

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ



Алексей ФАТЕНКОВ

Доктор философских наук,
профессор факультета социальных наук.
Нижегородский государственный университет
им. Н.И. Лобачевского.
603950, Российская Федерация, Нижний Новгород,
пр. Гагарина, 23;
e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

ФИЛОСОФИЯ К. МАРКСА В ВОСПРИЯТИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО РЕАЛИСТА

В соотнесении с позицией экзистенциального реализма, отталкиваясь от актуальной социально-культурной ситуации в стране, рассматривается философия К. Маркса. Во внимание принимаются и ранние, и позднейшие его работы с акцентом всё же на концептуальные и стилистические особенности ранних текстов. Угол зрения выверяется через критическое осмысление интерпретаций Марксова учения, выстроенных Л. Альтюссером, Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, Ф.М. Тёрнером, Э. Фроммом. Приоритетный авторский сегмент восприятия марксизма таков: по одну сторону – реляционизм (с вечной тягой к релятивизму), когда всякое нечто, включая человека, редуцируется к набору-ансамблю отношений; по другую сторону – установка на нерелятивное, безотносительное, самостное, когда даже отношение тождества подозревается в склонности к редукционизму и релятивизму. Марксизм воспринимается автором как аутентичный продукт европейской культуры в её нововременной (модерновой) вариации. Характерны в этом плане его сущностные черты: установка на преобразование мира в интересах человека, прогрессизм, декларируемый эгалитаризм, принцип прямого действия, рационализм объективистского и сциентистского толка в сочетании с признанием активной роли субъекта, пафос просвещения, повышенное внимание к онтологическому статусу времени. Проводится содержательная нюансировка указанных черт. Особо значим для экзистенциального реалиста

изначально заявленный Марксом «гуманизм, равный натурализму». С ним концептуально связана и подчёркнутая нерелигиозность, светскость его мировоззрения. Автор статьи, принимая диалектический неидеализм Маркса, солидарно с немецким философом делает ставку на труд, который позволяет исчерпывающим образом актуализировать эмансипированную человечность. Уточняется критерий свободного, неотчуждённого труда. В этой связи акцентируется ценность чувственно-телесной человеческой любви. Попутно социализм отграничивается от капитализма: он опознаётся как неханжеское общество свободного труда, сопротивляющееся пошлости и тотальной экспрессии. Полемизируя с Марксом в вопросе о сущности человека, автор ограничивает притязания реляционизма, отдавая онтологическое предпочтение нерелятивной близости.

Ключевые слова: философия К. Маркса, марксизм, «гуманизм, равный натурализму», экзистенциальный реализм, новоевропейская (модерновая) культура, нерелигиозный тип, свободный (неотчуждённый) труд, чувственно-телесная любовь, нерелятивная близость, сущность человека

Предстартовый выброс избыточных эмоций

Теперь-то чего горячиться?.. Однако нет, не выходит, жизнь берёт своё. Будоражит...

Маркса мы, в России, сдали. Как обычно (вспоминается «линька страны» по В.В. Розанову) – в момент. В идеологизированном социальном угаре, не первом и не последнем наверняка в отечественной истории. Променили на «традиционные» – религиозно-церковные – ценности. (Как будто доцерковная и внецерковная культура традицию не питают.) На те, с которыми, конечно, повышение пенсионного возраста увязывается враз. Ну как же, Бог терпел и *вам* велел! Вам, презренный электорат... Нет уж, чёрта с два – насчёт терпения! В пятьдесят восемь с половиной («полтинник+Фellini») оно иссякло. Все продвигающие грабительскую «пенсионную реформу» (разработкой, голосованием, пиар-акциями, визированием) – в списке личных врагов, впереди Пентагона и НАТО. Классовый антагонизм оказался значимее межгосударственных коллизий. Вышло по Марксу. С его программными ценностями подленькую «реформу» (в отпускной сезон, под шумок мирового футбольного первенства) не согласовать. В ответ тут же услышишь про сверхэксплуатацию и наглый грабёж трудящегося человека. Про то, что позорно превращать самое ожидаемое на планете спортивное соревнование в ширму для социально-экономических махинаций, примитивных узкокорыстных наваров. Для раздувания политического психоза, по-оруэлловски прикрываемого рассказами о несовместимости спорта и политики. Для накачки болельщицкой массы обильными порциями

идеологии – больного сознания. Для демонстрации единства, которого нет. Для фабрикации *ложной всеобщности*, выражаясь неустаревающей философской лексикой.

Хотя, собственно, и футбол, великая игра, став глобальным бизнес-проектом, растерял многое. Ведущие мастера, измождённые безумным количеством матчей в клубных турнирах, ничего выдающегося под флагами национальных сборных летом не показали. Смотреть, признаться, было особо не на что. Ну не на французский же постколониальный интернационал, прагматично выстраивавший на поле «автобус». И не на бразильских пижонов. Да, разово приглянулись (не более) корейцы и японцы, турнирно – бельгийцы, хорваты и их президентша. И всё... Ни намёка на какое-то новое содержательное слово в футболе. Вместо этого – пресловутая *WAR*: «техническая справедливость», попирающая справедливость человеческую. Напрочь испортившая финал и реноме арбитра. Слушать телекомментаторов было вообще невозможно. Разве что экспертизу Александра Мостового иногда. Впрочем, это уже не совсем истматовская тематика...

В первых рядах Марксовых отступников те, кто годами, десятилетиями делал карьеру на «единственно правильном толковании гения» и поднимался на коммунистической риторике. Без чувства омерзения смотреть на эту публику невозможно. Как её точнее поименовать? К неизвестному ленинскому термину из определения интеллигенции прибегать не хочется: в его семантике ещё немало «органического». А тут явно вырисовывается механистический контекст. Одна симпатичная коллега – изящная фигура, пластика (чуть «с нервом», спортивно), врождённый, без сантиментов, вкус – использует в похожих ситуациях понятие «антропологический хлам». Да, в десятку...

К упрямым, продолжающим с умом и совестью держаться Маркса, отношусь с уважением. К тем, повторяюсь, кто с умом и совестью. Тех, кого жизнь ничему не научила, игнорирую: чего попусту тратить время... Товариществу с мозговитыми и не кривящими душой. Спокойно выслушиваю их критику в свой адрес: традиционные марксистские претензии в склонности экзистенциальной философии к индивидуализму. Отвечаю встречными выпадами, порой резкими. Главный из них – тезис об удручающем состоянии марксистской философской теории (и вообще левой идеи) в современной России. О распаде потенциально мощного интеллектуального потока на два мелководья: «старорежимную» ортодоксию, вызывающую смех или зевоту у молодёжи и слезливые приступы ностальгии у лиц почтенного возраста, – и равно бесплодную «языковую игру» (про отражение отражения, не про жизнь) псевдорадикальной тусовки. Ни тот, ни другой дискурс массами не овладеет. Без вариантов. И для ремейка партии «нового типа» он негоден. Немоощен он и в плане культурно-реваншистских настроений философии как тако-

вой: не век же ей претерпевать от безыдейной технократии, от убогого «исчисляющего мышления». Возможно, я перегибаю палку. Но это тот случай, когда был бы рад ошибиться...

Не будучи человеком левых взглядов (держа идею равенства под подозрением), но живо интересуясь стильной философией и с этого фланга, не собираюсь ни поправлять, ни развивать Маркса. Задачу ставлю гораздо более скромную: разобраться со своим восприятием его идей, высветить точки схождения и расхождения аутентичного марксизма и экзистенциального реализма. Предварительно, разумеется, выверив угол зрения...

Не восхвалять и не проклинать, а ещё раз небесстрастно продумать

Таков заявленный способ рассмотрения очерченного предмета. А именно: остаться – некоторым образом – в формате «философского отношения». Формат не самый душевный, с близким человеком, даже интеллектуально близким, в нём неуютно. Но с тем, кто на некотором отдалении от тебя, рамки уважительной критики, о них ведь речь, вполне уместны и достаточно конструктивны. Особенно если не фетишизировать матрицу и варьировать (имея, естественно, к тому основания) всем спектром её проекций.

С Марксом у меня по-другому и не получится. Никогда не был ни его горячим поклонником, ни хулителем. Так сложилось – ни в заслугу, ни в упрёк этого не поставить. Он для меня один из великих. Не более. Но и не менее. Когда его, наряду с Ницше и Достоевским, зачисляют в когорту мыслителей, приоритетно повлиявших на умонастроение людей XX века, во многом соглашаюсь. Но и встречаясь с оценкой Маркса как всего лишь гегельянца, в философском плане отнюдь не превосшедшего учителя, тоже не очень возражаю. Не солидаризируюсь, но и не табуирую утверждение о том, что его учение – «это скорее духовный экзистенциализм (на секуляризованном языке)...» [16, с. 377]. Ценю Маркса как незаурядного критика капитализма и всех форм социальной эксплуатации, как ниспровергателя иллюзий трансцендентности, как недогматичного апологета земной жизни и человеческого достоинства. Не отвергаю, наоборот, поддерживаю ту мысль, что в аутентичном марксизме «есть элементы настоящей экзистенциальной философии, обнаруживающей иллюзию и обман объективации...» [2, с. 82]. Однако и тут без примечаний не обходится. Теперь о некоторых из них подробнее.

Если рядом с «не восхвалять и не проклинать» тень Спинозы и промелькнула, то случайно, без соприкосновения. «Не плакать и не смеяться» – это не по-человечески, это для «умных» машин. Спинозизм в

качестве отправной точки и проекции не лучшее подспорье для экзистенциального философа. Эрих Фромм, впрочем, иного мнения. И замалчивать авторитетное суждение – глупо. Продуктивнее – разобраться с аргументацией. По фроммовским утверждениям, для Спинозы и для Маркса, а также и для Фрейда, «свобода была чем-то большим, чем действием на основе сознаваемой необходимости, она была великим шансом человека выбрать добро, а не зло, его шансом выбирать между реальными возможностями, опираясь на ясное осознание ситуации и серьёзные усилия. Их позиция не была ни детерминизмом, ни индетерминизмом, это была позиция реалистического критического гуманизма» [15, с. 106]. С «реалистическим критическим гуманизмом» (даже не вдаваясь в дискурсивные уточнения, полагаясь на интуицию) экзистенциалисту и в самом деле по пути. Но вряд ли с философией Спинозы, пропагандирующей редукцию чувственности к её рациональным мотивам-детерминантам. Фромм признаёт: «Спиноза указал на то, что мы обладаем иллюзией свободы, поскольку мы осознаём наши желания, но не их мотивации» [15, с. 90]. Фатальная ошибка, как цитату ни толкуй. Если подразумевается, что, осознав мотивы, мы станем свободными, то спинозовская свобода не превышает-таки познанной необходимости – и козырная фроммовская карта бита. Но вернее (для экзистенциального реалиста) иной разворот ситуации: мы несвободны не потому, что осознаём лишь желание, а потому, что, осознавая его мотивы (в той или иной степени достоверности, пусть даже стопроцентно), полагаем, будто осознали и само желание, не догадываясь зачастую, что оно далеко не всегда и нуждается в осознании, ибо в противном случае восторжествовует цинизм. Нециничное осознание гаммы чувств, волевых импульсов и волн противится всякой рационализации, оказывающейся здесь редукцией, равной отчуждению.

Фроммовская интерпретация Маркса как реалистического критического гуманиста, охватывая творчество того в целом (без противопоставления раннего периода позднему), изначально опирается на формулируемый в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» и отстаиваемый их автором *натуралистический гуманизм, равный гуманистическому натурализму*. Данная позиция, по ожиданиям Маркса, позволяет продуктивно снять оппозицию идеализма и материализма и предметно, конкретно-содержательно решать важнейшие жизненно-практические и философские вопросы, в том числе вопрос о сущности и существовании человека (см.: [11, с. 631, 588]).

Луи Альтюссер, в отличие от Эриха Фромма, проводит резкую границу между «ранним» и «зрелым» Марксом. Текстурально: «начиная с 1845 г. Маркс радикально порывает со всякой теорией, которая обосновывает историю и политику сущностью человека», порывает «со всякой философской антропологией и со всяким философским гуманизмом» [1, с. 321, 322]. Понятие «гуманизм» якобы утрачивает для него

теоретический статус, оставаясь лишь элементом идеологии. «...В строго теоретическом отношении можно и должно открыто говорить о *теоретическом антигуманизме* Маркса и рассматривать этот *теоретический антигуманизм* в качестве абсолютного (негативного) условия возможности как (позитивного) понимания самого человеческого мира, так и его практического преобразования» [1, с. 325]. Получаем, пока подыгрывая Альтюссеру (выдавая ему сначала щадящую интерпретацию), следующую картину. До 1845 года Маркс скорее идеолог, нежели теоретик; в лучшем случае – теоретик идеологизированный, не подлинный. После указанной даты – теоретик в собственном смысле слова. Теория тем сильнее и предпочтительнее идеологии, что она несравнимо более критична по отношению к самой себе. Идеология посылает сигнал к практическому действию – и в этом её достоинство. Но идеологический сигнал всегда частный, фрагментарный, далёкий от тотальности, с примесью спекуляции, он завышает реальную ценность идеологии – и в этом её недостаток. Сигнал, посылаемый теорией, – предельно широкого порядка, это знак и к самоликвидации теории ради практики и в её процессе... Всё, подыгрывая французскому интеллектуалу хватит: он, преувеличивая положительную роль отрицания, радеет – итогово – за абстракцию и отягощён очевидным комплексом. Это двоящийся комплекс самоуничтожения-самопревознесения: когда ощущение неполноценности умственного труда по сравнению с трудом физическим сочетается одновременно со стремлением манерно возвеличить теоретизирование, приписав ему интенцию к самопожертвованию. Абсолютизация отрицания (негации) в альтюссеровской концепции тоже налицо: «гуманизм» – понятие идеологическое, «антигуманизм» – теоретическое. Неудивителен удручающий редуционистский финал. Теоретизируя, можно, дескать, отказаться и от понятия «человек». Ведь реальное есть лишь познанная или подлежащая познанию структура. Но и при этом структурное марксовское определение человека как совокупности (ансамбля) общественных отношений ценно лишь постольку, поскольку между двумя его терминами («человек» и «совокупность общественных отношений») может быть обнаружено ещё одно непрочитаемое отношение (см.: [1, с. 346–351]). Похоже, Альтюссер хочет видеть в Марксе предтечу структурализма.

Две крайние линии сегмента, в котором любопытно рассмотреть философию Маркса, суть таковы. По одну сторону – реляционизм (с вечной тягой к релятивизму), когда всякое нечто, включая человека, редуцируется к набору-ансамблю отношений. По другую сторону – установка на нерелятивное, безотносительное, самостное, когда даже отношение тождества ($A \equiv A$, Я есть Я) подозревается в склонности к редуционизму и релятивизму. Иными словами, линии рассеяния противостоит линия собранности, сосредоточенности (если из «собранности» и «сосредоточенности» вычесть излишнюю «напряжённость»). От соблазнительной

и порой напрашивающейся здесь «тотальности» приходится отказаться. И потому, что «тоталитаризм» крупно подгадил философской лексике. И потому, что синонимично маячащая тут «сплошность» (с намёком на «аморфность») бьёт мимо. Собранность и сосредоточенность не бесструктурны. Они соразмерны структуре, лучше сказать – композиции, в которой: отношения подчинены их субъекту, а не отчуждённо главенствуют над ним, не объективируют его; более того, не всякие связи усыхают до отношений; наконец, и связанность как таковая оказывается в подчинении у одного своего вида, перестающего быть видом чего-то и обретающего самоценность, – у близости.

Близость не выставляет себя напоказ. Не доносит о себе в реляциях к окружающим. Не раскладывается на спектр отношений без существенных смысловых потерь. Не продаётся и не покупается – в отличие от отношений, даже интимных. Не складывается, не выстраивается и не рассчитывается – а возникает, случается вдруг, но так, как будто бы существовала вечно. Она препон всякому отчуждению, исток которого не во всякой деятельности человека, а в деятельности ради деятельности, формирующей бессубъектную реляционную структуру. Если деньги, эта универсальная сводническая сеть мира капитала, эти «узы всех уз», есть не что иное, как «отчуждённая мощь человечества» (см.: [11, с. 616–619]), то эталонная реляционная структура есть отчуждённость *par excellence*.

Сюжет о нерелятивной близости ещё всплывёт в заключительном параграфе настоящего текста при обсуждении шестого тезиса о Фейербахе.

Философия К. Маркса как аутентичный продукт нововременной культуры: концептуальные ретроспекции и перспективы

А пока представляется целесообразным взглянуть на Маркса как на интеллектуала, чьи идеи не пассивно причастны мировоззренческому и философскому мейнстриму Нового времени (и, отчасти, эпохи Возрождения): детерминированы им и, в свою очередь, детерминируют его. Нетрудно показать, что базовые принципы учения Маркса являются основополагающими для всей новоевропейской культуры, всей новоевропейской образованности. В этой связи: 1) сегодняшние перспективы аутентичного марксизма во многом зависят от общей социально-культурной перспективы мирового развития; 2) отношение экзистенциалиста к марксистской теории во многом обусловлены его отношением к нововременной (модерновой) стратегаеме как таковой.

Итак, о точках идейного сопряжения Маркса и западноевропейской, «фаустовской» парадигмы. *Пункт первый.* «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы

изменить его» [9, с. 4]. Знаменитый тезис созвучен задаче (по сути, есть её перифраз), сформулированной Ф. Бэконом и Р. Декартом на заре Нового времени: покорить, преобразовать природу в интересах человека (с важным бэконовским уточнением – возрожденческого ещё толка – о том, что покорение природы возможно в конце концов только при подчинении ей). Самое интересное в Марксовом требовании-пожелании – его адресат. Кому оно направлено: всем и каждому из деятельных существ или некоторым, избранным? Ситуация отсылает нас опять же к эгалитаристскому «методологическому» затруднению отцов-основателей нововременной гносеологии: провозглашено равенство познавательных способностей всех здравомыслящих людей, все они, пользуясь правильным методом, добывают истинные знания, но разрабатывают метод отдельные – привилегированные – персоны. Маркс, похоже, пытается снять это противоречие. Он обращается ко всем, в том числе и к особенным, философам. Те – сами по себе, своим говорением и письмом, своими концептуальными и методологическими изысками – мир не изменят. Да что там, и инструмента-то подходящего не изготовят: одни проекты, эскизы... Миссия философа – поняв закономерный ход общественной практики, вооружить адекватными идеями массы... и исчезнуть с исторической сцены вместе со всем объясняющим сословием, лицами исключительно умственного труда. К подобной установке с очевидностью приложимы самые разные оценки, вплоть до полярных: от «героики самопожертвования» до «суицидальной симптоматики». Ясно одно: Маркс тенденциозно, односторонне (в каком-то смысле – неисторически) подходит к существу разделения труда, отводя ему положительную роль только в классовом прошлом, но не в бесклассовом будущем. Дословно: *«разделение труда есть политико-экономическое выражение общественного характера труда в условиях отчуждения»* [11, с. 611]. Автор «Парижских рукописей», разумеется, более последователен в реализации эгалитаристских деклараций Модерна (собственно модерновому эгалитаризму будет посвящён наш следующий пункт), нежели зубры методологии XVI–XVII веков. Он (так видится экзистенциальному реалисту) за всеобщую талантливость, делающей ненужной когорту методологов, да и саму работу при помощи метода – формальных интеллигентных конструкций, отделённых, отчуждённых от конкретного содержания познаваемого и преобразовываемого предмета. Он за подлинное творчество: но лишь на плато талантливости – а не на вершинах гениальности, которая есть подлинная исключительность, т. е. особенность, стоящая выше всеобщности, порой только снисходящая до неё. Гениальность смеётся над равенством, даже всеобщим, получая от него завистливые тычки. В ответ – ирония нарастает, держа уже под прицелом, ни много ни мало, всё общественное сознанием вкупе с общественным бытием. И поделом. Гениальность – не социальный продукт,

а природный дар. И разбрасываться, пробуя себя в разнородных сферах деятельности, гению ни к чему. Великий поэт блоху не подкуёт. Великий кузнечных дел мастер «Фауста» не напишет.

Активистский лозунг Маркса, и европейской мысли Нового времени в целом, имеет ещё одно актуальное измерение. Встаёт вопрос о пределе преобразований, т. е. изменений, на которые люди могут повлиять или которые они, собственно, иницируют и осуществляют. Классики исторического материализма рассматривают проблему преимущественно в социологическом (не в антропологическом) ключе, в плоскости совершенствования форм общественной жизни. Их ответ: «Коммунизм для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное движение*, которое уничтожает теперешнее состояние» [13, с. 34]. Ответ, в общем, двусмысленный. Он может быть истолкован и так, что коммунизм есть высокая, но не высочайшая, и в этом смысле – тоже преходящая и переходная, форма общественной организации. В другой интерпретации – коммунизм вечно (в рамках истории) асимптотически приближается (но не более) к своей сущности.

Впрочем, в любом случае Маркс идентифицируется как социальный прогрессист. Подобно Тюрго и Кондорсе, отчасти подобно Гегелю. Тут он тоже предстаёт типичным европейцем нововременной формации.

Если социальный предел Марксом всё же проблематизируется, то за рубеж антропологический он, будучи здесь типичным представителем оптимистичного XIX века, по наивности спокоен: окультуренное, социализированное природное основание человека мыслилось им незыблемым (см.: [11, с. 631–632]). Все усилия предлагалось сосредоточить на развитии социальных – сущностных – способов существования природного по происхождению существа, опрометчиво упуская из виду возможность критичного умаления биологического в человеке, соблазн «прогрессивного» дополнения и «перспективной» замены натурного остова техническим. В свете нынешних угроз, исходящих от трансгуманистического «эволюционизма», безудержный пафос преобразований, как и прогрессистский раж (вроде бы скорректированный уже мировыми катастрофами XX века), экзистенциальным философом принимается в штывы (беспамятством он не страдает).

Пункт второй. «Все до сих пор происходящие движения были движениями меньшинства или совершались в интересах меньшинства. Пролетарское движение есть самостоятельное движение огромного большинства в интересах огромного большинства. <...> На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» [12, с. 435, 447].

Буржуазия, устранив сословные перегородки в обществе и сохранив классовую рознь, отыграла свою историческую роль. Пролетариат, ликвидируя классовые различия и самого себя (по-другому снять антагонизм не получится), способствует максимально полной реализации социально-эгалитарного проекта. Приблизительно равные познавательные способности всех здравомыслящих людей, равенство граждан перед законом, а женщины перед мужчиной, равная оплата за равный труд, равный доступ к информации, – всё это звенья той же нововременной эгалитаристской цепи, которая, однако, нередко рвётся даже в логических выкладках её теоретиков и адептов. Выпадают из логики эгалитаризма бэконовско-декартовские привилегии методологов. Не вписывается в неё и субординация «базисных» и «надстроечных» отношений, приписываемая Марксом по крайней мере докоммунистическому отрезку мировой истории. Но как бы то ни было, – стратегически – основополагающую для традиционного общества идею-норму иерархии Модерн заменяет (где декларативно, где жизненно-практически) идеей-нормой равенства.

Последствия замены, даже в собственно социальном аспекте, неоднозначны. Равенство и свобода суть две ипостаси справедливости, разбегающиеся зачастую по разным полюсам. Справедливость – главенствующая социальная ценность, равенство и свобода подстраиваются под неё. Не всякое равенство справедливо. Неужели справедливо, к примеру, что кардиохирург, офицер-десантник и вокзальная проститутка на избирательном участке получают одинаково по одному бюллетеню? Никогда с этим не соглашусь. И опять же о справедливом, а не о равном, доступе к институтам образования и здравоохранения должно заботиться уважающее себя общество. Либеральная фальшь «инклюзивного образования» ничего, кроме разочарований, не принесёт – ни обучаемым, ни обучающим.

Маркс и Энгельс, надо отдать им должное, суть проблемы видят – и мечтают о равенстве свободно развивающихся индивидов. Непонятно, однако, насколько реально, а не формально (по аналогии с гражданским = буржуазным обществом), равны эти «эмансипе», и если они равны по существу, то зачем им объединяться в ассоциацию? Сущностное равенство опасно тем, что ожидаемое свободное единение может обернуться толкотнёй не связанных друг с другом асоциальных единиц.

Равенство с претензией на экзистенциал – вообще полная ерунда. Маркс, разумеется, возражает: «...ты сможешь любовь обменивать только на любовь. Если ты любишь, не вызывая взаимности, т. е. если твоя любовь как любовь не порождает ответной любви, если ты своим *жизненным проявлением* в качестве любящего человека не делаешь себя *человеком любимым*, то твоя любовь бессильна, и она – несчастье» [9, с. 620]. В оправдание автора цитаты – лишь его возраст. Человеку нет и тридцати. Опыт общения с женщинами, конечно, есть, но даже для

эмпирического обобщения, не претендуя на строгую теорию, материала вряд ли хватает. Жизнь парадоксальнее и мудрее поборников равенства: и принятая, неотвергнутая любовь грозит мучениями; и любовь неразделённая (слово-то с переливающейся семантикой) способна греть душу и крепить твою самость. Вопрос по теме. Отчего так рано настигла смерть Ромео и Джульетту? Ответ социально ангажированного интеллектуала: по причине вражды их семейств. Ответ экзистенциального реалиста: из-за непомерно равной любви друг к другу.

Пункт третий. «Сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewußte Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [13, с. 25]. Перед нами принцип тождества бытия и мышления – с материалистическим смещением равновесия в сторону бытия, с гуманистическим расширением рационалистского «мышления» до небесчувственного и небезвольного «сознания», с эгалитаристским снижением требовательности к необязательно уже совершенному бытию... и с имплицитной критикой эгалитаризма, проявляющейся в допущении равенства неистинного бытия и неистинного сознания.

При коммунизме тождество бытия и сознания – обретение большинства, причём уравниваются тут истинное бытие и истинное сознание. В докоммунистических формациях тождество бытия и сознания – удел немногих, тех, кто не пропускает следы и тенденции становления грядущего строя; причём даже у этих немногих истинное равенство в той или иной степени искажено примесью идеологии.

Маркс держится доминирующей в нововременной теории познания рационалистической линии. Его рационализм неординарен, когда дистанцируется от панлогизма; и ординарен вполне, когда тяготеет к сциентизму.

Маркс, увы, среди тех, кто стремится лишить философию статуса культурной автономии. Ей, будто бы сугубо спекулятивной, предписывается либо слиться с повседневной практической деятельностью, либо превратиться в науку, которая в эпоху капитализма становится значимой производительной силой. «...Вы не можете упразднить философию, не осуществив её в действительности», но нельзя «превратить философию в действительность, не упразднив самой философии» [6, с. 420–421]. И в том же ключе уже вместе с Энгельсом: «Там, где прекращается спекулятивное мышление, – перед лицом действительной жизни, – там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. <...> Изображение действительности лишает самостоятельную философию её жизненной силы» [13, с. 26]. Отдельные контекстуальные поощрения, выносимые философскому идеализму и предшествующему (так и не ставшему практическим) материализму, существенно не ме-

няют ликвидаторской генеральной установки – установки контркультурной, по убеждению экзистенциального реалиста, провоцирующей расчеловечивание человека.

За нападками классиков марксизма на философию проглядывает ещё один стержневой для мировоззренческо-методологической платформы Нового времени принцип прямого действия (*action directe*). Те же Бэкон и Декарт исходили из того, что для получения истинного знания необходимо непосредственно обратиться к наиболее достоверной реальности. Для эмпирика – это, за вычетом Бога, природный мир; для рационалиста – человеческий разум (с аналогичной оговоркой). Для практического материалиста – общественная практика (*Praxis*). Экзистенциальный реализм, солидаризируясь с марксизмом в ироничном (но не репрессивном) отношении к спиритуалистическому воспарению в сферы чистого духа и к схоластическому жонглированию абстракциями, отвергает и экспансию прямого действия. А вместе с ним – и «экономию», и «эффективность». Ведь, идя напрямик, пренебрегаешь периферией, которая может оказаться подлинным центром. Путь напрямик не гарантирует непосредственности, зачастую он опосредован гипертрофированным самомнением рассудка.

Принцип объективности тоже из разряда краеугольных применительно к научной и наукообразной рациональности. От редукции жизненных реалий к объективной реальности экзистенциалисту немного проку. Марксисту эта редукция несёт массу проблем: и практических (то ли активно поторапливать революцию, то ли спокойно, без спешки дожидаться её), и теоретических. С одной стороны, утверждается: человек делает свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания, «его жизнедеятельность – сознательная» [11, с. 565]. И тут трудно что-то возразить. Но с другой стороны – как обухом по голове: «в общественном производстве своей жизни люди вступают в определённые, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения...» [7, с. 6], базисные, которые лишь реактивно испытывают влияние политико-юридической надстройки и общественного сознания. Что же, в полузабытьи, в животном атавизме действует человек в общественном производстве? Возможно, конечно, Маркс просто неудачно выразил ту мысль, что именно те отношения, в которых люди не отдают себе отчёта, и являются в жизни наиболее ценными; что не отдавать отчёта в них не означает их неосознавания; что они могут осознаваться нерасколотым разумом, без рефлексии, без «стороннего» взгляда. Хотя вряд ли подобная интерпретация устроила бы Маркса. Да и логика (вернее – логическая семантика) воспротивится: само наличие «отношений» играет на руку не внутреннему взору, а внешнему наблюдению. Однако учёному, не какому-то там «философу-спекулянту», да ещё учёному XIX века, с объективностью нельзя не считаться.

Но точно не ей одной и не одной логикой жив человек. И незачем рассудочно иссушать чувства, и далеко не все страсти и волевые импульсы следует гасить – даже занимаясь интеллектуальным трудом. Ведь Маркс сам – и здесь-то всё по уму – за *критику врукопашную* (см.: [6, с. 417]). И это, несомненно, дело философии, а не науки. Философия, в отличие от объективистского конкурента, обладает способностью осмысливать уникальное (а не только статистически корректное), способна схватывать и выражать смыслы, содержащиеся в чувстве и воле. Можно сколько угодно, к примеру, оперировать количественными показателями справедливости-несправедливости, но что толку... Справедливость налицо лишь тогда, когда есть ощущение справедливости. Сегодня этого ощущения касательно российской жизни у меня, скажем, нет совсем. Осуществляемая сейчас технократами – с подачи науки или при её молчаливом участии – цифровизация всех сфер человеческой жизнедеятельности ведёт в тупик: калькулирующее мышление примитивно, убого в сравнении с мышлением понимающим. Тут экзистенциалиста не переубедить.

Однако и в беспросветный критицизм его не столкнуть. Экзистенциальный реалист с результирующим плюсом отметит, что западноевропейский, в частности марксистский, рационализм в социальном преломлении опознаётся как проект просвещения. Содержательно и ценностно, впрочем, он вариативен. Тривиальная политизированная его версия – «идеи правят миром» – откровенно слаба: страсть и воля властительнее идеи. Дидактическая, поучающая вариация – «ученье – свет, а неученье – тьма» – заметно сильнее, но и она не без слабых мест: взгляд на светило ослепляет, узникам платоновской пещеры, вдруг скинувшим оковы, эта опасность грозит с высокой долей вероятности. Наконец, в вариации импульса к самообразованию просвещенческая установка необычайно сильна.

Марксизм, так или иначе усвоенный советским строем, дал очень многое отечественному образованию. Оно лишь во вторую очередь было идеологизированным. В первую же очередь оно было систематическим, что важно и само по себе, и в отражённом ракурсе – в плане формирования критического мышления, которое требуется отнюдь не одним философам. Надо заметить, что подобное мышление формируется только в соотношении с некой систематикой: либо как реакция на неё (сколько безбожников вышло из религиозно-церковных учебных заведений!), либо как параллель или пронизывающая систематику линия. Реактивный критицизм не так хорош. Он чреват метанием в другую, в сравнении с упорядоченностью, крайность: культом хаоса и неопределённости, догматизацией отрицания, падением в нигилизм. Качественно иной (глубокий, но без оголтелости) уровень у критики, сопряжённой с упорядочиванием, не отстающей от него и не обгоняющей. Однако такого рода критическая установка возникает лишь в симбиозе с

некосной систематичностью. Именно таков, благодаря диалектическому нерву, аутентичный марксизм: недогматичная систематика, равная недогматичной критике.

Люди моего поколения, получившие советское образование и хоть сколько-нибудь поработавшие над собой, критическим мышлением, здоровым сомнением обладают. У нынешней молодёжи (сужу по студенчеству и не понаслышке) его уровень невысок – и это при огромном массиве легкодоступной информации. Почему? Да потому, что в постсоветской средней школе превалирует не систематика, а эклектика, механически фасуемая в тесты-шаблоны (гримасы «порядка из хаоса»); и то же самое «образовательная реформа» насаждает в вузах. Вредительство – в масштабах страны, навар – в масштабах господствующего класса. Всё просто. На базе эклектики никакого критического мышления никогда не сформируется. На базе эклектики формируется только эклектика второго порядка и ничего более. А это и нужно властям предрержащим. Легче, тут и полуфеодалские методы сгодятся, править теми, кто не способен самостоятельно, трезво мыслить.

Сейчас ежедневно слышишь о нарастании неопределённости и стохастичности, о гибридных явлениях и управляемом хаосе. Но действительно ли мир так хаотически усложнился или беспорядок, скорее, у нас в головах? Возможно (хотя и не факт), Марксу было несколько легче: он имел дело с истинной теорией (наукой) и ложной идеологией, с чёткой демаркацией истины и лжи. Сегодня идеология и наука обросли коростой имагологии – сетью имиджей, сделавшей границу между истинным и неистинным крайне зыбкой. К уровню философского критического мышления (науке здесь вовсе не справиться) следует предъявлять, стало быть, повышенные требования.

Пункт четвёртый. «Время – это *простор* для развития способностей...»; «свободное время, *время, которым можно располагать*, есть само богатство...» [10, с. 264, 265]. Маркс, опять же будучи аутентичным европейским мыслителем, уделяет повышенное внимание онтологическому статусу времени. Оно значимо бежит в Старом Свете из Средневековья в наши дни: «парадоксальное» августиновское, «утраченное» прустовское, «заглавно» примыкающее к бытию хайдеггеровское. Всех философов, особенно онтологов, имеет смысл делить на «временщиков» и «пространственников». На мир можно смотреть преимущественно в аспекте времени, можно – преимущественно в аспекте пространства. В русской философии приоритетная проекция – пространственная, в европейской – временная. Нам здесь, в России, ближе те европейцы, которые тоже склоняются к пространственным предпочтениям. Тем любопытнее феномен Маркса-«временщика», влияния на нас его идей.

Не исключено, сначала более сложное объяснение, Маркс из тех, кто, как Хайдеггер, декларируя первенство времени, начав с него, затем в той или иной степени подчиняет его пространству. Сочленение «времени» с «простором» в тексте «Капитала» – приметная черта.

Но, скорее всего, усложнять ни к чему, Маркс подкупает уравниванием свободы со свободным временем. Что есть свобода для Маркса? Гносеологически – познанная необходимость. Онтологически – именно свободное время. Человек, с его точки зрения, станет эмансипированным тогда, когда перестанет быть существом экономическим и станет существом собственно социальным. По первой части тезиса – никаких возражений. Действительно – перестать быть существом экономическим, т. е. перестать работать лишь для того, чтобы поддерживать элементарное физиологическое существование и минимальную социализированность. Работать – ориентируясь не на пресловутую «эффективность», а с «перебором», получая удовольствие или хотя бы удовлетворение от того, что и как ты делаешь. Это и означает эмансипацию от экономической зависимости. «Прибавочный труд вообще, как труд сверх меры данных потребностей, всегда должен существовать... Но при капиталистической, как и при рабовладельческой системе и т. д., он имеет только антагонистическую форму и дополняется полной праздностью известной части общества. <...> Царство свободы начинается лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства» [8, с. 385–387]. Да, принимается. Но вот со второй частью тезиса, социологизаторской – станешь существом собственно социальным и, дескать, всё, свобода достигнута, а с ней и счастье, – экзистенциалисту не согласиться. И советский опыт – тому подтверждение. Ни один общественный строй не осчастливит человека, если у того нет счастливой близости с другим человеком.

Пункт пятый. Маркс – гуманист, по крайней мере, гуманист возрожденческого толка. Экзистенциальному реалисту, озвучившему вердикт, с Альтюссером не по пути. Структуралистские мотивы, действительно имеющие место быть у «практического материалиста», причём и в раннем периоде творчества, в самом деле небезопасны для гуманизма. Они размыают его остов – представление о нередуцируемом человеческом индивидууме. Но за Маркса играет то, что гуманизм никогда не опускается ниже антропоцентризма, который ставит человека во главу угла, отправляя на сторону животных и богов и оставляя за собой право контекстуально, ситуативно приближать их к человеческой особи. Последующие работы немецкого философа не отменяют уже цитируемой выше мысли «Рукописей 1844 года»: человек, во всяком случае до эры коммунизма, не тождественен своей жизнедеятельности, его сущность и существование не совпадают – в отличие и от животного (до исчезно-

вения соответствующего вида), и от Бога (с вечно тождественными друг другу его сущностью и существованием, если держаться теологической трактовки). Животное и Бог разнятся в данной проекции только тем, что оно временное, а он вечен. Опасения по поводу животности, в некотором смысле, коммунизма (с временной, не вечной тождественностью человека и его жизнедеятельности) снимаются гуманизмом, равным натурализму: даже в самой неблагоприятной, зловонной ситуации запах навоза жизненнее стерильно-чистого духа.

Не стоит умалять гуманизм. Но не стоит и предъявлять к нему завышенные требования, что нередко встречается в нашей отечественной социально-культурной традиции. Мы очень часто под гуманизмом понимаем человеколюбие: быть гуманистом – значит любить людей. Однако возрожденческий, по меньшей мере, гуманизм не поднимает планку столь высоко. Достаточно уважительного отношения к человеку как к уникальной личности, или даже индивидуальности, и ты находишься на позиции гуманизма. Тут возможны, конечно, весьма странные, чуть ли не анекдотичные картины. Можно быть гуманистом, но не любить людей, ни одного из них. И это, без сомнения, несчастный человек, тот, которого обошла стороной любовь. А можно любить, не всех, наверное, – не сдюжишь, кого-то, пусть даже одного-единственного, и не быть гуманистом, если твёрдо уверен, что далеко не все люди заслуживают уважения, а некоторые и того, чтобы зваться людьми. Как ни уязвим гуманизм по целому ряду позиций, он укрепляет плацдарм для сопротивления религиозному и сциентистско-технократическому фанатизму.

Карл Маркс как всё-таки нерелигиозный тип

Самому порой удивительно. Расхожусь с Марксом по многим философским предпочтениям, подозреваю в социологизаторстве – и вместе с тем (вот она, диалектика жизни) сегодня Маркса нередко защищаю. Прежде всего, по трём позициям (не считая общественно-политической – антикапиталистической): 1) как диалектика (насколько он действительно таков); 2) как неидеалиста (насколько его неидеализм последователен); 3) как светского, секулярного мыслителя (насколько он, опять же, таковым является). Ясно, что пункт 3 невозможно отстоять, не подкрепив его пунктами 1 и 2. И не вступив в полемику с рядом маститых авторов, настаивающих на религиозном, или квази-псевдо-религиозном, характере марксизма.

Так, Э. Фромм (1961 г.) утверждает: «Маркс боролся против религии постольку, поскольку она является формой отчуждения и не служит удовлетворению истинных потребностей человека. Марксова борьба против Бога на самом деле была борьбой против кумиров, идолов. <...> Атеизм Маркса – это наиболее прогрессивная форма рациональной

мистики. Маркса обвиняют в безбожии, а он стоит ближе к Мейстеру Экхарту или дзен-буддизму, чем большинство борцов за Церковь и Бога» [16, с. 406]. Complimentary оценка неординарной религиозности философа-атеиста обусловлена фроммовской предпосылкой о ветхозаветной генеалогии проблематики отчуждения. В суждениях Н.А. Бердяева (1937 г.) не без симпатии подчёркивается активно-субъектная в социальном плане роль Марксова пролетариата, которому «приписываются мессианские свойства, на него переносятся свойства избранного народа Божьего, он новый Израиль. Это есть секуляризация древне-еврейского мессианского сознания. <...> Марксизм не есть только наука и политика, он есть также вера, религия. И на этом основана его сила» [2, с. 81–83]. У С.Н. Булгакова (1906 г.) преобладает негативная, осуждающая тональность: Маркс внутренне чужд и прямо враждебен религии, вся доктрина его «вытекла из основного его религиозного мотива – из его воинствующего атеизма...» [4, с. 270]. Иными словами, марксизм религиозен настолько, насколько такова вывернутая наизнанку религия. Похоже, однако, что сам Булгаков (к нему ниже ещё вернёмся) скорее выворачивает, и отнюдь не на лицо, Марксовы философемы и идеологемы.

Я за Маркса как светского, нерелигиозного мыслителя без всяких «квази» и «псевдо». Безоговорочно принимаю: «Религиозное убожество есть в одно и то же время *выражение* действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия – это вздох угнетённой твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она – дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа» [6, с. 415]. Моё неприятие религиозно-церковного мировоззрения (точнее, наверное, моя удалённость от него) проистекает из личного жизненного опыта. Из счастливого семейного воспитания советских времён. Из исходного естественнонаучного образования (согласившись с тем, что каждый год в апреле-мае в Иерусалиме сверхъестественным способом зажигается «благодатный огонь», надо, извинившись, положить университетский диплом на стол – чего категорически делать не собираюсь). Разумеется, не в последнюю очередь подчёркнутая нерелигиозность обусловлена и особенностями восприятия философии, понимания её культурной специфики, целей, задач. Её притягательности, наконец. Надеюсь, есть и совсем что-то личное, собственно экзистенциальное, с исчезающе малой внешней детерминацией и внешним обоснованием, прочно подпирающее мою светскость. В рамках религиозной парадигмы человек полагается существом если и не падшим, то ведомым: без помощи свыше ему не обойтись. Философия (экзистенциальная – подчёркнуто) учит принципиально иному – самостоятельности, неэфемерной свободе человека, как бы трудно та ему ни давалась. Без самостоятельности нет и уникальности, на утверждение и обоснование которой ориентирован экзистенциализм. Нерелигиозная его версия в этом плане с очевидностью

плодотворнее, нежели религиозная, где уникальность человеческого индивида в лучшем случае есть аналог уникальности Бога. «Религия и есть признание человека окольным путём, признание через *посредника*. <...> Как Христос есть посредник, на которого человек перекладывает всю свою божественность, всю свою *религиозную ограниченность*, так и государство есть посредник, в которого он вкладывает всю свою небожественность, всю свою *человеческую свободу*» [5, с. 389].

С античных времён известно: свободен тот, кто, избавившись от внешних господ, господствует над собой. Диктатура вождя, партии, государства, закона (морального, юридического, естественнонаучного) – того же, стороннего, профиля, что и власть трансцендентного личностного абсолюта. Маркс, начиная с ранних работ, настаивает (и справедливо настаивает): политико-юридические права и свободы не приведут к реальному освобождению индивида, пока и если не устранён религиозный диктат. При этом устранение теистического прессинга автоматически не снимет антагонизмов гражданского (буржуазного) общества. Наоборот, только последовательная мирская эмансипация способна обеспечить снятие религиозных оков. Текстуально: «*Политическая эмансипация от религии не есть доведённая до конца, свободная от противоречий эмансипация религии, потому что политическая эмансипация не есть доведённый до конца, свободный от противоречий способ человеческой эмансипации*» [5, с. 388].

Приведённая выкладка сразу говорит: во-первых, о критическом настрое Марксова мышления (кантовского или некантовского происхождения этот критицизм – не так уж важно); во-вторых, о его неидеалистическом векторе при констатации значимости сферы идеального (религия как одна из форм сознания, как форма искажённого сознания, вторична по отношению к событиям исключительно земной жизни); в-третьих, о его склонности к диалектике. Мысль немецкого философа выстраивается в согласии с принципом отрицания отрицания и демонстрирует прирост содержания: политико-юридическое освобождение без освобождения от религиозного гнёта (тезис) – эмансипация от сфабрикованной сверхъестественной инстанции (антитезис) – полное социальное освобождение с включённым в него антирелигиозным аспектом (синтез).

В диалектической ориентации К. Маркса и в его теоретической состоятельности вообще усомнился упоминавшийся выше русский религиозный философ С.Н. Булгаков. Его полемический этюд – с броским заголовком («Карл Маркс как религиозный тип») и с торопливыми суждениями кающегося отступника – станет фоновым предметом наших дальнейших разбирательств. Собственно, ему изначально была отведена эта роль.

Претенциозный, с расчётом на внешний эффект заголовок после прочтения всего булгаковского текста оставляет неприятный осадок софистики. Заманивая потенциального читателя нетрадиционным, па-

радоксальным на первый взгляд толкованием позиции видного материалиста и атеиста, на деле автор играет на возможном смещении привычной, узкой трактовки религиозности с её неоправданно расширительной трактовкой, когда речь идёт о всяком обращении к высшим и последним ценностям, которые человек ставит над собой, выше себя. Возражение напрашивается незамедлительно: отнюдь не обязательно – ни логически, ни этически – основание и высоты бытия уравнивать со сверхъестественным, трансцендентным. В булгаковской статье постепенно разъясняется, конечно, что о религиозности Маркса можно говорить только в особом, расширенном контексте, а в обычном он остаётся атеистом (если не считать марксизм элементарной разновидностью «низкосортной» фейербахианской религии человекобожия). Но ведь заголовок-то не подразумевает исключительно или даже преимущественно особого контекста прочтения... Софистика в чистом виде! Ну да ладно, очертим круг высказанных в этюде претензий к немецкому философу и сконцентрируемся на контраргументах, ставя целью обосновать его сущностную нерелигиозность, секулярность в сколько-нибудь значимых социально-культурных ракурсах (с акцентом на их философский сегмент).

Что до квази-псевдо-религиозного – хилиастического – характера социалистических идей, то и хилиазм, несомненно, вторичен: и не только по отношению к теистическому канону, но и, согласно светским представлениям, по отношению к нереализованным чаяниям земной жизни. Да и за рамками светского мировоззрения, если не упереться в догматизм, априори не получится, генеалогически проранжировав, причинно привязать друг к другу упомянутые (библейскую и оппонирующую ей) доктрины. Ф.М. Достоевский, например, прямо ставит на одну доску вопрос о Боге и вопрос о социализме в спорах «русских мальчиков». У С.Н. Булгакова в работе «Апокалиптика и социализм (религиозно-философские параллели)» – иначе, удручающе догматично: иудейский, исходный, «чувственно-исторический» хилиазм хуже его христианской, последовательно спиритуалистической рецепции; социализм, умягчающий эсхатологию до исключительно земных её этапов, хуже и иудейского хилиазма, секуляризованной версией которого является. При этом выражается сожаление по поводу того, что православие не выработало ещё непогрешимо-правильного понимания хилиастической идеи (см.: [3]).

Приглушив неизбежные для интеллектуальной дискуссии взаимные подозрения-обвинения в догматизме и не заикливаясь на оценках, зададимся, не без доли иронии, рядом вопросов. Допустим, социализм действительно имеет иудаистские истоки; но что тогда считать религиозной «колыбелью» капитализма? Или, может, для православного мыслителя принципиальной разницы между капитализмом и социализмом нет? Или, если они всё же разнятся, и в капитализме нет ни чувственно-

го, ни исторического, то не стерильный ли спиритуализм оказывается его религиозной матрицей?.. Вернёмся, однако, к собственно философской проблематике.

Булгаков полагает, что Маркс лишь чисто внешне копирует, или даже пародирует, диалектические гегелевские структуры, что он не диалектик и не гегельянец в любом ином смысле, что марксизм вовсе чужероден немецкому классическому идеализму. Опрометчивое, без особого труда опровергаемое заявление. Теперь, в ответ, по порядку.

Маркс – диалектик-гегельянец (с достоинствами прототипа и с некоторыми его недостатками). У обоих диалектика служит не только гносеологическим, методологическим инструментом, но выступает стержнем и нервом онтологии: у Гегеля – идеалистической, насколько абсолютная идея в его философии по преимуществу идеальна; у Маркса – материалистической, насколько человеческая история в его концепции приоритетно подчинена материальным факторам. Классический исторический материализм структурно может быть выражен не обязательно линейной «пятичленкой», но и фигуристой диалектической композицией, зеркально соотносимой со структурой развития гегелевской абсолютной идеи. Та поначалу существует, развивается, но не осознаёт себя – затем инобытийно пребывает в природном мире – наконец, возвращаясь к себе, существует, развивается и себя осознаёт. В материалистической философии истории (социальной онтологии) обнаруживаем: общественную формацию (бесклассовое общество) с низким уровнем производительных сил – она сменяется экономической формацией (классовым обществом – рабовладельческим, феодальным, капиталистическим), – в свою очередь снимаемой общественной формацией (бесклассовым коммунистическим обществом) с высоким уровнем производительных сил.

Отдельной строкой о Марксовом пролетариате. Он скорее являет собой не секуляризованного мессию, а, как пишет Ф.М. Тёрнер, «нечто вроде коллективного гегелевского героя»: оба обладают чутким историческим сознанием, не табуирующим насильственные формы прогрессивной борьбы (см.: [14, с. 185]).

Маркс ценит диалектику «Феноменологии духа» за её земные развороты. За то, что её движущий и порождающий принцип – отрицательность, негативность – позволяет Гегелю (через рассмотрение противоречий опредмечивания и распредмечивания, самоотчуждения и его снятия) схватить «сущность *труда*» и понять действительного человека «как результат его *собственного труда*» [11, с. 627]. Вместе с тем Маркс критикует гегелевскую диалектику за абсолютизацию негативности. Солидарно с Фейербахом он не принимает отрицание отрицания за абсолютно положительное и противопоставляет ему «покоящееся на самом себе и основывающееся на самом себе положительное» [11, с. 623]. И это, естественно, никакая не абсолютная идея, в которой изначально

неразличимы бытие и небытие, а природа, легированная человечесностью, и человечность, не отрывающаяся от природы. Таков, во всяком случае в трактовке экзистенциального реалиста, фундамент диалектического неидеализма.

Фейербах, дистанцируясь от гегелевского панлогизма, совершает сентиментальный переход от идеализма к материализму (остающемуся у него, по сути, натурализмом). Маркс, опираясь на диалектическую логику, рационально укрепляет собственно материалистическую линию в немецкой философии. Качественно преодолевая идеализм, он тем не менее удерживает преемственную связь с ним, отчасти даже с кантианской его версией (чего напрочь не замечает Булгаков). Хотя, по большому счёту, гегельянцу (диалектику, монисту, гносеологическому оптимисту) от Канта (с его формально-логической антитетикой, дуализмом и агностицизмом) немного проку. Ни в философии, ни в её идеологическом опрощении. Нынешние попытки «дополнить» марксизм кантианством с очевидностью контрпродуктивны. Они осознанно или неосознанно ведут к либерально-эстетскому канализированию, забалтыванию революционного ядра и настроя «научного социализма» (научного по объективистским меркам XIX столетия).

Нельзя не признать, однако, что в требовании активности субъекта Маркс и Кант схожи. Более того, сама материалистическая экстраполяция данного требования на область практики и выдвигание этой последней в онтологические лидеры были подготовлены в немалой степени наметившимся уже у Канта предпочтением «практического», волящего разума перед разумом «чистым».

И всё-таки гегельянец кантианцу не товарищ. Как бы ни критиковал Кант догматизм, как бы ни «шерстил» рациональные доказательства бытия Бога, место для трансцендентной инстанции априори наличествует в его гносеологизированной онтологии. Это та вещь-сама-по-себе, та единственная, которая никогда не станет вещью-для-нас, никогда не войдёт полностью в человеческий опыт. Гегель, отрицая наличие какой бы то ни было непознаваемой вещи-самой-по-себе, даёт понять, что место для Бога в его картине мира отсутствует. Человеческий разум, пусть лишь разум одного-единственного «абсолютного философа», способен вскрыть любые трансцендентные схроны. Имплицитный атеизм Гегеля не ускользает от внимания Маркса и, в XX веке, Александра Кожева.

В отличие от Гегеля, правда, Маркс заметно осторожнее в оценках возможностей индивида. По причине того, в том числе, что с его-то точки зрения история отнюдь не завершается – скорее наоборот, только вступает в свою подлинную фазу. Материализм, в противовес абсолютному и объективному идеализму, обречён на изрядную долю неопределённости. История, сбросившая с себя нематериальное покровительство, гарантий безошибочности не даёт. Для диалектического идеалиста Гегеля религиозное сознание – ещё расколотое, болезненное; а философское –

уже преодолевшее раскол, здоровое. Для диалектического материалиста Маркса и философское мышление не без трещин, не без «взгляда со стороны». Отсюда неудивительно: атеизм Гегеля – уравновешенный, скрытый; атеизм Маркса – нервный, воинствующий.

Главный аргумент в пользу сущностной нерелигиозности К. Маркса, довод, прибережённый по законам жанра напоследок, отсылает нас к ценности и оценкам общественной практики. Для носителя теистического мировоззрения труд есть наказание за «первородную» греховность человека, что вольно или невольно легитимирует любую форму социально-экономической эксплуатации. Для Маркса, напротив, труд есть деятельность, которая только и позволяет исчерпывающим образом актуализировать эмансипированную человечность. И это неотменимо – несмотря на здоровое осознание того, что далеко не все виды (формы) отчуждения, возникающие в процессе трудовой деятельности, могут быть сняты, преодолены.

Слава труду! **(С эротическим подтекстом, без подробностей)**

Каков критерий эмансипированного, неотчуждённого труда (насколько таковой вообще возможен для индивида и общества)?

У Маркса ответ намечен. При капитализме «человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций – при еде, питье, в половом акте <...> Правда, еда, питьё, половой акт и т. д. тоже суть подлинно человеческие функции. Но в абстракции, отрывающей их от круга прочей человеческой деятельности и превращающей их в последние и единственные конечные цели, они имеют животный характер» [11, с. 564].

Резюме. Труд действительно содержательный, творческий, когда человек получает от него удовольствие как от чувственно-телесной любви. Единственное ограничение морального толка известно с древних – «языческих» – времён. Не навреди! Это вам не кантовский категорический взаимообмен: я – тебе, ты – мне. Нет, ничего не просить и не требовать взамен! И никакого фрейдизма – никакой «сублимации». От секса убыло, к творчеству прибыло. Механистический баланс вычитания и сложения. Нет, ниоткуда не вычитать, не красть: ни из земной человеческой любви, ни из содержательного труда! И дать укорот прагматизму, отчуждённо уравнивающему приятное с полезным. Нет, приятное – с приятным! Не виагра – а мёд, сметана и зернистая икра.

Если неукоснительно держаться Марксова социального (социологического) детерминизма, то получается, что при социализме половой акт априори качественнее, чем при капитализме. Смешно, и без шансов

на положительную верификацию с учётом реального сравнения советского и постсоветского опыта. Отсюда следует, во-первых, что буржуазное общество не обделено и творческими людьми, свободными в своём творчестве (иначе неоткуда было бы взяться шедеврам несоциалистического модерна); во-вторых, что бездельем и «свободной любовью» капитализм не победить – на этом сломался хипповавший 1968-й. Не все создатели творений в мире капитала финансово обеспечены, однако не все и бедствуют. Кто-то цинично использует товарно-денежные отношения, осознавая унижительную зависимость от них. Но никто из творцов не встраивается без остатка в структуру капиталистических отношений и, думается, в какую бы то ни было реляционную структуру.

Любовь не нуждается в выстраивании отношений. Свободный труд не обделяет человека сокровенным, нерелятивным. Капитализм не терпит сокровенного, в активистском раже выбрасывая его наружу, опошляя. Социализм – если подойти к нему с умом и душой, без горлопанного «догнать и перегнать» – опознаётся как неханжеское общество свободного труда, сопротивляющееся пошлости и тотальной экспрессии (синонимичным, в принципе, друг другу). От «каждому – по труду» веет буржуазной калькуляцией, чего не отрицает и марксизм. Но ведь и «каждому – по потребностям» – тоже с бухгалтерским душком. Полезность труда есть хроническая форма его самоотчуждения. И преодолевается она не вредительством, не немочью и не бесплодными усилиями, а бескорытием. Насколько то само бескорыстно. Насколько понятие выше своей самотождественности. Насколько любовь выше жажды обладания.

О сущности человека (лаконичный ответ на шестой тезис Маркса)

«...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность [*ensemble* – в немецкоязычном оригинале. – А.Ф.] всех общественных отношений» [9, с. 3].

Все, принимающие формулу в целом, обречены на спор о соотношении «совокупности» и «ансамбля». На реляционный спор о типе реляционного формата человеческой сущности. На спор не по существу.

Держась на дистанции от него, утверждаю своё. Социальная сущность человека, лишь отчасти вбирающая в себя экзистенциальную сущностную компоненту, в действительности есть композиция нерелятивной близости и спектра отношений, в разной степени от близости удалённых.

Список литературы

1. Альтюссер Л. За Маркса / Пер. с фр. А.В. Денежкина. М.: Праксис, 2006. 392 с.
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
3. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 368–434.
4. Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 240–272.
5. Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 1. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. С. 382–413.
6. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 1. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. С. 414–429.
7. Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 13. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. С. 1–167.
8. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том третий. Книга III. Часть вторая // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 25. Ч. II. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. 552 с.
9. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 3. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. С. 1–4.
10. Маркс К. Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала») // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 26. Ч. III. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. 675 с.
11. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. С. 517–642.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 4. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. С. 419–459.
13. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 3. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. С. 7–544.
14. Тёрнер Ф.М. Европейская интеллектуальная история от Руссо до Ницше / Под ред. Р. Лофхауса; пер. с англ. Т.О. Новиковой. М.: Кучково поле, 2016. 384 с.
15. Фромм Э. Душа человека. Её способность к добру и злу / Пер. с нем. В.А. Закса // Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 13–108.
16. Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса / Пер. с нем. Э.М. Телятниковой // Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 375–414.

EXISTENTIALISM

Aleksey FATENKOV

Doctor of Science in Philosophy,
Professor of the Faculty of Social Sciences.
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod.
23 Gagarin Ave., Nizhni Novgorod, 603950, Russia;
e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

PHILOSOPHY OF K. MARX IN THE PERCEPTION OF AN EXISTENTIAL REALIST

In correlation with the position of existential realism, based on the actual socio-cultural situation in the country, the philosophy of Karl Marx is considered. Both early and late works are taken into account with emphasis on the conceptual and stylistic features of his early texts. The angle of view is verified through a critical comprehension of interpretations of Marx's teachings, built by L. Althusser, N. A. Berdyaev, S. N. Bulgakov, F. M. Turner, E. Fromm. The priority segment of the perception of Marxism is the following: on one side there is relationalism (with an eternal craving for relativism), when everything, including man, is reduced to a set-ensemble of relations; on the other side – an attitude to non-relational, irrespective, to self-reliance, even when the relation of identity is suspected in a tendency to reductionism and relativism. The author perceives Marxism as an authentic product of European culture in its modern variation. Its essential characteristic features are: the focus on the transformation of the world in the interests of man, progressivism, proclaimed egalitarianism, the principle of direct action, the rationalism of objectivist and scientific trend combined with the recognition of the active role of the subject, the pathos of enlightenment, and increased attention to the ontological status of time. A meaningful nuancing of these features is carried out. Marx's initially declared "humanism equal to naturalism" is of particular importance for the existential realist. The non-religiousness, the emphasized secularity of his worldview are conceptually linked with it. The author, accepting the dialectical nonidealism of Marx, in solidarity with the German philosopher, relies on work that allows to actualize the emancipated humanity in an exhaustive manner. The criterion of free, inalienable work is determined. In this connection, author emphasizes the value of sensual-corporeal human love. Simultaneously, socialism is separated from capitalism: it is identified as a non-sanctimonious society of free

work, resisting vulgarity and total expression. The author, polemizing with Marx on the question of the essence of man, limits the claims of relationalism, giving the ontological preference for non-relational intimacy.

Keywords: K. Marx's philosophy, Marxism, "humanism equal to naturalism", existential realism, European culture in its modern, non-religious type, free (inalienable) work, sensual-corporeal love, non-relational intimacy, essence of man

References

1. Althusser, L. *Za Marksa* [For Marx], trans. A. Denezhkin. Moscow: Praksis Publ., 2006. 392 pp. (In Russian)
2. Berdyaev, N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origin and Meaning of Russian Communism]. Moscow: Nauka Publ., 1990. 224 pp. (In Russian)
3. Bulgakov, S.N. "Apokaliptika i sotsializm (Religiozno-filosofskie paralleli)" [Apocalypticism and Socialism], in: S.N. Bulgakov, *Sochineniya* [Selected Works], vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 368–434. (In Russian)
4. Bulgakov, S.N. "**Karl Marks kak religiozniy tip (Ego otnoshenie k religii chelovekobozhiya L. Feierbakha)**" [Karl Marx as a Religious Type], in: S.N. Bulgakov, *Sochineniya* [Selected Works], vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 240–272. (In Russian)
5. Fromm, E. "Dusha cheloveka. Ee sposobnost' k dobru i zlu" [The Heart of Man: Its Ability for Good and Evil], trans. V. Zaks, in: E. Fromm, *Dusha cheloveka* [The Heart of Man]. Moscow: Respublika Publ., 1992, pp. 13–108. (In Russian)
6. Fromm, E. "Kontseptsiya cheloveka u K. Marksa" [Marx's Concept of Man], in: E. Fromm, *Dusha cheloveka* [The Heart of Man]. Moscow: Respublika Publ., 1992, pp. 375–414. (In Russian)
7. Marx, K. & Engels, F. "Manifest Kommunisticheskoi partii" [Manifesto of the Communist Party], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 4. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981, pp. 419–459. (In Russian)
8. Marx, K. & Engels, F. "Nemetskaya ideologiya" [The German Ideology], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 3. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981, pp. 7–544. (In Russian)
9. Marx, K. "Ekonomicheskoe-filosofskie rukopisi 1844 goda" [Economic and Philosophic Manuscripts of 1844], in: K. Marx & F. Engels, *Iz rannikh proizvedenii* [Early Works]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1956, pp. 517–642. (In Russian)
10. Marx, K. "K evreiskomu voprosu" [On the Jewish Question], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 1. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981, pp. 382–413. (In Russian)
11. Marx, K. "K kritike gegelevskoi filosofii prava. Vvedenie" [Critique of Hegel's Philosophy of Right], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 1. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981, pp. 414–429. (In Russian)
12. Marx, K. "K kritike politicheskoi ekonomii" [A Contribution to the Critique of Political Economy], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 13. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981, pp. 1–167. (In Russian)
13. Marx, K. "Kapital. Kritika politicheskoi ekonomii. Tom tretii. Kniga III. Chast' vtoraya" [Capital, volum III, book III], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 25, part. 2. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981. 552 pp. (In Russian)

14. Marx, K. “Teorii pribavochnoi stoimosti (IV tom «Kapitala»)” [A History of Economic Theories (Capital, volume IV)], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 26, part. 3. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981. 675 pp. (In Russian)

15. Marx, K. “Tezisy o Feierbakhe” [Theses on Feuerbach], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 3. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981, pp. 1–4. (In Russian)

16. Turner, F. *Evropeiskaya intellektual'naya istoriya ot Russo do Nitsshe* [European intellectual History from Rousseau to Nietzsche], ed. R. Lofkhaus, trans. T. Novikova. Moscow: Kuchkovo pole Publ., 2016. 384 pp. (In Russian)