, но равноценны*. И равноценны, надо думать, не по причине их абсолютной аксиологической неразличимости, а в силу того, что как единое может быть и бывает аксиологически выше многообразного, так и многообразное может быть и бывает аксиологически выше единого. Поэтому ради сохранения единого ни одним из его фрагментов пожертвовать нельзя.

Позиция Платона, заявленная в «Пармениде», выгодно отличается от однонаправленного, заостренного иерархизма, характерного для многих других исторически реализовавшихся вариантов парадигмы всеединства. К сожалению, и Платон в своих обществоведческих рассуждениях изменяет гибкому, инвертируемому иерархизму, до предела сокращая вероятность вертикальной социальной мобильности (допустимость перехода земледельцев, ремесленников и торговцев в касту воинов-стражников и правителей-философов), лишая социальную структуру тем самым необходимой и желательной пластичности.

### *Об истине в её метафизических и культурных измерениях*

Истина существует. Мы убеждены, что она *есть*, хотя можем и не знать, вопрошать и спорить, *что* и *как* она есть. Обладание статусом презумптивности<sup>5</sup> делает её соразмерной изначально-извечной, предельной метафизической реальности. Таковой имеет смысл полагать *сущее*, рассматривая *бытие* первой его конкретизацией, достовернейшим сущим. Наличествуя, истина, подобно любому другому нечто, выказывает свою структурированность, не ускользающую от внимания философов. Г.В.Ф. Гегель, скажем, стремится «понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*», не только как «вакхический восторг», но тут же и как «чистый и простой покой»<sup>6</sup>. Согласно П.А. Флоренскому, истина есть «реальная разумность и разумная реальность», «конечная бесконечность и бесконечная конечность», «она – *coincidentia oppositorum*»<sup>7</sup>. По версии М. Хайдеггера, в истине сходятся и «бытие-раскрывающим (раскрытие)», и «бытие-раскрытым (раскрытость)». Апелляция непосредственно и только к структуре суждения «есть упущение структуры истины, – уточняет немецкий метафизик. – Не высказывание есть первичное “место” истины, но *наоборот*, высказывание как модус усвоения раскрытости и как образ бытия-в-мире основано в раскрытии, соотв. в разомкнутости присутствия»<sup>8</sup>. П. Рикёр выделяет в истине план постулативно введённой субъектом объективности и план воспринятого чувствами существующего<sup>9</sup>. Цитируемые мнения философов можно кратко множить.

Дифференцированность истинностной реальности выразительно запечатлена в Писании: «Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Моё не есть истина. Есть другой, свидетельствующий о Мне; и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне» (Ин. 5: 31–32). Как и всякое сущее, взятое в его простейшей диалектической оппозиции, *истина* – ежесекундно и вечно – *едина* и *инакова*. И потому процитированный выше библейский стих органично сопрягается с другим, формально ему противоречащим: «...Если Я и Сам о Себе свидетельствую, свидетельство моё истинно...» (Ин. 8: 14). Симптоматично продолжение монолога Христа: «А если и сужу Я, то суд мой истинен, потому что Я не один, но Я и Отец, пославший Меня» (Ин. 8: 16). Пребывание истины обусловлено в высвеченном ракурсе двуипостасностью Бога.

Сливаясь с горизонтом бытия, истина выказывает естественную антиномичность, диалектическую противоречивость. Она и единственна, и множественна. Точнее, едина-в-многообразии. Антиномичность несказанной истины обусловлена внутренней энергичностью исходной метафизической реальности. Сущее, по онтологическому образцу Платона, – синхронно – и субъект предикации, и предикат<sup>10</sup>. Антиномичность вербально оформленной истины проистекает из того, что соответствующее языковое выражение «предусматривает все возражения на себя и отвечает на них», т.е. «содержит в себе и предел всех отменений его...»<sup>11</sup>. Диалектическая противоречивость идеи, запечатлённой в слове, преодолевается (хотя бы на короткий срок) неформальным, надлогическим актом: волевым усилием, ответственным поступком, жизненным опытом. К примеру, геометрическая дилемма Евклида –

<sup>5</sup> См.: Арутюнова Н.Д. Истина и правда // Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 543.

<sup>6</sup> Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. I. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Шпета. – СПб.: Наука, 2002. – С. 9, 25.

<sup>7</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Соч. – М.: Правда, 1990. – Т. I (1). – С. 43.

<sup>8</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – СПб.: Наука, 2002. – С. 218–220, 226.

<sup>9</sup> См.: Рикёр П. Истина и ложь // Рикёр П. История и истина / пер. с фр. И.С. Вдовиной, А.И. Мачульской. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 188.

<sup>10</sup> См.: Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М.: Изд-во МГУ, 1986. – С. 57.

<sup>11</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. – С. 146–147.

Лобачевского достоверно разрешается только с опорой на прецедент Ивана Карамазова: «Пусть даже параллельные линии сойдутся и я это сам увижу: увижу и скажу, что сошлись, а всё-таки не приму»<sup>12</sup>. Конечно, тут открыто продекларирован вызов научной рациональности. Но наука, думается, и не способна справиться с фундаментальными и трагическими парадоксами бытия, вуалируя их сциентистски пристойной конвенцией.

Истина – дама себе на уме. Она то заигрывает с эгалитаризмом, снисходительно объявляя, что принадлежит всем, кто её любит и чтит<sup>13</sup>. То подаёт знаки внимания элитаризму, требовательно отыскивая героя, обладающего метафизическим честолюбием часового на забытой позиции<sup>14</sup>. И постоянно кружится в сольном танце, пренебрегая только что обнадёженными ею кавалерами. Она всегда та же – и вместе с тем иная.

Инаковость, бесспорно, сродни двоичности. Усиливая, обостряя данный тезис, Н.Д. Арутюнова утверждает: «Истина – знак двоения». Сколько бы ни варьировалось содержание понятия истины, оно «всегда апеллирует либо к “другому миру”, прообразу реального, либо к отношению между двумя мирами». В любом случае – не к посюсторонней реальности: «Истина – о действительности, но она ей не тождественна»<sup>15</sup>. И несколькими страницами ранее: «Истина единственна, но она возможна только при условии, если мир двойствен, то есть распадается на мир реальный и мир идеальный». В этой связи, сопровождаемое позитивной интонацией, озвучивается слово «дуалистичность»: «Идея дуалистичности укоренена в человеческом сознании – обыденном, религиозном, художественном и философском»<sup>16</sup>.

Слух диалектика уловит в приведённых выкладках по меньшей мере терминологические шероховатости. Так, идеальный мир для последовательного платоника, например, несомненно более реален, нежели мир чувственно воспринимаемый, именуемый действительным в повседневной речи. В противном случае бессмысленно в поисках истины звать к первому. Важен и другой нюанс: понятия «двоение», «двойственность», «дуалистичность» на первый взгляд близки по своему значению. Но нет: идея раздробленности того, к чему они относятся, поступательно нарастает в выписанном ряду. И потому его элементы-лексемы способны задавать весьма несхожие, а то и вовсе полярные направления дискурса. «Двоение», как и «дуальность», достаточно хорошо встраивается в монистическую мировоззренческую парадигму: существующее единое с необходимостью включает в себя *момент* инаковости, *двоения*, *дуальности*, *двойственности*. О моменте дуалистичности (дуализма) в едином существе говорить уже некорректно. Дуализм – антагонистический антипод монизма.

Позволим себе не согласиться с авторитетным мнением Н.Д. Арутюновой и без обиняков заявим: *дуализм и истина – вещи несовместимые*. Дуальность аксиологически и эвристически положительна, ибо подразумевает разъятие тотальности, заточающей в себе всё и вся, предполагает не полную сводимость сфер, уровней, фрагментов сущего друг к другу, т.е. подлинное эссенциальное разнообразие мироздания при пронизывающем его ноуменально значимом единстве. Дуализм – отрицателен, ибо делает сферы, уровни, фрагменты сущего исключительно трансцендентными друг по отношению к другу. Связи между ними в складывающейся ситуации оказываются эфемерными, мнимыми, искать в них истину бесперспективно. Равно как и в идеальной, будь она даже Божественной, но совершенно запредельной от нас, агностически затемнённой реальности. «Из предположения, что Бог – абсолютно непознаваем и не открывается никаким образом, проистекает чистое кантианство (чистой воды дуализм. – А.Ф.), отрицание откровения и полный атеизм»<sup>17</sup>. Бесспорно, доктринально-

<sup>12</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. – Л.: Наука, 1991. – Т. 9. – С. 265.

<sup>13</sup> См.: Августин А. Исповедь. 12, XXV, 34 / пер. с лат. М.Е. Сергеевко. – М.: Ренессанс, СП ИВО-Сид, 1991. – С. 331.

<sup>14</sup> См.: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Разделы первый и второй. 10 / пер. с нем. А.В. Михайлова // Вопросы философии. – 1989. – № 5. – С. 128.

<sup>15</sup> Арутюнова Н.Д. Указ. соч. – С. 547, 551.

<sup>16</sup> Там же. – С. 545, 547.

<sup>17</sup> Лосев А.Ф. Имяславие // Лосев А.Ф. Имя. Избр. работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. – СПб.: Алетей, 1997. – С. 14.

экзотерические матрицы авраамических религий и особенно их оттиски на полотне бытового вероисповедания в заметной степени дуалистичны. Чего нельзя сказать о мистических, эзотерических вариациях названных вероучений. Экстатическое восхождение личности к Богу, их синергия рушит дуалистические препоны, превращая трансцендентность в трансцендентальность, расколотость в надтреснутость, дуализм в двоение (сущего). Аналогичные метаморфозы осуществляет в метафизической реальности волящий, надрывно рефлектирующий секулярный человеческий разум, ориентированный на монистическую онтологию. Ортодоксальные дуалисты ставят себя в крайне затруднительное положение. Симптоматичен поступок Р. Декарта, поместившего в свою онтологическую конструкцию помимо протяжённой и мыслящей квазисубстанций ещё и Бога – по преимуществу с целью установить взаимодозначные соответствия между фрагментами самостоятельно не сопрягающихся реальностей. Иначе одна из них – телесная – навсегда осталась бы неосмысленной, не дешифруемой вещью-самой-по-себе. А вторая, осознающая самоё себя, но лишённая соразмерного материального знака для адекватного самовыражения, была бы обречена в истинностном плане на вечное безмолвие. Творец, выступающий у Картезия в роли посредника, пусть и совершенного, утрачивает ореол святости и качество Абсолюта. Б. Паскаль имел веские основания для негодования: «Не могу простить Декарту: он очень хотел бы обойтись в своей философии без Бога, но так и не обошёлся... Декарт бесполезен и ненадёжен»<sup>18</sup>. Бесплезен? Вряд ли. Ненадёжен? Весьма вероятно. Схожий с картезианским мотив вызвал к жизни – при расщеплении дуализма в плюрализм, т.е. при отождествлении инаковости и множественности, – идею предустановленной гармонии в монадологии Г.В. Лейбница. На закате Модерна – в ситуации «смерти Бога», сизифова праксиса и симулятивной интенциональности сознания – опыт истинного постижения мира лишается и изначально хрупких дуалистических подпорок, и казавшихся некогда незыблемыми классических монистических оснований, индифферентных или даже высокомерных по отношению к личностному, экзистенциальному бытию.

При всём многообразии имеющихся интерпретаций в мировом культурном наследии выделяются два главных подхода к толкованию истины. В рамках одного из них – *субстанционального* – содержательно она вплотную приближается к понятию бытия, достовернейшей, аксиологически ценнейшей реальности, и к понятию субстанции, реальности самопричинной, самодовлеющей и (само-) развивающейся, для существования которой нет необходимости в существовании чего бы то ни было ещё. Платон и Г.В.Ф. Гегель, напоминает М.А. Лифшиц, относили к истине прежде всего «истинное бытие, царство подлинного...»<sup>19</sup>. Подобный взгляд в той или иной степени характерен для разных типов мировосприятия: а) теистического, б) пантеистического, в) пантеистического, г) гилозоистического. В их оптике подлинная реальность – Бог а) самодостаточный, б) растворяющий в себе Природу, в) растворённый в Ней, либо уже г) сама одушевлённая Природа – и есть Истина. Причём абсолютная, с большой буквы. Не по плечу подобная роль материи – содержательно обеднённо-му заместителю полноценного природно-космического бытия, лишь акцидентально включающего в себя сферу идеального. Хотя потребность в полновесной истине, открывающейся людям в их многогранном опыте, материалисты несомненно испытывают<sup>20</sup>.

Обыденными и сверхобыденными (в частности, метафизическими) усилиями мы воспринимаем определённый срез Природы и Культуры, которые ожидаемо – в согласии с нашими интуициями и убеждениями – представляются либо умалённо-объективированно (материализмом и идеализмом), либо жизненно-конкретно (*реализмом экзистенциально-гилозоистического толка*). Последняя точка зрения сопрягает личностный план человеческого бытия с личностноподобной гранью природно-культурного мира. В очерченной смысловой конфигурации истина не только объективна. В ней необходимо и вместе с тем свободно

<sup>18</sup> Паскаль Б. Мысли / пер. с фр. О. Хомы. – К; М.: REFL-book, 1994. – С. 303.

<sup>19</sup> Лифшиц Мих. Эстетика Гегеля и современность // Вопросы философии. – 2001. – № 11. – С. 102.

<sup>20</sup> См., например: Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм: Критические заметки об одной реакционной философии // Ленин В.И. Полн. собр. соч. – М.: Политиздат, 1968. – Т. 18. – С. 134.

наличествует также субъектный, экзистенциальный пласт. Причём столь мощный, что в нём некоторое объективно и intersубъективно сомнительное, неочевидное превращается в человечески достоверное. Как то происходит, к примеру, при формулировании очередного открытого закона природы или при совершении конкретного поступка, соотносимого с безусловным моральным требованием. И наоборот, «есть умы столь лживые, – согласимся с П.Я. Чаадаевым, – что даже истина, высказанная ими, становится ложью»<sup>21</sup>. За примерами далеко ходить не надо. Достаточно указать на эфирных долгожителей, с незапамятных времён вещающих с телеэкрана о справедливости и свободе: некогда – в контексте достоинств «развитого» или «перестроечного» социализма, сегодня – в контексте преимуществ «рыночной» экономики и «правового» государства. Вот кто бы только им поверил?!

Истина, взятая как всеобъемлющая реальность, генетически, онтологически и аксиологически первичнее субъект-объектного разделения мироздания. Однако ни происхождением, ни бытийно, ни ценностно она не опережает экзистирующее существо (до которого способен дорасти субъект), ибо *высочайшая субстанциальная истина есть Личность*. В стилистике М. Хайдеггера, «истинность как выявление оказывается способом бытия самого Dasein, его экзистенции»<sup>22</sup>. Поэтому только и возможны удивительные прозрения, восхождения к Абсолюту гениев, даже когда для этого нет объективных причин: когда Природа и Культура ещё (уже) не в цвету. Трансцендирующее и не конфронтирующее с благом бытие, на манер платоновского в описании А.Л. Доброхотова<sup>23</sup>, уверенно шествует навстречу Личности-Истине. Взятая фрагментарно, буднично, беззаботно, истина, конечно, оказывается относительной, но не порывает полностью с совершенным прототипом и при соответствующем экзистенциальном настрое способна возвыситься до него. В параллель с тем, как и каждый фрагмент субстанции становится в онтологическом экстремуме не меньше объемлющей его бытийной инстанции.

В рамках другого подхода – *реляционного* – истина рассматривается как отношение. Чаще всего она видится соответствием смысло-образа, сложившегося в индивидуальном или коллективном сознании, «действительности» (нечто, называемое этим именем, всегда нуждалось и нуждается в уточнении). Либо взаимосогласованностью фрагментов только идеально-знаниевой сферы сущего (смысло-образов, идей, индивидуальных интеллектов). Либо, наконец, отношением схождения, равенства между элементами семиотического пространства: а) объектом-знаком и объектом-референтом, б) материальным знаком и его идеальным смыслом. П. Рикёр упоминает, кроме того, ещё несколько истинностных ракурсов: «соответствие нас самих себе самим» и согласованность с чем-то нашего истинного, нравственного поведения: «вести себя “сообразно с...”, “так, как...”»<sup>24</sup>. Берущаяся и понимаемая исключительно реляционно, истина не способна подняться до уровня абсолютной. Ибо Абсолют, несмотря на внутреннюю структурированность, всё же с очевидностью *един*. Иначе он не был бы самим собой. Единственность какого бы то ни было отношения (между чем-то и чем-то) никогда не сможет похвастаться той же степенью очевидности. Примечательна ремарка М. Кундеры касательно эпистолярной строки одной из его героинь: то, что Беттина Brentano «называет wahre Liebe (истинной любовью), это не любовь-отношение, а *любовь-чувство*; огонь, зажжённый небесной рукой в душе человека...»<sup>25</sup>. А чувственность, сентиментальность, напомним кредо чешского романиста, является глубинным основанием христианской культуры. Утверждение о том, что абсолютная истина «складывается из суммы относительных истин»<sup>26</sup>, – банальный механистический предрассудок. Нелепость. Ведь даже самый правоверный материалист наверняка не удовлетворится жилищем, которое оказывается все-

<sup>21</sup> Чаадаев П.Я. Отрывки и афоризмы // Чаадаев П.Я. Соч. – М.: Правда, 1989. – С. 174.

<sup>22</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А.Г. Чернякова. – СПб.: Высшая религиозно-школа, 2001. – С. 284.

<sup>23</sup> См.: Доброхотов А.Л. Указ. соч. – С. 73, 77.

<sup>24</sup> Рикёр П. Указ. соч. – С. 186.

<sup>25</sup> Кундера М. Бессмертие: Роман / пер. с чеш. Н. Шульгиной. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 214.

<sup>26</sup> Ленин В.И. Указ. соч. – С. 137.

го лишь суммой кирпичей, а предпочтёт более прочную крышу над головой. Конечно же, реляционное понимание истины само по себе не ложно, а только односторонне. Оно нуждается в дополнительном, оговорённом выше онтологическом обосновании, усилении.

В истории западной философии первенство удерживает реляционная концепция истины. И в версии теории корреспонденции, и в версии теории когеренции она восходит к Аристотелю, чья дефиниция интересующей нас категории получила название классической. Разумеется, предпринимались попытки синтезировать реляционный подход с субстанциональным, т.е. онтологизировать понятие истины, не уходя заведомо при этом в откровенную религиозность. Самая изящная, пожалуй, принадлежит М. Хайдеггеру, трактовавшему истину и бытие однопорядковыми инстанциями. Поначалу немецкий метафизик воспроизводит формулу, близкую к архетипически реляционной: «...Истина не налична среди вещей, однако она и не “случается” в некотором субъекте, но лежит, и это следует понимать почти дословно, “между” вещами и Dasein»<sup>27</sup>. Затем линейная истина-посредник исподволь обволакивается метафизической телесностью: справедливо, что «истинность не *налична* ни в вещах, ни в душе. Но, с другой стороны, истина как выявление происходит в Dasein как определение его интенциональных отношений, и в равной мере она представляет собой определение сущего, наличного, в отношении его бытия как выявленного»<sup>28</sup>. Да вот само-то бытие у М. Хайдеггера опрометчиво дистанцировано от сущего: «сущее есть или имеет бытие, но само бытие не есть сущее»<sup>29</sup>, – вследствие чего указанные метафизические инстанции нуждаются в дополнительном схождении. Отсюда – выпуклость реляционного толкования истины: ведь последняя, при всех оговорках немецкого философа, «“лежит между” субъектом и объектом» и представлена в структуре сочленённо-разъятого суждения копулой «есть»<sup>30</sup>.

В отечественной интеллектуальной традиции, по сравнению с западной, ранг субстанциальной ипостаси истины заметно выше. В отражённом свете данный факт обнаруживается и в пространстве лингвистики. Хотя этимологическая связь лексем «истина» и «естина», указываемая В.И. Далем и П.А. Флоренским, современными филологами зачастую считается «наивной»<sup>31</sup> и оспаривается, исчерпывающим образом она не опровергаема. «Так что “истина”, согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе (продолжает удерживать несмотря ни на что. – А.Ф.) понятие абсолютной реальности: Истина – “сущее”, подлинно-существующее...»<sup>32</sup>. Но дело не только в этой ссылке на авторитет или в личной убеждённости, а и в той известной особенности родного языка, а вместе с ним и отечественного умозрения, которая гарантирована онтологической полновесностью русского слова. Так, составному немецкому «es ist kalt» соответствует наше односложное «холодно». Для европейца наличие холодности, как и чего-то иного существующего, обязательно должно быть *дополнительно*, точнее – *предварительно*, удостоверено инстанцией бытия (грамматически символизируемого связкой «есть»). По причине того, очевидно, что западная – картезианская – ментальность допускает и даже инициирует сомнения в реальности человеческого тела, окружающей нас природной и культурной среды, Бога. Герой Ж.-П. Сартра в попытке избавиться от душевной тошноты напрягает память: «Я... говорил: “Море – зелёное, а белая точка вверх – *это чайка*”, но я не чувствовал, что всё это существует, что чайка – это “существующая чайка”. Как правило, существование прячется от глаз»<sup>33</sup>. Апелляция М. Хайдеггера к бытию, именно такому, что только в его свете сущее является как сущее, напоминает апелляцию католических теологов к ниспосылаемой благодати (и её – и только её, но не богоподобной сущности – утере человеком в результате грехопадения), – к благодатному дару,

<sup>27</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – С. 282.

<sup>28</sup> Там же. – С. 287.

<sup>29</sup> Там же. – С. 294.

<sup>30</sup> См.: там же. – С. 287, 281.

<sup>31</sup> См., например: Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. – М.: Академический Проект, 2001. – С. 437–438.

<sup>32</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. – С. 15.

<sup>33</sup> Сартр Ж.-П. Тошнота / Пер. с фр. Ю.Я. Яхниной // Сартр Ж.-П. Тошнота: Избр. произведения. – М.: Республика, 1994. – С. 136.

отличаемому и отграничиваемому от акта творения. Православные богословы оценивают подобные измышления как уклон в ересь<sup>34</sup>. Для русских философов – всё равно, материалисты они или идеалисты – характерна убежденность в том, что мир, погружающий в себя человека, существует и сам по себе, а не только в сенсорном, интеллектуальном или практическом опыте людей. Никакого сомнения, даже методологического плана, у отечественных мыслителей по этому поводу, как правило, не возникает. Наша вера «в реальное существование мира и всех нас непоколебима и вселенски истинна»<sup>35</sup>. Посему нет необходимости прибегать к вспоможению какого-то не-сущего бытия и – в проекции грамматики – к неустрашимому присутствию в предложении связки «есть». Завораживающая притягательность русского языка во многом обусловлена обилием в нём метафизически-таинственных назывных предложений. Вспомним есенинский пейзаж родной стороны: «*Несказанное, синее, нежное...*». Или блоковскую графику революционного Петрограда: «*Чёрный вечер. / Белый снег. / Ветер, ветер!..*».

Взаимоотношения субстанциальной и реляционной ипостасей истины диалектически противоречивы, *подвижно-иерархичны*. Первая возвышается над второй постольку, поскольку структурированная субстанция включает в себя реляционность в качестве своего аспекта и обуславливает её. Подлинность системы отношений, структурного каркаса детерминирована подлинностью целокупной реальности. И если последняя фиктивна, «если характер бытия лжив – что, вообще говоря, возможно (в монологе Ф. Ницше легко уловим картезианский мотив. – А.Ф.) – чем была бы тогда истина, вся наша истина? Бессовестной фальсификацией фальшивого? Высшей потенцией лживости?...»<sup>36</sup>. В свою очередь, реляционная ипостась превалирует над субстанциальной постольку, поскольку человек, трансцендируя и экзистирюя, рвёт пути объемлющей его реальности или по крайней мере выказывает к ней особое, личное отношение.

Инвертируемость аспектов истины в усечённом виде признаётся и дуалистической метафизикой. Скажем, отчасти опирающийся на М. Хайдеггера в практике различения сущего и бытия Э. Корет, сопоставляя истину логическую (обнаруживающуюся в высказывании о конкретно-сущем), онтическую (присутствующую в самом конкретно-сущем) и онтологическую (открывающуюся в сверх-сущем бытии), охотно рассуждает о «двустороннем актуировании» первой и второй. А вот служащая их основанием онтологическая истина исключается австрийским религиозным философом и богословом из метафизического пространства подвижной иерархии. Исключается в силу рассудочно-упрощённого понимания им христианского догмата о трансцендентности Божественного бытия<sup>37</sup>.

Последовательная диалектико-монистическая философия, концептуально сопрягающая экзистенциализм и гилозоизм, настаивает на всеохватывающей и всепронизывающей оборачиваемости субстанциальной и реляционной граней истины.

### ***Подвижная иерархия как онтологическое основание социальной справедливости***

Согласно древнему толкованию, *справедливость* «состоит в том, чтобы каждый имел своё и исполнял тоже своё»<sup>38</sup>. При этом человек не должен испытывать душевного дискомфорта и угрызений совести. Сделанное добавление весьма значимо, если мы противимся ду-

<sup>34</sup> См., например: Протоиерей Митрофан Зноско-Боровский. Православие. Римо-католичество. Протестантизм и Сектантство. Сравнительное богословие. – Издание Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1992. – С. 38.

<sup>35</sup> Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Соч. – М.: Мысль, 1994. – С. 496.

<sup>36</sup> Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. 542 / пер. с нем. Е. Герцык и др. – М.: Культурная Революция, 2005. – С. 305.

<sup>37</sup> См.: Корет Э. Основы метафизики / пер. с нем. В. Терлецкого. – Киев: Тандем, 1998. – С. 148, 196, 213.

<sup>38</sup> Платон. Государство. IV, 433 е / пер. с древнегреч. А.Н. Егунова // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 206.

алистическому рассечению сфер социального и экзистенциального бытия. Для человеческого жизнеустройства справедливость, несомненно, благостна. Она с очевидностью воспринимается позитивно должным регистром общественной практики. Справедливость – не только бесстрастно выбранная рассудком цель, но и душою выстраданная мечта. Продуманная и прочувствованная философским разумом, она предстаёт верховной социальной ценностью, сублимированно включающей в себя все остальные в их взаимовлиянии и взаимоограничении, и способна выступить структурным и содержательным остовом общественного идеала. Среди близких ей по рангу ценностей выделяются ещё две: *свобода* и *равенство*. Справедливость есть оптимальная мера их сопряжения.

Опрометчивым было бы полагать свободу и равенство заведомо противоречащими друг другу. Ясно лишь, что они различны и по онтологическому, и по аксиологическому статусу. В экзистенциальном ракурсе это обнаруживается сразу и напрямую: я волен становиться как равным, так и неравным любому другому. В ракурсе социальном аксиологическая асимметрия свободы и равенства отчётливо просматривается в отражённом свете, через осмысление очевидной неравноценности перевёрнутых сущностей, несвободы и неравенства. Первая явно уступает второй. Несвобода всегда неудовлетворительна или, по меньшей мере, сомнительна. Как неудовлетворительно лишение свободы преступника, совершившего непоправимое злодеяние. Как сомнительно всякое вне нашей воли и вне нашего отношения к нему распределение прав и обязанностей. И, напротив, далеко не факт, что идея неравенства, бесспорно соразмерная требованию «каждому – своё», априори порочна, что она, скажем, безусловно стесняет мою свободу. Кто ж ведает, чего я, будучи существом общественным, хочу или даже могу?! Экзистенциальная же свобода в границах «жизнь – смерть» вовсе не знает никаких внешних преград. Сопоставляя равенство и неравенство в пространстве культуры, мы уже столкнулись с любопытным фактом. Попытка обосновать аксиологический приоритет первого над вторым приводит к противоположному результату. Сама возможность их ранжированного соотнесения говорит о превосходстве неравенства. Равенство способно только сделать его нестрогим, быть частным случаем неравенства, в том числе социального.

Онтологическая разновеликость равенства и свободы исключает в общем случае их среднеарифметическое примирение. Конкурирующие социально-политические традиции демонстрируют различные образцы искомого оптимума. И, соответственно, отсылают нас к различным эталонам справедливости.

В воззрениях *левых* она, по сути, отождествляется с равенством. «Без равенства – “без равенства на деле”, как выражались в 1793 году, – чувство *справедливости* не может сделаться общим достоянием – утверждает, например, П.А. Кропоткин<sup>39</sup>. Если неравенство, на его взгляд, с необходимостью имплицитно подразумевает несвободу, то равенство, пусть коррелятивно и стохастично, связано со свободой. Однонаправленные причинно-следственные отношения по типу субординации тут и впрямь неуместны, так как свидетельствовали бы в пользу канона иерархии. Коммунистическое общество равных, считает П.А. Кропоткин, «*может принять все формы, начиная с полной свободы личности и кончая полным порабощением всех*». Те же социальные организмы, «которые не признают гражданского и имущественного равенства, неизбежно влекут за собой порабощение одних людей другими»<sup>40</sup>. И всё-таки окончательно отрешиться от ранжированного видения мира теоретику анархизма не удаётся. Размышляя о «равенстве на деле», он противопоставляет ему, очевидно, какое-то мнимое, ущербное равенство. Здесь мы сталкиваемся ещё с одной примечательной особенностью левого мировоззрения. Его приверженцы отстаивают идею *буквального и ноуменального равенства*, для достижения которого вполне приемлемы, а быть может и необходимы, операции на уровне глубинной природы человека, вплоть до возможной, или даже желательной, перековки его сущности.

<sup>39</sup> Кропоткин П.А. Современная наука и анархия // Кропоткин П.А. Хлеб и Воля. Современная наука и анархия. – М.: Правда, 1990. – С. 324.

<sup>40</sup> Там же. – С. 390.

Парадигма *правых* выстраивается вокруг принципа иерархии, т.е. неравенства, или – если не считать это софистической уловкой – равенства пропорционального. Они уверены: люди по своему рождению и предназначению не только не одинаковы, но и не равны. Для неравных личностей усреднение прав и обязанностей было бы заведомо несправедливым. Стагирит заключает: «Справедливость, как кажется, есть равенство, и так оно и есть, но только не для всех, а для равных; и неравенство также представляется справедливостью, и так и есть на самом деле, но опять-таки не для всех, а лишь для неравных»<sup>41</sup>. Вместе с Э. Бёрком правые убеждены: «...Те, кто покушаются на ранги, никогда не обретают равенства... Уравнители только искажают естественный порядок вещей»<sup>42</sup>. Свобода для правых органично сращена с ранжированным бытием. «...Стремление к свободе, – подчёркивает Ю. Эвола, – есть то же самое, что и стремление к иерархии»<sup>43</sup>. Его единомышленники, как на другом фланге левые, апеллируют к *онтологически углублённой* социальной реальности, но не усредняющей жизнь людей, а ступенчато её простраивающей.

Одновременно противодействуя эссенциалистским доктринам левого и правого толка, *либерализм* пытается загнать справедливость в поверхностно-феноменологический, досконально просчитываемый пласт сущего, формируя *паллиативный* (ноуменально пустой) *центр* общественно-политической среды. Свобода и равенство увязываются там коррелятивно, по принципу дополнительности. На взгляд Ф. Фукуямы, государство тогда следует считать либеральным, когда оно «признаёт и защищает, через систему законов (т.е. юридического равенства. – А.Ф.), неотъемлемое право человека на свободу...»<sup>44</sup>. Атомистическая трактовка человека и его свободы здесь первостепенна. Ведь индивидуализм, указывает К. Поппер, «даже в большей степени, чем эгалитаризм, был оплотом защитников нового гуманистического кредо»<sup>45</sup>. Итак, свобода для либералов чуть предпочтительнее равенства. Ему, предельно формализованному, превратившемуся в *равенство возможностей*, отводится роль необходимой предпосылки для эффективной актуализации индивидуалистически понимаемой свободы.

Русский мир испокон веков позиционирует себя «по ту сторону правого и левого» и вдали от калькулируемых либеральных выгод. Тут нет, наверное, никакой подсказки свыше, и потому нет места мессианскому млению. Это и не результат автономного морального выбора, а следовательно, и не предмет «человеческой, слишком человеческой» гордости. Здесь, скорее, интуитивное угадывание правды, полноты жизни, не избавляющее нас, однако, от всех её противоречий. Проект справедливого устройства русского бытия, как представляется, тяготеет к *идее подвижной иерархии*. По крайней мере, она ему не чужда, хотя зачастую покрыта плотной ретушью мифотворчества. В нашем обществе, отмечает к примеру И.В. Киреевский, «не было и мечтательного равенства, как не было и стеснительных преимуществ (было и есть, увы, то и другое. – А.Ф.). Оно представляет не плоскость, а лестницу, на которой было множество ступеней; но эти ступени не были вечно неподвижными, ибо устанавливались естественно, как необходимые сосуды общественного организма, а не насильственно, случайностями войны, и не преднамеренно, по категориям разума»<sup>46</sup>. Важно, что сам статус социальной справедливости в аксиологическом реестре отечественной культуры гибко ранжирован. Пока справедливость опирается на объективность и беспристрастность, уподобляется формальной законности, это ценность низшего уровня, констатирует А.Д. Шмелёв. Но она начинает восприниматься высшей ценностью, когда пропитывается эмоциями,

<sup>41</sup> Аристотель. Политика. Кн. 3, V, 8 (автор перевода не указан) // Аристотель. Политика. Афинская полития. – М.: Мысль, 1997. – С. 107.

<sup>42</sup> Бёрк Э. Размышления о революции во Франции / пер. с англ. Е.И. Гельфанд. – М.: Рудомино, 1993. – С. 63.

<sup>43</sup> Эвола Ю. Языческий империализм / пер. с нем. А.Г. Дугина. – М.: Арктогея, 1994. – С. 44.

<sup>44</sup> Фукуяма Ф. Конец истории? (Автор перевода не указан) // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 136.

<sup>45</sup> Поппер К. Открытое общество и его враги / пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. – М.: Феникс, Культурная инициатива, 1992. – Т. 1. – С. 140.

<sup>46</sup> Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М.: Искусство, 1998. – С. 298–299.

внутренним чувством<sup>47</sup>. Разумеется, теория и практика пластичной субординации не может служить панацеей от всех социальных невзгод и неурядиц, но потенциал её, без сомнения, велик.

Итак, справедливое общество на русский лад – это общество: 1) экономически равных людей, т.е. равно вышедших из-под гнёта труда как необходимости; 2) подвижно-иерархическое в областях собственно социальной, хозяйственной (отличающейся от экономической примерно так же, как культура отличается от цивилизации) и политической; 3) наконец, это общество совестливой иерархии в сфере собственно культурной (духовной).

Первым пунктом устанавливается та оптимальная доля необходимого положительно-го равенства, без наличия которой говорить о справедливости действительно не приходится. Тут же имплицитно признаётся частичная правота и содержательное пересечение с русской идеей марксизма, связавшего эмансипацию человека с преодолением им экономической зависимости. Вместе с тем пунктом вторым констатируется, что даже освобождение людей от экономического гнёта, если таковое в значительной степени и произойдёт, не выведет их из руслу хозяйственных забот, где равенства никогда не было, нет и не будет. Ведь и на самого себя, без внешнего надзора и давления, один работает в охотку, а другой – с прохладцей. И никакие социальные обстоятельства этой ситуации не изменят. Общество поступит справедливо, если, отказавшись от жёсткого принуждения и неуклюжей опеки, трудолюбца будет ставить выше лентяя и того, кто работает «от звонка до звонка», ненавязчиво подталкивая последних к тому, чтобы проявить себя и повысить свой хозяйственный статус. В области собственно социальной проект подвижной иерархии образцово воплощается в практике братства (рассматриваемой чуть ниже). Внедрение нормы пластичной субординации во властную сферу – править должно ответственное обновляющееся меньшинство – позволит свести к минимуму два серьёзных негатива теперешней политической жизни: во-первых, демократическую иллюзию участия обывателя в выработке и принятии стратегических государственных решений, во-вторых – бюрократическую реалию вызывающе высокомерного отношения когорты «профессиональных политиков» к своим согражданам. Собственно культурное (духовное) пространство жизнедеятельности весьма ревниво к упорядочиванию, каким бы гибким то ни оказывалось. В подлинной культуре тон задаёт совестливая иерархия, оперирующая никогда не равным, но порой равноценным: высочайшими этическими, эстетическими и эвристическими образцами.

### ***Социально-философская проекция антиномии реализма и номинализма: на подступах к разрешению***

Отношения между человеком и обществом парадоксальны. «Извне, из объекта человеческая личность есть лишь малая часть общества, изнутри, из субъекта общество есть часть человеческой личности, её социальная сторона...», – констатирует Н.А. Бердяев<sup>48</sup>. Высвеченное противоречие концептуализируется, во-первых, как социально-философская диада *атомизм – холизм*, являющаяся обществоведческой вариацией извечного метафизического спора реалистов и номиналистов; а во-вторых, обстоятельнее, как триада *атомизм – универсализм – холизм*, которая учитывает, что реализм (и номинализм) может быть представлен крайней и умеренной версией. В рамках *социального атомизма* подлинным существованием наделяется, строго говоря, только отдельный человеческий индивидуум; бытие любых объединений людей признаётся, в лучшем случае, вторичным, условным, а то и вовсе объявля-

<sup>47</sup> См.: Шмелёв А.Д. Русская языковая модель мира: Материалы к словарю. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 206.

<sup>48</sup> Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство кесаря // Бердяев Н.А. Судьба России. – М.: Советский писатель, 1990. – С. 253.

ется фикцией нашего ума. *Социальный универсализм*, напротив, полагает действительно существующими в первую очередь некоторые человеческие объединения – общности, отдельный же человек признаётся бытийствующим лишь постольку, поскольку он этим общностям сопричастен. *Холизм* есть универсалистическая крайность, утверждающая всегдашний и безусловный приоритет социальной группы над входящим в неё индивидуумом.

Очерченная первой обществоведческая диада страдает заметной концептуальной неполнотой. Приверженцы левого её крыла, отступая от собственной исходной позиции, вынуждены признать бытийный, соизмеримый с индивидуально-личностным, статус хотя бы одной социальной общности – человечества. Иначе просто нелепо вести речь об отдельной *человеческой* персоне. Сторонники правого крыла обсуждаемой оппозиции часто расходятся между собой во мнении о базовой, структурообразующей социальной группе, далеко не всегда совпадающей у них с человечеством, и о характере этой группы. Известно, например, давнее противопоставление в среде интеллектуалов социального организма и социального механизма, *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* – у Ф. Тённиса, коммюнитарности и коллективизма – у Н.А. Бердяева. Атомизм и холизм, надо сказать, примитивны в эстетическом плане, сомнительны в плане этическом. Первый репрезентирует и культивирует состояние всеобщей раздробленности и безучастности, второй защищает косную монументальность и беспредельный патернализм. Финал одинаков в обоих случаях – тотальная деперсонализация жизни.

Обрисованная второй обществоведческая триада даёт понять: внутренняя демаркация антиподов атомизма зачастую не менее значима, чем их совместное дистанцирование от атомистической платформы. Онтологическим фундаментом холистских социальных теорий и практик выступает платоновское *целое*. Его *единое* способно категориально поддерживать аутентичный социально-философский универсализм. В античную эпоху этого не произошло. Вероятно, в силу происходившего тогда исторического перехода от *тотальной личности мифа* к *надтреснутой, расколотой личности логоса*, которая искала и нередко находила успокоение исключительно в сверхчувственном, сугубо интеллигибельном мире. Человек, видимо, должен был обогатиться волюнтарным опытом *откровения* (радикальнейшего трансцендирования), должен был кожей почувствовать леденящее прикосновение *небытия-ужона*, чтобы не просто попытаться восстановить свою тотальность, а претендовать на статус *экзистирущей личности*, способной ответственно (не софистически-цинично) поставить себя вровень со всем остальным, или даже возвышенно противопоставить себя всему остальному. У античных же классиков лишь периферийно идея *гибкой субординации* проскальзывает в обществоведческом дискурсе. Платон, к примеру, уточняет: если потомство стражей неудачно, его «надо переводить в другие сословия, а одарённых людей из остальных сословий – в число стражей»<sup>49</sup>. Аристотель, сетуя на недостижимость бесспорного превосходства властвующих над подчинёнными, полагает, что «всем должно в одинаковой степени поочередно властвовать и подчиняться»<sup>50</sup>.

Итак, разрешение антиномии атомизма и холизма на одном из её полюсов, за счёт ликвидации другого, крайне нежелательно. Её симметричное снятие, когда искомый ответ был бы равноудалённым от обеих полярных точек, скорее всего, невозможно. Сошлёмся на мнение П.И. Новгородцева: «...Синтез личного и общественного начал является в таком случае чисто механическим: их отношение мыслится по образу внешнего взаимоограничения сталкивающихся сил. Это механическое воззрение должно быть заменено органическим: личность и общество должны быть представлены растущими из одного корня»<sup>51</sup>. Если интересующая нас антиномия и снимается, то, думается, только в смысловом поле неординарных универсалистических воззрений, когда провозглашается и культивируется *пластичная ранжированность* социального бытия, обуславливающая, в частности, аналогичный характер взаимоотношений между социальной группой и входящим в неё индивидуумом. Лучшей ил-

<sup>49</sup> Платон. Государство. IV, 423 с. – С. 193.

<sup>50</sup> Аристотель. Политика. Кн. 7, XIII, 2. – С. 243.

<sup>51</sup> Новгородцев П.И. Об общественном идеале // Новгородцев П.И. Об общественном идеале: Сборник. – М.: Пресса, 1991. – С. 105.

люстрацией является здесь семья, дающая жизнь новому человеку и готовая пожертвовать всем ради него. Не случайны агрессивные нападки на семью радикальных атомистов, пускающих в ход все средства: от поощрения чудовищной сексуальной распущенности до щедрого финансирования исследовательских программ по клонированию живых существ. Но и в силовом поле универсалистической парадигмы всегда нужно быть настороже. Не стоит забывать: там, где «единство общества... берётся в таком смысле, что *исключает* подчинённую ему множественность и становится несовместимым с нею... универсализм становится и ложным, и методологически неплодотворным»<sup>52</sup>, вырождается в грубый и примитивный холизм. Граница между ними, сама по себе достаточно зыбкая, поддерживается и укрепляется в первую очередь личностными, экзистенциальными усилиями людей, сопротивляющихся замораживанию культурного и социально-политического климата.

Доктринальное размежевание рассмотренных обществоведческих проектов может быть углублено по сравнению с первоначально зафиксированным и проведено в следующем направлении. Онтологически нагруженные универсализм и холизм отстаивают идею *ноуменально и феноменально значимой социальной иерархии*, в то время как *феноменологически ориентированный атомизм* её отрицает и пытается заменить ситуативно складывающейся *координацией, корреляцией*. Аутентичный универсализм кроме того (и это чрезвычайно важно) опирается на канон *подвижной иерархии*, тогда как холизм – на норму *жёсткой, однонаправленной иерархии*.

### ***На вершинах справедливости: идея братства***

Вслед за Ф.М. Достоевским очертим контуры *братства* как состояния, при котором «не отдельная личность, не *Я* должна хлопотать о праве своей равноценности со всем *остальным*, а всё-то это *остальное* должно было бы *само* прийти к этой требующей права личности, к этому отдельному *Я*, и само, без его просьбы должно было бы признать его равноценным и равноправным себе, то есть всему *остальному*, что есть на свете»<sup>53</sup>. Распознаваемые мотивы платоновского *единого* звучат здесь в насыщенно экзистенциальной аранжировке: скорее общность стремится навстречу индивидууму, не наоборот, признавая и подтверждая тем самым его самобытность и не требуя при этом ничего взамен. Самопожертвование личности во имя и во благо такого единого – не долг, а подвиг.

Подлинное братство – не стадность и не зов толпы<sup>54</sup>, не культ безличия и не безымянность. Напротив, оно демонстрирует зернистость человеческого мира. **Братская общность зримо воплощает в себе канон *подвижной иерархии*. Генетическое лидерство, первородство автоматически не означает здесь неизменного далее онтологического и аксиологического первенства. Напротив, зачастую младший из братьев, к тому же прозывающийся дураком, выручает из беды старших.**

См.: Автореферат докторской диссертации Фатенкова Алексея Николаевича на тему: «Идея подвижной иерархии в структуре философского дискурса». Место защиты диссертации: Нижний Новгород. Год: 2006. Специальность ВАК РФ 09.00.01.

<http://cheloveknauka.com/ideya-podvizhnoy-ierarhii-v-strukture-filosofskogo-diskursa>

**Братская общность зримо воплощает в себе канон *подвижной иерархии*. Генетическое лидерство, первородство автоматически не означает неизменного далее онтологического и аксиологического первенства. Напротив, зачастую младший из братьев, к тому же прозывающийся дураком, выручает из беды старших.**

<sup>52</sup> Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. – М.: Берг, 1922. – С. 71.

<sup>53</sup> Достоевский Ф.М. Зимние заметки о летних впечатлениях // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. – Л.: Наука, 1989. – Т. 4. – С. 428.

<sup>54</sup> См.: Шубарт В. Европа и душа Востока / пер. с нем. М.В. Назарова, З.Г. Антипенко. – М.: Эксмо, 2003. – С. 177.

Вместе со *свободой* и *равенством* *братство* составило содержание базовой идеологической триады Модерна – провозглашённой, но не осмысленной и не продуманной до конца. Крайние её звенья достаточно гармонично сочетаются друг с другом. Взваливая на человека ответственность за жизнь близких ему людей, братство, безусловно, ограничивает свободу индивидуума, но расширяет параллельно свободу рода, каждый представитель которого небезосновательно надеется на продолжателей собственных помыслов и дел в лице кого-то из числа родственных душ. В индоевропейской языковой традиции свободным и именуется тот, кто принадлежит к группе людей, связанных узами родства или дружбы<sup>55</sup>. А вот с равенством братству оказалось совсем не по пути. Действительно, один из сыновей всегда хоть на минуту старше другого, и для матери они, наверное, *не равны, но равноценны*.

Мелькнув на стягах Французской революции и тем умножив, бесспорно, когорту её сторонников, призыв к братству, в отличие от требований свободы и равенства, как-то быстро и незаметно исчез со знамён победителей. Это и понятно. Буржуазный мир не знает подлинного братства, оно ему не нужно. Мир всеобщей конкуренции и беспардонного чистогана «удовлетворяется» лозунгом *равенства возможностей*. Может показаться на первый взгляд, будто это весьма осторожная и деликатная мировоззренческая установка. Но стоит присмотреться чуть внимательнее, и сразу прояснится, что декларируемый принцип – прерогатива почти что совершенных существ. Афишируя его, капитализм (либерал-демократизм) – то ли от чудовищного самомнения, то ли от отчаяния – пытается уравнять и... столкнуть друг с другом *Человека* и *Бога*, чего требуют дух и буква тотального соперничества. Утрачивая личностные качества, Бог превращается для бизнес-класса в единственного конкурента, с которым поневоле приходится считаться: ведь на Него так и не удалось собрать убийственный компромат. Абсолютный оппонент раздражает буржуазную среду. Вместе с тем он ей позарез нужен. Без него она поступательно деформируется, разлагается, заменяется коммунистическим обществом *равенства на деле*, которое реализуется в обезбоженном и (что куда страшнее) в напрочь лишённом сокровенности бытийном пространстве. Соперничать там не с кем, но и помогать там некому и нечем. Ведь реальную помощь в силах оказать (сделав то, чего не могу я сам) только неравный: более сильный духом и телом, более мастеровитый, смекалистый, прямодушный, удачливый... Если содействие не сводить, конечно, к тривиальному механическому сложению нескольких сил, когда и трудовой вклад мышшки-норушки надо учитывать. Но тут лучший помощник человеку – техника. Нововременные социальные модели, капиталистическая и коммунистическая, отрицающие эссенциальную ранжированность бытия и выстраивающиеся, каждая на свой манер, на аксиоматике равенства (иерархии нулевого порядка), одинаково далеки от проекта братства, опирающегося на идею подвижной иерархии. В её круговерти здоровое родственное и дружеское соперничество сопрягается с искренней взаимопомощью. Там жизнь подчас заставляет, а свободная совесть одаривает нас способностью прыгнуть выше головы. Братская общность защищает человека от угрозы сплошной социализации. Охраняет от вульгарной публичности. Оберегает и от примитивного кровнородственного гегемонизма, и от сползания в банальный солипсизм.

### **Вывод**

В пространстве человеческой культуры иерархия ценнее равенства, подвижная иерархия ценнее застылой. Именно подвижная иерархия приоритетно претендует на роль жизненно-практического и теоретического основания для корректного соотнесения и содержательного сопряжения истины и справедливости. Истина есть экзистенциально решаемое неравенство. Структурно такова же и справедливость, торжествующая в иерархии братской общности.

<sup>55</sup> См.: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / пер. с франц. под ред. Ю.С. Степанова. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – С. 212.

**Конкурсная работа под девизом «*NOMEN EST OMEN*», № 30.**

<b>Критерии оценки</b>	<b>Оценка от 0 до 10</b>	<b>Умножение на</b>	<b>Итого</b>
<b>Концептуальность рассмотрения проблемы</b>	<b>+7</b>	<b>4</b>	<b>28</b>
<b>Логическая последовательность и аргументированность выносимых на обсуждение положений</b>	<b>+8</b>	<b>3</b>	<b>24</b>
<b>Критический анализ массовых представлений и существующих точек зрения</b>	<b>+7</b>	<b>2</b>	<b>14</b>
<b>Историческая обоснованность</b>	<b>+5</b>		<b>5</b>
<b>Наличие фактических ошибок в изложении</b>	<b>-</b>	<b>5</b>	<b>-</b>
<b>Подмена логической аргументации рито-</b>	<b>-</b>	<b>3</b>	<b>-</b>

<b>рикой</b>			
<b>Итого</b>			<b>71</b>

Серьезное исследование, в котором анализируются различные трактовки истины и справедливости в свете принципов равенства и иерархии. Обосновывается тезис о том, что содержательное решение проблемы соотношения истины и справедливости возможно на основании принципа подвижной иерархии. В социальной сфере идеальный канон подвижной иерархии воплощает в себе братская общность.