

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

**КАЗАХСТАНСКО-АМЕРИКАНСКИЙ СВОБОДНЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ**

**КАЗАХСТАНСКОЕ ОБЩЕСТВО ФИЛОСОФОВ  
«КАЗАХСТАНСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС»**

**ВОСТОЧНОЕ ОТДЕЛЕНИЕ**

**ЧЕЛОВЕК, ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА:  
К 90-ЛЕТИЮ Э.В. ИЛЬЕНКОВА**

Монография

Усть-Каменогорск  
2014

УДК 1/ 14  
ББК 87.3  
Ч 39

Ч 39 Человек, история, культура: к 90-летию Э.В. Ильенкова: Монография. / Под общ. ред. Е.В. Мареевой, Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2014. – 373 с.

ISBN 978-601-7334-49-9

Предлагаемая монография посвящена 90-летию выдающегося советского философа Э.В. Ильенкова, представителя так называемого «творческого» или «критического» марксизма, который в советской философии противостоял официальному «диамату» и «истмату».

Пять разделов предлагаемой монографии отражают разные аспекты творчества Э.В. Ильенкова. Прежде всего, это изучение истории философии, главным образом, ее методологической проблематики. Важная сторона творчества Ильенкова - исследование путей формирования личности, ее творческих способностей, природы мышления, проблемы идеального. Все эти проблемы рассматривались Э.В.Ильенковым на почве диалектики мировой истории, противоречий культурно-исторического процесса.

В монографии представлены избранные материалы ежегодной конференции «Ильенковские чтения», которая привлекает более десяти лет философов, психологов, педагогов, экономистов из стран СНГ, Германии, Финляндии, Канады. 12-13 мая 2011 года «Ильенковские чтения» прошли в Астане на базе факультета социальных наук Евразийского Национального Университета имени Л.Н. Гумилева.

УДК 1/ 14  
ББК 87.3

ISBN 978-601-7334-49-9

© Казахстанско-Американский  
свободный университет, 2014

## **СОДЕРЖАНИЕ**

### **ВВОДНЫЙ РАЗДЕЛ**

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ. Э.В. ИЛЬЕНКОВ И РАЗВИТИЕ СОВРЕМЕННОЙ  
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ 5

Абдильдин Ж.М. ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА КАК МЕТОДОЛОГИЯ  
НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ: К ИСТОРИИ РАЗРАБОТКИ ПРОБЛЕМ  
ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ В КАЗАХСТАНЕ 11

### ***Первый раздел. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ***

Науменко Л.К. Бытие как проблема диалектической логики. «Онто»,  
«гносис», «логос» 14

Ойттинен Веса. «Практика» и апории советского марксизма 28

Барсуков И.С. Диалектика сознания в «Феноменологии духа» Гегеля 39

Ивашук О.Ф. Два способа понимания непосредственности в немецкой  
классической философии 48

Левант Алекс. Идеальное и «призрачный мир» / Эвальд Ильенков и Вальтер  
Беньямин о значении материального объекта 56

### ***Второй раздел. ПРОБЛЕМА МЫШЛЕНИЯ В ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКЕ***

Мареев С.Н. Конкретный и абстрактный историзм как методология науки 82

Лобастов Г.В. Идеальная форма в бытии и мышлении 96

Майданский А.Д. Истинна ли классическая дефиниция истины? 106

Возняк С.В., Возняк В.С. Мышление как учение. Учение как мышление 110

Гусева Н.В. Диалектика, редукционизм и развитие современной философии  
как проблема 120

Лазуткин В.А. Определенность и овеществление как единство  
противоположностей 130

Лимонченко В.В. Проблема нетождественности историзма и  
историцизма 134

Бычков С.Н. Методология и экономическая наука 139

Комаров А.И. Логос педагогики 145

Кузнецов П.Г. Тождество и противоположность грамматических  
и логических форм 157

### ***Третий раздел. ИСТОРИЯ КАК РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ***

Сорокин А.А. Идеальное и предметный мир человека 162

Мареева Е.В. Деятельность и труд: В.П. Иванов и Э.В. Ильенков 171

Рыбин В.А. От «науки истории» к «единой науке о человеке»: перспективы  
нового философского концепта 179

Абишева А.К. Диалектика всеобщего, особенного и единичного во взаимосвязи ценностей, мотивов и целей	187
Костина И.Б. Историчность как смысловое пространство личностного бытия	195
Писаревская Н.С. Проблема личности как субъекта: различие подходов	200
Суханов В.Н. Проблема воспитания души как снятие истории	205

#### ***Четвертый раздел. О «РАЗУМЕ» ИСТОРИИ***

Юбара Аннет. Гегелевский «конец истории» и его модификация у А. Кожева (Кожевникова)	212
Бузгалин А.В. Историческое и логическое: возможность выделения «красной нити» истории	218
Булавка Л.А. Принуждение к симулятивности	227
Лобастова К.Т. Разумность исторического процесса в философии Гегеля	245
Гончаров С.З. Объективные основы мышления и сознания в историческом измерении	253
Сорвин К.В. «Возвышенные надломы» экономической предметности	263
Попадюк Н.К. Коллективно-групповые формы мышления: от субъектности к субъективности	271
Лобастов Ю. Г. Насилие в истории: деструктивное и конструктивное начало	282
Ширман М.Б. Маргинальная культура	288

#### ***Пятый раздел. СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА: «ЗА» И «ПРОТИВ» СВОБОДЫ***

Хамидов А. А. Пространственно-временная архитектоника культуры	298
Королев В.А. Формирование универсальных способностей личности как проблема	303
Водолазов Г.Г. К новому гуманизму	315
Шими́на А.Н. Современная жизнь понятия всеобщего и принципа деятельности	325
Болдыгин Г.В. О ликах и ужасах свободы	332
Виноградова А.Г. Логика абсурда	352
Раскин И. Различать духов (деньги и художественный образ)	358
Самарский А.Ю. К вопросу о материалистическом понимании нравственности	364
<b><i>АВТОРЫ</i></b>	<b>370</b>

## **ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ. Э.В. ИЛЬЕНКОВ И РАЗВИТИЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

Философское творчество Эвальда Васильевича Ильенкова является яркой страницей в развитии философской мысли XX века. Диалектические идеи, высказанные и развитые в работах Э.В. Ильенкова, находят свое место в контексте развития мировой классической философии и передовой социальной практики. Значимость идей и работ Э.В. Ильенкова выходит далеко за пределы страны и эпохи, в которых протекала его жизнь.

Развитие Э.В. Ильенковым диалектики, диалектической логики осуществлялось не только в собственно философском контексте его исследований, но и в большом содержательном и смысловом диапазоне проблем, касающихся развития человека, культуры, общества, науки, образования. Особенностью философской работы Э.В. Ильенкова является присутствие диалектико-логического подхода, реализация которого открывает возможность не простого описания и систематизации свойств и характеристик рассматриваемых объектов, обеспечивающих формирование эмпирического знания, а позволяет вывести рассмотрение на собственно философский уровень, и, по мере наличия соответствующего социального запроса (или опережая появление такого запроса), - реализовать философский уровень, в виде формируемого и формулируемого теоретического уровня знания, сознания, мышления.

Ярким примером этого могут служить философско - методологические разработки Э.В. Ильенкова по проблеме становления и развития личности, которые имеют глубокое обоснование и серьезную практически-экспериментальную реализацию. Широко известно базовое теоретическое и кураторско-методологическое участие Э.В. Ильенкова в проведении «Эксперимента века», в котором четверо детей<sup>1</sup> без слуха и зрения, не имевшие с раннего возраста основных каналов связи с внешним миром, проходили специально организованный процесс личностного становления и развития. Процесс обучения и воспитания слепоглухих детей имеет статус «эксперимента века» не случайно. Известно, что в мире имели место попытки осуществить развитие слепоглухонемых детей, но эти попытки не были успешными. Единичные случаи достижения слепоглухонемыми детьми хоть какого-то уровня развития носили случайный характер. Их невозможно было повторить. Закономерности не просматривались. Иное имело место в «эксперименте века». В нем получила подтверждение марксовская деятельностная теория благодаря серьезным разработкам проблемы формирования личности, осуществленным Э.В. Ильенковым и его соратниками. В «экспе-

---

<sup>1</sup> Речь идет о Наталье Корнеевой, Сергее Сироткине, Юрии Лернере и Александре Суворове. Все они в итоге стали высокоразвитыми людьми. Все окончили психологический факультет МГУ им. М.В.Ломоносова, активно и успешно занимаясь наукой и социальной деятельностью.

рименте века» вся многолетняя работа основывалась на строгих теоретических и методических разработках, которые, в свою очередь, базировались на глубоко обоснованном методологическом основании. Именно поэтому удалось четырежды «повторить» успешное развитие слепоглухих детей. Автору этих строк довелось лично познакомиться<sup>1</sup> с работой группы, которая проводила данный «эксперимент века» как со стороны психолого-педагогического состава, так и со стороны группы детей, проходивших путь своего становления и развития. Впечатление непередаваемое. Главное, что нельзя было не отметить, так это глубокую сущностную ориентацию ребят. Она проявлялась в беседах на любую тему, которую только мы затрагивали. В тот период они завершали свое обучение в Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова<sup>2</sup>.

Э.В. Ильенков приводил слова Карла Маркса о том, что нет ничего практичнее хорошей теории. Образ практической реализации возможностей хороших теорий вел за собой философские изыскания Эвальда Васильевича. Поле философских изысканий для него была вся история философии. В каждом историческом этапе развития философской мысли он выявлял то непреходящее, что формировала, создавала та или иная эпоха. При этом Э.В. Ильенков глубоко соотносил актуальность формулируемых проблем с проблемами дальнейшего развития философии в условиях современности, а также выявлял возможные перспективы развития философии в различных вариантах уже сложившегося ее понимания.

В частности, Э.В. Ильенков специально рассматривал особенности метафизического (недиалектического) понимания развития философии, которое он связывал с тенденцией распространения позитивизма и близких ему течений. Характерными следствиями недialeктического мышления является эклектика, редуционизм, скептицизм, которые обнаруживаются как в рационалистических, так и в иррационалистических направлениях современной философии, в числе которых неопозитивизм, постмодернизм, интуитивизм и др. В полной мере такие следствия проявляются также и в сфере социальной жизни, существенно меняя направления принимаемых решений и способы их реализации. Последнее в этом случае может означать, что общественные процессы и соответствующее им знание, сознание, мышление получают существенные деформации, ведущие к негативным последствиям для развития культуры.

---

<sup>1</sup> Такое знакомство состоялось по приглашению Э.В. Ильенкова и на основе рекомендации Ж.М. Абдильдина как научного руководителя в связи с моей работой над темой кандидатской диссертации по проблеме формирования знания.

<sup>2</sup> В связи с этим специально отметим, что дети, лишенные слуха и зрения на ранних этапах развития, в случае, если они остаются без и вне специально организованной системы деятельности, в которой они только и смогут пройти путь образования себя, своего Я, - такие дети вне отмеченных условий могут вести буквально растительный образ жизни. Они не проявляют ни познавательного интереса, ни способности к мышлению и т.д.

Рассмотрение специфических черт этих направлений осуществлялось Э.В. Ильенковым с точки зрения выявления имеющихся в них нарушений логики процессуальности, логики развития при рассмотрении всего круга затрагиваемых в них проблем, начиная от проблемы познания и бытия и заканчивая проблемами социального и человеческого существования и развития. Логика процессуальности и развития имеет объективный характер. Ее понимание зависит от того, насколько само мышление оказывается способным адекватно воспроизвести противоречия, присущие всякому процессу в качестве источника его качественных изменений и развития. Э.В. Ильенков, исследуя мышление, показывал существенное отличие его рассудочных и разумных форм, в которых по-разному воспроизводится и, следовательно, понимается исследуемая реальность. Мыслительные процессы рассудочного и разумного «типов» являются в итоге основаниями различных концептуальных «конструкций». Позитивистские концепции миропонимания, как показывал Э.В. Ильенков, возникают из абсолютизации метафизического подхода к рассмотрению сути происходящих изменений. Метафизический (антидиалектический) подход реализуется через процедуры манипуляции рассудочными формами, предпосылаемыми внешним образом какому-либо содержанию. При этом «концептуальное конструирование» оказывается направленным на закрепление статичных, а значит, деформированных, образов того, что рассматривается. При этом внутренние источники изменяющихся состояний рассматриваемого содержания не становятся объектом исследования и осмысления. Внешний подход к процедуре «концептуализации» формулируемого знания, в этом случае, получает, в лучшем случае, лишь идеологическое, а не сущностное обоснование.

Ориентация философской мысли Эвальда Васильевича Ильенкова всегда подтверждала наличие актуальных состояний в исследуемых предметах, процессах, выраженных вскрытыми им противоречиями, которые необходимо разрешать и тем самым обеспечивать ожидаемое развитие этих процессов и возможность активизирующего влияния на них со стороны субъектов исследования. В сущностной ориентации на обнаружение противоречия исследуемого проявлялось его понимание диалектической логики как логики самого процесса развития, воспроизводимого мышлением. Воспроизведение противоречия по определению всегда присутствует в человеческом отношении к миру и поэтому выступает способом адекватного понимания самого мира. Способность Э.В. Ильенкова обнаруживать противоречия в рассматриваемых им областях реальности и вести шаг за шагом к пониманию того, как необходимо их разрешать является уникальной. Она характеризует нашего Глубокоуважаемого Эвальда Васильевича как светлую, диалектически мыслящую Личность, которая показывает пути развития, пути, ведущие к культурным достижениям в науке, образовании, в культуре в целом. Не могу удержаться, чтобы не вспомнить ситуацию, возникшую на методологическом семинаре-лекции, которую проводил Эвальд Васильевич Ильенков в одном из научно-исследовательских институтов г.

Москвы. Пока методологический семинар-лекция еще не началась, так как профессор Э.В. Ильенков был у руководства института, слушатели ждали и говорили о том, что им философия не нужна, у них и так мало времени, планы исследования напряженные, но вот приходится по указанию руководства здесь сидеть и т.п. После начала лекции-семинара прошло совсем немного времени, и можно было наблюдать резкий перелом в отношении слушателей к теме, которая, хотя и была философской, но, как оказалось, она затрагивает «изнутри» тот круг исследуемых проблем, которыми занимался данный научно-исследовательский институт. В итоге, к концу лекции слушатели были в совершенном восхищении, как, впрочем, и мы, пришедшие с ним в качестве сопровождения, как его ученики и будущие последователи. Слушатели долго не отпускали Эвальда Васильевича, задавали ему вновь и вновь вопросы, характеризующие круг их профессиональных проблем. Мы ждали завершения, и нас не оставляло умонастроение, в котором мы обнаруживали для себя путь – путь духовного развития, который бы хоть сколько-нибудь напоминал то, равное откровению пространство Личности Ученого и Учителя, способного открывать, вести за собой к свершениям.

Э.В. Ильенков осуществлял серьезные методологические разработки и консультации по проектам в образовании и в педагогике как науке и в педагогике как форме особой практики. В частности, являлся постоянным рецензентом и консультантом групп, работающих по «Проблемам учебника». В эту работу он привлекал также и своих учеников. В этом проекте оказывалось много того, что надо было корректировать и разрабатывать на иной, диалектической, основе. В контексте этих проблем Э.В. Ильенков опубликовал статью «Дидактика и диалектика», в которой показывалось, что основополагающим условием процесса развития мышления, развития личности учащегося является такой способ построения образовательного процесса, который основан на диалектике<sup>1</sup>.

К числу центральных проблем, исследуемых Э.В. Ильенковым, необходимо отнести не только отмеченную проблему формирования личности как проблему формирования пространства человеческого Я, но и исследования диалектических принципов как принципов развития самого мышления, как принципов развития реальной социальной практики. В их числе: принцип противоречия, принцип восхождения от абстрактного к конкретному, принцип всеобщности и др.

Важно подчеркнуть, что при рассмотрении диалектических принципов Э.В. Ильенков уделял особое внимание выявлению логических, понятийно-

---

<sup>1</sup> Серьезной работой, касающейся проблем образования, являются методологические разработки и на их основе консультирование В.В. Давыдова по проблемам обоснования перевода образовательного процесса на теоретический уровень. Эта работа завершилась изданием фундаментального труда «Виды обобщений в обучении» В.В. Давыдова, в котором он ссылается на присутствие методологической поддержки со стороны Э.В. Ильенкова.



смысловых деформаций в их трактовке, которые имеют место в философской литературе.

Существенным вкладом в развитие диалектики Э.В. Ильенковым, имеющим непреходящую значимость, является исследование им проблемы идеального, его природы, содержания и «проекций» в общественном и индивидуальном сознании. Эти исследования проясняют природу человеческого мышления, логику и «механизмы» его формирования, направленность исторического развития. На основе этих исследований строится и критика метафизических оснований позитивизма и связанных с ним идеологических редуций, которые наполняют общественное сознание.

Разработка проблем материалистической диалектики, осуществленная Э.В. Ильенковым, существенным образом влияет на развитие современной философской мысли. Это влияние является чрезвычайно востребованным в условиях масштабно проявляющейся «увлеченности» эмпирическими подходами философами различных направлений, включая все формы позитивизма, постмодернизм и др. Критический анализ процессов и результатов эмпирического мышления является востребованным в связи с большим распространением недопустимых редуций, в области осмысления реалий как общественного, так и индивидуального бытия, и сознания, которые деформируют и понимание, и принятие решений. Деформации в понимании ведут к негативным следствиям при реализации знаний, полученных на основе эмпирических подходов и признаваемых истинными, но на деле таковыми не являющихся.

Критический анализ процесса и результатов эмпирического уровня мышления, как в области самой философии, так и в сфере научных исследований возможен только в случае, если авторы, осуществляющие эту критику, способны диалектически мыслить. Работы Э.В. Ильенкова учат, помогают сформировать эту способность. Это касается всех его работ. В каждой из них, независимо от предмета рассмотрения, присутствует диалектика и осуществляется диалектический способ мышления. Это свидетельствует о том, что его работы имеют непреходящее значение. Диалектика проявляется в работах Э.В. Ильенкова как логика, теория познания и методология. В этом ярко проявляется свидетельство того, что классическая философская традиция в современный период продолжает развиваться и является, по сути, ведущей, определяющей тенденцией развития современной философии. Тенденция же в философствовании, основанная на абсолютизации эмпирического подхода, которая претендует на статус также философской, не является таковой. Она противостоит диалектике и ведет, по сути, к деградации философии. Основной ее характеристикой является присутствие большого количества недопустимых редуций, сводящих логику мышления к некоему набору произвольно компануемых суждений. Отсюда возникает тенденция рассмотрения текста как базового предмета философского понимания, а также абсолютизация роли языка как знакового средства, замещающего собой в этой функции суть языка как явления культуры. В ре-

зультате редукций в философском сознании закрепляется деформированный образ реальности, которому, в свою очередь, по этой же методе приписывается тождественность содержанию симулякров. Человек и общество в этом контексте выступают отнюдь не в качестве развивающихся субстанции и субъекта.

Напротив, диалектика как способ мышления, как логика, теория познания и методология создает возможность адекватного познания и практической деятельности. Диалектическое философствование и миропонимание, ориентированное на совершенствование и развитие человека и общества, разрабатываемого Э.В.Ильенковым в контексте развития классической философской мысли, стало примером, вызвавшим к жизни формирование целого направления, деятельность которого и сегодня чрезвычайно востребована. Это направление представлено как отдельными философами, так и целыми философскими школами на всем пространстве СНГ и в дальнем зарубежье. Так, можно отметить Алматинскую школу философов, создателем и вдохновителем которой является академик Жабайхан Мубаракович Абдильдин – ближайший соратник Э.В.Ильенкова. Можно также назвать работу Философского общества «Диалектика и культура», возглавляемого доктором философских наук Геннадием Васильевичем Лобастовым и др.

Работа данного направления отмечена ежегодными Международными научными конференциями «Ильенковские Чтения», публикацией научных материалов, монографий и т.п. представителями этого направления, последователями Э.В.Ильенкова. Они посвящаются узловым проблемам развития философии как квинтэссенции культуры, которые являются актуальными и для практики. Данное издание, посвященное 90-летию Эвальда Васильевича Ильенкова, также находится в этом ряду. Оно – не только дань памяти Учителю, но и попытка понимания тех процессов, которые на сегодняшний день питают ткань современной жизни, требуют внимательного, непредвзятого к себе отношения и активного поиска решения назревших проблем, касающихся всех и каждого.

*Гусева Н.В., доктор философских наук*

## **ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА КАК МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ: К ИСТОРИИ РАЗРАБОТКИ ПРОБЛЕМ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ В КАЗАХСТАНЕ**

Развитие современной науки и практики выдвигает на передний план вопросы логико-гносеологического порядка, решение которых тесно связано с углубленной разработкой проблемы диалектики. В течение ряда лет (с 1959 г.) в Институте философии и права АН КазССР сложилось перспективное научное направление (школа) по проблемам диалектической логики, логики научного познания, которое затем быстро и стремительно развивалось. В настоящее время в Казахстане исследование проблемы диалектики как логики и теории познания стало одним из ведущих научных направлений, вырос крупный и признанный коллектив, который способен ставить и решать фундаментальные проблемы философской науки.

Главное научное направление исследовательской работы Института философии – диалектическая логика, логика и методология научного познания, тесно связаны основной мировоззренческой проблемой философской науки – с систематической разработкой теории диалектики, «Логике с большой буквы», которая должна быть всесторонним обобщением истории познания, человеческой практики и достижений современной науки.

В исследовании проблем диалектики казахстанские философы имеют свое научное лицо, они одними из первых в Союзе приступили к разработке кардинальных проблем диалектической логики.

В этом направлении отличительной чертой их работ является углубленное исследование как проблем логики, так и методологических проблем (физики, математики, биологии, психологии и т.п.) современного естествознания.

Разработав такие фундаментальные логические проблемы науки, как логика и диалектика познания, принцип активности познающего субъекта, проблема исходного пункта научно-теоретического познания, диалектико-логические принципы построения научной теории, субординация логических форм, принцип противоречия в современной науке, казахстанские философы-диалектики приступили к разработке теории диалектики, «Логике с большой буквы», которую в свое время завещал В.И. Ленин.

По результатам научных исследований актуальных проблем диалектики, логики и теории познания была разработана и опубликована серия фундаментальных работ: «Проблема логики и диалектики по-

знания», «Проблема начала в теоретическом познании», «Монизм как принцип диалектической логики», «Содержательная субординация логических форм», «Проблема совпадения диалектики, логики и теории познания», «Проблема целостного в современной биологии», «Диалектико-логические принципы научной теории», «Принцип противоречия в познании», «Принцип конкретности научного познания», «Формирование логического строя мышления», «Диалектика активности научного познания» и многие другие, получившие положительную оценку в журналах «Коммунист», «Вопросы философии», «Философские науки» и т.п.

Основные результаты исследований казахстанских философов по проблемам диалектической логики и теории познания были высоко оценены такими видными учеными, как академики Б.М. Кедров, П.Н. Федосеев, М.Б. Митин, П.В. Копнин, В.С. Степин, В.А. Лекторский, профессора М.М. Розенталь, Е.П. Ситковский, Э.В. Ильенков и др.

На основе научных исследований философов-диалектиков по диалектической логике и теории познания были проведены четыре всесоюзных симпозиума по актуальным проблемам диалектической логики и теории познания, в работе которых принимали участие видные ученые-философы Москвы, Ленинграда, Свердловска, Киева, Тбилиси, Ташкента, Еревана и др. Всесоюзные симпозиумы признали, что в Казахстане сложилось оригинальное направление (школа) по диалектической логике. Подводя итоги симпозиума, «Казахстанская правда» тогда писала в редакционной статье: «Ведущие ученые-философы отметили, что в Казахстане сложилось перспективное направление в области изучения логики научного мышления, методологических проблем современной науки, которое и позволяет оценивать работу алматинских философов, занимающихся проблемами диалектической логики, как благодатную почву для превращения столицы республики в один из научных центров в деле разработки этого фундаментального направления марксистско-ленинского учения». Эта же мысль была подчеркнута в журналах «Вопросы философии», «Философские науки» и др.

Широко укреплялись международные связи казахстанских философов-логиков, что, прежде всего, проявлялось в совместных исследованиях, в написании коллективных трудов в участии в работах международных конгрессов и симпозиумов.

*Абдильдин Ж.М., доктор философских наук, академик НАН РК*

*Первый раздел*

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ:  
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ  
ВОПРОСЫ**

**Науменко Л.К.**

## **Бытие как проблема диалектической логики.**

### **«Онтос», «гносис», «логос»**

Я намерен предъявить здесь доказательство теоремы о тождестве мышления и бытия.

Еще одно.

Для начала напомню известную шутку Канта: мысль о ста талерах в моем кармане и наличие этих талеров в кармане не одно и то же. Я готов тысячу раз извиниться перед тенью немецкого гения, но вынужден сказать, что его аргумент – детский. Я назвал это шуткой, потому что Кант, конечно, прекрасно понимает, что бытие – это не талеры, а мышление – не пустой карман, в который можно положить всякую чепуху. Тем не менее, он имеет в виду, конечно, бытие в мысли и бытие вне мысли. Попробовал бы он вообразить пустую мысль – мысль ни о чем. «Пустая мысль» то же самое, что и «пустое пространство» Ньютона – миф, т.е. «парадигма» эпохи. Но примем его условия.

Во-первых, талеры в моем кармане – это представление, воображение, фантазия, но вовсе не мысль;

Во-вторых, здесь два представления, а не одно: о талерах и о кармане. А мысль есть обнаружение необходимости бытия чего либо, то здесь две необходимости: необходимость бытия талеров и необходимость их бытия в кармане. И соединить их не просто. Талеры не обязательно должны быть в кармане господина профессора, но в чьем-то кармане они обязательно должны быть;

И, в-третьих, мысль о необходимости их нахождения в моем кармане как раз и предполагает тождество мышления и бытия, что знает любой охотник за «бабками». Две необходимости он сумеет соединить, предметно доказав тождество мышления и бытия. Так что практика действительно критерий истины. Все это означает, что содержание предмета и содержание мысли о нем – одно и то же. Это необходимость.

Необходимость – это предмет, «пережженный мыслью» (Герцен). Он приведен мыслью к его собственному основанию, а не к субъекту. Поэтому отношение мысли к предмету должно быть понято как «отношение предмета к самому себе» (Ильенков). В этом же замысел и «Онтогносеологии» Лифшица. Вопрос в том, как это отношение объекта к самому себе оказывается отношением субъекта к объекту. Или, словами И. Пригожина: «Природу необходимо описать так, чтобы было понятно само существование человека». На языке философии это задача понять тождество мышления и бытия, а на языке космологии –

«антропный принцип».

Вот об этом и пойдет речь.

## I

1. Все предметное поле философии исчерпывающе и точно перекрывается тремя категориями: «онтос», «гносис», «логос». Они же и межевые камни.

Онтология – учение о сущем. Гносеология – учение о познании. Логика – учение о мышлении. Или: теория бытия, теория познания, теория мышления.

Так принято считать.

2. На этом основании можно подумать, что философия есть наука обо всем, что есть – и о звездах, и о числах, и о болезнях, и о надеждах – и о вещах, и об идеях, и об идеалах. Обо всем вообще и ни о чем в частности.

Могут предложить иное деление: учение о том, что есть и учение о том, что должно быть. Т.е. о сущем и о ценностях. Однако думается, что ценность размещается в сфере разума и учение о ценностях есть учение о логике практического разума.

Опять-таки получается, что в предмет философии входит все: и то, что мы имеем, и то, что мы хотели бы иметь.

Однако это иллюзия. В предметное поле философии входит не все бытие, а бытие как проблема, познание как проблема, мышление как проблема, свобода как проблема.

3. Каково содержание этой проблемы?

Ответ следует дать такой: в чем необходимость бытия, в чем необходимость познания, в чем необходимость мышления? Работа разума именно в этом и состоит. Мыслить и значит раскрывать необходимость существования явления, его бытия.

Например, понять, что такое жизнь – значит вывести явления жизни из физико-химической формы существования материи. Понять, что такое деньги, значит вывести эту категорию явлений из отношений товарообмена. Понять, что такое число – значит вывести его понятие из основоположений теории множеств. И т.д.

Ясно, что среди предметов выводного знания должны быть такие, которые не нуждаются в обосновании, но лежат в фундаменте всякого обоснования. Знания о них нельзя рассматривать как выводные. В античной философии это первоначала. Именно такого рода «вещи» и составляли предмет «онтологии».

Идеалом выводного знания поэтому оказывалась иерархия. Она-то и есть принцип работы разума, стремящегося всюду обнаружить и

продемонстрировать в форме логического вывода, доказательства, теоремы необходимость как своих предметов, так и своего знания о них. Т.е. выстраивать цепочку доказательств.

4. Однако тут же возникает другая проблема, подрывающая сам фундамент рациональности. Если работа разума состоит в обнаружении необходимости явлений, составляющих его предмет, то в чем необходимость самого разума вместе с его принципом иерархии? Сам-то он выводим из чего-то иного, или он выводится сам из себя? Можно сформулировать эту «роковую» проблему и так: если разум есть законодатель познания и если он категорически предписывает всякому познанию обнаруживать необходимость предметов, то сам-то он, законодатель, подчиняется тем законам, которые он вменяет другим, своим подданным? Если он им подчиняется, то он обязан показать необходимость самого себя и вывести себя из чего-то другого. А если нет, то он первый опрокидывает тот закон, который сам и постулировал.

Ясно, что разум, всюду ищущий обоснование, обязан исходить из чего-то самообоснованного. Если разум ставится в зависимость от чего-то другого, от своей противоположности – бытия, то это бытие должно быть самообоснованным. Встает вопрос: что такое самообоснование бытия? Это и есть наша проблема.

5. Все это означает следующее. Включает ли «онтос», т.е. бытие, «гносис», т.е. познание? Входит ли «гносис» в число «первоначал»? Не заложен ли этот «гносис» в самом фундаменте бытия? Или «гносис» находится по другую сторону, вне бытия? Свобода есть модус необходимости или она вне объективной необходимости?

Если «онтос» не включает «гносис», то откуда вылезает познание? Тут неизбежен дуализм. Но если вы принимаете дуализм, то познание оказывается невозможным, а с ним бессмысленным и все ваше предприятие. У него другой источник?

В общем виде: субъект и субъективность атрибутивная тенденция бытия, его необходимое порождение, или субъект появляется как чертик из табакерки, неведомо откуда?

Можно ту же проблему поставить и иначе, ориентируясь на материализм: мышление нельзя понять, отбрасывая бытие. Ну, а бытие можно понять, отбрасывая познание? Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны? Тут пролегает граница между умным материализмом и глупым. Глупый полагает, что высшее нельзя понять, не понимая низшего, а низшее можно и должно понимать, отбрасывая высшее.

6. Обратимся теперь к «трем составным частям» философии.

«Онтология» - это ведь не учение обо всем сущем, но лишь об



истинно сущем, о подлинном бытии.

Что это такое? А это не просто то, что есть, но то, что не может не быть, т.е. существование чего тождественно сущности. Значит – не всякое бытие, но только истинное. Это и есть «онтос». Или «первая философия», или «метафизика».

Что такое «гносис» (а с ним и гносеология)? Познание есть, стало быть, оно тоже бытие. Но и заблуждение тоже есть, оно тоже бытие, покрывается категорией бытия. Однако гносеологию интересует не знание как таковое, как оно есть, как оно существует, но истинное знание. Ведь заблуждение по Спинозе – это не чистая ложь, но ущербное знание. «Идей ложных самих по себе не бывает» (Спиноза).

Что такое «логос» (а с ним и логика)? Логика исследует ведь не просто мышление, которое есть. Психологии одинаково интересно и мышление гения, и мышление дебила. Оба есть. «Логос» - это объективная необходимость. Мысли интересуют логику лишь в той мере, в какой они необходимые мысли, следующие одна из другой, логичные мысли. Стало быть, в предмет логики входит не всякое мышление, а лишь истинное мышление.

Наконец, должное. Это ведь не просто желаемое или предпочтительное, т.е. не всякие ценности вообще, которые ведь тоже есть. Но именно истинные ценности.

Возможна ли онтология, не использующая категорию истины, не различающая подлинное бытие и подделки под него? – Нет невозможно. Например, подлинное, истинное бытие – это «единое», это «покоящееся», это «полное» (атомы), это «первичные качества» и т.п. «По истине существуют только атомы и пустота». По истине существует только покой, только становление, только совершенное (идеальное), только необходимое и т.п. Следовательно, без главной категории гносеологии – категории истины – онтология невозможна. Невозможна без нее и логика, невозможна и аксиология. Что же получается?

7. А получается, что истина перекрывает все поле? и онтологии, и гносеологии, и логики, и аксиологии. Точно так же категория бытия перекрывает все поле. И точно так же и категория необходимости перекрывает все поле.

Поэтому можно сказать так: философия должна дать ответ на четыре вопроса: что необходимо есть, что необходимо знать, что необходимо мыслить, что необходимо желать и делать?

8. Критический комментарий. Расхожий взгляд таков: «онтос» - там, вне меня; «гносис» - здесь, во мне, мое; логос – моя дорожка слов, знание в речи. Если онтология имеет дело с истинно сущим и если это истинное бытие (“echtes Ansich”- Лукач), то как вы дотяги-

ваестесь до него, отбрасывая за ненадобностью гносеологию? Ведь это означает, что вы хотите получить знание, минуя само знание, его законы и механизмы. Следовательно: вы хотите получить знание, устраняя мышление, рациональность. Но тогда путь «онтологии» - это иррациональность, иррациональное знание, например, откровение. Тут вы получаете «новую онтологию», «критическую онтологию», т.е. Николая Гартмана, Макса Шелера, да и Хайдеггера тоже.

С другой стороны, ведь ваше «подлинное бытие», «онтос» - это ведь тоже знание, ваше представление о бытии. Кант так и сказал: всего лишь идея разума. Не спасает и диалектика бытия, ведь это тоже ваше знание об объективной диалектике. Что же получается? А то, что одному виду знания вы противопоставляете другой, чувственности – умозрение. А если «онтос» - это всего лишь знание, «идея» самого разума, то, строя «онтологию» независимо от гносеологии и логики, вы намерены получить знание, минуя само знание. Например, онтологию общественного бытия, минуя гносеологию. Диалектику, минуя логику.

Это именно то, что предлагает Лукач в своей последней книге под этим названием. Замените термин «онтология» термином «теория», и вы получите просто «теорию общественного бытия». Ну а строить теорию, не подключая логику и гносеологию – задача абсурдная. На долю гносеологии поэтому у Лукача остаются одни заблуждения, искажения, «превращенные формы».

Итак: Бытие перекрывает все три сферы (сущего, известного и должного),

Истина перекрывает все три сферы,

Логика перекрывает все три сферы.

9. Следует сказать и о взаимоотношении «логоса» и логики.

Содержание мышления составляет необходимость. Мышление и есть демонстрация необходимости как предмета, так и высказываний о нем. Если предмет мысли деньги, то мышление должно показать рождение денежной формы меновой стоимости, дедуцировать ее.

Но если предметом мышления как знания является оно само, мы должны показать необходимость как бытия предмета вне знания, так и необходимость его бытия в знании. Т.е. представить знание в форме цепочки утверждений, как дедукцию. Это, собственно, и называлось логикой – обоснованием наших мыслей, представленных в цепочке слов, в речи.

Но тут сразу же возникает проблема – противоречие. Если предмет статичен, т.е. если все его характеристики даны сразу, симультанно, то мышление как дедуктивная цепочка не может быть симультан-

ным. Оно разворачивается во времени. Сосуществующее предстает в знании как последовательность. И иным мышление просто не может быть, ибо сами мы находимся в одной точке, а должны побывать в каждой точке объекта. Это можно сделать только путем сканирования. Форма мысли тут никак не совпадет с формой объекта. Объект статичен, а мышление динамично. Там сосуществование, пространство. Тут последовательность, время.

Однако мышление для самого себя представляет тоже некое симультанное множество отдельных мыслей. И когда я пишу текст, то все время подстегиваю себя: не забыть и встроить в дискурс вот то, вот это. И это множество представлено во множестве слов, и подходящее нелегко найти. Поэтому, чтобы зафиксировать эмпирическое множество в объекте, надо иметь столь же эмпирическое множество мыслей и слов. Они даны симультанно, хотя бы в языке, в культуре.

Разрешение этого противоречия дает диалектика, представляющая объект динамически, как развивающийся, исторический. Форма мысли тут совпадает с формой объекта, порядок и связь идей с порядком и связью вещей. Логика здесь совпадет с «Логосом».

Однако это есть не истина факта, который остается только признать, но истина – долженствование. Это уже проблема метода, правильного, адекватного метода. Здесь, как и в случае с талерами, тождество мышления и бытия еще надо практически реализовать. Иначе мышление уйдет далеко в сторону от объекта и будет плодить идолов, «привиденьица» (Герцен), вроде «теплорода», «электрической жидкости», «силы», «информации», «экзистенции». Такую методологию мы находим в Капитале». «Логос» - это и есть момент тождества мышления и бытия.

Но существенна и психологическая стороны дела. Мышление есть преодоление чуждости предмета, внешности его. Предмет, «пережатый мыслью» (Герцен) становится имманентным мысли, а сама мысль – естественной и свободной. Мысль перестает быть нашей мыслью и становится, как писал Герцен, «мыслью предмета», т.е. так, словно бы он сам размышляет о себе, решает свои проблемы. Его проблемы и становятся нашими.

Но не всякое мышление таково, но только диалектическое мышление. Такое мышление оказывается «свободной стихией» и разум отдается этой объективной стихии самозабвенно. Здесь объяснение факта, хорошо известного по биографиям и исповедям великих мыслителей, художников, исторических личностей. Это «Демон Сократа», «Голоса» Жанны д-Арк; уверения писателей поэтов, что они не вольны распоряжаться судьбами своих героев, то, что названо «поэтиче-

ской правдой». «Не мне, но Логосу внимая», говорил Гераклит. Не он ведет логику, а Логос его мысль. Истина, писал Гегель, есть горение, и комары субъективности сгорают в этом огне». «То, что в моей философии оригинально, то ложно в ней». «Люби не себя в искусстве, а искусство в себе» (Станиславский).

Вот это не способен понять ни эмпирик, ни современный схоласт-формалист. Люди с ограниченным кругозором и отсутствием воображения способны только туповато посмеиваться над оксюморонном. Так что тождество мышления и бытия есть даже эмпирический-психологический факт.

«Логос» - большая истина, «логика» - маленькая.

## II

10. Теперь поговорим о бытии как проблеме. Настоятельно подчеркну: о проблеме, а не о теме!

Если взять за исходное наше собственное бытие, то очевидно, что оно есть проблема. Просто быть нельзя. Быть – значит выжить, быть – значит бороться хотя бы за существование, быть – значит найти способ выживания, способ бытия.

Бытию противостоит небытие, угрожающая, смертельная перспектива. Воистину: «бытие есть», но и небытие тоже есть!

Бытие человека поэтому есть решение альтернативы: быть или не быть? Вопросы не симметричные. Если «не быть», то проблемы тут нет. Небытие всего сущего не стоит ни заботы, ни труда. О небытии всего сущего уже позаботился второй закон термодинамики, а о нас самих либо тот же закон, либо Господь, с самого рождения ожидающий нас на свой суд. А вот «быть» - это проблема. Нелегко, особенно сейчас, и просто выжить. А выжить и остаться человеком – еще труднее.

Я знаю людей, которые при всякой угрозе какого-либо глобального катаклизма бросаются закупать соль, спички, мыло, крупу, чтобы в своей норке индивидуально выжить. Но выжить в нынешних условиях можно только сообща, изменив условия не индивидуального, а общественного бытия. Жизнедеятельность современного человека все более становится адаптивной, а не креативной. Соответственно, и разум становится мышше-подобным - юркой сообразительностью, где что урвать. А это значит, что налицо не эволюция, а инволюция. Движение вспять, в животное состояние, в дураки. Так надо ли ждать цунами, чтобы наконец понять, что выжить в одиночку невозможно. Там, за кордоном, на Западе уже давно поняли, что надо спускать излишнее давление в котле. Иначе рано или поздно рванет. Сколько же можно

сжимать пружину! Распрямится пружина и вышвырнет всех в небытие – и виноватых и невиноватых. Диалектика и мышления, и бытия не любит дураков.

Человек есть воплощенная утопия. Если категорическое условие существования животного составляет то, что есть, то категорическое условие существования человека – «наличие отсутствия». Он исходит не из того, что есть, а из того, чего нет, из факта «наличия отсутствия», хотя бы пищи и крова над головой.

Способ существования животного поэтому адаптивный. Способ существования человека – креативный. Значит бытие человека есть непрерывное, не прекращающееся творчество, созидание. В исходном пункте - материальное производство, производство и воспроизводство своего бытия. Бытие нам не даровано. Бытие отвоевано у небытия. Бытие нами завоевано.

11. Теперь зададим вопрос: творчество – это специфика бытия человека или закономерность всякого бытия (по крайней мере, живого)? Т.е. распространяется ли тезис о бытии как творчестве только на сферу общественного бытия, или и на природу тоже?

Человеческая жизнедеятельность есть целесообразная жизнедеятельность. Целесообразность есть исходное и главное определение сознательности. Однако в природе мы тоже имеем дело с целесообразностью. Но говорить о сознательности не имеем права. Это разрушило бы все здание естествознания.

Какое живое существо мы ни взяли бы, наш первый вопрос будет не почему, а для чего, зачем? «Почему», господствующее в физике и химии, сдаст позиции вопросу «для чего» в биологии. Для чего слону хобот, для чего муравьеде полуметровый липкий язык, зачем безобидной змейке камуфляж смертоносного королевского аспида? Не уйти от мысли о наличии в живой природе какого-то изобретательского фактора. Но не уйти и от аксиомы, что такого фактора нет и не может быть. Чем не антиномия?

В самом деле, в живой природе мы находим такие технические изобретения, которые только недавно появились у человека и такие, о каких пока еще можно только мечтать. Электрошокер? – Пожалуйста, у электрического угря. Эхолокация – у летучей мыши и дельфина. Рецепция электромагнитных полей – акула. Известен паук, расточающий феромоны самки мотылька, которые улавливает самец и сам подает себя к столу в паутине. Чем не знание? Глядя на этого паука, так и хочется спросить: да откуда он узнает, что мотылек летит на феромоны самки? А навигация рыб и птиц? Полет комнатной мухи посрамит любого конструктора вертолета. Их даже сравнивать нельзя!

Есть творческий фактор в природе! Есть! Не сознательный, но есть. Не означает ли это, что надо как-то иначе, чем принято, посмотреть на творчество и под этим углом зрения на бытие?

Выскажу общий тезис: бытие есть творчество в двух его модусах: бессознательном и сознательном.

12. То, что делает паук, заблаговременно строя паутину, отличается ли от того, что делает человек, строя такую паутину сначала в голове? Отличается ли по содержанию? Результат ведь и здесь предшествует процессу. Нам говорят, что архитектор, прежде чем строить дом, уже построил его в своей голове. Ну а паук? Он ведь уже построил свою паутину, но не в голове, а во всей своей анатомии и генетике. Под «головой» имеют в виду сознание. А это что такое? И откуда мы знаем, что у паука нет этого самого сознания? Делает-то он тоже самое! Затруднение и затруднение серьезное налицо.

Каким может быть решение?

Во-первых, целе-сообразность есть цело-сообразность. А целое – это среда, биосфера. Целеполагание человека – это тоже цело-соответствие. Цели, не соответствующие целому – ложные, неразумные цели, а потому и абсурдные. Но у человека соответствие целому есть предпосылка, а у животного – результат. В этой инверсии все дело.

Во-вторых, паук не сам построил образ будущей паутины «в своей голове». Этот образ построила эволюция создавая путем случайных мутаций разные варианты, а среда выбрала такие, которые совпадают со способом жизнедеятельности мотылька. Совпадают совершенно случайно. Но это случайное-то как раз и выжило, пошло в серию и воплотилось в анатомии и физиологии паука, в его генетике. Если результат усилий воображения перебросить в начало, т.е. вообразить все наоборот, то мы получим телеологию.

В-третьих, результат здесь и в самом деле предшествует процессу, но результат не индивидуальный, а видовой, эволюционный. Природа стихийно сотворила нечто удачное – значит необходимое для выживания пауков. А вот человек, если он мыслит, каждый раз сотворяет результат раньше процесса, сам, отражая, познавая обстоятельства. Действует по логике данных обстоятельств, познавая их. Сообразуя действия с обстоятельствами, человек сам кладет начало цепочки, действует самопричинно, т.е. как субъект. А если он этого не делает, то он и не отличается от паука. Паук не способен это делать. Поднесите к паутине камертон, и он набросится на него как на муху. Паук, конечно, тоже примеряется к обстоятельствам. Поэтому животное, даже самое простое, не автомат, у него есть поведение, хотя бы задатки

психики, отражения обстоятельств. Но он гибок только в рамках своего особого стандарта. Стандарта своего вида и стандарта своего предмета. Человек же имеет своим предметом род вещей и действует универсально от лица своего рода. А его род – это не его культура, а опять-таки род вещей, представленный в его разуме через посредство культуры. В противном случае он только марионетка, картонный па-яц, которого дергает за ниточки или генетика, или «парадигма».

### III

А теперь для передышки и одновременно для доказательства проанализируем один анекдот.

13. «Бога нет!» – кричит Остап Бендер, в расчете спасти душу нежного Козлевича, а вместе с ним и «Антилопу», от охмуряющих его ксендзов. «Как же вы говорите, что Бога нет, когда все существующее создано им!» Алоиз Морошек не так прост, как кажется читателям. Мы смеемся над тавтологией ксендза. Но ведь он не сказал: «Как же вы говорите, что бога нет, когда он есть!» Вот это и было бы тавтологией. Но он сказал другое. А именно: существующее-то есть. А если оно есть, то не значит ли это, что оно возникло? Возникновение-то вы не будете отрицать! Прогресс. И Дарвин, и Маркс за это. А что такое возникновение как не сотворение, творение? Хитрый ксендз в сущности готов пожертвовать местоимением («создано им»), чтобы уберечь творение, т.е. процесс. Он может спросить Остапа: «Творение это или не творение?» Если «да», то покажите мне творческий фактор. А уж как вы назовете его – это мелочи. А если не творение, то чем бытие отличается от небытия? Вчера-то не было этого бытия, а сегодня оно есть, завтра не будет.

С другой стороны. Есть-то оно есть. Но, как сказал поэт, каждый миг «уносит частицу бытия». Уносит! Почему? Ну-ка предоставьте бытие самому себе, оставьте его «бесхозным». Что произойдет? – Со-старится, разрушится, станет прахом. Опять фактор, прямо противоположный, отрицающий, разрушительный. Фактор смерти. Как его зовут? Мы назвали его Сатаною, это – антибог. А вы? – А вы назвали его «вторым законом термодинамики». Ну что, опять дело в местоимениях?

Так что же представляет собой этот «творческий фактор»?

14. Мне представляется, что ответ на этот вопрос дан уже давно. Это – диалектика, понятая как теория развития и одновременно как теория познания и логика, диалектическая логика. Это хорошо понимал уже Герцен, пожалуй, даже ранее Маркса. Он называл диалектику не только «алгеброй революции», но и «эмбриологией истины». Эм-

бриологией! Истины! Не в том конечно только смысле, что это путь познания к истине, но и в том, что это путь «онтоса» к истине. Это герцелевское понимание истины.

Герцен: голос разума – это «голос самой *naturae regum*, стремящейся вполне просветлеть в мышлении человеческом». Для Герцена, для Ильенкова, для Лифшица бытие не полно, не самодостаточно, ущербно, абстрактно без познания, без субъекта, без разума. Почему? Да потому, что оно есть самообоснование, само-движение, само-развитие, «самостояние» (Пушкин). Без этого бытие «не истинно».

Я сейчас добрался до главного вопроса: как возможно самостояние, бытие как самополагание? И почему диалектику как теорию развития следует понимать как логику? А логика без идеального, т.е. «логика вещей» есть всего лишь метафора. В этом не уставали упрекать Ильенкова.

15. В чем суть проблемы?

1. Бытие как абстракция понятие пустое. Бытие есть, но ведь и небытие тоже есть. Бытие без остатка тонет в небытии. Не только в логике, но и в реальности. Оглянитесь вокруг.

2. «Чистое бытие» ложно, но и чистое небытие тоже ложно. Т.е. это лишь «идея», «вымысел разума», «привиденьице», как писал Герцен. А что же истинно? Истинно становление. Оно конкретнее. Бытие есть становление.

3. В отношении к становлению, т.е. простейшей конкретности бытия, бытие и небытие – только «моменты», «мимолетные моменты». Господствует «момент» бытия, иначе ничего и не было бы. Нечего бы было разрушать. «Момент» - это не бытие, не нечто самостоятельно и независимо существующее, не «фактор». А что же это такое?

16. Приведу такой наглядный пример.

Замечали? – В большинстве архитектурных сооружений древних стены и колонны стоят, а потолки и перекрытия валяются на земле. Руины – это преимущественно вертикали. В большинстве, но не во всех... Римские акведуки стоят и по сей день, и, говорят, даже сегодня еще подают воду в фонтан на Площади Испании в Риме. В чем дело?

Тяжесть – штука серьезная. В банальных сооружениях ей (весу перекрытий) тупо и упрямо противостоит «сопромат», сопротивление материала, кирпича, например. Падает ли крыша на землю, пока сопротивляется «сопромат»? – Нет, не падает. Но «момент» падения налицо. Это – тенденция, «потенциальная энергия». А можно ли сделать так, чтобы тяжесть, вызывающая падение, работала против самой себя? Оказывается, можно. Разум архитектора нашел решение: а пусть стены падают друг на друга. Соединим их вверху замковым камнем.



Тогда падение будет противостоять падению же. По крайней мере, пока кирпич не разрушится. Так что же здесь падение? Реальное или только «момент», тенденция, виртуальное? Вспомним, хотя бы «виртуальные частицы» в физике. Это что – наши мысли? Ментальное? – Нет, «это моментальное». Физика кишит такими реальными «моментами».

Давайте вспомним: «момент силы», «момент инерции» (распределение масс в теле), «момент количества движения», «момент орбитальный» и т.д. «Моментом» мы называем всякую относительность. «Отец» и «сын» Физика изобилует «моментами». Определения «отец» и «сын» – это тоже «моменты». Это ведь не «сторона» и не просто «абстрактное». Это относительное и именно в движении. Бесконечно малая – то же не вещь, а момент, не бытие. Это – «синяя птица», которая тут же перестает быть синей, как только вы ее поймали. Это не «мгновение», а «мгновенное отношение», «момент истины». Если «момент» рассматривается как сторона, то получается гипостазированная абстракция. И рассудок ищет ее бытие. Теплоход, энтелехия и т.д. Что такое «механизм», как не сумма «моментов», ставших бытием. На этой площадке следовало бы потоптаться, но у меня уже нет времени.

17. Какой же общий вывод мы сделаем? Бытие и есть развитие, т.е. усложнение, создание структурных органов противостояния исчезновению, небытию. Развитие и есть непрерывное самосозидание бытия, противостоящее его саморазрушению.

Проблема бытия, т.е. выживания, решается за счет развития, путем развития и способом развития, методом развития. В живой природе бытие, т.е. выживание вида, обеспечивается за счет обзаведения специальными органами и средствами выживания.

Поэтому вопрос быть или не быть – не вопрос выбора. Быть – значит утвердиться, утверждаться, значит развиваться, развиваться – значит создавать структурные органы противостояния небытию. В человеческом бытии – значит действовать, строить, создавать. Бытие самоутвердительно. И оно есть процесс.

18. Вернемся к «строителю чудотворному».

В «Библии» сказано: и сотворил Господь и небо и землю, и тварей земных, и человека. Посмотрел и сказал Господь: «Это хорошо!» Однако, подумав, вынужден был бы добавить: «Хорошо-то хорошо, да ничего хорошего». Почему?

А потому, что все сотворенное имеет неодолимую тенденцию к разрушению. Сотворил-то он материальное, телесное, вещественное. А в мире вещей царствует не творчество, а разрушение, второй закон

термодинамики.

Вы выстроили стену. Вы точно знаете, что рано или поздно она начнет валиться. Как Пизанская башня. Почему? – Да потому, что под тяжестью среды оседает грунт, потому что солнце, воздух и вода разрушают кирпич. Что вы станете делать? – Возводить контрфорсы. Т.е. то, что функционально и структурно противостоит падению.

В живой природе – то же самое: пищеварительная трубка, функциональность которой моментальна, которая по совместительству и желудок, и легкие, и сердце, порождает рядом с собой настоящее сердце, настоящие легкие и т.д. Отращиваем рога, зубы, когти и т.п. Если вернуться к стене, то надо признать, что если бы стена была идеальна, то строителю можно было бы успокоиться и уйти на пенсию. Но она материальна. Значит – «покоя нет, покой нам только снится!» - Латай, ремонтируй, обновляй. Иначе получишь небытие, будь вечным ремонтным рабочим. Значит: «момент» бытия должен обрести бытие. Стать не «мимолетным», не виртуальным, а реальным.

Но ведь признание творчества в природе эквивалентно признанию объективного разума. А ведь эта идея намертво привязана традицией к идеализму. К «логосу», и логике.

19. Допустим, что нет объективного разума, а есть только субъективный. Допустим, что «объективный разум» - идеалистический бред или оксюморон. Спросим, однако, а что делает субъективный разум разумом?

Если вы отрицаете объективный разум, то утверждая субъективность разума, вы высказываете только тавтологию: разум разумен, а субъективность субъективна. Но ведь не всякая субъективность разумна. Что же делает субъективность разумной? Ответ ясен: объективная необходимость субъективного. Опять оксюморон!

Однако, что же такое истина? Разве это не такое содержание наших знаний, которое не зависит от нашей воли и сознания? Вдумаемся: объективность не объекта, а знаний, субъективного разума. Я скажу так: глупость всегда самодостаточна, а для грехопадения мышления нужны двое – субъект и объект.

«Разум существовал всегда, но не всегда в разумной форме». Это Маркс. То же самое и Герцен, и Лифшиц, у Лифшица – это «онтология», и Спиноза, у которого мышление – атрибут субстанции. Так вот: субъект – это тоже «идеальный» момент материального бытия. В человеке идеальное обретает бытие как идеальное. «Момент» обретает бытие.

У Ильенкова есть крайне неудачное сравнение идеального с «общественной печатью», наложенной на вещи природы. («Диалектика

идеального». – Искусство и коммунистический идеал. С. 51).

Точнее говорить, что идеальное – это опосредованное деятельностью общественного существа отношение природы к самой себе. Это тоже мысль Ильенкова. Т.е. идеальное – это обособившийся посредством общественно-человеческой жизнедеятельности «момент» самой вещи природного бытия. Отсюда следует могущество орудия в отношении к природе, господство человека над ней.

Электрический разряд в молнии – мимолетный момент атмосферных процессов. В электрогенераторе или в конденсаторе «момент» сам превращается в воспроизводимый, постоянный, независимо сущий, ставший устойчивым процесс: заряд-разряд-заряд-разряд и т.д. Устойчивое бытие. Это уже не «момент».

То же самое и в самом общественном бытии. Относительная и меновая стоимости товара – две взаимоисключающие роли, которые он играет в обмене, что ставит его в крайне неловкое положение. Он и выражаемое, и выражение. Обе формы по отношению к товару суть «мимолетные моменты». В деньгах эквивалентная форма обретает относительно самостоятельное существование. «Момент» обретает бытие в золоте, всеобщем эквиваленте.

Понимание этого объективного обстоятельства и заставило Гегеля изобрести особую категорию – «*ideelle*». Появляется это понятие у него уже там, где речь идет о рычаге, в «Философии природы», раздел – «Механизм».

Рычаг есть инструмент, обеспечивающий выигрыш в силе за счет проигрыша в пути. Этот выигрыш зависит исключительно от соотношения длин плечей рычага, от пропорции. Пропорция и есть «отношение к себе», математическое отношение, единое, разделенное на части. И материал рычага, и его форма объективно не имеют значения, не участвуют в выигрыше. Рычаг может быть и деревянным, и стальным, а результат будет один и тот же. Поэтому, как и в случае с деньгами, мы можем сказать, что функциональное бытие вещи, орудийное, поглотило ее натуральное бытие. Не общественное поглотило природное, а функциональное поглотило натуральное. «Вещь сама по себе» функционально идеализирована. Рычажность есть и в природе: дерево, упавшее в лесу и выворотившее корни. Но там это мимолетный момент. В рычаге как орудии этот «момент» обрел устойчивое структурно-функциональное бытие, стал элементом самовоспроизводящейся системы производительных сил человека, общественной системы.

Важно понять, что это не «печать». Функциональное бытие вещи не вдуманно (Герцен) и не выдуманно общественной практикой, чело-

веком и «умом». Оно подмечено им и извлечено из вещи. Опять призову на помощь Герцена: «Человек не потому раскрывает во всем свой разум, что он умен и вносит свой ум всюду, а напротив, умен от того, что все умно». «Момент» стал устойчивым бытием. В общественном производстве сама вещь стала «моментом» иного бытия – бытия общественного человека. Мимолетное там - стало постоянным здесь.

Это позволяет сделать вывод о превращении общественной практикой мимолетной идеальности природы в устойчивую, воспроизводимую идеальность, т.е. в идеальное бытие или в бытие идеального не в голове, а посредством головы в бытии общественном. Только при таком понимании мы можем избавиться от дуализма, «двухфакторности» творчества и понять материальное бытие из него самого, как самосозидание, как «самостояние» (Пушкин). Понять «становление природы человеком» (Маркс), описать природу так, чтобы было понятно само существование человека» (Пригожин). С этого мы начали. Этим и закончим.

Отсюда следует, что не только анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны, но и анатомия обезьяны ключ к анатомии человека. Ищите способность к самостоянию бытия, к само-движению, к субъективности там, где субъекта еще нет, где эта субъектность только «идеальный момент» саморазвития. Ищите необходимость становления природы человеком. Это и есть антропный принцип в космологии.

## ***Ойттинен Веса***

### **«Практика» и апории советского марксизма**

Учитывая то обстоятельство, что понятие практики играет центральную роль в дискуссиях марксистских философов – как в Советском Союзе, так и в остальном мире – любопытно заметить, что относительно мало написано о его месте в советской философии. Верно, что история советской философии в целом пока еще недостаточно изучена, но есть, вероятно, особые причины того, почему именно это понятие не стало объектом критического изучения. Дело в том, что постулат о практике был краеугольным камнем марксизма-ленинизма, и поэтому все попытки проверять его раскачало бы корабль советской идеологии. Только после краха Советского Союза и его специфической «формы жизни» стал возможным анализ этого понятия. И здесь становится применимой старая гегельянская мудрость о сове Минервы, вылетающей только в сумерки после того, как все уже сверши-

лось.

### Мессианские ожидания относительно «практики»

На самом деле в ранний период советской философии идея практики часто наполнялась мессианским содержанием. Прекрасным примером этого является Николай Бухарин, который в своих «Тюремных тетрадах», написанных на Лубянке в 1937 г., пел сущий панегирик «практике». Согласно ему, Маркс революционизировал философию, введя в нее понятие практики, и таким образом началась совершенно новая эпоха в истории философии. Принцип практики утверждает, что «мышление (...) есть удлинение *практики*»<sup>1</sup>, и посредством этого положения старая гносеология заменяется новой, революционной, которой Бухарин считал «социологию мышления». Так понимаемая новая «практическая» теория познания образует «*prolegomena ко всякой действительной философии*»<sup>2</sup>. Намек на кантовские «Пролегомены» здесь вполне ясен: Бухарин полагает, что благодаря введению понятия практики марксизм добивается огромного подъема в философии, подобного кантовскому «коперниканскому перевороту» - действительно, философия в старом смысле слова прекращает свое существование, потому что идея практики разрешает вековую проблему философии, показывая в первую очередь, что кантианская идея «вещи-в-себе» устарела. В.И. Ленин во многом не разделял взгляды Бухарина, но в этом вопросе он совершенно того же мнения, что и Бухарин. В своих «Философских тетрадах», написанных за пару десятилетий до «Арабесок» Бухарина (и которые на самом деле являются одним из источников вдохновения Бухарина, сидящего в Лубянке) Ленин писал: «Результат действия есть проверка субъективного познания и критерий **ИСТИННОСУЩЕЙ ОБЪЕКТИВНОСТИ**»<sup>3</sup>. Бухарин эту идею развил и расширил до всемирно-исторических масштабов: для него введение понятия практики было только одним из аспектов тотальной революции в жизни человечества, которая началась с Октября 1917 г.

Это мессианское ожидание революционирующего эффекта идеи практики как окончательного критерия истины, как средства преодоления кантовской проблемы «вещи-в-себе» впоследствии стало более умеренным, но никогда не исчезало полностью из советской философии. Показательна, например, традиция делить учебники истории философии на две части, «домарксистская» и «марксистская» фи-

---

<sup>1</sup> Бухарин Н.И. Тюремные рукописи в 2 кн., Кн. 2, М., 1996, С. 39.

<sup>2</sup> Там же, С. 186.

<sup>3</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч., Т. 29, С. 200.

лософия, демонстрирующая тот факт, что бухаринская идея марксизма как решающего поворота во всей истории человеческого мышления сохраняла свою влияние – несмотря на то, что сам Бухарин стал в Советском Союзе «персоной non grata». Идеологическое клише превосходства марксизма-ленинизма над всеми формами «буржуазной» мысли в значительной мере обосновывалось именно тезисом о революционизирующем эффекте «критерия практики».

### **«Практика» в советской философии – сбивающее с толку понятие**

В 1960-е годы, казалось, уже возникло своего рода «интеллектуальное давление» в среде советских философов, желание реинтерпретировать идею практики и усовершенствовать ее как концептуальный инструмент. Это стремление, тем не менее, еще было заблокировано важной идеологической ролью концепции практики, не позволяющей откровенной критики привилегированного положения этого понятия. Наглядный пример этой ситуации – статья «Практика», написанная Александром Огурцовым в 1967 г. для пятитомной «Философской энциклопедии». Восемнадцать с половиной колонок, посвященных этому понятию, являются ясным свидетельством того, какое важное значение придавалось ему издателями энциклопедии, главным редактором которой был всемогущий тогда партийный философ Ф.В. Константинов. Но в то же время А.П. Огурцов, внешне сохраняя согласие с диаматовской ортодоксией, пытался дать новую интерпретацию понятию «практика», которая бы лучше отвечала настроениям нового поколения советских философов – «шестидесятников».

После общей дефиниции практики, которая есть «чувственно-предметная форма жизнедеятельности общественно развитого человека, имеющая своим содержанием освоение природных или социальных сил и выражающая специфику человеческого отношения к миру, способ бытия человека в мире»<sup>1</sup>, Огурцов дает исторический очерк развития этого понятия, начиная с Платона и Аристотеля, и при этом делает акцент на важной роли классической немецкой философии, особенно Гегеля. Последняя треть статьи посвящена «проблеме практики в марксистской философии», и там его тон существенно меняется. Исходя из комментариев Ленина в «Философских тетрадах», согласно которым практика является «узловым пунктом» марксистской теории<sup>2</sup>, Огурцов далее пытается определить понятие практики на основе «Тезисов о Фейербахе» Маркса и заявляет, что структура прак-

---

<sup>1</sup> Огурцов А.П. Практика // Философская энциклопедия в 5 т., Т.3, М., 1964, С. 340.

<sup>2</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., Т. 38, С. .275

тики определяется категориями опредмечивания и распредмечивания. Тогда эти понятия, заимствованные из анализа трудового процесса в «Экономическо-философских рукописях» молодого Маркса, были актуальными среди советских философов младшего поколения, обсуждавших проблематику «деятельностного подхода».

Наконец, Огурцов дает подробный обзор различных форм практики, среди которых он упоминает «п(рактику) в сфере экономичес(кой) жизни», «практические действие внутри социальной группы», «п(рактику) класса», «практику построения коммунистичес(кого) общества» и т.д. С точки зрения философского анализа различные формы практики могут быть классифицированы на основе их отношения к теории, например как традиционная форма деятельности, связанная с определенными институтами, или, например, как ценностно-ориентированные или рационально-ориентированные формы практики, или, наконец, как формы практики, относящиеся к научному познанию<sup>1</sup>.

Весь способ изложения в данной статье носит несколько произвольный характер. Создается впечатление, что данный список различных форм практики далек от завершения, и что почти на любые виды деятельности (или просто изменений) можно наклеивать этикетку какой-то формы «практики». Ясно, что Огурцов пытался набивать в энциклопедическую – и в этом смысле и «официальную» – статью результаты многих дискуссий младшего поколения философов, особенно тех, которые велись среди представителей «деятельностного подхода», но смирительная рубашка идеологии не позволила более подробного анализа различных позиций. Однако дело не только в наблюдающем взоре «идеологического Аргуса», но и в том, что дискуссии о практике в 60-х гг. имели еще весьма неоконченный характер. И такие дискуссии велись не только в СССР, на самом деле вопрос о «практике» был в то время злободневным и на Западе, например, у Сартра и, особенно, у итальянских марксистов, пытавшихся развивать на основе теоретического наследия Грамши свою альтернативу диамату, а также в других европейских странах социализма.

Интересно, что в литературе к статье Огурцова 1967 года содержится некоторое количество ссылок на югославских «философов практики», а именно в международных дискуссиях, но он не дает на них ссылок в самом тексте. Это, конечно, могло быть тонким намеком на действительные симпатии самого автора. Еще более интересно, что в этой статье, цитируя «классиков» марксизма-ленинизма, он доверяет

---

<sup>1</sup> Огурцов А.П. Практика // Философская энциклопедия в 5 т., Т.3, М., 1964, С. 347-348

– за исключением нескольких обязательных цитат из Ленина – лишь ранним работам Маркса. Огурцов не дает ссылок на труды позднего Энгельса, в частности на работу Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886), где Энгельс пишет, что практика – в форме прогресса промышленности – делает устаревшей кантовскую «вещь-в-себе». Эта идея о гносеологической роли практики, так называемый тезис о «практике как критерии истины», был одной из догм марксизма Второго Интернационала, и вследствие того, что и Плеханов, и Ленин в борьбе против неокантианских интерпретаций социализма еще раз подчеркнули важность «принципа практики» в теории познания марксизма, этот тезис был включен в корпус марксизма-ленинизма, где он составлял один из краеугольных камней.

В итоге можно сказать, что статья Огурцова 1967 года показывает достойным способом, как трудно было дать точную дефиницию того, что надо понимать под «практикой». В конечном счете, конечно, эти трудности проистекали из того, что «классики марксизма» не создали связной философской теории практики. Для всякого критического обозревателя должно быть ясно, например, что идея «чувственно-человеческой деятельности, практики» в «Тезисах о Фейербахе» 1845 г. нужно прочитать в совершенно ином контексте, нежели «практическая» критика Канта Энгельсом в «Людвиге Фейербахе» 1886 года (к которой я вскоре вернусь)<sup>1</sup>. Но в советские времена было невозможно

---

<sup>1</sup> Речь идет о знаменитом «ализариновом» аргументе Энгельса, который он приводил при критике агностицизма: «Самое же решительное опровержение этих (...) философских вывертов заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности. Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец. Химические вещества, образующиеся в телах животных и растений, оставались такими «вещами в себе», пока органическая химия не стала готовить их одно за другим; тем самым «вещь в себе» превращалась в вещь для нас, как например, ализарин, красящее вещество марены, которое мы теперь получаем не из корней марены, выращиваемой в поле, а гораздо дешевле и проще из каменноугольного дегтя» (Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1966, С. 18-19). На первый взгляд, аргумент Энгельса кажется убедительным. Но, *pro primo*, Кантово учение о вещах в себе не было задумано как обоснование агностицизма, и можно спокойно утверждать, что Энгельс здесь не различает достаточно аккуратно самого Канта и неокантианские интерпретации его философии, которые на самом деле тяготели к субъективизму. И, *pro secundo*, «эксперимент и промышленность» как таковые отнюдь не обязательно углубляют наши знания об окружающем мире, так как в материальном производстве очень часто используются природные процессы, сущность которых остается совершенно неизвестной. Человек в течение многих тысячелетий использовал огонь, но только в конце XVIII века стало известно, что горение – это



констатировать этот простой факт, о причинах чего я уже упоминал выше. Отсюда неопределенность и шаткость понятия практики в советской философии.

### **Постсоветский взгляд на «практику»**

Сорок три года спустя в 2010 году Александр Огурцов публикует новую статью о понятии практики в «Новой философской энциклопедии»<sup>1</sup>. Этот новый вариант постсоветского времени был даже на несколько страниц больше, чем текст 1967 года, что говорит о том, какое значение придавали издатели этому важному понятию философии, хотя указанная новая энциклопедия, в отличие от ее предшественницы шестидесятых годов, уже не объявляла себя марксистском мировоззренческом смысле. Но тон статьи Огурцова стал совершенно другим, чем тон статьи 1967 года. Всякая неуверенность исчезла, как если бы Сова Минервы дождалась, наконец, возможности использовать счастливый случай.

После исторического обзора понятия практики, в особенности у Гегеля, Огурцов возвращается к марксизму и пишет: «В марксистской философии были продолжены линии, намеченные Гегелем, в частности универсализация практического отношения к миру, анализ структуры целеполагания и др. К. Маркс и Ф. Энгельс усматривали существо революционного переворота в философии, который они якобы осуществили, в том, что они ввели практику в теорию познания, сделав ее основанием и критерием истинного знания. Однако следует обратить внимание на крайнюю размытость понятия практики в марксизме, которая отождествляется со всемирно-исторической и преобразующей деятельностью человечества, прежде всего пролетариата, и конкретизируется лишь благодаря примерам, используемым в ходе самого доказательства. В силу своей размытости понятие практики может служить средством обоснования чего угодно...»<sup>2</sup>.

Огурцов в своей статье 2010 года специально критикует марксистско-ленинский тезис о практике как критерии истины: «С этим и связана конъюнктурность, присущая всем марксистским обращениям к критерию практики для решения теоретико-познавательных вопро-

---

процесс, где горящее вещество соединяется с кислородом. Если довольствоваться "успехом" в "эксперименте и промышленности", то теория познания марксизма не отличалась бы существенно от вульгарного прагматизма.

<sup>1</sup> Огурцов А.П. Практика // Новая философская энциклопедия в 4 т., Т. 3, М., 2010, С. 321-325

<sup>2</sup> Огурцов А.П. Практика // Новая философская энциклопедия в 4 т., Т. 3, М., 2010, С. 324.

сов. В структуру философского дискурса вторгается внедискурсивный фактор, который разрушает и сам акт доказательства. Практика, будучи внепознавательным и внедискурсивным фактором, не может служить и критерием истинности знания. Обоснование знания с помощью внепознавательных структур, в т. ч. практики, в свою очередь требует их обоснования на истинность. Тем самым процедура обоснования никогда не может быть завершена, представляя собой дурную бесконечность обоснования. Из этого можно сделать вывод о том, что гносеология, построенная на такого рода внекогнитивных основаниях, невозможна»<sup>1</sup>.

Согласно Огурцову, в марксистской философии имеют место «две принципиально различные линии» в связи с рассмотрением философских проблем вообще и идеей практики в особенности. Одна из них, берущая начало в работах молодого К. Маркса, делавшего акцент на универсальности духовно-практического отношения к миру, продолжается в трудах А. Грамши, К. Корша, Г. Лукача, в эмпириомонизме А. А. Богданова, в последних, написанных в тюрьме, «Философских арабесках» Н.И. Бухарина, другая же линия представлена русскими марксистами – Г.В. Плехановым, В.И. Лениным и многими их адептами в советский период<sup>2</sup>.

Данное утверждение Огурцова о существовании «двух линий» в марксистской философии в действительности ничего, кроме хорошо известного различия «западного» и «советского марксизма», не представляет. Его оригинальный вклад состоит только в том, что Огурцов включает и Богданова, и позднего Бухарина в число «западных» марксистов. Хотя такое различие вообще, конечно, является оправданным, оно представляется мне менее подходящим к проблеме практики, чем об этом часто думают. В заключительной части моей статьи я развернул свой взгляд на данный тезис Огурцова.

### **Границы «практики»**

В основном критика А.П. Огурцова вполне оправдана: «практика» не является таким всемогущим, даже магическим средством решения и преодоления вековых проблем философской мысли, каким она представлялась «диаматчикам». Можно даже поставить вопрос,

---

<sup>1</sup> Там же, С. 342 – Выражение «дурная бесконечность» также намекает на знаменитое гегельянское понятие *schlechte Unendlichkeit*. Что касается возражения против использования «внепознавательных» аргументов в теории познания, то Огурцов ссылается здесь на идеи немецкого философа и математика Леонарда Нельсона, но не рассматривает их подробно.

<sup>2</sup> Там же.

является ли «практика», скорее, общественнонаучным, чем собственно философским понятием. Ведь еще Бухарин был того мнения, что понятие практики открывает возможность создать такую науку как «социология мышления», которая заменит старую философию. Во всяком случае, ясно, что мы должны провести более аккуратное, чем это делалось до сих пор, различие между практикой как *социофилософским* понятием и практикой как *гносеологическим* понятием.

Бросается в глаза, что Маркс пользуется этим понятием главным образом, а, может быть, всегда, в первом значении<sup>1</sup>, в то время, как Энгельс в «Людвиге Фейербахе» 1886 года пользуется им применительно к гносеологическим проблемам, заявляя, что в процессе практики вещь становится «вещью-для-нас» и что кантовский тезис о непознаваемости «вещи самой по себе» таким образом опровергается (знаменитый пример с ализарином). Возможно, Энгельс приводит свой аргумент с «ализарином» ради красного словца – зная проказливый характер Энгельса, это допустить вполне возможно – но марксисты Второго Интернационала, и, вслед за ними, Плеханов и Ленин, относятся к этому вполне серьезно, и эта серьезность перешла в советскую философию.

Но что специально касается практики как критерии истины и утверждения об опровержении кантовской «вещи-в-себе» при помощи практики, то *обе* упоминаемых Огурцовым линии марксизма, «западная» и «советская», здесь согласуются. Не только Плеханов и Ленин повторяют энгельсовский аргумент «ализарина» против Канта и его (мнимого) агностицизма, но он повторяется и у таких представителей другого подхода, как Богданов и, совершенно особенно, Бухарин. Можно сказать, что оба эти течения марксизма искажают образ Канта,

---

<sup>1</sup> Марксовы «Тезисы о Фейербахе» 1845 г. нельзя использовать как обоснование новой *философской* теории познания по той простой причине, что Маркс, написав эти тезисы, был убежден, что философия вообще в старом смысле слова была *passé*, благодаря критике Фейербахом гегелевской спекуляции. Итак, когда Маркс пишет в первом тезисе, что «главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берётся только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно» (Маркс К., Энгельс Ф. Слч., Т. 3, С. 1), есть сомнение, хотел ли Маркс применять эту идею также в вопросах теории познания. Ведь это философские вопросы, а Маркс только что заявил, что философия «преодолена» и уступает место новому «практическому материализму», который более не занимается философией. Неясно, имеет ли этот новый «практический материализм» философский статус или есть ли он только синоним для новой общественной и исторической науки, задуманный Марксом. Относительно статуса философии у Маркса и Энгельса есть двусмысленности, с которыми не так легко справиться.

которому ошибочно приписывается «агностицизм». Однако говорить о доктрине «вещи самой по себе» как разновидности агностицизма означает фактически бить мимо цели. Идея вещи-в-себе является необходимым результатом, если мы примем гносеологическую точку зрения, она констатирует тот простой факт, что мы не можем иметь никакого знания о вещах, которые лежат по ту сторону познавательного субъект-объектного отношения. Иными словами, тезис о «вещах-в-себе» может быть прочитан как тавтология в точном виттгенштейновском смысле: мы не можем знать о том, что лежит по ту сторону сферы нашего познания, ибо, если бы мы это знали, то оно не лежало бы по ту стороны нашего познания. Кроме того, критика кантовской «вещи-в-себе» со стороны марксистов упускает из виду тот специфический смысл, который Кант придает понятию «познание» (*Erkenntnis*): для него всякое познание есть синтез чувственного содержания и интеллектуальных форм. Таким образом, если он говорит о том, что мы не можем иметь знание о вещах самих по себе, то имеется в виду, что мы не можем иметь чувственный опыт о том, какими они являются *в самих себе*, по ту сторону субъект-объектного отношения. Но, конечно, это не исключает возможности, что мы можем, тем не менее, *мыслить* о вещах в самих себе, ибо чистое мышление, не смешанное с чувственностью, не есть более чем формальный принцип синтеза, который ничего не может утверждать о действительном бытии или действительных свойствах предполагаемых «вещей в себе»<sup>1</sup>.

Я не хочу здесь продолжать анализировать историю ошибочного марксистского понимания Канта, так как в последнее время более пространно писал об этом предмете в других местах.<sup>2</sup> Достаточно констатировать, что идея практики не делает гносеологическую проблематику устаревшей, и что «практика» не может служить окончательным критерием истины, по крайней мере, в том виде, в каком она так поверхностно понималась в учебниках диамата или у прагматистов. Критическое замечание Огурцова в энциклопедии 2010 года,

---

<sup>1</sup> Так пишет и сам Кант в § 57 «Пролегомены»: «Es ist wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei von der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Gnüge...», Kants *Werke*, Akademie-Ausgabe, Berlin: De Gruyter 1968, Bd. III, S. 351

<sup>2</sup> Например: См. Vesa Oittinen, *Das Ding an sich – Stein des Anstosses der Bolschewiki? Zur philosophischen Polemik von Lenin und Bogdanow*, в сборнике: Vesa Oittinen (ed.), *Aleksandr Bogdanov Revisited*, Aleksanteri Series 1/2009, Helsinki 2009, С. 28-29

«поскольку «практика» является экстра-когнитивной и экстра - дискурсивным фактором, она не может служить критерием истины», является вполне оправданным.

Но Огурцов все же кажется мне слишком пессимистичным, когда он завершает свою статью утверждением: «Возлагать надежды на практику, подобно тем, которые возлагали марксисты и неомарксисты, усматривавшие в ней суть революционного переворота в философии, чревато опасностью впадения в утопизм. За культом практики всегда незримо присутствует соблазн технократической утопии».<sup>1</sup>

Я бы ответил, что диагноз Огурцова о причинах «культа практики» вполне попадет в цель: за этим культом стоит технократический утопизм, столь типичный для XX века. Именно эта утопия спровоцировала идею о том, что в «новом красивом мире» технократов сама *философия* как форма мышления и интеллектуальная культура может быть ликвидирована и заменена чем-нибудь другим. Но рассмотренная с этой точки зрения «практическая утопия» марксистов двадцатого столетия была совершенно не уникальна: подобной, и так же технократически мотивированной, утопией о преодолении философии была заботливо вынашиваемая идея позитивистов, неопозитивистов Венского кружка или Виттгенштейна (который заявлял, что все философские проблемы являются только лишь результатом неправильного употребления слов), не говоря уже о Хайдеггере и его «разрушении метафизики» (хотя Хайдеггер преследовал иные цели, чем технократы или позитивисты). В итоге это было «духом эпохи», духом «короткого XX века» (Hobsbawm), с которым и было связано утопическое представление о замене философии «практикой» или чем-нибудь другим. В этой перспективе было бы несправедливо ругать только марксистов или даже “диаматчиков”: их представления были частью большого всемирного течения, которое принимало различные формы, но в конечном счете было связано с развитием специфической фазы индустриального производства, определяемой Антонио Грамши как “эпоха фордизма”.

Огурцов, кажется, не думает, что идея практики может иметь какое-то выдающееся теоретическое будущее, после того, как она так сильно себя скомпрометировала. Но я, со своей стороны, не был бы так категоричен: по-моему, идея практики является все еще продуктивной, но только при условии, если мы согласимся с пределами ее применения и не будем пытаться превратить ее в универсальную панацею, как это делал, прежде всего, советский марксизм, но также и

---

<sup>1</sup> Огурцов А.П. Практика // Новая философская энциклопедия в 4 т., Т. 3, М., 2010, С. 321-325.

прагматизм. На самом деле анализ всемирной марксистской литературы вскоре покажет, что она содержит в себе большое количество различных идей практики, которые вычерпаны не только из раннего Маркса или позднего Энгельса, но и из многих других источников. Так, например, «философия практики» Антонио Грамши, хотя она была, прежде всего, псевдонимом марксизма вообще, который он использовал в своих тюремных тетрадах, чтобы сбить со следа тюремщиков, все-таки отнюдь не просто расписывает лаконичные и частично неразгаданные наброски Маркса в «Тезисах о Фейербахе», но, к тому же, берет займы у философии активности его соотечественников Джиованни Джентиле и Бенедетто Кроче. Можно приводить и другие примеры. Если возьмем советскую философию, то ильенковская идея практики и деятельности была окрашена ее связью со Спинозой (знаменитое спинозовское отождествление *agendi potentia* и *cogitandi potentia*). Что касается «деятельностного подхода», то его происхождение, согласно В.А. Лекторскому, прослеживается уже на ранней неокантианской стадии С.Л. Рубинштейна. Короче, я думаю, что в дальнейшем будет невозможно говорить о марксистской концепции практики или деятельности, не учитывая эти ее очень разные импульсы.

### Литература

1. Бухарин Н.И. Тюремные рукописи в 2 кн. Кн. 2, М., 1996,
2. Ленин В.И. Философские тетради. Полн. собр. соч., Т. 29.
3. Огурцов А.П. Практика // Философская энциклопедия в 5 т., Т.3, М., 1964.
4. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1966.
5. Огурцов А.П. Практика // Новая философская энциклопедия в 4 т., Т. 3, М., 2010.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Тезисы о Фейербахе. Соч., Т. 3.
7. Kants Werke, Akademie-Ausgabe, Berlin: De Gruyter 1968, Bd. III.
8. Vesa Oittinen (ed.), Aleksandr Bogdanov Revisited, Aleksanteri Series 1/2009, Helsinki 2009.

Перевод с немецкого языка д.ф.н. С.Н. Мареева

**Барсуков И.С.**

## **Диалектика сознания в «Феноменологии духа» Гегеля**

Сознание в «Феноменологии духа», по Гегелю, есть первое формообразование духа, и представляет собой непосредственное и конкретное единство индивида и рода в процессе общественного взаимодействия индивидов, в процессе труда. Характерной особенностью этого единства, каким оно выступило у Гегеля, является внутреннее противоречивое отношение сторон (индивид – род) в деятельности, за счёт чего Гегель осуществляет переход к следующим формам духа, прежде всего к самосознанию и затем – к абсолютному знанию. Для систематических построений, к которым стремится Гегель, противоречие, имеющееся в сознании, действительно становится существенным, поскольку обеспечивает выведение и переход от менее развитой к более развитой форме духа. Рассмотрим диалектику сознания как формы деятельного отношения.

В сознании, в отличие от природных форм существования индивида и рода, выраженного в их непосредственном единстве, Гегель видит существенное внутреннее разделение индивида и рода, обусловленное процессом труда, поскольку труд с необходимостью внутренне разделён на труд живой и овеществлённый [4, 5]. В этом внутреннем разделении и состоит существенное отличие ступени сознания от безразличия природного отношения, как, впрочем, и вообще отличие процесса труда от проявлений жизнедеятельности. Сознание, тем самым, у Гегеля разрешает внутреннее противоречие жизни – выводит индивида из случайности природного существования, обращая деятельное отношение в устойчивую общественную связь на основе превращения процесса жизнедеятельности в труд [6]. Следует заметить, что внутреннее деление труда на живой и овеществлённый не соответствует традиционной формально-логической операции, а представляет собой диалектическое деление, при котором в одной из противоположностей сосредоточен «принцип жизненности» и движущая сила развития. Этой стороной отношения у Гегеля выступает субъект, принцип «Я»: «Сознание составляет ступень рефлексии, или отношения духа, его развития как явления. Я есть бесконечное отношение духа к себе, но как субъективное, как достоверность самого себя. ... Природная жизнь души является самостоятельным объектом, и Я получает знание, прежде всего, об этом объекте – это сознание. Я – абсолютная отрицательность, тождество в инобытии и выходит за пределы объекта. Оно есть и одна сторона в отношении, и всё отношение в целом. Я должно быть понято как индивидуально определённое. И в

своей определённости и в своём различии только к самому себе относящееся всеобщее. В этом содержится то, что Я есть непосредственно относящееся к самому себе, следовательно, непосредственная противоположность всеобщности, абстрагированной от всякой определённости, и в такой же мере абстрактная, простая единичность» [7, с. 218]. Для систематического изложения это, безусловно, важный момент, поскольку в субъективности как в вычленившейся внутри сознания стороне отношения Гегель видит первопричину и внутренний источник самодвижения форм духа [3]. Сознание, таким образом, выступает первой формой духа, где не только уже существует определённый тип противоречивой связи индивида и рода, но и зарождаются связи и отношения, которые проявятся на более высокой ступени, а значит, сознание уже содержит в себе прообраз и отрицающих индивида способов связывания индивида и рода, и одновременно способ снятия противоречия ограниченных форм существования субъективности.

Объективность рассмотрения природы сознания подкрепляется и тем, что Гегель ищет внутреннее противоречие сознания, не разрывая связь сознания с предшествующей, природной формой существования индивида. Основанием здесь опять же выступает анализ определений труда [1, 2]. Поскольку труд, как продуктивное действие, исходит от субъекта (первопричины труда), занятого разумным переводом цели в предметное, он (субъект) зависит от внешних условий и предпосылок, поэтому: «Нельзя поэтому начинать с духа как такового, но приходится начинать только с некоторой несоответствующей ему реальности» [7, с. 33]. Поскольку природная предпосылка выступает существенной, внешней необходимостью, которую индивид не создавал, то живой труд, или субъективность, низводится до значения единичности и случайности и субъект вынужден в реагировании против природной предпосылки создавать содержание, которое он рассматривает как содержание внешнего ему мира, а значит, и внешнее ему содержание, хотя по форме оно есть его содержание, возникшее благодаря его продуктивному действию. Имеющееся на этой ступени развития субъективности противоречие и образует для Гегеля основание для появления специфического отношения субъекта к объективности внутри сознания, обособления сознания как формы деятельного отношения и его (сознания) внутреннюю диалектику. Поскольку на ступени сознания живой труд, или субъективность, предстаёт в самом бедном и самом абстрактном виде, то не в состоянии обнаружить себя в качестве субъективности, и эта ограниченность (абстрактность) субъекта приводит к первоначальной сращенности (синкретизму) его



родовых сил, к такому типу конкретности, в котором индивид сливается со своим родовым опытом, не отличая себя от него – в чём и состоит определённая сознания как формы деятельного отношения.

Субъективность как таковая здесь ещё не отличает себя от рода, полностью с ним слита. «Та отрицательность, которую совершенно абстрактное Я, или чистое сознание, проявляет в отношении своего другого (к предметному), есть отрицательность поверхностная, неабсолютная. На этой стадии возникает поэтому то противоречие, что предмет, с одной стороны, находится во мне, а с другой – имеет самостоятельное существование и вне меня. Сознанию предмет является не как положенный посредством Я, но как непосредственно сущий, данный. Здесь, на этой стадии, сознание не знает, что предмет в себе тождествен духу и лишь через саморазделение духа приобретает видимость полной независимости. Поскольку Я существует как формальное тождество, диалектическое движение понятия, прогрессирующее определение сознания не есть для него его деятельность, но оно есть в себе и для этого сознания является изменением объекта. Сознание оказывается различно определённым соответственно различию данного предмета, а его дальнейшее развитие – изменением определений его объекта» [7, с. 221].

Для действительного преодоления имеющегося в сознании противоречия требуется, чтобы отношение субъективности к возникающей в процессе её собственной деятельности объективности было изменено с чуждого и внешнего на отношение внутреннего единства, понимаемого самим действующим субъектом. В процессе труда это и происходит, ибо первой позитивной стороной труда как феномена существования человека выступает освобождение субъекта труда от природной непосредственности, которая происходит за счёт создания между ним (субъектом) и собственно природой специфически человеческой среды обитания, общественной связи – родового опыта: «Но духом для себя он становится только через то, что он себя обособляет, определяет себя или делает себя своим предположением, своим другим, прежде всего, относя себя к этому другому как к своей непосредственности, но в то же время снимая его как другое» [7, с. 33]. Это «другое» может стать своим только в одном случае – если оно будет продуктом труда. Результатом такой реакции против внешности природной предпосылки собственно и выступает сознание как первая устойчивая форма связывания индивида и рода. Но при этом если случайное бытие индивида как существа природного получает перспективу преодоления (снятия) природной внешности, то индивид сразу попадает в другую форму зависимости от внешнего, теперь положен-

ную в труде самим субъектом.

Поскольку в труде связывание индивида и рода опосредствовано двумя внутренними противоположными объективно существующими процессами, которые уже в «Йенской реальной философии» находит Гегель как необходимые стороны в движении цели: Интеллект (теоретическая деятельность) и Воля (практическая деятельность), то и специфические функции каждой фигуры в процессе труда, опосредствованные двумя процессами в движении целесообразности: от субъекта к результату труда как родовому опыту (практическое действие или реализация цели) и от родового опыта к субъективному, индивидуальному опыту (теоретическое действие или идеализация цели), образуют внутренний порядок чередования предпосылок и результата, их постоянный обмен определениями, а возникающее на этой основе знание субъекта о себе самом и образует определенность формообразования духа. Для сознания – это отношение субъекта к порождённой им самим реальности как к чужому содержанию, что внутреннее противоречиво и что в итоге составляет движущую силу развития сознания до самосознания. Гегель пытается осмыслить появление в субъекте и объекте труда характеристик, приводящих к разрешению противоречия через диалектику перемещения цели.

Чётко придерживаясь методологической установки на то, что труд, прежде всего, есть деятельность разумного перевода цели в предметное бытие при сохранении цели, несмотря на угасание деятельности в продукте, Гегель также в этом перемещении цели видит диалектику смены исходной основы всего процесса. Поскольку, прежде всего, посредством языка («вещь» и «вещание») и других видов образов реальный образ действия индивида перемещён в родовой опыт и приобретает в нём (родовом опыте) фиксированный идеальный образ целесообразного действия. Здесь, как раз и имеется обратный, на внешний взгляд, переход от практического действия к его первопричине, к теоретическому. Существенным, особенно на ступени сознания, становится воспроизводство субъективности уже не на чистой природной основе, а субъективности, способной к целесообразному действию на основе прошлого труда.

Поскольку над общностью людей изначально господствует природная предпосылка, следовательно, всегда имеется зависимость от предметности, которую индивид не создавал, то и важной стороной труда на ступени сознания, так как сознание есть первая форма снятия природной внешности, должна выступить теоретическая деятельность с функцией постепенного замещения внешней или природной предпосылки предпосылкой общественной. Процесс должен начинаться с

формирования исходного пункта целесообразной деятельности – индивида, исходить из родового опыта (теоретическое действие): традиции, образ жизни, язык, орудия, всё должно быть сначала освоено отдельным индивидом для последующего использования в практическом действии. Причём, в полном соответствии с имеющимся в опыте содержанием, искажение или нарушение передачи родового опыта могло поставить под угрозу выживание сообщества людей, особенно на ранних этапах его развития, поэтому способ передачи родового опыта (теоретическая деятельность) должен содержать в себе элемент консерватизма, а в качестве логической основы деятельности – закон тождества. Труд – по природе деятельность преобразовательная, постоянно выходящая за пределы – здесь подчинён предпосылке, ограничивающей его сущность.

Это противоречие сознания внутри него может разрешиться и разрешается в теоретическом движении, по Гегелю, так, что: «Я вышася над тем, что действительно от него отлично, и в этом своём другом оказывается при самом себе, при любом созерцании сохраняет достоверность самого себя. Только поскольку Я оказываюсь способным постигать себя как Я, другое становится для меня предметным, противопоставляется мне и в то же время идеально полагается мной, приводится к единству со мной. ... Я лишь в той мере открывается самому себе, в какой его другое открывается для него в форме чего-то от него независимого» [7, с. 220]. Само обнаружение «Я» как существенной стороны отношения возможно только со стороны теоретического или идеального отношения к предметному. На ступени сознания, по Гегелю, действительное развитие принадлежит исключительно субъективности как продукту теоретического освоения или процессу формирования целесообразности. Процесс реализации цели, собственно труд или практическая деятельность. Гегелем как бы выводится за кулисы развития и, конечно, предполагается, но в качестве скрытого и несущественного для развития формы, хотя действительное приращение самого опыта происходит благодаря практике.

На ступени сознания предметность выступает как содержание, имеющее значение конкретной необходимости, связанной с особенностями условий существования индивидов. Чем больше сознание получает на свою сторону опыта в форме понимания этой необходимости (развитие умелости, следовательно, производительности), тем в большей степени и родовое, и индивидуальное действие освобождается от природной необходимости. Это простая, по сути, констатация того факта, что с ростом знания (родового опыта) сообщества людей всё более рассчитывают на собственные силы в преобразовании окру-

жающего мира. Гегель же изображает это освобождение в форме постепенного развития внутренних определений сознания и фиксирует в этом процессе узловые точки (внутренние противоречия самого сознания), приводящие к переходу на новую ступень отношения индивида и рода.

Действительной заслугой Гегеля можно считать то, что такие формообразования духа, как сознание и самосознание, не выглядят у него абстрактно всеобщими, а раскрываются в необходимом и последовательном ряде отдельных моментов (узловых точек) через них самих, и их (сознания и самосознания) диалектическое движение выглядит с внутренней стороны логически связанным и обоснованным, тогда как с внешней стороны может казаться бесконечным нагромождением имевших место в истории событий.

Сознание как таковое у Гегеля проходит следующие важные ступени развития:

А. Чувственное сознание как непосредственное. Отношение на этой ступени к предмету выражено в форме простой достоверности. Здесь субъекту дано многообразие отношений и определений внешнего мира в виде единичных существований. Противоречие чувственного составляет импульс его развития и перехода: «Поскольку единичное *исключает* из себя другое, оно вступает в отношение к другому, проявляется как *выходящее за пределы самого себя*, как зависимое от другого, как опосредствованное этим другим, как внутри себя содержащее это другое. *Ближайшей истиной непосредственно-единичного* является, следовательно, его *отнесенность* к другому. Определения этого отношения к другому составляют то, что называется *определениями рефлексии*, а сознание, постигающее эти определения, есть *восприятие*» [7, с. 227–228]. Рефлексия или отношение – предмет воспринимающего сознания.

Б. Воспринимающее сознание видит уже существенное бытие объективного. «Этот предмет представляет собой соединение чувственных и расширенных мыслительных определений конкретных отношений и связей. Тем самым тождество сознания с предметом не есть уже только абстрактное тождество *достоверности*, но тождество *определённое – знание*» [7, с. 228]. На этой ступени имеется уже не предъявление, а постижение связи вещей. Но в возникшей здесь форме отношения единичного к всеобщему имеется противоречие простого смешения единичного и всеобщего без демонстрации их внутреннего единства. Здесь имеется недостаток поиска действительного основания: и опыт как единичное есть основание, и отличная от него всеобщность как сущность есть действительное основание, и необхо-

димой связи сторон объекта: единичность как самостоятельность и многообразные свойства этого единичного имеются как самостоятельные и никак не связанные друг с другом, безразличные всеобщности.

В. Третья форма – рассудочное сознание – является развитием одной из существенных черт воспринимающего сознания, а именно поиска необходимой связи вещей. На место внешней взаимосвязи явлений в рассудочном сознании приходит видение закона явлений. Тем самым снимается многообразие чувственного – абстрактное тождество, и тождество уже содержит многообразие как внутреннее различие. Именно эта форма сознания служит основанием для перехода к более высокой связи индивида и рода, к самосознанию. Здесь, по Гегелю, имеет место «царство законов явлений – их спокойное отображение», а закон и есть отношение разных сторон предмета в их единстве. «Но внутреннее различие оказывается, таким образом, как раз тем, что оно есть поистине, т.е. различием в себе самом, или *различием, которое не есть различие*. В этом определении формы вообще сознание *в себе*, содержащее как таковое *самостоятельность* противоречащих друг другу объекта и субъекта, исчезло; «я» в качестве высказывающего суждения имеет предмет, который от него не отличен – *самого себя, самосознание*. ... Как закон не есть нечто различённое только в отношении чего-то *другого*, но нечто различённое *в самом себе*, нечто в своём различии тождественное с собой, так то же самое справедливо и в отношении «я», знающего самого себя, имеющего предметом самого себя. Поскольку поэтому сознание как *рассудок* имеет знание о *законах*, поэтому оно находится в отношении к некоторому предмету, в котором «я» находит противоположность (Gegenbild) своей собственной самости и тем самым обнаруживает непосредственную тенденцию развиться до *самосознания как такового*» [7, с. 232].

Возникающая в этом движении новая ступень духа – самосознание, в котором существенным является разделение духа на противоположные и одновременно тождественные субъект и объект, в отличие от сознания, определяется не непосредственным взаимодействием индивидов внутри общности, а опосредствованными вещами отношениями, если быть исторически более точными, сообществ людей (родов) друг к другу. Движущая сила развития самосознания перемещается на другую основу, на основу практического действия, совершается посредством вещных отношений, хотя значение логических средств, как и собственно теоретическое действие, сохраняется. При этом изображение развития определений самосознания уже не может опираться исключительно на генезис логических средств, что создаёт

серьёзные проблемы именно в изображении систематически связанной изнутри целостности. Следует также заметить, что чем дальше Гегель продвигается в феноменологическом анализе по пути конструирования системы, тем всё более начинают ощущаться объективные границы, положенные самим способом систематизирования, основанным на феноменологическом принципе.

Поскольку первым моментом в самосознании выступает вожделяющее самосознание, то переход сознания в самосознание, который Гегель обосновывает логической формой, а именно – понятием закона как внутреннего связывания в единство моментов явления, на самом деле оказывается внешним по отношению к процессам, протекающим в конкретной практике. В этом переходе действительная связь затуманена именно потому, что при рассмотрении внутреннего движения сознания Гегель упускает практическую сторону, хотя, скажем, в «Системе нравственности» он при анализе соответствующих этой ступени исторических эпизодов выделяет в качестве важнейшего события в развитии духа получение избытка продукта труда, то есть экономическую форму.

Тем не менее, уже в самом разделе «Самосознание» Гегель возвращается к экономической основе. Именно избыток как продукт сверх необходимого потребления служит основой, по Гегелю, для действительного вычленения индивидуальности из родовой общности тем, что в избыток, который может выступать, с одной стороны, потребностью других людей, с другой – собственностью отдельного человека, вкладываются интересы разных людей. Воля отдельного человека в этом отношении становится значимой для других. Здесь и намечается разрыв между теоретическим и практическим, окончательно преодолеть который Гегелю, по не зависящим от него как теоретика причинам, так и не удастся.

Несмотря на то, что Гегель верно указывает на причину появления самого избыточного продукта, на логические определения, поскольку понимание рассудочным сознанием законов, то есть, прежде всего, природной необходимости (законов природы), становится устойчивым, благодаря внутреннему перемещению и фиксации цели (идеи) в родовом опыте, а на сторону индивидуального живого действия (после передачи опыта) полагается момент более свободного, более эффективного, чем прежде, производительного труда, тем не менее упускает опосредствование (демонстрацию действительной внутренней связи) перехода сознания в самосознание. Тем самым Гегель практически правильно понятую связь теоретического и практического действия снижает до значения только идеальной, следовательно,

односторонней связи.

Искусственный характер такому систематизированию придаёт и стремление Гегеля любыми средствами, лишь только обнаружив внешнее сходство форм, объявить их взаимосвязанными, выступающими взаимными причинами друг для друга. Так, Гегель, указывая на форму органического единства, имеющегося в природе, но до которого рассудочное сознание так и не поднимается, решает, что сама эта логическая форма служит основанием для перехода от сознания к самосознанию. «В органическом целом внеположность частей оказывается снятой, а единичное низводится до чего-то идеального, до момента, до звена в целом. Жизнь понимается как самоцель – цель, содержащая в себе средство как тотальность, в которой каждое звено, отличное от другого, есть и цель, и средство... На основе сознания этого диалектического, этого живого единства воспламеняется теперь самосознание – сознание для самого себя предметного, в себе самом различённого простого идеального – знание об истине природного, о “я”» [7, с. 233].

Тем не менее, упуская из поля зрения одну из основ феноменологического процесса, а именно – действительную практическую жизнь индивидов, Гегель верно схватывает сущность сознания как формы труда, основой развития которой является теоретический процесс формирования субъективности. Схватывает и определённость процесса труда на ступени сознания, где предмет труда получает значение особенного, привязанного к природным условиям существования рода, а индивидуальность в этом отношении низводится до значения единичного, случайного бытия в своём конкретном труде и не отличает себя от предметности. Верно определён и результат феноменологического движения, т.е. отражена историческая связь, заключающаяся в переходе сознания в самосознание, внутри которой значимость индивида поднимается на новую ступень свободы.

### Литература

1. Барсуков И.С. Диалектика труда в «Феноменологии духа» Г.В.Ф. Гегеля // Ильенковские чтения. Ильенков и диалектическая традиция в философии: материалы 10-й международной научной конференции. Москва, апрель, 2008 г. М.: Изд-во СГУ, 2008. – 502 с.
2. Барсуков И.С. Диалектика труда как основа в определении существенной роли субъективности в процессе становления формообразований духа в произведениях Гегеля Йенского периода // Вестник Московского государственного областного университета. Сер. Философские науки. № 2. М.: Изд-во МГОУ, 2009. – 198 с.

3. Барсуков И.С. К проблеме опосредствования абсолютного в философской системе Гегеля // Ильенковские чтения – 2009. Ильенков и перспективы развития гуманитарной мысли. XI Международная научная конференция: материалы конференции / под ред. Г.В. Лобастова. М.: МИЭТ, 2009. – 416 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М.: Наука, 1978. – 438 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. – 668 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. - 495 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Философия духа. Т. 3. М.: Мысль, 1977. 471 с.

***Иващук О.Ф.***

### **Два способа понимания непосредственности в немецкой классической философии**

Немецкая классика началась с отрицания непосредственности, с открытия, что видеть не значит знать. Оно было результатом рефлексии на протекший теоретико-познавательный опыт, в котором поиск истины в разных гносеологических направлениях шел одинаково безуспешно прямо противоположными путями, но из одной и той же предпосылки, формулы которой различались лишь нюансами. В одном случае говорили о созерцающем интеллекте, который усматривает врожденные идеи в ментальном пространстве субъекта и не может пересечь пределы последнего, оставаясь в параллелизме с протяженной реальностью. В другом - о чистой доске, на которую опыт, живой контакт с объективностью, должен нанести содержание, в дальнейшем не подвергаемое изменениям, но лишь перекомбинируемое интеллектуальной активностью, которая должна была не привносить от себя никакого содержания и для этого подчиняться ряду специальных правил. То, что получалось в результате, точно также не могло прийти в соприкосновение с реальной сущностью самих вещей, вместо которой то подкидывало ощипанного петуха в качестве сущности человека, то делало всех лебедей белыми.

Кантовское разделение цельной познавательной способности на два ствола с принципиально разным содержанием, т.е. отказ от целостности познающего субъекта, было спасительным выходом из этой ситуации, взломавшим непосредственность соотношения субъекта с



объектом и с самим собой, но смутившим современников и потомков своими следствиями. Если познающее «Я» разорвалось так, что «Я» оказалось только формой, под которой субъект себя мыслит, т.е. принадлежащей лишь одной из познавательных способностей, кроме которой есть, по меньшей мере, чувственность, воображение и т.д., то нельзя даже строго сказать, что я для себя – вещь в себе, вещь в себе (субъект) - это уже не «Я», а что-то непонятное, не факт, что оно является единством, притом аффицирующим свою (чью же это?) чувственность.

Естественной реакцией на ситуацию были попытки свести два ствола к одному, вернуть «Я» самому себе из этого шизоподобного состояния к формуле непосредственности. Самой многообещающей и влиятельной была попытка И.Фихте «непосредственно усмотреть» в качестве единственного источника реальности целостное «Я».

Задачу, которая тут возникает, хорошо моделирует метафора П.А. Флоренского: «Плоское сечение дерева в области корней или на высоте кроны дает отдельные, между собою несколько не связанные круглые... ломтики... представление множества органических образований, между собою весьма схожих, но никак не целостный образ единого организма. М.б., изучая строение коры и древесины и устанавливая химическое тождество состава веществ этих отдельных образований... исследователь стал бы догадываться о существенном единстве наблюдаемого им», но оно было бы «отвлеченным понятием, а не конкретным образом дерева... ведь признаки единства...суть только вторичные проявления жизнедеятельности, и органическое единство дерева... ими сказывается, но отнюдь не строится. Мало того, они могли бы быть следствием и коллективной жизни отдельных организмов» [1]. И лишь новое измерение, глубина - показало бы нам непосредственно целостность этого единого дерева. Еще сложнее с предметом, подобным бабочке, для схватывания единства которого от «прожорливого червя» до «порхающего цветка» требуется четвертое измерение – временное.

Нечто подобное имеет место и в случае распада субъекта на образования, лишь указывающие на его возможную целостность. Для его сведения Фихте понадобилась процессуальность, деятельность, которую он парадоксально определяет через напряжение и борение между требованием единства в «Я» и его невозможностью. То посредствующее, что удерживает обе противоположности в неразрывности и в неснимаемой борьбе, есть колебание, парение (*schweben*) деятельности бессознательной ипостаси «Я» - воображения – между двумя несоединимостями, *растягивание* субъекта (предполагается, что это

«Я») в нем самом [2], превращающее его состояние во *время*. Время здесь последняя отсылка, на которой держится надежда обосновать единство «Я», поскольку время имеет достоинство «растянутости», т.е. различности в себе (которая есть уже, строго говоря, опосредствование в себе), но вместе с тем и непосредственности созерцания, простоты, непрерывности. Время должно быть способом непосредственного удостоверения единства «Я», способом непосредственно увидеть это единство «Я» и его раздвоения, свидетельством того, что (только еще долженствующее быть обоснованным) «Я» связано как момент отношения с рефлексией (взаимосменной) *его* делимых ипостасей – иначе неоткуда взяться единству (непрерывному живому длению) этого времени.

Однако в этом построении абсолютное «Я» как единство не созерцается, а конструируется в виде бессознательно протекающей и потому в принципе не удостоверяемой сознанием деятельности. Оно должно обосновывать собой тело взаимосмены действия-страдания, но само непосредственно не удостоверяется. Непосредственностью объявляется мысленный конструкт, который сильно напоминает отвлеченное понятие Флоренского, поскольку в нем удержано только «неизменное, непреложное и совершенно чуждое всякой множественности Одно» [3].

Пытаться понять, «по какому принципу привходит эта множественность в простое само по себе бытие» [4], получить эту множественность хотя бы как «кажимость» отсюда является безнадежной задачей, как показал уже Зенон Элейский (и Гегель подтвердил его правоту: переход от тождества к различию невозможен, для него «нет исходного пункта» [5]). Фихте множественность и получает не из Единого, а из рефлексии (опосредствования сознания с собой). Но «именно в сознании как различении изначальная сущность божественного бытия и существования претерпевает превращение» [6], рефлексивное движение исключает возможность уловить её в одной созерцании с взаимосменной хотя бы как более раннее, раскалывает субъекта и рассеивает его бытие в «кажимость». И эта кажимость оказывается нефокусируемой, несмотря на континуальность времени. Дело в том, что в точке сознания меняются правила игры, а это единство как раз не должно остаться позади во времени как просто рядоположное.

Фихте и сам понимает, что квази-платоновское «растягивание» времени воспроизводит и платоновскую проблему: конструируемое расплзается в «разные отношения», теряя связь с единством «Я». Здесь образуется круг, в котором абсолютное «Я» пытаются обосновать отсылкой к времени, а время как непосредственную континуаль-

ность – к «Я» как условию ее возможности.

Из этого круга выбраться не удалось не только Фихте, но и находившемуся под его влиянием Шеллингу.

Шеллинг пытался подойти к проблеме через продукт, которым документируется деятельность исходного бессознательного «Я» - через произведение искусства: оно свидетельствует о приноровленности двух несводимых порядков бытия. Такую приноровленность он надеялся объяснить из содержания первопринципа, единство которого она удостоверяла. Почему это единство должно быть непременно «Я»? Только «Я» по своему понятию делает себя объектом, т.е. удваивает себя, оставаясь собой. Но как убедиться, что «Я», созерцаемое как объект, тождественно тому «Я», которое (себя?) в реальном созерцании созерцает? Ведь рефлексия всегда запаздывает. Шеллинг апеллирует к итеративности рефлексии: всякий раз результатом она имеет то же «Я», причем ничье, «Я» вообще. Однако это не только не доказывает «то-же-самости» «Я», но доказывает обратное: мою ограниченность как субъекта акта, в котором всеохватное полагание производится через конечную призму: во всем я вижу на кантовский лад только «Я», из чего не следует, что первопринцип – предмет моей интенции - обязан быть этим «Я». Поэтому не спасает ситуации и утверждение, что «внутреннее чувство есть не что иное, как отброшенная к самой себе деятельность «я»» [7], определяя неизвестное через неизвестное. Все запутывается, если оставаться в логике *Ichheit*.

Из этого затруднения есть другой выход, развилка к которому начинается в кантовской версии понимания непосредственности.

Когда Кант определил субъекта познания как конечного, разорванного в себе на чувственность и рассудок, он фактически этим установил, что пространство-время Ньютона не является «чувствилищем Бога», а представляет собой всего лишь форму чувственности человека. Это значит: субъект, как пространственно-временно организованный, сколько бы загадок он в себе еще не таил, определенно представляет собой сущую во множестве единичность, своей активностью полагающую свое внутреннее единство, объемлющее многообразие опыта в виде смены представлений, и свое самоотталкивание от таких же единичных, иных ему индивидов.

Именно такой смысл чувственного априори проступает у Канта в подготовительных материалах к КЧР, когда «внешнее чувство» он считает условием определения «внутреннего чувства», непосредственным свидетельством о существовании вещей вне меня - вещей самих по себе, не сконструированных, а самостей, иных пространственно-временных единств, формой связи с которыми пространство и яв-

ляется: «... то, что вне меня вообще существует нечто, доказывает само созерцание пространства... подлинное внешнее чувство основывает свою возможность на чем-то вне нас» [8]. Правда, в самой КЧР Кант старательно изгоняет любые намеки на возможность толкования внешнего/внутреннего как имеющего значение за пределами организации «нашей чувственности», но и в случае *нашей* чувственности остается проблема множества мне подобных субъектов, которая и превращает рассудочные понятия в двусмысленные [9], в зависимости от того, учитывается ли чисто рассудочное (сиречь одинокое) их функционирование или функционирование на зыбкой почве «нашей» - объективной, то есть, казалось бы, одинаковой для всех и безразличной к множественности, но странным образом не вписывающейся в рассудочную одинокость - чувственности.

Например, нам дважды показан некий предмет с одинаковыми определениями. Тожествен ли он в обоих случаях? Как предмет рассудка – да, это одна и та же вещь, ведь определения совпадают. Но в нашей ситуации «сравнением понятий вопрос не разрешается, каковы бы ни были одинаковы понятия, различие по положению в пространстве этого явления в одно и то же время составляет достаточное основание для численного различия самого предмета чувств» [9].

Кант эти опыты просто фиксирует как двусмысленности. Двусмысленность им сообщает несводимость чувственности, даже взятой в ее чистой форме, к рассудку, чувственность множит и различает то, что в рассудке неразлично. Станным же это кажется потому, что в кантовом определении априорных форм чувственности не положено никаких отличий друг от друга этих пространственно-временных единств. От того, что внутри каждого из них все другие различаются своим местом, Кант незаметно абстрагируется, так что в результате пространство-время оказывается возможным как абстракт сходства всех реальных субъектов. В этом случае множественность становится несущественной, даже и имея ее в виду, с равным успехом можно говорить об одном субъекте. Так именно обстоит с трансцендентальным субъектом Канта.

Тогда кантовский субъект познания предстает парадоксальным: с одной стороны, это единичность (о чем свидетельствует его пространственно-временная организация), но, с другой стороны, это единичность, взятая в абстракции от определения множественности, так что от нее остается одно-единственное (ньютоново) абсолютное пространство-время, которое, в отличие от ньютонова, уже не способ связи с действительными вещами, т.к. само фиктивно.

В этой aberrации пространство и время как бы меняются места-

ми: пространство из деятельного (само)различения (множественного) субъекта становится способом безразличного различения, по сути, отождествления или наложения, формой сосуществования, вместилищем рядоположного многообразия, которое не исключает одно другое, не заключает в себе несоответствия рассудочному запрету противоречия. Время же из деятельного охвата субъектом мира (возможного только как единство противоположностей – иначе не мира охватить) становится артикуляцией, разведением в разные времена того, что в себе непостижимо, так как заключает в себе несоответствие рассудочной непротиворечивости. Время начинает сбивать с толку: чтобы отождествить по рассудочному правилу, оно, вместо собирания в единство пространственных различий превращается в непрерывность, которая как потенциальная бесконечность есть расползание, дурная платоновская материя, нуждающаяся в начале объединения – отсюда удвоение объединяющей функции на внутреннее чувство и трансцендентальное единство апперцепции («Я»), на подлинное единство и его тень -- неподлинный образ вечности, лишь «отражение единого, единство которого проявляется только в его непрерывности» [10].

С этого момента пространство-время в силах выполнять лишь сокрушительную функцию размалывания внешней предметности на безразличную мозаику ощущений и их ассоциативного соединения в механически связанное многообразие. Такое пространство-время идеально пригнано к рассудочным формам деятельности, т.к. единичность, которая в эту «мясорубку» попадает, заранее препарируется для рассудка на совокупность конечных обобщений (ощущений).

Тогда становится понятно, что высшие интеллектуальные формы (идеи разума) не могут быть вписаны в это пространство-время, и оно оказывается запредельным логической сфере вообще, как раз в силу совпадения в своем трансцендентальном содержании с рассудочной формой: пространство и время безразличны ей так же, как безразличны друг к другу.

Вот откуда рождается *Ichheit*, из которого хотят «дедущировать» всякую объективность. Отсюда понятно также, почему это не удастся, почему уже Кант не мог узаконить для науки «телеологию» (говоря современным языком, «самоорганизацию»), отдавая ее под опеку рефлектирующей способности суждения, как и вообще способы синтеза с чувственностью высших интеллектуальных фигур (Бог, мир, душа): они не могут быть вписаны в это - кромсающее живой предмет - пространство-время. Так, я как целое, свершившееся, не могу быть дан сам себе (как одинокому «я», ведь оно не может совпасть с собой, пока длится), а только другому, следовательно, я для себя – «вещь в

себе». Бог (по крайней мере, христианский) – это по определению Абсолютный Другой, трансцендентный, следовательно, не может быть научного знания о нем. Мир – это целостность, обретаемая для себя конечным существом благодаря общительной открытости Другому (у Канта мир и рассматривается в контексте отношений человека и Бога: это традиция, восходящая для Нового времени к Дж. Беркли) [11].

В логической эволюции от Канта к Гегелю пространство-время постоянно выступало в качестве опосредствующего образования при переходе от субъекта к объекту, в виде ли трансцендентальной формы чувственности, в виде ли «парения силы воображения между двумя несовместимостями» (Фихте), в виде «механизма соединения контрадикторно-противоположных состояний» (Шеллинг) - и оставалось при этом неотрефлексированным в существе своей формы. Шеллинг вплотную подходит к определению этой формы: «время и множество появляются только вместе» [12], но продолжает: «однако время едино, и то, что называют разным временем, - лишь различные ограничения абсолютного времени» [13]. Допущение множества времен равнозначно было бы определению времени как «трансцендентальной абстракции», т.е. отвлечения от множественных времен, а для Шеллинга признать это означало бы потерять последнюю опору, благодаря которой он мог провозгласить: «всякое знание обретает свою реальность из непосредственного познания... это познание присутствует лишь в созерцании, тогда как понятия суть лишь тени реальности, отбрасываемые воспроизводящей способностью, рассудком... Между тем в созерцании присутствует не просто действие предмета, а сам предмет в своей непосредственной наличности» [14].

Такое доверие непосредственности Гегель с полным основанием охарактеризовал как «самую удобную манеру основывать познание на том, что кому взбретет на ум» [15] и вполне мотивированно в своей Логике первым делом постарался избавиться от оков механически организованного *sensorium*: «не касаются науки логики... те конкретные формы, которые логические определения принимают в природе, а именно: пространство и время» [16].

Этот ход был очень рискованным: наука как таковая существенно зиждется на пространственно-временной выполнимости всякого понятия, признаваемого научным (этого требует от гипотез и современный критерий демаркации науки и не-науки, предложенный К. Поппером [17]). Отсюда закономерно воспоследствовало почти полное игнорирование естествознанием логических достижений немецкой классики, прежде всего, гегелевских.

Тем не менее, именно с Гегеля начинается то переосмысление

субъекта и непосредственности, которое актуально для современной ситуации в науке. В его понимании мышления предметно - практическая деятельность опосредствует и связывает в единство разделенного труда множество субъектов, т.е., с разобранной точки зрения, пространственно-временных единств. Раз их много, то уже не темная сила воображения в ментальном пространстве опосредствует их, а зримая чувственно-предметная деятельность с настоящими предметами, которая и полагает эти предметы как не зависящие от произвола каждого отдельного субъекта, как бытие в себе.

Эта деятельность может начинаться как движение индивида по контуру, результатом чего является, как правильно заметил А. Майданский [18], только неверные чувственные образы (*rerum imagines* в отличие от *imaginationes menti* – идей о сущности), но этот Спинозовский ход несет в себе более широкие возможности, нежели те, которые видел Спиноза, их увидел Ильенков: движение в реальном чувственном мире можно *расщепить* [19, 20] с помощью человеческих предметов и превратить в двойко направленное движение:

1) одно направление остается мотивированным непосредственно-жизненным единством индивида, его физиологической нуждой, иначе движение не будет усвоено;

2) другое – единством общности, культуры, в которую он включен, интересом другого человека как человека, так что освоение ложки или горшка – начало «общения ребенка с человечеством» [21].

Это расщепление и превращает движение по внешнему *геометрическому* контуру в опосредствованное «общением с человечеством» движение, стало быть, движение по формам более сложного пространства, по *человеческому* контуру, по человеческому предназначению вещи. Освоение человеческих форм предметов – это и есть освоение действительности в ее сущностной определенности, не по узкой мерке видовой потребности, а по собственной, всеобщей мере вещи – эстетической, нравственной, истинной.

### Литература

1. Флоренский П. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. - М.: Прогресс, 1993. с. 208-209.
2. Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. - М.: Прогресс-Традиция. 2007. с. 202
3. Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни.// Фихте И.Г. Сочинения. - СПб.: Наука, 2008. с. 636
4. Там же

5. Там же. с. 638
6. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. - М.: Мысль, 1974. с. 272
7. Шеллинг Й. Система трансцендентального идеализма. // Шеллинг Й. Соч.: в 2 т. - М.: Мысль, 1987. Т.1. с. 343-344
8. Кант И. О внутреннем чувстве. // Вопросы философии. 1986, № 4, с. 131.
9. Кант И. Соч.: в 6 т. - М., Мысль, 1964. Т.3. с. 316 («Об амфиболии рефлексивных понятий...»)
10. Плотин. Эннеады III, 7,11
11. Беркли Дж. Алкифрон, или мелкий философ. - СПб.: 1996. с. 90
12. Шеллинг Ф. Т. 1. с. 390
13. Там же
14. Шеллинг Ф. Т. 1. с. 309
15. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. – СПб.: Наука. 1994. с. 46
16. Гегель Г.Ф.В. Наука логики. – М.: Мысль. 1999. с. 658, с. 694
17. Поппер К. Р. Логика научного исследования. – М.: 2004
18. Майданский А.Д. Понятие творческого воображения: историко-философская ретроспекция.// Ильенковские чтения 2000-2001 - М.: 2002. с. 63.
19. Мещеряков А.И. Как формируется человеческая психика при отсутствии зрения, слуха и речи // Вопросы философии. – 1968.- № 9. с. 115
20. Ильенков Э.В. Психика человека под лупой времени // «Природа», 1970 № 1.
21. Мещеряков А.И. с. 114.

***Левант Алекс***

### **Идеальное и «призрачный мир» / Эвальд Ильенков и Вальтер Беньямин о значении материального объекта<sup>1</sup>**

В статье исследуется современная редакция взаимоотношения между мышлением и бытием со стороны предложенного Эвальдом Ильенковым понятия *идеального* и понятия Вальтера Беньямина *при-*

---

<sup>1</sup> Эта статья представляет собой расширенную версию доклада на Симпозиуме «Деятельностный подход» в Советской философии, Институт Александра, Университет в Хельсинки, 29-30 сентября, 2010.



*зрачный мир (dream world)*. Маркс и Энгельс при обращении к этой проблеме дали основание для продолжающихся споров в континентальной философии.

«Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание» – так было сказано в их критике немецкой идеалистической философии<sup>1</sup>. Язык причинности позже перешел в экономические термины, в которых была выражена, возможно, наиболее влиятельная формулировка этой проблемы, это Предисловие Маркса к «Введению к критике политической экономии» (1859). Там «жизнь» выступает как «экономическая структура общества». «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные отношения, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»<sup>2</sup>.

Этот содержательный, но пока еще двусмысленный отрывок явился предметом многих дискуссий, и, несмотря на возражения Энгельса<sup>3</sup>, он по большей части был понят в редуционистских терминах в обоих господствующих направлениях Второго Интернационала и в Советском марксизме с привилегированным положением «экономической структуры общества» по отношению к «социальному, политическому и интеллектуальному процессу жизни» в их философии и политике.

В противоположность этому, и частично сразу после поражения большевистской стратегии в Западной и Центральноевропейской революции, западный марксизм – возникший в 20-е гг. и связанный как

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т.3, С. 25.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т.13, С.6–7.

<sup>3</sup> В своем письме к Блоху от сентября 1890 года Энгельс писал: «Согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом в конечном счете является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является будто единственно определяющим моментом, то он превращает это утверждение в ничего не говорящую, абстрактную, бессмысленную фразу» (Соч., т. 37, С. 394).

с именами Лукача, Корша, Грамши, Франкфуртской школой, так и с более поздними поколениями и направлениями мыслителей – стал пытаться передвинуть центр с вопросов политической экономии к доминированию культуры. Центром была попытка уйти от экономического редукционизма. Некоторое время спустя после краха Второго Интернационала и перехода марксистского наследия к Советскому марксизму, эта попытка была продолжена в современной марксистской мысли<sup>1</sup>.

Это ясное деление марксистской теории на советский марксизм и западный марксизм, однако, в некоторых интеллектуальных кругах ставится под сомнение и утверждается, что оно существует внутри самого советского марксизма. Одним из наиболее интересных примеров такого направления является «теория деятельности». В 60-е годы такие философы, как Эвальд Ильенков, Генрих Батищев и Юрий Давыдов резко порвали с официальным советским *диаматом* и *истматом*<sup>2</sup>. Хотя само это направление существовало внутри советского марксизма, теория деятельности была общим с западным марксизмом вкладом в общую проблему спасения марксизма от редукционизма. Фактически, подобно ключевым фигурам западного марксизма, эти мыслители также старались перефокусировать анализ с экономических структур на человеческую деятельность в развитии сознания. Более фундаментально, но подобно их западным аналогам, они ставили под сомнение трансформацию марксизма в *диамат* и *истмат*. Несмотря на сильное сопротивление предложению поставить этот вопрос на обсуждение официальному советскому марксизму, эти мыслители придали левую сторону сути дела, что вдохнуло жизнь в теоретиков, которые продолжали развивать эти идеи.

Наиболее влиятельным из этих философов был Эвальд Василье-

---

<sup>1</sup> В качестве примера можно рассматривать дискуссию вокруг работы Джона Холлоуэя (John Holloway's), а также журнал «Открытый марксизм» (*Open Marxism*), который стремится непредвзято и объективно эмансипировать марксизм от позитивизма: “очистить от тяжелого бремени позитивизма позитивистского и сциентистско-экономического плата” (*Open Marxism Volume 3* 1995:1).

<sup>2</sup> Советская аббревиатура для диалектического материализма и исторического материализма. Советские *диамат* и *истмат* представляли официальную советскую марксистскую философию, которая была схематизирована в четвертой главе «Истории Коммунистической партии Советского Союза (Краткий курс истории ВКП(б))», которая предположительно была написана Сталиным. В этом тексте диалектический материализм был понят как “мировоззрение марксистско-ленинской партии” («История», 1938, 105) и исторический материализм представлен как «принципы диалектического материализма, распространенные на общественную жизнь» (Bakhurst 1991: 96).

вич Ильенков (1924 – 1979). Предложенное им понятие *идеального* представляло собой оригинальный подход к антиредукционистскому пониманию отношения бытия и мышления. Его спор с советским психологом Д.И. Дубровским – в ходе которого Ильенков «пытался показать, что эта психологическая характеристика не «записана» в мозге, не определяется и не содержится во врожденных структурах»<sup>1</sup>, - был хорошо известен.

Более фундаментальным, и более подобным своему западному аналогу, является сомнительная трансформация марксизма в *диамат* и *истмат*. Несмотря на яростное сопротивление со стороны советского марксизма, эти мыслители в спорах повернули дело налево, придав жизнь теории, продолжали и развивали эти идеи. Несмотря на то, что все силы были брошены на этот труд, пока что победить редукционизм в традиции западного марксизма не удалось.

Если помещать Ильенкова в компанию западных марксистов, то непонятно, к кому его понимание наиболее близко. Как это ни невероятно, но таким человеком в начале XX-го века является литературный критик из Германии Вальтер Беньямин. Однако в соотношении между этими мыслителями намечаются интересные параллели и их соответствующий контекст. Наиболее важны здесь ильенковское понятие *идеального* и понятие Беньямина *призрачный мир* [traumwelt], сходные в их подходе к проблеме редукционизма в марксистской мысли, поскольку они оба ставят вопрос об отношении между мышлением и бытием при подходе к нему в некартезианских терминах.

Антидуализм Беньямина был совершенно не понят Теодором Адорно, для которого он был отзвуком домарксистского редукционистского материализма; несмотря на это в свете действительной мысли Ильенкова, влияние материалистического понимания истории на Беньямина выступает совершенно отчетливо. В своем письме к Беньямину, Адорно объясняет свое неприятие отрывка из статьи Беньямина «Париж времен Второй Империи у Бодлера», восхищение которой он выразил в своей публикации в «Журнале социальных исследований» [Zeitschrift für Sozialforschung], журнале Франкфуртского Института социальных исследований (после чего он переехал в Нью Йорк). Он писал: «Я расцениваю ее как методологически неспособную дать четкую индивидуальную характеристику государственной надстройке, «материалистического» поворота в ее отношении непосредственно к возможно даже каузальному отношению к характеристике инфраструктуры»<sup>2</sup>. Понятие идеального Ильенкова, тем не менее, помогает

<sup>1</sup> Bakhurst (1991), *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy*, p. 231.

<sup>2</sup> Adorno (2002), *Aesthetics and Politics*, p. 129.

нам схватить подход Бенямина как антидуалистический и антиредукционистский марксизм, как противоположную вульгарному материализму.

Эта статья проблематизирует категории Западного марксизма и Советского марксизма при фокусировании внимания на различных течениях внутри Советского марксизма – теория деятельности – вот часть и общая с Западным марксизмом задача избежать сведения «жизни» к различным структурам. Примечательно, что это имело намерением продемонстрировать, что труды Ильенкова вносят значительный вклад в антиредукционистскую марксистскую мысль. Его понятие *идеального* дает философское обоснование для понимания отношения между мышлением и бытием в некартезианских и нередукционистских терминах. Я иллюстрирую этот акцент при предложении и прочтении понятия Бенямина «призрачный мир» [traumwelt] мыслью ильенковского понятия *идеального* в вопросе об отношении между базисом и суперструктурой. Хотя эти понятия очень различны, при чтении Бенямина мысль Ильенкова помогает нам намного яснее увидеть, что понятие «призрачного мира» помогает нам схватить это отношение на манер того, как это у Ильенкова, избежать картезианского дуализма между телом и мышлением и понять центральную роль человеческой деятельности.

## **I. Ильенков и Бенямин**

Хотя Ильенков и Бенямин подходят к этой проблеме в очень различных геополитических и дисциплинарных контекстах, они все-таки имеют между собой много общего. Ильенков был философом, который сделал свой значительный вклад в 1950-е, 60-е и 70-е гг., работая в Москве. Среди его главных влияний были Гегель, Спиноза, а также «культурно-историческая школа» в советской психологии.<sup>1</sup> Бенямин, в свою очередь, был эклектическим литературным критиком предшествующего поколения, который писал в 1920-е и 30-е годы преимущественно в Берлине и Париже. Он, в свою очередь, испытал влияние со стороны Фрейда, сюрреализма и иудейского мистицизма. Несмотря на это оба мыслителя были примерно на одном и том же пути, на одном и том же поле в их соответствующем контексте.

Оба были хорошо известны, но оба испытывали также трудности в публикации своих по большей части новаторских трудов. Интересная параллель состоит в том, что и «Диалектика идеального» Ильенкова, и работа Бенямина «Париж времен Второй империи у Бодлера»

---

<sup>1</sup> The cultural-historical school of Soviet psychology was founded in the 1920s by L.S. Vygotsky, and associated with names such as A.N. Leontev and A.R. Luria.

остались неопубликованными при жизни. В случае с Ильенковым, в 1976 г., Институт философии, возглавляемый Б.С. Украинцевым, исключил «Диалектику идеального» из предполагаемого издания<sup>1</sup>. В своем полном виде она оставалась неопубликованной до 2009 г. Подобным образом, в 1938 г. опытам Бенямина было отказано в публикации главным образом со стороны Адорно в журнале Франкфуртской школы «Журнал социальных исследований»<sup>2</sup>.

Оба мыслителя имели трудности в продвижении по службе и трагически закончили свою жизнь самоубийством – Бенямин в 1940-м и Ильенков в 1979-м. Оба были также критиками советского *диамата*<sup>3</sup>. Но наиболее знаменательно то, что оба эти теоретика вместе внесли похожие новации в проблему взаимоотношения между мышлением и бытием в Западном марксизме.

Несмотря на неудачу Бенямина занять надежную академическую позицию, трудности с публикацией своих трудов и трагические обстоятельства своей короткой жизни, которая окончилась в 48 лет, он после смерти стал широко известным мыслителем, изучаемым во многих дисциплинах и часто включаемый в канон Западного марксизма, обычно близкий к Франкфуртской школе<sup>4</sup>. В последние годы, в особенности начиная с публикации первого английского издания его главного труда, *The Arcades Project [Passagen-Werk]* в 1999, во вторичной литературе эта публикация достигла такого количества, что стало возможным говорить об индустрии Бенямина<sup>5</sup>.

Ильенков, напротив, несмотря на то, что он дал глубокий импульс в советской философии в период его жизни, не получил влияния на Западе. Например, во введении к специальному выпуску журнала «Проблемы восточно-европейской мысли» (*Studies in East European Thought*), посвященном философии Ильенкова, Веса Ойттинен писал, что философские прозрения Ильенкова «остаются на сегодняшний день советским феноменом без серьезного международного влияния»<sup>6</sup>. Несмотря на довольно многочисленные переводы на протяжении многих лет, они не оказали серьезного влияния на западноевро-

---

<sup>1</sup> Maidansky (2009), "Introduction," *Logos*, Volume 69, No. 1, p. 3.

<sup>2</sup> Agamben (2007), "The Prince and the Frog," *Infancy and History*, p. 127; *Aesthetics and Politics* (1999), pp. 100-101; Benjamin (2003), *Selected Works Volume 4*, p. 431.

<sup>3</sup> Lowy (2005), *Fire Alarm*, p. 14.

<sup>4</sup> «Главным образом посмертная публикация его поздних работ сделала Вальтера Бенямина, возможно, наиболее влиятельным марксистским критиком в германоязычном мире после Второй мировой войны» (*Aesthetics and Politics*: 100).

<sup>5</sup> Бенямина начали публиковать в России в 1990-е гг. (Buck-Morss 2000: xii).

<sup>6</sup> Oittinen (2005a), "Introduction," *Studies in East European Thought*, Volume 57, p. 228.

пейскую мысль. Тем не менее, там имеется много общих признаков, что Ильенков внес существенный вклад в эту традицию, в том числе общий вклад в критику вульгарного материализма, который тяготел над различными формами редукционизма.

Было несколько попыток включить Ильенкова в разговор с западными марксистами, и некоторые труды в последние годы содействовали этому процессу. Самая ранняя была в начале 1960-х гг. – это так называемое «итальянское дело»<sup>1</sup>. Более значительной книгой на английском языке об Ильенкове явилась книга Дэвида Бэкхарста «Сознание и революция в Советской философии» (*Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy*, 1991), написанная канадским профессором аналитической философии. В 1999 г., к двадцатилетней годовщине смерти Ильенкова, состоялся симпозиум в Хельсинки, материалы которого в 2000 г. были опубликованы Весой Ойттиненом в книге *Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited* («Возвращаясь к философии Ильенкова»). Эта книга была отрецензирована Паулем Диллоном в 2005 г. В лондонском журнале «Исторический материализм» (*Historical Materialism*). В том же самом году в журнале «Исследования восточно-европейской мысли» была опубликована дискуссия по материалам симпозиума 1999 г. В 2009 г. Журнал «Диоген» (*Diogenes*) напечатал специальный выпуск о русской философии, в который были включены статьи Абдусалама Гусейнова и Владислава Лекторского, которые открыли для английского читателя тот исторический контекст, в котором работал Ильенков.

Некоторые работы на русском языке также показывают тот вклад, который привнес Ильенков в контакт с западным марксизмом. Особого упоминания здесь заслуживает книга Сергея Мареева «Из истории Советской философии: Лукач, Выготский, Ильенков (2008)», в которой Ильенков включается в линию развития в Советской философии наряду с Георгом Лукачем, одной из важнейших фигур в западном марксизме. Этот список явно неполный, тем не менее в ней приводится много трудов, которые внесли совместный с Ильенковым

---

<sup>1</sup> Oittinen (2005a), pp. 227-228. Как объясняет Ойттинен, рукопись была вывезена в Италию до того как она была опубликована в России; тем не менее, хотя она оставалась неопубликованной в России, это «осложнило жизнь Ильенкову». Ойттинен пишет, что «предисловие к итальянскому изданию было написано Люцио Колетти, ученым Галиано дела Вольпе, который усиленно искал негегельянский путь развития марксистской философии. Такую позицию было трудно примирить с гегельянской манерой Ильенкова, с которой была связана диалектика, из которой он пытался сделать орудие реформирования марксизма. Так оба, школа Делла Вольпе и Ильенков, двигались в сторону от диамата, но, к несчастью, они шли в разных направлениях.

вклад в проблему редукционизма в контакте с традицией западного марксизма.

## II. Интеллектуальный контекст Ильенкова

Было довольно много написано об интеллектуальной среде Бенъямина – о Франкфуртском институте социальных исследований (в особенности об Адорно, Хоркхаймере и Блохе), его близком друге, замечательном драматурге, Бертольде Брехте, и, конечно, о Георге Лукаче, «История классового сознания» (1923) которого явилась высшим пунктом ссылок на это поколение марксистских теоретиков. По сравнению с Бенъямином интеллектуальный контекст Ильенкова на Западе мало известен.

Труды Ильенкова свидетельствуют о том факте, что Советский марксизм не может быть сведен к повторению официально санкционированной догмы в форме *Диамата* и *Истмата*. В них присутствовали важные контрпримеры, которые делали существенный вклад в марксистскую теорию, суть которого продолжает оставаться предметом споров. Тем не менее, многие из этих трудов остаются неизвестными на Западе.

Ильенков был центральной фигурой оппозиции гегемонии «диаматчиков»<sup>1</sup>, которые доминировали в философии с 1931 г. Вадим Межуев пишет: «Ему мое поколение обязано тем, что мы сознательно порвали с догматической и схоластической официальной философией»<sup>2</sup>. Подобным же образом Гусейнов и Лекторский отождествляют «философский ренессанс в Советском Союзе» и Ильенкова как его главную фигуру<sup>3</sup>. Эта история была также хорошо документирована среди прочих Дэвидом Бэкхарстом, Андреем Майданским, Сергеем Мареевым, Весой Ойттиненом. После смерти Сталина в 1953 г., во время хрущевской *оттепели*, появилась новая группа теоретиков, которая была частью «шестидесятников» (поколение 60-х), которая начала ставить под вопрос некоторые базисные положения официального Советского марксизма. В недавно изданной книге, названной «Эвальд Васильевич Ильенков» (2008), В.И. Толстых писал: «В конце 1950-х гг. начался кризис официальной советской идеологии, и [Иль-

<sup>1</sup> Защитники советского диамата – в том виде, в каком он был развит “большевизаторами” по рецептам ЦК в 1931 году с целью осмысления “ленинского этапа” диалектического материализма, а затем кодифицирован Сталиным в пятой главе «Краткого курса истории ВКП(б)» (1938) (Lowy 2005: 14).

<sup>2</sup> Mezhuev (1997), “Evald Ilyenkov and the End of Classical Marxist Philosophy,” *Drama of Soviet Philosophy*, p. 47.

<sup>3</sup> Guseinov and Lektorsky (2009), “Philosophy in Russia: History and Present State,” *Diogenes*, Vol. 56 Issue 3, p. 13.

енков] среди других молодых философов, вместе с другими молодыми философами, Александром Зиновьевым, Георгием Щедровицким, Мерабом Мамардашвили и другими вступили в полемику с философами типа Молодцова и Митина»<sup>1</sup>. В 1954 г. тогда молодой лектор Ильенков на кафедре диалектического материализма МГУ заявил, что в марксизме нет таких вещей, как диалектический материализм и исторический материализм, а есть только материалистическое понимание истории<sup>2</sup>. Следующие 25 лет Ильенков работал как философ, исследующий официальную советскую философию. Одним из наиболее интересных и влиятельных понятий стало развитое им в этом контексте понятие *идеального*.

### III. Ильенковское понятие идеального

Издание «Философской энциклопедии» в 1962 г. открыло некоторые возможности для Ильенкова, реализацией одной из которых явилась короткая статья «Идеальное». Развитие этого понятия стало центральным для продвижения его мысли. В середине 1970-х он существенно расширил трактовку этого понятия в работе «Диалектика идеального». Ее публикация была заблокирована в 1976 г., но, несмотря на это, она частично впоследствии была опубликована.<sup>3</sup> В полном виде она оставалась неопубликованной до 2009 г., двадцать лет после его смерти<sup>4</sup>.

В «Диалектике идеального» (2009) Ильенков возвращается к послесловию ко второму русскому изданию «Капитала», в котором Маркс писал, что «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»<sup>5</sup>. Из этой дефиниции возникает несколько вопросов, в том числе: что влечет за собой этот перенос и перевод? Что за отношение возникает ме-

---

<sup>1</sup> Толстых (2008). Эвальд Васильевич Ильенков, С.6.

<sup>2</sup> Мареев (2008). Из истории советской философии: Лукач - Выготский - Ильенков., С. 8; Bakhurst (1991), p. 6.

<sup>3</sup> Еще шесть раз работу не допускали к публикации в СССР. Тем не менее, в 1977 г. «сокращенная и исправленная» версия была опубликована на английском Робертом Даглишем в издании «Философия в СССР: проблемы диалектического материализма» (Москва, Прогресс, 1977, С. 71-99) под названием «Понятие идеального». Другая сокращенная версия была опубликована вскоре после смерти Ильенкова в 1979 г. Под названием «Проблема идеального» в «Вопросах философии» (1979. No 6. С. 128-140 и No 7. С. 145-158). Две более сокращенные версии были опубликованы в СССР в «Искусство и коммунистический идеал» (1984) и в «Философия и культура» (1991) (Майданский 2009: 4).

<sup>4</sup> Maidansky (2009), pp. 3-5.

<sup>5</sup> Маркс цитируется у Ильенкова (2009), С. 18.



жду веществом и идеальным внутри человеческой головы? Иными словами, как объективный материальный мир получает смысл? Ильенковское понятие идеального предлагает оригинальный подход к разрешению этого вопроса.

Он схватывает отношение между материальным и идеальным без редукции одного к другому. В отличие от вульгарных материалистов, которые утверждают материальное как причину идеального, или от субъективных идеалистов, которые отдают преимущество идеальному над материальным, или некоторых марксистских теоретиков, которые заботливо замечают, что материальное и идеальное со-определяют друг друга, как и те, которые вводят в анализ множество нюансов при включении посредствующих звеньев в их взаимоотношение, Ильенков делает решительный шаг, обозначая все эти вариации проблемы как дуалистический подход. Он делает это, показывая, что материальное и идеальное оба являются моментами единого процесса, который он ставит на место двух определенных субстанций.

Ключ к пониманию этого понятия иной, возможно менее очевидный, вопрос, который вытекает из цитаты из Маркса: что он имел в виду под «человеческой головой»? В отличие от его интеллектуальных оппонентов, которые имеют в виду под человеческой головой психический мозг, Ильенков понимает его как культурный орган, а не только природный<sup>1</sup>. Как убедительно доказывает Андрей Майданский: «Ильенков настаивает на том, что Маркс имеет в виду не телесный орган индивидуального *Homo sapiens*, вырастающий на его шее благодаря Матушке Природе, а определенно *человеческую* – орудие *культуры*, а не природы»<sup>2</sup>. Человеческая голова, если идти от Маркса, не просто человеческая *голова* (психическая вещь), а *человеческая* голова (коллективный или социальный феномен).

Это утверждение не будет противоречить прочтению Маркса, если оно ясно понимает человеческое сознание как социальный феномен, нечто, что развивается автоматически в его индивидуальности, а как нечто, приобретающее свое содержание в процессе социализации<sup>3</sup>. Уже в своей первой большой работе, «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса» (1960), Ильенков четко обозначает это процесс следующим образом: «Поднимаясь к сознательной жизни внутри общества индивид находит существующее “духовное

---

<sup>1</sup> Maidansky (2009), p. 290.

<sup>2</sup> Maidansky (2005), “Metamorphoses of the Ideal,” *Studies in East European Thought*, p. 290.

<sup>3</sup> Marx and Engels (1846), *The German Ideology*, p. 51.

окружение”, объективно существующую духовную культуру»<sup>1</sup>. Будучи прообразом развития его понятия идеального, он пишет, что это «духовное окружение... является структурой того самого начала развития сознания и становится образом, образцом его индивидуального развития». И он продолжает: «Как результат всякое отдельное чувственное впечатление возникает в индивидуальном сознании всегда как продукт преломления внешних стимулов сквозь очень сложный комплекс призм форм общественного сознания, которые присваивает индивид»<sup>2</sup>. Из этого видно, что сознание индивида возникает не из психической головы человека, а из процесса индивидуального присвоения идеального способа жизни психической человеческой головой.

Некоторое сходство это имеет с понятием *Третьего мира* Карла Поппера - мира человеческих общественных конструкций<sup>3</sup>; несмотря на то, что, как убедительно показывают Гусейнов и Лекторский, существует значительная разница между этими двумя понятиями. В недавней статье в «Диогене» (2009) они писали: «Существенная разница заключается в том факте, что, согласно Ильенкову, идеальное может существовать в контексте человеческой деятельности»<sup>4</sup>. Роль человеческой деятельности является одной из наиболее отличительных характеристик черт ильенковского понятия идеального.

Согласно Ильенкову, идеальное существует не в языке или в других материальных феноменах, а в формах человеческой деятельности. Его подход к идеальному во Втором томе «Философской энциклопедии» (1962) состоит в том, что он определяет его как «субъективный образ объективной реальности, т.е. отражение внешнего мира в формах человеческой деятельности, в формах его сознания и воли»<sup>5</sup>. Идеальное можно мыслить как значение, которое материалистический подход приобретает в процессе его трансформации в человеческой деятельности. Иными словами, *только в процессе человеческой активности этот предмет приобретает характер значения объекта.*

Чтобы быть понятным, Ильенков отсылает не только к той доле материального мира, которую индивид непосредственно преобразует, а ко всей материи, с которой общество входит «в контакт». *Идеализация* для него общественный феномен. В той же самой энциклопедии он пишет: «Когда предмет создан, потребность общества в нем удов-

---

<sup>1</sup> Il'enkov (1960), *The Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's Capital*, p. 40-41.

<sup>2</sup> Il'enkov (1960), p. 41.

<sup>3</sup> Ilkka Niiniluoto in Oittinen (ed.) (2000), *Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited*, p. 8.

<sup>4</sup> Guseinov and Lektorsky (2009), p. 15.

<sup>5</sup> Il'enkov (1962), "Ideal'noe" [The Ideal], p. 222.

летворена, а деятельность угасла в самом продукте, - умерло и самое идеальное. Идеальный образ, скажем, хлеба возникает в представлении голодного человека или пекаря, изготавливающего этот хлеб. В голове сытого человека, занятого строительством дома, не возникает идеальный хлеб. Но если взять общество в целом, в нем всегда наличествует и идеальный хлеб, и идеальный дом, и любой идеальный предмет, с которым реально имеет дело реальный человек в процессе производства и воспроизводства своей реальной, материальной жизни, в т.ч. и идеальное небо как объект астрономии, как «естественный календарь», «часы» и «компас» человечества. Вследствие этого в человеке идеализирована вся природа, с которой он имеет дело, а не только та ее часть, которую он непосредственно производит и воспроизводит или непосредственно же утилитарно потребляет»<sup>1</sup>.

Из этого следует, что всякое значение появляется в индивидуальном сознании уже преобразованным и идеализированным деятельностью предшествующих поколений, и это идеальное передается в индивидуальной деятельности в настоящем.

Возможно, что во многом замечательная характерная черта ильенковского понятия идеального состоит в его артикулировании как части того большого процесса, как *фазы* преобразования предмета. Этот сдвиг позволяет ему избежать двух форм редукционизма: сведения идеального к психическому мозгу (характерная черта вульгарного материализма) и сведение идеального к некоторым внечеловеческим феноменам, таким как «природа» (характерная черта идеализма). В своем понимании его как фазы процесса Ильенков способен схватить идеальное не отрывая его от человеческой деятельности. В статье 1962 г. он писал: Идеальное есть «наличное бытие внешней вещи в фазе ее становления в деятельности субъекта, в виде его внутреннего образа, потребности, побуждения и цели»<sup>2</sup>. Понимание его как фазы позволяет ему схватить некоторые моменты его существования – предмет с его значением включен в процесс человеческой деятельности, с которым приходит к сообщению последующему преобразованию идеализированного материального мира. В «Диалектике идеального» (2009) он описывает это следующим образом:

«Процесс, в ходе которого *материальная* жизнедеятельность общественного человека начинает производить уже не только материальный, а и *идеальный* продукт, начинает производить акт *идеализации* действительности (процесс превращения «материального» – в «идеальное»), а затем уже, возникнув, «идеальное» становится важ-

---

<sup>1</sup> Il'enkov (1962), p. 225.

<sup>2</sup> Il'enkov (1962), p. 223.

нейшим компонентом материальной жизнедеятельности общественного человека, и начинается уже и противоположный первому процессу – процесс *материализации* (опредмечивания, овеществления, «воплощения») идеального».<sup>1</sup>

Как индивиды, мы входим уже в *идеализированный материальный* мир, который мы продолжаем преобразовывать, если мы осуществляем идеальное в нашей собственной деятельности.

Возвращаясь к вопросу, каково отношение между материальным и идеальным внутри человеческой головы, в свете ильенковской концепции идеального мы можем сказать, что идеальное внутри человеческой головы (т.е. в индивидуальном сознании) является продуктом трансформации материи через социальную деятельность, которая присваивается индивидом.

Это далеко отстоит от концепции, согласно которой материальное и идеальное детерминируют друг друга, в ильенковской концепции идеального мы имеем подход, при котором идеальное и материальное не рассматриваются как отдельные субстанции. Эта концепция идеального предлагает путь понимания соотношения между материальным и идеальным в нередукционистских терминах, которые демонстрируют близость между Ильенковым и Западным марксизмом, но это надо также понимать в некартезианских терминах.

Современные Ильенкову ученые отмечают влияние Спинозы на Ильенкова. Например, Веса Ойттинен пишет: «Ильенков высоко ставит методологическую ценность монизма Спинозы, в сравнении с которым он ниже ставит дуализм двух субстанций Декарта... Картезианца заводят в тупик вопрос о психофизической проблеме: они безуспешно пытаются установить своего рода причинную связь между мышлением и пространством, хотя такая связь просто не существует. Мысль и пространство являются просто двумя сторонами одной и той же материи»<sup>2</sup>. Он цитирует очерк Ильенкова «Мышление как атрибут субстанции» из «Диалектической логики» (1974): «Есть не два разных и изначально противоположных предмета исследования – тело и мышление, – а всего-навсего *один-единственный* предмет, а именно *мыслящее тело...*, [которое] не состоит из двух декартовских половинок – из “лишенного тела мышления” и из “лишенного мышления тела”... Мыслит не особая «душа», вселяемая богом в человеческое тело как во временное жилище (и непосредственно, как учил Декарт, в пространство «шишковидной железы» мозга), а самое *тело челове-*

---

<sup>1</sup> Il'enkov (2009), p. 18.

<sup>2</sup> Oittinen (2005b), “Evald Il'enkov as interpreter of Spinoza,” *Studies in East European Thought*. Volume 57, p. 323.

ка»<sup>1</sup>. Это антидуалистический подход отделяет Ильенкова от подобных критиков редукционизма в традиции Западного марксизма.

Ильенковское предложение оригинального пути понимания отношения между мышлением и бытием позволяет нам схватить отношение между базисом и надстройкой, не сползая в редукционизм. Из обеих формулировок понятия идеального мы можем видеть, что мышление для Ильенкова не просто отражение материального мира. Это лучше, чем отдельная субстанция, которая объединяет оба понятия в единый процесс трансформации идеального в человеческой деятельности. В свете этой концепции идеального надстройка может быть понята как выражение базиса в формах человеческой деятельности. Это предпочтительнее, чем отражение, которое проявляется как особый атрибут базиса, который реализуется в человеческой деятельности. В человеческой деятельности центральную роль играет преобразование вопроса об отношении между базисом и надстройкой, в котором надстройка проявляется в меньшей степени как отражение базиса, нежели «отражение» организации человеческой деятельности.

В отличие от Ильенкова, Беньямин в понимании труда не так строго следует историческому материализму в понимании идеального в классической философской традиции. Тем не менее, читая Ильенкова, мы решаем не только общую проблему ухода от редукционизма, но также находим подобный фокус человеческой активности в отношении между мышлением и бытием, а также подобный монистический подход к проблеме.

#### **IV. Прочтение понятия «Призрачного мира» у Беньямина через ильенковское понятие идеального**

Движение от Ильенкова к Беньямину требует проникновения через интеллектуальный и политический контекст. Несмотря на то, что Беньямин формулирует свои идеи не на языке классической философии, он непременно конфронтрует с Ильенковым в очень подобных проблемах, а именно как схватить это проявление наиболее близко в марксистской мысли как отношение между базисом и надстройкой. В *Konvolut K* (названном Призрачный Город и Призрачный Дом, Призрачное Будущее...) *Projekta Arkaduu (The Arcades Project) [Passagenwerk]*, Беньямин предлагает следующую формулировку отношения между базисом и надстройкой (которые он называет инфраструктура и суперструктура):

«К учению об идеологической надстройке. На первый взгляд кажется, что Маркс хочет установить только каузальное отношение ме-

---

<sup>1</sup> Il'nikov (1974), *Dialectical Logic*, pp. 31-32.

жду надстройкой и базисом... Но уже из этого можно заметить, что идеологии надстройки, которые ложно и искаженно отражают базис, выходят за пределы этого определения. Вопрос состоит именно в том, что если базис определенным образом определяет мыслительный и опытный материал надстройки, то это определение не может быть просто отражением, чем в том случае, когда это можно – совершенно отвлекаясь от причин возникновения – так характеризовать? Как ее выражение. Надстройка является выражением базиса. Экономические условия, при которых существует общество, выражаются в надстройке, подобно тому, как во время сна переполненный желудок в содержании сновидений, хотя оно может быть причинно обусловлено, оно не является его отражением, хотя и является его выражением. Коллектив прежде всего выражает свои жизненные условия. Они находят свое выражение во сне, а при пробуждении свое толкование.<sup>1</sup>

Этот длинный пассаж требует некоторых пояснений. Если читать Ильенкова, то одна из трудностей будет заключаться в том, каким образом соотносятся подход Бенямина к отношению между базисом и надстройкой к тому, как Ильенков понимает отношение между материальным и идеальным. Беняминское понимание надстройки как выражения базиса в сновидениях совершенно спящего человека является поразительно сходным с ильенковской концепцией идеального как атрибута материального, которое проявляется в формах человеческой активности<sup>2</sup>. В свете ильенковского понятия идеального мы можем понять беняминскую надстройку как *выражение* базиса в коллективной человеческой деятельности. Если мы возьмем специфическую организацию человеческой деятельности в буржуазном обществе, то его надстройка будет проявлять черты сновидения.

Понятие Бенямина «призрачный мир» является комплексным. В своей влиятельной книге «Призрачный мир и катастрофа» (*Dream-world and Catastrophe*, 2000), Сьюзен Бак-Морс (Susan Buck-Morss) пишет, что Бенямин «употребляет [понятие призрачного мира] не просто как поэтическое описание коллективного состояния психики, а как аналитическое понятие, которое было центральным для его теории модерна как очарования мира»<sup>3</sup>. В порядке полной оценки понятия призрачного мира Бенямина, если мы движемся от Ильенкова к Бенямину, позволительно будет коротко вернуться к их принципиальному общему влиянию, к Карлу Марксу.

---

<sup>1</sup> Benjamin (1999), *The Arcades Project*, p. 392.

<sup>2</sup> As Naumenko (2005) and Ottinen (2005b) have commented, Il'enkov here is drawing on a particular reading of Spinoza.

<sup>3</sup> Buck-Morss (2000), p. x.

Рассмотрим ильенковское понятие идеального и беньяминовскую концепцию призрачного мира в отношении знаменитого пассажира из «18-го Брюмера»: «Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого»<sup>1</sup>. Эти «обстоятельства» - которые часто понимаются в строго экономических терминах, т.е. данных по их логике как отдельные от человеческой деятельности<sup>2</sup> – оказываются, в свете ильенковских работ, идеализированным материальным миром, с обоими полномочиями, которые направляют нас и которые, снизу, объективируют человеческую деятельность. На некотором расстоянии от того места, которое приводилось, Маркс делает одно из часто приводимых утверждений: «Традиции всех мертвых поколений тяготеют как кошмар, над умами живых»<sup>3</sup>. Эта «традиция», эти «обстоятельства», этот идеализированный материальный мир тяготеет над нами как кошмар.

Это представление идеализированного мира как кошмара имело редкий резонанс, если об этом читать, имея в виду беньяминовское понятие призрачного мира. В версии этого очерка 1935 г., «Париж, столица девятнадцатого века», он писал: «Бальзак впервые заговорил о крахе буржуазии... Развитие производительных сил отбило желания символов предшествующего столетия, равно как и поклоняться монументам, которые были разрушены... Они остаток призрачного мира»<sup>4</sup>. При сравнении его писаний о понятии «кошмара» у Маркса с понятием бессознательного у Фрейда Беньямин производит оригинальное понимание того, как идеализированный материальный мир (если воспользоваться языком Ильенкова) в буржуазном обществе проявляет характеристики призрачного мира.

Вначале Беньямин перерабатывает положение Фрейда о том, что сознательный акт не только орган восприятия стимула, но также выступает как защитник против стимула. В своем очерке 1939 г., «Некоторые мотивы у Бодлера», (исправленная версия отрывка из работы 1938 г., который был отвергнут Адорно) он исследует понятие сознания у Фрейда, ссылаясь на рукопись 1921 г. «По ту сторону принципа

---

<sup>1</sup> Маркс К, Энгельс Ф. Соч., т. 8, С. 119.

<sup>2</sup> Как пишут редакторы второго тома *Open Marxism*, «общее устремление наших авторов состоит в отрицании сведения роли практики к надстройке над основополагающими структурными и детерминистскими “законами”» (Bonfeld et al. 1992: xi.).

<sup>3</sup> Marx (1852), p. 15.

<sup>4</sup> Benjamin (1999), p.13.

удовольствия».

Согласно Фрейд, сознание имеет важную функцию: защиту против стимула. «Для живого организма защита против стимула является едва ли не самой важной функцией, чем восприятие стимула... Опасность... является одним из потрясений. В большинстве случаев сознание быстро регистрирует эти потрясения, в меньшей степени вероятно они производят травматический эффект»<sup>1</sup>.

Из этой перспективы получается, что роль сознания заключается в том, чтобы понимать стимулы на манер того, чтобы защитить индивида от испытания травмы. Несмотря на то, что Беньямин отделяет себя от Фрейда тем, что понимает сознание скорее как социальный феномен, чем индивидуальную способность.

Он скорее распрямляет [деовеществляет] понятие Фрейда, схватывая его как исторический, а не натуральный, феномен. Например, он пытается показать, как коллективное сознание принимает форму человеческой деятельности. Он замечает, что буржуазное общество втягивается в ускорение эффекта шока – «сборочный конвейер, фотография, уличное освещение, фильм, движение людей в огромных городах, бомбардировка рекламы, невиданная мобилизация науки и технологии на военные цели»<sup>2</sup> – в результате в сознании все в большей степени нарастает защитная реакция. Он пишет: «Все больше становится область шокового фактора в специфическом выражении, все более постоянно сознание становится щитом против стимулов; все более рационально оно это делает, все меньше это впечатление проникает в опыт»<sup>3</sup>. В этой перспективе жизнь при капитализме вовлекает опыт возрастания шокового эффекта, с которым развивается защитный аспект коллективного сознания. Buck-Morss характеризует эту динамику как «эстетическую систему диалектического перевертывания. Человеческая чувственность изменяется от способа бытия в «соприкосновении» с реальностью в средство блокирования реальности. Эстетика – чувственное восприятие – переходит в *ан*-эстетику, в онемение чувств, познавательных возможностей»<sup>4</sup>. В отличие от натурального и индивидуального феномена, который мы находим у Фрейда, Беньямин характеризует сознание как социальное и историческое явление.

Один из путей понимания того, как это коллективное сознание защищает нас от шока, заключается в рассмотрении рассказа, который

---

<sup>1</sup> Benjamin (1939), "On Some Motifs in Baudelaire," *Illuminations*, p. 161.

<sup>2</sup> McNally (2001), *Bodies of Meaning*, p. 214.

<sup>3</sup> Benjamin (1939), p. 163.

<sup>4</sup> Buck-Morss (2000), p. 104.



организует опыт. Следующий новаторский труд Дэвида Мак-Нэлли (David McNally, 2001), мог бы подсказать, что коллективное сознание не только получает стимулы, но также защищает против потенциально вредных стимулов при производстве «нарратива с подавлением воспоминания о тех чувственных потрясениях и страха ими внушаемого. Сознание, иными словами, сочиняет рассказ о безопасности и стабильности в опасном и пугающем мире»<sup>1</sup>. Нарратив с его коллективным сознанием схватывает организацию мира в форме защиты нас от травматического шока. Наиболее успешно этот шок абсорбируется в тех нарративах, которые менее осознаются в опыте. «Тем не менее», продолжает Мак-Нэлли, «этот шок производит эффект в форме следовоспоминания, которое откладывается в бессознательном»<sup>2</sup>.

Беньямин иллюстрирует эти следы воспоминания, обращаясь к понятию «непроизвольных воспоминаний» Пруста из «В поисках потерянного времени» (*In Search of Lost Time*). «В размышлениях над введенным термином, - пишет Беньямин, - Пруст скудно рассказывает нам, как многие годы он вспоминал город Комбрей (Combray), в котором он, после всего, провел часть своего детства. Однажды во второй половине дня, попробовав какую-то выпечку, *Мадлена* (которую он часто потом вспоминает) закричала, привела его обратно к выпечке, несмотря на то, что перед этим она сама его ограничила, к побуждению воспоминания, которым подчинялся крик внимания [*memoire volontaire*]»<sup>3</sup>. Эти опыты были неожиданными вспышками воспоминания, согласно Беньямину, неосознанными следами воспоминания, которые вызывались чем-нибудь в настоящем. Эти акты сознания защищают нас от репрессивных воспоминаний чувственных потрясений, бессознательные акты как хранилище следов этих репрессивных воспоминаний.

В продвижении от индивида к коллективу, Беньямин определяет место коллективного бессознательного в определенных продуктах человеческой деятельности. Этот классический отрывок о «непроизвольном воспоминании» у Пруста цитируется перед заключением: «Прошлое скрывается где-то в стороне от реальности, вдали от интеллекта, в каком-нибудь материальном объекте»<sup>4</sup>. Пример этого Беньямин находит в мышлении, продукты которого забываются, вещи которого теряют свою форму, разрушение буржуазии - вот о чем она кричит, о старомодности: «первые железные конструкции, первые

---

<sup>1</sup> McNally (2001), p. 214.

<sup>2</sup> McNally (2001), p. 214.

<sup>3</sup> Benjamin (1939), p. 158.

<sup>4</sup> Proust cited in Benjamin (1999), p. 403.

фабричные здания, появление фотографии, объект которой начинает потухать, величественные пианино, платья пятилетней давности, фешенебельные рестораны, которые начинают отставать от моды»<sup>1</sup>. Беньямин считает это все коллективным бессознательным, которое практически вписано в материальный мир. Следуя сюрреалистам, он пишет, что «конструкция играет роль бессознательного»<sup>2</sup>.

Хотя коллективное бессознательное принадлежит прошедшей эпохе, его предметы продолжают достигать нас и в настоящем. Мак-Нелли характеризует этот феномен следующим образом: «Наши старые идентификации и желания, старые образы самих себя, которые мы оставили позади себя, стерты следы физиономии городов и его обжитых мест: в старомодных зданиях, одеждах, произведениях искусства, фотографиях и т.п. Так наше сознание впитывает новые веяния и уходит от старых идентичностей, оно также регулярно оказывает сопротивление памятникам его последним снам и выдерживать фрустрацию от них»<sup>3</sup>. Эти следы забытых воспоминаний возвращаются в наших коллективных снах в форме ходячей моды, стиля, архитектуры, как хорошо, как желанные образы будущего, место которые мы пытаемся найти в последних опытах коллективной травмы.

Если обратиться к Фрейдю, то репрессивные воспоминания часто возвращаются в снах. Беньямин пишет: «Исследования Фрейда были обусловлены характеристиками сна в случае невроза, которые производили катастрофу, в которую пациент оказывался вовлечен. Сновидения подобного вида, обращаясь к Фрейдю, пытаются вернуть пациенту стимулы при развитии тревоги, пропуск которой был причиной травматического невроза»<sup>4</sup>. Беньямин пытается применить этот подход к анализу коллективных снов.

В отрывке, который вводит образ спящего в *Konvolut K of The Arcades Project*, Беньямин движется от спящего индивида к спящему коллективу. Он проводит аналогию между спящим телом и предшественником торговой аллеи – пассажем.

«Но как спящий теперь – подобно сумасшедшему – вступает в своё макрокосмическое путешествие через свое собственное тело, и звуки и чувства его внутренности, которые выздоравливающему, бодрствующему представляются приливом здоровья, давление крови, движение внутренностей, сердцебиение и мускульное ощущение отражаются в его непрерывно обостряющемся внутреннем чувстве ил-

---

<sup>1</sup> Benjamin (1929), "Surrealism," *Reflections*, p. 181-2.

<sup>2</sup> Benjamin (1935), "Paris, Capital of the Nineteenth Century," *Reflections*, p. 147.

<sup>3</sup> McNally (2001), p. 214.

<sup>4</sup> Benjamin (1935), p. 161.

люзии или галлюцинации, которые их переводят и объясняют, то это происходит также с грезящим коллективом, которые углубляются при переходе к его внутреннему. Этому мы должны в этом следовать, чтобы XIX столетие в моде и рекламе, сооружениях и политике истолковать его как следствие его призрачных ликов»<sup>1</sup>.

В дополнение к сдвигу от индивида к коллективу, это место также примечательно к тому, к чему ведет отказ от человеческой деятельности. Мода, реклама, здания и политика – все это продукты человеческой деятельности - составляют тело спящего коллектива. Наше коллективное тело, в форме разрушения буржуазии, является продуктом нашей деятельности. В том же самом разделе Беньямин продолжает: «Конечно, многое из того, что снаружи, формируется внутри как: архитектура, мода – да, также погода - является, внутри коллектива, что орган чувств, чувство болезни или здоровья, находятся внутри индивида. И чем дольше мы сохраняем их в подсознании, в аморфных конфигурациях сна, тем более они оказываются естественными процессами пищеварения, дыхания и т.п. Они остаются в цикле вечности теми же самыми, до тех пор, пока коллективное схватывается в проявлениях политики и истории»<sup>2</sup>. В продвижении от индивида к коллективу, Беньямин отмечает, что эти феномены, как по своей архитектуре, так и по форме, имеют «аморфную конфигурацию сна», и это состояние будет продолжаться до тех пор, пока коллектив что-то делает с ним и «история не изменится».

Здесь можно заметить влияние Маркса, который включал все предшествующие эпохи и свою собственную в пред-историю<sup>3</sup>. История, конечно, начинается тогда, когда коллективная человеческая деятельность начинает сознательно управляться коллективом. К этому разделению Маркс возвращается в хорошо известном отрывке о товарном фетишизме. В Первом томе «Капитала» он пишет: «Строй общественного жизненного процесса, т.е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем»<sup>4</sup>. Иными словами, фетишизм будет оставаться до тех пор, пока общество не возьмет под свой контроль свою деятельность.

При ближайшем рассмотрении сути дела – и в этом ценность

---

<sup>1</sup> Benjamin (1999), p. 389.

<sup>2</sup> Benjamin (1999), p. 389.

<sup>3</sup> «Буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества» (т. 13, с. 8).

<sup>4</sup> Маркс К. Капитал. Том первый. М., 1963, С. 90.

труда Ильенкова – можно заметить, как буржуазное общество оказывается, согласно Беньямину, призрачным миром. Конечно, как индивиды мы можем полностью проснуться, но это не касается нас всех, и если учесть сказанное Марксом выше, то коллектив может это сделать только бессознательно. В свете концепции Ильенкова можно понять идеализацию материи как призрачный мир, потому что на пути деятельности он организуется. Это прозрение, которое имплицитно содержится у Беньямина, связано выражено в понятии идеального (как фазы в социальной трансформации материи). Если читать Ильенкова, материалистическое понимание истории становится более очевидным, если понятие призрачного мира у Беньямина применить как обозначение вымышленного предмета в процессе его трансформации в человеческой деятельности. Это проявляется как призрачный мир, потому что эта деятельность не направляется сознательно.

Это прочтение Беньямина через Ильенкова показывает острое возражение против критики со стороны Адорно очерка Беньямина «Париж времен Второй империи у Бодлера». Если мы посмотрим отсюда, то его хорошо известная критическая статья против Беньямина характеризуется последним как «вульгарный материализм». Несмотря на это, читая Беньямина через Ильенкова, каждый может заметить различные типы антиредукционистских подходов в работе Беньямина. Рассматривая надстройку как выражение, как оппозицию отражения, базиса, ее не удастся редуцировать к самому базису, как это происходит в случае с вульгарным материализмом; напротив, она служит Беньямину как путь схватывания роли прошлой человеческой деятельности как кошмара истории, формы которого образуют условия, при которых люди делают историю в настоящем. Выражение буржуазного общества как «краха буржуазии» не является надстроечным отражением базиса, а продуктом человеческой деятельности. Вот как замечает Джорджио Агамбен в своем комментарии о полемике между Адорно и Беньямином относительно отрывка из «Бодлера»: «Взгляд, который мы можем извлечь из памятников и камней прошлого... не есть существовавший в то время реликт идеологической надстройки... который мы сейчас имеем перед нами, является самой практикой»<sup>1</sup>. Чтение Беньямина через Ильенкова позволяет высветить антидуализм и анти-редукционизм Беньямина.

Если прочитать через Ильенкова, то монистическое материалистическое понимание истории в свете его подхода становится намного яснее. Его понимание надстройки как выражения базиса в продуктах человеческой деятельности имеет сходство с подходом Ильенкова к

---

<sup>1</sup> Agamben (2007), *Infancy and History*, p. 136.

идеальному как атрибуту материального в формах человеческой деятельности. Эта попытка преодолеть картезианский дуализм представляет собой новый путь к решению проблемы базиса и надстройки.

### Заключение

Прочтение понятия призрачного мира Беньямина через Ильенкова освещает общий фокус на человеческую деятельность и на общую проблему ухода от вульгарного материализма. Эта точка соприкосновения показывает, что концепция Ильенкова не только близко связана с течением Западного Марксизма, но является существенным вкладом в антиредукционистскую марксистскую мысль. Ильенков предложил строгую разработку отношения идеального к материальному в понятиях классической философии. Разворачивая свое видение проблемы базиса и надстройки, он дает в результате связный подход к проблеме в нередукционистских терминах, и позволяет нам идентифицировать антидуалистический подход с материалистическим пониманием истории, с которым работает Беньямин.

Рассматривая понятие призрачного мира Беньямина параллельно ильенковскому понятию идеального можно заметить не только существенную разницу этих мыслителей, разницу в терминах дисциплины, лексики, влияний, интеллектуального и политического контекста, и т.д., но также общую «антидуалистическую и антиредукционистскую» направленность в обоих случаях. В случае с Ильенковым мы находим, что «человеческая голова» несводима к материи мозга, но и не утверждается, что она существует отдельно от материи – мышление это отражение его мира. Вместо мыслетелесного дуализма Декарта мы находим антиредукционистский материализм Спинозы, в котором мышление понимается как «деятельность мыслящего тела»<sup>1</sup>. Подобным же образом, в случае с Беньямином мы находим определение отношения базис-надстройка как тело коллективного сна. Его понятие призрачного мира представляет собой оригинальный подход к пониманию отношения между базисом и надстройкой. Хотя оба мыслителя работали в очень разных традициях, они разделяли сходный антидуалистический подход к антиредукционизму.

Это прочтение понятия призрачного мира Беньямина в свете ильенковского понятия идеального демонстрирует не только оригинальность обоих мыслителей, но также вводит представление об определенной школе мышления, которая отличалась от официальной советской философии, что в значительной мере отсутствует в обсуждении этого вопроса в Западном Марксизме. Советская «теория деятельно-

---

<sup>1</sup> Il'nikov (1962) quoted in Oittinen (2005a), p. 321.

сти» представляет разные подходы к проблеме редукционизма, который должен привлечь к себе внимание.

Специфика вклада Ильенкова в эту проблему может дать начало глубоким исследованиям для множества направлений. Одной из отличительных характеристик этого понятия идеального является соединение классической марксистской мысли с монизмом Спинозы. Поворот к Спинозе является совершенно оригинальным для Западного Марксизма. Например, мы можем видеть попытки поворота к Спинозе как альтернативу гегельянскому марксизму в трудах таких теоретиков, как Альтюссер, Делёз и Негри<sup>1</sup>. Как замечает Евгений Голланд, «Антонио Негри в споре о предпочтении спинозовского материализма предлагает его как важнейшего предшественника совершенно нового материализма Маркса в Новое время»<sup>2</sup>. Сходное утверждение делает Ильенков в работе «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса» (1960): «Рациональное зерно диалектики Спинозы... было развито на материалистическом базисе только у Маркса и Энгельса»<sup>3</sup>. Это Ильенков рассматривает в отрыве от этих теоретиков, несмотря на то, что он не противопоставляет Спинозу как альтернативу Гегелю, а прочитывает Маркса в свете обоих, Гегеля и Спинозы. Далекий от гегельянского марксизма, делает своей мишенью позитивизм. Согласно Ойттинену, «казалось бы, роль Спинозы сводится к попытке усовершенствовать «гуманизм», что, антипозитивистская и антисциентистская форма диалектики, была больше того, что до сих пор было сделано»<sup>4</sup>. Было бы плодотворнее исследовать скорее Спинозу у Ильенкова в сравнении этих мыслителей.

Возможное направление будущих исследований может иметь место в том направлении, какое место занимает Ильенков в разговоре об «антипозитивистской и антисциентистской форме диалектики» в Западном марксизме. Например, журнал «Открытый марксизм» (*Open Marxism*) пытается “эмансипировать марксизм” от позитивизма и сциентизма, “очистить от тяжелого бремени позитивистских и научно-экономических наслоений”<sup>5</sup>. Он солидаризируется также с предшественником «Открытого марксизма», итальянского *Operaismo*, с традицией внутри Западного марксизма, который тоже критикует различные формы редукционизма. Спинозистский марксизм Ильенкова предлагает интересный подход, при помощи которого можно проду-

---

<sup>1</sup> Holland (1998), “Spinoza and Marx,” *Cultural Logic*.

<sup>2</sup> Holland (1998).

<sup>3</sup> Il'enkov (1960), p. 24.

<sup>4</sup> Oittinen (2005b), p. 320.

<sup>5</sup> Bonfeld et. al. (1995), *Open Marxism Volume 3*, p. 1

мать проблеме редукционизма рядом с этой традицией. Но это одно из направлений будущих исследований в этой области.

### Литература

1. Adorno, Theodor et. al., (2002), *Aesthetics and Politics*. London, Verso.
2. Agamben, Giorgio (2007), *Infancy and History*. London, Verso.
3. Bakhurst, David (1991), *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy. From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. Cambridge University Press, Cambridge.
4. Benjamin, Walter (1986) [1929], "Surrealism," *Reflections*. New York: Schocken Books.
5. Benjamin, Walter (1986) [1935], "Paris, Capital of the Nineteenth Century," *Reflections*. New York: Schocken Books.
6. Benjamin, Walter (1961) [1939], "On Some Motifs in Baudelaire," *Illuminations*. Trans. Harry Zohn. New York: Schocken Books.
7. Benjamin, Walter (1999), *The Arcades Project*, Cambridge: Harvard University Press.
8. Benjamin, Walter (2003) [1940], "On the Concept of History," *Selected Writings Volume 4 1938-1940*. Cambridge, Harvard University Press.
9. Bonefeld, Werner, Richard Gunn, and Kosmas Psychopedis, eds. (1992), *Open Marxism Volume 2: Theory and Practice*. London: Pluto Press.
10. Bonefeld, Werner, Richard Gunn, John Holloway, and Kosmas Psychopedis, eds. (1995), *Open Marxism Volume 3: Emancipating Marx*. London: Pluto Press.
11. Buck-Morss, Susan (2000), *Dreamworld and Catastrophe*. Cambridge: MIT Press.
12. Guseinov, Abdusalam A. and Vladislav A. Lektorsky (2009), "Philosophy in Russia: History and Present State," *Diogenes*, Vol. 56 Issue 3.
13. *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks). Short Course* (1943) [1938], ed. by a Commission of the Central Committee of the CPSU (B). Moscow, Foreign Languages Publishing House.
14. Holland, Eugene (1998), "Spinoza and Marx," *Cultural Logic*, Volume 2, Number 1, Fall 1998.
15. Il'nikov, Evald (1982) [1960], *The Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's Capital*. Moscow, Progress.
16. Il'nikov, Evald (1962), "Ideal'noe" [The Ideal]. *Filosofskaya entsiklopedia [Encyclopedia of Philosophy]*, Vol. 2, pp. 219-227. Moscow: Sovetskaya entsiklopedia.
17. Il'nikov, Evald (1977) [1974], *Dialectical Logic*, Moscow, Progress.
18. Ильенков Эвальд (2009), "Диалектика Идеального" [Dialectics of the

- Ideal], *Logos*, Volume 69, No. 1, pp. 6-62. Khimki: Moment.
19. Lowy, Michael (2005), *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'*. London: Verso.
  20. Майданский А. Д. (2005), "Metamorphoses of the Ideal," *Studies in East European Thought*. Volume 57, pp. 289-304.
  21. Майданский А. Д. Introduction to *Logos*, Volume 69, No. 1, pp. 3-5. Khimki: Moment. 2009
  22. Майданский А. Д. "Восхождение к идеальному" *Logos*, Volume 69, No. 1, pp. 63-73. Khimki: Moment. 2009
  23. Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач - Выготский-Ильенков. Москва, Культурная революция. 2008
  24. Marx, Karl and Friedrich Engels (1991) [1846], *The German Ideology*. New York, International Publishers.
  25. Marx, Karl (1963) [1852] *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers.
  26. Marx, Karl (1973) [1857], *Grundrisse*. Trans. Martin Nicolaus. New York: Vintage Books.
  27. Marx, Karl (1970) [1859], *A Contribution to a Critique of Political Economy*. Trans. S.W. Rayzanskaya. New York, International Publishers.
  28. Маркс К. *Капитал Том Первый*. Trans. Ben Fowkes. New York: Vintage Books.
  29. McNally, David (2001), *Bodies of Meaning*. Albany: State University of New York Press.
  30. Межуев В.М. (1997), "Evald Ilyenkov and the End of Classical Marxist Philosophy", *Drama sovetskoi filosofii [The Drama of Soviet Philosophy]*, pp. 47-54. Moscow, The Russian Academy of Science Institute of Philosophy.
  31. Naumenko, Lev (2005), "Evald Il'enkov and World Philosophy," *Studies in East European Thought*. Volume 57, pp. 233-248.
  32. Oittinen, Vesa (2000), *Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited*, ed. Vesa Oittinen. Helsinki, Kikumora Publications.
  33. Oittinen, Vesa (2005a), "Introduction", *Studies in East European Thought*. Volume 57, pp. 223-231.
  34. Oittinen, Vesa (2005b), "Evald Il'enkov as interpreter of Spinoza," *Studies in East European Thought*. Volume 57, pp. 319-338.
  35. Толстых В.И. (2008), *Эвальд Васильевич Ильенков*. Comp. by V.I. Tolstykh. Moscow: ROSSPEN.
  36. Williams, Raymond (1977), *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.



## *Второй раздел*

# **ПРОБЛЕМА МЫШЛЕНИЯ В ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКЕ**

**Мареев С.Н.**

## **Конкретный и абстрактный историзм как методология науки**

«Решающей особенностью диалектического метода анализа понятий и фактов, - писал Ильенков, - является его конкретность, его конкретно-исторический характер» [4, с. 289]. Это сказано в начале параграфа «Абстрактный и конкретный историзм» основной, можно сказать, работы Ильенкова «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении». Речь, стало быть, идет о различии между *абстрактным* историзмом и *конкретным* историзмом. Но что такое то и другое?

На вопрос о том, что такое абстрактный историзм, Ильенков дает довольно определенный ответ: «Точка зрения псевдоисторизма (абстрактного историзма) не только не чужда метафизическому методу мышления, но и составляет одну из его характернейших черт. Метафизики всегда много и охотно рассуждают о необходимости «исторического подхода» к явлениям, совершают экскурсы в историю предмета, подводят «исторические обоснования» под свои теоретические построения. И различить конкретный историзм метода материалистической диалектики от абстрактного историзма метафизиков не так-то легко, как может показаться на первый взгляд» [4, с. 289].

Понятно, что под «метафизикой» имеется в виду не умозрительная система всякого бытия, а *метод*, характерный для классической метафизики типа метафизики Х. Вольфа, с которой Кант и связывал понятие метафизики, когда доказывал, что метафизика как строгая наука невозможна. Кант здесь имеет в виду, что невозможна единая и систематическая картина мира, построенная при помощи одного лишь умозрения. И в этом смысле Кант называет «метафизикой», что интересно, «Философию истории» И. Гердера. «Он, - пишет о Гердере Кант, - может лишь отчаяться в поисках объяснения какого-нибудь знания о природе и начать искать вынужденное решение в плодотворной сфере воображения. А ведь это же метафизика, и даже весьма догматическая, сколько бы наш автор ни открещивался от нее, следуя велению моды» [6, с. 48].

Кант, правда, конкретно имеет в виду начало человеческой истории, человека как мыслящего существа, чего не может объяснить конкретно-фактически Гердер. А это и есть абстрактный историзм, метафизический историзм, можно сказать. И этой «метафизикой» страдал также Гегель. «Даже такой остро диалектический ум, как Гегель», - замечает Ильенков, - не смог преодолеть точку зрения абстрактного

историзма, хотя и много сделал в этом направлении» [4, с. 291-292].

Ведь у Гегеля тоже есть «Философия истории». И она умозрительная. Следовательно, это тоже метафизика. И в этом проявляется вопиющее противоречие философии Гегеля, когда он, с одной стороны, побеждает метафизику в «Науке логики», а, с другой стороны, в «Философии истории» реализует именно метафизический метод. Он гонит ее в дверь, но пускает в окно.

Гердеровский историзм, кроме того, что он метафизический в том смысле, что он умозрительный, а не основан на фактах, страдает еще и тем, что задвигает человеческую историю в эволюцию всей вселенной, как это делает современный глобальный эволюционизм. Нельзя путать, как отмечает Ильенков, предпосылки истории и собственно человеческую историю. Человеческая история начинается с *труда*. Она есть, прежде всего, процесс создания человеком самого себя при помощи труда. А до того было только развитие природы. Но это совсем другой процесс, протекающий по иным законам. Если речь идет о живой природе, то это законы эволюции, открытые Ч. Дарвиным. А законы истории были открыты только Марксом.

Переход от эволюции к истории не есть *постепенный* переход, здесь развитие преодолевает совершенно конкретный *порог*, о котором очень точно и ясно писал русский гегельянец А.И. Герцен. «Задача физиологии, - писал он, - исследовать жизнь, от клетки и до мозговой деятельности; кончается она там, где начинается сознание, она останавливается на пороге истории» [2, с. 485].

«Мозговая деятельность» - это еще только физиология, а история начинается с *сознания*. Как соотносятся между собой сознание и труд, особый вопрос, но то и другое являются только у начала истории, и история начинается только с них. «Человек, - пишет Герцен, - отличается от животных *историей*: характер ее, в противоположность животному развитию, состоит в преобладании больше или меньше сознательных усилий для устройства своего быта, в наследственной, родовой усовершенности инстинкта, понимания, разума при помощи памяти» [2, с. 432]. Человек, можно сказать, *историческое животное*.

«Память», при помощи которой от поколения к поколению людей передаются навыки деятельности, понимания и разума, это *историческая* память, носителем которой является не физиология, и даже не психология, а *культура*. Последняя представляет собой еще одну особенность истории: история есть *процесс развития культуры*.

Отождествление исторического развития со всяким развитием и дает нам не историзм, а *эволюционизм*, который по сути все тот же абстрактный историзм. Такой абстрактный историзм и прокламировался

нашим «диамамом». Вот как, например, определялся «историзм» в «Философской энциклопедии» 60-х гг.: «**ИСТОРИЗМ** – принцип подхода к объективной действительности в процессе ее научного исследования и практического преобразования как к изменяющейся во времени, развивающейся» [13, с. 351]. То же самое и в «Философском словаре» под редакцией И.Т. Фролова: «**ИСТОРИЗМ** – принцип понимания вещей и явлений в их *становлении и развитии*, в органической связи с порождающими их условиями» [14, с. 264].

И т.д. Никакого упоминания собственно истории там нет.

Принцип развития и принцип историзма безбожно путаются. И эта путаница идет еще от такого «диамаммчика», как Николай Бухарин. Бухарин видит отличие философии Маркса от «вульгарного материализма» Бюхнера-Молешотта и от антропологического учения Людвиг Фейербаха в том, что, по Марксу, «объект философии» понимается как «исторически развивающаяся «величина»». «Мир, космос, имеют свою *историю*. Природа не есть неизменная «данность»: наоборот, она диалектически изменяется, ее законы тоже историчны» [1, с. 133].

Бюхнер, Молешотт и Фейербах тоже очень удивились бы, что им приписывается отрицание развития «мира, космоса». Во второй половине XIX в., как сказал классик, с принципом развития были согласны *все*. И ни один естествоиспытатель уже давно не считал, что мир сотворен Богом за шесть дней и с тех пор существует в неизменном виде. Но вот то, что человеческое мышление и сознание являются не продуктами развития «мира и космоса», а продуктами человеческой истории, они не понимали. Эту принципиально иную, по сравнению с «физиологическим материализмом», историческую философию не понял, скажем, и Вильгельм Вундт, которого цитирует Бухарин. Вундт в «Введении в философию» делает упрек марксизму в том, что «для социологического материализма вообще интерес имеют только практические вопросы» [1, с. 132].

Под «социологическим материализмом», понятно, Вундт имеет в виду *исторический* материализм, хотя это далеко не одно и то же. Но тут важно и интересно то заключение, которое делает Вундт из «практицизма» марксистской философии. «Поэтому, - пишет он, - у данной системы нет даже необходимой теоретической базы, которую она явным образом предоставила разрабатывать физиологическому материализму» [1, с. 132].

Вундт абсолютно уверен в том, что «теоретическую базу» любой философии не может дать никакой другой, а только «физиологический материализм». И, главное, что Бухарин прямо против этого не возражает. По факту «марксисты» типа Бухарина разработку проблем

мышления и сознания отдали на откуп «физиологическому материализму»: рефлексология Ивана Петровича Павлова была объявлена «естественнонаучной основой» марксистской теории познания. Тем самым марксистский историзм и был превращен в «абстрактный историзм» естествоиспытателей.

Что касается Бухарина, то, поскольку он считал себя все-таки марксистом и читал Маркса и Энгельса, даже отчасти «Немецкую идеологию», которая только-только была открыта, третьим пунктом отличия марксистского историзма от философии Бюхнера-Молешотта и других материалистов у него прокламируется следующее: «Объект, как объект, *историчен* и в другом смысле, а именно: он *вырастает* по мере того, как расширяется вторжение человека в природу. «Даже предметы простейшей «чувственной достоверности» даны ему (субъекту. – Н.Б.) только благодаря общественному развитию, благодаря промышленности и торговым сношениям. Известно, что вишневое дерево... появилось в нашем поясе лишь несколько веков тому назад благодаря торговле...»» [1, с. 134].

Вот это уже, как говорится, слова не мальчика... Но их-то надо было сказать с самого начала. И не путать «теорию развития» с конкретным историзмом Маркса. Сама человеческая *чувственность* - не продукт развития физиологии, а продукт человеческой истории, промышленности, торговли, культуры, в непонимании чего упрекали Фейербаха Маркс и Энгельс. Но Фейербах здесь, как Вундт и другие материалисты, сделал ставку не на историю, а на физиологию, в чем и сомкнулся с «вульгарными материалистами».

Именно «вульгарный материализм» нашел продолжение в официальной марксистской философии советского периода - в «диамате», который отделился от «истмата», а тем самым от конкретного историзма, против чего и возражал Ильенков. В этом, собственно, и состояла суть того конфликта с руководством философского факультета МГУ, из-за которого он вынужден был его покинуть.

## 2

Абстрактный историзм выступает в двух своих крайних формах. Тому абстрактному историзму, который проявлял себя, и проявляет до сих пор, в форме философии истории, противопоставляют, обычно, «конкретную фактическую историю». Но что есть «конкретный» исторический факт? «Конкретный» факт, вырванный из контекста, есть абстрактный факт. Факт является конкретным только в том случае, если он рассматривается в связи с другими фактами. Диалектика вообще обязывает рассматривать факты в их *внутренней* связи. Кон-

кретный историзм обязывает рассматривать исторические факты в их внутренней связи. Но внутренняя связь исторических фактов не всегда совпадает с их хронологической последовательностью. Хронология - это только *внешняя* канва, и ограничение истории только хронологической последовательностью есть, как считает Ильенков, абстрактный историзм. Конкретный историзм не может руководствоваться «принципом временной последовательности появления различных сторон исследуемого целого в истории» [4, с. 299].

«После этого» не значит «по причине этого». Но причина должна предшествовать своему следствию. Поэтому хронология - необходимое условие конкретной истории. Но только условие. Чтобы быть конкретной историей факты должны *срастись* в каузальную последовательность, а не только во временную. «Термин “конкретный”, - писал русский гегельянец И.А. Ильин, - происходит от латинского слова “concrecere”. “Crescere” означает “расти”, “concrecere” – срастаться, возникать через сращение» [5, с. 24].

Срастаются не абстракции, как это иногда себе представляют, а именно конкретные факты. Конкретное реально, абстракция формальна. И абстракции сращиваются только произвольно и формально, а не конкретно, не органически. И с чувственным *представлением* такие абстракции соединяются чисто внешним образом, подобно тому, как, по остроумному замечанию Гегеля, связывают ногу и деревяшку.

История не обобщает факты, - иначе она не отличалась бы от социологии, - а она *обобщает фактом*. С точки зрения формальной это совершенно нелепое выражение, потому что формальная логика знает только *обобщение фактов*, подведение их под какую-то абстракцию. Но специфика конкретного историзма состоит именно в том, что обобщают не факты, а фактом. Обобщение фактом означает, что кладется последний штрих в общую картину происходящего. Факт здесь последнее звено в общей цепи событий, когда получается единая логика, единая линия развития. Но это уже не логика как нечто отвлеченное, нечто только «в голове», а это объективная логика объективной истории. Обобщает не рядовой факт, а *особенный*, который выбивается из общего ряда. Именно в силу своей особенности он и оказывается всеобщим. Такой факт не может быть получен при помощи абстрагирующей деятельности «головой», а он может быть только *найден, открыт* в действительной истории.

Конкретный историзм метода Маркса проявляется в «Капитале», прежде всего, в главе о первоначальном накоплении капитала. Здесь мы имеем именно *фактическую* историю становления капиталистического способа производства в Англии. Здесь называются конкретные

и достоверные факты: законодательство Генриха VII, «огораживание», расхищение государственных имуществ, «разграбление церковных имуществ, мошенническое отчуждение государственных земель, расхищение общинной собственности, осуществляемое по - узурпаторски и с беспощадным терроризмом, превращение феодальной собственности и собственности кланов в современную частную собственность – таковы разнообразные идиллические методы первоначального накопления» [9, с. 743-744].

Последнее не потому, что Маркс, кроме истории Англии, ничего другого не знал. А потому, что, во-первых, исторически промышленный капитализм появился впервые в Англии, все остальные страны становились на путь капиталистического промышленного развития позже. Во-вторых, конкретный историзм требует *фактической* истории. А фактически она или английская, или немецкая, или российская и т.д.

«Историзм логического метода Маркса-Энгельса-Ленина, - пишет Ильенков, - конкретен. Это значит, что он обязывает говорить не об «истории вообще», но каждый раз о конкретной истории конкретного предмета» [4, с. 293].

Но конкретная история конкретного предмета возможна только в свете конкретного *понятия* предмета. Мы не случайно подчеркнули, что в главе о первоначальном накоплении капитала речь идет о *промышленном* капитале. Дело в том, что промышленному капитализму исторически предшествуют такие «допотопные», как их называет Маркс, формы капитала, как торговый и ростовщический капитал. Они существовали задолго до появления промышленного капитала. Здесь можно говорить о таком торговом народе, как финикийцы, а ростовщичество существовало, по крайней мере, уже у греков. Ведь не случайно Аристотель осуждал ростовщичество как занятие, противоречащее природе вещей. И поэтому Макс Вебер, например, ищет начало капитализма не в Англии XVI–XVII веков, а далеко-далеко на Востоке. И вот тут история, наше толкование истории, зависит от того, какое понятие мы имеем о нашем предмете. История здесь зависит от логики. Иначе говоря, «анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны».

Это не значит, что анатомию обезьяны надо подгонять под анатомию человека, а это значит как раз понимать ее в ее *специфике*. Но все специфическое нам понятно как специфическое *в своем роде*. И если у нас нет родового понятия, то нет и видового, специфического. И историческое развитие происходит путем *переворотов*, когда «исторически предшествующее», как пишет Ильенков, в ходе развития

постоянно превращается в «логически последующее» и наоборот. «Ранее родившиеся явления превращаются то и дело в формы проявления процессов, начавшихся гораздо позже. И начало (подлинное начало) новой ветви развития, новой конкретно-исторической системы взаимодействия не может быть понято как продукт плавной эволюции исторически предшествующих форм. Здесь происходит подлинный скачок, перелом в развитии, в котором начинается принципиально новая конкретно-историческая форма развития» [4, с. 296].

Промышленный капитал, развившись на основе тех накоплений, которые возникли из торговли и ростовщичества, теперь сам подчиняет себе торговлю и банковское дело. И потому капитал в форме промышленного капитала адекватное себе понятие. И в свете этого понятия история выглядит совсем иначе, чем в свете абстрактного представления о капитале «вообще».

Историческое развитие происходит не непрерывно, а «скачками», переворотами. Отсюда как будто бы невозможно это развитие заполнить фактами сплошь. Но дело в том, что в самих фактах выражается переворот, «скачок». И в одном и том же факте может заключаться одновременно и отрицание старого, и начало нового. Взять, например, «огораживание» в Англии. Это одновременно отрицание старого, феодального способа производства, и утверждение нового, буржуазного, превращение натурального хозяйства в товарно - капиталистическое. Одно и то же хозяйство в разных системах отношений, оказывается разным и даже противоположным самому себе.

Антропологи хотят найти посредствующее звено между, грубо говоря, обезьяной и человеком. Но сколько бы таких посредствующих звеньев они ни находили, каждый раз будет вставать вопрос: обезьяна это или человек. И так до тех пор, пока мы, не признаем, что это существо и обезьяна, и человек. Но при этом неизбежно встанет вопрос о *понятии* человека, т.е. о его специфическом отличии от обезьяны и других животных. В зависимости от этого понятия мы будем искать начало человеческой истории. Но это совсем не значит, что мы подгоняем историю под понятие. Наоборот, необходимо в самой истории найти подтверждение нашего понятия. А если мы такого подтверждения не находим, то должны от него или отказаться, или считать это только нашей гипотезой и продолжать искать.

Здесь надо заметить, что как бы мы ни заполняли «промежутки» в развитии какими-то дискретными единицами, мы никогда не получим непрерывную линию, Мы будем получать все меньшие и меньшие промежутки, но никогда не избавимся от необходимости «скачка». И если говорить о начале человеческой истории, то и там так или



иначе был скачок от животности к человечности. Надо понять, что животность и человечность - антагонисты, и уже поэтому здесь не может быть плавного перехода одного в другое: чтобы стать человеком, животное должно утратить свою животность.

«Социальное, - писал Б.Ф. Поршнев, - нельзя свести к биологическому. Социальное не из чего вывести, как из биологического». Но из биологического можно вывести социальное двояким образом: можно вывести социальное как некое продолжение биологического, а можно так, что социальное окажется *отрицанием* биологического. Всякое продолжение биологического может давать только биологическое, как это и было на протяжении всей эволюции на земле. Эволюция могла создать только *предпосылки* появления социальности, т.е. человечности. И самой главной предпосылкой стало то, что эволюция сыграла *против себя*: вместо того, чтобы совершенствовать биологические механизмы приспособления, она *лишила* некоторое существо биологических форм приспособления, *вынудив* его тем самым приобрести совсем другие, не биологические, механизмы поведения, главным из которых явился *труд*.

Поршнев не принимает решающую роль труда в превращении животности в человечность. И он предлагает более мудрёный путь этого превращения, признавая, антиномический характер такого развития. «В книге я предлагаю, - пишет Поршнев, - решение этой антиномии. Оно основано на идее инверсии. Последняя кратко может быть выражена так: некое качество (А/В) преобразуется в ходе развития в свою противоположность (В/А), - здесь все не ново, но все ново. Однако надлежит представить себе не одну, а две инверсии, следующие одна за другой. Из них более поздняя та, о которой только что шла речь: последовательный историзм ведёт к выводу, что в начале истории всё в человеческой природе было наоборот, чем сейчас (если отвлечься от того, что и сейчас мы влачим немало наследства древности): ход истории представлял собой перевёртывание исходного состояния. А этому последнему предшествовала и к нему привела другая инверсия: «перевёртывание» животной природы в такую, с какой люди начали историю. Следовательно, история вполне подпадает под формулу Фейербаха «выворачивание вывернутого»» [12, с. 11].

Если (А/В) превращается в (В/А), то это значит, что социально-биологическое превращается в биосоциальное. В чем разница? Мы таким образом не разрешаем противоречие между животностью и человечностью, а загоняем его внутрь человеческого существа. Но та животность, которую мы обычно приписываем человеку, как это происходит, в особенности, у Фрейда, это не та животность, которую мы

несем в себе изначально, а это *уже* вторичная животность, порожденная современным бесчеловечным обществом, результат *отчуждения* человеческой сущности.

Как раз последовательного историзма у Поршнева не получается. И непоследовательность проявляется у него в том, что Поршнева все-таки отдает дань *натурализму*. И насколько это конкретнее у Герцена в приведенном нами месте: физиология кончается у порога истории, которая начинается с сознания. Хотя Герцен здесь гегельянец. Но если на место сознания здесь поставить труд, то это будет уже Маркс, у которого сознание – функция трудовой деятельности, а не физиологии, как это полагает не исторический, а физиологический материализм.

Когда мы говорим: не физиология, а труд лежит в основе человечности, в основе истории, то это совсем не значит, что физиология остается где-то позади истории. Просто теперь не физиология определяет человеческие качества. И это проявляется в том, что техника производства, созданная человеческим трудом, превосходит физиологические возможности человека настолько, что человек оказывается жалким муравьишкой, по сравнению, скажем, с шагающим экскаватором. И именно это определяет нашу человеческую жизнь, а не наша физиология.

То же самое с историей капитала, с его первоначальным накоплением. Первоначально, как замечает Ильенков, капиталист присваивает как некапиталист, и способы, которыми он присваивает здесь продукт труда, вовсе не относятся к истории его как капиталиста. «Они находятся где-то за «нижней границей» истории капитала, подобно тому, как процессы, создавшие предпосылки жизни, - химические процессы, - лежат за нижним пределом истории жизни, относятся к области химии, а не биологии, подобно тому, как биологическая эволюция человекообразных предков человека относится к предыстории и ни в коем случае не к истории человека, не к человеческой истории человека, сущностью которой является труд, а не биология» [4, с. 292].

### 3

Конкретный историзм относится и к самой логике, к теории познания, где следует отличать исторические предпосылки теоретического познания, которые формируются в практике и обыденном сознании. Например, историю *понятия* «капитал», как оно формируется и развивается в экономической науке, надо отличать от его доисторических предпосылок, - «абстракции вообще, слова, отражающего по смыслу «общее», и т.д. и т.п.» [4, с. 292]. Абстракции вообще, слова и

т.п. образуются в ходе практической жизни и общения людей. Задача науки, наоборот, состоит в том, чтобы их *конкретизировать*. И эта конкретизация, движение от абстрактного к конкретному совпадает, в общем и целом, с историей данной науки. Это есть самое общее, самое абстрактное совпадение логики с историей, единство логического и исторического.

«Идет ли речь о возникновении товарно-капиталистической системы, - пишет Ильенков, - или об историческом возникновении человека, о точке возникновения жизни на земле или о способности мыслить в понятии, - проблема остается одной и той же» [4, с. 292]. И конкретный историзм состоит, прежде всего, в том, чтобы определить точно и конкретно начало науки, соответствующее началу ее предмета. Причем предмет может не иметь истории, - таков предмет физики, химии, математики, - но наука о нем имеет историю, любая наука относится к человеческой истории, как и культура в целом.

«Лозунг абстрактного историзма, - пишет Ильенков, - лишь дезориентирует теоретика в этом решающем пункте теоретического анализа. Ведь известно, как часто в науке принимали биологическую предысторию человеческого общества за «не до конца развившуюся» человеческую форму существования, а биологические законы – за абстрактные простейшие и всеобщие законы человеческого развития. Примером того же порядка могут служить и попытки вывести эстетические чувства человека из внешних схожих с ними явлений в животном мире – из «красоты» павлиньева хвоста, расцветки крыла бабочки и тому подобных чисто биологических приспособлений» [4, с. 292].

Абстрактный историзм смазывает конкретное начало науки, задвигает его в предысторию, а предысторическое, наоборот, в историю. И такой абстрактный историзм опять же по сути тождественен эволюционизму. Теряя конкретное начало истории того или иного предмета, мы теряем по сути и сам предмет, его специфику. Потеряв начало человеческой истории, мы теряем человека как человека, а получаем некоторое человекообразное существо, которое еще не обрело собственно человеческую специфику. Вместе с тем, правильно понятая человеческая специфика дает нам и начало человеческой истории. Но это не отменяет необходимости собственно исторических исследований. Именно на этом настаивал всегда Маркс.

Когда Маркс пишет, что самой глубокой основой общественного строя является определенная ступень развития способа труда, то он добавляет при этом: «Это не препятствует тому, что один и тот же экономический базис – один и тот же со стороны основных условий – благодаря бесконечно разнообразным эмпирическим обстоятельствам,

естественным условиям, расовым отношениям, действующим извне историческим влияниям и т.д. – может обнаруживать в своем проявлении бесконечные вариации и градации, которые возможно понять лишь при помощи анализа этих эмпирических данных обстоятельств» [10, с. 354].

Анализ «эмпирических данных обстоятельств» и есть задача науки истории. И наукой она в данном случае является не потому, что она «обобщает», а потому что она исследует уникальные и неповторимые исторические обстоятельства. Но смысл их становится понятен только в свете определенной методологии, той методологии, которую Маркс назвал *материалистическим пониманием истории*. Не «ценности» определяют отбор и анализ фактов, как считали неокантианцы, - сами факты становятся ценными в свете определенного метода, в свете определенной логики. Но их ценность не только определяется логикой, они должны подтвердить и оправдать эту логику. И логика должна не только обобщить факты, - сама логика обобщается фактами, становится конкретной и плотной. И в этом суть конкретного историзма.

Ильенкова, как и Маркса, трудно обвинить в упрощенчестве. Но концепция конкретного историзма проще, чем сложные построения неокантианцев, Дильтея, Коллингвуда, Шпенглера, Шелера, Поппера и других представителей «абстрактного буржуазного историзма», потому что он отсекает и устраняет множество априорных и неоправданный понятий, типа кантианских «ценностей», «абсолютного духа» Коллингвуда, сюда же относится «пассионарность» Гумилева и прочие гипотетические вещи. Материалистическое понимание истории не просто априори предшествует конкретному историческому исследованию, а в конкретном историческом исследовании *снимается*, идет в основание самих исторических фактов, становясь каждый раз конкретным основанием. Общего основания, как и причины *вообще* нет, а есть только конкретная причина конкретного явления.

Мы уже говорили, что, по Ильенкову, нельзя путать историю и предысторию. В отношении истории человека это собственно история и та эволюция природы, которая создала *предпосылки* истории. И это верно также в отношении истории любой науки. Историки науки обычно различают науку и преднауку. Но это различие не всегда конкретно. Конкретно это различие происходит так, что понятия, выработанные «преднаукой», ложатся в основу теоретической науки, в основу научной теории. Скажем, теорию планетарного движения впервые создал только Иоганн Кеплер. Но она была создана на основе тех понятий, которые вырабатывались, начиная с халдеев и египетских жрецов и кончая Николаем Коперником. Теоретическая наука

строится на своих собственных основаниях, а не на эмпирических, как считали, скажем, позитивисты: из простого наблюдения за движением небесных светил законы их движения не выведешь. Эти законы, как иронично заметил в свое время Гегель, не написаны на небе. Они должны быть *открыты*. А открываются эти законы только построением некоторой теории. Но характер теоретической науки прочно запечатывает *практическое*, а, тем самым, *историческое* происхождение науки.

#### 4

Историческое развитие науки совершается путем того, что Маркс назвал *оборачиванием метода*: результаты предшествующего развития становятся основанием и предпосылкой последующего. Такое оборачивание можно назвать *научной революцией*. «Революция» буквально и означает «оборачивание», «переворачивание», в отличие от «эволюции», которая означает просто изменение. Но именно это «оборачивание» оказалось непонятным, даже «иррациональным» для «философии науки», что и вынудило ее обратиться к *истории науки*. Но здесь она столкнулась с полнейшим непониманием характера человеческой истории вообще, которая отличается от эволюции тем, что ее *делают сами люди*, свободно совершая поступки и действия. И в науке тоже не только возможно, но даже необходимо, свободное волевое решение.

Решение Кеплера было *свободным*. Свободное решение возможно только при *неполных* условиях этого решения. Когда вся полнота условий налицо, то возможно только единственное решение, и у человека уже нет *выбора*. Тогда человек не выбирает, а просто действует по алгоритму. Амеба не выбирает, условия ее движения заданы внешней средой. А Эйнштейн мог выбирать: остаться при старой «парадигме» и в ее рамках искать решение или принять другую «парадигму». Поэтому от амебы до Эйнштейна огромная дистанция, а не «один шаг», как утверждает Поппер. Условия, при которых человек ведет научный поиск, определены настолько, что могут определять вектор поиска, но они же, вместе с тем, настолько неопределенны, что последний и решительный шаг человек должен сделать *сам*. А вот здесь уже и счастливый случай, и роль выдающейся личности, которую нельзя отрицать ни в истории науки, ни в истории вообще.

Конкретный историзм в истории науки проявляется в том, что именно конкретный и уникальный факт научного открытия ставится в такую связь с условиями и предпосылками, при которых он становится *необходимым*. И он необходим не потому, что подчинен общим ус-

ловиям, а потому, что может и должен быть сделан только свободно. Это тождество свободы и необходимости, понятно, ни под какую логику, известную «философии науки», не субсумируется, а потому объявляется алогичным и иррациональным. Единство, тождество логики и истории и проявляется в том, что факты говорят сами за себя, когда в самом факте заключена имманентная логика.

История науки должна адекватно описывать конкретную историю открытий и личностей, а не объяснять ее общими «философскими» соображениями. И очень странное впечатление производят такие «Истории», в которых толком не прописано ни одно конкретное событие.

История приобретает карикатурный вид, когда она пытается подражать логике. И то же самое происходит с логикой, которая на место себя пытается поставить историю. И именно в этом карикатурном виде, как считает Лакатос, они и возможны. Правда, Имре Лакатос подает это в виде «шутки»: «В заключение, - пишет он, - позвольте мне напомнить читателю мою любимую и теперь уже избитую шутку относительно того, что реальная история науки часто представляет собой карикатуру ее рациональной реконструкции, рациональные реконструкции часто являются карикатурой реальной истории, а некоторые изложения истории науки являются карикатурами и на ее реальную историю, и на ее рациональные реконструкции» [8, с. 265].

Именно поэтому у Лакатоса не получается тождества логики и истории как тождества *противоположностей*. Тождество противоположностей есть *противоречие*, которое, согласно логике Лакатоса, есть логически невозможная вещь. «Лакатос, - писал Ильенков, - сам сторонник неопозитивистской логики. Со всеми ее слабостями. Именно поэтому он, как и в свое время Кант, от факта постоянного возникновения антиномий в составе формальной системы и от невозможности раз и навсегда *так* «уточнить» исходное определение, чтобы навсегда была исключена возможность появления «монстров», делает умозаключение к невозможности теоретической истины вообще, т.е. к той позиции, которая на нашем языке называется «агностицизмом», - вывод о том, что в научном мышлении есть одни «*проблемы*», но нет, не было и быть не может ни одного «*решения*» хотя бы одной из них...» [4, с. 441].

Вот и Лакатос не решает проблему единства противоположностей логики и истории, хотя необходимость их единства заявлена в его кантианской формуле: «Философия науки без истории науки пуста, история науки без философии науки слепа» [8, с. 203]. У Канта, как известно, эта «антиномия» сформулирована в более общем виде:

«Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» [7, с. 155]. В мысли нам дано *всеобщее*, в созерцании – *единичное*. Только из соединения того и другого, считал Кант, может возникнуть знание. Мы бы сказали, *конкретное* знание. Соединить то и другое у Канта может только способность *воображения*. В *схематизме воображения* Кант предвосхитил гегелевскую категорию *особенного*. Чтобы воспринимать отдельное, единичное, воображения не требуется. Чтобы мыслить общее, этого тоже не требуется: если мы называем словом «животное» и волка, и зайца, то, владея этим словом, мы владем и общим. Но вот чтобы в отдельном животном увидеть его всеобщий род, для этого воображение уже требуется. Однако это уже будет не просто отдельное животное, а *особенное* животное.

Единство всеобщего и отдельного есть *особенное*. Единство всеобщего закона и отдельного исторического факта есть *особенный* исторический факт. Он особенный в своей *уникальности* и *неповторимости*. И именно в этом качестве он является необходимым и всеобщим. И чтобы усмотреть в нем именно это, как раз и требуется *воображение*. Историки и философы иногда говорили о необходимости этой способности для историка, и что эта способность сродни способности беллетриста, романиста. И это действительно так. Но поскольку художник не повязан какой-то предвзятой философско-исторической доктриной, он способен схватить логику истории вернее и глубже, чем профессиональный историк. Именно в этом смысле следует понимать Маркса, который говорил о том, что «Человеческая комедия» Бальзака дала ему для понимания сути буржуазного общества больше, чем все сочинения ученых экономистов. Писатель представляет эту суть в *особенном* образе. А ученый все время пытается уйти от *особенного* во всеобщее, теряя тем самым и логику, или представляя ее в искаженном виде, рисуя карикатуру и на логику, и на историю. И самое большее, до чего может договориться и такой историк, и такой теоретик, это *ignorabimus* – не знаем, и никогда не узнаем.

Из неразрешимости кантовских антиномий здесь снова воспроизводится кантовский агностицизм. Причем он воспроизводится в более радикальной форме, чем у самого Канта. Вот как заявляет свой агностицизм Карл Поппер: «Я торжественно заявляю, ... что мы не можем дать нашим теориям и верованиям какое-либо позитивное обоснование, или какое-либо позитивное основание» [11, с. 93]. На такое «торжественное заявление» можно заметить только одно: если вы так уверенно об этом заявляете, значит, у вас есть основания так заявлять. Но это, видимо, тот случай, когда нарушается основной закон научной методологии – закон достаточного основания.

## Литература

1. Бухарин Н.И. Избранные труды. Ленинград, 1988.
2. Герцен А.И. Соч. в 2-х тт., Т.2, М., 1986.
3. Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991.
4. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997.
5. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В двух томах. Т.1, СПб., 1994.
6. Кант И. Собр. соч. в 8-ми т. Том 8, Изд-во «ЧОРО», 1994.
7. Кант И. Критика чистого разума. Соч. в 6-ти т. Т.3, М., 1964.
8. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. М., 1978.
9. Маркс К. «Капитал», Т.1 М.,.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 25, Ч. II.
11. Поппер К. Реализм и цель науки // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. Хрестоматия. 2-е изд. М., 1996.
12. Поршнева Б.Ф. О начале человеческой истории. М., 2006.
13. Философская энциклопедия. Т.2, М., 1962.
14. Философский словарь под ред. И.Т. Фролова. Изд. 8-е. М., 2009.

### *Лобастов Г.В.*

#### **Идеальная форма в бытии и мышлении**

Логический процесс, процесс идеального воспроизведения и удержания мышлением предмета есть процесс, находящий свой предел в своем противоположном, своем другом, в бытии. Логика внутренне связана с содержанием действительности: она должна выступить моментом и пределом этого содержания; как и наоборот, содержание бытия есть предел и момент самой логики. Это на языке философии и выражается как конкретное тождество мышления и бытия, как определение истины.

Для Э.В. Ильенкова проблема мышления, определенность и истинность его форм, природа этих определений и была проблемой идеального, ибо логическое и есть идеальный процесс выражения тех объективных пределов, внутри которых осуществляется мыслимое содержание. Этот процесс осуществляется вне объекта, но осуществляется как движение именно этого объекта: как «форма вещи вне вещи». Но форма всеобщая, а потому и выступающая как форма движения в любом конкретном содержании, как независимая от этого осо-



бенного содержания, существующая вне него, но его всеобщим образом представляющая. Результатом этого познающего логического процесса является *образ* конкретного содержания, образ, внутренне расчлененный и связанный в целостность объективно-необходимой связью этих всеобщих форм. Такой образ есть *понятие*.

Ясно, что без обнаружения той точки в составе реальной действительности, в которой возникает идеальное, невозможно теоретически развернуть мышление, ибо мышление начинается именно там, где обнаруживается способность идеализации – процесса, имеющего далеко не субъективный характер. Бытие вещи вне вещи, т.е. в форме активной способности субъекта есть процесс вторичный, возникающий на базе того реального процесса, в котором вещи с необходимостью, положенной самим этим процессом, начинают выражать собою нечто другое, чем есть они сами. Обнаруживается оно, это «нечто другое», через специфическое движение вещи, не свойственное ей по своей материально-физической природе. Причина этого движения не лежит ни в материальном составе этой вещи, ни в каких-либо внешних материальных воздействиях. Такое движение вещи соотносимо только с бытием того *целого*, внутренним моментом которого оно, это движение, оказалось, которое и определило ей, вещи, этот специфический способ поведения. Вещь здесь начинает выражать бытие этого целого, и это выражение носит функциональный характер. Эта функциональная (нематериальная) связь вещей имеет, естественно, смысл и значение для самого материального процесса того целого, производной от которого она и явилась. Именно такая связь и есть *идеальное*. Поэтому обнаружение природы идеального есть обнаружение природы именно такого целого, которое вне идеальной (функциональной) взаимосвязи существовать не может.

Где и почему вещь отделяется от самой себя и начинает быть посредством самых различных образований (в их форме, в форме их движения, в форме их несобственной функции) и только потому быть в своей всеобщей чистой форме?

Только в деятельности. Здесь вещь очищает себя от самой себя и тем самым предстает в своей чистой сущности. Именно здесь идеальное возникает и существует. Здесь, где сущность отделяется от вещи и начинает функционировать в качестве ее всеобщего представителя и где, наоборот, вещь может выступать знаком и символом любой сущности.

Но идеальные определения вещей обнаруживаются лишь постольку, поскольку возникает и удерживается некая целостность – *форма* деятельности. Поскольку «элементы» этой формы приобрета-

ют всеобщий характер и выступают определяющими моментами движения любой вещи, в эту деятельность втянутую. Выделяющаяся в контексте практической деятельности человека вещь как объективное обстоятельство этой деятельности, одновременно выступает как знание этого обстоятельства. Однако эта вещь предстает в деятельности только теми определениями, которые согласуются с формой деятельности и ее тем самым выражают и удерживают. Поэтому вещь, включенная в деятельность, несет в себе (собой) и то, чем она не является по своей природе – выражает и представляет собой форму деятельности.

Вещь в деятельности, однако, – это *образ* объективного мира. И в этом образе, в вещи, дана не только истина, но и заблуждение. Как и наоборот: не будь в вещи идеального, представленного в деятельности, несобственного содержания (определения), вещь в ее натурально-истинных характеристиках не высветилась бы сознанию.

Тут объективно и обнаруживается *проблема истины*. Миф есть первое и ближайшее обнаружение идеального. И хотя натурально-объективные характеристики вещи здесь спрятаны в привнесенных, а привнесенные – в натуральных, в тех и других представлена истина. Но представлена, как понятно, не в полном объеме и в превращенной форме. Однако именно в той, какая необходима и достаточна, т.е. своим функционированием способна обеспечить породившее ее общественное бытие. Мера истины и мера заблуждения здесь вполне отражает содержание бытия. Бытия общественного, ибо и то и другое определены именно развитием форм последнего.

«Проблема идеальности, - пишет Ильенков, - всегда была аспектом проблемы объективности («истинности») знания, то есть проблемой тех, и именно тех, форм знания, которые обуславливаются и объясняются не капризами личной психофизиологии, а чем-то гораздо более серьезным, чем-то стоящим над индивидуальной психикой и совершенно от нее независимым» (*Там же*. С. 232). И указывает для примера на математические истины, логические категории, нравственные императивы и идеи правосознания, которые никак не зависят от индивидуальной психики, а наоборот, имеют для нее принудительное значение. Именно эти образования Э.В. Ильенков относит к сфере идеальных явлений.

Чем же определяются они, эти стоящие над индивидуальной психикой идеальные формы?

Человек своей деятельностью проявляет вне его находящиеся силы природы и представляет их в создаваемой им культуре, - но как силы человека. Силы человека – это освоенные и присвоенные всеоб-

щие силы самой природы. Однако их культурно-историческое бытие имеет иной образ, нежели их природная форма. Этот образ выстроен общественно-исторической деятельностью. Мера истинности человека, идеально представленных в нем всеобщих сил природы, определяется выраженностью в его формах бытия (деятельности) истинного содержания самих этих всеобщих сил. Ибо истина не есть только адекватность представления вещи в сознании, но и, как известно после Гегеля, соответствие вещи самой себе, объективное самообнаружение ею своей чистой формы, развитие ее до конкретной предельной полноты, до равенства явления и сущности.

Но поскольку всеобщие силы природы, выявившись в деятельности, предстают в ее результате – в предметном мире культуры, – постольку они, как представленные, сохраняют в деятельности свой идеальный характер. Однако ни на полюсе субъекта, ни на полюсе им преобразованной вещи их взаимопредставленность никак себя не обнаруживает: *идеального нет, пока оно не проявляется как активная сила*. А сила эта проявляется только в деятельности. Именно здесь все элементы человеческой общественной действительности соотносятся по логике всеобщих форм.

Но что воспроизводят сами эти в общественном бытии развившиеся всеобщие формы? Они фиксируют себя на обоих полюсах, реально осуществляются в деятельности, но не есть ни определение человеческого тела, ни определение вещи, включенной в деятельность. Ведь даже та упомянутая истина, которая в стихии бытия высвечивается эмпирическим сознанием и которая представляет собой непосредственную сращенность с заблуждением, – даже будучи различена, не может непосредственно дать ответ на этот вопрос. Осознание этого различия, противоположных определений одной и той же вещи, привело к открытию идеального мира, мира идей. Последующей философии это обстоятельство доставило немало хлопот, прежде чем она справилась с проблемой действительных корней и истинного содержания этого мира.

С открытием идей открылась и проблема их истинности. Непосредственно идея не совпадает с вещью, через которую выражается и которую определяет, не совпадает она и с составом человеческого сознания, через которое «живет». Наоборот, она как бы лежит за ними, определяет их. Но какой силой? Чем определяется она сама? С чем соотносима? Что выражает? Ведь целое направление в философии, идеализм, наталкивается на невозможность ответить на эти вопросы и вынуждено признать ее изначальность, ее, идеи, собственную внутреннюю неопределяемость, абсолютность, которая может быть

описана только через ее эмпирическую проявленность, - как некоторое определение, не вычитываемое из содержания самой эмпирии.

А с другой стороны, но на том же самом принципиальном основании, от нее, от истины, отказываются – как от определения, не свойственного самим вещам, определения мифологического по самой своей природе (субъективного и антропоморфного), потому с самого начала неистинного, как простой, далекой якобы от науки, иллюзии.

Ильенковский анализ проблемы идеального показывает, что объективно представленные в деятельности человека формы и силы природного бытия этой деятельностью «очищаются», освобождаются от груза чисто эмпирического содержания и предстают в чистом виде, в виде извлеченных из предметного мира сущностей. Которые и предстают в образе специфических средств бытия и деятельности человека, т.е. в идеальной, несобственной, форме, - как формы вещей, но вне самих этих вещей. И которые существуют только как деятельные способности самого общественного человека, творящего себя и управляющего собой в реальном мире (свобода) через мир, посредством мира этих чистых сущностей – всеобщих образов действительного мира бытия.

Вся природная действительность, существующая до труда и вне труда, благодаря труду поднимается в новую, высшую форму своего существования, форму общественно-историческую, социальную, внутри которой выявляются, очищаются, обособляются и, благодаря этому обособлению, противопоставляются природе ее собственные всеобщие формы, законы и свойства. «Человек существует как человек, как субъект деятельности, направленной на окружающий мир и на самого себя, с тех пор и до тех пор, пока он активно производит свою реальную жизнь в формах, созданных им самим, его собственным трудом. И труд, реальное преобразование окружающего мира и самого себя, совершающееся в общественно развитых и общественно законенных формах, как раз и есть тот процесс – совершенно независимо от мышления начинающийся и продолжающийся, - внутри которого в качестве его метаморфозы рождается и функционирует идеальное, совершается идеализация действительности, природы и общественных отношений, рождается язык символов как внешнее тело идеального образа внешнего мира» (Э.В. Ильенков. *Диалектическая логика*. М., 1974. С. 194). «Идеальная форма, - пишет в другом месте Ильенков, - это форма вещи, созданная общественно-человеческим трудом. Или, наоборот, форма труда, осуществленная в веществе природы, «воплощенная» в нем, «реализованная» в нем и потому представляющая перед самим творцом как форма вещи или как отношение между

вещами, в которое их (вещи) поставил человек, его труд, и в которое они сами по себе никогда не встали бы» (Э.В. Ильенков. *Философия и культура*. С. 268).

Идеальное – это форма труда, в которой вещь становится соответствующей своему понятию, своей собственной природе. Иначе говоря, это такая форма предметно-практической деятельности, которая воспроизводит собой объективный закон, объективную природу самого предмета. Она – объективная форма, не зависит ни от какой формы сознания – ни от общественного, ни от индивидуального. А совсем наоборот: выявляя собственную, чистую форму предмета, человеческая деятельность необходимо и протекает в соответствии с нею и тем самым объективно-истинно определяет и сознание действующего с предметом человека.

Сказать поэтому, что объективные формы знания определены природой, объектом, далеко не достаточно. Они – не простой слепок с природных форм, а возникают и формируются посредством труда, посредством «очеловечивания» природных явлений. «В нечеловеческой природе все формы и законы вещей переплетают свое действие и потому взаимно «искажают» форму и образ друг друга. Поэтому в природе самой по себе и нельзя увидеть непосредственно «чистой формы» вещи, то есть собственной, специфически ей свойственной структуры, организации и формы движения. В нечеловеческой природе собственная форма и мера вещи всегда «загорожена», «осложнена» и «искажена» более или менее случайным взаимодействием с другими такими же вещами» (Э.В. Ильенков. *Искусство и коммунистический идеал*. М., 1984. С. 259).

Движение вещей в природе подчиняется ее законам, ее всеобщим формам, но в природе нет движения, которое воспроизводило бы собой *в особой форме* ее закон, ее всеобщую форму в чистом виде. Такое движение осуществляется лишь в человеческой, общественно-исторической действительности. Здесь деятельность человека, выявляя всеобщие формы природной действительности и обособляя их в деятельных способностях индивидов и представляя их как формы знания, делает эти формы условием своего движения. Это – сознательная деятельность. И осуществляется она *со знанием* идеальной формы.

Разумеется, совсем не обязательно, чтобы эта идеальная форма была осознана сознанием именно как идеальная форма. Такая рефлексия в полном объеме и наибольшей истинности осуществляется только философией. Однако сама эта форма есть условие и необходимый момент рефлексии сознания в любом его осуществлении. Без «аспек-

та» идеальности сознания нет. Именно поэтому Ильенков с полным правом говорит об идеальном как «аспекте» общественного сознания.

Это значит, что в истинных формах знания представлена всеобщая форма движения самой объективной реальности. Но объективность бывает разная: объективно общественное сознание, объективны природные формы, объективна созданная человеком вещь. Однако и общественное сознание, и природные формы существуют для человека только через форму чувственно-осознаваемого предметного мира человеческой культуры. И существуют только через движение деятельности.

Именно поэтому «вне человека и помимо его никакого «идеального» нет. Но человек при этом понимается не как отдельный индивид с его мозгом, а как реальная совокупность реальных людей, совместно осуществляющих свою специфически-человеческую жизнедеятельность, как «совокупность общественных отношений», завязывающихся между людьми вокруг одного общего дела, вокруг процесса общественного производства их жизни. Идеальное и существует «внутри» так понимаемого человека...» (Э.В. Ильенков. *Философия и культура*. С. 269).

Идеальные определения действительности возникают и формируются в условиях противоречий предметно-практической деятельности. Поэтому естественно, что и сами эти идеальные определения исполнены противоречий. Вот как об этом пишет Ильенков: «Определение идеального сугубо диалектично. Это то, чего нет и вместе с тем есть, что не существует в виде внешней, чувственно воспринимаемой вещи и вместе с тем существует как *деятельная способность человека*. Это бытие, которое, однако, равно небытию, или наличное бытие внешней вещи в фазе ее становления в деятельности субъекта, в виде его внутреннего образа, потребности, побуждения и цели. Именно поэтому *идеальное бытие* вещи и отличается от его *реального бытия*, как и от тех телесно-вещественных структур мозга и языка, посредством которых оно существует «внутри» субъекта. От структур мозга и языка идеальный образ предмета принципиально отличается тем, что он – *форма внешнего предмета*. От внешнего же предмета идеальный образ отличается тем, что опредмечен непосредственно не во внешнем веществе природы, а в органическом теле человека и в теле языка как *субъективный образ*. Идеальное есть, следовательно, субъективное бытие предмета, или его «инобытие» - бытие одного предмета в другом и через другое...» (Э.В. Ильенков. *Диалектическая логика*. М., 1974. С. 192-193).

Без понимания этой диалектики идеального не может быть поня-

та и природа идеала. Легко заметить, что идеальное и идеал сопряжены, и сопряжены именно по линии истины. Это и не удивительно, потому что природа их одна и та же, а именно всеобщая объективная форма самой действительности, представленная через общественно-историческую практику человека. Поэтому в особенностях практики, а точнее в конкретно-исторических формах разделения труда надо искать особенности идеальных определений действительности. Эти идеальные определения, то есть определения действительности в сознании людей в том образе, в каком она не существует, но должна существовать, согласно логике этих представлений, - эти идеальные определения и есть идеал. И он всегда выражает собой конкретно-исторический уровень понимания действительности.

Если в формах жизнедеятельности человека не представлены всеобщие формы самой действительности, если в формах деятельности не представлены формы имманентного развития той действительности, внутри которой она осуществляется, - т.е. если идеальные формы, как они зафиксированы в сознании и в продуктах культуры, не обладают объективной истинностью, - в этих условиях не может быть выработан, - как сознательный образ - и идеал развития.

Развитие объективно, и оно осуществляется независимо от каких бы то ни было идей. В настоящем имманентно представлены будущие формы. Но они там только представлены, однако их там нет, как в желуде нет дуба. Идеал развития любого предмета заключается в той форме, которая наиболее полно соответствует его собственной природе или, выражаясь языком классической философии, в которой предмет соответствует самому себе. Это и есть истинное бытие предмета, его бытие, соответствующее его понятию.

В понятии, в понимании выражена сущность вещи, отражена форма, закон ее развития, иначе говоря, в понятии представлена вещь не в ее внешне-эмпирическом бытии, доступном созерцанию, а во внутренней, необходимой логике ее развития. Здесь схвачено начало и завершение вещи, в понятии «просвечиваются» те формы налично-эмпирического бытия вещи, которых в реальности нет. Они есть лишь идеально, в понятии. Понятие и есть идеальная форма вещи. Оно содержит в себе не только *идеал* как завершающую и совершенную форму предмета, но и *идею* его, представленную в противоречиях его объективных предпосылок, в том наличном материале, где его, этого предмета, еще нет. Бытие предмета как бы замкнуто между его идеей (его предпосылками, в противоречивости которых идеально таится его реальная определенность) и его идеалом (совершенной формой его объективного, действительного существования, в котором момен-

ты, выражающие его целостность, представлены в чистоте их всеобщих определений, где вещь становится тождественной ее сущности, ее идее).

Идея и идеал, следовательно, принадлежат самой действительности, хотя и может показаться, что за пределами социально-исторического бытия такое невозможно, поскольку эти определения характеризуют лишь сознание и сознательную деятельность. Но никакая идея в сознании не появляется, если не сформировались реальные предпосылки выраженного в идее бытия, - *идея* сознания есть лишь *отражение объективной необходимости* в развитии действительности, того, что в ней уже содержится как возможность. И идеал как всесторонне развитая, внутренне совершенная форма конкретной действительности принадлежит самой природе и определяется по ее законам, выступая внутренним *пределом* качественно определенного бытия, самоидентичностью его. В сознании идеал определяется внутренней логикой развития самого предмета – идеал как форма сознания есть отражение предмета в его тождестве, соответствии самому себе. Иначе говоря, он есть отражение истины бытия. Но логические пределы истинной формы бытия заключены в конкретном тождестве категорий тождества и противоречия. Этими категориями очерчиваются границы любого конкретного бытия, в них представлена логическая истинность понятия.

Идея и идеал – это противоположные формы предмета, представленные в аспекте его развития, в его временном разрезе. Как идея предполагает идеал и содержит в себе его начальную, неразвитую форму, так и идеал как совершенная форма предмета предполагает свое начало, предполагает развитие из определенных предпосылок, т.е. предполагает идею. *Идеальная форма* - это и есть внутренняя форма движения вещи, *тождество идеи и идеала*, всеобщая форма развития предмета в действительности.

Но такая форма, согласно Э.В. Ильенкову, в естественно - природной действительности всегда искажена и осложнена случайными взаимодействиями с другими явлениями. В чистом виде она представлена только в человеческой сознательно преобразующей деятельности. А еще точнее, в категориальных определениях мышления.

Иначе говоря, только человек может выявить форму (закон) возникновения нового, качественно определенного бытия (предмета) из его собственных предпосылок (из предельной формы другого качественно определенного бытия) и увидеть форму его, этого бытия, развития до его собственного предела - до равенства его с самим собой, т.е. до формы, в которой выявлены все его возможности, до формы, кото-



рая, согласно Э.В. Ильенкову, только в человеческой деятельности и может быть осуществлена, т.е. очищена от всех случайных взаимодействий. Поэтому идеальная форма и присуща только человеческой предметно-преобразующей деятельности, той деятельности, где изменяется образ предмета в соответствии с законами самого этого предмета, где выявляется всеобщая, истинная форма его, где созданный руками новый образ его впервые начинает соответствовать его природе. И только преобразуя, создавая новый образ предмета, человек имеет этот образ и в сознании. И в сознании он, этот образ, соответствует идеалу этого предмета в той же мере, в какой его наличное бытие в качестве продукта деятельности соответствует его собственной природе.

Только в общественной культурно-исторической деятельности предмет удерживается в его собственных всеобщих формах. И только потому субъект деятельности *знает* эту форму и в соответствии с ней осуществляет себя и тем самым этой идеальной логикой определяет и движение любого особенного предмета. Сознание никогда не может быть чем-либо иным, говорит К. Маркс, как осознанным бытием. Здесь и осуществляется тождество идеи, определяющейся в противоречиях бытия, и идеала, разворачиваемого в идеальных формах. И разворачиваемого только деятельным субъектом в этих идеальных формах осознающего себя и всеобщие условия своей деятельности.

Именно поэтому «практика человечества есть совершенно конкретный (особенный) и в то же время всеобщий процесс. Она включает в себя как свои абстрактные моменты все другие формы и виды движения материи и совершается в согласии с их законами. Поэтому общие законы изменения природы человеком оказываются и общими законами изменения самой природы, выявляемыми деятельностью человека, а не чуждыми ей предписаниями, диктуемыми извне. Всеобщие законы изменения природы человеком это и есть всеобщие законы природы, в согласии с которыми человек только и может успешно ее изменять. Будучи осознанными, они и выступают как законы разума, как логические законы. Их «специфика» заключается как раз в их универсальности, т.е. в том, что они — законы не только субъективной деятельности (как законы физиологии высшей нервной деятельности или языка) и не только объективной реальности (как законы физики или химии), а законы, одинаково управляющие движением и объективной реальности, и субъективной человеческой жизнедеятельности» (*Там же. С. 210*).

**Майданский А.Д.**

## **Истинна ли классическая дефиниция истины?**

Со времен Аристотеля истина определялась как соответствие мышления и реальности, знания и его предмета. Эта дефиниция сделалась классической, и даже законченные скептики, отрицавшие возможность знания истины, принимали ее без всяких оговорок. Проверим, так ли хороша классическая дефиниция истины.

В свое время Лейбниц провел различие между «истинами разума» и «истинами факта». Воспользуемся этой полезной дистинкцией, правда, несколько изменив ее смысл. «Истинами факта» назовем утверждения о явлениях, т.е. о каких-либо данных в опыте предметах или событиях, не касающиеся их сути; а «истинами разума» – утверждения о *существенной связи явлений*.

Например, правописание русских слов можно усвоить, запоминая, как пишется каждое слово *в отдельности*, либо изучив *правила* их написания. В первом случае мы получим огромное множество «истин факта», во втором – некоторое число «истин разума». И те, и другие, безусловно, удовлетворяют классической дефиниции истины.

А теперь зададимся вопросом: по праву ли «истины факта», описывающие какие-либо отдельно взятые явления ли события, вообще именуются «истинами»?

Фактическое описание явлений бывает более или менее *точным*, но истина, ясное дело, есть нечто большее, нежели простая точность. Сколь угодно полное и математически точное описание фактов приближает нас к истине лишь в том случае, если в основе его лежит верное *понимание* предмета.

«Есть что-то трагичное, если не трагикомичное, в судьбе выдающейся плеяды химиков XIX века, по праву почитавшихся современниками за высшее мастерство и совершенство точных научных измерений, – писал Фредерик Содди. – Ставшие делом их жизни, с таким трудом добытые результаты, по крайней мере на сегодня, выглядят столь же значимыми и интересными как, например, вычисления среднего веса в коллекции бутылок, одни из которых полные, а другие – более или менее пустые».

И потом, даже самые медицински-точные факты могут ведь *пониматься* совершенно по-разному. Доказывать правоту своей теории ссылками на факты опыта, все равно, что стучать кулаком по столу, заметил один логик-острослов. Еще греческим софистам было известно, что для доказательства любого мнения можно подыскать подходящие факты.

Что вообще можно считать «фактом» в строгом смысле слова? Это не так просто решить, как кажется. Построив телескоп, Галилей увидел на Луне горы и кратеры. Он показал их своим ученым друзьям, однако те сочли увиденное не фактом, а оптической иллюзией. Оказалось, для того, чтобы разглядеть факты, одного свидетельства чувств еще недостаточно, требуется еще *понимание сути дела*.

Вполне доверять свидетельствам чувств мы вправе лишь при условии, что их показания подкреплены истинами разума. Человек видит факты сквозь «очки» разума, и только разум решает, что может считаться фактом, а что нет.

Физики времен Галилея и Декарта признавали за факт одни лишь геометрические свойства тел, или, как тогда говорили, их «протяжение»: форму, размеры и положение в пространстве. Цвет, запах, вкус и температура тел считались «вторичными качествами», или «эпифеноменами», вызванными механическим воздействием внешних тел на органы чувств.

Взятый абстрактно, т.е. отдельно от всех остальных, факт не бывает ни истинным, ни ложным. Мера истинности факта определяется *его отношением к другим фактам*. Не факты как таковые, а лишь понимание их *конкретной взаимосвязи* может быть истинным или ложным.

В этом смысле истина всегда конкретна. Слово «конкретный» происходит от латинского *concretus* (сросшийся). В истинах разума разрозненные поначалу факты обнаруживают свою внутреннюю связь и словно бы «срастаются» в одно конкретное *целое*. Именно это имела в виду знаменитая сентенция из Предисловия к «Феноменологии духа»: «*Das Wahre ist das Ganze* – Истинное есть целое». Конкретная целостность или, как любил еще изъясняться Гегель, «тотальность» есть неотъемлемый признак истинного знания в отличие от ложного.

В основе теоретического мышления, со времен Фалеса, лежит идея Вселенной, в которой все вещи связаны единой цепью причин и следствий и имеют общее происхождение, общую субстанцию. Разум прослеживает эти связи, одна за другой, выясняя место каждого отдельного явления и факта в составе мирового целого. Любая такая конкретная связь, выраженная в понятии, представляет собой то, что мы называем «истиной разума».

Тем самым проблема истинности классической дефиниции истины смещается в новую плоскость: *а конкретна ли эта дефиниция истины?* Ответ отрицательный. Дефиниция истины, не ухватывающая разницы между суждением, которое описывает любое попавшееся на глаза явление («факт»), и суждением относительно причины или зако-

на существования данного явления, есть не что иное, как *формальная абстракция*.

Последняя не является ни истинной, ни ложной, потому что она фиксирует не *понятие*, а всего лишь *значение слова* – в нашем случае значение слова «истина». Никакого понятия, т.е. конкретного понимания того, что́ есть истина, в «классической» дефиниции нет и в помине. По этой причине поставленный в заглавии вопрос не имеет смысла, и на ответ, стало быть, рассчитывать не приходится. Истинным или ложным бывает исключительно *понятие*, а понятие истины и значение слова «истина», согласитесь, вещи весьма и весьма разные.

А вот тот, кто принял номинальную дефиницию за *понятие* истины (см. учебники формальной логики), тем самым получил *ложное* понятие о том, что́ есть истина. Точнее сказать, никакого понятия истины у него не было и нет, а есть лишь ошибочное представление о его наличии. Нечто подобное приключилось с королем в сказке Андерсена: он разгуливал голым, пребывая в уверенности, что одет в какое-то платье. В общем, «классическому» определению истины самое место в толковых словарях, но никак не в учебниках логики.

Это отлично понимал еще Спиноза. Он называл согласие знания с предметом лишь «внешним обозначением» (*denominatio extrinseca*) истины [«Этика» II, дефиниция 4]. Этот признак действительно присутствует в составе всякой истинной идеи, однако вовсе не он делает идею истинной.

Кроме того, заблуждения, или ложные идеи, тоже всегда соответствуют чему-либо реальному. Мыслей, начисто лишенных реального содержания, не бывает. Любое заблуждение покоится на фактах, на «истинах факта». Просто факты эти недостаточны для понимания самой сути дела или предмета.

«Всякое заблуждение... бывает лишь *частичным* и в каждом ошибочном суждении всегда должно быть и нечто истинное», – писал в своей «Логике» И. Кант. По реальному своему содержанию заблуждение есть частичная истина. Заблуждение возникает, когда абстрактная *частица* истины выдает себя за *всю* истину, т.е. частичное знание предмета считается за конкретное целое.

Истинная идея, опровергая ложные, не просто отбрасывает их за ненадобностью, а, словно катящийся снежный ком, вбирает их истинное содержание в себя, устанавливая реальные пределы, внутри которых «снятые» идеи были совершенно верны. Истинное понимание предмета вообще может возникнуть не иначе, как в качестве положительного завершения длинного ряда заблуждений. Подобно мозаике оно складывается из ранее добытых фрагментов знания, очищаемых

им от шелухи ложной конкретности.

Показывая границы истинности той или иной ошибочной точки зрения, мы превращаем этим частичную, абстрактную истину (= заблуждение) в конкретную. Если мы не просто отреклись от заблуждения, удалив его из области своих знаний и позабыв о нем, а разобрались в его причине и поняли, *в чем конкретно* ранее заблуждались, то тем самым заблуждение обратилось в истину. Причем в истину *абсолютную*, ибо данное заблуждение более уже не возможно. Всякое заблуждение подобно кори: вторично эта болезнь мышлению не грозит.

*Абсолютная истина есть преодоленное, или «снятое», заблуждение.*

Пилатов скепсис в отношении истины продолжает, конечно, жить среди людей, наравне с догматической уверенностью в собственной правоте: дескать, не кто иной как я «есть истина и жизнь» [Иоанн 14:6, эти слова Иисуса обращены к неверующему Фоме]. И в «республике ученых» не редкость встретить релятивистское отношение к истине: все наши знания, де, могут считаться истинными лишь условно и до поры до времени, в конце же концов любая истина обязательно оборачивается заблуждением. «Наука всегда оказывается неправа, – иронически заметил Бернанд Шоу на банкете в честь Эйнштейна. – Коперник доказал, что Птолемей был неправ... Галилей доказал, что Аристотель был неправ... Ньютоновская Вселенная пала за мертво, а на ее месте оказалась Вселенная Эйнштейна».

И это верно, но еще вернее обратное: *наука всегда права*. Это не Ньютонова Вселенная «пала за мертво», а лишь *догматическая уверенность* физиков в том, что механическое описание Вселенной включает в себе истину в последней инстанции. Эйнштейн же, очертив настоящие границы истинности законов механики, не опроверг эти законы, а просто их уточнил, *конкретизировал*. Можно сказать, что именно благодаря Эйнштейну Ньютонова Вселенная обрела свои границы, и тем самым классическая механика превратилась из истины относительной – в абсолютную.

В заключение, если какой-нибудь дотошный читатель потребует дать *конкретную* (= истинную) дефиницию истины взамен дефиниции номинальной – «классической», суммируем все вышесказанное одной несложной формулой: *истина есть выраженная в понятии сущность вещи*. Для ясности уточнив, что «сущность» есть конкретный закон или причина существования всякой вещи.

**Возняк С.В., Возняк В.С.**

## **Мышление как учение. Учение как мышление**

“Школа должна учить мыслить”. – С этим тезисом Э.В. Ильенкова вряд ли кто будет спорить. Обыватель (от педагогики) вполне согласится, чиновник (от педагогики, он же – идеолог “образовательных услуг”) даже подчеркнет особую актуальность проективного, креативного, инновационного мышления в наш шибко информационный век. И при этом от смысла и содержания ильенковских идей подобные “соглашатели” будут так же бесконечно далеки, как отчужденный труд от подлинно свободного.

Не понять смысл и глубину ильенковского – “Школа должна учить мыслить!” – тому, кто не утруждает себя *пониманием* того, что такое “мыслить” и что такое “учить” (“учить-ся”), кто не утруждает себя обращением к текстам Э. В. Ильенкова.

Однако, как нам представляется, неплохую помощь в осмыслении сути как мышления, так и учения, могут оказать некоторые идеи Мартина Хайдеггера, – возможно, при некотором их, так сказать, “ильенковском прочтении”.

В первую очередь интересной предстает сама интонация хайдеггеровского понимания природы мышления. Мышление немецким философом понимается не как та или иная последовательность определенных интеллектуальных операций с предметом. Это является тем, что Хайдеггер называет “исчисляющим мышлением”, которое лежит в основе научного познания мира, но никак не срабатывает в онтологическом горизонте в качестве мышления бытия. Вообще, это различие исчисляющего и осмысливающего мышления, которое проводит Хайдеггер, существенно проясняет специфику современного педагогического процесса, протекающего в условиях тотального роста возможностей обмена и обработки информации. Ведь сейчас существуют почти *все* условия, чтобы основной задачей педагога стало сотворение такого пространства, в котором формируется *универсальная способность мыслить*, а не передача той или иной информации и умений ее обрабатывать, то есть не усиление “исчисляющего мышления”. Речь идет о таком мышлении, которое является по сути целостным отношением, обращением, настроенностью, интонированностью на мыслимое, является *целостным пребыванием в сфере того, что мыслится*. Такое понимание мышления предстает очень значимым именно для педагогического процесса, поскольку такой настроенности нельзя научиться раз и навсегда, – тут требуется постоянное напряжение всех сущностных сил человека, постоянное *присутствие* человека в том,

что он мыслит, что открывается ему для мышления, что *зовёт его в мышление*.

Мартин Хайдеггер не любит давать дефиниции. Но вот в его работе “Поворот” встречаем: “... думать – значит действительно действовать, если действием зовется со-действие существу бытия. Иными словами: готовить (создавать) среди сущего те места для существа бытия, в которых оно говорило бы о себе и о своем пребывании” [3, с. 254]. Мыслить – значит находиться в ситуации отзывчивости на зов бытия и через нее принадлежать бытию. “*Эта исходная отзывчивость, в истинном смысле достигнутая, есть мысль*. Мысля, мы впервые учимся обитанию в той области, где сбывается вынесение судьбы бытия...” [3, с. 255]. – Итак, мыслить – значит не просто действовать так или иначе, решая свои частные проблемы и задачи, а **содействовать существу бытия**. Согласимся, что в таком развороте хайдеггеровское понимание существа мышления вполне созвучно и Спинозе, и Гегелю, и Ильенкову.

Однако здесь проступает и *собственно педагогический смысл*: а разве именно учитель не призван готовить (создавать) среди сущего те места для истины бытия, в которых бытие говорило бы о своем пребывании? Ведь развертывание каждый раз новой *становящейся человеческой субъектности* – как раз и есть та *точка*, в которой бытие не просто пребывает, но и явственно говорит о своем пребывании. Значит, мыслить и быть учителем – одно и то же. Далее: а как это достигается? Опять на путях собственно мышления: учитель готовит, создает среди разнообразного сущего такие места (**педагогическое пространство**), где истина бытия *проступает* для участников педагогического общения. Учитель, собственно, и должен научить **обитанию именно в этой области**, остальному – научит повседневная жизнь и без наших особых усилий.

А посему быть учителем – значит мыслить. Мыслить не на уровне тех или иных “педагогических технологий”, методических рекомендаций, социального заказа и проч. Мыслить *на уровне мышления бытия*. А что это такое? Послушаем Хайдеггера: “Мышление бытия не ищет себе никакой опоры в сущем. Бытийное мышление чутко к неспешным знамениям неподрасчетного и признает в нем неподвижный приход неотклонимого. Это мышление внимательно к истине бытия и тем помогает бытию истины найти свое место в историческом человечестве. Такая помощь не добывается никаких успехов, потому что не нуждается в воздействии. Бытийное мышление помогает простой неотступностью присутствия, насколько от нее – без того, чтобы она могла здесь распоряжаться или хотя бы знать об этом – загорается

ей подобное” [4, с. 40]. – Итак, *неотступностью присутствия загорается ей подобное*. Загорается бытие другого, вот-бытие, Dasein.

Философско-педагогическая интонированность таких размышлений, на наш взгляд, проступает весьма явно – надо только вслушаться.

Учитель – это тот, кто *дает учиться*. Вроде бы – тавтология или некий парадокс. Однако хайдеггеровские идеи именно из-за своей парадоксальности содержат в себе удивительную простоту и ясность, сразу же обращая и погружая нас в суть дела.

Мы привыкли считать, что учитель, особенно – хороший учитель это тот, кто *дает знания*, крепкие знания. Так и оцениваем: этот – дает знания, а тот – не дает. И не только мы, но и различные контролирующие инстанции. В противовес такому представлению Хайдеггер определяет призвание учителя – *давать учиться*: “Учить еще труднее, чем учиться. Это, пожалуй, знают; однако осмысляют это редко. Почему учить труднее, чем учиться? Не потому, что учитель должен обладать большей суммой знаний и во всякое время держать их наготове. Учить труднее, чем учиться, потому что учить означает: давать учиться. Настоящий учитель ничему другому и не дает учиться, кроме как учиться учению. Потому часто его действия также вызывают впечатление, что у него, собственно, ничему не учатся, коль скоро под ‘учиться’ вдруг понимают теперь только снабжение полезными сведениями. Учитель впереди учеников единственно в том, что ему нужно учиться гораздо больше, чем им, а именно: даванию-учиться. Учитель должен быть способен на то, чтобы стать более обучаемым, чем его ученики. Учитель гораздо менее уверен в своем деле, чем любой из учащихся в своем” [2, с. 101].

Философско-педагогический смысл этой идеи М. Хайдеггера, на наш взгляд, состоит в радикальном *переосмыслении сущности учения*. Учитель – не тот, кто транслирует или ретранслирует информацию, а тот, кто *вводит себя вместе с учениками в определенную ситуацию*, в сущности которой ее участники способны увидеть, услышать, вслушаться в присутствие несокрытого, истины как таковой, *αλήθεια*. “Учиться означает: приводить наши дела и поступки в соответствие с тем, что приносит нам каждая встреча с существенным. Чтобы такое приношение стало для нас возможным, мы должны отправиться в путь” [4, с. 39].

Отметим: учиться – не означает определенным образом пополнять багаж знаний, вооружаться полезной для дальнейшей жизни информацией, а отправляться в путь, на протяжении которого наши *дела и поступки* (то есть все наше естество, существо, а не просто сознание, интеллект) *приводится в соответствие*. С чем? – А с тем, что



для нас “в том или ином случае обращено по истине” [2, с. 35]. То есть, приводить себя в соответствие не просто с чем-то внешним, положенным перед нами, а с таким каким-то странным, загадочным, которое мало того, как-то *обращено* к нам, *обращается* к нам, но и осуществляет это “по истине”, по своей истине. – Именно так к нам может обращаться не что иное, как *культура и только культура* (о Боге всуе не будем), живым и высшим воплощением (олицетворением) как индивидуацией может быть только *личность другого*. А это уже собственно культурологический аспект хайдеггеровского концепта “давать учиться”. Греки не “переживали” творения своего искусства, но “позволяли себе пребывать в присутствии их явленного сияния” [2, с. 44]. Итак, сущность искусства учить – вести себя и своих учеников по тому пути, где в конце концов можно позволить себе пребывание в присутствии явленного сияния произведений человеческого духа. А это значит – идти навстречу, быть готовым к встрече “с существенным”, чтобы, собственно, встретиться с самим собой.

Все знают, что в школе (равно как и в вузе) учиться *неинтересно*. Но что такое “интерес”? М. Хайдеггер пишет: “*inter-esse* означает: быть среди и между вещей, стоять посреди какой-либо вещи и оставаться при ней” [2, с.36]. Гегель бы сказал: находиться в *суми дела* и не желать покидать её. Тогда действительный интерес (*inter-esse*) является таким нахождением “при деле”, стоянием внутри некоей реальности, когда она не просто часть некоторого целого, но сама есть целое – и не потому, что состоит из своих “частей”, а в меру своей имманентной рефлексии в иные моменты, в меру рефлексированности иного в ней (в конце концов – всей целостности человеческого бытия). Причем в качестве обязательной стороны интереса должна выступать *целостность* самого субъектного присутствия в этом моменте. Человек не просто какой-то частью своего существа, а всем собой присутствует в том, что его захватывает, остаётся при нём; ему нет нужды “возвращаться в себя” именно в силу той простой причины, что он, субъект, здесь *поистине “у себя”*, а не просто вовне. “Дурная” же рефлексия этого “не понимает”: для неё быть в другом – значит не быть для-и-у-себя.

При отсутствии целостного стояния “посреди вещи” верх берёт именно воистину “дурная рефлексия”. М. Хайдеггер замечает, что “для сегодняшнего интереса ценно лишь только интересное. Это то, что уже в следующее мгновение вызывает безразличие и заменяется другим интересом, что впоследствии трогает столь же мало, как и предыдущее”, “интересное уже задвигают в безразличное, в один миг становящееся скучным” [2, с. 36].

Можно сразу же отличить *подлинный интерес* (как *интерес к подлинному*) от подделок под него. Целостность субъектного присутствия – ещё не всё. Другая сторона дела – присутствие субъекта в *целостном* (истинном), а истинное от неистинного отличает, помимо всего прочего, целостность присутствия в нём (как моменте) всех существенных измерений свершения человеческого бытия. Симулякры интереса могут быть как с субъективной, так и с объективной стороны. Первый вариант обусловлен частичностью погружения человека во что-то, второй – частичностью самого этого чего-то. Человек может быть полностью захвачен неистинным, частичным, превратным, полагая в нём почти все смыслы своей самореализации. Частичное, партикулярное (то есть – неистинное) не репрезентирует всё остальное, а замещает, подменяет, иллюзорно восполняет, закрывая изрядной эмоциональной насыщенностью свою сугубо компенсаторную природу.

Конечно же, сказанное выше имеет непосредственное отношение и к процессам учения, к тому, насколько оно интересно для его участников и отчего люди бегут от него (зачастую – как от чумы) в иные сферы, где и особо напрягаться не надо, чтобы стало “интересно” (=получить по дешёвке удовольствие).

Вернемся к Хайдеггеру. Итак, “с существенным” должна состояться *встреча*”. – Получаем экзистенциальный разворот темы. А вообще-то, интенция на то, чтобы себя приводить в соответствие с тем, что вне тебя (тем более – с существенным), – представляет собой не что иное, как *интенцию мышления* в его гегелевском понимании (идушем, кроме всего прочего – от Спинозы). Эвальд Ильенков и его последователи (Г. В. Лобастов, С. Н. Мареев, Н. В. Гусева и другие) достаточно писали об этом, и все же, как всегда, – несть числа эмпиристским и позитивистским предрассудкам насчёт природы человеческого мышления (особенно – в педагогике, педагогической психологии). **Мыслить** – значит трансформировать, изменять, преобразовывать форму своей деятельности в соответствии с существенным, с истиной самой реальности. Мы же привыкли мышление интерпретировать как внесение своей схемы, своей формы в объект (прямо по Канту), однако это только рассудок. Разум и вносит свою форму, и не вносит её: его движение состоит в изменении своей формы адекватно сути дела.

Повторим: подлинное учение возможно лишь в ситуации встречи с тем, что к нам *обращено*. Обращено *поистине* и по истине, – как по истине своей собственной, так и по истине самого обращения как такового. Наверно, нельзя встретиться с тем, что к нам не обращено.

Встреча с тем, что просто *дано*, не есть по истине своей “встреча”: она ведь непременно требует как минимум двоих со-участников. Встреча может состояться лишь в меру готовности встречающихся к ней. А вот что произойдёт в “*ситуации встречи*” – заранее неизвестно, ведь здесь, как справедливо утверждает Мартин Бубер, причинно-сообразность как таковая (логика детерминизма) не срабатывает. Вот почему в таинственной и дьявольски сложной сфере педагогии нет жёсткой предопределённости, импликации. Но ясно достаточно чётко одно: если педагогическое общение лишено *эйдетики* *встречания* (как между субъективностями участников, так и между ними и культурой, выступающей содержанием и формой самодвижения образования как образования человека) и, соответственно, его *логоса*, – то шансы на целостное развитие личности, на развитие ума как умения различать добро и зло “энергично стремятся к нулю” (как говорил Эвальд Васильевич Ильенков, правда, по иному поводу).

А разве тот “*материал*”, который должны “проходить” учащиеся в учебных заведениях, та многократно адаптированная (якобы к их возрастным особенностям и способностям) и препарированная дидактиками-методистами для удобства употребления-пользования тошнотворная *жвачка*, заполнившая страницы учебников, – *обращены к душе и уму* тех, кто вынужден такое “переваривать”, заучивать, повторять и “сдавать”? – Риторический вопрос. И разве “материал” сей обращён к ним по *истине* тех наук, которые изучаются, по *истинной* природе знания как такового? Подобное “учение” есть учёба, – в лучшем случае. Мыслить оно не научает, – а значит, не научает ничему *стоящему*.

Кстати, совершенно верно и другое: *учение должно мыслиться*, его следует именно *мыслить*, а не описывать расхожими обыденными представлениями или критически не переваренными терминами и понятиями из сферы позитивных наук.

М. Хайдеггер, размышляя о сути учения, пытается держаться не на уровне пошлых дефиниций, но возвышает эту суть до мысли; он *мыслит* этот процесс, находя весьма точные, верные слова, образы, метафоры. А кто доказал, что мыслить – значит элиминировать метафоры, образы и оставаться в эмоционально пустом пространстве тощих логических абстракций?

М. Хайдеггер пишет: “Всякая работа руки покоится в мышлении. Поэтому само мышление это самое простое и потому самое трудное ремесло (Hand-Werk) человека, если оно иногда, допустим, осуществлено собственным образом” [2, с. 102]. Он разворачивает аналогию научения мышлению с ручной работой по изготовлению шкафчика:

“Мы пытаемся здесь учиться мышлению. Возможно, мышление это всего лишь нечто подобное созданию некоего шкафчика. Во всяком случае, это есть ручная работа (Hand-Werk)” [4, с. 101]. “Ученик столяра, например, тот, кто учится мастерить шкафчики и подобные вещи, при обучении упражняет не только навыки в применении инструментов. Он также знакомится не только с принятыми формами вещей, которые ему нужно строить. Он **приводит себя**, если становится настоящим столяром, прежде всего **в соответствии с различными породами дерева и со спящими в них образами, с деревом, как оно в скрытой полноте своего существа вступает в жилище человека**. Это отношение к дереву является опорным для всего ремесла (Handwerk). Без этого отношения к дереву оно остается висеть в пустоте голой деятельности. Занятость ею в таком случае определяется исключительно рынком. Любое ремесло, всякая человеческая деятельность всегда находятся под угрозой этой опасности” [2, с. 100] (Выделено курсивом – нами).

Ж. Деррида, анализируя это место из Хайдеггера, замечает: “Подлинный столяр приводит себя в соответствие со скрытой полнотой существа дерева, а не с инструментом или потребительской ценностью. Но со скрытой полнотой в той мере, в какой она ‘вступает в обжитое место’... а именно в место..., обжитое *человеком*. Никакого мастерства... столяра не было бы без этого соответствия между существом дерева и существом человека, соответствия как бытия, предоставленного жилищу” [1, с. 306-307]. Без этого соответствия с существом дерева, которое само пришло в соответствие с жилищем человека, деятельность была бы *пустой*. – В каком смысле? Совсем бессмысленной? – Нет, но *по-человечески пустой*, ибо осталась бы занятием, попросту ориентированным на *Geschäft*, торговлю или погоню за прибылью (полезная активность, утилитаризм, управляемый капиталом) [1, с. 307]. *Мастерство* столяра, таким образом, есть его подлинное *мышление*, – мышление не как говорение и проговаривание, а поиск “соответствия между существом дерева и существом человека”.

Однако сие имеет весьма непосредственное отношение и к тому, что зовётся *учением*. Мастерство учителя есть его мышление. Мышление в спинозистском, гегелевском, ильенковском, хайдеггеровском понимании. Именно здесь ответ и на вопрос, почему *педагогическое* мышление должно быть не-инженерным, не-проективным, не-технологическим, а собственно *мышлением* как таковым как способностью приводить себя в соответствие со своим “предметом”, со “спящими в нем образами”, дабы самая *суть* дела *образовывалась*. Именно педагогу – *вводить скрытую полноту* своего “предмета” в

“жилище человека”, в мир человека, – т.е. не конструировать, собирая по частям, а сразу видеть эту скрытую полноту человеческого существа и *способствовать вступанию* её в место, обжитое людьми – в культуру как в способы всевозможных обращений людей друг к другу и тем самым к самим себе. И вот что здесь интересно: мышление (т.е. деятельность, мыслящая деятельность и деятельное мышление) педагога должно соответствовать не только своему “предмету”, но *быть тем же самым*, что он, педагог, вызывает у учеников, во что он вовлекает своих учеников: ведь именно они (вместе с учителем) в каждом своём предмете изучения (язык, математика, литература, география, ботаника, история) должны *входить в соответствие со спящими образами и вводить их скрытую полноту в жилище человека*, т.е. адекватно распредмечивать (а не использовать, препарировать, запоминать схемы утилизации для бездумного проговаривания на продажу – на отметку).

М. Хайдеггер замечает, что в ремесле краснодеревщика “несущим основанием является не голое орудование инструментами, а отношение к дереву” [2, с. 106]. Орудование инструментами – *методика*, отношение к дереву – *теория (методология)*. Орудование инструментами имеет человеческий смысл *лишь внутри* адекватного отношения к дереву, к спящим внутри него образам. “Но где же в ручных приемах промышленных рабочих отношение к чему-то такому, как спящие образы дерева?” [2, с. 106]. “Ни промышленный рабочий, ни инженер, ни тем более владелец фабрики и меньше всего государство не могут знать, чем вообще занимается сегодняшней человек, когда он находится в том или ином отношении к машине и ее элементам” [2, с. 107]. Иными словами, к чему *приводят они себя в соответствие?* Явно не с предметом деятельности, его сущностью. Они *соответствуют* собственному партикулярному интересу, по отношению к которому – все только *средство*.

По аналогии зададимся вопросом: а с чем вынужден *приводить себя в соответствие* нынешний учитель, обремененный бесконечными методическими требованиями, правилами, схемами и указаниями? Правильно: именно *с ними*, родимыми, даже не *с содержанием своего учебного предмета*, взятого исторически, объективно, в становлении (учитель имеет дело с адаптированным, то бишь готовым для бездумного употребления, знанием). О логике развертывания сущности детской души, о логике становления человеческой субъективности (а оно-то не прекращается ни на мгновение, на то оно и становление как единство бытия и ничто, оно происходит и в присутствие и в отсутствие учителя) – все не будем. *Не до того* учителю. Его голова

занята совершенно иным. Да и не учили его этому. А как этому научиться, не получив более-менее фундаментального философского образования?

Современного учителя и нас, преподавателей, постоянно призывают к активизации, усилению “методической работы”. Перефразируя хорошие слова В. В. Бибихина, хочется сказать: не работа с “методичками” нужна, не “методическая работа”, а работа просто, вначале *первая работа внимания к мысли*, без которой всякий труд будет проклят.

Ж. Деррида пишет: “Неподлинное, как признается Хайдеггер, постоянно заражает и контамирует подлинное, подлинный столяр-краснодеревщик становится поставщиком мебели для ‘больших площадей’ (супермаркетов), а ремесло жилища... превращается в международное производство” [1, с. 307]. Так и учитель в современных условиях становится поставщиком конкурентноспособной рабочей силы для потребления ненасытным социумом. Школа и учитель предоставляют «образовательные услуги». Кто-то – образовательные, кто-то – сексуальные, разница лишь в том, что во втором случае платят больше. Труд истинных педагогов, настоящих мастеров своего дела, всегда находится под угрозой вмешательства, порчи и разрушения представителей интересов и логики социального сумермаркета. Сплошная и систематическая *фабрикация* – вот печальная суть современного образования.

Учить мышлению – значит вводить ученика в *ситуацию мысли* (вместе входить в такую ситуацию, дабы это принадлежало нашему существу, а наше существо – существу мысли как таковой), а не заставлять заучивать некие правила и принципы. Учить гражданственности – вводить его в *ситуацию гражданственности*, а не сгонять на всякие «мероприятия», где много фальши, лжи, дешёвой патетики. Учить нравственности – значит вводить учеников в *ситуацию нравственности*, строить все без исключения отношения с ними как всецело нравственные (т. е. никоим образом не посягать на личность другого), а не морализировать, “читать мораль”.

Ввести ребенка в ситуацию мышления, в ситуации уважения к старшим, послушания и проч. – значит: вместе с ним *ввести себя* в подобные ситуации, войти в них (а это вовсе не значит “подавать пример”) без дураков, целостно, аффективно-умно, небезразлично и *нравственно*, поскольку в таких ситуациях выражено отношение в роду человеческому, к реальным человекам и к самому себе, тут всё *обращено* к тебе (то есть – к нам) по Истине, по высшей Правде (значит, сразу же – и по изменениям Добра и Красоты). И не забывать: так “*входить в ситуации*” вместе со своими учениками, чтобы наше су-

щество принадлежало существенному, а существенное – нашему существу, иными словами – вводить себя целостно и в некую целостность (не *вместо* учеников, а *вместе* с ними, – ещё в 60-е годы акцентировал внимание педагогов выдающийся русский философ XX века Генрих Степанович Батищев).

Но в таком случае разрешимо противоречие между учением и воспитанием, они уже – не внешне состыкованы или согласованы по излюбленному многими “принципу дополнительности”. Если учение состоит в приведении себя в соответствие с чем-то существенным, то, следовательно, в этом процессе самоё это существенное *питает* меня собой, воспитывает. Если учение выступает само-изменением, то что же такое воспитание без имманентного самоизменения? Но в какую сторону – изменение? – А в конечном счёте всё определяется именно тем, *в какую именно ситуацию* мы вводим ученика, вернее – в какую именно ситуацию *мы* входим *вместе* с ним. И как мы проживём в этой ситуации, чему научимся.

Если мы не поймем *мышление* одновременно как учение, а *учение* – одновременно как мышление, мы непременно не поймем ни первое, ни второе. Соответственно, и мыслить мы не научится, – а жаль.

По М. Хайдеггеру получается, что учиться вообще и учиться мыслить по своему содержанию совпадают. И он прав. Об этом же – и у Э.В. Ильенкова. Действительно, зачем учиться, если при этом не учиться мышлению? А зачем учиться мышлению, если при этом не *учиться быть человеком*? А зачем, собственно, *быть* (=становиться) человеком? – С этого и надо было начинать. Начинать думать.

### Литература

1. Деррида Ж. *Geschlecht II: Рука Хайдеггера* // Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? / пер.с нем. Э. Сагетдинова. – М.: Академический Проект, 2007. –С. 292-345.
2. Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. Э. Сагетдинов]. - М.: Академический Проект, 2007. — 351 с.— (Философские технологии).
3. Хайдеггер М. Поворот / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // *Время и бытие: статьи и выступления* / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – («Мыслители XX века»). – С . 253-258.
4. Хайдеггер М. Послесловие к: «Что такое метафизика?» / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // *Время и бытие: статьи и выступления* / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – («Мыслители XX века»). – С. 36-41.

**Гусева Н.В.**

## **Диалектика, редукционизм и развитие современной философии как проблема**

Осознание и понимание текущего состояния и перспектив изменений и развития является условием для ориентации в мире, как отдельного человека, так и общества в целом. Диалектика исторически развивалась как мыслительная традиция, способствующая наиболее адекватной ориентации в мире, на основе глубокой «проработки» сути связей присутствующих миру, которые имеют существенный, необходимый, объективный, повторяющийся и всеобщий характер. Диалектика выражает исторически сформировавшуюся культуру мышления, которая включает в себя рефлексию форм и способов мышления различных эпох, и которая продолжает развиваться. Исторический практический и мыслительный опыт поколений в диалектике представлен не как «склад», «массив» рациональных схем, а как способ оптимального движения к пониманию сути происходящего в мире. Это означает, что диалектика не может быть адекватно выражена в той или иной концептуальной «схеме». Она реально может присутствовать в диалектической культуре, в процессе самого мышления. При этом существенным для диалектического мышления является его не-ситуативный характер, который в то же время присутствует в любой момент, требующий осмысления и понимания. В то же время для диалектического мышления осмысливать ситуацию – не означает сводить ее понимание к точке данного момента, забывая о происхождении этой точки, о контексте ее нынешнего существования, о том, что она продолжает претерпевать изменения и переходы в новые состояния. Напротив, диалектическое мышление ориентировано на понимание необходимости коррекций, выводящих за пределы ситуативных, конечных, словесно выраженных стереотипов понимания, функционирующих в социальном бытии. Мыслительные процессы, направленные на ограничение понимания данной ситуацией, конечным бытием, традиционно могут быть обозначены как рассудочный уровень мышления. Разумный же уровень, который собственно и характеризует диалектическое мышление, выражается необходимостью процессуального, культурно-исторического рассмотрения любой проблемы. Диалектика как учение о развитии может быть адекватно понята только в том случае, если желающая понимать сторона способна осуществлять осмысление и понимание, не подменяя диалектику редукцированными «продуктами» - продуктами рассудка или чувственности. Последние, взятые в качестве схем понимания или трансляции какого-либо содержания в сферу социальности, деформируют, искажают суть происходящего в ней. Особенно остро это проявляется в условиях нестабильности, когда многократно



усиливается востребованность адекватного понимания текущих обстоятельств и перспектив идущих изменений. «Выявление логики процесса» существенно отличается от создания его «произвольного описания», которое часто приобретает функции образа. Замена рассмотрения логики процесса установлением его описания с массивом характеристик не дает возможности сколько-нибудь адекватно осознать и понять его суть. Это означает, во-первых, потерю ориентира в ситуации, требовавшей адекватного понимания, и, во-вторых, означает вхождение в практический хаос.

Дисбаланс в современных социальных отношениях становится «матрицей» понимания. Сравнительно новым веянием в этом плане выступает позиция постмодернизма, в которой присутствует бессистемность как «матрица», а образ «хаосмоса» как ведущий принцип мироотношения определяется моделями неупорядоченности, усматриваемыми постмодернизмом в самой действительности. Упорядоченность характеризуется как результат действия самого человека, его понятий, здравого смысла. Поэтому считается, что это влияние сознания необходимо разрушать, с тем, чтобы выйти к пониманию того, что есть на самом деле. Снятие сознательных стереотипов обнаруживает массивы неупорядоченного бытия. Соответствующим этому «открытию» способом фиксации является эклектика.

Понимание, а вернее: описательный «образ» современной эпохи постмодернизмом выражается многочисленными «штрихами и красками», которые свидетельствуют об отсутствии какого-либо основания их единства, о «многоголосице», а не о наличии «хора». Предназначение этого описательного «образа» состоит в том, чтобы создать материал чувственного реагирования на некоторое бытие, возведя его в статус объективной формы, способной регулировать общественное и индивидуальное сознание. При этом забывается, что описательный «образ» и реальность, послужившая его созданию, не совпадают. Обнаружение различий такого «образа» и реальности, с одной стороны, реальности и особенностей ее осмысления, с другой, можно рассматривать в качестве двух, во многом параллельных, процедур или задач. Необходимо учитывать, что в современной философии ярко проявляется «склонность» к описательному подходу. При этом приоритетным выступает ориентация на непосредственное «калькирование» реальности. Забывается или не учитывается необходимость дифференцирования описательного «образа» и понятия в то время как учет их различия является существенным условием для обеспечения адекватности рассмотрения любых проблем.

Недиалектическое, утилитарно-потребностное отношение к жизни, возведенное в ранг жизненной программы, редуцирует нравственность к морали, эстетический идеал к «всеядности» массовой культуры и др. Диалектика – это не только способ мышления, но и способ отношения к

жизни, не допускающий низводить высшее к низшему, позволяющий не потерять собственно человеческие нравственные ориентиры.

Заинтересованность в видении перспектив развития философии является не случайной. Она ориентирована, во-первых, на обеспечение формирования не ситуативного миропонимания и, во-вторых, на подтверждение способности мыслящего разума выявлять логику процессов, которые происходят в реальности, и, тем самым, выступают предметом философского осмысления. В-третьих, она ориентирована на достижение поступательного моделирования, предстоящего будущего и возможных своевременных его коррекций.

Рассмотрение вопроса о развитии современной философии, в этом плане, выражает необходимость обращения к анализу разворачивания не только осмысливаемой реальности, но и к анализу способов и подходов, на основе которых этот анализ будет производиться или уже производится.

Перспективы развития философии определяются наличием исходного мыслительного потенциала, который представлен уже имеющимися философскими концепциями. Они проецируют различные формы миропонимания на имеющиеся в современный период типы мироотношения людей. Соотношение миропонимания с имеющимися типами мироотношения людей является показательным в том смысле, что выражает особый аспект признаваемого (или не признаваемого) и реально проявляемого тождества бытия и мышления. Любые философские концепции выражают отношение человека (или человечества) к миру. Рассмотрение этой области смысла может быть представлено по-разному. Это можно проследить, обращаясь к истории философии. Философское осмысление мира в различные эпохи выражало различные типы мироотношения в качестве господствующих, утвердившихся. Так, древнегреческая философия исходила из концепции космоцентризма, которая более всего выражала особенности мироотношения древних греков. Варианты трактовок первых сущностей были ориентированы на мир в целом - космос, который определяющим образом влиял на существование полисов и отдельных людей, человека как микрокосма.

В средневековый период философия выражала теоцентрическую ориентацию в мироотношении как основу миропонимания. В этом нашло свое отражение движение к специализированному освоению духовного пространства человеческого бытия. Образ духовного абсолюта – Бога, выступающий мерилем всякого возможного допустимого и недопустимого бытия, - конструктивно определял мировоззренческие и философские постулаты.

В Новое время таким главным конструктивным постулатом выступает ориентация на укоренение представления о мощи средств, которые использует человек в его отношении к миру. Развитие средств, изме-

няющих уровень возможностей человека в его отношении к миру, становится главной проблематикой философии этого периода. Речь идет о рассмотрении процессов познания и его методов, которые могли бы углублять результаты познания и, тем самым, расширять круг возможного в отношении человека к миру.

Эпоха Просвещения акцент делает на роли знания. Знание возводится в форму абсолюта, на который затем возлагается ответственность за все, что должно корректироваться в жизни общества и человека, приводя к некоему совершенному состоянию.

В философии Нового времени и эпохи Просвещения осмысление отношения «человек-мир» в основном производилось, без выделения качественного отличия человека как телесного существа и человека как социального существа. Это происходило даже в том случае, когда человек определялся как социальное существо. Отношение «человек-мир» рассматривалось по модели индивидуального обращения человека к миру, которое в этом виде, как постулировалось, присуще всем другим людям. Индивидуально-ориентированная трактовка отношения «человек-мир» была в большой мере абстрактной. Миропонимание, основанное на такой трактовке, также должно было быть абстрактным. Абстрактность в этом плане заключалась, прежде всего, в том, что качественные характеристики человека определялись с точки зрения их *принадлежности* человеку. Они изначально рассматривались в атрибутивном плане. Ведущие проблемы познания и знания получали аналогичную трактовку. Познание осмысливалось как процесс, основывающийся на телесных возможностях индивидуально понятого человека, включая и чувства, и мыслительные способности. Трактовка знания приобретала не только инструментальные черты (как условия и средства достижения желаемого), но и черты аксиологические. В этом контексте аксиологическая проблематика также приобретала с необходимостью черты «инструментальности». В этот период проявляются первые явные черты редукционизма. Эти черты сохранили свое хождение и значение и в современный период.

Перспектива преодоления индивидуально-ориентированного осмысления отношения «человек-мир» присутствовала уже в Новое время в концепциях таких философов, как Б. Спиноза и Г. Лейбниц. Они возвращали философскую мысль к необходимости учитывать в осмыслении мироотношения широкий сущностный контекст рассмотрения, как человека, так и познавательных проблем со всеми вытекающими следствиями. Так, идея понимания природы как причины самой себя делала необходимым осмысление места и статуса человека, его возможностей. Это, в свою очередь, подводило к пониманию недопустимости сведения в трактовке человека и всех его атрибутов, и возможностей к телесной данности как субстанциональному началу. Идея Г. Лейбница о взаимосвязи монад и предустановленной гармонии также ориентирует на выход за

пределы телесности человека при рассмотрении его сущности и атрибутов. Образ Природы и образ Предустановленной гармонии задают философскому осмыслению отношения «человек-мир» существенный параметр, при котором сторона понимания человека не может быть сведена к его трактовке как сугубо телесного существа, не может быть согласована с признанием за человеком чисто индивидуального статуса. Это открывало новый горизонт миропонимания, новый горизонт философского постижения мира и самого себя человеком.

Немецкая классическая философия полностью преодолевает редукцию понимания человека к его телесным определениям. Конкретизируется тип связи сверхопытного и индивидуально-телесного в отношении «человек-мир» от Канта до Гегеля. Направление философской мысли приобретает качественно новый «вектор». Философская мысль с этого периода ориентирована на осмысление существующего мира, в котором развитие и человека, и общества становится возможным и осуществляется как разворачивание параметров субстанции, ее *единства и целостности*.

Философия К. Маркса и Ф. Энгельса тезис о единстве и целостности существующего мира конкретизировала на основе диалектико-материалистической методологии. В частности, К. Маркс, разрабатывая учение об общественно-экономической формации, характеризовал и конкретизировал отношение «человек-мир», обращаясь к деятельностной концепции развития человека и общества. Речь идет о раскрытии закономерностей развития общества как целостной социальной системы, которой присущи процессы, порождающие противоречия, их назревание и разрешение. Конкретизация принципа материального единства мира в дальнейшем развитии философии становится условием понимания закономерностей и в развитии природы. Этот момент талантливо характеризовал Ф. Энгельс в известном труде «Диалектика природы». Линия развития диалектико-материалистической философии продолжает развиваться.

В то же время с середины XIX века возникают и модифицируются такие направления в философии, которые не ориентированы на понимание целостности мира, на признание его единства и на признание присущих ему закономерностей. Отказ от положительного опыта мировой классической философской мысли при этом объясняется желанием обновления и открытия новых горизонтов развития философии. Ориентация на обновление весьма разнообразна. Она проявляется в интервале, где, с одной стороны, располагается полный отказ от признания необходимости философии как таковой с постепенным сведением ее к тождеству с наборами эмпирических процедур. С другой стороны этого интервала располагается ориентация на сведение философского исследования к характеристикам психических состояний индивида, являющихся, по су-

ти, сферой его самостного опыта.

В современной философии присутствуют направления, школы, течения и т.п., в исследованиях которых можно выделить специфические характеристики, определяющие ведущие для них подходы к рассмотрению реальности, а также характеристики, определяющие образ самой реальности, которую они, осмысливая, моделируют и, моделируя, осмысливают. К числу таких специфических, определяющих весь ход философского рассмотрения и его выводы, характеристик относится включение в аппарат осмысления приемов редукции. Сегодня уже имеет смысл говорить о феномене редукционизма как некоей глобальной проблеме, присутствующей в современной философии.

Кризисные явления в мире создают картину распада всего, что вне условий кризиса воспринималось как единое, упорядоченное, закономерное. Это исподволь подводит к выводу об отсутствии в мире сил, действующих в интересах его единства и целостности. Отношение «человек-мир» в этих условиях начинает трактоваться как надуманное, лишённое реальной актуальности. Человек оказывается не субъектом не только истории, но и не субъектом собственной жизнедеятельности. Картина мира становится не целостной, а эклектичной. Развитие современной философии в ее западных вариантах как проблема для своего решения и выявления реальных перспектив требует уточнения оснований. Обозначение необходимости определения оснований для современной западной философии является уже шагом, направленным против ее увлечения эклектикой. В то же время присутствие большого количества редукций характерно для ситуации господства эклектического в осмыслении. Это происходит потому, что при эклектическом подходе не решается задача достижения понимания всеобщности связей. Для него является достаточным указание на наличие разнородного, вне зависимости от присутствия или отсутствия связей между ними. В то же время эклектические описания не могут избежать обозначения тех или иных сопряжений между теми явлениями или объектами, которые оказались рядом. Именно попытки объяснить не закономерности, а сопряжения, становятся источниками большого количества вариантов присутствующих редукций. В этой ситуации происходит универсализация редукции. Редукция выступает в этом случае как прием, статус которого переводится (сублимируется) из положения частного метода в статус метода мышления.

Наиболее характерными проявлениями редукций являются:

- Философский уровень рассмотрения становится неотличимым от психологического;
- Целостность заменяется совокупностью;
- Связи заменяются контактами, взаимодействиями;
- Собственно культурное заменяется цивилизационным;

- Деятельность заменяется системами действий;
- Философское заменяется эмпирическим;
- Рациональное заменяется иррациональным;
- Всеобщее заменяется общим;
- Объективные характеристики реальности заменяются произвольными наборами свойств;
- Ориентация на рассмотрение объективно существующего заменяется отказом от признания такой возможности;
- Рассмотрение реальных интересов людей, обуславливающих формирование той или иной их позиции, заменяется рассмотрением деклараций, призванных скрыть истинные интересы;
- Рассмотрение мира как некое целого заменяется представлением о мире как хаосе (Хаосмос);
- Рассмотрение методологии как сферы всеобщего философского знания, реализуемого в специально-научном исследовании, заменяется представлением о методологии как методике расширенного действия;
- Смысл «быть» заменяется смыслом «иметь»;
- Социальное пространство-время заменяется механическим, физическим, биологическим и др.;
- Сопряжения объективных структур реальности заменяется структурами сознания;
- Мироотношение заменяется мировосприятием;
- Рассмотрение сущности заменяется рассмотрением причин;
- Рассмотрение смысла заменяется рассмотрением значения;
- Рассмотрение сущности заменяется рассмотрением высказываний;
- Рассмотрение основополагающего заменяется рассмотрением поверхностного;
- Рассмотрение высшего заменяется рассмотрением низшего;
- Рассмотрение субстанциональных основ заменяется рассмотрением в лучшем случае атрибутов;
- Разумное заменяется рассудочным;
- Процессуальное – статичным;
- Целое – совокупностью частей;
- Философский уровень мышления – заменяется научно - теоретическим или эмпирическим;
- Сущностное заменяется ситуативным;
- Миропонимание и реальность остаются не совпадающими, но их принимают как совпадающие;
- Субъективный опыт заменяет собой необходимое объективное знание;
- Структура мироотношения подменяет собой структуру реальности;
- Приспособительное отношение к миру заменяет собой отношение

преобразующее, развивающее;

- Отсутствие адекватного понятия реальности заменяется домыслами «по поводу...»;

- Конечный образ реальности (здесь и сейчас) заменяет понимание реальности как процесса, имеющего свою логику, которая может быть осмыслена только с позиции целостного подхода;

- Понимание реальности как того, что имеет собственную внутреннюю организацию, заменяется отказом от признания этой логики;

- Философское понимание реальности заменяется ситуативным;

- Целостный подход сводится к подходу системному;

- и др.<sup>1</sup>

Из всего массива часто встречающихся редукций можно проиллюстрировать, например, смысл редукций, возникающих при рассмотрении вопроса об основаниях самой реальности, которые призвана отразить философия. Редукция в этом смысле состоит в трактовке реальных оснований не столько как того, что связывает действительно существующее, сколько того, что реально существующими признаются единичные феномены. Редукция в этом примере исходит из отождествления форм проявления смыслов с самими смыслами.

Места укоренения редукций можно рассматривать в качестве масштабной «карты», «путеводителя» по фундаментальным проблемам человеческого бытия, науки, искусства и философии, которые так или иначе присутствуют в современном общественном сознании. Рассмотрение и «развенчание» имеющихся недопустимых, искажающих, деформирующих человеческую мысль и всякое человеческое знание редукций, - является той, уже выявленной «дорогой», по которой можно ожидать осуществление процесса развития не только общественного сознания, но и собственно философии.

Ситуативное обращение к рассмотрению происходящего в реальности, которое, с одной стороны, претендует на уровень мыслительного воспроизведения реальности, а с другой стороны, оказывается своего рода модифицированным описательным «образом». Надо отметить, что ситуативное и мыслительное сочетается лишь в одном варианте: мыслительное в этом варианте оказывается проявлением уровня рассудка, но не разума. Сочетание ситуативного и описательного также выражает деформацию, но теперь деформация касается «образа». Описательный «образ» теряет свою целостность, становится абстракцией, вынесенной за пределы мироощущения. В этом случае он превращается в фантом,

---

<sup>1</sup> Данный список редукций автор данной статьи приводила в пленарном докладе на Первом Казахстанском Философском Конгрессе. (См.: Философия в современном мире: стратегии развития. Материалы 1 Казахстанского философского Конгресса. Алматы, 2013, с.56-63).

который может приобретать в известных случаях статус симулякра.

Ситуативные (описательные) «образы» реальности в лучшем случае затрудняют ее понимание. Компенсацией этого оказывается позитивная оценка эклектики, которая, якобы, истинным образом выражает состояние мира. Упразднение целого в эклектическом отношении к миру делает проблематичной не только развитие культуры, но и само ее понятие. Именно поэтому в рамках такого истолкования находит свое выражение понимание культуры, при котором ее присутствие либо вообще не обнаруживается, либо обнаруживается ее антипод вместо нее. Показательными являются в этом плане следующие «мыслительные опыты».

1. Объявление мира «обездушенным» (Лиотар) в то же время дополняется рекомендациями шагов, усиливающих это положение. В их числе упразднение целого, нормативное обрамление для оценки новых технологий и критический масштаб для «выздоровления» культуры. Отождествление культуры и «массовой культуры» сопровождается провозглашением плюрализма, который оказывается удобным способом утверждения правомерности разрушения культуры. Потеря смысла объявляется нормой и для самого мышления. По мнению Лиотара, мыслящий разум мыслит для того, чтобы установить правила тому, что еще только будет создано. Но сами эти правила на фоне общего обесмысливания всего и вся, также теряют всякий смысл.

2. Отбрасывание иллюзий, по мнению Делеза, помогает обнаружить мир «разрозненности» или различий, скрывающий «истинные объективности, состоящие из дифференциальных элементов и связей, наделенных специфическим «модусом проблематичности». Разум Делез склонен отождествлять с рассудком, который останавливается на различии, на дифференциации и не доходит до понимания целостности. «Предчувствие» необходимости схватывания целостности мира и попытка приблизиться к ней через интуицию показывает слабость рефлексии постмодернизма. В то же время и в противоположность этому движение человеческого разума к постижению целостности мира присутствует в классической диалектике в развитой форме. В современный период она не только не потеряла своего смысла и значения, но, напротив, ее сохранение и развитие является единственным, по сути, условием и возможностью сохранить человеческое и разумное в человеческом мире,

3. Деррида объявляет человека – бесконечным текстом. Он говорит о разблокировании понимания, о выявлении противоречий текста. Проблема понимания текста, а также понимание всего того, что есть реальность, в которой человек существует, одна из важнейших в человеческом самоопределении. Однако сводить реальность и самого человека к тексту – явное недо-*разумие*. Рассмотрение человека как текста, видимо, должно означать, что человек – носитель смысла, который может быть выражен в языковой форме с присутствием последовательности и связей



в том, что через языковую форму подлежит выражению. В связи с этим необходимо определить логику языкового выражения мысли и логику смысла того, что в этой языковой форме должно быть выражено. В плане этого различия ожидаемое различие формальной и диалектической логики у Деррида, однако, не происходит.

4. «Реабилитация посредственности» как тезис появляется у Фуко в связи с процессами, происходящими с большим количеством атомизированных индивидов. В индустриальном обществе атомизация индивидов происходит на уровне распределения ресурсов, ролей, возможностей и т.п., которыми располагает общество, но которые не могут сосредотачиваться в одних руках. Атомизация индивидов в условиях информационного общества проявляется в присутствии кажущейся независимости информационных агентов от заказчиков информационных процессов и технологий. Статус единицы информационного поля формирует представление о возможности самостоятельного движения в информационном пространстве в качестве формы жизни. Однако такое представление является ложным.

5. Позиция Барта, касающаяся трактовки культуры как набора языков, полностью моделирует способы собственно рассудочного, то есть недialeктического, рассмотрения и языка, и культуры. С точки же зрения диалектического мышления, культура исторически является сферой творческой, созидательной, социально-значимой деятельности. Тезис, что культура – это набор языков означает, что язык из явления культуры превращается в систему знаковых средств. Такая позиция манифестирует программу человека-маргинала, безразличного не только к культуре как историческому явлению, поднимающему человека над животностью, но и безразличного к собственно человеческим определениям организации жизни сегодняшнего человечества.

Недиалектическое, утилитарно-потребностное отношение к жизни, возведенное в ранг жизненной программы, редуцирует нравственность к морали, эстетический идеал к «всеядности» массовой культуры и др. Диалектика – это не только способ мышления, но и способ отношения к жизни, не допускающий низводить высшее к низшему, позволяющий не потерять собственно человеческие нравственные ориентиры.

Без выявления редуций, присутствующих в том или ином виде в философском сознании, невозможно достаточно адекватно промысливать суть стоящих перед человеком, наукой и обществом проблем, так как любая редуция всегда несет в себе и с собой искажение базовых смыслов. Даже беглый взгляд на современную ситуацию в философии показывает наличие огромного количества вариантов редуций, которые представлены в широком спектре философских направлений, начиная от позитивизма и заканчивая структурализмом и постмодернистскими кон-

цепциями. Выявление редукций – это путь самоочищения философии, путь самонастройки на возможность приведения в соответствие образ мира, создаваемый философией с самим миром, а образ человека, присутствующий в современной философии, с реальным человеком. Решение такой задачи в полной мере касается и оснований, и перспектив развития философии.

*Лазуткин В.А.*

### **Опредмечивание и овеществление как единство противоположностей**

Э.В. Ильенков применительно к использованию Гегелем и Марксом терминов, которые переводятся на русский язык словом «отчуждение» упоминает немецкие слова “Veräusserung”, “Entäusserung”, “Entfremdung” [2; 141-151].

Первый термин вряд ли использовался Гегелем, по крайней мере, в «Феноменологии духа» и в «Логике», поскольку обозначает чисто юридическую категорию, представляющую процесс перехода права собственности от одного лица к другому. У Маркса же использовался совершенно адекватно своему значению при рассмотрении процесса обращения товаров, при котором как раз происходит переход права (или как еще выражается Маркс титула собственности на товары). Поскольку процесс нагнетания (развития) отчуждения носит исторический характер, первоначально речь шла просто о чужом или же о передаче своей вещи другому, именно таково значение латинского слова “alienus”. Именно в таком значении это слово вошло в испанский и английский языки, поэтому неправомерно переводить русское слово «отчуждение» в значениях “Entfremdung” и “Entäusserung” на английский язык, как “alienation”, для этого в английском языке имеется другое слово – “estrangement”, которое имеет соответственно два значения – социального отчуждения и отдаления, отказа, **отрешения**.

Представляется, что необходимо различать *опредмечивание* и *овеществление*: опредмечивание в известной степени всегда – овеществление, овеществление же далеко не всегда опредмечивание. Так, когда я использую письмо как инструмент мышления и общения, не письмо является моим предметом. Чем меньше письмо является моим предметом, тем свободнее я мыслю и общаюсь, тем более моим предметом является то, о чем я мыслю или говорю. В нейродинамическом стереотипе *овеществилась* моя деятельность по освоению письма, но

*предметной* в нем она для меня не является, иначе я окажусь в положении сороконожки, задумавшейся в процессе движения, что в данный момент делает ее 39 нога. Другое дело, когда я с помощью письменных знаков фиксирую свою мысль, определенные мысленные или мыслительные формы. В этом случае, овеществляя мысль, я делаю ее возможным предметом для себя или для другого. В этом процессе мысленная форма может стать предметом, предметной, но может стать и словесным штампом, «символом веры», «мантрой», формальной условностью, средством манипулирования и внешнего управления, т.е. в последнем случае – чисто вещественной формой. Хорошо, когда письмо и говорение, как нейродинамический стереотип, не предметны для нас, плохо, когда в своем овеществлении для нас теряют предметность мышление и речь как таковые, т.е. как духовные, идеальные формы, мы их конечно ощущаем, но не более, чем ощущаем землю под ногами, т.е. их предметность носит для нас чисто механический характер. Здесь *Entäusserung = Entfremdung*. Конечно, такое отождествление в духовной сфере вторично по отношению к отчуждению в материальном производстве в его рыночной, капиталистической форме (Э.В. Ильенков пишет, что Маркс применительно к такому производству использует термины *Entäusserung* и *Entfremdung* как синонимы [2; 144]), однако, процесс уничтожения отчуждения нельзя осуществить путем выбивания фундамента, такой путь, и это уже показала история, может привести только к еще более грубым формам отчуждения, наоборот, борьба с отчуждениями «вторичного» характера приобретает в настоящее время первостепенное значение.

Не дух отчуждается в письме, как полагает Ж. Деррида [1; 550], но письмо окостеневаает в индивиде, ставши в нем чисто вещественной формой, причем именно потому, что он не в состоянии отрешиться от него, т.е. опредметить его, представить его, отделить от себя, в этом случае письмо становится не опосредствованием человека и духа, а средостением между ними, здесь индивид отчужден от духа. Но отчужден не посредством письма, как полагает Ж. Деррида. Письмо служит средством отрешения, опредмечивания свободной мысли, но, когда мысль подменяется ее «симулякром», застывшими речевыми формами, овеществленными мыслительными формами, когда мысль для индивида всего лишь внешняя форма и, таким образом, чуждая (*fremde*) форма, когда она собственно уже и не мысль, а ее полная противоположность, тогда отчуждение (*entfremdung*) человека от мысли, от духа, от ума проявляется в господстве письма над человеком, над живой мыслью. Это хорошо известно со времен азиатских деспотий, а в современном мире засилье «клиповой культуры» во

множестве случаев приводит к блокированию способности к теоретическому – понятийному и художественному (образному) мышлению, и к нравственному чувству. Педагоги, стремящиеся к развитию у своих учеников теоретического мышления, вынуждены предварительно решать задачу очищения – освобождения – сознания учащихся от «клиповой блокады» [4].

В своем инобытии как таковом сознание (самосознание) находится тогда, когда вещь (материя) ничтожна по своей сути. Здесь, чтобы быть последовательным, идеализм должен носить монистический, абсолютный характер, признавать субстанциальность только за духом, а, следовательно, только такую материю, которая осознана, охвачена сознанием, снята в нем, т.е. признавать за любой материальной формой разумность. Тогда и только тогда «разум находится у себя в неразумии как неразумии». Именно здесь Маркс справедливо усмотрел источник не критического позитивизма Гегеля, или его ложного критицизма, разлагающего ходячие представления (объективные мыслительные формы, идеологию) и другие формы отчуждения, чтобы затем утвердить их *в-себе*-разумность.

Рассматривая человека как непредметное спиритуалистическое существо, Гегель в действительности не различает процессы снятия *Entäusserung* и *Entfremdung*, ибо «понять» у него тождественно «принять», а не только «простить оной». Отчуждение усматривается в предметности, а снятие отчуждения в распредмечивании, причем, поскольку и то и другое носит у него лишь мысленный характер, такое «упразднение» отчуждения в действительности ведет к не критическому признанию наличной отчужденной предметности, к утверждению отчуждения. Он останавливается на снятии отчуждения, между тем, как мы полагаем, отчуждение, как *entfremdung*, подлежит не снятию, а уничтожению, как подлежит уничтожению, а вовсе не снятию, частная собственность.

Образы (логические, научные или литературно-художественные) овеществляются в знаках, знаки распредмечиваются в образах, распредмечивание знаков есть опредмечивание образов. **Развеществление и распредмечивание это не абстрактно тождественные процессы, а тождество противоположностей**, развеществление образов, в данном случае, есть их опредмечивание. А как в случае материального производства? Деятельная способность опредмечивается в вещественной форме, но рабочая сила, как простая абстракция от любой деятельной способности, лишь овеществляется, ибо голая вещь (мертвая, чисто количественно определенная материальность) как таковая есть единственно возможная предметность этой абстракции.

Если отчуждается всего лишь чистая мысль (или, что в данном случае одно и то же, - чистая деятельность), лишь мысленное, то его отчуждение есть овеществление, ибо абстрактная вещьность – лишенная мысли и сознания материя – абсолютно чужда абстрактной же мысли, лишенной материальной силы. Но в то же время эти две крайности образуют порочный круг, дурное тождество противоположностей, которое может быть разорвано лишь другим тождеством, в котором стремящейся к мысли *действительности* помогает *мысль*, стремящаяся к действительности, - симфоническое тождество мышления и бытия.

В качестве примера такого тождества мышления и бытия Маркс говорит о подлинной человеческой индивидуальности, о личности следующее: «Особенно следует избегать того, чтобы снова противопоставлять «общество», как абстракцию, индивиду... Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то *различным*, хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бывает либо более *особенным*, либо более *всеобщим* проявлением родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо более *особенной*, либо *всеобщей* индивидуальной жизнью.

... Поэтому, если человек есть некоторый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное* общественное существо, то он в такой же мере есть также и *тотальность*, идеальная тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества...

Таким образом, хотя мышление и бытие и *отличны* друг от друга, но в то же время они находятся в *единстве* друг с другом» [3; 261-262].

Величие гегелевской «Феноменологии» Маркс видит в показе того, что человек действительно извлекает из себя все свои родовые силы и относится к ним как к предметам, а это опять-таки возможно сперва только в форме отчуждения [3; 305].

### Литература

1. Арсланов В.Г. Постмодернизм и русский «третий путь». - М., 2007.
2. Ильенков Э.В. Философия и культура. - М., 1991.
3. Маркс К. Социология. - М., 2000.
4. Громыко Ю.В. [http://www.futureerussia.ru/conf/forum\\_education.html](http://www.futureerussia.ru/conf/forum_education.html).

**Лимонченко В.В.**

## **Проблема нетождественности историзма и историцизма**

Углубление и детализация мысли, которая реализуется при работе с понятием, – одно из главных предназначений философии и особенность ее интеллектуального режима. Проблематика историцизма, инициированная в основном К. Поппером в 40-60 годы XX века, сейчас не находится в фокусе внимания, но неразличное использование терминов “историцизм” и “историзм” чревато смысловой подменой и расплывчатой нечеткостью мысли. Тем более, что у самого К. Поппера вследствие провозглашенного им методологического номинализма (в противовес методологическому эссенциализму – противопоставление сконструировано достаточно искусственно-предвзято, и это опять же отвечает инженерно-техническому мышлению) смысловой нюансировке используемых им понятий не уделяется никакого внимания. Хотя в комментариях составители-переводчики говорят о различии им историзма и историцизма, но и они ограничиваются не содержащим никаких характеристик утверждением: “Из текста книги и из личных пояснений автора следует, что «историзм» для него – это требование смотреть на вещи исторически”, а “историцизм” придает значительно большее значение историзму, чем он на самом деле, по мнению К. Поппера, имеет [5, с. 32]. Но чтобы увидеть гипертрофию историзма, необходимо видеть его сущностно-смысловые границы, о чем речь не идет. Вопрос решается достаточно просто и однозначно: если автор оценивает положительно то, как рассматриваемое нечто ведет себя при различных обстоятельствах, оно относится к историзму, если негативно – к историцизму, их различие не концептуализировано. Таким образом, при рассмотрении нетождественности историзма и историцизма обращение к работам К. Поппера не особенно продуктивно и аналитике его рассуждений не предполагается уделять специальное внимание.

Существует школьно-академическая традиция обозначения термином “историцизм” любых теоретических построений, предметом которых предстает история: так в четырехтомной истории философии Дж. Реале и Д. Антисери в главе с названием “Немецкий историцизм” рассматриваются те философские направления XIX-XX века, которые сознательно и целенаправленно прорабатывают специфику “исторического разума” как в чисто критико-методологическом ключе (В. Виндельбандт, Г. Риккерт), так и более онтологически ориентированные варианты В. Дильтея, Г. Зиммеля, О. Шпенглера. Рассмотрение предварено фиксацией десяти основных моментов, позволяющих объ-

единять достаточно разнородные концепции (сюда же отнесены и Э. Трельч, М. Вебер, Ф. Мейнеке) одним термином [6, с. 287]. Центрирующим пунктом, как можно предположить, является фиксация центральной проблемы историцизма – найти объективное отличие социально-исторических наук от естественных и установить источник их значимости, что предопределило внимание к индивидуальной конкретности, и это ставит в центр не трансцендентального априорно данного субъекта кантианского типа, а конкретных людей с их познавательным горизонтом, находимым в историческом контексте как условия жизни и деятельности. В данном контексте термин “историцизм” не имеет негативных коннотаций, но обоснования использования его и отличий от более распространенного термина “историзм” нет. Итак, в качестве исходного принципа возможно принять основанием различения двух близких и по звучанию, и по значению терминов гипертрофию историзма, чрезмерную акцентуацию сущностных характеристик историзма. Следовательно, первый шаг – это их фиксация.

В качестве схематических ступеней становления историзма могут быть названы Д. Вико, Г. Гегель, К. Маркс, В. Дильтей, М. Хайдеггер, которые предоставляют различные варианты осмысления того тектонического сдвига эпох, который связывают с историзмом христианства, и значимость которого признана уже тем, что ныне действующая хронологическая система координат центрирована именно им. При этом не обязательно говорить о христианстве и ссылаться на авторитеты, как афористично-тонко отметил Н. Бердяев: “Фома Аквинат был, конечно, гораздо более христианин, чем Гегель, но философия его по своей теме и направленности менее христианская, чем философия Гегеля [1, с. 170]”. Именно в философии Гегеля происходит сведение воедино двух измерений (человеческого и божественного, имманентного и трансцендентного, временного и вечного, обусловленного и абсолютного), что приводит к формированию классической формы историзма.

Если новоевропейская философия в своем магистральном движении центрирована познанием в свете вечности, т.е. философия и история явно противоположны: для философии значимостью обладает не то, что возникает и исчезает, но предстает первично-исходным, незыблемым и неизменным, история – тут и теперь протекающие изменчивые и неистинно-греховные события человеческой жизни, по поводу которых невозможно достоверное и обоснованное знание, то гегелевская философия истории опирается на переход от неисторического субстанциализма к собственно историзму, который я бы назвала

субстанциальным историзмом.

Данная формулировка образована как бы переворачиванием слов, но она позволяет схватить то существенное изменение, которое чаще именуют субстанцией-субъектом: во-первых, высказана установка на понимание со своих собственных оснований бытия через самого себя, но бытие причиной самого себя не только не исключает, во-вторых, предполагает множественную вариативность и различенность, исключаящую понимание исторического движения как однолинейного развития уже заранее наличных возможностей. Это приводит к такому постижению сущности, которое происходит в истории – сама сущность обретает характеристики историчности, не только из истории познается, но в истории образуется (такое понимание закреплено формулировкой совпадения логического и исторического). У Гегеля этому соответствует терминологическое различие “Histori” и “Geschichte”: рассказ-история, нарратив, “только историческое” и “сущностно-историческое”, процесс саморазличения – реальность особого рода, из себя порождающая различие [4, с. 22–21]. На место субстанциальной природы, предопределяющей раскрытие и тогда любые вариации – это заблуждения и отклонения от обуславливающей движение предшествующей формы, становится история – пространство такого движения, которое обусловлено свободой. Это позволяет утверждать, что история в отличие от природы не есть пространство родового бытия, конституированного причинами, но пространство личностного бытия, конституируемого целями, и это делает историю принципиально открытым процессом.

Но проблематичность истории в том, что современность в определенной мере “закупоривает” открытость истории и позволяет рассматривать все предыдущее как путь к самому себе. Если К. Поппер уличает Гегеля в апологии государственности как представителя всеобщего, то и сам попадает в западную апологию западноевропейского либерализма в форме демократии, и его “открытое общество” так же предстает “тотальным”, т.е. содержит исходные конститутивные принципы, которые модулируют его как целостность, что и позволяет делить мир на своих и врагов – и это признано уже на уровне названия, звучащего как лозунг. Показательно оперирование Поппером термином “племенное сознание”, что он соотносит с “коллективизмом”, – так вот первым признаком именно племенного сознания является деление мира на своих и врагов. Отвергая долгосрочные исторические предсказания, что обвиняется как пророчество о ходе истории, К. Поппер попадает в ситуацию, которая в свою очередь может быть квалифицирована как открытие законов истории – противопоставле-



ние социальной инженерии социальному прожектёрству. Н. Юлина, говоря об историцизме, отмечает, что его долгосрочные предсказания принципиально не поддаются проверке, поэтому носят характер утопии и пророчества [9, с. 182], но размышления К. Поппера о свободном обществе как обществе, в котором рядовые граждане могут мирно жить, в котором высоко ценится свобода и в котором можно мыслить и действовать ответственно, радостно принимая эту ответственность, как открытом обществе, столь высоко ценящем мир и свободу [5, с. 7], сами подпадают под характеристику историцистской утопии, поскольку неявно предположена гарантия, обеспеченная структурными составляющими общества. Иронизируя над Платоном, не желающим нестабильности, при рассмотрении позиции М. Хайдеггера и К. Ясперса К. Поппера не устраивает “абсолютный нигилизм”, как он это называет, раскрытие которого дается по собственным измышлениям, иначе нельзя понять произведенный вывод [5, с. 89]. Хотя К. Поппер называет Фихте “пустозвоном”, но именно Фихте отмечает, что критичная установка предполагает компетентность, без чего она становится карикатурой – газетой [8, с. 244], о многих вещах Поппер судит по-газетному – собственное мнение без необходимой в научной работе обоснованности и критичности к своему пониманию. Открытое общество Поппера недостаточно открыто для историчности как пространства, в котором кристаллизуется личность: то измерение человеческого бытия, которое организмически и генетически не предопределено [7, с. 434; 3, с. 201–202], потому предполагает разрыв, и осмысляемый как ничто. Отсюда негарантированная открытая безосновность исторического. К. Маркс, говорящий о действительном движении к неурезанной и неотчужденной человечности, гораздо более открыт, чем Поппер.

Иное дело, что мы всегда имеем дело с прочтениями, не только акцентуирующими отдельные моменты, но и полагающими их в основание дальнейшего движения: возможность начинать деянием некоторый причинно-следственный ряд и тем предопределять будущее – есть качество исторического процесса в отличие от природного процесса. Связность естественного процесса жестко-однозначна и исключает самоданность себе как основание рефлексивной прозрачности, связность исторического процесса включает детерминацию прошлыми состояниями, но рефлексивная прозрачность по отношению к своему прошлому, освобождает движение от одномерности и предполагает предопределение вновь приобретенной связью [8, с. 126]. Как только традиции прошлых поколений начинают тяготеть над открытостью истории и предопределять однозначно-апологетически, исто-

ризм оборачивается историцизмом. Но это не означает индивидуалистического отбрасывания традиции или субъективистского волюнтаризма, но лишь открытие такого движения, свершение которого переключается на личную ответственность и это освобождает прошлое от уже свершенной одномерности. История не может не пророчествовать, поскольку она есть движение предшествования самой себе – “прошлое уже не только предшествовавшее настоящее, но тут появляется возможность дать прошлому стать независимым, так чтобы стало зримо, что прошлое и есть то самое, где мы обретаем собственные, настоящие, корни нашего существования <...> Историческое сознание высвобождает прошлое для будущего, – тогда прошлое обретает силу движения вперед и становится продуктивным [8, с. 138]”. Историцизм от впадения в историцизм удерживает вопрос: “Как было бы, если бы было, не так, как было?” и это открывает новые возможности, освобождая современность для осознанной взаимосвязи с прошлым и будущим, при том, что каждый шаг начинает предопределять, – и отсюда трагизм истории, не принимающей предопределения.

### Литература

1. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация / Н. А. Бердяев // Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 164–287.
2. Гайденко Пиамы Павловны. Философия Фихте и современность / Пиамы Павловны Гайденко. – М.: Мысль, 1979. – 288 с.
3. Ильенков Э. В. Что же такое личность? / Э. В. Ильенков // С чего начинается личность. – М.: Политиздат, 1979. – С. 183–237.
4. Перов Ю. В., Сергеев К. А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности / Ю. В. Перов, К. А. Сергеев // Гегель Г. Лекции по философии истории. – СПб: Наука, 1993. – С. 7–53.
5. Поппер Карл Раймунд. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона / Карл Раймунд Поппер; [пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского]. – М.: Феникс, 1992. – 448 с.
6. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. IV. От романтизма до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери; [пер. с итал С. А. Мальцева] – СПб.: Петрополис, 1997. – 880 с.
7. Флоровский Г. Эволюция и эпигенез / Г. Флоровский // Флоровский Г. Вера и разум. – СПб: Издательство РХГИ, 2002. – С. 424–440.
8. Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. В. Михайлов] // Вопросы философии. 1995. – № 11. – С. 119–145.
9. Юлина Н. С. Карл Поппер / Н. С. Юлина // Философы XX века: сб. – М.: Искусство, 1999. – С. 167–188.

**Бычков С.Н.**

## **Методология и экономическая наука**

Неспособность современной математизированной *Economics* справиться с продолжающимся финансовым кризисом является уже признанным фактом [1, 2]. Фон Нейман и Моргенштерн призывали использовать и в экономике успешно зарекомендовавший себя в физике гипотетико-дедуктивный метод, правда, с оговоркой, что может возникнуть «необходимость приложения к экономике каких-то иных принципов» [3, с. 30]. И подобная необходимость, видимо, уже настала (правда, не в силу «фактического развития экономической теории» [Там же], а вследствие недостаточности методологического инструментария «экономического мейнстрима»).

К. Рогофф считает, что «большинство экономистов пытаются решить проблемы с помощью математических моделей... Но путь этот неправильный. Экономика не просто наука, а наука социальная. Для того чтобы находить действительно приемлемые решения, ей необходимо учитывать такие факторы, как политика и история» [2]. О соотношении логики и истории, категорий логического и исторического, плохо поддающихся *Economics*, и пойдет далее речь.

*Economics*, ориентируясь на физику и математику, опирается тем самым и на лежащую в их основе формальную логику. Родоначальник этой науки – Аристотель – следующим образом провел различие между логическим и историческим. Согласно Стагириту, необходимо отличать «первое по природе» («по сущности») от «первого по времени». «По Аристотелю, последовательность теоретического рассмотрения не может и не должна быть простым повторением порядка смены явлений во времени, ибо с точки зрения разума действительность выглядит не так, как с точки зрения чувственного восприятия. Если для последнего исходным пунктом оказываются единичные вещи, то для разума – общие формы, категории, роды. Но поскольку именно разум открывает познанию истину, постольку порядок вещей в разуме также более истинен, соответствует подлинной картине рождения и развития вещей: “...сущность есть первое со всех точек зрения – и по понятию, и по познанию, и по времени” (Метафизика, VII, 1 1028a10-b3). Однако, отчетливо понимая различие чувственного и всеобщего, Аристотель оказался не в состоянии объяснить их единство как сторон единого процесса развития. Поэтому он противопоставил научное знание (*ἐπιστήμη*), как знание необходимого и всеобщего, мнению (*δόξα*) – чувственному знанию единичного. В этой апории Аристотеля обнаружилась основная диалектическая трудность проблемы» [4, с.

242].

Для таких философов, как Гоббс, Локк, Кондильяк, Беркли и Юм, идеи которых вполне могут рассматриваться как «методологический бэкграунд» современной *Economics*, «естественным оказывался взгляд, согласно которому логический порядок развития понятий диктуется лишь имманентной природой мышления и не стоит ни в каком отношении к последовательности развития предмета во времени. Проблема, таким образом, просто снимается с рассмотрения» [Там же. С. 243].

У Гегеля соотношение логического и исторического впервые обрело статус действительно важной проблемы философии. Он «рассматривал историю человечества, т.е. историю цивилизации, науки и нравственности, включая и производство материальной жизни, как внешнее проявление логической мощи разума. Эмпирическая история человечества с этой точки зрения неизбежно представляется как внешнее воплощение логического начала, как логическое, лишь развернутое во времени. Отказав природе в развитии, Гегель тем самым рассмотрел лишь один (и к тому же производный) аспект проблемы – вопрос об отношении логики развитого мышления к истории формирования этой логики. Историческое было представлено в его философии как несовершенная, искаженная форма логического. Однако в этой перевернутой форме впервые было установлено совпадение логической последовательности процесса развития понятий с научно понятой последовательностью исторического процесса, ибо логика развитого мышления есть на самом деле результат всей истории практического и духовного развития человечества, сокращенно-обобщенное отражение тех реальных всеобщих закономерностей, которым это развитие подчиняется» [Там же].

Начатое Э.В. Ильенковым изучение вклада Маркса в решение проблемы соотношения логического и исторического получило завершение в работе [5].

Хорошо известно положение Энгельса о том, что логический метод исследования «в сущности является ни чем иным, как тем же историческим методом, только освобожденным от исторической формы и от мешающих случайностей» [6, с. 497]. Логическое, иными словами, это то же историческое, только освобожденное от более или менее случайных обстоятельств места и времени. Никакой границы между миром научных абстракций и действительностью здесь не воздвигается (как это стало иметь место, например, в физике после создания теории электромагнетизма и квантовой механики).

В естествознании и современной *Economics* связь между логикой

и историей отсутствует, что видно «на примере формирования теоретического корпуса современного экономического знания, в самой нацеленности представителей мейнстрима на формулирование *всеобщих* экономических законов, которые действуют на *любой территории* и в *любой период* исторического времени. Наглядным примером служит созданный Л. Вальрасом проект чистой политической экономии на основе “физико-математической теории меновой стоимости и обмена”... который, представив экономическую систему как систему уравнений спроса и предложения, открыл этим эру математизации экономической теории. Л. Вальрас не был первым экономистом, который прибегнул к математике. Однако он был первым, кто перестал использовать математику лишь как средство иллюстрации, положив ее в основание своей теории и сделав основным *способом репрезентации*, выражения экономических взаимосвязей, которые должны отражать *сущность экономической реальности, законы ее функционирования*» [7]. Последнее замечание довольно существенно: современная *Economic* и вправду оказалась наследницей идеи Вальраса использования математической символики как оптимального способа репрезентации экономической реальности.

Кассиреру принадлежит заслуга осознания «конфликтности» категориального мышления и символического способа познания. И в этом ему помогло исследование творчества Лейбница, которого, вслед за Виета и Декартом, можно считать «отцом символического познания».

С современной точки зрения может показаться удивительным отсутствие у Лейбница хоть каких-то намеков на саму возможность конфликта указанных видов познания. У него, как пишет Кассирер, «математическое и логическое мышление находятся по одну сторону: они принадлежат миру чистого рассудка, *intellectus ipse*. Они вместе противостоят миру восприятия, простых “истин факта”, но это отличие нигде не становится противоречием, истинным конфликтом между ними. Основной метафизический принцип философии Лейбница есть принцип “предустановленной гармонии”, распространяющийся также на отношение разума и опыта. Истину чистого разума не получить из опыта, из рассмотрения единичных чувственных примеров, но каждая истина такого рода без всяких ограничений значима для опыта. Между логикой и математикой, с одной стороны, и эмпирико-физическим познанием – с другой, никогда не возникает раскол – в системе Лейбница нет места проблеме *применимости* математики» [8, с. 289].

Кант, продолжает Кассирер, разводит одно и другое: «Он отбра-

сывает догматическую трактовку “предустановленной гармонии” и ставит вопрос об условиях возможности согласованности априорных понятий и эмпирических фактов. Ответ на этот вопрос гласит, что и *эмпирический* предмет, будучи предметом, не просто дан, но включает в себя момент математической конструкции. Эмпирическая предметность реализуется только на основании эмпирического *порядка*, а он возможен лишь благодаря чистому чувственному созерцанию пространства и времени... Математическое не обладает теперь особым логическим достоинством; его значение, его *quid juris*, полностью выявляется его участием в построении эмпирического познания» [Там же. С. 289–290].

Кантовская «чистая чувственность» занимает в целостном строении математики совсем иное место, чем у Лейбница. Из простого средства представления, каковым чувственность была у Лейбница, она превращается в самостоятельное *основание* познания: созерцание обретает фундирующую и легитимирующую ценность. Для Лейбница относимая к объективной связи идей область интуитивного познания отделялась от области символического познания, где мы имели дело не с самими идеями, но с представляющими их знаками. Интуиция для него не образует противостоящую логическому инстанции, но она включает в себя логическое и математическое как свои особые формы. Напротив, для Канта граница проходит не между интуитивным и символическим мышлением, но между “дискурсивным” понятием и “чистым созерцанием”, причем содержание математического находит свое основание только в последнем» [Там же].

Анализируя философские концепции Канта и Лейбница с позиций науки рубежа XIX и XX столетий, Кассирер решительно склоняется ко взглядам последнего.

Лейбниц критиковал физическое учение Декарта за то, что оно «по-прежнему цепляется за тела, за *образы* протяженной массы. Его физика должна совершить последний и решающий шаг: она должна освободить мышление как от принудительности чувственного восприятия, так и от закрепощенности образами» [Там же. С. 359]. Однако естественнонаучная мысль в XVIII в. «двигалась... путем “индуктивной” методологии, примером которой могут служить “Математические начала натуральной философии” Ньютона. Последующие великие философы-систематики познания природы отталкивались от Ньютона, а не от Лейбница. Развитие философского учения о принципах даже продемонстрировало отход на прежние позиции: лейбницевской “интеллектуализации” противостоит кантовское понятие “чистого созерцания”. Кантом вновь почитается оспаривавшееся Лейбницем

безусловное господство геометрической конструкции. Ни одно понятие рассудка не может притязать на эмпирическую истинность и объективную общезначимость, пока оно не было “схематизировано” созерцанием. Но “сообщая реальность”, такая схема одновременно “ограничивает”: она удерживает понятие в границах пространственной *представимости*. Из этого проистекает взаимосвязь трансцендентальной эстетики и трансцендентальной логики, определяющая строение всей “Критики чистого разума”» [Там же. С. 360].

Если Ньютон способствовал отходу Канта от Лейбница, то Максвелл повлиял на неокантианца Кассирера противоположным образом.

Критика Лейбницем чрезмерного увлечения физиков образами созерцания не останавливала их даже в конце XIX в.: «Часто один и тот же ученый при объяснении того же самого феномена или родственного ему круга феноменов просто возводил рядом друг с другом совершенно различные образные представления. Даже столь фундаментальная работа, как “Электричество и магнетизм” Максвелла, дает пример пестрой последовательности разнородных картин, меняющихся с калейдоскопической быстротой» [Там же. С. 361]. Однако неудача Максвелла (и ряда других физиков) в придании уравнениям электромагнетизма степени наглядности, сопоставимой с наглядностью механики или термодинамики, подтолкнула к изменению взглядов в физике на то, что считать наилучшим способом объяснения природных явлений. Собственный вывод о том, что в физике XX в. «схематизм образов уступил свое место символизму принципов» [Там же. С. 366], Кассирер подкрепляет авторитетной цитатой из Г. Вейля: «Созерцаемое пространство и время уже не должны... служить посредником, с чьей помощью физика конструирует внешний мир; таковым становится четырехмерный континуум в абстрактно - арифметическом смысле. Если для Гюйгенса цвета были “действительными” колебаниями эфира, то теперь они оказываются лишь функциональными математическими процессами с периодическим характером, причем в этих функциях четыре независимые переменные выступают как репрезентации соотнесенного с координатами посредника. Все остальное есть лишь символическая конструкция в том точном смысле, что был введен в математику Гильбертом» [9, s. 80; цит. по: Кассирер Э. *Философия символических форм*. Т. 3. С. 367].

Вполне возможно, что именно поражение «категориального стиля мышления» в физике способствовало победе маржинализма над классической политэкономией (одним из основоположников маржинализма, как известно, был Л. Вальрас).

В глубокой и, как представляется, недооценённой статье «Количество» в Философской энциклопедии Э.В. Ильенков пишет: «Когда буржуазная политическая экономия видит в действительности экономических отношений лишь количественные отношения и остается слепой к качественной структуре производства, она заходит в итоге в тупик и в самом количественном анализе. Ибо одно дело сознательно отвлекаться (абстрагироваться) от качественных различий там, где это диктуется специфической природой дела, а совсем другое – просто закрывать глаза на все и всякие качественные различия; это самый верный способ запутаться в неразрешимых антиномиях и парадоксах, с необходимостью возникающих в результате неправомερных, неоправданных математических экстраполяций» [10, с. 558].

Подобные экстраполяции неизбежно возникают в рамках математического символизма, мнящего себя наиболее совершенным методом познания. Слепота маржинализма к качественной структуре производства заложена в «категориальной слепоте» «математического метода». Поэтому переосмысление результатов *Economics* с точки зрения категориального подхода к мышлению (метода восхождения от абстрактного к конкретному) может оказаться довольно болезненной – *хирургической* – операцией.

### Литература

1. Финансовый кризис и провалы современной экономической науки / Коландер Д., Фоллмер Х., Хаас А. и др. // Вопросы экономики. 2010. № 6. С. 10–25 (пер. с англ. работы: David Colander & Hans Föllmer & Armin Haas & Michael Goldberg & Katarina Juselius & Alan Kirman & Thomas Lux & Birgitte Sloth. The Financial Crisis and the Systemic Failure of Academic Economics. Discussion Papers 09-03, University of Copenhagen. Department of Economics. 2009).
2. Rogoff K. Die Ökonomie ignoriert den Faktor Macht / Interview von Dirk Heilmann [Electronic resource] // Handelsblatt Online [Official website]. URL: <http://www.handelsblatt.com/politik/oekonomie/nachrichten/kenneth-rogoﬀ-die-oekonomie-ignoriert-den-faktor-macht/6098542.html> (Перевод с немецкого: <http://www.rbcdaily.ru/2012/01/24/world/562949982599199>).
3. Нейман Дж. фон, Моргенштерн О. Теория игр и экономическое поведение. М., 1970.
4. Ильенков Э.В. Логическое и историческое // Философская энциклопедия. Т. 3. М., 1964. С. 242–245.
5. Мареев С.Н. Диалектика логического и исторического и конкретный историзм К. Маркса. М., 1984.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 13. М., 1959.



7. Кошовец О.Б., Фролов И.Э., Чусов А.В. Онтологический анализ отношения теории и реальности в методологии экономической науки. Эл. ресурс: <http://www.econorus.org/c2013/program.phtml?vid=report&eid=1311>.
8. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания. М.–СПб, 2002.
9. Weyl H. Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. München, 1927.
10. Ильенков Э.В. Количество // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 552–560.

**Комаров А.И.**

### **Логос педагогики**

Глубина и острота кризиса системы образования в современной России в очередной раз в качестве одной из центральных проблем дальнейшего развития ставит вопрос о поиске разумных, рациональных оснований педагогики, образования, вопрос о «логосе», законе педагогической деятельности, «логосе» педагогики как науки. Это есть проблема соотношения педагогики и логики. Нужно сказать, что эта проблема осознавалась в качестве фундаментальной еще в советскую эпоху отечественной истории. Основополагающие теоретические подходы к решению данной проблемы оформляются в работах Э.В. Ильенкова, в трудах В.В. Давыдова, Д.Б. Эльконина, А.Н. Леонтьева, других философов и психологов. Ключевые идеи становящейся педагогической теории проверялись на практике – в ходе знаменитого эксперимента со слепоглухонемыми детьми, в экспериментальных школах, организованных В.В. Давыдовым. К сожалению «коперниканский переворот» в педагогике не получил развития, не приобрел всеобщего для страны масштаба.

В теоретическом исследовании соотношения логики и педагогики еще с советских времен оформились два принципиально различающихся подхода. Выражаясь словами Ф.Т. Михайлова, эти подходы могут быть обозначены как «нерефлексивный» и «рефлексивный». Первый подход предполагает сравнение наличных, «ставших» форм логики и педагогики, исследование сводится здесь к анализу наличных, устойчивых форм бытия этих феноменов; вопрос о происхождении этих форм подменяется вопросом - как взаимодействуют эти формы. За этим подходом «тенью отца Гамлета» маячат установки эмпиризма и позитивизма. «Рефлексивный» подход, рефлексивные

теории исследуют свой предмет как исторически развивающийся феномен, критически анализируют собственные средства и методы, проверяя их на соответствие реальным историческим ступеням и формам развития данного предмета. Опорой такого подхода выступает тысячелетняя, фундаментальная для философии (оформившаяся с первых ее шагов) традиция.

В рамках рефлексивного подхода требуется найти единое основание возникновения интересующих нас феноменов, вывести из него, дедуцировать особенные формы, т.е. логику и педагогику, обнажив тем самым их сущность, выявить основные этапы их развития, вплоть до сегодняшнего времени, формируя понимание (понятие) сути отношений между ними.

Уже для обыденного сознания, очевидно, что и логика и педагогика суть порождения специфически человеческого способа жизнедеятельности, вступают его атрибутами. Отличительными чертами человеческого способа жизнедеятельности являются его *предметный* и *совместный* характер. Такой способ жизни, он же культура, будучи движением «второй», преобразованной природы, в явном виде обнаруживает (обнажает) субстанциальные характеристики мира. В культуре природа (мир) замыкается на себя, делает себя собственным предметом, относится к себе, преобразует себя, осознает себя. Выражаясь языком Спинозы, мировая субстанция являет здесь свои сущностные черты, атрибуты – протяженность и мышление как различные способы выражения одного и того же.

Труд как исторически первая форма человеческой деятельности, как особенная форма субстанциальности порождает в своем самодвижении (саморазвитии) все богатство, все многообразие человеческого мира. В этом процессе происходит и обособление самодвижения, активности мира в форме субъекта, личности, которую можно, вероятно, интерпретировать как единичную форму субстанциальности.

Культура (труд) как способ человеческой деятельности носит предметный, производящий, преобразовательный характер. Предметом здесь выступает человеческая вещь, т.е. вещь, преобразованная или хотя бы втянутая, включенная в этот способ деятельности. Такие вещи приобретают двойственный, сложный характер, являя собой единство природного материала (объективного) и формы приданной этому материалу человеком (субъективного). Действуя предметным образом, люди постоянно заставляют вещи взаимодействовать или (что, то же самое) прикладывают к вещам меру других вещей, выявляя в этой связи их собственные свойства, объективные свойства. Человек тем самым знает, каковы вещи сами по себе, в их «собственной мере»

в их отношениях связях с другими вещами. Создавая предметы, формируя природный материал под свои нужды и потребности, человек тем самым воплощает, опредмечивает в них собственную активность, деятельность, т.е. отделяет себя как активность, деятельность от себя как телесности, создает «зеркало», в котором сам же и отражается. Здесь с необходимостью возникает отношение к себе как к не себе, к себе как к вещи, а к вещи как к себе. Поэтому, действуя с собой как с вещью, с предметом, человек и себя выражает мерами других вещей, т.е. обнаруживает собственные объективные свойства, знает себя.<sup>1</sup> Равным образом, взаимодействуя предметным способом с другими людьми, индивид выражает себя и их мерой, т.е. относится к себе как к другому, как к человеку (знает себя таковым), а к другому относится как к себе.

В этом же процессе человек производит и самого себя, формируя у себя все новые качества, способности, преобразует собственную животную, чувственную природу, созидая также способность к самопреодолению, т.е. волю.

Предметная, преобразовательная деятельность реализуется сообща, совместно. Фундаментальной характеристикой человеческой совместности, в отличие от совместности животной, является взаимопомощь. Взаимопомощь выражает *связь, сложение* усилий в ходе решения жизненных задач, что имеет обратной своей стороной разделение функций в общем деле, разделение общей задачи на подзадачи. Взаимопомощь необходимо предполагает принятие на себя, «на свои плечи» части общего дела. Но тем же самым от каждого участника требуется и способность связывать свою часть (подзадачу) с целым, общей задачей, т.е. действовать сообразно целому осмысленно, фиксировать смысл своей активности. Небиологическая форма совместности закрепляется предметным способом – посредством искусственных средств регулирования связи - норм.

Как показывает Э.В. Ильенков, именно в этом способе активности, деятельности по необходимости формируется и способность действовать в идеальном плане, в плане заместителей, представителей вещей, явлений. Человек, в отличие от животного, не только способен воспроизводить своей активностью (движением) формы других вещей, но и изменяя, производя вещи, выявлять их существенную, внутреннюю форму; распредмечивать форму вещи в форме активности и делать вещь представленную таким образом предметом особой дея-

---

<sup>1</sup> Стоит заметить, что знание вещей и знание себя выступают сторонами, способами выражения одной и той же формы знания, т.е. невозможно знать себя, не зная вещи, невозможно знать вещи, не зная себя.

тельности. Вещи, явления, втянутые в совместный способ деятельности, преобразованные в нем, оставаясь единичными, становятся вместе с тем общими вещами. Единичное и общее здесь выступают в единстве, отождествляются, а человек действует тем самым и в плане общего. Способность связывать общее и частное, отождествлять общее с единичным и есть способность человеческого понятийного мышления.

В этом же самом процессе движения совместной предметной деятельности с необходимостью все его компоненты, выступая в роли заместителей, представителей других предметов, явлений, приобретают и статус знаков. Этот способ деятельности носит принципиально знаковый, символический характер. Культура, мир человеческой деятельности, поэтому есть мир символический, знаковый. Фигурально выражаясь, этот мир пронизан «словом», «логосом». Рождающийся здесь язык как искусственное средство *общения* выражает содержание человеческого способа жизнедеятельности, прежде всего со стороны общего.

Динамика, развитие культуры есть процесс производства и воспроизводства человеческого способа деятельности, т.е. своих собственных предметных форм и соответствующих им универсальных способностей человека. История человеческого способа жизнедеятельности, культуры предстает как саморазвитие, отработка своих собственных внутренних моментов, как процесс постоянного замыкания на себя, превращения собственных компонентов в предметы особенных видов деятельности. Производство, общение, познание – основные виды деятельности, сферы культурной жизни, выделившиеся в процессе ее развития. Объект, знак, идеальный образ (понятие) – основные предметные формы культуры. Чувства, воля, разум – основные субъективные способности индивида как личности.

Разделение труда, выросшее на базе разделения функций, развело задачи воспроизводства и преобразования этого способа жизнедеятельности. Первая задача реализуется традицией, а последняя - концентрируется на стороне выделяющегося из общины индивида. Усилиями личностей, сумевших произвести всеобщий продукт и, следовательно, всеобщий род способности, культура развивает себя. Но поэтому же процесс развития культуры как человеческого способа активности может и должен быть понят как процесс самопроизводства, самотворчества личностей. Смысл истории как процесса развития культуры заключается в движении к личностному, в полном смысле культурному бытию всех людей, каждого индивида.

Движение, изменение человеческого способа активности, его ис-

тория выступает процессом выделения из состава целого отдельных функций, приобретения ими относительной самостоятельности, превращения их в особые виды деятельности. Очевидно, что любой вид обособившейся в рамках целого деятельности развивается по тем же законам, что и целое, стремится в этом развитии в своем особенном воспроизвести целостность человеческого способа жизни. Можно сказать, что целое человеческого способа жизни и реализует себя в особенных своих видах деятельности применительно к решению конкретных задач, к отправлению особенных функций. Или, что то же самое, особенные виды деятельности, выступая модусами субстанции труда, с необходимостью воспроизводят свое собственное основание, являют собой особенные формы его саморазвития, формы движения особенных предметных областей бытия и, связанных с ними особенных способностей. В этом способе жизнедеятельности изначально производится, складывается разумное мышление, развиваясь в истории вплоть до высших своих форм теоретического разума. Здесь же специфически человеческую форму приобретает базовая функция всего живого – функция воспроизводства рода, содержанием которой и должна заниматься педагогика.

Исследуя соотношение логики и педагогики как научных дисциплин необходимо ответить на вопросы – в чем же заключается сущность способности мышления, чем специфично разумное мышление человека, каковы особенности теоретической деятельности, теоретического разума.

Современная наука обнаруживает способность мышления, интеллект еще в природе, у высших приматов, человекообразных обезьян. Как убедительно показали знаменитые эксперименты В. Кёлера с человекообразными приматами, сущностью интеллектуальной способности в ее еще биологической форме выступает синтез, связывание чувственных образов элементов ситуации в ходе решения нестандартных жизненных задач. Иными словами, суть способности мышления в предельно общем плане есть не что иное как способность связывания разнородного, различного в единство, способность синтеза. Чувственная природа животного интеллекта не позволяет, однако, выйти за рамки наличной чувственно воспринимаемой ситуации.

Специфика разумного мышления человека заключается в том, что оно способно выходить за пределы наличного, способно связывать не только различное, но и противоположное, работать с противоречием, более того, противоречие и выступает принципом его работы. Поэтому мышление человека становится универсальной способностью, способностью решать любые типы задач, осознавать и находить

решение любой проблемы.

Основанием становления, формирования такой удивительной, универсальной способности выступает человеческий способ жизнедеятельности. Этот совместный предметный способ активности, выступая развитием «для себя», осознанным развитием, производя, преобразуя вещи, предметы, обнажает всеобщие характеристики реальности, мира, бытия. Совместное (общее, общественное) преобразование людьми форм бытия вещей, форм бытия самих себя, выражающее связь, переход от бытия к небытию, от небытия к бытию, обратной своей стороной выступает дифференциацией, разделением и тем самым выявлением категориального строя мира, его всеобщих определений, его логоса. Будучи связанными становлением (производством, творением), бытие только и начинает противостоять небытию, внешнее внутреннему, сущность явлению, общее частному и единичному, возможность действительности, качество количеству и т.д.

Разумное мышление человека как внутренняя необходимая сторона такого способа жизнедеятельности, удваивающего, воспроизводящего собой действительность, обнажающего и связывающего ее категориальные всеобщие характеристики, поэтому и выступает идеальным образом этой действительности, мира, идеальным способом связи и дифференциации категориальных определений применительно к решению конкретных жизненных задач.

Если разум, разумное мышление необходимая сторона, атрибут человеческого способа жизнедеятельности, культуры, то очевидно, что мышление реально существует, живет, реализуется не только в языке, но во всех компонентах, формах проявления этого способа. Разум представлен в самой деятельности, в ее продуктах, средствах (искусственных органах деятельности), в способностях ее участников, субъектов. Включаясь в этот производящий способ активности, всякий формирует у себя (с большим либо меньшим успехом) способность разумного мышления. Но в истории человечества долгое время такая способность формировалась стихийно, оборачиваясь своей противоположностью – неразумием. Овладеть этой способностью можно только сделав ее предметом особой деятельности. С объективной исторической необходимостью это и произошло – деятельность познания приобрела самостоятельность, обособилась в составе культуры.

Становление логики и педагогики как систем теоретического знания, связано с выделением, обособлением познавательной деятельности, приобретением ею самостоятельного статуса в общественной жизни. В чистом виде это обособление обнаруживается в условиях западной античной цивилизации. В лице обособившейся познаватель-

ной, теоретической деятельности человеческий способ жизни, в очередной раз «замкнулся на себя», сделал себя самого предметом особенной деятельности и, как «собака, кусающая свой собственный хвост» придал себе значительное ускорение.

Чем же занимаются специалисты по познанию? На этот важный вопрос недвусмысленно отвечает уже античная мысль, присваивая такого рода специалистам звание философов, теоретиков. Философия – любовь к мудрости, т.е. знаниям. Знание и есть предмет философии, теоретической деятельности, знание становится предметом познавательной деятельности, поэтому теоретик, философ как исторически первый род теоретика, занимается познанием познания, мышлением мышления.

Делая знание своим предметом, теоретики любого вида имеют, следовательно, дело со связью, выраженной в мышлении, выраженной формой понятия. В производящей деятельности своей человек заставляет вещи взаимодействовать (заставляет их «общаться»), ставит их в связь, отождествляет тем самым различное, одно выражает через другое, «обобщает». Поэтому, и в идеальном плане, посредством понятия человек способен в единичном и чувственном узнать общее, т.е. постичь единичное как форму бытия общего, явление как проявление сущности и т.д. Вслед за Ф.Т. Михайловым, можно утверждать, что предметом теоретической деятельности являются *способы ориентации* человека в мире. Философия, занимаясь исследованием мышления, разума как такового («чистого разума»), исследованием его категориальной структуры, постигает мысль как универсальный способ ориентации в мире, способ ориентации в любой предметности. Наука как вид теоретического познания исследует способы ориентации в конкретных областях мира, либо способы ориентации в особых аспектах, сторонах бытия. Но это означает, что ученый прилагает универсальный, всеобщий способ ориентации к частному, конкретному типу предметности.

Для философии античности уже понятно, что работа с формой знания необходимо предполагает исследование мышления, разработку теории мышления (в свете принципа тождества – она же и теория бытия). Для обозначения учения о мышлении стоики сконструировали (как производный от «логоса») термин «логика».

Логику стоики трактуют как учение о логосе, понимаемом как «слово», «предложение». Логика как начало философской системы стоицизма оказывается тем самым наукой о рассуждении, о движении мышления, выраженного в языковой форме. Трактовка логики как науки, идущая от стоиков предполагает, что предметом ее являются

языковые формы мышления, а главной характеристикой мышления выступает его правильность. Такая логика небезосновательно получила название формальной (это наименование, однако оспаривается многими ее современными представителями, считающими, что она является единственно возможной наукой о мышлении). Акцент на языковые формы мышления задает возможность их абсолютизации и отрыва от содержания мышления.

Мышление можно и нужно исследовать не только со стороны языковой формы (которая к тому же является не единственной формой его бытия), но и со стороны содержания. Логика тогда выступает учением о логосе как всеобщей мере многообразия реальности, порядке, законе, который выражается, отражается мышлением. Содержательный анализ мышления с необходимостью выводит его исследование в более широкий контекст, в контекст бытия. Содержанием мышления выступает мир, бытие, сознание же есть «осознанное бытие», бытие идеально постигающее самое себя. Центральной проблемой в таком контексте выступает проблема отношения мышления и бытия, а эта проблема со времен элеатов осознается как основной вопрос философии. Философия тем самым является содержательным учением о мышлении, т.е. содержательной логикой. Центральной характеристикой мышления здесь выступает не его правильность, а его *истинность*, как характеристика совпадения, тождества мышления и бытия. В итоге, в историческом процессе развития философии содержательный подход в исследовании мышления воплотился усилиями Гегеля, Маркса в логику диалектическую, выступающую и диалектикой, и теорией познания.

За термином «логика» скрываются, стало быть, две различные дисциплины, выражаясь метафорически – логика слова и логика мыслящего дела. Очевидно, что обе они необходимы в человеческом способе жизнедеятельности, решают в его рамках различные задачи, реализуют разные функции. Философская содержательная логика, исследуя разумную мысль как универсальный способ ориентации в мире, позволяет сознательно овладеть разумом, управлять им, осознанно применять разумную способность в деле познания любой предметности. Логика слова (формальная логика), изучая способы ориентации в языковых формах выражения мышления, обслуживает особенную область действительности, пусть и атрибутивную характеристику человеческого способа жизни – общение, имеет дело с языком как искусственным специализированным средством общения. В этом смысле *формальная логика* выступает ничем иным как применением всеобщей способности разума к исследованию особого рода предметности.



В контексте истории становления теоретического разума понятно, что, оформляясь системно (особенно полно это представлено концепцией Аристотеля), мышление человека делает себя своим собственным предметом, обращаясь, прежде всего к исследованию своей самой непосредственной, в силу специализированности, формы выражения – языковой формы. Теоретикам, философам античности кажется (и это не есть ошибка, а объективная мыслительная форма, отражающая характеристики наличного бытия), что язык, его формы, с которыми они непосредственно работают и есть единственно возможный материал, воплощающий и выражающий знание, мысль. Логика формальная вплоть до работ Гегеля, поэтому и считалась единственно возможным учением о мышлении. Такого рода иллюзия сохраняется у многих теоретиков и донныне.

Анализ связи логики формальной и логики содержательной применим и к проблеме отношения, связи содержательной логики, логики разума и педагогической теории. Очевидно, что и в этом случае мы имеем дело с применением единого теоретического разума к исследованию конкретного предмета, особенной предметной области.

Но какова эта особенная предметная область? Этот вопрос и для современной педагогической теории остается дискуссионным. Знаменательно, что статьи «Педагогика» нет ни в философской энциклопедии советских времен, ни в «Новой философской энциклопедии».

Более или менее внятный ответ на вопрос о предмете педагогики как деятельности и как теоретической дисциплины можно получить лишь в ходе исторического исследования, путем выведения этой особенной деятельности и особенного рода научной дисциплины из единого основания, из движения человеческого способа жизнедеятельности (культуры).

Предметный и совместный способ жизнедеятельности человека, как само собой понятно, есть особый тип жизни. В этом качестве он в особенной форме реализует фундаментальные функции всего живого: обмен веществом и энергией со средой обитания (с природой), рост (развитие, созревание), воспроизводство рода (размножение). Как было показано в ходе анализа данного способа жизнедеятельности, все в его рамках, все его проявления суть производство, созидание искусственного.

Функция воспроизводства рода также приобретает искусственную форму, осуществляется противно законам биологии. Эта функция, в свете запрета ее реализации с кровными родственниками, становится доступной всем индивидам, контролируется, регулируется посредством норм. Биологическим актом рождения индивидуального

организма все не заканчивается. Потомство должно приобрести человеческие качества, которые формируются прижизненно в совместной деятельности. Человек есть существо культурное, т.е. искусственное. В человеческом способе жизни и эта функция есть производство – производство, созидание становление себя человеком каждым участником совместной деятельности. Понятно, что именно эта функция выступает предметным полем для педагогики. Дело педагогики – обеспечить условия самостановления индивида как человека, как личности. А для этого их (условия) необходимо осознать, ибо только тогда педагогика сможет управлять собой, выступать в разумной форме.

В начале истории человечества, в условиях синкретизма родовой жизни педагогика выступает как необходимая сторона жизнедеятельности, как важнейшая функция такого способа существования. Эта функция реализуется всеми взрослыми, сформировавшимися уже в качестве людей, разумных существ, членами общины. Универсализм (пусть и простой) человека родового общества предполагает способность решать любую задачу в составе целостного, общего способа жизни, в том числе и задачи, выражаясь современным языком, воспитания, образования других людей.

Половая и возрастная дифференциация в первобытной семье, затем в родовой общине, конечно, приводила к тому, что реализацией педагогической функции занимались по преимуществу представители третьего поколения. Уже в этом отношении, в отношении связи поколений человеческий способ жизнедеятельности начинает обращаться к себе, замыкается на самого себя. Сам процесс реализации педагогической функции заключался в вовлечении становящегося индивида в общее дело, в решение реальных жизненных задач, возложение на его плечи посильных для него функций. Совместно-разделенная предметная деятельность с тех пор и доныне есть всеобщее и необходимое условие становления самостоятельности человека, условие его самостроительства. С тех пор и доныне простейшая начальная форма универсализма человека формируется в семье, которая в сути своей воспроизводит исходную (поэтому общую, всеобщую) форму совместности в составе человеческого способа жизнедеятельности.

Педагогика как вид специальной деятельности начинает обособляться в культуре, в историческом процессе с переходом к цивилизации. Для всех типов цивилизаций такое относительное обособление педагогики связано с разделением труда, с выделением и обособлением деятельности управления. Именно деятельность управления, имеющая дело с особым типом предметности (связью) нуждается, формирует объективную общественную потребность в предваритель-

ной подготовке ее будущих субъектов. Рождается феномен школы. Будущий управленец обязан овладеть письменностью, счетом, расчетом, средствами выработки решений, средствами контроля и т.п., обязан овладеть накопленным опытом, знанием относительно сверхчувственного предмета – связи.

В глубоко традиционалистских цивилизациях древнего Востока, управление, обособившись в лице государства, противостоит обществу. Здесь подготовка будущих управленцев является прерогативой государства и связанных с ним религиозных структур, школа носит в целом закрытый характер, ее задача воспроизвести и тем самым закрепить традицию.

Иное дело западная античная цивилизация. Здесь общество и государство как сообщество свободных граждан совпадают, тождественны. Каждый полноправный гражданин (рабовладелец) в условиях прямой демократии участвует в управлении. Динамично меняющийся античный социум отодвигает традицию на задний план общественной жизни, выдвигая на передний – знание, знание теоретическое.

Становящийся теоретический, философский разум в эпоху расцвета античной демократии, в эпоху «классики» начинает активно применяться к различным предметным областям, в частности и к области педагогики. В системах философии Платона и Аристотеля специально ставится и решается педагогическая проблематика, формулируются цели и задачи педагогики, выявляется содержание воспитания и образования, намечаются средства и методы педагогической деятельности. Фундаментальным основанием педагогических концепций великих античных мыслителей выступают идея необходимости общественного (государственного) управления процессом воспитания и образования новых граждан и идея педагогики как деятельности, обеспечивающей условия самостановления личности.

Средневековая цивилизация западной Европы выстраивает систему элитарного образования вплоть до высшей его ступени – университета, опираясь на христианское вероучение и догматику. Здесь, как кажется, и берет начало теоретическая традиция, трактующая воспитание и образование как процесс усвоения уже готового дарованного человеку богом абсолютного знания, истины.

Становление и развитие буржуазного общества порождает потребность в массовой, народной школе и реализует эту потребность. Школа унифицируется, конструируется по образу и подобию мануфактуры. Педагогический процесс приобретает характер технологического процесса, в котором выделяются отдельные этапы, фазы, операции. Понятно, что педагогическая деятельность, выступавшая ранее

искусством неотделимым от конкретного его носителя, индивида, становится в этих условиях предметом особого исследования, рефлексии. Рациональная организация педагогического процесса, эффективное управление им зависит от ясно сформулированной цели деятельности, от свойств материала, подвергаемого обработке. Все это порождает потребность в особом рода теоретическом знании – экспериментально проверенном, технологически применимом, т.е. научном. Эпоха Просвещения усилиями Дж. Локка, Я.А.Коменского и др. реализует эту потребность, рождается педагогическая наука<sup>1</sup>.

В общем виде целью педагогической деятельности в буржуазном (промышленном, индустриальном) обществе является производство узкого специалиста, необходимого «винтика» в социальной мегамашине. В первую очередь это касается массовой народной школы, где ученик выступает объектом педагогического воздействия. Задача образования в этих условиях осознается (мнится) как задача вложения в голову, душу ученика некоторого объема добытых наукой знаний вечных законов природы и общества. «*Tabula rasa*» души, сознания ученика должна быть заполнена «письменами» знаний, что и вменяется в обязанности учителя. Одаренность, успехи одних учащихся и неудачи, неспособности к освоению учебных дисциплин других трактуются чаще всего как следствие предзаданных, дарованных богом или природой, характеристик индивидов.

Ограниченность, тупиковость такого подхода обнажается в эпоху так называемого постиндустриального общества, т.е. в ходе разворачивающейся научно-технической революции середины XX века. Бурное развитие науки и техники, объемов теоретического знания вскрывает одно из важнейших противоречий современной школы – противоречие между массой необходимого знания и ограниченностью времени на его усвоение. Есть ли выход из этого тупика? Что и как должно наполнять педагогический процесс? Существуют ли теории способные выявить «логос» педагогики, рационально разрешить тем самым противоречия современного этапа ее развития?

На наш взгляд, справиться с проблемами, возникшими в педагогике как деятельности и как науке способна только диалектическая традиция в философии, диалектика как логика дела, как логика выражающего дело разума. На это не способен эмпиризм, здравствующий в позитивистских версиях педагогики и до сих пор господствующий в

---

<sup>1</sup> Уже в момент рождения, начала становления педагогической науки очевидным, на наш взгляд, становится то, что педагогика выступает прикладной философией, т.е. применением содержательной логики (по преимуществу логики эмпиризма в тех исторических условиях) к познанию и пониманию процессов воспитания и образования.

ней, хотя позитивизм как философская позиция уже достаточно давно обнаружил свою ущербность; на это не способны разного рода иррационалистические версии философствования.

Процесс воспитания и образования есть процесс самопроизводства, самосозидания личности в особенном типе совместной деятельности. «Школа должна учить мыслить» (Э.В. Ильенков), т.е. обеспечивать условия формирования, овладения и присвоения в качестве личного достояния универсальной способности разумного (теоретического) мышления каждым учащимся, каждым индивидом, способности применять разум в деле познания различных областей действительности. Поэтому педагогика (как и любая другая наука) есть прикладная логика, логика диалектическая, логика разума. Педагогическая теория должна стать сознательным применением разума к исследованию, познанию функции воспроизводства человеческого рода, человека как существа культурного, как личности. В этом контексте проясняется идея К. Маркса о единой науке будущего.

Как известно, Маркс не оставил потомкам Логику (как учение), зато он оставил логику «Капитала». Логика педагогики, жизненно необходимая человечеству, пока еще находится в стадии становления, «ждет своих героев», однако фундаментальные ее положения сформулированы и даже проверены.

**Кузнецов П.Г.**

### **Тождество и противоположность грамматических и логических форм**

Работы Канта привели к ясному осознанию *антиномий*. Кант пытался построить «аксиоматическую теорию Вселенной», частными случаями которой были бы все известные и будущие научные дисциплины. Но замысел потерпел неудачу, так как в аксиомах теории такого типа «предикаты», т.е. *категории*, встречаются противоположными *парами*. Так, например, можно принять аксиому: «мир конечен в пространстве». Но нет оснований отказываться от аксиомы: «мир бесконечен в пространстве». Здесь и кончилась старая формальная логика и здесь же расположено «величавое открытие Гегеля». После принятия одной из двух противоположных аксиом мы оказываемся не в состоянии доказать *истинность* нашего выбора. *Этот же самый результат ныне известен в математике как теорема Гёделя.*

Нашему выбору аксиомы *противостоит* аксиома с противоположным предикатом или категорией.

Следующий шаг и был сделан Гегелем, который показал, что все подлинные понятия, которыми пользуется разум, обязательно содержат *внутри себя* категориальные пары, т.е. являются «внутренне противоречивыми». Сделав этот шаг, он и получил возможность сделать то, что не мог сделать ни один логик по профессии до него: он и дал *первую классификацию логических форм*, указывая их отличие (и даже противоположность) от *грамматических форм*.

Так, например, логическая форма «суждение» представляется в виде «субъекта» и «предиката», соединенных либо связкой «есть», либо связкой «невесть». Если субъект есть нечто «единичное», а «предикат» нечто «всеобщее», то мы имеем дела с логической формой суждения. Так грамматические предложения типа: «Иван есть человек», «Жучка есть собака» или «Роза есть растение» представляют собою *суждения*. Их «субъекты» – Иван, Жучка, роза – представляют собою нечто «единичное». Их «предикаты» – человек, собака, растение – представляют собою нечто «всеобщее». Логической *основой* для выделения логической формы суждения является простой факт, что связка «есть» связывает «категориальную пару» или «диаду». Грамматическое предложение «Солнечный свет нагревает крыши домов» представляет собою логическую форму суждения, так как связывает «причину» (солнечный свет) со «следствием» (нагревание крыш домов).

Человек «мыслит категориями» в том смысле, что логическая форма «суждения» в любом «синтетическом суждении», по Канту, обязательно соединяет ту или иную категориальную пару. Не будем требовать от Гегеля, что он не до конца выделил «логическую сущность» введенных им же «логических форм». Использование же этих логических форм в анализе конкретных явлений при формировании научной теории было блестяще продемонстрировано К. Марксом. Более того, «Капитал» К. Маркса показывает, что развитие той или иной конкретной области может быть осуществлено только благодаря введению *новой категориальной пары*, т.е. разработкой и введением в научный оборот новой «*диады*». Примером такой «диады», которой *не было* в политической экономике, но которая появилась в результате работ Маркса, является категориальная пара – новое членение капитала на *постоянный* и *переменный*. Каков бы ни был элемент капитала, он всегда принадлежит либо к постоянному, либо к переменному капиталу, но эта точная *дихотомия*, которую обеспечивает использование диад, не является анатомическим ножом и не нарушает *целостности* капитала при подобном категориальном расчленении. Введение новой категоричной пары при рассмотрении структуры капитала и позволило К. Марксу найти тайну происхождения прибавочной стоимости.

Здесь мы наметили некоторое *различение* грамматических и логических форм, но диалектическое мышление обязано каждое *различие* дове-

сти до *противоположности* и «понять» или «схватить» эти противоположности в единстве. Как же это нам сделать?

Заметим, что мы можем высказать *два противоположных суждения*:

1. «Грамматическая форма предложения совпадает («есть») с логической формой суждения».

2. «Грамматическая форма предложения *не* совпадает (не «есть») с логической формой суждения».

Если бы начали перебирать примеры, то мы нашли бы примеры и для подтверждения первого *суждения* (как логической формы), и для подтверждения второго суждения.

Мы вынуждаем читателя *размышлять*, т.е. *мыслить*. Ведь Есперсен (см. О. Есперсен. Философия грамматики. М., 1958) призывает нас и грамматистов решать одну и ту же задачу – в каждом конкретном случае разобраться в соотношении, существующем между понятийной и синтаксической категориями. Мы его задачу перевели на «язык» логических форм.

Во-первых, мы сразу же заметим, что то, что Есперсен называет «категориями», в философии можно было называть только 200 лет тому назад. Логическая форма, которая соответствует «мышлению в категориях», имеет вид *суждения*. Но насколько велик О. Есперсен, который видит, что грамматические «категории» являются бледными тенями «понятийных категорий», которые *вообще не зависят от вида конкретного языка!* Насколько это важное положение блестящего ученого-грамматика мало известно современным аналитикам «языка науки».

Во-вторых, если и в грамматике, и в логике «категориальные пары» или «диады» будут *пониматься одинаково*, т.е. в том смысле, в каком категориальные пары понимаются в философии со времен Гегеля, то мы можем продвигаться далее.

В-третьих, логическая форма «суждение» *всегда* имеет грамматическую форму *предложения*. В этом смысле *всегда* логическая форма суждения совпадает с грамматической формой предложения. В этом случае мы говорим, что логическая форма суждения есть *тождество* и *единство* с грамматической формой. Но... не каждая грамматическая форма предложения является одновременно и логической формой суждения. Существуют такие грамматические формы предложения, которые *не являются* суждениями, т.е. такие, которые *не-суждения*. Присмотримся к последней форме: мы отрицаем совпадение логической и грамматической форм. В этом случае грамматическая и логическая формы *противоположны*.

В-четвертых, мы должны сделать окончательный вывод: «Какое из двух суждений приведенной антиномии следует считать *истинным?*» А никакое! По той простой причине, что *логическая форма суждения не*

является той логической формой, в которой вообще выражается истина!

Наивная уверенность старой формальной логики, у которой руки не дошли до анализа *логических форм* (формальные логики запросто могут «суждение» называть «предложением» или «высказыванием»), состояла в том, что «суждения» или «высказывания» делятся на два класса: на *истинные* и на *ложные*. Но старик Кант подложил им здоровую «свинью»: он предложил «формально-логическую дефиницию истины». Именно Кант определил истину как соответствие *понятия – предмету*. Старик Гегель схватывает эту дефиницию истины и применяет ее к... самой системе Канта. Что же получается? Если истина есть соответствие *понятия – предмету*, а Кант говорит, что *предмет* есть не что иное, как непознаваемая «вещь в себе», то как можно говорить об *истинности* системы, если «*понятие*» не соответствует *предмету*, т.е. «*вещи в себе*».

Вообще Гегель был очень ехидный человек: поймав Канта на его же дефиниции, т.е. устанавливая от самого Канта неистинность его системы, ОН ищет у него то место, где эта неистинность будет выражена ярче всего. Находит. Далее цитируем самого Гегеля:

«Если вопрос: что есть истина, заданный логике и получивший ее ответ, составляет для Канта «смешную картину того, как один доит козла, а другой подставляет решето», то вопрос: что есть право и обязанность, заданный практическому разуму и получивший его ответ» разделяет судьбу первого» (Гегель. Политические произведения. – М., Наука, 1978. С. 209).

Умели предки быть остроумными. Вернемся к нашему вопросу. Поскольку логическая форма суждения содержит внутри себя *категориальную пару*, которая соединена связкой «есть», то здравый смысл будет возражать, если кто-то будет утверждать, что «единичное есть всеобщее» или что «причина есть следствие». Выделив логическую форму *суждения*, Гегель показал, что эта *логическая форма не может быть логическим носителем истины*. Переводя этот вывод на обычный русский язык, можно сказать, что наивная уверенность авторов, которые говорят об «исчислении суждений» или об «исчислении высказываний» которые можно делить на истинные и ложные, покинула ниву философии со времен Гегеля. Логической формой истины является, по Гегелю, умозаключение.

Именно «умозаключение» и была *первой* логической формой в истории философии. Это позволило К. Марксу сказать, что Гегель *первый* в истории философии *понял* само умозаключение как «логическую форму»; но Гегель изложил *путь* к этому *понятию* в таком виде, что его *догадка* предстает перед взором изумленного читателя как *следствие*, как *вывод* из его системы.



## *Третий раздел*

# **ИСТОРИЯ КАК РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ**

**Сорокин А.А.**

## **Идеальное и предметный мир человека**

Проблема идеального обсуждается у нас, в основном, в качестве категории человеческого сознания, формирующей форму предметности, а также соответствующую ее реализации программу реально-практической деятельности. И гораздо меньше, на мой взгляд, мы уделяем внимание анализу тех особых аспектов, форм существования идеального, которые связаны с другими фазами развития человеческой деятельности в широком смысле слова. Я имею в виду, прежде всего, самую реально-практическую деятельность человека, придающую идеальной предметности форму материального продукта, «вещи» в широком смысле слова, способной по своей организации (форме, конструкции) выступать уже в качестве реального средства решения тех или иных жизненных задач и проблем человека.

Между тем здесь появляется много интересных и важных вопросов, требующих, как мне кажется, своего специального исследования и обсуждения. Одним из таких вопросов является вопрос о тех новых определениях и функциях идеального, которые оно получает в своем опредмеченном виде, в качестве формы материальной вещи, созданной человеком. Ведь идеальное, претворенное в действительность, в форму реальной вещи, никуда не исчезает, - оно приобретает лишь другую, противоположную форму существования, будучи представлено уже в качестве социальной формы материальной вещи, созданной человеком для своей жизни в реальном мире.

По своему содержанию идеальное, воплощенное в реальном предмете, например, дом, построенный в соответствии с замыслом архитектора, тот же самый предмет, который был построен человеком в чертеже, на бумаге, в качестве представления человеческого сознания. Но по форме своего существования он теперь – противоположность самому себе, существующему в сфере человеческого сознания как такового. Если идеальный дом выражает образ создаваемого реального дома, то реальный дом выражает этот предметный образ уже в его материальной форме, в качестве вещи, способной по своей материальной организации обеспечивать соответствующую жизненную потребность человека. В идеальном доме жить нельзя (разве только в форме представления), а в реальном доме можно.

Разум, опредмеченный в вещи, выступает теперь уже в качестве реальной силы жизнедеятельности человека, реального средства решения им своей жизненной задачи, можно сказать – материально действующей силой человека. И это относится к каждой вещи, создаваем-

мой человеком для целей своей жизни. Каждый продукт целесообразной деятельности человека оказывается предметным выражением соответствующего человеческого замысла, идеально построенной предметной формой, нужной человеку.

Мы имеем здесь дело с тем, что Ильенков называет «метаморфозом» идеальных и реальных форм предметности в составе человеческой деятельности. В рамках его концепции обосновывается мысль о том, что исторически развитый разум человека существует 1) не только в человеческом сознании, 2) но и в самой реально-практической деятельности человека в качестве начала, организующего деятельность человека по материальному воплощению ее идеальной формы, а также 3) в особых формах предметного бытия, в самих «вещах» (в самом широком смысле слова), создаваемых человеком для целей своей жизни. Но, естественно, уже не в форме сознания как такового, а в форме материальной предметности, созданной человеком. Между тем вопрос об общественном, в том числе научно-теоретическом, разуме, реально воплощенным вещах, созданных человеком, в предметном теле человеческой цивилизации, в виде огромной, постоянно развивающейся системы внешне-предметных СРЕДСТВ человеческой деятельности, в их специфической организации и действии в составе человеческой деятельности в качестве уже материальной и вместе с тем человечески разумной силы, мне кажется совершенно недостаточно исследованным в нашей литературе по проблеме идеального.

Далее следует подчеркнуть, что, будучи материализацией идеального предмета, созданная вещь оказывается вместе с тем уже не просто материальной (природной), но и специфически социальной вещью, созданной человеком для своей жизни. Однако и эти вопросы, связанные с формированием социально-человеческой формы предметности, создаваемой человеком, ее претворением в действительность, ее местом и ролью в осуществлении жизненного процесса человека и его развития остаются в значительной мере, как мне кажется, в тени наших обсуждений.

И прежде всего здесь встает вопрос об объективности цели, целевого определения, характерного, как я сказал, для каждой человеческой вещи. Согласно распространенному в нашей литературе представлению, цели человека обитают лишь в сфере его сознания, его сознательно организованной деятельности. А Маркс, например, тысячи раз пишет о том, что цели (как и формы человеческого сознания) представлены в вещах, в качестве их вполне объективных определений, даже независимых от сознания и воли отдельного человека. И более того, активно определяющих человеческую деятельность с веща-

ми, созданными людьми для своей жизни. И вряд ли все это можно списать за счет «коклетничанья» Маркса с терминологией гегелевской философии. Речь идет тут о вещах более серьезных, - о критической переработке соответствующих идей Гегеля в понятия философии диалектического материализма. Маркс признает объективность целей, их укорененность в продуктах человеческой деятельности, но понимает их принципиально отлично от того, как они толкуются в философии Гегеля. Он рассматривает целевые определения вещей человеческого мира как особые категории творческой деятельности людей, а не как некие имманентные, от деятельности человека не зависящие, но в ней выражающиеся, определения «духа», управляющего движением и развитием человеческой деятельности. Т.е. в противоположность Гегелю он развивает принципиально новое – материалистическое, деятельное, человеческое, - понимание целевых определений вещей созданных людьми, как их объективно-исторические определения, полагаемые человеческой деятельностью.

И в этом отношении Маркс противостоит не только Гегелю, но и старому, натуралистическому, созерцательному материализму, согласно которому цели человеческой деятельности не создаются человеком в истории его жизнедеятельности в качестве специфических категорий его жизнедеятельности, ее исторического развития, а, так сказать, черпаются, «извлекаются» из материально-природного мира как такового. Поэтому Ильенков справедливо определяет смешение общественных определений вещей с их природными характеристиками как проявление философского фетишизма, совпадающего с идеализмом, развивая в этом отношении идеи Маркса, реализованные им в критике политической экономии. «Грубый материализм экономистов, рассматривающих общественные производственные отношения людей и определения, приобретаемые вещами, когда они подчинены этим отношениям, как природные свойства вещей, - отмечал Маркс, - равнозначен столь же грубому идеализму и даже фетишизму, который приписывает вещам общественные отношения в качестве имманентных им определений и тем самым мистифицирует их» (Маркс К., т. 46, ч. 2, с. 198).

В рамках натуралистического понимания человека и его деятельности сознание в своей содержательной определенности оказывается лишь своего рода проекцией, экраном для выражения объективно-предметных («идеальных») форм движения материи (природы или бога) как таковой. Соответствующее такому подходу понимание сути мышления, его отношения к отражаемой в нем действительности находит свое выражение в тезисе, защищаемым некоторыми авторами,

выступающими с критикой ильенковской концепции идеального, согласно которому, как они пишут, «не МЫ мыслим, чувствуем, действуем, а НАМИ мыслит, чувствует, действует» «бесконечная природа» или даже, как иногда говорят, некое «абсолютное мышление»... Человек здесь, таким образом, оказывается не субъектом своей деятельности (творчества) в собственном смысле слова, а лишь своего рода медиумом, посредником, между природой и предметным миром человека, трансформирующем развитие природного мира в мир культурно-исторический, человеческий. Конечно, ильенковская концепция идеального очень далека от такого рода толкования сути человека и его специфической - творческой – деятельности в мире.

В связи с сказанным, принципиальное значение здесь приобретает вопрос о своеобразии, – в самом общем виде – предметного мира, создаваемым общественным человеком, его отличии от природной предметности как таковой, или, как говорил Маркс, «человеческой вещи» от «вещи природы» (см. Маркс К. т. 42).

Понятно, - все, что производит человек в своей целесообразной деятельности, он создает в конечном счете из материала (материи) природы и на основе ее собственных законов движения и развития. И в то же время все, что создает человек в процессе преобразования природы, не сводится по своему содержанию к формообразованиям природы, хотя и выводится из нее в процессе ее человеческого преобразования. В своей производственной деятельности человек создает вещи, неоднократно отмечает Ильенков, - «которые природа сама по себе не создает и создать не может», вещи по своему содержанию превосходящие то, что создает природа «как таковая».

Откуда же и каким образом возникает это своеобразие человеческой предметности? Откуда и каким образом появляется та «добавка», - в предметной определенности «человеческих вещей», - которая не позволяет нам, причем по вполне объективным основаниям, отождествлять произведение человека с вещью природы как таковой? Кельнский собор, говорил Ильенков, строится из кирпичей и пр. строительных материалов, носящих в конечном счете природный характер. Но при этом, по своей специфически предметной форме организации, по своему человеческому смыслу он не сводится к тому природному материалу, из которого построен. В содержательном отношении - в отношении определенности своей формы, - он не выводится из природного материала. Его специфически человеческая «форма» выводится из другого «материала» - из движения человеческой жизни, из общественно-исторической потребности в предмете особого рода, формирующейся в общественной истории (а не в мире природы как тако-

вой).

При обсуждении этого вопроса, вызывающего серьезные разногласия в нашей литературе, возникает опасность, с одной стороны, редукции предметной определенности продукта человеческой деятельности к его чисто природным определениям, к вещи той же самой «природы», создаваемой человеком, пусть и в несколько иной, обновленной форме по сравнению с тем, что встречается нам в девственной природе. А с другой стороны, выявляется опасность идеалистического толкования специфики произведений человеческого творчества, которое по сути дела ничего в творческом процессе не объясняет, а лишь вновь и вновь констатирует отличие «предмета человека» от «предмета природы», выводя его из человеческого сознания, имманентной активности ума, субъективно-конструктивной деятельности человека и пр.

Как же нам развернуть такую дедукцию идеальных форм человеческой деятельности, которая была бы при этом подлинным объяснением сути творческого характера человеческой деятельности, а не РЕДУКЦИЕЙ идеальных форм человеческой деятельности к природной предметности как таковой? И вместе с тем не была бы идеалистической редукцией их к имманентной активности человеческого разума, субъективистски толкуемой деятельности человеческого духа?

Мне кажется, на эти вопросы невозможно ответить правильно, т.е. в духе философии марксизма, в духе ильенковской концепции идеального, если мы будем абстрагироваться от анализа предметно-человеческой ПОТРЕБНОСТИ, формируемой в истории общественно-человеческой жизни и ее роли в формировании идеальной предметных форм деятельности человека, а затем и в формировании специфически человеческих реальных предметных форм, воплощающих в себе эти идеальные формы. Ведь потребность человека и выражает суть, цель и содержание человеческой деятельности в реальном мире. Маркс определяет потребность как идеальное отношение к предмету.

Человеческая деятельность в реальном мире – и здесь, мне кажется, еще один пункт, вызывающий серьезные разногласия в литературе, - движется не просто «по формам» внешних вещей, находимых человеком в «готовом виде» в окружающем его мире, а прежде всего по ФОРМАМ ПРЕДМЕТОВ, создаваемых САМИМ ЧЕЛОВЕКОМ в качестве предметных средств решения своих жизненных проблем. Причем предметов, объективная необходимость формирования и существования которых, развивается лишь в движении самой человеческой жизни, в качестве потребности в вещах особого рода, отсутствующих в наличной действительности, но вместе с тем способных по своей ор-

ганизации, по своему «устройству» выступать средствами решения (преодоления) жизненных проблем человека. Мне кажется, что известный тезис Ильенкова, развиваемый им в связи с изложением взглядов Спинозы на природу мышления, порой получает в нашей литературе несколько одностороннее толкования, иногда даже уводящее в сторону от его собственного понимания вопроса.

При объяснении генезиса идеальной формы, ее предметного содержания у Ильенкова речь идет не о «скольжении» человека по формам внешних предметов, не о каком-то «извлечении» или заимствовании форм организации вещей внешнего мира, уже наличных в действительности, а о «создании», творчестве – в самом точном смысле этого слова, - идеальной ФОРМЫ вещи, ранее никогда не существовавших, идеальной формы, отвечающей своим специфическим предметным содержанием на реальную проблему человеческой жизни, закономерно возникающую в общественной истории.

Идеальную форму деятельности не в формальном смысле этого слова, а в ее конкретно-содержательной определенности, создает сам ЧЕЛОВЕК в соответствии со своей жизненной проблемой и потребностью ее решения, ОТРАЖАЯ и выражая ее предметно-объективное содержание. Только он, а не кто-то вместо него, является субъектом, творцом предметных форм своей деятельности в мире.

И только раскрывая объективное предметное содержание, назревающий в рамках наличной формы жизнедеятельности человека ПРОБЛЕМЫ, разворачивая ее объективный анализ и поиск и ее решения в соответствии с тем, что человеку «нужно», человек формирует ту самую форму предметности, ПО ОБРАЗУ И ПОДОБИЮ КОТОРОЙ строится затем уже реальная конкретно-содержательная деятельность человека, производящая нужный человеку предмет.

Другими словами, идеальная деятельность разворачивается не по форме некоего внешнего, наличного в своей определенности предмета, а ПРЕДМЕТА ЕЩЕ ТОЛЬКО ВОЗНИКАЮЩЕГО В СВОЕЙ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ В РАМКАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ – КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ – жизнедеятельности; предмета, содержательная определенность которого активно формируется, конструируется самим человеком, а не находится им в «готовом» виде в окружающем его мире. Другими словами, по образу предмета не данного, а ЗАДАННОГО человеку обстоятельствами его жизни, формирующегося в своей содержательной определенности в качестве объективно-правильного ответа на его жизненную проблему.

Именно содержательная суть проблемы, ее противоречие и потребность его решения детерминируют деятельность человека, фор-

мирующего новую, нужную ему форму предметности.

Проблема и ее решение не две оторванные друг от друга, «разные» категории, как это фактически оказывается у К. Поппера, а именно одна – диалектически поляризованная категория человеческой деятельности, по контуру которой и движется идеальная форма предметной деятельности человека. Раскрывая объективную суть проблемы, ее основания и причины, человек закономерно, а не случайно, не иррациональным образом, находит адекватные ей адекватные средства ее решения.

А воплощая эти средства в их реальную форму и используя их в своей деятельности, он успешно решает стоящую перед ним проблему на деле.

Можно сказать, что создаваемая новая предметная форма одним концом ориентирована на реализацию человеческой жизненной субъективной потребности в решении задачи определенного рода, а другим – на построение объективной «конструкции» (устройства) нужной ему для его цели вещи, которая могла бы обеспечить реализацию нужного ему действия. В самом общем виде можно сказать, что человеческая предметность возникает на пересечении того, что человеку «нужно» для его человеческой жизни, с тем, что по природе «можно», в качестве синтеза одного с другим, выражением чего и является создаваемая человеком предметность.

Человек опирается здесь на природные, в конечном счете, формы движения вещей, но придает им «технологическую форму», при которой объективный результат природных преобразований оказывается совпадающим по своей форме с тем, что человеку нужно, что и выражается в формирующемся образе нужной человеку вещи, отвечающей его потребности.

В отличие от просто «природной вещи», человеческая вещь с самого начала – еще при своем проектировании, - имеет в виду существование человека, конкретные формы его жизнедеятельности в мире и те проблемы, средством решения (преодоления) которых она должна явиться.

Именно человеческая цель (назначение), воплощенная в созданном человеком вещи, определяет ее предметную суть и форму ее движения в составе общественно-человеческой жизни. Поэтому и специфическое движение, действие человеческой вещи в составе человеческой жизни носит не просто природный, а, прежде всего, социально-человеческий характер.

Расшифровать эту специфическую логику использования предмета и смысл конструкции, обеспечивающей его соответствующее ис-



пользование, и означает раскрыть суть ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО в предмете, его не просто «природный», но прежде всего НАД-ПРИРОДНЫЙ характер.

Природа, освоенная человеком, превращенная в форму «человеческого предмета», выступает СРЕДСТВОМ решения его – человека – жизненной задачи, и тем самым выполняет уже конкретно - человеческую, а не чисто природную функцию, обеспечивая ее выполнение, так сказать, технически. А человеческое предназначение созданного предмета выступает в составе человеческой жизнедеятельности душой, сутью, началом, определяющим его специфическое движение.

Когда мы говорим о «над-природном», - а это термин ильенковской концепции идеального, - характере человеческих произведений, то речь, естественно, идет не о том, что «человеческие предметы» являются некими ВНЕ-природными предметами, сотканными из чистой идеи и т.п., а только о том, что природные характеристики здесь занимают свое место в качестве подчиненных общей сути и специфически человеческому – социальному - движению вещи условий, в качестве объективных материальных механизмов реализации функций, созданной человеком вещи, ее специфически человеческого действия в составе человеческой жизни. Без природы человеческую вещь не построишь. Однако не природа как таковая диктует форму (конструкцию) создаваемой человеком вещи, а ее человеческая суть, предназначение (цель) диктует характер тех природных материалов, сил и закономерностей, в целесообразной форме организации которых должна найти свое воплощение вещь, создаваемая человеком для своей жизни.

Логика социально-человеческий движения созданной человеком вещи, способ ее действия в составе человеческой деятельности, определяется ее человеческим назначением, ее человеческой сущностью, местом и ролью в составе человеческой жизни. А обеспечивается это движение объективным «устройством» вещи, в основе которого лежат те или иных природные формы и закономерности, в своем целесообразно преобразованном виде обеспечивающие нужные человеку действия. Именно такое понимание соотношения «высших» и низших форм движения материи развивает Энгельс в «Диалектике природы». «Высшие формы движения, - пишет он, - производят одновременно и другие формы движения... органическая жизнь невозможна без механического... химического... и т.п. изменения. Но наличие этих побочных форм НЕ ИСЧЕРПЫВАЕТ СУЩЕСТВА ГЛАВНОЙ ФОРМЫ. Мы, несомненно, «сведем» когда-нибудь экспериментальным путем мышления к молекулярным и химическим движениям в мозгу; но раз-

ве этим ИСЧЕРПЫВАЕТСЯ сущность мышления?» (Энгельс, т. 20, С. 563). Материально-природная деятельность мозга, - пишет Ильенков, - обеспечивает работу мышления, выражающего в своей деятельности суть объективных, вне мышления находящихся процессов, но ни в каком случае не определяет ее в содержательном плане. Точно также и здесь. Реализация человеческой функции, выполняемой предметом, обеспечивается ее «конструкцией», в том числе и природными взаимодействиями, на основе которых она создана. Сама же ее функция в содержательном плане определяется характером деятельности, в составе которой наша вещь реализует свою функцию. Верное понимание сути «предметности», создаваемой человеком в процессе целесобразного преобразования исходного, в конечном счете, природного, материала, открывает перспективу научного понимания и проблемы генезиса идеальной формы человеческой деятельности как таковой, как особого синтеза (а не просто – «копирования» или «подражания» уже существующей) предметной формы деятельности человека.

Ответить конкретно на вопрос о том, как ДЕДУЦИРУЕТСЯ (СИНТЕЗИРУЕТСЯ) форма человеческой вещи во всем ее специфическом своеобразии и несводимости к вещи природы – значит раскрыть тайну рождения человеческой вещи, человеческого предметного творчества в мире. Полного ответа на этот вопрос, нет, видимо, и по сей день, из чего, разумеется, не следует, что мы вообще, в принципе не можем раскрыть логику творчества человеческой предметности вообще. Напротив, - именно в этом и состоит главная задача наших исследований проблемы идеального. И решить ее можно только на основе материалистической диалектики, на основе содержательного развития идей, развитых в рамках ильенковской концепции идеального.

### **Литература**

1. Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия, т. 2, 1962.
2. Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Логос, 2009, № 1.
3. Ильенков Э.В. Диалектическая логика - М.: 1974.
4. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии. // Искусство и коммунистический идеал». - М.: 1984.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, 23, 46, ч. 1-2, т. 47, 48.
6. Поппер К.Р. Объективное знание. - М.:, 2009.
7. Арсланов В.Г. Неокантианская теория деятельности в свете христианской онтологии. Материалы теоретического семинара 22 декабря 2010 г. На сайте «Архив Лифшица».
8. Науменко Л.К. Коперниканский переворот Канта: рождение и

- смерть идеи". <http://www.alternativy.ru/ru/node/825>
9. Сорокин А.А. Идеальное, проблема творчества и развитие человека. // Вопросы философии, № 5, 2009.
  10. Сорокин А.А. Что создает человек? Материалы дискуссии о категории «материя». 2009. На сайте А.Д. Майданского [http:// caute/ net. / ru/ ilyenkov/mater/index.html](http://caute.net/ru/ilyenkov/mater/index.html)
  11. Сорокин А.А. Идеальное и проблема творчества // Ильенковские чтения XI. – М.: 2009.
  12. Сорокин А.А. Объективность идеального // Ильенковские чтения XII. Киев. 2010.

***Мареева Е.В.***

### **Деятельность и труд: В.П. Иванов и Э.В. Ильенков**

«Диалектика» была основой лексикона всех советских философов. И, тем не менее, в понимании материалистической диалектики в советское время были две традиции. Одни понимали диалектику как «общую теорию развития» - учение об универсальных законах природного и социального мира. Другие видели в ней методологию анализа практической деятельности как основы человеческой универсальности. И в том, и в другом случае речь шла об универсальности. В обоих случаях апеллировали к К. Марксу. Ситуация «осложнялась» тем, что набор общих фраз о деятельности, практике и труде в советское время переполняли учебники по диалектическому и историческому материализму. И, тем не менее, можно говорить о разных версиях марксизма в советской философии, одну из которых принято связывать с так называемым «деятельностным подходом».

В наши дни «деятельностный подход» в марксизме ассоциируется, прежде всего, с именем Э.В. Ильенкова. Но его новые грани можно выявить при сопоставлении позиции Э.В.Ильенкова со взглядами представителя так называемой «Киевской философской школы» 60-80 гг. XX века В.П. Иванова (1933-1991) – автора собственной версии «деятельностного подхода» в рамках марксизма.

Как относился Ильенков к Иванову? По словам свидетелей их общения, в 70-е годы, Ильенков был доброжелателен, но не вникал в различие их позиций. Для него важны были моменты сходства в ситуации, когда противников было больше, чем единомышленников. Как относился Иванов к Ильенкову? Скорее, настороженно.

У В.П. Иванова марксизм – не просто словесная шелуха или

внешняя терминологическая форма, за которой скрывается чуждое марксизму содержание. В книге «Человеческая деятельность – познание – искусство» (1977), в соответствии с тезисом Маркса о сущности человека как «ансамбле общественных отношений», Иванов указывает, что сущность человека не конечна, не заключена в его телесной организации, а присваивается индивидом извне, через становление его социальных качеств. Таким образом, подчеркивает он, каждый из нас индивидуально присваивает «воплощенную *связь* индивидов», а значит ту «общественность», которая является «подлинной колыбелью деятельности» (1, 100). Означает ли это, что характерная для людей деятельность возникла после и вследствие их социальных связей? Скорее всего, нет. Тем не менее, Иванов считает, что именно общественность превращает человека в субъекта деятельности. Более того, не род общественных занятий, пишет он, «делает человека человеком, но самая общественность, позволяющая освоить затем и любой род занятий» (1, 8).

Освоение не конкретных видов деятельности, а социальных отношений и встроенных в них культурных значений, с точки зрения Иванова, формируют сознание и самосознание человека. И уже в этом пункте позиция Иванова отличается от того, как понимал социализацию индивида Ильенков. Значимым событием в творческой биографии последнего было сотрудничество с педагогом А.И. Мещеряковым, который, работая в Институте тифлосурдопедагогики, исходил из того, что психика и сознание у слепоглухонемого ребенка начинают формироваться лишь через совместно-разделенную деятельность с педагогом (См. 2). Началом здесь является обыденная деятельность по обслуживанию самого себя. Что касается Ильенкова, то он рассматривал этот особый случай как проявление общего правила – становление человеческого отношения к миру происходит именно в *деятельности* с вещами, созданными человеком для человека.

У Ильенкова и Иванова речь идет как будто об одном и том же. Но вхождение в мир человека осуществляется с разных сторон. И эта разница обретает свою остроту там, где речь идет о труде и его роли в становлении человека и человечества. У Иванова решающую роль в становлении человека играет овладение социальной связью, или тем, что он именуется «общественностью», которая в свою очередь определяет деятельность людей. Иначе понимает выделение человека из «животного царства» Ильенков, который признает здесь решающую роль труда как материально-преобразующей деятельности человека. Не некая «общественность» как исток и основание всех занятий человека, а именно труд, согласно Ильенкову, делает человека человеком.

При этом труд как материально-преобразующая деятельность людей всегда имеет общественный характер и другой быть не может.

Ильенков буквально понимает Энгельса, когда тот указывает на роль труда в превращении обезьяны в человека. У Ильенкова именно труд оказывается той клеточкой, из которой возникло все многообразие видов человеческой деятельности. Труд, который явился на свет в истории как *особое* отношение нашего далекого предка к окружающему миру, подчеркивает он, затем превратился во *всеобщее* основание человеческой жизни. В виде материального производства прямо или косвенно труд как материально-преобразующая деятельность определяет все общественное развитие.

Еще раз подчеркнем, что, согласно Ильенкову, не только сущность человека, но и сущность явлений природы, есть всегда *конкретно всеобщее* как *закономерная связь* явлений, как *закон их сцепления* в составе конкретного целого, где они «родственны» по существу дела, в силу *единства генезиса*, в силу того, что все они имеют одного и того же «общего предка», или, точнее, возникли в качестве многообразных модификаций одной и той же «субстанции», имеющей материальный, независимый от мысли и слова характер (См. 4, 327).

Понятно, что выяснение такой необходимой связи, т.е. конкретно-всеобщего, означает не поиск обозначающей его абстракции, а *конкретный анализ* того, как одно с необходимостью связано с другим. Что касается сущности человека, то Ильенков напоминает, что Маркс с симпатией относился к определению Франклина, гласящему, что человек – это существо, производящее орудия труда. «Формально, – пишет Ильенков, – это определение относится только к узкому кругу индивидов – к рабочим машиностроительных заводов или мастерских. Даже рабочие, этих машин не производящие, а только ими пользующиеся, уже в рамки такого определения формально не войдут. Поэтому старая логика с ее пониманием «всеобщего» по праву расценит указанное определение не как «всеобщее», а как сугубо особенное определение, не как определение «человека вообще», а как определение частной профессии...» (4, 334).

Таким образом, отмечает Ильенков, сущностное единство или «общность», с точки зрения диалектической логики, может определяться не наличием, а отсутствием некоторого признака у индивидов. «И это *отсутствие известного признака привязывает одного индивида к другому гораздо крепче, чем одинаковое наличие его у обоих...*» (Ильенков 1991, 324). А из этого следует, что всеобщие определения, выражающие сущность рода, не стоит воспринимать как то, чем обладает каждый представитель этого рода. И здесь мы видим еще одно

различие в позициях Иванова и Ильенкова.

Если «родовая» сущность человека у Ильенкова есть труд, то из этого не следует, что материально-преобразующей деятельностью (трудом) сегодня заняты все представители человеческого рода. Но у Иванова сущность человека – не труд, а «деятельность вообще», «деятельность как таковая». В отличие от особых деятельностей, пишет Иванов, «деятельность как таковая лишена собственных историко-культурных форм, - ее свойства "абсолютны" и стоят "вне" различных исторических вариаций, хотя нигде кроме них осязаемо не проявляются" (1, 98). И в этом качестве человеческая сущность, с точки зрения Иванова, с необходимостью «являет» себя в занятиях каждого индивида.

Более того, реконструкция позиции Иванова на основе работы «Человеческая деятельность-познание-искусство», показывает, что «деятельность вообще» у него «являет» себя в ходе истории самым неожиданным образом. Деятельность вообще, согласно Иванову, исторически конкретизируется в практическом преобразовании мира, что в свою очередь дифференцируется на материальную и духовную деятельность, а последние актуализируются как трудовая, познавательная, художественная и другие виды деятельности человека.

Описанный выше процесс напоминает диалектический метод восхождения от абстрактного к конкретному. И это не случайно. Для Иванова это не столько метод научно-теоретического мышления, воссоздающего социальное целое, сколько суть развития самого общества, которое является *конкретизацией деятельности* как сущности человека. Но Иванов тут же уточняет, что история не разворачивает изначально данную сущность в гегелевском смысле, а развивает ее по мере превращения в сущностные силы человека природных и социальных сил.

Обратим внимание на то, что практика здесь не увязывается с трудовой деятельностью человека. Характеризуя практику как предметно-преобразующее отношение человека к миру, Иванов вкладывает в это понятие некий более возвышенный смысл, чем производство орудий труда и средств к жизни. При этом, в отличие от Ильенкова, Иванов считает движущей силой развития «деятельности вообще» ее абстрактные определенности – универсальность, свободу, творчество, целеполагание. Иначе у Ильенкова, который становление многообразных видов деятельности связывает с противоречивой природой самого труда. Именно внутреннее «напряжение противоречия» оборачивается, с его точки зрения, энергией самодвижения, саморазвертывания и саморазличения труда (См. 4, 334.).

Как мы видим, Иванов считает возможным говорить об абстрактном характере не только понятия «деятельность», но и обозначаемой ею «продуктивной потенции» – деятельности вообще. Что касается определенностей этой потенции, то он характеризует их в качестве общих пределов и возможностей человеческих действий. Деятельность как таковая, с его точки зрения, виртуально содержит свои будущие формообразования, которые, несмотря на открытость и незавершенность, в общем и целом заданы ее параметрами. Характеризуя деятельность как таковую и ее параметры, Иванов иногда срывается в фихтеанскую риторику. «В отличие от своих продуктов, которые влачат преходящее предметное существование, – пишет он, – деятельность в качестве человеческой сущности ... существует постольку, поскольку видоизменяет, формирует, преобразует и ни в какой из своих особых форм не находит окончательного воплощения и завершения. Постоянно созидая, она *живет* лишь в брэнности своих воплощений. Она есть самое *движение созидания*, а не то, что создается этим движением в какое-то время, в каком-то месте и в каком-то качестве. В этом и состоит ее наиболее всеобщая диалектика, а также ее (и человека) *родовое* отношение ко всему предлежащему и видоизменяемому миру» (1, 89).

Иванов оговаривает тот факт, что здесь идет речь о деятельности именно в ее предельном значении, где она совпадает с общественностью как некой «потенциальной силой общественной связи». Тем не менее, такая диалектика, которая напоминает нам о Фихте, не имеет ничего общего с конкретно-историческим анализом Маркса в «Капитале».

Но вернемся к понятию труда, которому в книге Иванова посвящен лишь небольшой фрагмент в три страницы. При этом широко известные положения из «Капитала» Маркса получают в нем необычную интерпретацию.

Иванов несколько раз говорит о порождении человека его трудом. Но делает это, скорее, в иносказательном смысле. Ведь в его учении труд в собственном смысле рядоположен с познавательной, художественной и другими видами деятельности человека. Тем не менее, в уже указанном фрагменте Иванов полагает в центр своего внимания «труд вообще», который, по его убеждению, есть не только теоретическая абстракция, но и «практическая реальность, до которой человеческое бытие поднялось в определенном пункте развития» (1, 110). Речь идет о капитализме, при котором, как пишет Маркс, формируется безразличие к определенному виду труда, и индивиды с легкостью переходят от одного вида труда к другому. А в результате труд стано-

вится средством для создания богатства вообще и утрачивает характерную для докапиталистических формаций сращенность между индивидами и видами их труда.

Оригинальность и неожиданность авторской трактовки данной ситуации состоит в том, что, превращая труд в абстрактную деятельность, капитализм, по мнению Иванова, «поистине возводит труд к его наиболее глубокому субстанциальному основанию – деятельности, превращает его в системе определенных производственных отношений из совокупности специфических умений человека во *всеобщую силу созидания*, тождественную совокупной творческой мощи индивидов или, что то же самое, их общественности» (1, 111).

То, что труд, абстрагируясь, как бы возвращается к деятельности вообще, соответствует логике Иванова. Но соответствует ли это логике «Капитала»? Ведь та характеристика, которую он дает абстрактному труду, скорее, подошла бы труду всеобщему, который в капиталистическом обществе противостоит частичному труду. Частичный труд, и с этим как раз согласен Ильенков, лишает индивида в материальном производстве всех его личностных качеств. И одновременно как абстрактный труд он, сводя сложное к простому, превращает индивида в винтик технологического процесса. В противоположность этому всеобщий труд как творческий труд людей науки даже там, где он осуществляется в одиночку, не утрачивает своего целостного и общественного характера.

После приведенных выше рассуждений возникает закономерный вопрос, владел ли Иванов диалектикой абстрактно-всеобщего и конкретно-всеобщего? Полностью отрицать этой стороны в диалектическом методе, как он представлен у Иванова, нельзя. Такую конкретную деятельность, которая через свое своеобразие лучше всего выражает всеобщее, согласно Иванову, мы можем найти в искусстве, что следует из последней внушительной главы его книги. При этом «общим предком» для других деятельных проявлений человека искусство у Иванова не является.

У Иванова мир культуры имеет собственную «надприродные» логику, опредмеченную в системе культурных значений. И как раз эти значения, которые Иванов определяет, как «ценностные каноны культуры», индивид осваивает в форме субъективного переживания в искусстве. Но при всей «непрактичности» искусства, подчеркивает Иванов, оно позволяет не только распределить наличный «культурный фонд», но и освоить всеобщие алгоритмы творчества и целеполагания. Художественная деятельность, отмечает он, учит выходить за пределы наличного, прочерчивать перспективы деятельности вообще, уча-



ствуется в созидании новых законов бытия. «Поэтому смысл красоты (в отличие от долго бытовавшей традиции), – пишет Иванов – не может быть сведен к совокупности свойств и мерок предметной действительности и к способности воспроизводить эти последние. Красота связана с решением общих проблем культурного творчества, с процессом общественно-исторического превращения объективного мира в мир человеческий. Красота в этом смысле служит названием для наиболее оптимальных и разумных продолжений сущего в человеческой практике, обусловленных сложившейся системой культуры» (1, 224).

Было бы странно, если бы Ильенков отрицал творческую суть искусства. Тем не менее, он явный сторонник той «долго бытовавшей традиции», на которую в негативном смысле ссылается Иванов. Имел ли Иванов в виду Ильенкова? Имена он упоминал редко, а значит, по этому поводу можно лишь строить догадки. Важнее то, что в анализе искусства Иванов следует своему обычному пониманию диалектики. Красота в искусстве у него производна от совершенствования сущего в практике, а практическая деятельность является творческой «по определению».

Иванов указывает на то, что совершенствование сущего, т.е. мира культуры, обусловлено уже сложившейся системой культуры. Но как такое возможно? По большому счету у Иванова суть человеческого творчества запакована в само понятие деятельности и в качестве ее всеобщей определенности многократно декларируется. Но то, что у Иванова вовсе не требует объяснения, для Ильенкова важная проблема.

Ильенков исходит как раз из того, что в основе «сложившейся системы культуры» лежит умение действовать по мерке любого рода. И происходит это, прежде всего, в труде, который для Иванова слишком низкое занятие для объяснения человеческого творчества. Тем не менее, практическое воссоздание не только внешней формы, но и существенных связей природы – фундамент «неорганического тела» цивилизации, которое мы именуем материальной культурой. Но деятельность человека универсальная и творческая еще и потому, что уже в труде люди синтезируют меры вещей, и этот синтез нельзя найти в самой природе.

Что касается художественного творчества, то, согласно Ильенкову, оно получает объяснение из такой стороны труда как целеполагание. Цель не только ориентирует трудовую деятельность на воссоздание и синтез «чистых форм» природы. Свободная деятельность человека, преследующего социально значимые цели, имеет собственную

форму и логику, которая не менее объективна, чем законы природы. «Поэтому реальная «антропоморфизация природы», то есть придание природе «человеческих норм», – пишет Ильенков, – это вовсе не дело «фантазии». Это просто-напросто суть труда, суть производства материальных условий человеческой жизни. Изменяя природу сообразно своим целям, человек и очеловечивает ее. В этом смысле слова ничего «дурного» антропоморфизация собой – само собой ясно – не представляет» (3, 258).

Понятно, что объективность социальных законов и форм деятельности человека отличается от объективности законов природы. Что касается красоты, то она позволяет нам прикладывать к миру мерку творчества и свободы, которая формируется уже в труде. Ильенков постоянно напоминает о единстве красоты и свободы. Идеал красоты, подчеркивает он, выражает не вакханалию произвола, а именно меру свободы в деятельности человека. Проецируя этот идеал на природу, человек видит в ней черты, родственные целеполаганию и свободе. Но можно ли разобраться в этой диалектике без анализа генезиса деятельных способностей человека?

Так как же выглядит деятельностный подход у Вадима Иванова как самого глубокого мыслителя в «Киевской философской школе»? Нельзя отрицать того, что понимание Ивановым деятельности и его применение к искусству рождается на почве марксизма. Но это такая версия марксизма, в которой человек уже не создает себя своим трудом, а «Капитал» прочитывается так, что абстрактный труд странным образом может претендовать на воплощение деятельной сущности человека. В итоге у Иванова «деятельность вообще» как сущность человека оказывается тем самым «абстрактом», присущим всем индивидам, от которого Маркс отказался еще в «Тезисах о Фейербахе». И все потому, что, признавая достоинства историзма, в реальном анализе Иванов опирается на чистое умозрение. Диалектический метод у Иванова близок к системному подходу, в частности, у М.С. Кагана и Э.С.Маркаряна, своим спекулятивным характером. А антитезой ему у Маркса, как известно, был *конкретный историзм* – метод, исследованию которого посвящены фундаментальные работы Ильенкова.

### Литература

1. Иванов В.П. Человеческая деятельность – познание – искусство. - Киев: Наукова думка, 1977.
2. Ильенков Э.В. Александр Иванович Мещеряков и его педагогика – Коммунист – 1975 - № 2.
3. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии, Искусство и

- коммунистический идеал. М.: Искусство, 1984.
4. Ильенков Э. В. О всеобщем. // Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
  5. Каган М.С. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). – М.: Политиздат, 1974.
  6. Маркарян Э. С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. – Ереван: 1972.
  7. Філософсько-антропологічні студії. Пізній радянський марксизм та сьогодні: До 70-річчя Вадима Іванова. - Київ: 2003.

### ***Рыбин В.А.***

#### **От «науки истории» к «единой науке о человеке»: перспективы нового философского концепта**

Сегодня ключевым условие, придающее теоретической формуле бесклассового общества операционально четкий вид, остается формирование личности коммунистического типа. Э. Ильенков одним из первых понял фундаментальное значение антропологической (воспитательной, педагогической, психологической) проблемы и вывел ее из области лозунгов и заявлений в сферу философско-теоретического осмысления, выделив главное условие ее решения: «Тотально (то есть всесторонне, универсально) развитый индивид - ... не заманчивый образ далекого будущего, а прежде всего принцип сегодняшнего формирования человека» [4, с. 185].

Представление о степени разработанности проблемы дает его статья 1966 года «Гегель и "отчуждение"», где он снова и снова ставит вопрос о создании человека нового типа путем универсализации личности в пространстве культуры: «Действительное "обобществление" производительных сил может совершиться только через присвоение каждым индивидом тех *знаний*, которые "опредмечены" (и в социальном плане - обособлены, "отчуждены" от него) в виде науки и в виде особого *аппарата управления*. <...> В этом плане задача полного снятия "отчуждения" совпадает с задачей создания таких условий непосредственного труда и образования, внутри которых каждый индивидум - а не только некоторые - достигал бы подлинно современных высот духовно-теоретической, технической и нравственной культуры» [5, с. 150-151].

Мысль Ильенкова повторяется, варьируется, но остается в рамках исходной постановки: человек – универсализация – культура, культу-

ра – универсализация – человек... Более поздние его работы в плане конкретизации не добавляют ничего существенно нового. Но *закрепленная Ильенковым установка на универсализацию* позволяет раскрыть потенциал творчества Маркса, который не эксплицируется при сугубо политэкономическом или узко-антропологическом подходах.

Идея «единой науки о человеке» впервые была выдвинута Марксом в «Экономически-философских рукописях 1844 года», где необходимость подобной науки объясняется развитием «промышленности», естествознания и техники, которое исторически совершается в «отчужденной» форме. Для преодоления этого необходимым становится регулирование развития естествознания, введение его в «человекоразмерные» рамки: «В результате этого естествознание утратит свое абстрактно материальное или, вернее, идеалистическое направление и станет основой *человеческой* науки, подобно тому как оно уже теперь – хотя и в отчужденной форме – стало основой действительно человеческой жизни» [7, с. 124]. Так будет создана «единая наука», в составе которой «естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет *одна наука*» [Там же]. И это позволит избежать негативных эффектов «предыстории».

За более чем сто пятьдесят лет в научно-теоретическое сознание прочно вошла «идея культуры». Между тем «единая наука о человеке» в марксовской версии так и не создана. На Западе человекознание либо, как в Англии и США, обрело позитивистский характер, отлившись в культурную и социальную антропологию, либо, как в Германии, выразилось в антропологических учениях метафизического порядка. В рамках советской философии реализация «единой науки о человеке» либо переносилась в отдаленное будущее, либо провозглашалась возможной на базе естествознания, тяготея к позитивизму. И даже если, как это делает Ильенков, постулировать универсальность человека, мы все равно остаемся в рамках общего решения: человек производит культуру, культура производит человека, управлять развитием культуры разумно могут только люди-универсалы. Но *как именно* перейти к такому *универсализующему* формированию и *как реально* осуществлять его с учетом растущего массива культуры и изменяющихся условий?

Но попробуем в словосочетании «единая наука о человеке» сделать акцент на *человеке* с точки зрения всеобщей эволюции, которая включает эволюцию как культуры, так и природы. Тут у Маркса не может быть двойных толкований: «Сама история является *действи-*

тельной частью истории природы» [7, с. 124]. При этом культура не отрицает природную сторону человека, но, создавая всё «богатство субъективной человеческой чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту глаз, – короче говоря... *человеческие* сущностные силы» [7, с. 122], придает природе более совершенную – «органичную» – форму. Но в чем состоит становление более высокого качества органической природы в том случае, если она включается в культуру, или – если смотреть с «внутренней» точки зрения природы – достраивает себя до более высокого уровня посредством культуры?

Согласно В.И. Вернадскому, специфика живого заключается «в центрированности жизни как особенности биологического взаимодействия» [10, с. 214]. Появление человека и преобразование природной эволюции в культурную «обусловлено сменой "центрирующей" силы: вместо биологического приспособления к среде животных активной силой, центрирующей человека по отношению к среде, выступает его разум» [10, с. 219], благодаря чему человек обретает качества, отсутствующие в естественной природе.

Любой живой вид составлен из особей, объединенных внутривидовой межиндивидуальной взаимосвязью. А это означает, что в существовании каждой из них выделяются два аспекта: *внешний* - обращенный из вида во внешнюю природную среду и представленный естественными орудиями труда (специфичными для данного вида органами специализации), и *внутренний* - обращенный как бы вовнутрь вида, во внутривидовое пространство и представленный в основном органами нервной системы, степень развития которой («цефализация») задает характер видовых проявлений,

В животном мире внутренний аспект носит в полном смысле слова внеиндивидуальный характер, он как бы «размазан» по внутривидовому пространству. Специфика человека как существа разумного заключается в том, что оба эти аспекта – *внешний* и *внутренний* – «сжимаются» в пределах отдельной особи – человеческого индивида, который становится способным вобрать в себя – «вместить и охватить» – всю полноту бытия, уподобившись в этом охвате Богу, как возвышенным слогом сказано у Державина.

В этом «возвышении» *основную роль играет внутренний аспект отношения человека к миру*, который при своем разворачивании «идеально» делает человека универсальным существом, тогда как внешний - даже реализуемый посредством не естественных, а искусственных орудий труда - не способен вывести его за рамки локальности, поскольку, несмотря на то, что в историческом развитии ограниченность человеческого существования непрерывно преодолевается за счет то-

го, что прежняя локальность «снимается» новой, более масштабной, «реально» человек никогда не вместит в себя Космос и не станет богом!

*Человек, таким образом, является двусоставным – внешне - внутренним - существом. Это отнюдь не дуализм декартовского толка, где одна половинка – от природы, другая – от культуры, ибо оба эти аспекта разворачиваются на однородном материале межчеловеческих отношений, творящих культуру. Но, если так, то и культура тоже является двусоставной: «вещество человеческого существования», сплетаемое импульсами межчеловеческих взаимосвязей и втягивающее в себя - преобразующее - вещество природы, уже на самых первых стадиях истории вида человек разумный распределяется между двумя полюсами - внешним, обращенным к природе, где точку приложения обретают «отношения людей по поводу вещей», и внутренним, обращенным в пространство межиндивидуального общения, где концентрируются «отношения людей по поводу людей».*

Культура, таким образом, это антропогенная, а потому однородная - моносубстанциональная, - но при этом двусоставная целостность! В процессе истории внешняя сторона отношения человека к миру развивается в орудийную деятельность, в «промышленность», в соответствующие ей виды разделения труда и формы специализации, находящие совокупное теоретическое выражение в естествознании и прикладных технических дисциплинах; внутренняя же сторона оформляется, начиная с языка, в различные способы межиндивидуального общения (включая внутрииндивидуальное, а вместе с этим — более или менее осознанное отношение человека к самому себе и выработку самосознания), в религию, в искусство, в гуманитарное знание, воссоздающие сферу универсализации.

Так порождаются разные, хотя и взаимодействующие формы рефлексии, и упорное многовековое стремление либо свести одну форму к другой (в частности, форму, связанную с постижением природы и воплощенную в естествознании, сделать доминирующей по отношению к знанию, связанному с постижением человека), либо представить их раздельно, как раз и порождает все последующие проблемы, связанные с односторонним развитием науки, гипертрофией естествознания, деградацией искусства и социальными противоречиями прогресса в виде разных форм отчуждения.

На тех ее этапах, когда человек либо, как это происходит в традиционном обществе, вынужден вести борьбу за элементарное физическое выживание, либо, как это происходит в «моноэкономическую

эпоху» капитализма, охвачен страстью вещественного гиперпотребления, на первый план закономерно выходит внешний, орудийный, специализирующий аспект, тогда как внутренний, сугубо человеческий, универсализирующий аспект отодвигается на второй план. Поэтому полноценная рефлексия на внутренний аспект до сих пор была попросту невозможна.

Как следствие, формирующаяся еще в древности философия обрела характер суммарной рефлексии на всеобщее, которая, с одной стороны, до сих пор скрывает двусоставность культуры, а с другой, до сих пор придает философии ретроспективную форму, не позволяющую ей «изменять мир» (т.е. регулировать развитие культуры, удерживая его в «человекообразных» параметрах), а лишь оставляющую ей возможность «объяснять его» (т.е. комментировать результаты «прогрессивного» развития культуры, направляемого внешними целями орудийного покорения природы).

В пределах этой всеобще-теоретической формы, исторически конкретно (ретроспективно) рефлектирующей на целостность культуры, постепенно обретают самостоятельность и по ходу истории взаимно обособляются внешний (связанный с естествознанием) и внутренний (связанный с гуманитарным знанием) материально-духовные регионы культуры, вырабатывающие свои ограниченные формы рефлексии: позитивизм (XIX век) и так называемая философская антропология (XX век).

Философская система Гегеля была последней попыткой удержать совокупное научное знание, и прежде всего естествознание, под началом философии. Позднее аналогичная попытка была предпринята в советский период, в виде диалектического материализма, но этот вариант обернулся натурфилософией XX века, за категориальной схоластикой которой, отчасти как оппозиция, отчасти как союзник пышным цветом расцвел позитивизм в разных воплощениях — от «вульгарной социологии» и богдановской тектологии до мелкой метафизической ереси вульгарных учебников по диалектике и всевозможных отечественных образчиков философии науки.

У самого Маркса оба - внешний и внутренний, т.е. орудийно - производственный и общенческо-гуманитарный - компоненты культуры впервые были подвергнуты философской рефлексии (внутренний – в ранний период, в основном в «Экономически-философских рукописях 1844 года», внешний – в зрелый период, в «Капитале» и его разработках). Если взглянуть на «Капитал» не только как на труд по экономической теории, а как на антропологическое исследование, где человек есть существо, в котором внешний и внутренний аспекты со-

четаются друг с другом как специализация и универсализация, то это создает предпосылки для реального формирования «единой науки о человеке».

Антропологическая квинтэссенция «Капитала» такова. Капитализм выполняет колоссальную цивилизаторскую функцию: он разрушает традиционную культуру и образующие ее патриархальные сообщества, в которых индивид погружен - «впаян» - в общину, а его универсальное начало пребывает в рудиментарном состоянии и ведет скрытое существование, подобное «немому» существованию животных особей в составе вида. Капитализм выделяет отдельного индивида в качестве самостоятельного социального элемента и, с одной стороны, в виде рабочей силы актуализирует его универсальность, но с другой стороны, в то же самое время ликвидирует ее, всеми средствами «возгоняя» ее в русло специализации. Что в большом пространстве культуры и проявляется во внешнем аспекте как гипертрофия естествознания и апология техницистского, агрессивного-потребительского подхода к природе, человеку и миру в целом, а во внутреннем – как убывание и распад тех сфер культуры, в которых реализуется сугубо человеческое отношение к миру и понимание человеком себя как существа универсального.

Чтобы ввести естествознание в человекоразмерные рамки, необходимо выработать способы формирования индивида как универсального субъекта культуры, а для этого надо отмоделировать культуру как целостность, но не по-гегелевски, т.е. «монолитно» и в идеалистически-перевернутом виде, и не в духе диалектического материализма, т.е. в виде того же самого гегелевского концепта, но «поставленного на ноги». И не так, как порой делает Ильенков, уравнивая феномены культуры, воплощенные «в языке и в зрительно-воспринимаемых образах, в книгах и статуях, в дереве и бронзе, в формах храмов и орудий труда, в конструкциях машин и государственных учреждений, в схемах научных и нравственных систем и пр. и пр.» [16, с. 34], а значит, не противопоставляя орудийные артефакты культуры, реализующие «отношения людей по поводу вещей» и обращенные к индивиду как специализированному агенту коллективных действий, - гуманитарным феноменам, в которых воплощаются «отношения людей по поводу людей».

В рамках адекватного современности философского подхода культуру необходимо представить как единый, но способный охватить все ее содержание концепт — в сжатой, пригодной для образовательной трансляции теоретической форме, выразив ее как удвоенную внутри себя целостность, включающую и внешний, и внутренний ее



компоненты со всеми их производными, но растущую на едином универсализирующем основании межчеловеческих отношений, каким была и остается гуманитарная сфера. Это тем более несложно, что исторически естествознание выделялось из повседневного и гуманитарного знания, т.е. опять-таки из гуманитарной сферы [17, с. 52-61]: математика – из магии, география – из литературы, физика и химия – из натурфилософии, биология – из естественной истории. Поскольку же наука - только часть культуры, а «научное творчество - только фрагмент предмета философии, куда должно войти и искусство, и системы выбора, и все механизмы обновления, и всё, связанное с трансляцией - обучением, образованием, ориентированием человека в жизни» [18, с. 61-62], то, помимо научного знания в его естественнонаучном и гуманитарном вариантах, в состав философского концепта, моделирующего целостность культуры, нужно ввести еще один сугубо гуманитарный и универсализирующий компонент - искусство.

В результате окончательно определяется «гуманитарный концепт культуры» в совокупности всех составных частей: философия как центрирующее общекультурное начало плюс центрируемая ею «единая наука о человеке», охватывающая все многообразие культуры в единстве трех его компонентов: 1) гуманитарное знание; 2) естествознание, моделируемое исторически - как растущее на гуманитарной основе; 3) искусство, совокупно отображающее исторический процесс создания внешних и внутренних предпосылок универсализации человека и становления универсальной человеческой индивидуальности в зримых чувственно-образных формах.

Философия в этой ее адекватной современности версии выступает как всеобщая теория культуры и одновременно как теоретическое основание «единой науки о человеке», которой и передается конкретное содержание теоретически представленной культуры: «из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах - формальная логика и диалектика. Все остальное входит в положительную науку о природе и истории» [19, с. 25] В этом случае культура четко оформляется в своей естественнонаучно-гуманитарной двусоставности, а философия, напротив, восстанавливает свою целостность, утраченную во время борьбы с конкретными науками за мировоззренческий приоритет, и закрепляет свое положение в качестве основания рефлексии на всеобщее, выражаемое культурой, и становится главным источником общечеловеческого развития в условиях «истории».

## Литература

1. Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 3.
2. Маркс К. Критика Готской программы. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 19.
3. Ленин В.И. Государство и революция / В.И. Ленин. Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. Т. 33.
4. Ильенков Э.В. Проблема идеала в философии / Э.В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал. М., 1984.
5. Ильенков Э.В. Гегель и "отчуждение" / Э.В. Ильенков. Философия и культура. М., 1991.
6. Рыбин В.А. «Наука истории» у Маркса, Ильенкова и в новом варианте / Э.В. Ильенков: Идеальное. Мышление. Сознание: Материалы XIV международной научной конференции «ИЛЬЕНКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ – 2012» (Москва, 12-13 апреля 2012 года). Часть первая / Под ред. Е.В. Мареевой. М.: Изд-во СГУ, 2012.
7. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 42.
8. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук / М.М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
9. Ленин В.И. ПСС. Т. 41.
10. Туровский М.Б. Концепция Вернадского и перспективы эволюционной теории / М.Б. Туровский. Философские основания культурологии. М., 1997.
11. Маркс К., Энгельс. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 3.
12. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. I.
13. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. II.
14. Маркс К. Теории прибавочной стоимости / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 26. Ч. I.
15. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1984.
16. Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Логос: Философско-литературный журнал. 2009. № 1.
17. Гумилев Л.Н. Гуманитарные и естественнонаучные аспекты исторической географии // Ноосфера и художественное творчество. М., 1991.
18. Петров М.К. Научно-техническая революция и философия / М.К. Петров. Историко-философские исследования. М., 1996.
19. Энгельс Ф. Анти-Дюринг / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 20.

*Абишева А.К.*

### **Диалектика всеобщего, особенного и единичного во взаимосвязи ценностей, мотивов и целей**

Смысл, составляющий основу, как онтологических проявлений человеческой жизни, так и его внутренних душевных переживаний, не является обязательно привходящим извне, а скорее предстает результатом глубинного духовно-творческого акта, совершающегося в каждой индивидуальной душе, в каждом человеческом «Я», это акт созидания себя, своей сущности. И даже если этот смысл заимствован человеком из внешнего мира, то в качестве сущности он выбирается и принимается человеком как глубинная ценность жизни, через которую он отождествляет себя с тем, каким должен быть человек по его представлению. Это выбор, прежде всего, себя, не сводимый к выбору другого или других. Идентификация человеческого «Я» с его главной ценностью является условием его саморазвития, духовного самоутверждения. Ценность, к которой устремлен человек, составляет духовное содержание его мировоззрения, мировосприятия, способа мышления и бытия, отношения к миру и обществу.

Ценностный смысл есть нечто идеальное, должное, он есть то глубинное и действенное в его душе, которое не исчезает, если даже никогда не достигнет воплощения в жизни индивида, а если и достигнет, то не перестает быть действенным. Ценностный смысл является духовной реальностью для каждой конкретной души, каждого отдельного «Я» даже если он не является реальностью для другого человеческого индивида, если даже он социально не значим для других, для определенной общественной среды, социума. Таких смыслов в человеческом мире может быть большое многообразие, не совпадающих друг с другом по содержанию, придающих свое особое бытие каждому. Их действительность может быть скрыта от самого конкретного индивида, не осознаваема им, она может покрываться мотивами обеспечения своей жизни в социуме, обраться целями и устремлениями, связанными с определенными обстоятельствами, условиями жизни. И часто эти внешние цели, мотивы ошибочно воспринимаются индивидами как их главные жизненные цели, за тем только исключением, когда они совпадают.

Смысл, ставший в результате идентификации с ним ценностно-мировоззренческой ориентацией, внутренней интенцией человека, составляет всеобщее основание его индивидуальности, самостоятельности, целостности как субъекта. Онтологизм выбора означает, что данный субъект является или становится таковым в процессе духовного

самоопределения и отождествления себя с должным, которое он должен воплотить в осуществленные формы, реализовать их. Только через целенаправленную деятельность человека ценность как должное становится сущим.

Возникает вопрос, каким образом, через какие формы может человек осуществить духовное содержание своих ценностей, их многообразие в действительность? Дело в том, что ценность, какого бы содержания она ни была – истинного или ложного, достойного или ничтожного, но, если она составляет сущностную реальность в субъекте, является его глубинной интенцией, согласно которой он строит свое индивидуальное бытие, она не исчезает и не завершается в каждом конкретном целевом акте и действии, даже достигая определенных форм своего осуществления и удовлетворения. Принимая бытийные очертания, ценностный смысл как действенное, всеобщее основание человека не достигает полного логического завершения в них, а имеет тенденцию бесконечного возрождения в новых мотивациях, устремлениях, потребностях и целях, поступках и действиях, пока не теряет своего статуса ценностной интенции личности.

Действенность духовно рефлексивной ценности есть постоянная обращенность к самой себе, включающая в свой круг мир духовных и бытийных отношений и деятельности, но это не замкнутый круг, а открытый принципиально новым духовным значениям, всему многообразию творческих смыслов, иным способам бытия и общения, так, что не исключает возможности коренного пересмотра своих ценностей и изменения своего глубинного основания, построения его на ином смысле.

Чтобы обрести определенные бытийные очертания, ценности выражают себя в содержании конкретных мотивов, разнообразие и индивидуальные формы проявлений которых, несмотря на их переменчивость и ориентированность на изменяющиеся условия и обстоятельства жизни, продолжают лежащую в их основе ценностную интенцию. В этом смысле мотивы более близки к формам бытийного проявления, чем их всеобщее ценностное основание и являются средствами его выражения. В мотивах ценностная установка проявляет себя в отношении к конкретной жизненной ситуации, к нормам и требованиям общества, социума, к бытию других людей.

Тот факт, что в своем основании человек, его «Я» может идентифицироваться не с одной, а в принципе многими ценностями, а иногда не исключено наличие целой иерархии ценностно-духовных установок в душах индивидов, в которых более высшая ценность может надстраиваться над частными, дополняться родственными по интенции

ценностями, на наш взгляд, объясняется онтологической свободой, принципиальной открытостью человеческого существа, его креативной сущностью, способной творить и выбирать бесконечное множество духовных смыслов как способов своего бытия и отношения к миру, изменять свой взгляд на мир, свое мировоззрение и в корне изменять себя, свое онтологическое основание, создавая в каждый раз иную эпоху, культуру или общество, построенное на иных принципах.

Ценностная установка, составляющая основу целостной мировоззренческой ориентации личности, выраженная в конкретных мотивированных устремлениях, в конечном счете, воплощается во внешних ее бытийных проявлениях - частных целях, практически продолжающих и завершающих ценностную интенцию в результатах деятельности, поступков. Цель имеет начало и конец, будучи достижима, она угасает и не возрождается на собственных основаниях. Если, допустим, целью является получение образования, занятие определенной должности и т.д., то достижение желаемого результата исчерпывает поставленную задачу. Мотивы же являются более всеобщими по отношению к целям, они не завершаются определенными достигнутыми целями, а могут ставить новые цели в связи с изменениями жизненных обстоятельств или отменять старые цели, заменяя их новыми. Соотношение ценностей, мотивов и целей рассматривается нами как диалектическая взаимосвязь всеобщего, особенного и единичного.

Всеобщий характер ценностного смысла заключается в том, что он составляет всеобщее основание, организующее жизнь определенного общества, культуры, этноса, народа как культурно - исторического субъекта, и, прежде всего, сущностное основание каждой отдельной личности. Только через внутренние установки и интенции, мотивы, так и внешние проявления, действия и поступки, направленные на достижение соответствующих им целей, ценностно - мировоззренческие установки как должное по своему характеру, приобретают онтологический статус.

О том, что в основании каждой мировой исторической культуры заложена своя собственная идея, собственный гештальт, определяющий все ее возможные жизненные формы, ее неповторимую действительность и нет единой всеобщей для всех народов линейной истории, а есть ее всевозможные типы и формы, рассуждал немецкий мыслитель О. Шпенглер. «Вместо безрадостной картины линейной всемирной истории, поддерживать которую можно лишь закрывая глаза на подавляющую груду фактов, я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них строго при-

вязана всем ходом своего существования, чеканящих каждая на своем материале – человечестве – *собственную* форму и имеющих каждая *собственную* идею, *собственные* страсти, *собственную* жизнь, воле-ния, чувствования, *собственную* смерть... У каждой культуры свои новые возможности выражения, которые появляются, созревают, увядают и никогда не повторяются» [4, с. 151].

Неповторимость, индивидуальность духовного основания или идеи каждой культуры предполагает в них наличие особенностей мировоззрения и мировосприятия, своего способа мышления и форм познания, отличающего тип людей данной культуры от представителей иной культуры. Необходимые формы познания, рассматривавшиеся Кантом и Гегелем как всеобщие единственные формы познания и как непреложные истины, Шпенглер относит к описанному ими западному способу мышления, которым они сами мыслили. «Дух Запада, каким он отражался в голове отдельного человека, просто-напросто отождествили со смыслом мира» [4, с. 148]. По Шпенглеру, такого единственного смысла мира не существует, как не существует единого плана развития всех форм сущего: науки, искусства, философии.

Каждая культура и связанная с ней эпоха есть отдельный организм с собственной историей, логикой развития, она не является продолжением другой культуры или источником иной. Она отличается собственным характером и ментальными особенностями, способом исчисления, математикой и философией, архитектурой, традицией и языком, индивидуальные формы которых происходят из логических возможностей, заложенных в идее данной культуры. Они есть ставшие, осуществленные формы становления всех ее заложенных возможностей. Переход становления культуры в ее ставшие формы, когда ее юная душа, неутомимо движимая собственной идеей как должным, осуществляет и исчерпывает все свои возможности, достигает зримых результатов в формах сущего, становится зрелой и выражает себя уже не в переживаниях, а интеллектуальных, научно - рациональных формах, с этого момента культура умирает, застывает в формах цивилизации. Цивилизация, основываясь на достижениях культуры, превращает их в техногенный фактор, где действительны расширение, экстенсивность, производство массового продукта и, соответственно, массового индивида.

Хотя Шпенглер верно обосновывает многообразие культур их собственными неповторимо-индивидуальными всеобщими основаниями, определяющими их особые формы существования, однако эти основания не рассматриваются им как результат свободного творчества, выбора человеком своих путей развития и его ответственности за

свой выбор. Основания культуры, особенностей ее духовного развития, как и вообще культурно-исторических субъектов, в его понимании, необходимо предопределяются особенностями ландшафта, на котором они произрастают, их содержание осуществляется с «неотвратимой неизбежностью судьбы и что, следовательно, находится вне какой-либо зависимости от личных идеалов, надежд и пожеланий» [4, с. 174]. Человечество и каждый отдельный индивид с такой точки зрения – всего лишь материал для осуществления исторического процесса.

Свобода человека заключается в том, что свой духовный мир и смысл своего существования он творит сам, а не берет его из форм сущего. Хотя он может принять за свои жизненно значимые установки уже существующие, традиционно сложившиеся социальные нормы или сделать своим смыслом удовлетворение своих органических потребностей, принять себя за следствие природно-социальных начал, однако, во всяком случае, эти установки выступают образом должного, идеального всеобщего его основания как человека, каким он хочет быть. Формы сущего могут стать ценностью благодаря определенному отношению людей. Потому что человек, его общество, его отношения сами по себе, как уже было сказано, являются онтологическим фактором, имеющим свое, не определяемое ничем другим, содержание, как и любое другое явление в мире. Ценность есть то, что ничем другим вне человека, человеческого общества не определяется.

В процессе рефлексии человек всегда может пересмотреть свои мировоззренческие позиции, осуществить переоценку ценностей, выбрать иной путь развития. Во внешних фактах, действиях и поступках могут выступать еще прежние ценности, уже обесценивающиеся, теряющие свою организующую силу. Может иметь место и конфликт ценностей в душе индивида в результате зарождения разных, и часто несовместимых душевных устремлений.

Но все эти события зарождаются, прежде всего, в душевном мире каждого индивида, а не в его действиях, во внешних обстоятельствах и отношениях. Созидание всего нового, чего не было в его жизни, у людей происходит, следовательно, первоначально в их душевном мире, действия, поступки людей являются их продолжением, внешним осуществлением. При этом непосредственное содержание действий, в том числе производство вещей, их освоение и переделка вследствие их пронизанности различными ценностными, смысловыми установками у каждого индивида, несут совершенно многоплановые символические значения.

Будучи наиболее всеобщими по отношению к мотивам и целям,

ценности, по-видимому, выражают в них свой смысл не всегда прямо и непосредственно. Одна и та же ценность может получить свое выражение в целом ряде мотивов. Мотивы более определены и по содержанию и по своей градации, и по своей интенсивности. Так, новоевропейская ценностная парадигма, обращенная к человеку как средоточию всего сущего и мерилоу всякой истинности, ставящая высшим приоритетом господство абсолютного субъекта над природой, а затем и над всем человечеством, находит свое выражение в различных средствах. Согласно М. Хайдеггеру, в эту эпоху стремление к власти нового человека, удостоверяющего истину через самого себя и представляющего свой внутренний мир, его порядок как высшую истину, наиболее адекватным средством для осуществления своего господства и превосходства над миром делает науку и производство, и соответствующую таким интенциям технику. Он отмечает, что характер и тенденции развития производства и техники, приобретшего особенный размах в XX веке, носит утилитарно-потребительскую направленность, а не характер произведения, творчества или искусства, что приводит к забвению человеком бытия, ко многим, в том числе экологическим проблемам, дисбалансам в биосфере [2], а на сегодняшний день, как известно, мы уже имеем дело с глобальным потеплением и его последствиями.

В метафизическом плане результатом ценностных установок западного мира, выражающих абсолютизацию субъективного мира определенного типа – нового человека, стремящегося подчинить себе мир, в конечном счете, по Хайдеггеру, может выступать воля к власти, которая рассматривалась в концепции Ф.Ницше как верховная универсальная ценность, закон всего сущего, сведенная до абстракции, чистой воли или воли к воле, не знающей границ. Учение Ницше о воли к власти он считает логическим завершением западной метафизики [3].

На протяжении западноевропейской истории существовали и существуют различные ценностные парадигмы, в том числе и христианские ценности, конечно, не все они совпадают с устремлениями к господству и превосходству, но здесь нами рассматриваются ценности, ставшие ведущими, выражающими главные тенденции развития общества, особенно с эпохи Нового времени.

Познание вообще и наука сами по себе тоже могут выступать как самодовлеющие ценности и быть истинными ценностями человека в его стремлении постигать мир, каков он сам по себе, для установления гармоничных отношений с ним. В то же время познание, наука могут стать средствами достижения и многих иных духовно-ценностных ус-



тановок человека, таких смысловых значений может быть множество.

Ценностная установка господства и власти, ставшей доминирующей тенденцией в западном обществе со времен эпохи Нового времени в каждой индивидуальной душе может выражаться в различных мотивах, а не только в объективном познании природы с целью ее эксплуатации. Средствами выражения власти может стать стремление во что бы то ни стало превосходить других, иметь успех, достигать лучших результатов, опережать окружающих в карьере, занимать высшую должность. Богатство в эту эпоху занимает особый статус и является главным мерилем силы, превосходства, самоутверждения человека. Из средства существования оно преобразуется в средство власти.

При этом наиболее эффективные средства выражения высших ценностей, такие как наука, успех, богатство, сами могут стать у индивидов определенных слоев общества, занятых в этих сферах, ведущими ценностными установками и, таким образом, общество в целом может быть представлено целой иерархией ценностей, над которыми возвышается верховная, ведущая ценность, организующая и основывающая характер эпохи. Эти вторичные ценностные интенции, ставшие в определенных слоях общества первичными, также надстраиваются и формируют свои средства выражения. Как отмечает представитель неофрейдизма Э. Фромм, в развитом индустриальном обществе, где имеется высокий уровень материальной обеспеченности большинства, стремление к богатству как главной ценности жизни сопровождается возрастанием потребности иметь [1]. Иметь больше и лучше обретает характер самоцели, бессмысленной гонки и становится отчужденной функцией потребления ради потребления, так как служит средством превосходства и образом успешной жизни, а не отвечает потребностям личности, ее интересам, развитию или требованиям органических нужд.

В отличие от ценностей, выступающих как смысл жизни человека во всем его масштабе: начиная с отдельных индивидов и кончая жизнью этносов, народов, культур и цивилизаций, мотивы, думается, представляют собой ту их форму, которые имеют сугубо личностный характер. При этом личностность или индивидуальность есть начальная форма. Если для индивида его ценностная направленность имеет еще характер его общего умонастроения, то выливаясь в мотивы, они могут выступать как стремление индивида к самоутверждению, они ведут непременно к действиям и отношениям. В этом отношении мотивы составляют личностный смысл, характеризующий именно данного индивида и выявляющийся в его поступках и делах.

Процесс совместной деятельности людей в сфере производства и в самых различных областях может быть один и тот же, но мотив, придающий смысл этому процессу у каждого может быть свой, индивидуальный, личностный.

Движущей силой процесса деятельности является именно мотив, который совершенно многообразен, хотя общая ценностная направленность может быть одной и той же. Индивидуальность мотива, образующего личностный смысл деятельности, поступков отношений каждого, нисколько не исчезает даже тогда, когда содержание мотивов людей совершенно идентично, если, конечно, такое возможно, так как не только мотив, но душевный мир каждого индивида совершенно локален, автономен и целостен при всей их связи и взаимовлиянии.

Ценности реализуются через потребности, мотивы и цели. При этом каждый акт реализации и даже столетия реализации ценностей в истории народов не завершают себя в достигнутых результатах, осуществленных целях, а вновь и вновь возобновляются, пока не теряют статус должного в душах индивидов определенной эпохи или культуры. Если на уровне общей ценности и мотивов последние не исчезают с их реализацией, а вновь выступают как стимулирующая сила, то цели имеют начало и конец. Цели есть те ступени, когда ценности могут непосредственно переходить к бытию. Цели непосредственно могут переходить к действиям, поступкам, деятельности. В своей реализации цели угасают, но всегда имеют свой смысл, питаются энергией, получают свой стимул и направленность от организующей их ценностной интенции. В определенной конкретной цели ценности и мотивы выступают как определенный предмет или некое бытийное состояние. Ценности могут бесконечно дифференцироваться во множестве мотивов, ставя новые цели и осуществлять в них свой духовный, всегда индивидуальный смысл.

### **Литература**

1. Фромм. Э. Иметь или быть. – М.: Прогресс, 1986. - 238 с.
2. Хайдеггер М. Вопрос о технике//Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. - С. 45-67.
3. Хайдеггер М. Европейский нигилизм//Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. - С. 63-176.
4. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.

**Костина И.Б.**

## **Историчность как смысловое пространство личностного бытия**

Категория историчности для современной философии является понятием дискуссионным, находящимся в процессе своего формирования и развития. Однако некоторые тенденции, характеризующие особенности становления данного понятия, прослеживаются достаточно чётко. Впервые понятие историчности было использовано Г. Гегелем в 1817 г. в «Лекциях по истории философии» [3, 187], где означало некую предзаданность европейской действительности XIX века ценностями и традициями Древней Греции, а впоследствии – христианства [6, 516]. Гегель рассматривал античную культуру как «отчий дом» всей европейской цивилизации, подчеркивая духовную связь философии XIX века с идеями античных мыслителей.

В целом для XIX века данный термин был неологизмом, и лишь в 1883 г. понятие «историчности» вновь начинает фигурировать в эпохальной работе В. Дильтея «Введение в науки о духе». По Дильтею, историчность – это «внутренняя жизненность» духа, где сама жизнь выступает не биологической, а исторической реальностью [5, 214]. Дильтей соотнес понятие историчности с особым чувством жизни и демаркировал науки о духе от естественных наук. По его мнению, предметом наук о духе выступает собственно историческая жизнь, существующая в неразрывной связи с субъективными переживаниями, целями и образами будущего, которые создают «ощущение неделимого единства духа» [6, 518]. «Дух, устремленный к определенной цели, ... живет исторической жизнью, пребывает в истории, в историческом времени» [5, 216], и это особое состояние духа называется историчностью.

Дальнейшее развитие данный подход получает в экзистенциально-персоналистской традиции. В частности, Н.А. Бердяев считал, что историческая реальность представляет собой особую смысловую целостность, неразложимую на какие-либо психические составляющие. «*Историческое* есть некоторый спецификум, есть реальность особого рода, особая ступень бытия..., и никакой другой реальности, кроме исторической, не существует и существовать не может» [2, 13-14]. Согласно Бердяеву, в истории раскрываются тайны человеческой судьбы и земного предназначения человека: «... Все подлинно историческое имеет индивидуальный и конкретный характер» [2, 13].

Несмотря на то, что в работах Бердяева не встречается сам термин «историчность», его трактовка исторической реальности в содер-

жательном отношении является достаточно близкой тем смыслам, которые вкладывали в понятие историчности Гегель и Дильтей. При этом следует подчеркнуть, что у Бердяева речь идет не о духе и не о жизни, проявлениями которых может быть признана историчность, но об особой – личностной – форме данного понятия, восходящей к Августину.

В XX веке экзистенциальная философия придала новый импульс развитию понятия историчности. К. Ясперс, размышляя о смысле истории, отмечал: «В потоке того, что только происходит, историчность выступает как нечто своеобразное и неповторимое. Она являет собой традицию, сохраняющую свою авторитетность, и в этой традиции континуум, созданный воспоминанием об отношении к прошлому. Историчность – это преобразование явления в сознательно проведенных смысловых связях» [11, 242]. По мнению Ясперса, историчность представляет собой фундаментальное свойство человеческой экзистенции, характеризующее в терминах веры, свободы, духовности и выражающее отношение человека к историческому времени и традициям народной жизни.

Историческое сознание не замыкается на одном человеке, но характеризуется единым пониманием и отношением к прошлому некоторой общности людей. «Исторический процесс может прерваться, если мы забудем о том, чего мы достигли... Тогда повседневность прерывает с традицией... привычные формы жизни распадаются, и воцаряется полнейшая неуверенность... Другими словами, не наследование, а традиция делает нас людьми» [11, 245], – отмечал Ясперс. По его мнению, историю невозможно свести к предметной «реальности смыслов», поскольку смыслы не трансцендентны истории, а скорее имманентны ей, будучи создаваемы участниками коммуникационного процесса.

Разрабатывая концепцию коммуникативного экзистенциализма, Ясперс предложил различать экзистенциальную и ситуационную историчность. Экзистенциальная историчность предполагает существование личностного смысла истории, неразрывно связанного с духовно-нравственными основаниями человеческой жизни. Ситуационная историчность в отличие от экзистенциальной возникает только в условиях человеческой общности и связана с возможностями коммуникации между людьми и между поколениями. Для Ясперса история является формой осмысленного существования людей, и в данном качестве упорядочивает человеческие отношения, выполняя функцию обобщенной ситуации, т.е. объединяя участников коммуникации в едином смысловом поле, называемом историчностью и постоянно ме-

няющемся под воздействием человеческих поступков.

Альтернативная точка зрения на понятие историчности в смысле метафизической определенности бытия местом и временем, была сформулирована в онтологии М. Хайдеггера, утверждавшего укорененность субъекта в бытии и его зависимость от языка, который в свою очередь является атрибутивным свойством бытия. Впоследствии данная позиция стала основанием феноменологической трактовки историчности, доминирующей в современной философии. В онтологии М. Хайдеггера значение историчности состоит не в порождении новых смыслов, как было у Ясперса и Бердяева, а в постоянном удержании наличного бытия (Dasein).

По мнению Хайдеггера, дильтеевская трактовка историчности в смысле «жизненной взаимосвязи» ведет к локализации данного понятия в каждом моменте «теперь» или к развертывающейся «во времени» последовательности переживаний. Зависимость от времени, согласно Хайдеггеру, представляет собой «ущербную основу» для анализа историчности [6, 523]. В поисках удерживающего основания он обращается к идее промежутка между рождением и смертью, в котором пребывает Dasein, и отмечает, что «только мысль о бытии-к-смерти способна придать онтологическую укорененность идее промежутка» [6, 523]. Продолжая неокантианскую традицию и пытаясь доказать вневременной характер историчности, Хайдеггер рассматривал смерть в качестве единственного основания человеческой жизни, осознание которого открывает завесу подлинного бытия [9, 431]. «Смертные – это люди. Они зовутся смертными, потому что в силах умирать» [9, 324].

Согласно Хайдеггеру, человек существует «вопрошая», а историчность есть характеристика исторической эпохи, получающая выражение в языке и мышлении. Не субъективность диктует языку свои условия, а сам язык посредством историчности открывается «вопрошающему» человеку. Историчность является способом удержания Dasein, поскольку язык и мышление служат как раз тем, что «сдерживает» и «утаивает», а процесс удержания и сохранения подлинного бытия осуществляется в форме долга или наследия. «Подлинное бытие к смерти, т.е. конечность временности, есть потаенная основа историчности Dasein» [10, 386], – полагал Хайдеггер.

Еще один шаг на пути отмежевания историчности от субъекта познания был сделан М. Фуко, положившим в основу своего исследования идею археологии знания. В работе «Слова и вещи» (1966) Фуко перевел внимание с целей человеческого существования на особенности некоторого фундаментального, архаического слоя знания, опреде-

ляющего стиль мышления и конкретные формы науки в ту или иную эпоху. Этот глубинный уровень, согласно Фуко, содержит «фундаментальные коды культуры», называемые эпистемами, которые, существуя в неявной форме, детерминируют познавательный процесс и нуждаются в рационализации.

По мнению Фуко, понятие эпистемы является важнейшей характеристикой историчности конкретной эпохи. Так в эпоху Возрождения преобладала эпистема сходства и подобия, благодаря которой язык науки был ориентирован на описание природных вещей. В эпоху классицизма возникла эпистема представленности, под влиянием которой язык стал «великой автономной системой знаков». В неклассический период язык становится строгой формальной системой, вмещающей в себя наряду с грамматическими правилами традиции, обычаями, складом мышления и т.п. факторы, которые ранее были определены Гегелем как «дух народа». Данные особенности образуют феномен историчности, характеризующий конкретную эпоху посредством используемых в течение ее времени языковых и дискурсивных практик [1, 175].

Фуко рассматривает историчность в качестве особого «пространства знания», открываемого («вырезаемого») субъектом дискурса в процессе коммуникации с другими субъектами и материальными носителями их труда – текстами. Историчность имеет амбивалентную природу, которая с внешней стороны представлена специфическими дискурсивными практиками и социальными институтами, с внутренней стороны – детерминирована «основополагающим ядром субъективности», т.е. продуцируемой субъектом целевой интенцией познания.

Внимание М. Фуко к доминирующим в обществе дискурсивным практикам позволяет сопоставить его взгляды со взглядами Э. В. Ильенкова, который также был глубоко убежден в том, что мысль – *идеальное* – может существовать и существует только в некоторой материальной форме, то есть телесно: «мысль до и вне своего пространственного выражения в подходящей для этого материи просто не существует» [4, 31]. Но если Фуко признавал исключительно текстовую, единичную форму существования мысли, то для Ильенкова текстовая деятельность является лишь одним из возможных способов выражения всеобщего содержания мысли. Наряду с дискурсивной практикой, существует целый ряд других практик – материально - производственной, художественной, коммуникативной, когнитивной, духовной, наконец. Однозначно выразить их содержание в текстовой форме не всегда возможно, поскольку воплощение мысли в том или ином виде

практической деятельности неизбежно влечет за собой некоторое не-реализованное содержание личностного замысла.

Показательно, что, говоря о трансдискурсивной ситуации или дискурсивности в собственном смысле слова, Фуко обратил внимание на фигуры т.н. «учредителей дискурсивности». З. Фрейд и К. Маркс «являются авторами не только своих произведений, своих книг. Они создали нечто большее: возможность и правило образования других текстов... Они установили некую бесконечную возможность дискурсов» [8, 31]. В работах этих авторов познающий субъект всегда может выделить небольшое число высказываний, за которыми он признает ценность основоположения, рассматривая другие высказывания в качестве несущественных, но «никогда не оценивая их при этом как ложные» [8, 34].

Такой подход, реабилитирующий субъективную составляющую историчности, представляется созвучным разработанной Э.В. Ильенковым концепции личности, согласно которой «человеческую личность можно по праву рассматривать как единичное воплощение культуры, т.е. всеобщего в человеке» [4, 261]. Следует подчеркнуть, что для Фуко трансдискурсивная ситуация также имеет статус всеобщности и выступает сущностным аспектом историчности, понимаемой как «изменение познания во времени» и служащей тем смысловым пространством, в котором разворачивается философский дискурс.

### Литература

1. Артамонова Ю.Д. Основные версии происхождения историзма // Эпистемология & Философия науки. 2010. № 3.
2. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. – СПб, 1999. – С. 187.
4. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: очерки истории и теории. – М., 1974.
5. Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. – М., 2006. 408 с.
6. Рикёр П. Память, история, забвение / Пер. с франц. – М., 2004. 728 с.
7. Тавризян Г.М. Габриель Марсель // Философы XX века. Кн.1. – М., 2004. С. 146.
8. Фуко М. Что такое автор // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996.
9. Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.:

- Республика, 1993. 447 с.
10. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. - М.: ad MArginem, 1997. 452 с.
11. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. - М., 1991.

### *Писаревская Н.С.*

#### **Проблема личности как субъекта: различие подходов**

У Ш. Монтескье в работе «О духе законов» человек оказывается «калькой» природных обстоятельств его жизни: «Народы жарких климатов робки, как старики; народы холодных климатов отважны, как юноши» [10, с. 198]. Для нас интересно и важно то, что в современной социологической науке человек тоже оказывается производным - теперь уже от социальных обстоятельств.

В социологических теориях человек как общественное существо может производить сложные действия, соотнося себя с другими, чтобы найти верную модель поведения. Так социолог Дж. Мид видит превращение индивида в личность в общении с другими людьми с помощью символических форм. Интеракцию, формирующую человеческое Я, он трактует как «репетицию в воображении». Речь идет об исполнении роли других людей, с помощью чего человек формирует «внутренне пространство» личности (души), становится мыслящим и социальным существом. «Репетиция в воображении», - пишет о Миде Тернер, - облегчает процесс приспособления людей друг к другу» [12, с. 222]. И для этой цели даже у Мида человеку, способному ставить себя на место другого, достаточно быть совокупностью удобных для жизни ролей.

Уже на примере социолога Д. Мида можно говорить про социологизм, о котором пишет С.Н. Мареев, как о «парадигме» всей социологической науки, где основной закон - сохранение социальной стабильности, а человек должен соответствовать условиям, гарантирующим социальную стабильность, в отличие от опасной для общества аномии [6]. В социологических теориях, которые можно было бы назвать теориями «социальной среды», у человека появляется лишь выбор одного из вариантов действий, предлагаемых ему средой, социальными обстоятельствами.

Но именно такой подход к человеку негативно оценивает Э. Фромм. «Человек может играть множество ролей и быть субъективно



уверенным, что каждая из них – это он. На самом же деле человек разыгрывает каждую роль в соответствии со своими представлениями о том, чего от него ждут окружающие, и у многих людей, если не у большинства, подлинная личность полностью задушена псевдоличностью» [13, с. 172-173]. Человек как личность у Фромма отличается от псевдоличности тем, что первый «перерастает свое первоначальное единство с природой и с остальными людьми» и «должен суметь воссоединиться с миром в спонтанности любви и творческого труда», а второй ищет себе «опору с помощью таких связей с этим миром, которые уничтожают его природу и индивидуальность» [13, с. 28]. Но, как показывает Фромм, псевдоличность способна мнить себя уникальной и неповторимой, но это только иллюзия, поскольку реально она действует по шаблону.

У Э. Фромма личность проявляет свое своеобразие в творческой спонтанности, которая открывает новые горизонты для развития. В той традиции, которой следует Фромм, человеческая личность выходит за свои пределы в свободном поступке и творчестве, в индивидуальном своеобразии. И здесь можно привести слова Н.А. Бердяева: «Нужно отличать «я» с его эгоистичностью от личности. «Я» есть первичная данность, и оно может сделаться ненавистным, как говорил Паскаль. «Личность» же есть качественное достижение. В моем «я» есть многое не от меня. В этом сложность и запутанность моей судьбы» [2, с. 48]. Другой аспект личностного своеобразия подчеркивает историк Л.М. Баткин: «Парадокс личности коренится в том, что она сама выдвигает, вырабатывает, выстрадывает *смысл своей жизни*, - и, следовательно, нечто *высшее, чем она* - основываясь на себе же, обеспечивая лишь своим индивидуальным достоянием» [1, с. 219].

Для обоих этих философов неприемлемо представление о личности как единстве социальных ролей. У Н. Бердяева личность - «качественное достижение» внутренней свободы и творчества, которые не могут быть приспособлением к обстоятельствам. У Л. Баткина личность должна сама вырабатывать высший смысл своей жизни.

По-своему пытается примирить эти две трактовки личности Э. Дюркгейм. Дюркгейм как социолог видит главную задачу личности в освоении образцов поведения, ведущих к общественной консолидации и стабильности. Тем не менее, он пишет: «В каждом из нас, сказали мы, есть два сознания: одно, общее нам со всей нашей группой, которое, следовательно, представляет не нас самих, а общество, живущее и действующее в нас; другое, наоборот, представляет то, что в нас есть личного и отличного, что делает из нас индивида» [4, с. 126]. Таким образом, личность у Дюркгейма, прежде всего, представитель

общества, принявший его нормы во всех областях жизни. Но Дюркгейм не отрицает и того, что «нашу личность составляет то, что в нас есть собственного и характерного» [4, с. 126], т.е. то, что отличает нас от других. «Общество, - отмечал он, - может выжить только тогда, когда между его членами существует значительная степень однородности. Воспитание устанавливает и подкрепляет эту однородность, фиксируя у ребенка с самого начала существенные, типичные характеристики, требуемые коллективной жизнью. Но, с другой стороны..., воспитание гарантирует постоянство... разнообразия, будучи само по себе разнообразным и специализированным» [5, с. 115].

Общее и отдельное в личности человека у Дюркгейма соединяются воспитанием, которое в психологии и социологии XX века называли «социализацией». Но если с точки зрения социологии в социализации индивида доминирует освоение общественных ролей и норм поведения, то в культурно-исторической теории психолога-марксиста Л.С. Выготского это «процесс вхождения в человеческую культуру». Формирование личности у Выготского – не проявление готовых внутренних потенций личности и не присвоение готовых образцов поведения, существующих в обществе. Социализация в данном случае - результат деятельного участия социума в *становлении* личности. При этом социальное в личности не дополняет индивидуальное, а является ее содержанием. Личностное своеобразие в культурно-исторической теории, которая сформировалась в рамках марксизма, это индивидуально выраженное социальное качество человека.

В рамках такого понимания личности Э.В.Ильенков указывал на другой вариант псевдоличности, когда человек, который не в состоянии реализоваться в общественно значимой деятельности, надевает «маску» индивидуальности, и стремится выделиться посредством «ничего не значащих (для другого, для всех) причудах, в странностях» [11, с. 355]. Ильенков пишет: «... действительная личность обнаруживает себя тогда и там, когда и где индивид в своих действиях и продукте своих действий вдруг производит результат, всех других индивидов волнующий, всех других касающийся, всем другим близкий и понятный, короче – всеобщий результат, всеобщий эффект» [11, с. 355]. Можно сказать, что, с этой точки зрения, что личность является уникальной формой выражения нашей общественной природы.

У Ильенкова определяющим в формировании личности оказывается не природное, а социальное окружение, с которым личность находится в постоянном общении. Так же характеризует этот процесс Выготский, у которого «... через других мы становимся самими собой» [3, с. 144]. Таким образом, сутью общества оказывается общение

людей через совместную деятельность. Но у социолога Мида общество тоже система связей людей. Общество, согласно Миду, динамическое, изменяющееся образование, потому что все участники интеракции находятся в постоянном процессе «репетиции роли». «Мид рассматривал общество как организованную и направляемую обобщенным другим деятельность, в ходе которой индивиды согласовывают свое поведение и сотрудничают друг с другом» [12, с. 226].

Тем не менее, подобие в этом случае внешнее. Если деятельное общение у социолога Мида имеет форму коммуникации как обмена символическими ролями, то в марксистской культурно-исторической школе общение людей происходит в материальной деятельности по преобразованию окружающего мира. В этом смысле здесь творчество не чисто духовное самовыражение, как у Бердяева, а новые произведения материальной и духовной культуры. У Выготского в процессе онтогенеза человек приобретает и использует опыт предыдущих поколений, к которым относятся предметы культуры и способы их употребления. Но обучаясь использовать предметы, созданные другими, ребенок формирует собственную способность, и таким образом социальное приобретает индивидуальную форму.

Характерной особенностью культурно-исторической теории является то, что результатом общения людей, опосредованного вещами, которые созданы человеком для человека, оказывается мир культуры, который здесь называют «неорганическим телом человека». В понятии «идеального», которому придал новое содержание Ильенков, речь идет о такой части «неорганического тела человека», которая не используется практически, а участвует в воспитании и общении людей, обеспечивает их объединение в социальное целое.

«Процесс возникновения личности, - пишет Ильенков, - выступает как процесс преобразования биологически заданного материала силами социальной действительности, существующей до, вне и совершенно независимо от этого материала» [11, с. 335]. По его мнению, личность заключается «в системе реальных взаимоотношений данного единичного тела с другим таким же телом через вещи, находящиеся в пространстве между ними и замыкающие их «как бы в одно тело», управляемое «как бы одной душой». При этом непременно через вещи, и не в их естественно-природной определенности, а в той определенности, которая придана им коллективным трудом людей, то есть имеет чисто социальную (и потому исторически изменяющуюся) природу» [11, с. 330].

Может сложиться впечатление, что, согласно Ильенкову, у «неорганического тела человека» есть своя «как бы одна» душа, и в таком

виде «социальная действительность» извне формирует человеческую личность. И значит именно общество, а не личность, является подлинным субъектом, а личность только объект этой формирующей деятельности.

Но как тогда понимать Маркса, который рассматривал людей в истории и «как авторов и как действующих лиц их собственной драмы» [7, с. 138]. История, написано в «Святом семействе», «не сражается *ни в каких битвах*»! Не «история», а именно *человек*, действительный, живой человек - вот кто делает всё это, всем обладает и за всё борется» [9, с. 102]. То же самое мы читаем у Энгельса, который пишет: «... История развития общества в одном пункте существенно отличается от истории развития природы... В истории общества действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определенным целям. Здесь ничто не делается без сознательного намерения, без желаемой цели» [8, с. 269-317].

Выходит, что у Маркса и Энгельса субъектом культуры является «действительный живой человек», т.е. личность, а у Ильенкова «социальная действительность», т.е. общество. У основателей марксизма личность творит историю общества, а у Ильенкова социальная действительность формирует личность.

С точки зрения формальной логики это противоречие преодолеть невозможно, но с точки зрения диалектики в нем как раз выражено противоречивое отношение между личностью и обществом. Дело в том, что личность является одновременно и объектом, и субъектом общественных изменений и отношений. А «душа» и «тело» общества – это социальные связи между людьми, которые реально играют формирующую роль, когда родители и педагоги вводят ребенка в «пространство культуры».

В этой субъективно-объективной диалектике Выготский и Ильенков продолжают Маркса. В марксизме личность – это субъект культуры, и только он – ее созидаящая сила, но и культура, представленная «нашим неорганическим телом», тоже субъект, формирующий личность.

В таком взаимном материально-духовном творчестве в ходе реальной истории формируются идеалы и нормы нашей жизни, которые в социологической науке, как правило, выглядят как готовые шаблоны поведения человека. Соответственно, если в классической философии, наследником которой был Маркс, человек является субъектом как творцом, то в социологии – это тот, кто, играет роль, удобную для общества. Но социальная роль только консервативна, а личность под-

лично креативна. И в этом смысле в анализе личности как субъекта социологизм явно непродуктивен.

### Литература

1. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. - М., 1989.
2. Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. – СПб., 2012.
3. Выготский Л. С. История развития высших психических функций // Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. Проблемы развития психики. - М., 1983.
4. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. - М., 1991.
5. Дюркгейм Э. Социология: ее предмет, метод, предназначение. - М., 1995.
6. Мареев С.Н. Историзм и социологизм в общественной науке / Свободная мысль-XXI, 2004, № 12.
7. Маркс К. Ницета философии// К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 4. - М., 1955.
8. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. Т. 21. - М., 1955.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 2. - М., 1955
- 10.Монтескье Ш. О духе законов. - М., 1999.
- 11.С чего начинается личность /Под общ. ред. Р. И. Косолапова. — 2-е изд.— М., 1983.
- 12.Тернер Дж. Структура социологической теории – М., 1978.
- 13.Фромм Э. Бегство от свободы. - М., 1990.

### **Суханов В.Н.**

#### **Проблема воспитания души как снятие истории**

Душа... Что это такое? Отвечая на этот вопрос, мы сразу обозначаем свою мировоззренческую позицию. Возможно ли осуществить рациональное понимание души? Или понять душу невозможно? Или это вообще несуществующий орган?

Очевидно, что к истинному пониманию природы души ближе всего подошли мудрые греки, понимая под душой некое идеальное образование, питающееся знаниями (Платон, «Протагор») и руководящее *всей* деятельностью человека. Аристотель более детально раз-

работал понятие души, у него «ум есть форма души, её идея, эйдос. Или... ум есть схема, внутренняя последовательность, порядок работы самой души. Душа может быть разумной, но может быть и безумной, без ума, всего лишь чувствующая душа, как, например, душа животного. Ум как бы властвует над душой, определяет характер её работы» [1, с. 47]. Греки смело ввели знание в понятие души и не ошиблись. Действовать со-знанием – это значит действовать в соответствии с познанной природой вещей. Но как не отойти от основной цели – воспитать душу, познавая вещь? Действительно, у греков это один и тот же процесс, и создавая адекватный образ вещи, так или иначе создаёшь адекватный образ себя, своей собственной деятельности с этой вещью. Бытие возможно лишь в становлении, по изречению Гераклита, «всё течёт», соответственно и единичная душа как частичка космоса и в соответствии с логосом возможна лишь в становлении, деятельности. Души в статическом состоянии не бывает, – утверждает Гераклит, – и абсолютно прав! Поэтому у греков и не было вопросов, – где и как выращивать душу, – этот нежный цветок, тянущийся к Солнцу. Солнцу человеческого Духа, Культуры. Только в деятельности! В идеальной деятельности по познанию противоречивой природы вещи. Академия Платона – наглядный тому пример. Понять противоречие движения вещи – это в первую очередь понять противоречие движения себя. Поэтому и души у воспитанников расцветали в полноте своей энтелехиальности. Лишь благодаря умному введению знания в душу в стенах Академии и сумел раскрыться гений Аристотеля, лишь благодаря идеальному взаимодействию со своими соисследователями истины Стагирит обрёл мудрость, поняв, что движение души – «это движение по логике ума, или, что для Аристотеля то же самое, по категориальным формам самой действительности» [1, с. 47].

Но если *душа, согласно Аристотелю, – способность действовать «по категориальным формам действительности»*, то проблема воспитания души превращается в проблему освоения этих категориальных форм. Получается, что до того, как начнешь действовать по этим формам, их нужно сначала освоить, освоить, не утратив потенцию деятельности. Но в том-то и гвоздь проблемы, что усваивая категориальные формы любой науки, современный воспитанник школы, не имеющей ничего общего ни с Академией Платона, ни с Лицеем Аристотеля, теряет напрочь способность действовать по этим формам. Почему?

Общаясь с учителями, очень часто слышишь суждения, характеризующие состояние души современного ученика. Детям, дескать, чужда культура, кроме как механического сидения за компьютером и

удовлетворения органических нужд детей ничто не волнует. «Эти животные ничего не хотят». Суждение очень распространённое, и в основании его лежит ясное и четкое понимание учителем отличия человека от животного. Это отличие – труд. Учитель и видит в труде великую миссию, абсолютно уверенный в том, что *любой труд* превратит звериную чувственность малыша в человеческую разумность, и что чем больше знаний, умений, навыков ученик освоит, тем полнее и осознанней увидит себя со стороны с позиции культуры. Но учителя не понимают простой истины, что увидеть себя со стороны с позиции культуры означает вовсе не с позиции освоенных единичных вещей, а с позиции господ бога, абсолюта. Того абсолюта, который Гегель называл Разумом.

Может ли сам учитель осуществить рефлексии своей педагогической деятельности? Способен ли учитель отделить себя от своей деятельности? Есть ли над ним «божий глаз»?

Все эти вопросы, естественно, разбиваются о скалу учительского непонимания, а подчас и ненависти, поскольку философия, являющаяся каркасом культуры, душой культуры, страшно далека и педагогическим вузам, и самим учителям. Труд действительно создал и создает человека. Но не всякий. Ведь человек в естественно-природном состоянии уже трудился, но человеком в полном смысле его назвать было ещё нельзя. Он находился лишь на переходной ступени, поскольку не владел *законом*, абсолютом своего существования. Лишь вышелушив образ бога из своего труда, создав первое, иллюзорное зеркало себя, *миф*, человек и становится человеком. Но рефлексии себя в этом состоянии у человека ещё нет, есть лишь видение себя в образе бога, диктующего полное и безоговорочное подчинение своего индивидуального я нуждам и потребностям рода. Внешне противоречие единичного и всеобщего представлено как полная власть всеобщего. В мифе нет знания вещи, но в мифе есть то, без чего знание вещи невозможно, точнее, без этой существенной составляющей любое познание будет абстрактным, ущербным, односторонним. Миф фиксирует собой единство субстанции. То самое единство, которое было утеряно в познании к XIX веку.

Гегель в своей работе «Философия религии» так ставит эту проблему. «Обе стороны достигли в своей противоположности полного развития. На стороне религии – душа, преисполненная божественного, но лишённая свободы, самосознания и последовательности в своём объяснении мира определённых вещей, который выступает здесь, скорее, в форме случайного. Последовательность связей определённых вещей относится к стороне познания, которое в конечном мире чувст-

вует себя дома и свободно движется среди многочисленных связей в их мысленных определениях, создавая, однако, систему без абсолютной значимости, без бога. На область религии приходится абсолютное содержание и цель, но только в качестве абстрактно позитивного. Познание захватило весь конечный *материал*, втянув его в сферу своего господства; к нему отошло всё определённое содержание; однако, устанавливая в нём необходимую связь, оно не способно ввести в него связь абсолютную» [2, с. 216]. Что-нибудь изменилось со времён Гегеля по сей день?

Качественно – ничего. На стороне религии по-прежнему душа, «лишённая свободы», на стороне познания – «весь конечный материал». Поэтому и законом у нас – абсолют религии «в качестве абстрактно позитивного» и полный релятивизм в познании. И что получает школа на выходе с господствующим девизом современного познания – «нет ничего абсолютного»? Полную бездарность. А кто в этом виноват? Конечно же, дети.

Пройдя «санобработку» школы, выпускник в принципе не способен стать умным. Но ведь некоторые всё-таки становятся? Как им это удается?

Что стихийно осваивает редкий умный выпускник школы? Понятно, что технологии производства ума, души нет и быть не может, но может быть какие-то базовые, узловые пункты воспитания, обойдя которые стороной никогда не воспитаешь ум? И на которые, повторяюсь, стихийно натывается умный ученик вне стен школы, и абсолютно игнорирует школа.

Я только тогда Я, когда оно творит субстанцию, а не свой узенький мирок. Но как это сделать? Чтобы творить субстанцию, творящая душа должна увидеть, схватить, удержать в единстве образ субстанции. И здесь очень важна *сказка*, поскольку она, также, как и миф в филогенезе, развивает *продуктивное воображение*, создавая воображаемое поле самотворчества. Сказка в прямом смысле вводит ребенка в образ. И это очень важно, поскольку, создавая образ взаимодействия с вещью, малыш сам, с необходимостью, поймет своё ничто. Ничто будет тождественно бытию. Без пропесочивания и унижения ничто будет лишь моментом, лишь переходом в бытие и обратно. Школа неосознанно тоже ведет ученика к тому, что он полное ничто.... С первого класса внушается, что ученик должен абсолютно смиренно сидеть за партой, абсолютно внимательно слушать учителя, абсолютно аккуратно писать и абсолютно бездумно считать, короче, всей системой входа в знание ему доказывают, что вся его дошкольная жизнь – полное ничто. Но это начавшее учиться ничто и на выходе становится ни-



что и полным ничто в жизни, поскольку обрело его вне тождества с бытием. Лишь самостоятельно выстраданное, вылущенное из предметно-чувственной деятельности тождество бытия и мышления и станет зерном души, началом Я.

И именно тогда само понятие бога, изложенное в доступных терминах, будет вовсе не чуждым душе ребёнка, о чём повествует Г.В.Лобастов в «Философско-педагогических этюдах». Профессор философии рассказывает об уникальнейшем педагогическом эксперименте. Малыш четырёх с половиной лет, прочитав басню «Ворона и лисица», спросил: «Что такое бог?». Услышав ответ Геннадия Васильевича: «Бог – это существо, сотворившее всё, что есть», малыш тут же задал второй вопрос: «Значит, и самого себя?» [1, с.50-53]. Лобастов делает вывод о том, что ребёнок моментально схватил логический предел творения – самотворение. «Всеобщность получила полное завершение. Это отношение к самому себе, создающее столько проблем для формальной логики, поскольку оно обязательно содержит в себе противоречие, для ребёнка не оказалось камнем преткновения» [1, с. 53]. Фактически малыш-дошкольник в общем виде, в образе схватил идею субстанции. Почему это произошло? Да потому что он так жил, – на субстанциальном уровне, – в своей деятельности творил субстанцию. Был причиной самого себя. Поэтому и бог, «сотворивший всё что есть», во всём этом «есть» творит в первую очередь себя. Понятно, что этот эксперимент уникален, и не все дошкольники таковы, но всё-таки начало формирования души, зерно, в котором заложена потенция всего движения души, и которое нельзя убивать ни под каким предлогом, высвечивается этим экспериментом очень четко. А если такой дошкольник придет в современную школу?

Школьные предметы все без исключения должны стать становлением «Я» ребенка. Не палочки складывать на уроках математики, а увести, увлечь ребёнка «по горло» в бытие математики, в самые её основания, чтобы малыш сам «родил» понятие числа, не пределы возможностей тела фиксировать на уроках физкультуры, а дать возможность обнаружить само понятие предела, создать такие условия, чтобы малыш сам задался вопросом, а есть ли вообще предел души? И почему поиск предела души неминуемо ведёт к поиску предела физического развития, как это было в Древней Греции? Что побуждало человека искать предел и выходить за предел в любом деле, в любом познании?

Ученику для своего человеческого, разумного развития необходимо зафиксировать собственную форму себя. А это произойдет лишь тогда, когда ученик сам обнаружит предельное несовпадение своего

наличного мышления и знания. Сам обнаружит внешнее **противоречие** и сделает его внутренним. Поле самотворчества – это и есть своя собственная субстанция, определение которой и начинается с сотворения **субъектности**, являющейся внутренним противоречием бытия и ничто. Но как учителю увидеть это поле? Как его увидеть, скажем, в малыше, гоняющем с утра до вечера футбольный мяч? Учитель пытается заменить мяч и на его место индуктивным путём ввести знания, умения, навыки. Но, может быть, есть и другой путь, путь, обозначенный историей? Может быть уже в футбольном мяче мудрый учитель увидит далёкий призыв из древности – стать человеком. Ведь футбольный мяч для малыша – вся Вселенная. Как только мы эту Вселенную растоптали, мы растоптали единое поле самотворчества, то самое поле, в котором только и возможна актуализация абстракций, потенциально находящихся в природе вне человека. Человечество вообще начинается с отдельного человека в частности. Но человеческое всеобщее должно быть положено, как начало и цель движения каждого отдельного человека.

### Литература

1. Лобастов Г.В. Философско-педагогические этюды. М., 2003.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия религии в двух томах. Том 1. М., 1976.

## *Четвертый раздел*

### **О «РАЗУМЕ» ИСТОРИИ**

**Юбара Аннет**

**Гегелевский «конец истории» и его модификация  
у А. Кожева (Кожевникова)**

**Вступление**

Размышляя о конце истории, Александр Кожев (а вслед за ним и Френсис Фукуяма) ссылается на Г.В.Ф. Гегеля. Насколько правомерна такая ссылка? Имеется ли у самого Гегеля мотив конца истории, каково его значение и в чем заключается разница в употреблении этого слова у Гегеля и Кожева?

Некоторое время назад было высказано предположение, что конец истории Кожева берет свое начало не от Гегеля, а от Владимира Соловьева, чьей философии была посвящена его написанная на немецком языке диссертация.

Тон этой диссертации был, однако, ни нейтральным, ни тем более апологетичным; философия Соловьева, напротив, рассматривалась в ней с крайне критических позиций. Тема работы была выбрана не по собственному желанию Кожева, а по рекомендации его научного руководителя Карла Ясперса, который желал поближе познакомиться с русским философом, привлечшим к себе в то время внимание на Западе, но чьи труды практически не имели немецких переводов. Вполне естественным было поручить тогда работы такого плана русским студентам. Кожев критикует понимание истории у Соловьева, противопоставляя его «священной истории» о становлении богочеловечества историю в понимании Гегеля. Согласно Кожеву лишь гегелевская философия истории заслуживает названия *философии*; труды же Соловьева без остатка вписываются в рамки религиозно - эсхатологического жанра.

С учетом этой критической позиции, этой, даже можно сказать, неприязни по отношению к Соловьеву представляется странным утверждение о том, что Кожев перенял у Соловьева идею апокалипсическо-эсхатологического конца истории.

И действительно, идея конца истории была воспринята Кожевным не у Соловьева, а у Гегеля, хотя и претерпела своеобразное концептуальное преломление. Однако это преломление не есть «контаминация» Гегеля Соловьевым. Его, скорее, следует объяснять в контексте тех вопросов, которые волновали самого Кожева. Рассмотрению этой связи и этого преломления и посвящен доклад.

**Феноменология духа**

Как известно, Кожев приобрел широкую популярность своей но-

вой, оказавшей значительное влияние на последующее развитие гуманитарной мысли, интерпретацией гегелевской феноменологии духа, которую он озвучил в своих парижских лекциях. Именно в связи с этой интерпретацией Кожев затрагивает тему конца истории.

Встает вопрос: есть ли конец истории в самой гегелевской феноменологии духа?

Феноменология духа имеет, как известно, тройной статус: она одновременно выступает как пропедевтика (имеющая целью подвести к философии), как введение в систему и как набросок будущей философии духа. Поэтому Кожев позволяет себе – в рамках своей и без того весьма свободной интерпретации – вплести, так сказать, в свое рассмотрение ФД мотивы, возникшие в контексте более поздней философии духа, в особенности в рамках лекций, тематически связанных с Энциклопедией. При этом он берет на вооружение ассоциацию своего учителя Койре: Гегель завершил работу над ФД, находясь под впечатлением битвы при Йене, и, как известно, образ Наполеона, этого «мирового духа верхом на коне», глубоко поразил Гегеля. Кожев, недолго думая, «присовокупляет» мотив наполеоновского завершения истории к тексту ФД, хотя этот мотив появляется у Гегеля значительно позже.

Что же мы находим в самой ФД? История – т.е. то, что совершается в рамках, которые Гегель позже, в Энциклопедии, обозначит объективным духом, а в ФД рассматривает в главе «Дух» – завершается не Наполеоном, а якобинским террором. Ужас (террор) – суть мир абсолютной, разрушающей самое себя свободы. Из этой неудовлетворительной действительности свобода перемещается в «другую страну самосознательного духа», где становится истинной, хотя и недействительной – чистой мыслью, в которой впервые возникший моральный дух «находит наслаждение» („labt sich“). [Hegel 1986, S. 441; конец главы ВВ/В III «Die absolute Freiheit und der Schrecken»]. Хотя здесь и не имеется в виду непосредственное движение в пространстве, нетрудно разглядеть в «царстве чистой мысли» мир по ту, правобережную сторону Рейна. Свобода совершает переход через Рейн, но не в Германию политическую, в форме политической свободы, а в Германию как «страну поэтов и мыслителей», т.е. в одежде свободы мысли. Моральность, как известно, увязает здесь в противоречиях между долгом и действительностью, корнем которых является категорический императив; «прекрасная душа», не желающая быть запятнанной поступками, устранивается в иное измерение – в «царство» абсолютного духа – в искусство, религию, философское знание и научную, т.е. гегелевскую философию. Лишь здесь, в этом царстве духа, самосознание достигает покоя и примирения с самим собой, что особо подчер-

квивается в поэтической концовке ФД, представляющей собой видоизмененную цитату из Шиллера. Таким образом, история по сути завершается не на уровне объективного хода истории, достигшего своей кульминации в революционной Франции, а в виде заключительной критической ретроспективы, вбирающей в себя все предшествующее; в философском рассмотрении истории, через которое дух – т.е. человеческое самосознание – «приходит в себя».

О позднем же Гегеле часто говорят, что он считал пиком исторического развития прусское государство. Получается, что Гегель якобы совершил двойную модификацию: во-первых, переместил конец истории в плоскость реального хода исторических событий, т. е. из области абсолютного в область объективного духа; во-вторых, сделал местом действия не Францию, а Германию.

Так ли это?

### **Поздний Гегель**

Утверждение относительно гегелевской апологетики прусского государства опирается в первую очередь на «Вступление» к «Основаниям философии права», последнему трактату Гегеля, изданному им самим (не считая переизданий). В нем содержится известное выражение Гегеля о разумности действительного, интерпретируемое как выражение его приверженности к реставрации. Но, во-первых, Гейне и младогегельянцы, да и не только они, показали, что фразу «Разумное действительно; действительное разумно» можно толковать по-разному, и потому ее реакционный характер отнюдь не однозначен. Во-вторых, даже в своем односторонне-апологетическом варианте – «что действительно – разумно» - эта фраза, как подчеркивал в первую очередь Валтер Йешке, не является доказательством того, что Гегель был поборником прусской реставрации [Jaeschke, S. 274- 276]. Прусский министр фон Альтенштейн благодарил Гегеля за его труд и особо подчеркнул, что Гегель стремится «постичь наличествующее и действительное <...> и уберечь внимающих» ему «от пагубного самодурства, <...> которое отвергает существующее, не познав его, и купается в самодовольстве, в особенности провозглашая по отношению к государству произвольные бессодержательные идеалы» [Jaeschke, S. 277]. Фон Альтенштейн принадлежал к партии прусских реформаторов, пытавшейся в тяжелые для них годы реставрации спасти хотя бы часть реформаторских начинаний и причислявшей Гегеля к своим союзникам [Об этом: Jaeschke, S. 42-45]. В этой фразе он подчеркнул основную черту философии Гегеля: познание действительного разумного, а не противопоставление разумного идеала действительности, на

который она должна равняться. Это последнее требование, характерное для просветителей и революционеров, Гегель постоянно критиковал как проявление оторванности от жизни и волюнтаризм, как *террористическое*. Нужно довольствоваться *тем* разумом, что действителен – мечта о единой наполеоновской Европе, едином европейском правовом государстве, мечта, которую когда-то лелеял Гегель, не осуществилась; в сравнении с такой конституционной Европой реформистская Пруссия, конечно, второй сорт, но иметь такую Пруссию лучше, чем не иметь вообще ничего. Как говорится, «лучше синица в руке, чем журавль в небе».

Эта дискуссия, тем не менее, совершенно не затрагивает вопроса о том, в состоянии ли вообще какое-либо государство стать воплощением конца истории в гегелевском смысле.

Поскольку история является самораскрытием духа, она должна стремиться к какой-либо цели и иметь конец: Тогда абсолютное воплощение понятия упраздняет время. Иными словами, эта самореализация должна иметь какую-то кульминацию, завершение; и это завершение вполне правомерно назвать концом истории.

В своих (гейдельбергских и берлинских) лекциях (1816-1831) Гегель постулирует тезис о том, что история – понятая одновременно как история объективного духа, т.е. история свободы в виде истории развития (конституционного) права, и как история абсолютного духа, т.е. примирение конечного и абсолютного самосознания, – подходит к своему концу. Но *в первую очередь* это конец абсолютной истории [об этом: Jaeschke, S. 417], точно так, как в ФД дух достигает свое завершение в абсолютном, в философском знании. Так, в конце своих лекций по истории философии 1805-1806 гг., Гегель провозгласил, что абсолютное знание ознаменовало начало «новой эпохи в мире». [Hegel 2003<sup>4</sup>, S. 460] История, тем самым, не обрывается, а приобретает новое качество, состоящее в том, что мир преобразуется в соответствии с ее принципом (принципом свободы), который теперь, однако, осознается. Получается, что усилия Наполеона создать европейское конституционное государство, период реформ в Пруссии и т. д. были попытками такого преображения – попытками внесения принципа свободы в мировое существо (*weltliches Wesen*). Именно такую трактовку этих событий Гегель предлагает в своей Философии истории. [Hegel 1986<sup>4</sup>, S. 520-540; 4. Teil/3. Abschnitt/3. „Die Aufklärung und die Revolution“]. Следует отметить, что все эти попытки знаменуют собой эпоху *после* конца истории. После того, как дух познал самое себя, начинается новая, другая история, о конце которой у Гегеля не имелось сколько-нибудь четкого представления. В анализе им причин несо-

стоятельности Наполеона уже проглядывает характерный для «новой эпохи» принцип «проб и ошибок»: Наполеон наталкивается на препятствия, которые, несмотря на их, в сущности, реакционный характер, связаны со вполне обоснованными требованиями – волей народов к самоопределению, неприятием наполеоновского империализма. [Hegel 1986<sup>4</sup>, S. 533.] Таким образом, «мировому духу» приходится не только неустанно преодолевать на своем пути одно препятствие за другим, но и время от времени делать шаг назад с целью самокритики и перепроверки собственных принципов.

Конец истории у Гегеля ни воплощается в каком-то конкретном государстве, ни в *государстве как таковом*. Он суть самопостижение духа, т. е. человеческого самосознания, которое протекает в «другом измерении» параллельно с реальными историческими процессами, также имеющими свое завершение. Данным иным измерением является «царство духов», царство философского знания, по ироническому замечанию Гегеля, - единственное царство духов, какое существует [Hegel 2003<sup>4</sup>, S. 461]. Это постижение инициирует специфические действия, например, различные, снова и снова совершаемые, попытки создать государство, отвечающее понятию правового и конституционного государства.

### **Каково же соотношение конца истории у Кожева и намеченного выше гегелевского конца истории?**

Как уже было сказано, в ФД абсолютная свобода совершает бегство из саморазрушительного царства ужаса в царство свободы мысли. В нем, в форме моральности, она вступает в новые конфликты и достигает окончательного примирения с самой собой лишь в религии и абсолютном знании.

Тезис же Кожева гласит: «В эпоху ужаса/террора рождается государство, в котором достигается [некое] удовлетворение. Для автора ФД этим государством является империя Наполеона». [Kojève, S. 88.] В свете известных взглядов Гегеля проекция восхищения Наполеоном и его миссией на ФД представляется правомерной. Но *в правильном ли месте* Кожев проводит эту проекцию?

Что в приведенной выше цитате подразумевает слово „удовлетворение»? Имеется в виду синтез всеобщего и единичного самосознания: человек должен воплотить в себе то, что ранее он воплотил в своем боге. [Kojève, S. 86] Такой синтез осуществляется, согласно Гегелю, в абсолютной религии и познается в абсолютном знании. Как подчеркивает Кожев, в отличие от традиционной христианской религии, исходящей из того, что этот синтез возможен лишь в потусторон-



нем мире, Гегель перемещает его в мир посюсторонний. С такой трактовкой Гегеля можно согласиться. Но далее Кожев утверждает: «Это означает, что трансцендентное всеобщее (бог), признающее единичное, должно быть заменено на всеобщее, которое имманентно миру. А для Гегеля таким имманентным всеобщим может быть лишь государство». Этой мысли мы не находим у Гегеля. Государство – продукт объективного духа – *никогда* не может быть/стать имманентным всеобщим – примирение всеобщего и единичного самосознания осуществляется в абсолютном самосознании. Лишь осознание этого способствует тому, что самосознание предпринимает попытки воплотить результат самопонимания на деле – но попытки остаются попытками, какими бы совершенными они ни были.

Что же происходит с абсолютным самосознанием у Кожева, после того, как он приписал его характеристики государству, т. е. после того, как бог стал государством, а не человеком, как у Гегеля? Оно превращается в своего рода придаток истории, «очень короткий исторический период», во время которого «Гегель» приходит к пониманию «Наполеона». [Kojève, S. 89] И «после завершения истории человеку не остается ничего другого, как неустанно переосмысливать завершившийся и <...> понятый исторический процесс» [Kojève, S. 292]. Перед нами снова вечный диалог духов из заключительного отрезка ФД. Он, однако, вытеснен на второстепенную сцену *в пределах* пространства реального исторического процесса. Нигде мы не встречаем у Кожева упоминания грядущей «новой эпохи», которая представлялась Гегелю. Постистория Кожева, упомянутая в известных двух сносах его комментария ФД, – нечто существенно иное.

У Кожева абсолютный дух опрокидывается в объективный дух как в черную дыру, без остатка абсорбируется реальной историей с ее якобы безукоризненным результатом – «конечным государством». Дух лишается собственного измерения и теряет свой негативный, критический потенциал. Совершенно очевидно, что перед нами – мир, названный Маркузе «одномерным». Отдавая должное Кожеву как ироннику (или цинику), приходится, однако, признать, что он создал точный портрет мира XX столетия с его «пожирающими людей» тоталитарными и империалистическими супердержавами, в то время как Фукуяма превратил этот портрет в триумфальную идеологию партии победителей «холодной войны», которую вели между собой эти самые супердержавы и их союзнические блоки.

### Литература

Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3, Frankfurt a.M.:

- Suhrkamp (stw 603) 1986
- Hegel, G.W.F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke 20, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw 620) 2003<sup>4</sup>
- Hegel, G.W.F., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw 612) 1986<sup>4</sup>
- Jaeschke, Walter, Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule, Stuttgart Weimar: Metzler 2010<sup>2</sup>
- Kojève, Alexandre, Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw 97) 1996<sup>4</sup>

*Все цитаты - переводы с немецкого языка*

**Бузгалин А.В.**

### **Историческое и логическое: возможность выделения «красной нити» истории**

Реальный исторический процесс всегда отличен от некоторых теоретически (на основе метода восхождения от абстрактного к конкретному) построенных моделей развития общества, но диалектическая логика позволяет определить некоторые принципиальные критерии, отличающие «зигзаги» истории от ее «красной нити».

Начну с *критики господствующего ныне внеисторического подхода к общественной жизни*. В настоящее время вновь получили широчайшее распространение идеи «естественности» тех или иных исторически особенных типов общественных отношений или характеристик личности (будь то постулат либерализма об эгоистической природе человека или идеи славянофильства о богоизбранности российской цивилизации). Они трактуются как вечные, не имеющие исторических границ, что однозначно противоречит историческим фактам и делает критику этих идей важнейшей задачей марксистов. Последнее требует для своей реализации новых аргументов и подходов, вырабатываемых нашим направлением<sup>1</sup>.

В любом случае уже сама постановка вопроса о том, что социальная система имеет свои исторические и логические границы и предел развития дает очень многое для исследования практики.

---

<sup>1</sup> Поскольку в данной статье мы ограничиваемся лишь авторской трактовкой, укажем на одну из наших работ: Бузгалин А.В. Анти-Поппер. Социальное освоение и его друзья. М., 2004

Давайте зададим себе «наивный» вопрос, диктуемый логикой исследования: а когда рынок стал господствующим в мире экономическим способом координации?

Ответ на него столь же очевиден, сколь и неожиданен (для тех, кто привык считать его «естественным» экономическим механизмом): рынок (как экономическая система, обслуживающая большую часть транзакций большей части человечества) окончательно победил только в... конце XIX века – начале XX века. До этого же человечество много столетий мучительно пыталось перейти к рынку и капиталу, заплатив за это ценой кровопролитнейших революций и войн (чего стоит хотя бы самая кровавая война XIX века – между Севером и Югом в США, да и Первую мировую войну явно не большевики развязали), колониального угнетения и т.п. (В скобках замечу: такое основанное на позитивизме течение общественной мысли как экономическая неоклассика (т.н. «экономикс») вообще «видит» только развитые системы, а то и вообще исключительно американскую экономику, оставляя на долю особых дисциплин, лежащих «по ту сторону» собственно экономической теории, – компаративистики и экономики развития – хозяйственную жизнь 4/5 человечества). В результате оказывается, что нынешний экономический мейнстрим изучает отнюдь не экономику вообще (что он неявно провозглашает своим именем), а очень узкий (с точки зрения истории) пласт экономической жизни некоторых стран последнего полувека. Так что исторический подход может дать много неожиданных выводов. Но это лишь простейший аспект поставленной в начале этого раздела проблемы.

Более важно в данном случае напомнить, что диалектический метод предполагает акцент на принципе диалектического единства исторического и логического, когда система теоретических категорий формируется в процессе «отслеживания» объективного процесса генезиса, развития и «заката» самой материальной системы. Последнее может быть сделано методом движения от практики к теории и обратно исследователем, погруженным в практику. При этом закономерные, неслучайные исторические этапы развития системы будут эмпирическими основаниями для выделения теоретических абстракций, а логическая структура развитого целого отразит в своих основных пунктах историю его генезиса

Вот как это положение комментирует Э.В. Ильенков: «На чем же основывается – в объективном смысле – эта способность логического анализа настоящего давать историческое по существу понимание этого настоящего. А через него – прошлого, т. е. реального генезиса, породившего это настоящее? Естественно, что данная особенность логи-

ческого развития понятий, способа восхождения от абстрактного к конкретному может быть объяснена и объективно оправдана лишь в том случае, если допустить, что само настоящее (т.е. исторически высшая фаза развития конкретного) в самом себе – в своем развитии – содержит свое прошлое и обнаруживает его в каком-то измененном, «снятом» виде»<sup>1</sup>. Противоположную точку зрения, ссылаясь на метод «Капитала», высказывал В.П. Шкредов<sup>2</sup>. Из западных марксистов на ту же позицию позднее встал Кристофер Артур. Согласно его пониманию, марксово исследование товара в «Капитале» не имеет отношения к процессу исторического становления капитализма, потому что только при капитализме товарное производство достигает всеобщности, и только такое товарное производство есть предмет исследования в «Капитале»<sup>3</sup>. На основании верного тезиса, что диалектическое исследование системы покоится на изучении только тех явлений, которые находятся в границах (в том числе – исторических) именно данной системы, эти марксисты почему-то вообще отказываются ставить вопрос о том, в каком отношении зрелая система находится к своим историческим предпосылкам, и как теоретическое знание о зрелой системе позволяет понять ее исторические предпосылки.

Существенно, что критерием «отсечения» исторических случайностей (зигзагов) и отображения теоретически значимых процессов служит практика функционирования зрелой системы – воспроизведение ставшим целым основных компонентов своего генезиса. Если некоторый феномен генезиса воспроизводится ставшей системой – значит, он теоретически закономерен, если нет – это чисто исторический феномен, «зигзаг». И обратно: исторический процесс развертывания системы служит теоретически осмысленным эмпирическим основанием для логического структурирования целого на основе восхождения от

---

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: 1991, с. 301-302.

<sup>2</sup> «Поскольку сразу и непосредственно невозможно научно отразить предмет в качестве конкретного целого (системы), единства многообразного, доказательство осуществляется путем последовательного прохождения через внутренне необходимые ступени, соответствующие объективным связям между экономическими отношениями и процессами в пределах единого и исторически уже созревшего капиталистического способа производства. <...> Для доказательства в теоретической системе не требуется и обращения к историческим предпосылкам возникновения данного способа производства, поскольку они есть продукты разложения предшествующей исторической формации и как таковые не воспроизводятся в условиях нового способа производства» (Шкредов В.П. Экономика и право. 2-е изд. М.: Экономика, 1990, гл. 6, §1 – [http://www.situation.ru/app/j\\_art\\_711.htm](http://www.situation.ru/app/j_art_711.htm)).

<sup>3</sup> Christopher J. Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital*. Leiden–Boston: Brill, 2002. P. 27-37

абстрактного к конкретному<sup>1</sup>. Эти тезисы в принципе хорошо известны уже более 100 лет<sup>2</sup>, но ныне они «забываются», и потому актуализирована задача «охраны» диалектики – и от забвения, и от целенаправленного вытеснения.

После этих комментариев мы можем сформулировать достаточно жесткое утверждение: никакая другая из известных ныне научных методологий вообще не «работает» с проблемами закономерности исторического процесса, не позволяет выделить «красную нить» истории.

---

<sup>1</sup> Очень точно это положение высказано Э.В.Ильенковым: «Без принципа историзма само восхождение от абстрактного к конкретному лишается ориентира и критерия, становится неясно, какое же именно понятие надо логически развить раньше, а какое позже, какое считать абстрактным, а какое более конкретным.

Здесь задачу решить может только непосредственное эмпирически-историческое исследование, опирающееся на «логические» соображения. История и показывает, что стоимость (т.е. товар и деньги) не только может, но и должна в ходе восхождения от абстрактного к конкретному была понята раньше, чем капитал. Они в истории реально существовали гораздо раньше, нежели вообще появился хоть какой-то намек на специфически капиталистическое развитие, – существовали как частные и побочные формы других, ныне отживших свое формаций.» (Ильенков Э.В. *Философия и культура*. М.: 1991, с. , 303).

<sup>2</sup> По поводу этих положений более полувека назад началась достаточно жесткая полемика, восходящая к попыткам Л.Альтюссера показать, что марксово исследование «антиисторично» на том лишь основании, что оно не воспроизводит все богатство исторического процесса со всеми его зигзагами. Но марксов метод тем и отличается от эмпиризма, что не описывает, а теоретически обобщает практику=историю. «Капитал» – это не история, но и не «антиистория». Это логика, закономерность истории. Отрицая эту сторону марксовой логики и акцентируя логико-аналитический аспект, Альтюссер и большая часть аналитического марксизма по сути смыкается с позитивизмом в своем отказе от возможности выделять законы, логику истории.

Не могу не отметить, что в 60-е – 70-е годы XX века в СССР шла весьма содержательная и острая дискуссия о соотношении исторического логического. Представленная выше позиция была характерна для уже упоминавшихся Э. Ильенкова и Н. Хессина. (Хессин, Н. В. Ленин В.И. о сущности и основных признаках товарного производства. М: МГУ, 1968. Хессин Н.В. Об историко - генетическом подходе к исследованию системы производственных отношений социализма. // *Экономические науки*, 1975. №6). Им противостояли подходы В. Вазюлина, К.Тронева, В.Шкредова и некоторых других авторов, стремившихся доказать, что «Капитал» К.Маркса, как и вообще метод восхождения от абстрактного к конкретному есть исключительно логическое исследование зрелой системы (См.: Шкредов В.П. *Метод исследования собственности в Капитале К. Маркса* М. Издательство Московского Университета 1973; Тронева, Константин Петрович. О предмете и содержании первого отдела I тома " Капитала" К. Маркса // *Российский экономический журнал*. – 2007; Тронева К.П. К вопросу об абстрактном и конкретном в политической экономии. // *Вестник Моск. ун-та, сер, экономика*, 1972, № 4, с. 10-24).

Из лежащих вне материалистической диалектики методов единственно цивилизационный подход претендует на выделение некоторых закономерностей исторического процесса (NB! Именно процесса, а не прогресса, у которого есть своя единая логика). Но этот подход либо позитивистки характеризует каждую из цивилизаций как рядоположенную с другими «здесь и сейчас» и описывает набор ее свойств в стиле до-дарвиновских классификаторов биологических видов, либо привносит (как, например, Шпенглер или отечественные пост-марксистские сторонники цивилизационного подхода, как, например, В. Келле, о котором мы писали выше) элементы диалектики, описывая цивилизации как рождающиеся и умирающие системы.

Что же касается позитивизма как такового, то его сторонники, капитулируя перед сложностью предмета, объявляют общественную эволюцию принципиально а-закономерным, стихийным процессом, который в принципе не может иметь никакой логики. «Красная нить» истории объявляется несуществующей. И в этом они подобны тем не имевшим телескопа и не знавшим простейших законов астрономии обывателям, которые просто не в состоянии были поверить в то, что звезды над их головой подобны Солнцу, а не являются просто «светлячками». *Диалектика – этот тот инструмент, который позволяет увидеть закономерность там, где позитивизм ее не видит, она позволяет открыть (на основе выделения общих законов движения) те «небесные тела» (новые общественные связи, отношения и т.п.), которые не видны «невооруженным» (диалектическим методом, этим «телескопом» социальных наук) взглядом.*

Приведенная выше аналогия, конечно же, доказательством не является. Доказательством может являться лишь такое исследование, которое не только выделит некоторые закономерности («красную нить»), но и докажет в процессе общественной практике, что сознательное действие на основе этих познанных закономерностей приводит к некоторым позитивным результатам.

Не претендуя на многое, укажу только на один наиболее известный пример такого исследования – «Капитал». Его автор показал, что *законом развития товара является его превращение в деньги, а деньги будут стремиться к самовозрастанию, превращению в капитал, а капитал потребует для своего прогресса индустриальные производительные силы и мировое экономическое пространство; что, далее, развиваемые капиталом технологии и экономические отношения приведут к интернационализации хозяйства и все большему развитию «всеобщего труда» (того, что мы сейчас называем глобализацией и постиндустриальным обществом). И так будет везде и всегда, где*

***внешние условия не станут абсолютно непреодолимым препятствием для развертывания внутреннего закона развития товарной экономики.***

Безусловно, эта закономерность развития товарной экономики далеко не везде и не всегда реализуется в «чистом» виде.

Но это касается любого закона, примененного к практике.

Есть «закон», в соответствии с которым из желудя обязательно вырастет дуб. Но он «действует» только при условии, что желудь попадет в благоприятную среду. Закон всемирного тяготения вообще «не действует» в случае с самолетом: это тело тяжелее воздуха, но в большинстве случаев почему-то не падает на землю. И происходит это не потому, что Ньютон не закон открыл, а просто описал падение данного конкретного яблока с данной конкретной яблони на данный конкретный предмет (шутят, что им была голова гениального ученого), а потому, что в мире действует масса различных законов плюс субъективный фактор. И пока не были открыты законы аэродинамики, объясняющие, как и почему самолет полетит, он не летел. Впрочем, и после того, как теоретически было *доказано*, что самолет должен лететь, далеко не все из этих аппаратов следуют велениям данного доказательства. Но означает ли это не-истинность законов Ньютона и аэродинамики?

Вернувшись к диалектике общественных процессов мы должны отметить, что здесь ситуация еще более сложна. Не всякий «самолет» капитализма будет успешно «летать»: его могут халтурно построить, у него могут быть скверные пилоты, он может попасть в ураган мировых общественных катаклизмов и т.п. Но это не отменит общего закона: если появилось товарное производство, то при благоприятных внешних условиях (каких именно – то же, кстати, показано марксизмом) оно породит систему денежных отношений, а затем – капиталистический способ производства. Не более того. Но и не менее.

Впрочем, в диалектической логике есть хорошо известные критерии, показывающие, как отличать закономерные процессы от случайных. Если теоретическое выведение категорий, *на каждом шаге восхождения сопряженное с практикой, проверяемое практикой*, приводит к результатам, которые воспроизводятся во всех исторических случаях и являются неотъемлемым (устойчиво воспроизводимым) элементом развитого целого, значит, эти категории не случайны, а их система адекватно отображает основные внутренние закономерности данной системы на данном этапе ее развития. Но не более того.

Так, «Капитал» Маркса не дает никакого универсального знания об истории человечества. Он дает относительно истинное (соответст-

вующее уровню развития науки позапрошлого века; так же как законы Ньютона относительно истинны, ибо их скорректировали законы, открытые Эйнштейном; родился ли уже политэкономический «Эйнштейн», корректирующий законы «Капитала», мы еще не знаем) представление о внутренних законах становления и развития капиталистического способа производства. Но не о законах развития мира. И не о том, как именно устроена экономика России или Китая. И не о том, когда именно и как именно в России или Китае будет «построен» капитализм (точно так же как закон Ома не дает представления о том, сколь удачно будет работать электромотор, собранный в Урюпинске и используемый на заводе в Бангладеш). Но «Капитал» доказывает, что внутренние законы товарного производства будут требовать генезиса капитала и всякий, кто это не принимает во внимание, поплатится за это в полной мере<sup>1</sup>.

Впрочем, знание законов генезиса и развития товарных отношений позволило марксистам достаточно строго доказать накануне распада СССР, что развитие отношений товарного производства (либерализация) неизбежно потребует развития капитала и наемного труда (приватизацию), которая приведет к становлению примитивной (по критерию постиндустриальной эпохи) модели зависимого капитализма с господством крупнейших корпоративных структур; что эта экономическая модель, в свою очередь, будет постоянно подталкивать политический процесс в сторону все большего авторитаризма. Тогда же мы писали и о том, что субъективный фактор может противостоять этой объективной логике при определенных обстоятельствах (о них мы так же немало написали<sup>2</sup>).

В связи с этим замечу: диалектический метод часто обвиняют в релятивизме и одновременно – претензии на знание «истины в по-

---

<sup>1</sup> Выступая в Китае, я специально подчеркивал эту мысль. В Поднебесной любят повторять слова Дэн Сяо Пина: не важно, какого цвета кошка, лишь бы она ловила мышей (неважно, социалистический или нет по своей природе тот или иной экономический механизм; важно, чтобы он был эффективен). Так они оправдывают все более широкое развитие рынка. Опираясь на диалектику развития товарных отношений, я предупреждал китайских коллег: рынок – не кошка. Это, скорее, тигр, который съест своего хозяина, если тот выпустит его из клетки. Если Китай даст свободу разворачиванию товарных отношений, то они *в силу внутренней логики своего развития* породят капитализм, а этот «тигр» неизбежно будет стремиться «съесть» интенции социалистического развития, провозглашаемые руководством этой страны.

<sup>2</sup> Посвященные различным аспектам этой проблемы тексты наших статей и выступлений конца 1980-х – 1991 годов были позднее опубликованы в книге «Трагедия социализма» (М., 1993).



следней инстанции». Оставим на совести критиков диалектики это плоское противоречие: им многократно объяснялось (в том числе – в отечественной философской литературе 60-70-х годов<sup>1</sup>), что диалектический метод – это не спекуляция с относительностью истинности, сводящая все к банальностям: с одной стороны, данное утверждение истинно, а с другой – ложно. Такой взгляд на диалектику сродни «знанию» обывателя о том, что такое теория относительности: ну как же, все относительно, скажет он, вспомнив о трех волосинках на голове в отличие от трех волосинок в супе, и будет счастлив.

Системность и относительность истины для диалектика есть утверждение о том, что (1) истинное знание о развивающейся системе возможно только как адекватное, практикой подтверждаемое отображение закономерных процессов ее развития и что (2) это знание относительно истинно – истинно в той мере, в какой оно применено к данному состоянию данной системы на данном исторически конкретном этапе ее развития. И речь здесь идет не о особом описании особого типа рыночной экономики (продолжим обращение к нашему примеру), а о знании, характеризующем именно систему отношений товарного производства (но не экономики вообще!), рассматриваемой на определенном историческом и логическом этапе ее развития. И потому знание о рынке эпохи простого товарообмена неадекватно для понимания всей многосложности капитализма. Но столь же верно и обратное: без знания о том, что есть простая форма стоимости, невозможно понять природу денег, не поняв сущности и функций денег, нельзя понять природу капитала и тайну его взаимодействия с наемным трудом и т.д.

Здесь, конечно же, встает проблема: как далеко надо уходить в историю, чтобы их понять феномены современности: к истокам капитализма? «царства необходимости»? куда-то еще? Эта проблема имеет свое принципиальное решение: «глубина погружения в историю зависит от масштаба той проблемы, которую мы хотим решить. Так, если мы хотим понять, как модифицировались в современных условиях общие основания товарного производства, нам придется взять максимально большой исторический «телескоп», обратившись к закономерностям развития товарного производства в целом. Если же нас волнует проблема модификации антимонопольной политики, то мы сможем ограничиться более близким горизонтом – последним столетием и т.п.

Здесь нас, однако, подстерегает хорошо известная проблема «ме-

---

<sup>1</sup> Укажу в этой связи на еще одну книгу Э. Ильенкова: «Об идолах и идеалах». К счастью, эта уже давно ставшая библиографической редкостью работа, совсем недавно была переиздана (Киев, 2006).

тодологической гордыни» субъекта, претендующего на то, что он адекватно отобразил законы общественного развития и теперь может смело и однозначно давать рекомендации практике.

Так возникает сонм далеко непростых проблем, в том числе, специфическая для сложных развивающихся общественных систем проблема – проблема неоднозначности теоретических моделей и многообразия практик. Еще более сложной окажется проблем исследования практик мира, в котором господствуют превращенные формы, наводящие мороки на живущих в нем индивидов, прячущие содержание и создающие иллюзорное бытие, в котором «кажется то, что есть на самом деле» (К. Маркс).

\* \* \*

Диалектический подход позволяет дать *отражение действительности в виде развивающейся системы категорий*, которые лишь в своей совокупности дают истинное представление о развивающейся практике.

Так актуализируется классическое наследие материалистической диалектики. Оно восстанавливает возможность и необходимость поставить и решить *ряд вопросов, принципиально «закрытых» для недиалектического исследования*. Отметим лишь некоторые из них:

- Как происходит смена качественно различных общественных систем в реальной истории и как ее трактовать в теории? Является ли этот переход всегда социальной революцией хотя бы уже по тому, что он носит характер качественного скачка (независимо от того, какие политические формы он принимает)?

- Когда (исторически и логически) капиталистическая система стала господствующей в мировом масштабе, какие этапы она проходит в своем развитии, (очевидный для марксистов и регулярно «забываемый» нелибералами, позитивистами и постмодернистами вопрос...)?

- Каковы специфически исторические черты господствующего ныне типа личности – homo economicus, которого современный позитивизм трактует как «естественное» состояние человека? (Для марксиста ответ на этот вопрос уже давно дан, но для позитивизма он вообще не стоит, ибо для последнего не характерна историческая трактовка личности и общества).

- Каково историческое место отношений отчуждения в общественном развитии и могут ли они быть сняты, а если да, то опять же когда и как?

- Существует ли предел развития капиталистической системы (в

терминологии неоклассических экономистов – «рынка»), и если да, то где и каков он (исторически и логически)? Возможны ли посткапиталистические (пост-рыночные) материальные общественные отношения и если да, то что они такое?

Все это вопросы даже не современной, а классической диалектики социальных процессов, усиленно «забываемые» современной социальной наукой. И хотя наиболее важной и сложной задачей является *развитие диалектического метода* (некоторые возможные шаги в этом направлении автор обрисовал в предыдущих публикациях), *даже «классическая» материалистическая диалектика, глубоко чуждая догматическим версиям марксизма, сегодня может стать большим шагом вперед по сравнению с методологическим обскурантизмом, господствующим сегодня в философии и социальных науках и прикрываемым постмодернистской риторикой или отсылкой к исключительно «позитивным» исследованиям.*

**Булавка Л.А.**

### **Принуждение к симулятивности**

Глобализация в ее капиталистических формах, подчиняя своей логике экономику, общество и культуру разных стран, включая Россию, с одной стороны, открывает новые формы сетевой «Интернет-цивилизации», с другой – вовлекает их в неразрешимые для данного типа глобализации противоречия.

Современная Россия в лице ее властного истеблишмента, хотя и «комплексует» по поводу своего непрочного признания в глазах Запада, тем не менее, давно включена (как и в качестве кого – это уже другой вопрос) в его социально-политические процессы, все более откровенно выражающие симптомы глубокого системного кризиса. Рост гражданского протеста почти во всех странах Европы и глубокий культурный кризис – симптомы достаточно серьезные.

Развивающийся сегодня культурный кризис – не столько причина, сколько следствие того, что отчужденные формы реальности (порожденные властью капитала, бюрократии, рынка) уже давно доминируют как господствующая субстанция общественного бытия современного индивида, обрекающего его на функциональное существование – *рабство частичного бытия.*

Этот новый тип социального рабства, порожденный господствующими капиталистическими формами глобализации, есть следст-

вие доминирования отчуждения как субстанции бытия общества, культуры, человека. То, что всегда считалось неприкосновенным для власти отчуждения, – имею в виду культуру, – сегодня пронизано тотальными отношениями купли-продажи. Такого прямого рыночного диктата в сфере культуры (причем влияющего не только на ее форму, но и на содержание), как это наблюдается сегодня, еще не было. Ладно, существует рынок «рукописей», но реальностью нашего времени стал уже и рынок «вдохновения». Бежать больше некуда – ниши побега для индивида больше нет.

Другими словами, отношение отчуждения, пронизывая все сферы общественной и человеческой жизнедеятельности, стало настолько всеобщим, что даже культура, которая всегда была тем идеальным, которое несло в себе критику господствующих форм отчуждения, теперь уже сама стала мега-производством самых изощренных форм отчуждения. А ведь культура до некоторого времени оставалась нишей бытия человека как представителя рода *Человек*. Кстати, не следует забывать, что Октябрьская революция 1917 г. и предшествующие ей революционные процессы расширили рамки этой ниши: с их развитием не только культура, но и история стала пространством пусть трагического, но полноценного бытия *родового человека*. Сегодня нет ни того, ни другого. Вместо этого в качестве господствующего, а по сути – лавочного идеала сегодня российскому гражданину предлагается онтологический принцип комфортного *не-бытия*.

Это положение есть следствие того, что индивид разорвал свою пуповинную связь с *родовым человеком*. Сегодня нет ни материальных, ни идеальных форм, в которых эта связь с родовым человеком удерживалась бы. Постмодернизм, однако.

Правда, кое-где эта связь еще как-то теплится, да и то главным образом на отдельном индивидуальном уровне. Но эта отдельность погоды не делает. И даже религия здесь не спасает, превратившись в частное дело каждого, либо в сферу рыночного и бюрократического бизнеса. Сегодня, несмотря на бурные пятилетки храмостроения, все острее заявляет себя противоречие, когда индивид и хочет, да не может верить в бога из позитивных интенций. А если и верит, то разве только из негативных – из чувства тотального страха перед *настоящим* и *будущим*.

Распад *всеобщности* до *частного* или превращение *всеобщего* в *частное* – вот что составляет *конкретно-всеобщее отношение современной российской реальности во всех* ее конкретных проявлениях и развивающееся на основе попятной диалектики.

Соответственно, всеобщим результатом такого типа мутации

(*очастнивания*) всего и вся, включая индивида, является порождение симулятивных форм бытия индивида, его деятельности и ее результатов.

Генезис и формы симулятивной природы современных российских реалий – вопрос специального исследования. В данной же статье автор попытается рассмотреть лишь некоторые предпосылки и некоторые формы *симулятивной* природы российской реальности.

### **Негация как симулякр перехода**

Одной из важнейших предпосылок развития симулятивности как *конкретно-всеобщего отношения* современной российской реальности стал сам характер процесса перехода ее от советской системы к постсоветской. Понятно, что этот переход являл собою достаточно сложный процесс, который, с одной стороны, имел объективные исторические предпосылки, возникшие еще в советский период (но не ограниченные рамками лишь СССР), а с другой – был обусловлен тем, что принято называть субъективным фактором. Роль этого субъективного фактора, как показала история 1990-х гг., в действительности оказалась настолько значительной, что уже не описывалась понятиями ортодоксального марксизма, а требовала принципиально нового теоретического осмысления на основе качественной «перезагрузки» соответствующих методологических положений. Необходимость теоретического осмысления этого вопроса до сих пор остается вызовом современному критическому марксизму.

В данной же статье мы попытаемся показать философскую природу субъективной стороны этого перехода хотя бы в его самом общем виде. Как известно, понятие «переход» предполагает развитие нового этапа системы на основе разрешения противоречий ее предшествующего периода. Говоря языком диалектики, «переход» предполагает *отрицание отрицания* предшествующего состояния системы. «Переход» же от советской системы к постсоветской в действительности осуществился вне классической диалектики исторического развития, т. е. не на основе *позитивной критики (отрицания отрицания)*, а в форме лишь *негативного* («голового», «пустого») *отрицания* всей советской системы в целом как таковой.

На этой же основе, т.е. на основе *деконструктивной* (разрушительной) *негации* советской системы, как раз и возникла постсоветская реальность. Возникая из логики распада, она сама являлась продуктом разложения. Деконструктивный генезис определил и общественную природу всей российской системы в целом (экономику, социальные отношения, политику), равно как и эсхатологический дух ее

культуры. Надо отметить, что постсоветская культура как *alter ego* российской общественной системы как ничто иное несет на себе печать ее *негативного генезиса*. В частности, это проявилось в том, что «новая» культура даже получила свое *название* – «российская», но она так и не обрела своего *имени*<sup>1</sup>, того имени, которое означало бы вектор перспективного развития человека и общества.

Уже одно это обстоятельство говорит о том, что осуществленные в 1990-е гг. политические, социальные и экономические перемены, в сущности, явились *принуждением к негативному (не диалектическому) отрицанию* советской системы, а это значит – еще и *принуждением к негативному отрицанию* самого потенциала развития. Именно в этом принуждении к *негации* как раз и заключалось значение субъективного фактора.

Переход по либеральной модели был осуществлен таким образом, что острейшие противоречия советской системы, требующие своего диалектического разрешения, так и остались неразрешенными, но зато потенциал, необходимый для их разрешения, этой же либеральной моделью был разрушен. Противоречие налицо: общественные противоречия системы объективно нуждаются в разрешении, а необходимый для этого диалектический потенциал уничтожен. Сам по себе факт противоречия общественной системы еще не несет в себе угрозу ее существованию, ибо, как известно, противоречие является условием ее развития. Но именно этот вид противоречия для системы оказался смертельно опасным, ибо потенциал ее развития, будучи разрушенным, теперь являл собой *ничто*, а это значит, что данное противоречие в диалектическом отношении оказалось «обесточенным».

Можно сказать, что мы получили не просто *пустое*, но именно *мертвое противоречие* – противоречие без потенциала его разрешения. Но ведь это уже само по себе есть *противоречие*, причем уже *самого противоречия*. В рамках классической диалектики (теза – антитеза – синтез) оно уже в принципе не могло разрешиться, становясь тем самым *мертвой точкой развития*. Сойти с этой *мертвой точки* оказалось возможным только в одном направлении – в направлении развития *попятной диалектики*, которая заявила себя сначала как разрушение *антитезы* (потенциала развития), затем как разрушение уже самой *тезы* (исходной основы советской системы). И уже в качестве *квази-синтеза* как необходимой составляющей диалектической триа-

---

<sup>1</sup> Уже в период своего зарождения советская культура имела несколько названий: *новая, пролетарская, интернациональная, совдеповская, социалистическая, всемирная, революционная* и т.д.

ды утверждается *распад как конкретно-всеобщее отношение системы*.

Таким образом, переход от поздней советской системы к российской на основе либеральной модели, осуществленной с «ускорением» и под лозунгом «Только не назад – в СССР!» как раз и породил ту *пятную диалектику*, разворачивание которой привело к утверждению *распада как всеобщего отношения* российской действительности. Соответственно, «разрешение» кризиса советской системы на основе ее *голового отрицания (негации)*, в сущности, явилось симулятивной формой *снятия* позднесоветских противоречий. Результатом этой симуляции стало *разрешение* фундаментальной основы советской системы вместо *разрешения* ее противоречий. Более того, эта симулятивная форма перехода породила и превратную форму ее разрушения: негативные стороны советской системы, которые требовали своего диалектического изживания, были сохранены и усилены, а потенциал действительного развития – разрушен. Так что этот переход нельзя назвать даже историческим транзитом, ибо в основе его лежало не диалектическое снятие советской системы, а разрыв с ней. Но разрыв – это еще не изживание самого системного качества СССР как особого типа человеческого сообщества. Более того, диалектическое *снятие* негативной стороны советской системы, без чего невозможно было ее дальнейшее перспективное развитие, вовсе не означало обязательность распада самого СССР.

Но здесь возникает другой и не менее важный вопрос: почему переход произошел именно таким образом? Почему субъективный фактор «сработал», как показала дальнейшая история, против объективной заинтересованности большей части советского общества в сохранении и развитии СССР? И это, кстати, есть еще одно из противоречий перехода от советской системы к постсоветской: субъективный фактор стал решающим по отношению к объективному интересу большей части общества СССР. Да, ситуация складывалась именно так, и в значительной степени потому, что это самое большинство не сумело в нужный момент истории выступить в качестве ее решающего субъекта.

В любом случае приходится признать, что общественные перемены, вызванные этим переходом, напоминают в некотором роде прощание истории с гуманистически идеалами Ренессанса, о котором выдающийся советский режиссер Г. Козинцев написал следующее: *«Теперь титаны должны научиться хитрить, скрывать свои мысли, прятать чувства. За буйные страсти сажают в Тауэр. Мечту скоро сменит чтение Библии у домашнего очага... Возникает начало пути*

от трагедии к фарсу<sup>1</sup>... Языческий восторг перед возможностями человека сменялся интересом к ценам на мировом рынке... Кончилась молодость эпохи. Кончился век поэзии. Наступал век прозы»<sup>2</sup>. Но это одна сторона генезиса симулятивной природы современной российской системы.

### Отказ от субъектности бытия

Другая сторона – это уже непосредственно субъективный фактор, обуславливающий развитие симулятивности российских реалий.

В данном случае имеется в виду следующее: человек всегда в той или иной мере раб истории. Смысл, вкладываемый в этот тезис, состоит в том, что индивид есть некая функция господствующих общественных сил. В то же время человек является творцом той же истории – в смысле творчества тех или иных форм общественных отношений. Возникает вопрос: какова мера этого соотношения (рабского и творческого бытия в истории) для индивида, той или иной социальной группы, человеческого сообщества в целом в те или иные исторические эпохи. Диалектика развития между рабским и творческим принципами общественного бытия индивида в значительной степени определяет меру и характер *субъектности* индивида как одного из важнейших критериев его феноменальности как *Нового человека*.

Сегодня сама идея *субъектного бытия* остается закрытой, лежащей вне «зоны доступности», как когда-то гелиоцентрическая система Коперника для его современников. И причин для этого несколько.

*Во-первых*, мировоззрение российского индивида сегодня покоится, как правило, на признании господствующих отношений в качестве неких абсолютно неизменных трансценденций, определяющих его бытие, но от него никак не зависящих. Причем набор этих трансценденций может быть самым разнообразным по своему содержанию:

- *идея частной собственности;*
- *бог как субстанция всего сущего;*
- *рынок как универсальный механизм регулирования всех отношений;*
- *государство как социальный patron;*
- *«русская идея» как знак особой национальной интеграции;*
- *Сталин как символ сильного государства;*
- *права человека как теодицея современного либерализма и т. д.*

*Во-вторых*, современный индивид, находясь во власти преврат-

---

<sup>1</sup> Козинцев Г. Отелло // Замыслы, письма. Собр. соч. в пяти томах. Т. 4. Л., 1986. С. 75–76.

<sup>2</sup> Там же.



ных форм общественной реальности и постепенно становясь их продуктом, в итоге оказывается в состоянии, когда он способен понимать только превратные смыслы. Понятия (в том числе такие, как социальное творчество, энтузиазм), несущие в себе альтернативу миру господствующего отчуждения, оказываются недоступными для его понимания<sup>1</sup>.

*В-третьих*, индивид в значительной степени сегодня отчужден еще и от самого творчества, которое все активнее вытесняется из всех сфер жизнедеятельности индивида засильем технологизма разного рода, постепенно превращая его в функционера социальных, рыночных, политических институтов. Но даже тогда, когда процессы творчества имеют место, они, как правило, оказываются во власти превратных форм. В любом случае, современный индивид связывает творчество с чем-то конечным, преходящим, изменчивым, а вот превратные формы действительности, властвующие над ним, он воспринимает уже как некую трансценденцию, абсолютно неизменную во времени и пространстве.

И в любом случае принцип субъектного бытия современным сознанием чаще всего воспринимается не иначе, чем как чуждая абстракция или идеологический знак прошлого тоталитарного нарратива. Все, что несет в себе идею человека как субъекта истории и культуры, – все это оказывается для него активно чуждым.

Вот это *без-субъектное* бытие индивида, обусловленное господством глобальной гегемонии капитала и рыночного тоталитаризма, отводит индивиду лишь роль анонимного агента рыночных отношений, но никогда – субъекта как такового. Из этого *без-субъектного* бытия индивида проистекают и сущностные черты постмодернизма, в частности, отказ от принципа *отношения как субстанциальной характеристики культуры*. И действительно, в постмодернизме нет никаких отношений, т. е. никто и ничто ни к кому и ни к чему никак не относится. Совершенно прав А. Бугалин, когда говорит, что постмодернизм – это эстетика без красоты, этика без добра, наука без истины. И это именно так, ибо и красота, и добро, и истина есть прежде всего *отношение*.

Отказ от *отношения* как такового проистекает из того, что в постмодернизме *нет идеи человека как субъекта*. Если нет субъекта, то, соответственно, нет и никаких отношений, а это значит, что нет и все-

---

<sup>1</sup> В статье «Альтернативы деконструкции: блеск и нищета постмодернизма» (См.: Бугалин А. В., Колганов А. И. Пределы капитала. М., 2009) дан фундированный анализ тех социально-экономических отношений, которые как раз и порождают превратные формы бытия современного индивида.

го того, что сопровождает любое отношение: *адресность, посыл, направленность, обращение, интонацию* и многое другое. Более того, отсутствие всего этого как раз и есть суть императивов постмодернизма.

Но мы пойдем дальше и зададимся вопросом, который вскрывает сущность культуры, вставая перед ней с особой остротой, как правило, в периоды общественных и исторических изломов. В данном случае имеется в виду вопрос – *быть или не быть?*

Этот вопрос для человека мира культуры в действительности означает вопрос – *как быть* в истории? На какой основе и в качестве кого?

Разрешил постмодернизм это гамлетовское противоречие? *Он как бы его разрешил.* Точнее, он предложил, но именно его *видимостное решение.*

А ведь речь идет о противоречии, которое стало роковым вызовом для философии второй половины XX-го века. Суть этого противоречия заключается в следующем: человек как *наличное бытие* есть, а человек как *идея (идея субъекта)* отсутствует, т. е. идея человека есть *ничто*. Другими словами, противоречие между *наличным бытием человека (теза)* и *идеей человека как ничто (антитеза)* – это противоречие постмодернизм разрешил утверждением идеи *наличного бытия человека как ничто (анти-синтез)*. Чисто постмодернистское решение.

Такое решение, казалось бы, не несет в себе открытого отказа от идеи человека, утверждающего действительность *без* или *вне* человека. Но в действительности постмодернизм утверждает не *идею человека*, а именно *идею самого бытия человека как ничто*.

Что это значит? А это значит, что постмодернизм в действительности утверждает принцип *наличного не-бытия* человека, причем в *хронотопе* – здесь и сейчас.

Именно это и дает мне основание определить *постмодернизм* как идеальное *наличного не-бытия (ничто) человека*.

Но что означает *бытие человека как ничто*? А это в действительности есть бытие ничего иного, как трупа. Да, именно так, потому что понятие «труп» означает не отсутствие человека, а человека, бытие которого есть *ничто*. Вот откуда в культуре постмодернизма дух эсхатологии. Он вызван логикой *де-монтажа* идеи человека как субъекта. Так *де-субъективация* индивида приводит к отказу от бытия, а точнее – к утверждению бытия как *ничто*, что в действительности оборачивается мутацией человека. А это гораздо страшнее и опаснее смерти.

Но ведь именно это *без-субъектное* бытие сегодня и утверждает-ся идеологией либерализма как некий идеал жизни. И действительно, утверждаемое сегодня в качестве общественного идеала – это сытое и комфортное *не-бытие*, которое согласно современной либеральной идеологии сводится к тому, чтобы получать *приличное* жалование в фирме, *честно* платить налоги, делать *удачные* покупки на Рождество и *бодрить* себя на старости лет *комфортными* путешествиями. Но разве это не есть утверждение бытия человека как *ничто*?

Если же говорить о постсоветском индивиде, то он оказался в ситуации, когда, отказавшись от *прошлого*, которое было связано с утверждением субъектного бытия, хотя и в жестком противостоянии с мещанством, он в тоже время боится того *будущего*, которое потребует от него социально-творческой самодеятельности в качестве активного гражданина. И как итог этого – он оказывается в состоянии беспомощности наедине со своим *настоящим*. А это *настоящее* оборачивается для него мучительным существованием в нарастающих формах отчуждения: поглощаясь сетями рыночных и бюрократических отношений, он неизбежно оказывается в ловушках самоотчуждения. Но ведь именно проблема самоотчуждения сегодня обретает такие масштабы, что становится едва ли не первоочередной в ряду таких проблем, как экологическая катастрофа, войны, терроризм.

Да, современный обыватель эпохи глобализации, так же, как и человек средневековья, даже не допускает мысли о возможности для себя быть тем, кто хоть в какой-то степени определяет лицо существующей действительности. В результате он для себя выбирает лишь путь приспособления к существующим условиям жизни. Как писал Ленин в работе «К оценке русской революции» (1908 г.): «... *мещанство трусливо приспособливается к новым владыкам жизни, пристраивается к новым калифам на час, отрекается от старого...*»<sup>1</sup>. Но приспособиться к современной реальности – значит втиснуть себя в господствующие формы превратного бытия, постепенно превращаясь в законченного симулякра – *как бы* человека.

### Культура как рынок

Третья предпосылка (и одновременно результат) развития симулятивности как конкретно-всеобщего отношения российских реалий состоит в том, что культура сегодня оказывается во власти тотального рынка, т. е. во власти всеобщего отношения купли-продажи. Но как тогда в этом случае решается вопрос субъектного бытия индивида?

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. К оценке русской революции // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 38.

Понятно, что здесь, в первую очередь, речь пойдет о художнике как о субъекте художественного творчества, которое для него является сферой его профессиональной деятельности. И действительно, казалось бы, уже силой одного этого положения художник в определенной степени защищен от власти господствующих форм отчуждения, порожденных в том числе, отношениями купли-продажи.

Но так ли это на самом деле?

- Каково бытие художника в мире современной культуры?
- Какова мера влияния рынка как тотальной субстанции современной действительности на культуру?
- Какова общественная природа взаимосвязи современной культуры и рынка?

Все эти вопросы выстраивают определенный треугольник взаимосвязи: *рынок – культура – индивид*. Рассмотрим его.

Властные институты и рынок объективно создают систему отношений, которые, как правило, стремятся к отчуждению творческого потенциала от художника, подчинению его либо политическим (не историческим) задачам, либо соображениям коммерческой выгоды. Насколько это действительно так, рассмотрим на примере взаимоотношений рынка и культуры, которые имеют долгую историю и сложную драматургию. В самом общем виде можно обозначить три типа взаимосвязи между этими понятиями.

Первый – *культура versus рынок*. Эта позиция, характерная для анти-рыночников, как правило, предполагает антагонистический характер взаимосвязи между институтом рынка и культурой.

Второй – *рынок как культура*. История развития рынка как социально-экономического института сопровождалась формированием и определенных культурных традиций (например, культура древневосточного рынка). Другой пример – советский поэт Маяковский, который не боялся превращать (*снимать*) такую составляющую рынка, как реклама, в феномен культуры. Более того, Маяковский открыто гордился художественным результатом такого большевистского укрощения рынка<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Надо сказать, что в области рекламы Маяковский работает много и тщательно. Например, для Чаеуправления Маяковский пишет 16 рекламных текстов; заключает с Госиздатом договор на книгу «Реклама» (3 печ. л.); пишет тексты для одиннадцати упаковок шоколада Моссельпрома «Живые картинки» (44 строки не разысканы); организует публичное чтение своих стихов для «Резинтреста», и более того – по собственной инициативе выступает с отчетом по рекламной работе. Часть его рекламных работ идет на Парижскую выставку в Советский павильон. Причем, поэт-большевик относился к своей рекламной работе предельно серьезно и, как всегда, по-новому. Его позиция на этот счет была очень четкой: «*Несмотря*

Третий – *культура как рынок*. И это уже имеет прямое отношение к нашей реальности. Действительно, рынок, выйдя за границы чисто экономических процессов, сегодня утверждает свою экспансию во всех сферах человеческой жизнедеятельности, включая культуру. Это вовсе не означает, что рынок культуры появился только в эпоху глобальной гегемонии капитала – его история насчитывает не одно столетие. Но общественная природа рынка до наступления эпохи его тотального господства была все-таки иной: несмотря на отношения купли-продажи, он не был настолько влиятельным, чтобы определять характер общественных отношений в целом. Как писал Марк Блок: «Общество того времени знало, конечно, и куплю, и продажу. Но, в отличие от нашего, оно еще не жило куплей и продажей»<sup>1</sup>.

### Симулятивное потребление

Действительно, в прошлом рынок если и влиял на культуру, то главным образом в опосредованной форме, например, через институт социального заказа (мецената, двора, церкви, государства, политической партии и т. п.). Но такого прямого рыночного диктата в сфере культуры (причем влияющего не только на ее форму, но и на само содержание), как это наблюдается сегодня, еще не было. Общественная актуальность того или иного предмета культуры сегодня измеряется главным образом значимостью его как товара, причем не просто продукта, а именно товара – такого продукта, который оценивается, прежде всего, по своей рыночной, а не потребительной стоимости. При этом сам рынок сегодня не является неким автономным институтом. Вырастая из глобальной гегемонии капитала и базируясь на информационных технологиях и современных средствах телекоммуникаций, масс-медийной экспансии, он становится некой тотальностью, проникая во все сферы жизни человека и общества. Но это одна характеристика современного рынка.

Другая характеристика связана с тем, что современный рынок принес новый тип потребления – *симулятивное потребление*. Оно предполагает *симуляцию* потребления, но не продуктов и даже не товаров, а *симулякров товаров*.

Симулятивное потребление предполагает такое потребление, в котором важна прежде всего стоимость, а не полезность товара. И это

---

*на поэтические улюлюканья, считаю «Нигде кроме как в Моссельпроме» поэзией самой высокой квалификации» // Катанян В. А. Маяковский. Хроника жизни и деятельности. М., 1985. С. 259.*

<sup>1</sup> Блок М. Феодальное общество // Блок М. Апология истории или ремесло историка. М.: Наука, 1986. С. 130–131.

атрибут не просто товарного фетишизма, но именно симулятивного потребления, которое является продуктом информационных технологий, порождающих виртуальный мир глобальной гегемонии капитала и превращающих все черты бытия в феномен рынка, делая его тотальным.

В чем сущность этого симулятивного потребления и в чем состоит отличие его от обычного потребления? В самом общем виде это можно объяснить следующим образом: если в XIX веке индивид покупал костюм из высококачественной шерсти и по высокой цене, то в этом случае его потребительная и рыночная стоимость находились в некоем соотношении друг с другом. Это значит, что даже если этот костюм был куплен для престижного потребления, то в любом случае он не утрачивал своей потребительной стоимости.

Сегодня престижный костюм может быть сделан из дешевой ткани и сшит в Ярославской области, но если при этом он имеет престижный модный «лэйбл», то его рыночная стоимость будет высокой. В этом случае мы наблюдаем уже несоответствие между рыночной и потребительной стоимостью, и оно достаточно сильное. Но этот отрыв потребительной стоимости от рыночной стоимости восполняется затратами, связанными с теми рекламщиками и маркетологами, которые заняты (вос)-производством общественного представления о том, что именно этот «лэйбл», имеет высокий рыночно-рейтинговый статус<sup>1</sup>.

Одним словом, если потребительная стоимость выражает цену материального производства (реальную стоимость произведенного продукта), т.е. потребительная стоимость есть *идеальное* материального производства данного товара, то уже отрыв этой потребительной стоимости от рыночной стоимости восполняется затратами на производство *идеального*, каковым и является общественное представление о рыночном значении данного «лэйбла». Но ведь этот самый «лэйбл», будучи зна́ком рыночных отношений, в свою очередь сам является феноменом *идеального*.

Таким образом, маркетологи и рекламщики производят сегодня не просто «лэйбл» (как *идеальное*), а общественное представление (*идеальное*) об этом «лэйбле».

Одним словом, рекламщики и маркетологи заняты производством общественного *представления* об общественном представлении

---

<sup>1</sup> По мнению Ж. Бодрийяра, именно потребление знаков составляет сущность общества потребления, которое, выражаясь его языком, есть «процесс поглощения знаков и поглощения знаками», что в свою очередь предполагает неизбежное включение в общую систему обмена и «производства кодированных стоимостей».

по поводу того или иного бренда, т.е. они создают представление о *нужных* представлениях.

### **Диктатура *общего***

Так реальность, пройдя это двойное абстрагирование (*представление о представлении*) и утрачивая свою исходную конкретность, объективно превращается в символ (по содержанию), схему (по форме). И этот образ *должного* (абстрактное) подчиняет себе *сущее* (конкретное).

То же самое можно сказать и о рыночных стандартах, которые, выражая *должное*, подчиняют себе *сущее*. Так что в случае с рыночными стандартами – как и в случае с превратными формами соцреализма – *должное* выдается за *сущее*, более того – за *императив сущего*.

Кроме того, превратные формы рыночных стандартов связаны с утверждением такого *должного*, которое по своему содержанию является *общим*, которое начинает властвовать над *конкретным*. Одним словом, и в том, и в другом случае мы имеем дело с диктатурой превратных форм, а точнее – с диктатурой *общего*, вытесняющего *конкретно-всеобщее*. Это ситуация антагонистического противостояния, противоборства *конкретно-всеобщего* с *общим*.

Так, в логике превратных форм создается такое идеальное (символ), которое в качестве *должного* начинает господствовать над *сущим*. Философскую природу этих превращений очень точно подметил Э.В. Ильенков: «Когда идеальное пытаются толковать как *неподвижный, фиксированный «идеальный предмет» или «абстрактный объект»*, как жестко фиксированную форму, то получается неразрешимая проблема – формой чего она является? Ибо такой оборот мысли превращает идеальное в самостоятельную субстанцию, существующую независимо от живой человеческой деятельности в качестве ее *сверхчувственного бестелесного прообраза*»<sup>1</sup>.

Итак, завершая, можно сказать, что симулятивное потребление предполагает производство определенных общественных представлений о том или ином «лэйбле» (маркетологовую вставку), за счет которой потребительная стоимость догоняет рыночную стоимость (а есть обратное движение?). И это производство «лэйблов» есть не что иное, как производство особого типа надстройки, от которой сегодня прямо и жестко зависит материальное производство. Шить или не шить костюм, из чего и как его шить – все эти вопросы материального производства сегодня зависят от того, какой конкретный brand будет «кры-

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Идеальное // Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2. С. 226.

шевать» этот вид производства. Другими словами, этот brand, являясь по форме неким знаком, имиджем, по сути, является тем общественным отношением, которое детерминирует характер материального производства.

Итак, заключая, можно сказать, что в этом случае вопрос материального производства попадает в зависимость от такого *идеального* (brand), которое связано не с *конкретно-всеобщим*, а с *общим*, если не сказать – символом *общего*. Это первое.

Второе. В связи с вышесказанным возникает вопрос: а есть ли сегодня попытки снятия рынка в культуре? Да, но это, как правило, попытки *видимостного снятия*.

*Видимостное снятие* рынка в культуру предполагает редуцирование рынка к brand, который в свою очередь пытаются рассматривать уже в системе координат культуры как знак некоторого имени. В этой попытке проговаривается намерение современного российского индивида, потерявшего свое имя (связано оно с семейной династией, заводом, СССР – это уже не столь важно), решить проблему своей самоидентификации. *Постсоветский человек*, хотя экономически и приспособился к рынку, в то же время так и остался онтологически неприкаянным.

Интересно, что, если первоначально brand возникал как рыночная модификация того или иного культурного знака, то сегодня можно наблюдать, как это понятие, взятое из области рыночных отношений, используется, в частности, как субстанция для решения уже онтологических проблем человека, в том числе – проблемы самоидентификации *частного человека*. Этот *частный человек* пытается решить данный вопрос не как проблему обретения своего имени в мире культуры, а как проблему своей социальной самоидентификации через приобщение к тем или иным знакам престижного потребления. И это приобщение происходит через процесс постоянного включения индивида в отношения купли-продажи, которые как раз и становятся субстанцией «общественного» бытия частного человека. Потребность в подтверждении достоверности своего общественного бытия заставляет этого *частного человека* постоянно подтверждать свою состоятельность в сфере отношений купли-продажи. Соответственно, процесс общественного бытия этого несчастного *частного человека* превращается, если использовать выражение Гегеля, в «дурную бесконечность» симулятивного бытия.

**Медийная индустрия – производство частного человека**  
Доминирование принципа частного интереса в экономике, рост



социального отчуждения и личной зависимости от расширяющейся сети бюрократических институтов власти, жесткий дрейф российской культурной политики в «*ситуацию ноль*», сужение коридора личной перспективы – все это загоняет индивида (независимо от его имущественного ценза) в формы частного бытия, и, как правило, реакционно-консервативные. Законы частного (не путать с понятием «личное») бытия диктуют и соответствующее отношение к культуре, чаще всего – потребительское.

Применительно к культуре – три составляющие ее контекста (рынок, глобальная гегемония капитала и информационные технологии) обрели свое угрожающее для нее единство в таком феномене, как индустрия развлечений с ее разветвленной специализацией<sup>1</sup>.

Да, именно медийная индустрия развлечений с ее эффектом симулятивного потребления<sup>2</sup> стала субстанцией общественного бытия как художника, так и современной культуры. И дело вовсе не в современных технологиях, а в том, что, используя их, масс-медийная система занимается производством и воспроизводством общественного отчуждения в виде симулякра культуры. Ориентированное на такое же симулятивное потребление масс-медийное производство сегодня является субстанцией общественного бытия и художника, и современной культуры.

Конечно, это обстоятельство определяет и соответствующее положение художника. Будучи агентом масс-медийного производства, художник творит особый продукт – определенные *представления* о тех или иных предпочтениях, вкусах, приоритетах, формах и способах бытия *частного человека*. Казалось бы, ничего страшного в этом нет: идея *частного человека* нередко являлась предметом высокого искусства. Однако предметом внимания и производства «индустрии развлечений» является не столько сам *частный человек*, сколько *частный взгляд* на идею *частного человека*. Одним словом, художник масс-медийного производства создает такое *идеальное*, содержанием которого является не образ человека как некой *целостности* и даже не его отдельные элементы, а именно *частные представления о частном человеке*.

Художник индустрии развлечений, участвуя в производстве *ча-*

---

<sup>1</sup> См: Williams R. The analysis of culture // Storey J. (Ed.) Culture Theory and Popular Culture: A Reader. L.: Prentis Hall, 1998. P. 24.

<sup>2</sup> С критикой симулятивных форм выступали Ж. Бодрийяр, С. Жижек, но более глубокую критику этого феномена дает Ф. Джеймисон. Из последних отечественных работ эта проблема поднята в статье А. Бузгалина «Альтернативы деконструкции: блеск и нищета постмодернизма».

*стных представлений* о разных частностях частного человека, тем самым становится всего лишь одним из звеньев совокупного работника на общем конвейере мега-шоу по производству представлений о (1) товарах и формах *престижного потребления* как основной идеи общественного бытия, а также о (2) *престижных имиджах*.

Одним словом, художник в логике индустрии развлечений производит то, что позволяет индивиду идентифицировать себя в мире распавшихся универсалий.

Результатом же потребления товаров и услуг «индустрии развлечения» является такое *идеальное (образы, установки, вкусы, ожидания взгляды, императивы)*, которое в свою очередь становится важнейшей предпосылкой уже материального производства. Соответственно, потребление продуктов современной культуры является не чем иным, как одной из форм расширенного воспроизводства той же самой индустрии развлечений. И в этом воспроизводстве и художник, и сам потребитель культуры становятся работниками (у них только разные модусы) одной большой фабрики, производящей особый мир – мир *превратных* форм бытия индивида, или, говоря словами Бодрийера, *мир симулякров третьего порядка*.

Но положение художника и реципиента на этом производстве индустрии развлечения все-таки разное: (1) если художник за это производство получает деньги, то потребитель их платит; (2) если у художника *рабочее время* становится «свободным», то для потребителя *время досуга* превращается в *рабочее время*. В любом случае, производство системы *представлений* о престижном потреблении как императиве высшего смысла бытия становится тем *общим*, что роднит теперь и художника, и реципиента культуры (= ее потребителя). Соответственно, общим результатом для них теперь является то, что каждый из них в процессе этого производства сам становится носителем *частной природы*. А *частный человек* – это унифицированный индивид, несущий в себе природу не *конкретно-всеобщего*, а *общего*. Так индустрия развлечения утверждает приоритет *общего*, а не *конкретно-всеобщего* и для художника, и для творчества, и для культуры.

Между тем, содержание творческой деятельности таково, что самореализация индивида и его творчество неотделимы друг от друга. Диктатура же *общего*, проистекающая из господства рынка или/и бюрократической структуры, порождает превратные формы творчества, а значит – и превратные формы самореализации индивида, что в конечном итоге приводит к саморазрушению уже самого творческого потенциала художника.

И действительно, диктатура рыночной тотальности заставляет

художника подчинять логику своего творчества конъюнктуре рыночного спроса. В условиях рынка, т.е. в атмосфере, казалось бы, свободной от идеологического диктата, творится содержание, но уже не *конкретно-всеобщего*, как того требует искусство, а того *общего* (рыночных стандартов), что диктует рынок.

С другой стороны, *глобализация отчуждения* предлагает одну основу решения – жесточайшую конкуренцию, оборачивающуюся в действительности тотальным уничтожением человека, общества, культуры, природы. Но сегодня в мире симулятивных смыслов и форм все обретает превращенную форму, в том числе и процесс уничтожения, который в действительности оборачивается принуждением к мутации и человека, и культуры, и общества, и природы. И как следствие этого – превращение проблемы *самоотчуждения современного человека* в одну из центральных, в одном ряду с войнами, терроризмом, экологическим кризисом.

Понятно, что это отчуждение не свалилось вдруг с неба на российскую почву, а появилось как результат неразрешенности противоречий советской системы, ставшей основанием для развития отечественного постмодернизма (у западного постмодернизма генезис другой). Неразрешенность этих противоречий либеральной методологией породила ряд превратностей российской реальности:

- капиталистическая версия глобализации (ее социальная сущность, а не техническая сторона) как симулякр исторической перспективы;
- попятная диалектика как превратная форма «развития»;
- частные формы бытия диктуют потребительское отношение к культуре;
- бессубъектное бытие индивида – основа современных форм самоотчуждения;
- медийная индустрия – производство *частного человека*.

В своей конкретной постановке проблема самоотчуждения встает в виде вопроса: что необходимо для того, чтобы современный индивид, обреченный на анонимное бытие в социуме и в культуре, стал полноценным субъектом истории и культуры? Другими словами, что необходимо для того, чтобы современный индивид из согбенного объекта *глобализации отчуждения* превратился бы в «выпрямленного человека» (А.В. Луначарский) мира культуры?

### **Заключение**

Именно протест, но не столько даже экономический, сколько онтологический, вызванный чувством оскорбления от беспросветности и

унизительности господствующих форм бытия, в которые загнан современный индивид, как раз и вызывает непрекращающиеся массовые социальные волнения во всем мире, и в первую очередь в странах, как я бы назвала, «комфортной цивилизации».

Новые социальные движения, охватившие почти все страны Европейского сообщества, пытаются обозначить и проложить хотя бы реперные точки новой исторической перспективы, в то время как политический истеблишмент вместо этого продолжает и дальше фетишизировать *диктатуру правил* отчужденного бытия и человека, и культуры, и природы.

Одновременно они показывают и то, что для современного западного сообщества (впрочем, как и для российского) все более значимой становится проблема уже не модернизации (этот «поезд» ушел), а перезагрузки самой его субстанции, самой его основы. Такой перезагрузки, которая исходила бы из утверждения *принципа субъектного бытия человека* в социуме и в культуре. Именно на основе принципа *субъектного бытия индивида* только и можно искать альтернативу рабскому существованию (сытому или голодному – это уже не столь важно) современного человека в качестве функции (капитала, бюрократии, рынка, фетишизма правил).

Необходимость этого субстанциального обновления общественной системы Запада (как и России) неизменно связана с поиском нового вектора исторической перспективы, снимающего симулятивные формы развития общества, культуры, человека.

Этот поиск заявляет себя становлением общественного запроса, правда, еще не столько на историческую перспективу, сколько на *просматривание* этой самой перспективы, причем независимо от предпочтения той или иной ее модели (линейной, сферической, обратной, панорамной). Человек сегодня ищет те горизонты, которые дали бы ему возможность обретения перспективы становления себя как *родового человека*; той перспективы, которая стала бы для него онтологической опорой, позволившая ему предъявить, говоря словами А. Блока, «...безмерные требования к жизни: все или ничего; ждать нежданного; верить не в то, «чего нет на свете», а в то, что должно быть»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Блок А. Я лучшей доли не искал. М., 1988. С. 485.

**Лобастова К.Т.**

## **Разумность исторического процесса в философии Гегеля**

По основным методологическим установкам Гегель – последователь Фихте. Но если Фихте противопоставляет историю и философию истории, то Гегель преодолевает это противопоставление. «Философия истории, как он ее понимает, это сама философски осмысленная история, т.е. история, рассмотренная изнутри» (1). Это «сама история, поднятая на более высокую ступень и ставшая философской в отличие от чисто эмпирической, т.е. история, не просто устанавливающая факты, но понимающая их, познающая причины того, что эти факты произошли именно так, как они произошли» (2).

Но, разумеется, Гегель превосходит Фихте не только в трактовке отношения истории и философии истории. Он аккумулирует в своих философских воззрениях достижения предшествующей философии и разработанным им методом диалектики проникает глубоко в суть исторического процесса. Р.Дж.Коллингвуд справедливо отмечает, что «все характерные принципы философии истории Гегеля взяты им у его предшественников, но он с чрезвычайным искусством объединил их взгляды в теорию, настолько органично связанную и цельную, что она заслуживает специального рассмотрения как единое целое» (3). Такое рассмотрение – предмет отдельной работы, целью же данной статьи является указание на некоторые основополагающие принципы философии истории Гегеля.

«Философская история, - пишет Гегель, - ... рассматривает главным образом всеобщий мировой дух, то, как он во внутренней связи через историю раздельно проявляющихся наций и через их судьбы прошел различные ступени своего образования. Она изображает всеобщий дух как субстанцию, проявляющуюся в его акциденциях...» (4). Здесь Гегель отчетливо указывает на основание исторического процесса, которое понимается им в конечном счете как разум. Разум же тождествен объективной природной закономерности. «Движение солнечной системы, - поясняет эту мысль Гегель, - происходит по неизменным законам: эти законы суть ее разум, но ни солнце, ни планеты, которые вращаются вокруг него по этим законам, не сознают их. Таким образом, мысль, что в природе есть разум, что в ней неизменно господствуют общие законы, не поражает нас, мы привыкли к этому и не придаем этому особого значения» (5). С другой стороны, говорит Гегель, «мы должны рассматривать природу не в том отношении, как она сама по себе также является системой разума в особом, своеобразном элементе, но лишь по отношению к духу. Но дух на той сцене

всемирной истории, на которой мы его рассматриваем, является перед нами в своей конкретной действительности» (6).

Эти две стороны разумности мира внутренне связаны, «дух и природа имеют всеобщие законы, согласно которым протекает их жизнь и совершаются их изменения» (7). Такой трактовкой разума Гегель устраняет субъективизм из понимания исторического процесса и одновременно утверждает мышление как внутренний момент развития самой истории. Предметом же истории как раз и является развитие духа, сознание им свободы. «Всемирная история, - пишет Гегель, - ... излагает развитие сознания духа о его свободе и о производимой этим сознанием реализации. Развитие выражается в том, что оно является рядом ступеней, рядом дальнейших определений свободы, вытекающих из понятия предмета» (8).

В понимании предмета всемирной истории, ее содержания, у Гегеля речь идет о развитии самосознания свободы. Для него сам принцип развития становится ясно осознанным и философски строго проработанным методологическим принципом. Развитие духа мыслится как объективно-необходимый процесс. Именно поэтому внутри этого процесса становится возможным выделить определенные ступени, характеризующиеся объективными различиями.

Поскольку, по Гегелю, мышление выступает внутренним моментом развития исторического процесса, совпадает с его закономерностью, постольку логика как наука о мышлении выражает ее всеобщий схематизм. Центральный принцип развития логических определений любого предмета для Гегеля как диалектика есть противоречие, оно как категория обосновывается в «Науке логики».

Иначе говоря, к истории как реальному объективному процессу Гегель подходит с уже отработанным логико-методологическим аппаратом, противоречие как основание развития становится инструментом анализа реального исторического материала.

Чем важен этот принцип диалектического противоречия для проблемы понимания развития общественной истории? В первую очередь тем, что он объясняет переход в новое качество, тем, что он указывает на внутреннюю границу наличной формы. «Объективная реальность всегда развивается через возникновение внутри нее конкретного противоречия, которое и находит свое разрешение в порождении новой, более высокой и сложной формы развития» (9). В «Философии истории» у Гегеля этот принцип представлен весьма многообразно.

Интересно отметить то значение, которое Гегель, исходящий из принципа противоречия, придает диалектике общего и частного. «... В самом всемирно-историческом процессе, как в процессе, который еще

подвигается вперед, чистая последняя цель истории еще не является содержанием потребности и интереса, и между тем как последний является бессознательным по отношению к этой цели, всеобщее все же содержится в частных целях и осуществляется благодаря им» (10). Иначе говоря, всеобщее, которое по определению противоположно единичному, хотя и бессознательно, но в этом единичном содержится.

И дело заключается в том, чтобы эту взаимосвязь, единство общего и частного сделать сознательным и свободным принципом. Государство, говорит Гегель, «оказывается благоустроенным и само в себе сильным, если частный интерес граждан соединяется с его общей целью, если один находит свое удовлетворение и осуществление в другом, - и этот принцип, - подчеркивает Гегель, - сам по себе в высшей степени важен» (11). Для осознания этого принципа нужна «продолжительная идейная борьба, пока она не приведет к осознанию того, что является целесообразным; также нужна борьба с частным интересом и страстями, трудная и продолжительная дисциплина, пока не станет осуществимым вышеупомянутое соединение» (12). Этот же «вопрос принимает и форму вопроса о соединении свободы и необходимости, так как мы рассматриваем внутренний, в себе и для себя сущий, духовный процесс как необходимое, а, напротив, то, что в сознательной воле представляется их интересом, приписываем свободе» (13). К этому следует еще добавить, поскольку проблема связана с человеческими интересами, что «интерес существует лишь там, где есть противоположность» (14).

Противоречие является источником деятельной активности индивидов и народов. Как только противоположности совпадают, как только деятельность достигает своей цели, активность как процесс развития исчезает. «Народ может еще многое сделать на войне и в мире, в своей стране и за ее пределами; но, так сказать, сама живая, субстанциональная душа уже бездействует» (15). Именно поэтому «периоды счастья являются в ней (во всемирной истории – *К.Л.*) пустыми листами, потому что они являются периодами гармонии, отсутствия противоположности» (16).

Принцип развития, внутренне связанный с принципом противоречия, в гегелевской трактовке истории оказывается центральным и в выделении внутри исторических процессов особых периодов, эпох. Качественное своеобразие любого общественно-исторического формирования связано у него с особым принципом, выступающим как проявление, как момент абсолютной идеи. Принцип этот конкретизируется в понятии «духа народа», который «по существу есть результат своей деятельности», так же, как и «народы суть то, чем оказываются

результаты их действия» (17). «... Мы должны лишь признать, что всякая ступень, как отличающаяся от другой, имеет свой собственный определенный принцип. Таким принципом в истории является определенность духа – особый дух народа» (18). Народ своей непрерывной и многосторонней деятельностью в различных естественно - географических условиях и исторических ситуациях «во многих направлениях многосторонне пробует себя» (19) и находит (или не находит) точку соединения и приобщения к абсолютной идее. Осуществление внутренних потенций, логики этой идеи и есть исторический прогресс.

Такая трактовка исторической деятельности народов, конечно, не дает никаких оснований думать, что человеческая деятельность программируется самой идеей, есть аналог ее. Даже совсем напротив: «Дух не только встречает сопротивление и препятствия в тех внутренних и внешних естественных условиях, в связи с которыми находится его деятельность, но его попытки часто оказываются неудачными благодаря этим естественным условиям, и он оказывается побежденным в борьбе с теми осложнениями, которые часто возникают для него благодаря им» (20).

Гегель, вводя понятие «духа народа», указывает на такое своеобразное качественное определение, которое, конституируясь на основе человеческой деятельности, оказывается, в свою очередь, основанием ее, через которое определяется деятельность и мышление каждого отдельного индивида. Это (скорее всего) совпадает с понятием духовной культуры народа, и человеческая деятельность в своей взаимосвязи с объективными закономерностями (абсолютной идеей) опосредуется именно этим образованием.

Возможности определяются и переходят в действительность не на основе абстрактной свободы, а на основе деятельности внутри реальных условий. Через эту диалектику и разворачивает себя абсолютная идея, которая проявляет себя в пространстве и времени земных условий в виде духа всемирно-исторических народов. Всемирно-историческими народы делает приобщение их к абсолютной идее, а последняя увязывает их в единство всемирно-исторического процесса. Пространственно-временная локализация «земных» проявлений абсолютной идеи позволяет Гегелю диалектически рассмотреть проблему влияния географических условий и исторического развития различных народов в их внутренней и внешней содержательной взаимосвязи. Идея связи тех или иных тенденций исторического развития данного периода с областью ее наивысшего проявления (отдельной страной или районом земного шара) прямо вытекает из общеметодологиче-



ских, философско-логических представлений Гегеля. Этот принцип закономерного «скольжения», перемещения «центра» всемирно-исторического процесса предполагает реализацию своего рода «перебора» различных вариантов экономического и социального развития, втягивание, включение во всемирный процесс истории народов различных стран и континентов.

Такой ход, развитие всемирной истории, конечно, требует объяснения самого внутреннего механизма перехода локальных пространственно-временных общественно-исторических образований из одной точки пространства и времени в другую. Причем, как уже было указано, это движение происходит по прогрессирующей линии, в которой все полнее и полнее обнаруживает себя абсолютная идея, приходит осознание свободы как развития духа. «При рассмотрении и понимании истории важнее всего выяснить мысль об этом переходе, индивидуум проходит как единый различные ступени формирования и остается одним и тем же индивидуумом; точно так же и народ проходит до той ступени, которая является всеобщей ступенью его духа. В этом пункте заключается внутренняя, логическая необходимость изменения. Это есть душа, важнейшее при философском понимании истории» (21).

Что необходимость изменения и сам процесс изменения возникают и осуществляются только через противоречие – это после «Логики» Гегеля достаточно очевидный факт. Но необходимо посмотреть, как этот принцип осуществляет себя в истории, в гегелевской ее интерпретации. Ведь здесь развивается дух, самосознание свободы, значит, внутри этого процесса и надо искать основание противоречий, задающих необходимость изменения, перехода в другую форму, в другой принцип. И здесь опять проще всего сказать словами самого Гегеля. «При более точном рассмотрении этого перехода возникает вопрос: почему, например, Персия разрушилась, между тем как Китай и Индия продолжают существовать? Здесь следует прежде всего устранить предрассудок, будто продолжительное существование лучше исчезновения: несокрушимые горы не лучше благоухающей розы, быстро лишаящейся лепестков. В Персии *начинает проявляться принцип свободного духа в противоположность естественности* (курсив мой – К.Л.), а, следовательно, это природное течение увядает, приходит в упадок; в персидском государстве заключается принцип отделения от природы, и поэтому оно стоит выше тех миров, которые погружены в природу. Благодаря этому обнаружилась необходимость прогресса: дух открыл себя и должен осуществлять себя. ...Поэтому в Персии мы впервые видим, что... объективность остается свободной,

т.е. народы не поработаны, но сохраняют свое богатство, свой государственный строй, свою религию. Именно это оказывается слабой стороной Персии по сравнению с Грецией. Ведь мы видим, что персы не могли основать государство с законченной организацией, что они не внесли своего принципа в завоеванные страны и образовали из них не целое, а лишь агрегат, состоящий из разнообразнейших индивидуальностей. ... Это был агрегат элементов, которые стремились к достижению своей идеальности и могли достигнуть ее лишь в *свободной индивидуальности*. Греков следует считать тем народом, в котором эти народы достигли примирения, так как дух углублялся в себя, преодолевал проявления партикуляризма и благодаря этому освобождал самого себя» (22).

Неразвитость принципа, неспособность его стать всеобщим началом заключает в себе противоречие, и оно необходимо находит себе разрешение в соответствующих условиях, там, где противоположности снимают себя. Гегель тут говорит, что разнородные элементы (в пределе – противоположные) примиряются, но это не следует понимать плоско-обывательски – как сосуществование в рамках принципа невмешательства. Мысль Гегеля здесь достаточно прозрачна – в условиях греческого бытия дух выходит на новую более высокую ступень своего развития, *преодолеывает* движение частных принципов, снимает их.

Получается, что переход в новый принцип оказывается одновременно и пространственным переходом. Содержание этого пространственного перехода – не дело философии истории. Оно связано с уже указанным обстоятельством – многообразной деятельностью в различных направлениях и развитием всеобщих отношений. Но «внешнее заимствование... не может быть прочным и эффективным, если оно не попадает на тщательно подготовленную самой историей почву. В этом смысле наиболее благоприятным моментом переноса является эпоха столкновения цивилизации, находящейся в процессе становления и роста, с теми противоречиями, которые завели в исторический тупик цивилизацию, генетически воплотившую в себе предшествующую ступень социально-экономического развития» (23).

Такая траектория движения всемирно-исторического процесса в пространстве и времени, ее объективно-прогрессирующееся развитие в гегелевской философии истории непосредственно связана с его пониманием диалектики всеобщего, особенного и единичного. Ведь дух народа, достигший своего наиболее полного развития, достигший своего предела, выражает собой момент абсолютной идеи – и тем самым имеет всеобщее значение. Именно поэтому его достижения рано или

поздно, в той или другой точке пространства найдут объективно-исторические условия своего дальнейшего развития. Но поскольку развитие имеет свои собственные законы, постольку каждая новая ступень исторического процесса повторяет логику развития предшествующей стадии. Задачи, встающие перед человеком на сходных этапах развития, протекающего не только на однородных, но и на различных уровнях истории, по своему существу сходны. Именно поэтому Гегель отмечает «кругообращение ступеней, которые, с одной стороны, еще существуют одна возле другой, и лишь, с другой стороны, являются как минувшие» (24). В этом у Гегеля выражена диалектика повторяемости и смены общественно-исторических форм.

Поскольку разные периоды, различные эпохи отличают их особые принципы, постольку между ними имеют место противоречия. Их нельзя назвать внешними, потому что с точки зрения всемирно-исторического процесса они являются моментами его объективного разворачивания. В этом смысле даже пространственное сосуществование различных (и противоположных) общественно-исторических форм есть внутреннее противоречие всемирной истории. Еще более это относится к временному процессу, где понятие является основным принципом: «Те моменты, которые дух повидимому оставил позади себя, он содержит в себе и в своей настоящей глубине» (25).

Эти «внешние» противоречия прежде всего проявляются как противоречия между различными ступенями всемирной истории. А в качестве «глобальных» ступеней мировой истории Гегель выделяет, во-первых, Восток с его принципом *непосредственного сознания*. Свобода здесь существует как субстанциональная форма, «к которой субъективная воля относится, прежде всего, как вера, доверие, повиновение» (26). В государственной жизни здесь осуществляется разумная свобода, «которая развивается, не переходя в себе в субъективную свободу» (27). Во-вторых, греческий мир, где формируется индивидуальность. Здесь «индивидуум находится в наивном согласии с общей целью. То, что на Востоке разделено на две крайности, на субстанциональное начало как таковое, и на обращающуюся в прах по сравнению с ними индивидуальность, здесь соединено. Однако разделенные моменты объединены лишь *непосредственно*, и поэтому в то же время в них самих оказывается величайшее противоречие» (28).

Третий принцип – это «царство абстрактной всеобщности». Здесь «индивидуум исчезает и достигает своей личной цели лишь в общей цели», «свободные индивидуумы приносятся в жертву суровым требованиям цели, достижению которой они должны посвящать себя в этом служении, тому, что само является абстрактно-всеобщим», «ин-

терес обособляется от индивидуумов, но они получают в самих себе абстрактную формальную всеобщность. Всеобщее порабощает индивидуумов, им приходится отказываться в нем от себя, но зато они обретают всеобщность для самих себя, т.е. личность: они становятся юридическими личностями как частные лица» (29). Этому принципу соответствует римское государство.

Четвертый период – это период воплощения мысли в действительность. Здесь «свобода нашла себе опору, свое понятие о том, как осуществить свою истину. В этом состоит цель всемирной истории...» (30). Этот период – германское государство.

Разумеется, противоположность этих принципов, их противоречие, обнаруживается в первую очередь на «границе», в точке перехода одной эпохи к другой. Но Гегель анализирует также и противоречия внутри каждой из выделенных ступеней. Например, он отмечает «противоположность» между Афинами и Спартой, указывая при этом на то, что каждое из этих государств, воплощающих взаимоисключающие принципы развития (Афины – классические рабовладельческие отношения, Спарта – протофеодальные), «само по себе явилось необходимой, достойной формой» (31). Еще более это проявляется в понимании Гегелем возникновения государства, где противоречие выступает внутренней порождающей формой – и эта идея позже войдет в марксистское понимание исторического процесса.

Итак, гегелевское понимание мировой истории связано с выявлением определенных принципов существования объективного духа, в которых фиксируется уровень развития свободы этого духа. Высшая ступень связана с адекватным осознанием свободы. В гегелевской интерпретации истории свобода понимается через контекст характеристик самой действительности, через необходимость, содержащуюся внутри этой действительности и выражающуюся через логические определения абсолютной идеи, т.е. всеобщей мировой необходимости. Еще большей конкретности это понимание достигает у Маркса, для которого идея совпадения исторического и логического получает материалистическую интерпретацию.

### Литература

1. Коллигвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. с. 116.
2. Там же. с. 110.
3. Там же.
4. Гегель. Работы разных лет. В 2 т. Т.2. М., 1971. с. 204-205.
5. Гегель. Соч., Т.8. М.-Л., 1935. с. 12.
6. Там же. с. 16.

7. Гегель. Наука логики. Т.1. М., 1970. с. 104.
8. Гегель. Соч. Т.8. с. 61.
9. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1974. с. 247-248.
10. Гегель. Соч. Т.8. с. 25.
11. Там же. с. 24.
12. Там же.
13. Там же. с. 25.
14. Там же. с. 71.
15. Там же.
16. Там же. с. 26.
17. Там же. с. 74, 71.
18. Там же. с. 61.
19. Там же. с. 70.
20. Там же.
21. Там же. с. 74.
22. Там же. с. 206-207.
23. Философия Гегеля и современность. М., 1973. с. 214.
24. Гегель. Соч. Т.8. с. 75.
25. Там же.
26. Там же. с. 99.
27. Там же.
28. Там же. с. 101.
29. Там же. с. 101-102.
30. Там же. с. 104.
31. Там же. с. 242.

### ***Гончаров С.З.***

#### **Объективные основы мышления и сознания в историческом измерении**

Иронизируя по поводу эклектичных толкований сущности человека (как био-социальной, био-социо-культурной и т.п.), Э.В. Ильенков остроумно возразил: такая логика с неизбежностью приведет к «социально – био – химически – электро – физически – микрофизически – квантово – механическому» пониманию сущности человека [1, с. 325]. В своем творчестве Ильенков исходил из *универсальной* сущности человека. Универсальность человека, сформированная в процессе истории, задает критерий как для оценки современности, так и для предвидения возможных перспектив. Рассмотрим три типа строе-

ния производства, социальных отношений и сознания: субъективный, объективный и универсальный (субъектный).

1. *Субъективное строение* характерно следующим. Производство имеет субъективное строение потому, что главным в процессе формирования природы выступают *живые индивиды*; такое производство включает *ручной труд и инструментальный* этап развития техники. Инструменту передана технологическая функция *непосредственного воздействия* на предмет труда. Управление инструментом и функция движения им закреплены за индивидом. Процесс труда привязан к телесным и психическим особенностям работника и основывается на эмпирических навыках. Труд является непосредственным, изменяющим *внешнюю материальную* оболочку предмета, и сопровождается эмпирическими схемами мышления. Целью такого труда всегда выступает производство *потребительной стоимости* (ценности для потребления). Такая цель является *особенной* и не содержит в себе установки на выход за рамки исходного пункта, на что указывает схема простого товарного производства (Т – Д – Т). *Обмен еще не подчинил себе производство*. Ориентация на потребительную ценность задает «традиционное, самодовольно замкнутое в определенных границах удовлетворение существующих потребностей и воспроизводство старого образа жизни» [6, с. 387]; замедляет социальный обмен, консервирует социальные связи, продуцирует узкие общественные, а значит и духовные формы, создает местного человека и местную социальность.

Субъективное строение производства обуславливает и *субъективное строение общественных отношений*: в них доминирует *личная зависимость*, связанная как с социальными статусами лиц, так и с конкретными индивидуальными особенностями индивидов. Социальная общность основывается на *первичной естественной* общности – это семья, кровнородственная связь, индивидуальные привязанности, следующие из индивидуальных склонностей; традиции как очевидные, само собой разумеющиеся регуляторы поведения; глубинное интуитивное чувство родного, «нашего», «мы»; идентификация носит тоже локальный характер.

*Субъективное строение присуще и мышлению, сознанию*. Мышление так же еще не оторвалось от чувственного состава и не выделилось в самостоятельное начало, как и трудовые операции еще не отделились от предметной наполненности. В понимании реальности понятия носят эмпирический характер и отягощены в значительной мере представлениями. В духовной сфере *ценностное* миропонимание *доминирует* над *логическим*, т.е. реальность берется, в первую очередь,

по отношению к потребностям и интересам человека, в аспекте ее значимости для людей, для той или иной общности. Ценностные компоненты (религиозные, эстетические, нравственные) вплетены в понятийное мышление. Скрытые, невидимые связи истолковываются по образу и подобию субъективности человека – по аналогии с его действиями, чувствами, стремлениями, т. е. *явно антропоморфно*. Это проявляется в обильном использовании метафор, образов, наглядных сравнений, пословиц, поговорок, легенд. Рациональное мышление еще не освободилось от цельности мифа и от его суггестии. Политико-правовые формы вырастают из обычаев и традиций, из нравственных интуиций и функционируют в их материале, т. е. право носит еще *естественный*, а не *позитивный* характер. В целом, в сознании еще не сложился устойчивый способ мыслить и воспринимать реальность по схеме «*объект – субъект*». Такая схема предполагает систему посредников как в отношении субъекта к природе, так и в отношениях между субъектами.

2. *Объективное строение социально-технологического базиса мышления* выражено в следующем. Производство имеет объективное строение, так как главным в нем являются *предметные органы* – техника, а не индивиды; оно включает технологическое применение *науки* и *репродуктивный* труд рабочих. Процесс труда основывается на применении *машин* и *механизации* операций. Машине передаются новые технологические функции работников – не только непосредственное воздействие на предмет труда, но и функции *движения и управления* инструментом. В содержании труда доминирует *операциональный и управленческий* аспекты. Центр тяжести смещается с живого труда, на предметные органы (систему машин). Труд «демускулизируется». Целью производства является прибавочная стоимость; эта цель *всеобща*, так как всеобща сама субстанция стоимости – общественно необходимый труд. Общая схема производства (Д – Т – Д') указывает на выход за пределы исходного пункта, на *беспредельность*, что ведет к универсализации общения и общественных отношений, к воспроизводству индивидов с многообразными потребностями, связями, способностями. Установка на производство прибавочной стоимости интенсифицирует все формы социального обмена, расширяет и разнообразит социальные связи, создает мировой рынок, мировую торговлю, мировую историю, всемирность в осознании событий и всеобщие значения сознания.

Объективное строение производства задает и *объективное строение общественных отношений* в форме *вещной зависимости* людей, даже не знающих друг друга. Оценка социальной эффективно-

сти людей сводится к единому стоимостному индикатору – к деньгам, к капиталу. Все подлежит отчуждению и обмену, будь то недвижимость, должность или совесть. Произошло овещнение всей социальности: превращении личных сил и отношений в «силы вещные», «междусубъектных отношений – в междуобъектные», самоизменение и самообновление людей стало лишь *побочным продуктом* изменения и обновления *вещей*. Овещнение лиц и персонификация вещей сопровождаются сциентизмом, технократизмом, ценностным нигилизмом, объективизмом. Человеческая связь, первичные естественные общности людей превращаются в побочные социальные общности по сравнению с теми объединениями, которые выросли *из экономических, производственных, политико-правовых процессов*. Объединения людей скрепляются экономическими, технологическими, правовыми и политическими узами. Объективирование человеческой субъективности теперь предстает как овещненная процессуальная реальность и застывает в самостоятельную вторичную объективную вещную реальность.

*Объективное строение общественных отношений* выражается и продолжается в *объективном строении* мышления, сознания: *объективный метод* осознания реальности становится доминирующим; наука принесла удобства, комфорт, экономию человеческих усилий и осознается как *единственно верный* способ ориентации человека в мире; логическое сознание берет верх над ценностным, право превратилось в главный регулятор поведения и стало *позитивным*, разработанным специалистами в целях согласования имущественных и др. вещных интересов. Наука в системе разделения труда превратилась в одну из стадий производственного процесса – в стадию *разработки идеальной предметности* – конструирования моделей будущих вещей, в духовную силу производительного общественного труда.

Мыслительные процессы достигают *высшей степени всеобщности, опосредствованности, рациональности, операциональности, конструктивности*. Эталонными в науке становятся тексты с терминами однозначного значения, со строгой логической последовательностью, с прозрачной операциональностью и конструктивной значимостью понятий. Такие характеристики научного мышления объясняются тем, что научные понятия не только отражают закономерности, но и служат на стадии реализации идеального проектами, моделями будущих продуктов, целями для их производства. Поэтому понятия должны быть доведены до их операциональной осуществимости; научное понимание исключает теперь религиозное «чудо». Ведь «чудо» нельзя прогнозировать, оно разрывает строгую детерминацию



в производстве и не переводимо на определенную операциональную последовательность.

За *объективностью, рациональностью, всеобщностью, опосредствованностью, операциональностью и конструктивностью* мышления скрывается вполне определенная социальность – фабрично - заводской уклад труда и меновые отношения капиталистического производства. Поскольку капитализм утвердился в классической форме в протестантских странах Запада, то западный социолог М. Вебер весьма точно выразил *эталонный* тип социальных действий западного человека – «целерациональное» социальное действие. Миф, традиционные религии тускнеют перед разными формами *светской религиозности* – «религиозным» отношением к науке, к научно-техническому прогрессу, к богатству в его предметно-вещественной форме. В то же время в рамках светской религиозности возникают компенсирующие мифологемы – товарный фетишизм, фетишизм свободы, демократии, рынка.

3. Из объективного строения социальности закономерно вырастет ее *универсальное или субъектное* строение. *Субъектное строение* производства, общественных отношений и сознания характерно следующим. Научные технологии, экономика знаний неизбежно выведут общество на качественно более высокий – *креативно-антропогенный уровень*. Эффективность труда будет зависеть не от величины мускульных усилий работников, а от мощи тех искусственных органов общественной практики (техники), которые созданы при помощи науки. Тем самым, непосредственное рабочее время *перестает быть мерой богатства* и производству, основанному на *меново́й стоимости, приходит конец* [6, с. 214]. Маркс так конкретизирует данный технологический аспект: «Теперь рабочий уже не помещает между собой и объектом модифицированный предмет природы; теперь в качестве промежуточного звена между собой и неорганической природой, которой рабочий овладевает, он помещает природный процесс, преобразуемый им в промышленный процесс. Вместо того чтобы быть главным агентом процесса производства, рабочий становится рядом с ним». В качестве главной «основы производства и богатства выступает не непосредственный труд, выполняемый самим человеком, и не время, в течение которого он работает, а присвоение его собственной всеобщей производительной силы, его понимание природы и господства над ней в результате его бытия в качестве общественного организма. < > Происходит свободное развитие индивидуальностей, и поэтому имеет место ... сведение необходимого труда общества к минимуму, чему в этих условиях соответствует художественное, научное и

т.п. развитие индивидов благодаря высвободившемуся для всех времени и созданным для этого средствам» [6, с. 213–214].

Экономические отношения сбросят свою загадочную товарную форму: за движением товаров, иных стоимостных показателей люди будут видеть *движение своих собственных трудовых затрат*. В общественном сознании рассеется товарный фетишизм. На первый план выйдет не производство средств жизни (материальное производство), а *культурное воспроизводство* поколений, поэтому социальная сфера общества будет главной (то, ради чего).

Накопление капиталов как ведущий мотив производства сменится накоплением идеальной предметности – *культуры*. Культурное воспроизводство людей станет главным *содержанием общественных отношений*, и тем самым отношения между людьми станут *непосредственно-общественными*, без анонимности разного рода факторов, которые вступают между собой в особые надчеловеческие отношения.

Общество вступит в постэкономическую эпоху своей истории, когда по ту сторону труда «начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы» [3, с. 387]. Ибо «царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, по природе своей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства». Свобода же в области материального производства может заключаться «лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, < > совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей» [3, с. 386 – 387].

Политическая сфера общества тоже подвергнется дефетишизации. Социальные институты, окончательно надоев гражданам своей бюрократической замкнутостью и самовоспроизводством в расширенном масштабе, снова примут социально ясную функцию – *как органы коллективной воли для самоорганизации и самоуправления ассоциированных субъектов*.

Ценностно-нейтральный стиль научного мышления избавится от этой односторонности: объективное понимание реальности будет дополнено равноценным компонентом – ее *ценностным пониманием и переживанием*; разум и «сердце» – это два крыла духовного полета творческой индивидуальности, не изуродованной технической цивилизацией в одномерный логический интеллект.

Мышление станет *интегральным, целостным, полным*. Такое

мышление утвердится на основе аналогий *культурного производства поколений*. Доминирование самодеятельности, духовно-нравственная направленность в образе жизни «запишут» в сознании субъектов целостные и гибкие аналогии, позволяющие увидеть в природе, в ее самодвижных структурах новые грани – разумную *целосообразность*, согласованность частей с целым, эстетически оформленные меры. Качественно изменится сама оптика воззрения на природу: спонтанное бессознательное саморазвертывание ее сил уподобляет природу непосредственной искренности ребенка, в отношении которого взрослый человек побуждается быть *охранителем*; возродится в особой форме античное миропонимание в виде *могучего эстетического разумного космизма*.

Новый тип строения производства, общественных отношений и сознания приведет в соответствие универсальную сущность человека с его существованием, ранее ограниченным как *орудийным* фондом, так и ставшей узкой *стоимостной* формой.

Механизм овещнения способствовал, конечно, объективному пониманию общественных отношений с издержками превратного характера – грубым фетишизмом меновых отношений, редукцией ценностных ориентаций к установке на всеобщую полезность. Все физические и духовные свойства человека выступают «лишь в качестве носителя этой системы всеобщей полезности, и нет ничего такого, что вне этого круга общественного производства и обмена выступало бы как нечто *само по себе более высокое*, как правомерное само по себе. < > Только при капитализме природа становится лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью; < > теоретическое познание ее собственных законов само выступает лишь как хитрость, имеющая целью подчинить природу человеческим потребностям, будь то в качестве предметов потребления или в качестве средств производства» [5, с. 386 – 387].

Но, чтобы овладеть общественными отношениями и осознать их объективно, *люди должны были противопоставить их себе как нечто внешнее, независимое и самостоятельное*. И с точки зрения исторической, отмечал Маркс, превращение человеческих отношений в вещные отношения является «необходимым этапом» [4, с. 47]. Несомненно, замечает Маркс, – «эту вещную связь следует предпочесть отсутствию всякой связи < > или же наличию всего лишь локальной связи, основанной на самом тесном кровном родстве или же на отношениях господства и подчинения. Столь же несомненно и то, что индивиды не могут подчинить себе свои собственные общественные связи, пока они эти связи не создали. Но нелепо понимать эту всего лишь *вещную*

связь как естественную, неотделимую от природы индивидуальности (в противоположность рефлексированному знанию и воле) и имманентную ей. Эта связь – продукт индивидов, Она – исторический продукт. < > Отчужденность и самостоятельность, в которой эта связь еще существует по отношению к индивидам, доказывает лишь то, что люди еще находятся в процессе созидания условий своей социальной жизни, а не живут уже социальной жизнью. < > Универсально развитые индивиды, общественные отношения которых, будучи их собственными коллективными отношениями, также и подчинены их собственному коллективному контролю, являются продуктом не природы, а истории. Та степень и та универсальность развития потенций, при которых становится возможной *эта* индивидуальность, имеют своей предпосылкой как раз производство на основе меновых стоимостей, которые вместе со всеобщим отчуждением индивида от себя и от других впервые создают также всеобщность и всесторонность его отношений и способностей. На более ранних ступенях развития отдельный индивид выступает более полным именно потому, что он еще не выработал всю полноту своих отношений и не противопоставил их себе в качестве независимых от него общественных сил и отношений. Так же как смешно тосковать по этой первоначальной полноте индивида, так же смешно верить в необходимость остановиться на нынешней полной опустошенности» [5, с. 105].

Такую опустошенность галлюцигенный Голливуд ныне восполняет *виртуальной романтической компенсацией*. Такие компенсации будут, выражаясь словами Маркса, «сопровождать буржуазный взгляд вплоть до его блаженной кончины». Социализм (от термина «социальное») и призван утвердить условия, при которых люди «живут социальной жизнью» (К. Маркс), т. е. реально признают равноценность достоинства друг друга и на основе такого признания становятся *солидарными* в созидании социальной связи – взаимно дополняют и обогащают друг друга своими дарованиями и способностями, творят формы общения, просторные для самостоятельности и самоосуществления своих продуктивно-творческих сил.

Как паровой двигатель и железные дороги смели феодализм с его привилегиями с исторической арены, точно так же наукоемкие автоматизированные комплексы в сфере производства, требующие работников с научным мышлением, отправят капитализм архив истории и утвердят антропогенное общество культурной самостоятельности. Современный капитализм с его мотивацией «максимум прибыли, минимум совести» находится в полукوماتозном состоянии потому, что использует универсальные возможности человека не по назначению.

Субъектность, субъектные качества личности станут императивом так же, как ныне прежде чем кем-то быть, надо вначале быть гражданином того или иного государства. *Престижность* закрепится за *субъектными* качествами человека, который, обогащая себя культурно, обогащает тем самым и других.

XXI век являет собой переход от объективного типа к субъектному типу строения социальности, от буржуазной техногенной цивилизации к новой исторической постэкономической ступени – *культуре*. Культурное воспроизводство новых поколений станет первичным, а производство средств жизни вторичным. Люди вернутся к себе самим, возьмут под свой контроль стихию общественного развития, чтобы *культивировать свою универсальную человеческую природу*. Креативная культурная антропология станет тем ферментом, который качественно преобразит миропонимание и природы, и социальной связи.

Три типа строения социальности выделил К. Маркс на основании различных *форм общения*:

- «отношения личной зависимости» (добуржуазные формы общества);

- «личная независимость, основанная на вещной зависимости» (буржуазная социальность), при которой образуется «система всеобщего обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций»;

- «свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние» – такова третья ступень. «Вторая ступень создает условия для третьей» [5, с.100 – 101].

Поэтапное утверждение универсального строения производства, общественных отношений и сознания будет сопровождаться утверждением интегрального социального мышления, синтезом логических и ценностных структур в такое духовное новообразование, в составе которого ценностный компонент будет направлять логику мышления, а эталоны культуры – технику жизни и технологии производства. Нравственность обретет свой должный фундаментальный статус.

Интегральный разум, соединяющий в себе измерения истины, добра и красоты, утвердится на *качественно иной основе* – не на материальном производстве средств жизни, как рациональность XVIII – XX веков, а на *культурном производстве целостных* индивидов. Такой разум наполнится гибкими, культурно емкими, одухотворенными метафорами и аналогиями, позволяющими прозревать и в природе новые грани, недоступные мышлению, сформированному на «инженер-

ных» жестких аналогиях фабрично-заводского опыта.

Эвальд Васильевич Ильенков, автор классической теории идеального, в заключительной части своей книги писал: «Что же касается понятия «человек» в подлинном смысле слова, то его “определенность” заключается в отсутствии всякой заранее и навсегда закодированной в нем определенности. В универсальности. < > Разумеется, будучи в принципе, в “сущности” универсальным, реально - эмпирически любой человек – не универсальное, а определенное (т.е. ”ограниченное”) существо. Человек есть там, где есть такая индивидуализированная универсальность, “оединичная всеобщность”. Или “всеобщая индивидуальность”, личность, что одно и то же» [2, с. 290].

Задача, следовательно, состоит в приведении в соответствие жизнеустройства людей с универсальными возможностями каждого из них. Целостное развитие индивидуальности – таков ясный и понятный критерий эффективности и для экономики, и для всей системы образования, от детского сада и школы до вуза. «Общество стало уже достаточно богатым, чтобы позволить себе развивать свою культуру не за счет превращения индивида в профессионально-ограниченного, “частичного” человека, а за счет максимально-полного развертывания всех возможностей, заложенных в нем природой» [2, с. 291]. Таков императив нашего времени.

### Литература

1. Ильенков Э.В. Что же такое личность? // С чего начинается личность. М., 1984.
2. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М., 1968.
3. Маркс К. Процесс капиталистического производства, взятый в целом // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 2. М., 1962.
4. Маркс К. Результаты непосредственного процесса производства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 49. М., 1974
5. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. М., 1968.
6. Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 2. – М., 1969.

**Сорвин К.В.**

### **«Возвышенные надломы» экономической предметности**

К безусловно позитивным тенденциям нашего времени можно отнести появление на прилавках магазинов, в библиотеках и на Интернет-порталах разнообразной переводной философской литературы. Причем далеко не последнее место в ней занимают произведения неомарксистов и труды западных авторов, в той или иной степени анализирующих различные аспекты научного наследия Маркса. Думается, подобный процесс можно только приветствовать: молодое поколение, порой неожиданно для себя, вдруг обнаруживает, что значимость автора «Капитала» далеко не ограничивается его влиянием на российский социализм, а марксистски ориентированные российские течения знакомятся с новыми, порой, весьма резко контрастирующими с классическими интерпретациями подходами.

Наверное, мы не погрешим против истины, если скажем, что своеобразное лидерство в данном процессе принадлежит известному современному автору С. Жижеху. Его основные книги не только переведены в последние 15 лет на русский язык, но и завоевывают все большую популярность и, не смотря на непростой стиль, быстро становясь бестселлерами. Но не к последним вышедшим работам хотелось бы привлечь внимание читателей: как и у большинства системно мыслящих философов, «подлинный исток» большинства его более поздних позиций можно найти в ранней работе «Возвышенный объект идеологии» (4). О некоторых аспектах данного произведения нам и хотелось бы поговорить в данной статье.

Уже из самого названия книги видно, что ее автор предпринял оригинальную попытку лишить категорию *возвышенного* ее сугубо эстетического статуса. В итоге, возвышенное и его неотъемлемая спутница – категория *прекрасного*, предстали в качестве теоретического в качестве теоретического инструментария для решения идеологических, религиозных и даже экономических проблем. В этом замысле, бесспорно, заключался один из наиболее оригинальных аспектов данного произведения. Чем же привлекли философа данные категории? Если ответить кратко – своей *диалектикой*, открытие которой восходит к Канту. «Возвышенное, – писал немецкий философ, – можно описать таким образом: оно – предмет (природа), представление о котором побуждает душу мыслить недостижимость природы как изображение идей» (5, 115). «Парадокс возвышенного, – прокомментировал данную мысль наш автор, – состоит в следующем: в принципе, разрыв, отделяющий феноменальные, эмпирические объек-

ты от вещи-в-себе, непреодолим – то есть никакой эмпирический объект, никакая репрезентация, представление не могут адекватно изобразить вещь (сверхчувственную Идею). Однако возвышенным является такой объект, при созерцании которого мы можем *постичь саму невозможность*, эту перманентную неудачу репрезентации, представления вещи.... Следовательно, возвышенный объект – это парадоксальный объект, который в самом поле представления позволяет негативным образом увидеть измерение непредставимого. Это совершенно особый аспект кантовской философии – точка, в которой *разлом, разрыв* между феноменом и вещью-в-себе упраздняется негативным образом. Потому что в этой точке неспособность феномена адекватно представить вещь оказывается вписанной в сам феномен.... Возвышенный объект вызывает удовольствие совершенно негативным образом: место вещи определяется посредством самой неудачи ее представления» (4, 202 - 204).

В чем продуктивность данного обращения Жижека к проблематике возвышенных феноменов? Если сказать кратко – в том, что таким оригинальным путем философ предпринимает попытку отыскать категориально адекватные формы для теоретической экспликации состояния человеческого *отчуждения* и его генезиса. Очевидно, что без решения данной задачи оказывается невозможным не только последовательное понимание возникновения данного состояния, но, что самое главное, невозможно понять механизм и внутреннюю логику его преодоления.

В своей социально-экономической доктрине Маркс был подлинным антропологическим *монистом*: отвергая всевозможные природные явления и объекты как самостоятельные элементы капитала (землю, природные ресурсы, драгоценные металлы и т.д.), он рассматривал последний исключительно как накопленный человеческий труд, благодаря чему проблема капитала сводилась к взаимоотношению труда накопленного и труда живого, к взаимоотношению *творения* и *творца*. Отчужденный от человека, но при этом созданный им же самим мир, предстал перед собственным творцом в виде независимой от него реальности, *по видимости* имеющей сходные с природные объективные законы. Нерелективная экономическая наука исследовала и продолжает исследовать эти законы в их непосредственной данности, точно также как представители классического естествознания изучают законы природы, особо не задумываясь об их подлинных основаниях. Кант и Гегель вскрыли имманентные границы подобного отношения естествоиспытателей к предметности своей науки, Маркс проделал нечто подобное в отношении теоретических построений



классической политической экономии.

Именно поэтому важнейшим пунктом, объединяющим в единую традицию учения Канта, Гегеля и Маркса является их отношение к объективности законов классических наук (будь то физика или же политическая экономия) как к *видимости*. Соответственно *видимостью* является и восприятие этими науками собственной предметности в качестве объективной реальности, существующей всецело самостоятельно и независимо от человека. Но видимость эта должна как-то проявлять себя в процессе познания. Именно поэтому в обращении Жижека к методологическому потенциалу, заключенному в исследовании диалектики «возвышенной предметности» Кантом и Гегелем, следует увидеть, прежде всего, очень точное понимание существа проблемы. Исследованные Марксом экономические законы, укладывавшиеся домарксовской политической экономией в прокрустово ложе инвариант классической науки, именно своими *надломами* обнаруживали собственную иллюзорность, а, вместе с этим, и неистинность, феноменальность описываемого ими предмета. И если же наш философ нашел категорию, которая на образном уровне проясняет эти сложнейшие диалектические движения, то подобный шаг следует всецело приветствовать, а, главное, развивать. Глубокий анализ товарного фетишизма, природы денег, различных видов современных идеологических систем, проведенный Жижеком с данных позиций, действительно подтверждает большой эвристический потенциал данного категориального движения.

Однако заметим: разрыв и разлом феноменального мира, обнаруживаемый при созерцании возвышенных реалий, отнюдь не является чем-то, не имеющим принципиальных аналогов в других разделах философии Канта, по сути дела, являющейся теорией тотальной *универсальности* подобных разломов. Ярчайший тому пример – хорошо известные космологические идеи, антиномии и противоречия которых как раз и указывали, во-первых, на бытие некоего истинного мира, во-вторых, на невозможность ни одного из свойств последнего быть представленным в чувственных, пространственно-временных формах и связанных с ними категориях. Именно поэтому категория возвышенного, применяемая при анализе социально-экономических феноменов, обладает лишь преимуществом некоей *наглядности*, но при этом отнюдь не содержит в себе каких-либо фундаментальных методологических новаторств, которых нельзя было бы найти в иных разделах кантовской философии. Однако именно с фактом гипертрофирования данной, прямо скажем, весьма частной категории трансцендентальной традиции, мы сталкиваемся в концепции Жижека.

С нашей точки зрения, подобная позиция привела автора «Возвышенного объекта идеологии» к не совсем точной оценке гегелевского понимания данной категории, и, что самое важное, к неадекватному пониманию проблемы подобных надломов в методологии Маркса. Более того, совершенно верно почувствовав фундаментальную значимость проблематики «надломов» в методологии «Капитала», этот автор в целом ряде случаев не прояснил, а, напротив, затемнил возможность использования гегелевского потенциала для адекватной интерпретации последней. Соответственно, критический разбор его концепции должен рельефнее высветить позитивные пути в развитии данной проблематики.

Очевидно, что для всех указанных авторов открытие «*надломов*» в феноменальном мире отнюдь не было самоцелью, а являлось лишь началом пути, ибо главный методологический вопрос состоял в том, как обнаружив иллюзию в теоретических конструкциях, прорваться затем в истинный, теперь уже не иллюзорный мир. Для Канта здесь вступала в свои права вера, однако для Гегеля путеводной нитью оказывались сами же эти надломы. Этот аспект совершенно точно и очень ярко фиксирует Жижек: «В защиту Гегеля можно сказать следующее: мало того, что его диалектика не подразумевает способность какого бы то ни было конкретного, частного феномена адекватно выразить сверхчувственную Идею; Идея у Гегеля – это как раз само движение снятия, то самое «расплавление» любых частных определений» (4, 204). Однако дальнейшие рассуждения нашего современника уже вызывают сомнения. «Кант предполагал, что вещь-в-себе действительно существует по ту сторону поля репрезентации, мира феноменов.... Гегель же, напротив, полагал, что по ту сторону мира феноменов, поля репрезентации, *ничего* нет. Постигание радикальной негативности, радикального несоответствия любого феномена Идее, непреодолимой пропасти между ними – это постижение и есть Идея в ее «чистой» радикальной негативности. То, что Кант полагал всего лишь негативным представлением вещи-в-себе, уже есть сама вещь-в-себе.... Мы преодолеваем феноменальное не тогда, когда проникаем к тому, что находится за ним, а тогда, когда постигаем, что за ним ничего нет; когда постигаем это *Ничто* абсолютной негативности» (4, 205 - 206).

А вот это уже серьезно. Автор бесспорно прав в том, что коль скоро Гегель преодолевает дуализм явления и вещи в себе, последняя, очевидно, не может оставаться всецело «по ту сторону мира». Однако означает ли это, что за явлением стоит лишь *ничто*, пустое место (в логическом смысле этого слова), которое, в конечном итоге, и запол-

няет возвышенный объект? Ни в коем случае! Видимо, Жижек движется здесь, не столько подчиняясь внутренней логике гегелевских подходов, сколько под влиянием представителей более поздней философии – под неявным влиянием Кьеркегора и явным, нескрываемым им влиянием Лакана, активно использовавших категорию *ничто* в своих онтологических построениях. В итоге, собственная позиция Гегеля, а, затем, что неизбежно, и Маркса, оказывается серьезно искаженной.

Здесь необходимо вспомнить, что любые переходы гегелевских категорий носят не внешний, а внутренний, имманентный характер. Их движение не есть *описание* мышления, их движение – само мышление, себя наблюдающее и переводящее себя, благодаря этому самонаблюдению, на новую, более высокую ступень рефлексии. Именно поэтому столь характерные для классической научной теории обороты вроде «на самом деле этот процесс представляет собой», «в действительности в основании этого процесса лежит» и т.д. оказываются здесь принципиально некорректными, ибо в этой системе *интерпретация* описываемого процесса сама же является его *частью*. И если излагаемая Жижекком позиция действительно представляет собой адекватную экспликацию гегелевских построений, то в собственных исследованиях автора «Науки логики» должен был присутствовать хотя бы намек на подобный категориальный разворот, тем более что категория *ничто* играет в его логическом учении принципиальную роль. Однако никаких подобных рассуждений мы в его работах не наблюдаем.

Гегель действительно отверг кантовский дуализм явления и вещи в себе, однако это вовсе не значит, что на его место он поставил иное, столь же *прочное* отношение. Утверждая нечто подобное, Жижек явно забывает, что в рассматриваемом им учении нет ни одной застывшей, не переходящей в собственную противоположность категории. И отношение «вещь-явление» отнюдь не является здесь исключением. Последнее в этой концепции было превращено в необходимый, но при этом *преходящий* момент всей логической системы, что и нашло свое отражение в соответствующем разделе второго тома «Науки логики» (3, 113 - 150). Имманентная диалектика категориальной пары «вещь-явление» переводит данное отношение в новую взаимосвязь. Последняя, при этом, представляет собой не отношение «ничто - явление», а отношение «абсолютное - атрибут - субстанция» (3, 173 – 208), базовым принципом которого оказывается «тождество внутреннего и внешнего». На первый взгляд может показаться, что о чем-то подобном как раз и говорит Жижек, утверждая, что «за явлением уже ниче-

го нет». На самом же деле все обстоит прямо противоположным образом: подлинное движение в этой области состоит как раз в том, что во все большей степени начинает просвечиваться скрытое за внешней оболочкой явлений их подлинное *идеальное* содержание, окончательно раскрывающее себя лишь на стадии понятия. Тождество внешнего и внутреннего представляет собой вовсе не исчезновение внутреннего благодаря «возвышенным надломам» внешнего, а превращение внешнего в адекватную манифестацию, в имманентное формообразование внутреннего.

Пожалуй, ярче всего неадекватность интерпретации Жижеком данного движения базовых категорий «Науки логики» проявляется при его анализе гегелевских представлений об иерархии *ветхозаветной* и *греческой* религий. Данный вопрос всегда вызывал множество споров в рамках эволюционной парадигмы, утверждавшей наличие прогресса в историческом развитии религиозного сознания: обе религии возникли и достигли расцвета практически в один и тот же исторический период, и обе явились духовными источниками христианства. С точки зрения нашего автора, Гегель проявил непоследовательность, поставив греческую религию как «религию красоты» выше древнего иудаизма, еще Кантом определенного в качестве «религии возвышенного». «Если, согласно Гегелю, религия греков – это религия красоты, а иудаизм – религия возвышенного, то сама логика диалектического процесса заставляет нас заключить, что возвышенное *следует* за красивым, поскольку возвышенное есть точка *распада красоты*, его опосредования, его самоотрицания» (4, 201 - 202). На первый взгляд, с Жижеком трудно не согласиться: греческая религия сохранила «первородный грех политеизма» – наивную веру в *открытость* горнего мира абсолютных реалий бытия, веру в возможность средствами чувств и рассудка без противоречия и надлома выразить духовную сущность мира. Иудаизм же, напротив, делает следующий шаг, в полной мере осознавая лежащую между конечным человеком и бесконечным Богом пропасть, полагая, тем самым Бога, трансцендентным миру.

Тем не менее, подробное обоснование своей позиции Гегель дает не столько в цитируемой Жижеком «Философии религии», но прежде всего в известных «Лекциях по эстетике», на удивление, ни разу не упомянутых нашим автором в данном контексте. А между тем именно в этом произведении Гегель, только подробнее, обосновывает ту же иерархию эстетических категорий (1, 366 – 367, 404 – 414). В его системе возвышенное действительно является некоей вершиной, но вершиной в развитии искусства *символического*, основанного на выраже-

нии духовного содержания в сугубо *внешней* ему и потому случайной чувственной форме. Если исходить из того, что чувственное, конечное должно всегда быть чем-то противоположным и внешним бесконечному, тогда запечатленное в образной форме возвышенных феноменов их несоответствие можно считать пределом, которого может достичь развитие эстетической сферы. Но такова была точка зрения Канта, но отнюдь не Гегеля, в учении которого как раз и исчезала непроходимая пропасть между бесконечным и конечным, и последнее мыслилось как его собственный момент. Поэтому вслед за возвышенной стадией, искусство, а вместе с ним религия и мировоззрение, переходят на новую стадию – на стадию *красоты*, и эта стадия достигалась в рамках греческой культуры. Если сказать кратко, то на этом уровне чувственная форма экспликации духовного содержания впервые перестает быть внешней и условной, а становится *собственным формообразованием* духа. Стадия красоты, таким образом, «... кладет конец предварительным попыткам искусства, носящим чисто символизирующий и *возвышенный* характер, потому что духовная субъективность в самой себе обладает *своим* и притом *адекватным обликом*, точно также, как и само себя определяющее понятие порождает из самого себя соразмерное ему особенное существование» (1, 363).

Что же представляет собой этот «адекватный облик для духа»? Таковым оказывается *человеческое тело*, которое еще Аристотелем, выступившим против теории «переселения душ», было осмыслено в качестве «истинного образа духовного» (2, 146). Господство этого содержательного тождества внутреннего и внешнего и является базовым принципом греческой религии, искусства, да и вообще всей их культуры в целом. Вот чего, оказывается, не разглядел Жижек в данном движении категорий! Будучи последовательным кантианцем, он и на уровне эстетически категорий сумел, по сути, последовательно увидеть лишь логику знаменитых антиномий, главный смысл которых состоял в теоретическом обосновании абсолютного разграничения чувственных и сверхчувственных реалий бытия, творящего и творимого начала.

Почему про все это необходимо сказать именно здесь, обсуждая фундаментальную для Маркса проблематику теоретической реконструкции процесса возникновения, развития и гибели капитализма как высшей точки в развитии человеческого отчуждения? Прежде всего, потому, что интерпретация возвышенного как своеобразной вершины в развитии диалектических соотношений не позволяет Жижеку сделать все возможные и даже напрашивающиеся выводы из его собственной, действительно чрезвычайно продуктивной концепции, не по-

зволяет по-настоящему и до конца использовать именно гегелевский потенциал для адекватной интерпретации методологии «Капитала». Заметим: обнаружив за «возвышенными надломами» лакановское «ничто», Жижек, по сути дела, лишился каких-либо методологических ориентиров для дальнейшего развития своего подхода. На самом же деле, «возвышенные надломы» должны указать на некую подлинную реальность, именно скрывающуюся за пеленой явлений. И если в гегелевской философии этой реальностью была *идея* (а вовсе не «ничто»!), то реальностью, скрытой за пеленой капитала, как неоднократно указывал сам Маркс, *оказывался* человек как его подлинное основание и подлинный творец.

Да, понять отчужденный мир как превращенную, неистинную реальность – лишь первая часть теоретической задачи. Если на ней остановиться, то неизбежным окажется переход к утопическому проектерству, посредством неких искусственных приемов стремящегося лишь «исправить» неистинное положение дел. И об этом, между прочим, постоянно говорит и сам Жижек, правда уже за рамками обсуждения диалектики эстетических категорий. Но ведь именно ступень категории красоты, в гегелевской системе, переводит анализ на новую ступень, когда данная стадия начинает рассматриваться не как нечто внешнее и случайное, а как «собственное формообразование человека». Означает ли это, что у красоты нет точки распада, а отчужденные феномены, будучи не случайным, а закономерным образованием, обречены на вечное бытие? Ни в коем случае! Точка зрения распада красоты – это, для Гегеля, ступень христианства. Здесь, как и на предыдущей стадии, внешнее и конечное формообразование духа рассматривается как состояние истинное и адекватное (чего в принципе не может быть на уровне «возвышенной предметности»), однако теперь оно должно быть осмысленно как состояние преходящее. «Только тогда, когда сам Бог являет себя и открывает себя в качестве вот этого единичного человека, ... только тогда чувственность становится свободной, то есть она больше не связана с Богом, но обнаруживается как несоответствующая его образу; чувственность, непосредственная единичность пригвождается к кресту» (2, 148). В этой фразе философа, в конечном счете, содержится вся суть его понимания христианства. Соответственно, на этой стадии появляются и совершенно новые категориальные соотношения, в гораздо большей степени, нежели категория возвышенного, адекватные анализу капитала как отчужденного феномена. Но обсуждение данного вопроса – тема отдельной статьи.

## Литература

1. Гегель. Лекции по эстетике. Спб., 1999, т. 1.
2. Гегель. Лекции по философии религии // Философия религии. М., 1982.
3. Гегель. Наука логики, т. 2. М., 1971
4. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М., 1995
5. Кант И. Критика способности суждения. М., 1994.

**Понадюк Н.К.**

### **Коллективно-групповые формы мышления: от субъектности к субъективности**

Односторонность индивидуализации личности, выдаваемой за основную линию социального прогресса, есть некритически воспроизводимый стереотип. Преобладание такого видения социальности препятствует пониманию того, *что* делает индивида личностью с соответствующим потенциалом дальнейшей индивидуализации личностных особенностей при раскрытии деятельностных способностей человека.

Марксизм раскрыл суть человека как социокультурного существа, и из этого никогда не делалось тайны для желающих ее понять. Человек, как известно, не есть абстракт, присущий отдельному индивиду, а совокупность общественных отношений (К. Маркс), и только в них он есть человек. Человеческий индивид есть своеобразный «узелок» общественных отношений, «завязанный» вокруг определенной деятельности (Э.В. Ильенков). Эти отношения, куда «вплетен» каждый конкретный человек в своей деятельности, и есть его когнитивное (мыслительное, сознательное, понятийное) пространство самодетельности и соответственно - саморефлексии, дополненное освоенными им ранее прежними деятельностными практиками такой же природы, постоянно распредмечиваемыми и вновь и вновь опредмечиваемыми, чтобы распредметить их снова. Игнорирование этого обстоятельства деформирует правильное восприятие социальной эволюции.

Между тем важнейшей стороной социальной эволюции, являющейся ключевой и при индивидуализации личности, но которая не учитывается *при фокусировке проблемы личности на индивидууме*, является социальная ткань, в составе которой *только и можно* рассматривать индивида в качестве *субъекта деятельности*. И здесь выясняются обстоятельства, обычно упускаемые в силу понятного антропо-

центризма общественной истории. Так, индивидуалистический эгоцентризм, составляющий «нерв» современного либерализма, оказывается, есть порождение *лишь* позднего нового времени. А основным актором в человеческой истории в деле операционализации субъектной самореализации субъектом деятельности был вообще *не индивид*, как это представляется сейчас с высоты достигнутой индивидуализации. Длительное время основным *субъектом деятельности* был соответствующий тому или иному социуму на каждом этапе его развития культурно-исторический тип своеобразной социальной целостности - *коллективно-групповой субъект деятельности*, принимающий в зависимости от культурно-технического уровня развития общества и его национально-исторических особенностей своеобразную социальную форму, определенный культурно-исторический тип. В первобытную эпоху субъектом деятельности был не индивид, а родоплеменная община в целом, практическая реализация того первобытного коллективизма, где, по замечанию известного русского мыслителя А.Ф. Лосева, «вся не только экономическая, но и политическая, и военная жизнь общества определяется *только самой же общиной* (курсив мой – Н.П.)» [5, с. 7]. При рабовладении такими субъектами деятельности были фратрии и филы рабовладельцев вместе с рабами, им принадлежащими, потому что *только в таком* синтезе и могла осуществляться целесообразная деятельность. Как отмечал А.Ф. Лосев, деятельностный принцип субъектности и реализовался как «жизненный *синтез раба* как вещи, способной производить целесообразную работу, но без личного намерения и инициативы, и *рабовладельца* как формообразующей идеи в виде абстрактной инициативы, то есть без телесного участия в выполнении этой инициативы» [5, с. 12-13] (курсив мой – Н.П.). Какие инверсии полюсов «раб - господин» этого деятельностного единства могут иметь место, прекрасно показал Гегель в «Феноменологии духа».

В различных моделях *азиатского способа производства* такими субъектами коллективно-групповой (общественной) деятельности являлись родовые кланы, касты, племенные союзы, тейпы и т.п., которые, дожив до наших дней, своеобразно модифицировавшись и *формально* адаптировавшись к индивидуалистическим стереотипам, сохранили, тем не менее, свою социокультурную сущность и выступают коллективно-групповыми субъектами деятельности наряду с индивидуализирующимися их представителями внутри них.

Атомарная структура феодализма, представленная феодами, есть тоже экспликация характерных для него типовых субъектов деятельности. В лоне таких коллективно-групповых субъектов деятельности



вызрели индивидуализированные субъекты деятельности с все усиливающимися личностными началами. И наоборот, отсутствие такого рода коллективно-групповых субъектов в истории страны накладывало соответствующую печать на социокультурный национальный стереотип. Так, по мнению известного испанского философа Х. Ортега-и-Гассета, именно отсутствие в Испании «нормального» этапа феодального развития помешало формированию в испанском обществе в достаточной мере *личностного начала*, и явилось фактором ее перманентного отставания от большинства западноевропейских стран, в т.ч. и в личностном плане [7, с. 90-96].

Все коллективно-групповые субъекты деятельности *до нового времени своей основой имели родственные связи*, даже когда имело место соединение разносословных и представителей в целостность. Этот принцип сохранился для восточных обществ и поныне. В современных центрально-азиатских республиках бывшего Союза ССР возрождение этого принципа, выдаваемого за возрождение «попраных советизмом» традиций, без тонкой регулирующей настройки со стороны власти принимает характер социополитических «ловушек» [4].

Для европейской цивилизационной модели с ее особенным этапом, связанным с урбанизацией, при которой, по оценке Макса Вебера, происходил разрыв связей с традиционной сельской общиной у людей, перебравшихся в город [1, с. 317], становится характерным *новый феномен, принципиально отличающийся от прежней, сельской цивилизации*. Имеет место появление коллективно-групповых субъектов деятельности на иной основе – *на основе профессиональной деятельности*. Этот принцип сохраняется и в настоящее время как основной. Бывает, что воспроизводятся также связи на родственной или этнической основе, но они уже не являются ключевыми, потому что выстраиваемые на этой базе субъекты коллективно-групповой деятельности *профессионализируются*<sup>1</sup>.

В условиях *городской цивилизации* цеховая структура ремесленной промышленности, мануфактуры и фабрики, компании и корпорации – знаменовали появление все новых и новых субъектов коллективно-групповой деятельности при капитализме, в лоне которого и в силу разрыва общинных связей, преодолевающего локальную ограниченность, и происходила дальнейшая индивидуализация личности. Углубление разделения труда и *через него осуществляющийся* рост *обобществления производства*, интегрирующего в единые производ-

---

<sup>1</sup> Даже этнически презентуемые бандформирования представляют собой организационную форму профессиональной бандитской деятельности, которая оплачивается как любая работа, в т.ч. криминальная, за «профессионализм».

ственно-хозяйственные комплексы все более специализирующиеся подразделения общественного производства, составляли *стороны единого процесса*. Воспринимались и воспринимаются в индивидуальной саморефлексии и в коллективных представлениях обе стороны этого процесса, которые *постоянно шли и идут диахронно и один через другой*, не только как разделенные друг от друга, но осознавался практически и исключительно лишь один процесс – процесс индивидуализации. Хотя объективно процесс обобществления жизни и труда усиливался, формируя все новых и новых субъектов общественной деятельности, последние слабо в этом качестве идентифицировались, воспринимаясь как естественные социальные формы. То, что они приобретали заданную обстоятельствами субъектность и, - зачастую, и своеобразную субъективность как форму саморефлексии, - практически не осознавалось.

Многообразие форм обобществления производства, разворачивающихся в России в советский период ее истории (различные виды вертикальной интеграции<sup>1</sup>), во многом инициировало стихийное образование хозяйственных организаций, являющихся организационными формами реализации этих относительно новых процессов обобществления производства [10]. Будучи, как правило, преимущественно небольшими производствами, они характеризовались динамичностью, прогрессивностью используемого производственного оборудования и труда и более высокими показателями эффективности деятельности. В образованиях такого рода акцент делался в основном на совмещении профессиональных видов деятельности в контексте производственно-технологического содержания, и совсем упускалось из виду, что это – принципиально новые коллективистские формы, представляющие собой группы профессиональных работников, образующих *своеобразную целостность*.

*Субъектность* социально-общественных форм разного уровня имплицитно подразумевалась в методологии политэкономических исследований. Понятие, например, стоимости как *общественно необходимого*, т.е. принятого социумом, *общественного труда* показывало достаточность меновых стоимостей на предельном уровне обобществления производства и труда - *уровне целостного субъекта общественной деятельности*, каковым являлось национальное государство. Проходящий рыночную оценку товар (благодаря чему он только и приобретает стоимость) перестает быть опредмеченным особым тру-

---

<sup>1</sup> В западных индустриально-развитых странах формировались схожие структуры на основе вертикальной интеграции – агробизнес, инжиниринговые компании в строительстве и индустрии и т.п.

дом частного лица и становился *абстрактно-всеобщим* трудом [6, 54], т.е., *частично-всеобщим*, или *частью всего общего труда* такого *всеобщего субъекта общественной деятельности* как общество.

Понимание определенной субъектности форм обобществления производства и труда присутствовало в отечественной науке во второй половине прошлого века. Например, мыследеятельность, по Г.П. Щедровицкому, - есть проявление субъектности социума, реализуемой как внешняя для индивидов и через них сила его субъективности. В некоторых политэкономических работах имела место определенная субъектизация общественных отношений, «одухотворяющих», «воспламеняющих» производительные силы. Тем самым имплицитно подразумевалось, что производственные отношения действуют *как субъект*, представленный объединенными «кустами» отношений, определенных уровнем и местом в системе производительных сил и объединенных соответствующим образом в коллективного работника, использующего технологически скомбинированные различные материальные средства труда. Так, в работе известного советского специалиста по обобществлению производства Р.И. Полякова указывается: «люди и средства производства (природные в т.ч.) являются производительными силами не сами по себе, не в потенции, а как *производимые в движение посредством определенных общественных отношений* между людьми средства производства, материальные производительные силы» [8, с. 54] (курсив мой – Н.П.). Тем самым формы обобществления субъективировались. Нам представляется, что здесь осталось пройти один шаг до понимания того, что *эти отношения складываются между определенными коллективно-групповыми субъектами общественной деятельности* соответствующего уровня.

Нуклеарная семья, будучи естественной и неделимой для нормального демографического воспроизводства *атомарной формой общества*, выполняет и собственно социализирующие индивидов функции. Тезис, что семья отражает и демонстрирует *надиндивидуальный характер личности*, - аксиоматичный для аутентичного и современного марксизма. И если личность, по образному выражению Э.В. Ильенкова, есть «куст» общественных отношений, то его «корнем» в социализации личности выступает семья. Телом личности в ее философском понимании «является не отдельное тело особи вида «*homo sapiens*», а по меньшей мере два таких тела – «Я» и «Ты», *объединенных как бы в одно тело* социально-человеческими узами, отношениями, взаимоотношениями» [3, с. 393] (курсив мой – Н.П.). В семье мужчина и женщина, будучи комплементарными *сторонами личности каждого*, формируют друг друга на протяжении всей своей совмест-

ной жизни, поскольку как родовое существо человек - это «мужчина + женщина».

Пришедший на смену либерализму *неолиберализм*, как это не покажется парадоксальным, - если и не отрицает индивидуализм, то выводит его из центра активной целеполагающей деятельности, современного стратегирования, носящего *исключительно корпоративный характер*. Неолиберализм всей своей практикой обеспечивает *свободу не столько для индивида*, выталкивая его на периферию внимания, если он не находится в пространстве гламурных презентаций типа лучшей десятка<sup>1</sup> и т.п. [2, с. 13], *сколько для бизнес-организаций*. Иными словами, имеет место полная либерализация деятельности *хозяйственных организаций* при негласном свертывании свобод личности. Бизнес-организации различных масштабов становятся *главным* и типичным *субъектом коллективно-групповой деятельности* в современной экономической реальности, *основным актором* разворачивающегося делового ландшафта, закладывая свои прописи социальности.

Поэтому с современной точки зрения как «очевидной» для здравого смысла не виден определенный пласт реальности: вне внимания адептов неолиберализма остается целый «куст» *различных форм социальности*, являющихся проявлением «тысячи форм обобществления производства и труда» (В.И. Ленин). Следствие - *многообразие форм коллективно-групповой субъектности*, конкурирующих между собой вплоть до антагонизмов. Ими с начала XXI века становятся не только чисто экономические субъекты от небольшой фирмы до ТНК, но и такие *субъекты общественной деятельности*, как города, регионы и некоторые страны (Japan Incorporated, авторитарная Республика Корея, город-государство Сингапур), которые благодаря организованной *субъектности* смогли мобилизовать ресурсы, в т.ч. человеческие, и совершить прорывы в новейшие технологические уклады, оставаясь как субъекты общественной деятельности определенными целостностями.

Противоречивое единство индивидуализации личности и *одновременно* повышения ее социальности через обобществление производства и труда в форме множества разнообразных производственно-социальных групп, в которых эта индивидуализация находит наиболее

---

<sup>1</sup> Впрочем, следует отметить, что и здесь речь идет не столько об индивидууме, хотя он и эксплицируется в шоу как таковой, сколько о той бизнес-группе, которая его в этом качестве «раскрутила», оставаясь за кулисами. Иным и словами, это не исключение из правила и соответственно принципа неолиберализма, а подтверждение его, хотя на поверхности явлений это не столь очевидно.

адекватное отражение, есть каждая в различной степени интегрированная *субъектная целостность, по-разному реализующаяся в тех или иных формах*. Укрупнение производительных сил, мегаполисная организация пространства, усложняющая организационные силы, приводит к тому, что в структуре таких усложненных образований производственные и организационные отношения все более складываются *не столько между индивидами, сколько между коллективно-групповыми субъектами деятельности*, в т.ч. организованными в бизнес-организации, но не только. Более того, именно субъектность такого рода коллективно-групповых акторов *задает контекст субъективности* составляющих их индивидов. Тот один шаг до понимания того, что *отношения складываются между определенными коллективно-групповыми субъектами общественной деятельности* соответствующего уровня, о котором говорилось выше, сделан самой реальной практикой, хотя должным образом не идентифицируем до сих пор.

Феномен ведомственности, прошедший в нашей стране весь *свой путь от зарождения до исчерпания* прежних форм и *преобразования в корпоративизм рыночного типа*, служит наглядным подтверждением такой диалектики. Ведомственная самоидентификация всех министерских работников с целями и интересами «своего» ведомства привела, в конечном счете, к тому, что общенациональные интересы для них стали менее приоритетными, чем интересы ведомства. Когда ведомственная собственность (формально продолжающая быть общенародной) перестала удовлетворять интересы ключевых руководителей ведомств, началась капитализация власти-собственности в объекты собственности [11], свершилась «всенародная» приватизация.

Как известно, социальность является атрибутивным свойством человека как родового существа. Она реализуется через усложнение взаимосвязей личности в овладении культурой, созданной человеком для человека. Это не может реализоваться иначе, как только через укрепление социальных связей между «сгустками» социальности в форме коллективно-групповых субъектов деятельности и расширении личностного пространства индивида как «свернутой» усложняющейся социальности всего социума.

Бизнес-организации демонстрируют тенденцию складывания форм социальности в соответствующих организационных формах совместной трудовой деятельности.

Гипотеза, которая связывает уровень формирующейся «констелляции» социальности в форме *коллективно-групповых субъектов деятельности* с адекватным каждому такому субъекту уровнем обобщен-

ствления деятельности, позволяет идентифицировать субъектность такого коллектива как *особенного актора*. Обобществление деятельности и осуществляется через складывание такого рода субъектов коллективно-групповой деятельности, которые *в своей субъектности*, осуществляемой стихийно и спонтанно, не способны отразить и рефлексировать (как начало субъективности такого субъекта) себя как социальную общность. Идентифицированная таким образом субъектность подсказывает форму целенаправленного выхода каждого такого актора на наиболее соответствующий ему уровень как условие для раскрытия его потенциальных возможностей. Подобно тому, как личностная индивидуальность формируется в своем адекватном социальном окружении, так и коллективно-групповой субъект деятельности во многом обусловлен своим пространством окружения, заданным его местом в общественных производительных силах. Поэтому целенаправленное формирование пространства самореализации коллективно-группового субъекта деятельности, фокусирующее его целеполагание на соответствующих мезо- или макроцелях, «работает» на его консолидацию и через мобилизацию индивидуальных способностей и энергий также способно осуществить соответствующий своему уровню прорыв. Более того, целенаправленно формируемые коллективно-групповые субъекты деятельности, созданные в результате когнитивных технологий для реализации определенных задач, сами формируют определенную организационную и через это – производительную силу на мезо- и макроуровне.

Важным представляется следующая возможность, позволяющая целенаправленно сконструировать принципиально новый технологический уклад, не дожидаясь постепенного его замещения по мере вывода отстающего оборудования и технологий конкуренцией. Суть в следующем: соединенные между собой субъекты коллективно - групповой деятельности, каждый из которых выполняет определенный сложный фрагмент многоуровневой деятельности на микроуровне, на мезоуровне формируют коллективно-групповых субъектов деятельности *более высокого уровня*, способных осуществлять значительно более сложную деятельность, и в таком качестве создают *метакогнитивную макротехнологию* как определенность формы соответствующей производительной силы. Упроченные высокопроизводительным оборудованием, подкрепленные коллективно-групповыми субъектами научно-исследовательской и опытно-конструкторской деятельности и соответствующие коллективно-групповые субъекты учебно - преподавательской деятельности, нацеленные на тиражирование знаний и навыков, полученных высокотехнологичными коллективно - группо-

выми субъектами производственной деятельности, все вместе формируют сети. Потенциал последних колоссален. Сеть таких субъектов коллективно-групповой деятельности, целенаправленно сформированная для реализации новейших макротехнологий, способна обеспечить *макротехнологическую революцию*, реализовав переход страны на новый технологический уклад.

Объективно складывающихся и целенаправленно формируемых коллективно-групповых субъектов деятельности для определенности формы, характеризующей *субъектность с формируемой субъективностью*, предлагается называть *колгрусудами* как сложную аббревиатуру от *КОЛлективно-ГРУпповой СУбъект Деятельности*, а сам процесс целенаправленного их формирования как соответствующую социо-когнитивную технологию и проект – соответственно *колгрусудизацией*. Целесообразность введения нового термина, представляется, обусловлена следующим.

Колгрусуды представляют собой своеобразные *социальные общности по деятельности* (отметим, что социальный класс также представляет собой колгрусуд высшей таксономии – *субъект общественной деятельности*). Это - относительно целостные, но вероятностные по индивидуальному и численному наполнению образования и потому в известной мере стохастические социальные структуры. Некий пульсирующий состав не отменяет главного – целостности, обусловленной совместной деятельностью, и ей же обусловленной целостностью. Сама общность есть «узел», завязавшийся *на совместной деятельности*, и *этой деятельностью приобретающая определенную субъективность*, самосознание. В этом качестве, в качестве заданности структурой деятельности как внутренней структурой каждого колгрусуда, – ее отличие от других социальных ситуативных общностей, например, толпы, хотя и та, как известно, обладает своеобразной целостностью и даже собственным самосознанием, задающим, интериоризирующим в сознание каждого индивида логику движения толпы.

Будучи определенными субъектами деятельности в структуре производительных сил, колгрусуды формируют своеобразные отношения собственности как условия своего существования, являясь субъектами реализации этих отношений.

Объективно в том, что складываются формы новой «цеховой» кооперации, когда формируются колгрусуды, реализуется тенденция, при которой в максимальной степени раскрываются человеческие возможности индивидуальной личности. Каждая личность, будучи на соответствующем основании включенной в колгрусуд, выполняя управленческие и аналитические функции, расширяет свой кругозор

за счет взаимодействия с другими членами колгрусуда и опираясь на них в силу логики общей для них деятельности. Через такого рода колгрусуды всесторонность развития личности потенциально получает наиболее адекватную для людей организационную форму. Личность как надындивидуальный феномен (К. Маркс, Л.С. Выготский, Э.В. Ильенков) только и может существовать в коллективе и на уровне доверительных отношений. Более того, становление колгрусудов с *формирующейся субъективностью* способствует преодолению и других социокультурных кризисных форм.

Индивидуумы в рамках такого колгрусуда приобретают идентичность принадлежности данному социальному образованию. Компании, в которых к культивированию корпоративных ценностей подходят не формально, и их соблюдение демонстрируется всем их топ-менеджментом, складывается такой нематериальный актив, как *корпоративная культура*. Эта самоидентификация существует наряду с другими формами самоидентификации в соответствии с теми уровнями обобществления жизнедеятельности и труда, куда данный индивид в составе колгрусуда входит (локальная, региональная, национальная, государственная и т.п. идентичности). Целенаправленное культивирование определенной идентичности способно укреплять «прорывные» колгрусуды, предопределяя процесс колгрусудизации в нужном для прогресса страны направлении. Их отличительная особенность, отражающая современность, проявляется в том, что они приобретают характер когнитивно-организационного образования.

При складывающихся на первый взгляд благоприятных сценариях развития страны на основе информационно-компьютерных технологий (ИКТ), каждый из которых обладает определенной притягательной силой, надо иметь в виду следующее обстоятельство. Важнейшей составляющей *такого* когнитивно-организационного образования являются личные связи как важный способ существования надындивидуальной природы личности. Развитие телекоммуникационного способа общения на основе ИКТ не заменит личностного общения, и такие группы, где личностные коммуникации компьютеризируют, будут терять преимущества по сравнению с теми, которые пользуются ими не как основными, а как вспомогательными. Наоборот, те группы, которые основываются исключительно только на ИКТ, усугубят свою *частичную* природу. Первые из указанных субъектов деятельности, обладая определенной субъектностью, при целенаправленно формируемых условиях, основанных на когнитивных технологиях коллективообразования, приобретают *своеобразную субъективность*. Современные средства компьютерной техники как вспомогательный



компонент создают для этого соответствующую материальную среду (СУБД, информационно-поисковые системы, Системы управления знаниями и т.п.).

*Идентификация коллективно-групповой субъективности* и форм ее регулирования – мощный инструмент нового уровня освоения социальной реальности и использования вскрытых закономерностей ее развития для социокультурного прогресса страны. По существу, это – *кластер организационных сил*, обеспечение которого соответствующим оборудованием способно его трансформировать в *кластер производительных сил*. А сам процесс – колгрусудизация – это своеобразная целеполагающая *макротехнология коллективообразования*, целенаправленно «монтирующая» слаженный коллектив как группового субъекта деятельности, полагающего свою субъектность, который при должной работе способен приобрести соответствующую субъективность как атрибут целостности колгрусуда. Результаты, получаемые на этом новом технологическом уровне, формирующем *принципиально новый технологический уклад*, обеспечат конкурентные преимущества для страны, недостижимые на прежнем (существующем) технологическом уровне.

*Принципиально инновационным* и результативным решением для преодоления перечисленных барьеров явилось бы *использование*, исходя из коллективно-групповой субъектности формируемых акторов социальной практики, *форм их коллективно-группового сознания*. Корректная идентификация колгрусудов и форм их коллективно-группового сознания для целенаправленного настраивания на решение комплекса социокультурных проблем, критических для страны, должно стать предметом *специальных* когнитивных социокультурных технологий. Выбор «точек приложения» активных макропедагогических воздействий на колгрусудов, отладку процедур и их должную экспертизу мог бы проводить и осуществлять только такой консолидированный и легитимный субъект общественной деятельности, как государство. Целенаправленная проектность с использованием колгрусудов с соответствующим ресурсным обеспечением, «покрываемым» бюджетно-налоговыми, олигархическими фондами и институциональными мерами целенаправленного их формирования со стороны государства, позволило бы ставить и решать беспрецедентные задачи<sup>1</sup> социокультурного, социально-экономического и научно-технологического прогресса страны. Мощной организационной силой колгрусуд может стать только тогда, когда это объективное единство приобретет коллективно-групповое сознание, став, таким образом, из

---

<sup>1</sup> Пример решения одного типа задач такого уровня рассмотрен нами в [9].

вещи-в-себе вещью-для-себя и все большим превращением в вещь-для-других.

*Лобастов Ю. Г.*

### **Насилие в истории: деструктивное и конструктивное начало**

Человеческая история свидетельствует об атрибутивной принадлежности насилия человеческому бытию. Ничто в мире не утверждает себя без насилия. Оно проявляется и как масштабный общественный феномен, осуществляющий изменения в историческом процессе, и как форма проявления человеческого индивида, несущего в себе различные «начала» агрессивного поведения. Но в обоих случаях оно выступает под образом проявления и утверждения свободы.

Гегель в свое время указывал на «всемирно-исторический» смысл насилия. Так, греко-персидские войны, по мнению Гегеля, спасли просвещение и силу духа. Как свидетельствует тот же исторический опыт, «огнем и железом» утверждало себя и религиозное миропонимание.

Феномен насилия неотделим от социально-экономических, правовых, религиозных и других аспектов человеческого бытия. В этой связи представляется уместным обратиться к взглядам Ницше и Маркса, возникшим практически в одно и то же время и в одних и тех же социально-экономических условиях. Противоположность их взглядов на феномен насилия поможет нам разобраться в самом этом феномене.

Для понимания социально-исторической реальности применения разнообразных форм насилия Ф.Ницше в своей работе «К генеалогии морали» обращается к таким феноменам, как «гештальт» воли, «целесообразное внутреннее приспособление», «психологические реакции», различные аффекты, воля к власти, интенции к уничтожению и т.д. Источник применения силы Ницше видит в определенных отношениях между индивидами, связанных с условиями их индивидуального существования. Отношения между индивидами по поводу этих условий, которые анализирует Ницше, носят частнособственнический характер. В элементарно-индивидуальной клеточке этих отношений Ницше и видит начало насилия.

Здесь Ницше наталкивается на объективное противоречие общественных требований морали и фактических отношений, выражаю-

щих частносоциальные интересы и соответствующую им психологию, которые получают закрепление в общественных представлениях права. Против такой психологии и такой морали и направлен критический пафос Ницше.

В философии К.Маркса и Ф.Энгельса феномен насилия получил статус категории социальной философии, отражающей реальные отношения в обществе, субъективную волю индивидов и волю различных социальных слоев.

До сих пор насилие, война, грабеж и т.д. объявлялись движущей силой истории. Действительно, вся история человечества связана с насилием в той или иной его форме. Начиная с античности, где практически каждое общественное образование было основано на рабстве, разрешение общественных антагонизмов и разногласий между государствами достигалось с помощью насилия, путем поглощения одного, более слабого образования другим, более сильным. История мира - это история войн. И отсюда возникает соблазн объяснить историю человечества, исходя из феномена насилия, процессов завоевания, порабощения и присвоения. Насилие провозглашается причиной социального и политического устройства.

Маркс и Энгельс, наоборот, основываясь на материалистическом понимании истории, дают объяснение самому феномену насилия. Не им объясняют историю, а его объясняют из более глубоких причин. Как на причину насилия Энгельс указывал на необходимость присвоения продуктов чужого труда и чужой рабочей силы. Насилием можно объяснить способ потребления продуктов, но не способ производства. Оно только охраняет эксплуатацию, но не создает ее. Основой же эксплуатации является отношение капитала и наемного труда, а это отношение возникло чисто экономическим путем, а вовсе не путем насилия. «... Различные социальные и политические формы должны быть объясняемы не насилием, которое ведь всегда остается одним и тем же, а тем, к чему насилие применяется, тем, что является объектом грабежа, - продуктами и производительными силами каждой данной эпохи, и вытекающим из них самим их распределением» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 20. С. 647).

Насилие, по Энгельсу, всегда выступало как способ поддержки отношений господства и порабощения. Насилие, по мнению Маркса, является неотъемлемым элементом существования и гражданского общества, и политического государства. Более того, само государство понимается как организованная форма насилия. Понятие насилия в концепции марксизма стало составной частью учения о классовом устройстве общества и борьбе пролетариата за его освобождение от

порабощения в буржуазном обществе.

Эксплуатации человека человеком, этой форме узаконенного насилия, Маркс и Энгельс противопоставляют форму насилия революционного. Обоснование роли насилия в теории диктатуры пролетариата опиралось в марксизме на фиксацию того факта, что «насилие является тем орудием, посредством которого общественное движение пролагает себе дорогу и ломает окаменевшие, омертвевшие политические формы...» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20. С. 189*).

Классовое насилие не является идеей, возникшей в рамках марксизма. Наличие классов в обществе было открыто задолго до Маркса. В борьбе классов, которая может принимать различные формы, Маркс и Энгельс увидели принцип исторического развития классового общества и выдвинули общественный идеал – бесклассовое общество. Поэтому и политическое насилие ими мыслилось как исторически переходящая форма развития общественного бытия. «По принципу своему коммунизм стоит выше вражды между буржуазией и пролетариатом; он признает лишь ее историческое значение для настоящего, но отрицает ее необходимость в будущем; он именно ставит своей целью устранить эту вражду. Пока эта вражда существует, коммунизм рассматривает ожесточение пролетариата против своих поработителей как необходимость, как наиболее важный рычаг начинающегося рабочего движения; но коммунизм идет дальше этого ожесточения, ибо он является делом не одних только рабочих, а всего человечества» (*Маркс К., Энгельс Ф., Соч., Т.2. С. 516*).

Если насилие понимать, как специфическое социальное действие, с помощью которого отдельные индивиды, разные социальные группы и классы, общественные и государственные объединения боролись за свое существование, отстаивали и защищали собственные ценности и идеалы, культурное и материальное достояние (или же, наоборот, осуществляли акты агрессии), то следует признать полифункциональность и многоуровневый смысл этого феномена в истории человечества. Этот смысл неоднократно менялся в процессе развития человеческой цивилизации. В каждую эпоху оно имело свои особые функции и специфические особенности. И особым же образом встраивалось в общественное сознание и получало здесь тот или иной статус, а потому и действительную форму.

Феномен насилия загадочно парадоксален. С одной стороны, он выглядит как нечто несовместимое с человеческим бытием, инородное его имманентной сущности. С другой – как факт, непрерывно воспроизводящийся в контексте всей человеческой истории. Поэтому исследование его становится весьма актуальной проблемой, причем

не только в качестве объекта интеллектуального интереса, но и как жизненно значимого феномена.

У животного для своего существования нет других средств, кроме средств самой животности. В животном мире насилие выступает в своей естественной, натуральной форме, без примеси какого-либо нравственного начала. В данном случае физическая естественная сила действует просто как природная сила, и действием этой силы (насилие) сохраняется жизнь целого. И так же естественно, что жизнь одного живет жизнью другого (или смертью другого – что одно и то же). Здесь насилие выступает в его прямой и самой откровенной форме. Такое насилие не отличается от целесообразности бытия. А целью выступает бессознательная, естественная потребность сохранения целого, через которое жизнь бытийствует как жизнь.

Именно в такой животной форме насилие абстрагируется мыслящим и чувствующим человечеством в качестве основного признака насилия вообще, в качестве его исходной формы.

Лишь в этой борьбе против себя животное создает культуру – и становится человеком в той мере, в какой культурой начинает опосредовать все свои действия. С этого момента начало культурно - человеческого бытия, еще отягощенное естественно-природным содержанием, начинает насиловать в себе естественно-животные формы, вытесняя из себя инстинкты, страсти и все прочее, что не согласуется с собственной формой бытия этого культурно-человеческого начала.

Это уже не животное насилие, но насилие, способное в своем действии использовать отработанные животностью формы, «окультурить» их и вооружить технической силой цивилизации. «Техническое» насилие на многие века становится ведущей формой насилия – в прямом и переносном смысле этого слова: от орудий убийства (в чем в первую очередь преуспевает любая цивилизация – от гильотины до ядерной бомбы) до социального насилия техникой, подчиняющего себе нравственно-человеческое бытие. Эта-то форма и позволила Ницше назвать человека лишь мостиком от животного к собственно человеку.

Эти в культуре порожденные формы насилия в самосознании человечества выглядят столь же естественными, как для природной животности – натуральные проявления их животных интенций (любопытны в этом отношении документальные сериалы о дикой природе, особенно, о жизни хищников).

Наивная нравственность обыденного сознания легко приписывает животному то, чего у него нет, но совершенно справедливо восстает против животных форм в составе человеческого бытия. Животные формы в составе животного бытия так не шокируют, как человеческие

в составе человеческого бытия. Шокируют тем, что они сознательны, преднамеренны, а потому свободны. Их как бы можно избежать, не допустить и найти средства этого недопущения. Животное взаиморубиение страшно, натуралистично, как бы цинично-безнравственно. Но оно и по существу таково, оно эстетственно-бессознательно. У человечества как будто есть выбор, и даже смертная казнь по приговору может быть отменена. И в этой расщелине объективной возможности выбора всегда таится надежда. Но и всегда скрыты (или вскрыты) противоположные позиции, в которых воспроизведено отношение к целостности некоторых представлений относительно человеческого бытия как бытия общественного, культурно-исторического. Единичное здесь приносится в жертву всеобщему. Здесь другой слой переживаний. И мера понимания всеобщих смысловых параметров человеческого бытия создает целую гамму индивидуально-человеческих чувств. Весь диапазон этих чувств в их самом сложном и неожиданном переплетении воспроизводит (и тем самым исследует) искусство. Искусство может максимально гипертрофировать и заострять момент натуральности насилия, чтобы сделать его предельно отчетливым для восприятия и сознания человека, чтобы возможна была идентификация (и в той же мере противоположение) этого элемента с содержащимися в душе предощущениями.

Если внимательно рассмотреть в различные феномены насилия, то можно заметить, что насилие не есть самостоятельная сущность, некая злая воля, существующая сама по себе, - а по своим исходным основаниям оно выступает только как средство, только как способ осуществления целостности субъекта этого насилия. Иначе говоря, насилие в своем истоке никогда не есть самоцель, а всегда средство целого, носителя активности самосохранения. Это - средство самоопределения. Следовательно, средство свободы. Свобода осуществляет себя через насилие только потому, что сталкивается с сопротивлением того материала, через который она живет.

В истории через насилие высвобождается (или творится) некая сущность, противоположная природным определениям и понимаемая как действительное нравственно-свободное бытие человека.

Можно весь контекст отрицательно-ценностного содержания осмыслить как форму насилия. Но это чрезмерно расширительное толкование насилия. Оно побуждает нас считать насилием любое противодействие субъективной способности. Все, что вынуждает меня действовать по логике внешних обстоятельств, трактуется мною как насилие надо мной этих обстоятельств, а потому и тех сил, которые мыслятся мною стоящими за ними.

В таком контексте феномен насилия становится многозначной формой, смысл которой определяется только относительно форм, противоположных насилию, раскрывающих свободу в ее положительном смысле и значении.

Именно эти положительные характеристики человеческого бытия высвечиваются сознанию через их противоположение всей той сфере, которая содержит в себе отрицательно-разрушительные начала (относительно собственно человеческого в человеке).

Философия, в отличие, скажем, от искусства, где феномен насилия никогда не дан и не может быть дан в чистой форме, - философия обязана показать насилие в его собственной форме как необходимость движения какого-либо содержания к своей идеальной форме. Как осуществление причинно-следственной связи. Как собственный момент бытия. К которому нельзя и невозможно применять нравственную оценку. Если же нравственность здесь уместна, то тоже только как объективная форма, выражающая внутреннюю логику объективного развития. И искусство может высветить его, насилие, для сознания, если найдет соответствующее ему идеальное противоположение, - совсем необязательно явно выраженное, но вполне предполагаемое.

Насилие, будучи по своему бытию чем-то бесчеловечным и нравственно неприемлемым, выражает собой нечто другое, а именно человеческую форму бытия, способ жизни человека, его способности, поражающие, удивляющие и ужасающие самого человека.

Например, в «фильмах ужаса» авторы пытаются показать, пусть наивно и нехудожественно, то, что в человеке содержится. Через «грязный» натурализм здесь обнажается страшная грязь самой человеческой души, зоологические начала его бытия. Зритель пугается не натуры, не образов насилия самих по себе, а способности человека это делать. Своей собственной способности, неведомой пока, до поры до времени, ему самому. Ведь пугает не отрезанная голова, не обезглавленное тело, а то, что *это* способно происходить, что *совершает это человек*. Как это возможно? Вопрос в полной мере метафизический. Именно эта метафизика предстает за образами насилия в искусстве.

**Ширман М.Б.**

## **Маргинальная культура**

Процессы, протекающие как в России, так и за её рубежами, постоянно напоминают нам о переходном характере нашей эпохи: мы присутствуем при последних конвульсиях предыстории и стоим перед проблемой порождения и выращивания собственно истории человечества. Это пограничное («маргинальное») качество характеризует все без исключения структурные и функциональные элементы современной цивилизации.

Вступление в действительную историю нам не гарантировано: оно требует нашего общего сверхусилия – прежде всего нравственно-интеллектуального; и вполне может оказаться, что мы к такому усилию не готовы. Но и предыстория человечества продолжаться не может: её содержание полностью исчерпано. Оно, во-первых, откровенно свелось к *политике* – к борьбе за власть (при этом *смысл самой власти необратимо утрачен*); во-вторых, это содержание уже не просто «повторяется в виде фарса»: оно «зациклилось», как наспех составленная компьютерная программа, и бесконечно пародирует само себя.

*Прогресс*, в котором, по идее, должна выразиться история, заперт в своём последнем прибежище – в сфере техники, да и здесь он нацелен в основном на совершенствование вооружений. Из «гражданских» направлений изобретательства едва ли не самые впечатляющие результаты относятся к лечению онкологических заболеваний; по видимому, их авторы стремятся прежде всего «успокоить совесть» *куращего большинства*: «Теперь можно сколько угодно травить и себя, и последних некурящих – никто быстро не помрёт, всех будем лечить долго и с удовольствием» (и, хотя до «промышленного внедрения» этих изобретений ещё далеко, курящее большинство, похоже, заранее благодарно отреагировало на столь радостную перспективу: всплеск онкологии у *детей* – явная «заслуга» *заботливых родителей*).

Во всех сферах деятельности преобладают **фиктивные** процессы и результаты. Итогом работы чаще всего становится не улучшение реальной жизни благодаря созиданию новых её средств, а составление всевозможных документов о проведённых мероприятиях. Основной объём товарной продукции – даже в «реальном секторе» – приходится на *полуфабрикаты*. Тем самым реальная деятельность и её результаты **подменяются информацией**, т. е. содержанием документооборота, к которому, собственно, и сводится процесс функционирования государства. Такова суть огосударствления капитала. Этот тип экономики



порождает последнюю (пятую, следующую за денежной) – *полуфабрикатно-документальную* – историческую форму *эквивалентной стороны стоимости* (господство именно этой формы стоимости вынуждает сегодня правительство КНР ставить задачу «сдерживания роста экономики»). Государство стало единственным «хозяйствующим субъектом» – производителем и потребителем собственной продукции, представленной теперь в основном «деривативами», т. е. документами, удостоверяющими стоимость *других документов*. Нынешний экономический кризис стал кризисом перепроизводства именно таких «товаров». В прошлом каждый крупный кризис выявлял границу самодовлеющего роста *конечной продукции* (средств труда или предметов бытового потребления, но **не полуфабрикатов**) в наиболее прогрессивном для данной эпохи секторе экономики; такая граница задаётся масштабами реального производительного и бытового потребления соответствующей продукции. Но **потребление деривативов** не имеет объективных ограничений. Капитал беспрепятственно перетекает в сферу фиктивной экономики (где ему обеспечена **неограниченная норма прибыли**), т.е. функция капитала в «реальном секторе» исчерпана.

Приходится констатировать, что даже та рутинная, нетворческая деятельность (пред-деятельность, *преджизнь*), которая до середины XX века, пусть со «сбоями», функционировала, – практически разрушена. Предыстория стремится предотвратить начало истории.

Но если человечеству не удастся родиться – совершить переход в историю, – то предыстория останется бессмысленной. Определённый – а именно, **отрицательный** – смысл (анти-смысл) предыстория обретёт лишь благодаря этому переходу.

Смысл – критерий человеческого качества любого процесса: бессмысленное действие не может быть признано человеческим, т. е. *культурным*.

Культура, после Сократа, – единственный предмет философского осмысления.

Культура является процессом *развития* человека (человечества), в отличие от хозяйственного *функционирования*, т. е. от системы его жизнеобеспечения. Развитие и функционирование связаны через *организацию* – социальную структуру, существование которой обеспечивается хозяйством, а прогрессивное изменение включает «механизм» культуры.

Человеческое развитие происходит от поколения к поколению за счёт их *педагогического взаимодействия* (сотрудничества взрослых и детей). Таким образом, «механизмом» культуры служит педагогика.

Философское осмысление культуры реализуется путём теоретического проектирования педагогики (её развития). Содержательным продуктом педагогики является творчество [см. 1]. Сама педагогика составляет содержание деятельности (жизни) *семьи*. Именно семья служит движущим органом («сердцем») культуры и должна стать как исходным пунктом философского анализа, так и финальной точкой философского (социокультурного) проектирования.

В эру предистории человечества философия вынуждена осмысливать *предкультуру*. Некоторые результаты этого осмысления изложены ниже.

В XX столетии в развитых странах государство, слившееся с капиталом (государственно-монопольный капитал), изъяло из семьи (*национализировало*) педагогическую функцию. Вначале из семьи в массовую школу было выведено *образование*, т. е. выработка деятельностных *способностей* детей (предметами государственного политико-экономического интереса стали гражданская грамотность и интеллектуальная составляющая рабочей силы). Затем в той же школе, а также во внешкольных учреждениях и «детских организациях» были сосредоточены главные ресурсы *воспитания* – формирования *мотивации* новых поколений. Содержание государственного воспитания – *патриотизм* – освободилось от традиционной религиозной формы: государство больше не выступает под маской Бога и не использует церковь как свой воспитательный орган. Церковное ведомство, прежде организационно оформлявшее каждый шаг функционирования семьи, обеспечивая её стабильность и религиозно-патриотическое воспитание каждого её члена, теперь «укрепляет» семью душеспасительными проповедями, что бессмысленно в условиях её функциональной (педагогической) пустоты. Институт традиционной семьи мёртв. Результат – демографический коллапс, поразивший все «развитые» страны.

Если в России действительно имеет место рост рождаемости, то он обусловлен государственным экономическим стимулированием: «родители» пытаются *заработать* на «детях», т.е. соглашаются на роль *суррогатных родителей*. Государство, *скупая* детей «на корню», обеспечивает за собой право использовать их в своих государственных (политико-экономических) целях; *суррогатная семья* никаких прав, связанных с детьми, не имеет и превращена в *обслуживающий персонал* при *государственных детях*. Впрочем, скоро для «родителей» станет очевидной *нерентабельность* детей (точнее: невозможность *качественно обслуживать* детей даже за самое высокое вознаграждение и при наилучшем обеспечении). В итоге можно прогнози-

ровать новую волну разводов, «родительского» насилия и детской беспризорности.

Население, лишённое культурно-исторической перспективы (фактически не продолжающее свой человеческий род), глубоко несчастно. Это выражается хотя бы в распространённости ненормативной лексики. От хорошей жизни (*о* хорошей жизни) так не разговаривают. Чуть ли не поголовное курение также приравнивает нынешнюю (*мирную*) эпоху к эпохам войн и послевоенной разрухи, когда курево (как и любой наркотик) приглушало запредельный стресс или постоянный голод. Ту же наркотическую функцию выполняют навязчивые поиски внешних и внутренних врагов по этническому, религиозному и иным признакам.

Когда-то античные цивилизации, допустившие омертвление семьи, были замещены другими народами. Сегодня масштаб разрушительных тенденций определяется глобализацией: демографический коллапс охватывает планету в целом. Поэтому ещё немного, и всю нашу земную цивилизацию придётся замещать марсианами.

Начавшаяся депопуляция в «развитых» странах, отказ их населения от массовых индустриальных профессий, в сочетании с обострением конфликтов между другими странами и регионами, между «цивилизациями», ведут к росту миграции из неблагополучных и бедных стран в «развитые». Существуют три массовые категории мигрантов: трудовые, образовательные и беженцы. Во всех этих формах миграция ведёт к *глобальной маргинализации населения*.

Маргинальность – статус индивида, исключённого из социума, т. е. из *деятельности* как процесса общественной жизни. До сих пор, в эру предистории, существует лишь пред-общество и, соответственно, пред-деятельность – поток рутинных, шаблонных действий. Но пока носителем этого процесса выступает такой же рутинный социум (пред-социум), ядром которого является *традиционная семья* (пред-семья), – до тех пор жизнь (пред-жизнь) идёт «своим чередом»: сохраняется нормальное взаимодействие поколений, в котором каждый участник несёт свою хозяйственную, организационную и культурную функцию, т.е. реализует жизненное содержание, полноценное для данной эпохи и социальной «ниши». Именно это взаимодействие упорядочивает их поведение, предотвращая инциденты и конфликты. В ситуации же массовой миграции индивидов (**а не семей** – в отличие от типичной иммиграции европейцев в Америку до начала XX века) они из процесса пред-деятельности выпадают.

Трудовые мигранты («гастарбайтеры») и иностранные студенты оставляют семью на родине. Это означает, что сам мигрант *не живёт*,

а решает жёстко ограниченную задачу (зарабатывает на определённую покупку либо на существование оставленной семьи, сводя к крайнему минимуму собственные текущие расходы, – или готовится к будущей профессиональной работе). Но и его семья не может полноценно жить в его отсутствие – как из-за самого этого отсутствия (структурного вакуума, который не подлежит заполнению, поскольку данное место «ожидает» возвращения своего хозяина), так и из-за функциональной недостаточности (зависимости от временного эмигранта, положение которого, в свою очередь, ненадёжно сегодня и тем более не гарантировано на перспективу, когда он должен вернуться). Маргинальный статус беженцев (их большинства) в особых обоснованиях не нуждается.

Ещё столетие назад европейцы, переселяясь в Америку, осваивали новое жизненное пространство – либо свободное, либо занятое коренным населением, права которого тогда почти не учитывались, т. е. его земля воспринималась как *практически свободная*. Многие иммигранты селились рядом с ранее прибывшими – в небольших городах – и дополняли, обогащали сообщество в хозяйственном, организационном и культурном отношении. Очевидно, такая иммиграция сама по себе никаких проблем на создавала.

Сегодня в развитых странах всё жизненное пространство занято. Содержательно дополнить – *обогащить* – местное сообщество способна лишь мизерная доля иммигрантов. Но – так или иначе – место находится для довольно большого числа гастарбайтеров. Их экономическая «ниша» известна: это «непрестижные», малоквалифицированные, низкооплачиваемые работы. «Титульное» население этих работ избегает, но обойтись без их продукции не может. Вполне естественно его отношение к массе гастарбайтеров как к *низшей касте* – и ответное отношение гастарбайтеров к «местным». Безразлично, какая сторона первой проявляет своё отношение: оно объективно неизбежно, причём с обеих сторон, и легко приводит к открытым конфликтам, особенно в силу «эмансипации» гастарбайтеров из-под контроля традиционного пред-социума. И, хотя статистически иммигрантов пока немного, эксцессы с их участием привлекают особое внимание и создают иллюзию их сверхчисленности.

Статус иностранных студентов исходно иной, но сплошь и рядом они попадают в контекст взаимоотношений, определяемый гастарбайтерами.

Основания маргинализации иммигрантов ясны. Казалось бы, статус «титульного» населения гораздо более благополучен. Однако у него постоянное напоминание о «непрестижных», но необходимых

работах формирует и углубляет комплекс неполноценности – зависимости от гастарбайтеров, что ведёт к их демонизации, обостряя восприятие исходящих от них реальных и потенциальных угроз. Попытки «местных» удержаться в цивилизованных рамках (*политкорректность*) дополнительно снижают их самооценку, что опять-таки усиливает их враждебность к гастарбайтерам, как «источнику зла».

На деле же причиной всех этих уродливых процессов является тупиковый характер современной экономической ситуации. Развитие капитала достигло крайней точки. Именно развёртывание профессиональной системы разделения труда породило в экономике те функции, выполнения которых избегают представители титульного населения развитых стран. Но главное: эта экономика (сросшаяся с политикой) разрушила структуру пред-социума и растворила его в административной структуре государства. Ликвидация фундамента социальной структуры – института традиционной семьи – вызвала демографический коллапс (поскольку лишь живая семья способна к нормальному продолжению рода) и, как следствие, вакуум, втягивающий иммигрантов. Попытка государства взять на себя роль «сверхсемьи», диктующей каждому новому поколению смысл его жизни, провалилась, что привело к распаду *пред-культуры* – без её замещения новой, перспективной формой культуры. Поэтому сегодня бессмысленными оказываются разговоры о социальной и культурной «интеграции» иммигрантов. Интегрироваться им *не во что*: в «развитых» странах социум (общество) и культура отсутствуют. Имеется лишь атомизированное население, для которого вершинами культуры стали «мыльные» телесериалы. Всё это в полной мере относится к постсоветской России, но чётко проявилось уже в последние десятилетия советской эпохи – в связи с «лимитчиками».

Чтобы убедиться в том, что остроту современной ситуации в развитых странах определяют не иммигранты, достаточно вспомнить о вполне «коренных» безработных, существующих на пособие, и бездомных, выстраивающихся в очередь за бесплатной едой. Но «родные» маргиналы были всегда; именно иммигранты придают явлению характер повсеместной и вопиющей социальной проблемы, от решения которой зависит выживание человечества даже не в длительной перспективе, а в ближайшие десятилетия, если не годы.

Некоторые иммигранты (относящиеся обычно не к гастарбайтерам, а к категории *предпринимателей*) привозят с собой семью или строят её уже на новом месте. Но полноценное будущее любой семьи, связанное с её новыми поколениями, базируется на педагогическом сотрудничестве семей, живущих на данной территории. При этом круг

участников сотрудничества должен быть **открытым**: недопустима «сегрегация» ни по этническому происхождению, ни по «стажу» пребывания в стране, городе, микрорайоне. Педагогика – деятельность универсальная, и только в её контексте возможно *сроднение*: сроднение семей друг с другом и сроднение индивидов внутри семей. Более того: только **педагогическое объединение многих** традиционных семей способно выполнять все функции полноценной, перспективно развивающейся семьи.

Семья иммигрантов, где взрослые разговаривают с детьми исключительно на родном языке, может вызывать тревогу. Но эта тревога адекватна (не носит характер *ксенофобии*), только если её причина – именно невозможность **педагогического сотрудничества** с такой семьёй.

Однако, если бы это касалось только мигрантов, то беспокоиться было бы не о чем. Будь местное население объединено сотрудничеством, радостным педагогическим сотворчеством, – проблема отчуждения иммигрантов вообще не могла бы возникнуть: «принимающая сторона» сразу же вовлекала бы каждого иммигранта в свою деятельность. Отчуждение – отношение не столько между местным населением и приезжими, сколько внутри самого местного населения. Приезжие говорят на чужом языке – и это затрудняет наше общение с ними. Но с большинством наших сограждан – соседей по городу, по кварталу, говорящих на нашем родном русском языке, – нам общаться просто не о чем: у каждого свои частные дела, а единственное дело, способное нас объединить, – педагогика – присвоено государством. Местные жители лишь **формально проживают** на территории района, города, государства, но **не живут** здесь. Они – **не народ** (участник жизни **человечества**), а **население** – списочный состав *граждан*, информационная база для планирования государственных функций. Именно разобщенность, безжизненность населения является главным криминогенным фактором и главной причиной незащищенности от криминала – «родного» или «импортного».

Каждое новое поколение коренного населения изучает в школе родной язык, отечественную культуру и историю. И, однако, всего этого абсолютно недостаточно для действительного сроднения, для сотрудничества. Следовательно, не улучшат ситуацию и намечаемые меры по организации изучения русского языка и т. п. для будущих иммигрантов: они не смогут включиться в российскую культуру, в жизнь российского общества – ибо в России, как и в любой другой стране, общество еще не родилось для жизни, и культура представляет собой **коллекцию музейных экспонатов**, но не живой процесс чело-

веческого развития. Каждый из нас – «местный» или «приезжий» – остаётся маргиналом в системе *всеобщего разобщения*.

Наиболее отчётливо признаки маргинальности проявляются на детях, вовлечённых в систему общего среднего образования. Столетие назад С. Т. Шацкий охарактеризовал процесс гимназического образования как *подготовку к жизни*, т. е. откладывание самой жизни до выпуска из школы. Таким образом, современная цивилизация, в отличие от традиционной семьи, не включает детей в нормальную деятельность, т. е. **не приобщает к человеческому состоянию**. Преодолеть последствия этого в старшем возрасте трудно. И важнейшим из таких последствий для нового поколения становится **отсутствие родительской мотивации**: выпускникам современной школы собственные дети не нужны. Если семья «заводит» детей только для того, чтобы *отдать* их в школу, которая будет препятствовать их человеческой жизни (т. е. деятельности во всевозрастном – детско-взрослом – коллективе), то подобная перспектива заранее оценивается как абсолютно бессмысленная.

В этой ситуации высокоцивилизованные граждане «передовых» стран с максимальной аккуратностью предотвращают появление *нежелательных* детей, что и приводит к демографическому коллапсу. Граждане современной России (как и граждане большинства регионов СССР в его последние десятилетия), по свойственной им небрежности, всё ещё допускают рождение *ненужного* потомства. Этими детьми наполняются детские дома – и затем мы становимся свидетелями *драм*, связанных с усыновлением (в основном зарубежным, поскольку там драмы труднее скрыть, – но также и внутри страны); впрочем, ясно, что усыновление и его возможные издержки – **закономерные последствия** закономерного уничтожения пред-семьи. Всё же от большинства детей родители не отказываются. Однако в *семье*, смирившейся с перспективой их *отдачи* в школу (в качестве ненужных *бытовых отходов*), дети чувствуют себя чужими. Некоторые даже уходят из такой, **чисто номинальной**, «семьи» в компанию беспризорников, которой всегда руководит взрослый, охотно вовлекающий детей в свою – неизбежно криминальную – «жизнь» (анти-жизнь); и эту ситуацию многие попавшие в неё дети предпочитают тому безнадежному отсутствию жизни вообще, которое им предлагают «семья и школа». В результате сегодня в России количества «детдомовских» и бездомных детей сопоставимы с их численностью после Великой Отечественной войны. Но и масса детей из *формально благополучных* семей по своему личностному качеству мало отличается от бездомных или «детдомовских». Повторим: их общий социальный (*асоциаль-*

**ный!**) статус – маргинальность. И этот статус объединяет большинство детей с большинством взрослых – столь же инфантильным и асоциальным – и не только в России, которая демонстрирует лишь наиболее резкие и наглядные формы противоречий, но на всём земном шаре.

Именно поэтому педагогика, выработанная в начале XX века С. Т. Шацким и А. С. Макаренко, определяет единственно возможную перспективу человечества. Они начинали с «очеловечивания» тогдашних «неблагополучных» детей, но вышли на универсальную логику **нормального**, гармоничного, конструктивного социопедагогического развития, не зависящую от стартовых условий. Здесь воспитание носит характер семейный, т. е. родственник не на биологической, а на деятельностной (жизненной) основе; образование реализуется в режиме *проектном*, т. е. совпадает с решением жизненных (хозяйственных, организационных) проблем и культурным развитием коллектива семей (и продукт такого образования – действительное **знание**, а не запоминание **информации**).

### Литература

1. *Ширман М. Б.* Творчество как «технология» культуры. // Ильенковские чтения – 2000–2001. Материалы (под ред. *Г. В. Лобастова*). М., 2002, ч. 2, с. 166–172.



## *Пятый раздел*

### **СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА: «ЗА» И «ПРОТИВ» СВОБОДЫ**

**Хамидов А. А.**

## **Пространственно-временная архитектоника культуры**

Как, известно, говорить о времени невозможно, абстрагируясь от пространства, и наоборот. «Приметы времени, – писал М. М. Бахтин, – раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем» [1, с. 341]. Оба они суть универсально-всеобщие формы бытия всего сущего. Это означает, что существовать – значит обладать пространственно-временными характеристиками. Пространство выражает *экстенсивный*, а время – *интенсивный* аспекты процесса эволюции. Но это – предельно абстрактные их характеристики. Их всеобщая сущность всегда проявляется в особенной форме.

Объективный мир, Универсум имеет сложную многоуровневую и многомерную архитектонику. Есть уровень неживой природы, есть уровень живой природы, есть мир человека, социокультурная действительность. Имеются и более высокие уровни, о которых мы мало что знаем. Но нам достаточно и этого. Каждый из этих уровней организации Универсума сам сложно-иерархически устроен. На разных уровнях и подуровнях Универсума пространство и время обладают своими особенностями. В неживых формах реальности (физической и химической) они обладают одними особенностями, в биологической – другими, а в социокультурной – третьими.

При этом зависимость между пространством и временем такова. Чем более низким является уровень организации Универсума, тем больше доминирует в нём пространственно-экстенсивный аспект и тем, так сказать, менее значим для него временной параметр. И напротив, чем выше уровень организации Универсума, тем менее значим пространственный фактор, тем существеннее становится время. Следует отметить, что, во-первых, в сфере социокультурной действительности как таковой время превалирует над пространством. Эту мысль на свой лад высказал Гегель, утверждая, что «всемирная история есть вообще проявление духа во времени, подобно тому как идея, как природа, проявляется в пространстве» [2, с. 52]. Во-вторых, чем более высоко развитой становится культура, тем менее значимым в ней становятся пространственные характеристики и тем более значимыми становятся характеристики временные.

Культура – феномен *над-природный*, или, если угодно, *сверх-естественный*. Культура создается человеком-субъектом по мере созидания и пересозидания им самого себя. Она создается не из ничего, а из материала осваиваемой и преобразуемой им природы. Созидая культуру, человек тем самым создаёт и онтологически весьма специ-

фическую форму пространства (как, разумеется, и времени, о чём будет сказано ниже). При этом для культуры существуют два типа пространства – 1) естественное пространство (физическое, химическое, биологическое, астрономическое) и 2) собственное, т.е. внутрикультурное пространство. При этом речь, конечно, идёт не о простом существовании, а о сложном, многоуровневом и многомерном взаимоотношении. Данное взаимоотношение есть лишь аспект взаимоотношения природы и культуры как качественно разноразмерных онтологических реальностей. При этом в ходе истории, по мере развития культуры формы и характер этого взаимоотношения существенно изменяются. На самых ранних стадиях культурогенеза культура является ещё довольно неразвитым образованием. Она поэтому очень сильно зависит от природы – от ландшафтных, климатических и иных природных особенностей. Можно говорить, что культура здесь до известной степени включена в состав природы и, значит, пространство культуры почти полностью совпадает с пространством окружающей природной среды обитания.

По мере развития – как интенсивного, так и экстенсивного – культуры, по мере её внутренней дифференциации происходит, с одной стороны, структуризация внутрикультурного пространства, а с другой стороны, всё бóльшая эмансипация культуры по отношению к природе, пространства культуры по отношению к пространству природы. Культурное пространство, тем не менее, с самого начала находится в ином, более высоком онтологическом измерении, по сравнению со всеми формами природного пространства. Оно внеположно им, или, как часто выражается М. М. Бахтин (употребляя термин эстетика Й. Кона), *трансгредидентно* им. Культурное пространство создаётся, воспроизводится и изменяется деятельностью и взаимоотношениями людей. Но без них оно существовать не может. Такая, к примеру, характеристика физического пространства, как протяжённость, конечно, не является *сущностно* принадлежащей культуре, но она *снята* – наряду с другими, более развитыми естественными характеристиками пространства – в культуре, в том числе и в собственно культурном пространстве. Человек постоянно пользуется понятиями длины, вместимости, геометрической формы, конфигурации, метрики и т.д. Так, человек определяет расстояние между двумя вещами, поселениями и т.д., полностью абстрагируясь от того, что реальное пространство между ними заполнено другими вещами, особенностями ландшафта, другими поселениями и т.д. Он обращает внимание в данном случае лишь на абстрактно-геометрический аспект данного расстояния, который, безусловно, объективно имеет место.

Точно так же обстоит и с временем: оно трансгредиентно всем формам естественного времени. С внешней точки зрения человек и его мир погружены в естественное время (астрономическое, в частности) и являются неотъемлемой частью его. В самом деле, человек проживает дни, месяцы, годы, десятилетия, стало быть, живёт в интервалах астрономического времени. Культурное время ближайшим образом определяется по естественным явлениям (по смене дня и ночи, сезонов и т.д.). Как и культурное пространство, оно опирается на многие характеристики естественного времени. Календарное время человека выверяется именно по астрономическим параметрам. И человеку может представляться, что именно в этом времени он и живёт. На деле же календарное время лишь *привязано* к астрономически - хронологическому времени и как таковое есть продукт и атрибут культуры. Это абсолютно необходимая и совершенно объективная, то есть неизвольная, форма измерения времени. С её помощью выделяются прошлое, настоящее и будущее. Но это – и наиболее абстрактная форма времени, а следовательно, и временной ориентир для человека как культурно-исторического существа.

Человек как субъект не живёт исключительно в астрономически-хронологическом времени. Это (как и *биографическое* время индивида) – лишь внешнее выражение внешней ориентации на имманентное культурно-историческое время. Последнее есть *креативное* время, или время *креативности*, время саморазвития и самосовершенствования субъектов в их взаимной открытости друг другу посредством созидания предметной действительности культуры. В этом времени имеется специфическая форма *одновременности*: отнюдь не все индивиды, которые присутствуют в одном и том же астрономически-хронологическом времени, являются *действительными* современниками; объективно - ценностно они могут находиться в различных культурных временных датах (ведь индивиду надо ещё *выработать* себя в современники).

Социокультурные пространство и время столь же неотделимы друг от друга, как и их естественные аналоги. А. А. Ухтомский ввёл в биологию понятие *хронотопа*, а М. М. Бахтин, опираясь на Ухтомского, доклад которого он слушал летом 1925 г., применил данное понятие к культуре. Культурное пространство-время, культурный хронотоп ещё более богат содержательностью. Он создан и наполнен человеческой деятельностью и человеческими взаимоотношениями. Ими он и ограничивается в каждый данный момент, ими же он и раздвигается. Социокультурное пространство-и-время всё сплошь *событийно*. И, конечно же, оно охватывает всё созданное человеком, весь предмет-

ный мир человека в его реальных и идеальных (*ideelle*) измерениях.

Объективное пространство и время культуры, далее, не просто содержательно-событийно. Оно разнообразно и разноуровнево событийно. Оно отнюдь не изотропно, но *анизотропно* в ценностном и смысловом отношениях в любом здесь-и-теперь. При этом, как выше уже отмечено, культура – в целом, и каждое её формирование в отдельности – имеет реальные и идеальные измерения. Каждое событие, каждое действие, каждый поступок, каждый предмет имеют оба эти измерения. Без идеального измерения не существует ни одного культурного феномена. И даже осваивая сугубо естественный феномен, человек как субъект культуры никогда не относится к нему как к только и исключительно природному.

Идеальное измерение само многоуровнево. Нижний его уровень составляет знаково-символический континуум. Человек постоянно наряду с практической, реально-преобразовательной и реально-созидательной деятельностью и в единстве с ней осуществляет также и *семиозис*, т.е. специфическую знаковую деятельность. Эта деятельность, как и всякая другая деятельность, обладает пространственно-временными характеристиками. Взятое в знаковом, семиотическом аспекте, пространство и время культуры предстаёт как знаковая система. Данный аспект культуры и, в частности, культурного пространства-времени как раз и абсолютизируют представители семиотического редукционизма в истолковании сущности культуры (Ю. М. Лотман и его сторонники).

На деле же знаковая система – лишь один из уровней культуры, притом относящийся к её идеальному измерению. Знаки и знаковые комплексы, составляющие знаковую систему, обладают значением и, следовательно, что-то значат. Знаков без значений в культуре не существует. В семиотическом аспекте культурное пространство и время столь же неоднородны, как и в реально-практическом аспекте. Если, например, взять общественно-государственный организм, то его пространство структурировано прежде всего, конечно, реально - практически. На его территории находятся поселения (деревни, города, посёлки), сельскохозяйственные угодья, леса, степи, горы. Это (леса, степи, горы и т.п.) не только чисто природные явления; они обладают в составе культуры определёнными значениями. Поселение также структурировано в семиотическом аспекте. В нём есть главные и неглавные улицы, площади, скверы и т.д. Они не только исполняют сугубо прагматические функции, но и являются носителями конкретных значений. Так, улицам и площадям даются названия, в том числе и именные. Они, особенно вторые, даются в соответствии с теми ценно-

стями, которые приняты в наличной культуре. В поселении, особенно в городе, существуют элитные кварталы и так называемые спальные районы, а подчас и трущобы, существуют кладбища и парки аттракционов, существуют выставочные комплексы и места свалок мусора, бытовых и производственных отходов. И так далее. Всё это – локусы культурного пространства и все они насыщены своей семиотикой. Эта семиотика напрямую связана с принятым в данной культуре этикетом и потому предписывает человеку вполне определённый стиль поведения. И, скажем, в соответствии с этим этикетом на кладбище недопустимо вести себя, как на карнавале, в административном учреждении, – как на трибуне стадиона, и т.д.

Ценностная архитектоника культурного пространства-времени, как и вообще структура культурного пространства-времени, характеризуется аксиатической неоднородностью. Одни части пространства и отрезки времени обладают более высокой ценностной значимостью, другие – менее высокой, а некоторые даже наделяются отрицательными ценностями. Так, столица государства обладает значительно более высокими ценностными характеристиками, чем какой-нибудь заброшенный хутор. В столичном городе территория, на которой расположен правительственный комплекс или религиозное здание, наделена высшими положительными ценностями, а та же мусорная свалка – не только низшими, но ещё и отрицательными ценностями. Время праздника обладает высокими положительными ценностями, а, например, время траура – напротив, ценностями высокими, но отрицательными.

Идеально-ценностная архитектоника культурного пространства и времени семиотически маркирована. Хронотопы предстают как семиотические комплексы. Но семиотические единицы по своему социокультурному статусу различны. Их логика связи такова: предмет, обозначаемое (денотат, или референт) → знак (десигнат, или сигнификат) → субъект. Конечно, перед предметом в действительности стоит другой субъект, осуществивший семиозис. Истинная логика, стало быть, такова: субъект → предмет → знак → субъект. Но от этого мы здесь можем абстрагироваться.

Следует различать *значение* и *значимость*. Значение – это функциональная характеристика знака; оно ценностно нейтрально. Правда, в обыденном словоупотреблении эти термины чаще всего употребляются как синонимы. Но на концептуальном уровне их следует различать. Значимость – это как бы значение в квадрате. Значимость уже содержит в себе полезностные и ценностные характеристики. Нечто может быть значимо чисто утилитарно. Таково, например, орудие труда, продукт питания и вообще всякое средство. Но оно может быть

значимо и в ценностном плане. Существует целый арсенал семиотических единиц, которые являются ценностно *нейтральными*. Это – простые знаки и обозначения. Таковы, например, цветá светофора, дорожные указатели, обозначения мест перехода улиц и т.д. Они просто указывают на нечто, информируют о чём-то – и всё. Но существуют знаки, в которых зафиксированы ценностные смыслы. Таковы, к примеру, *символы*. Символы – это, конечно знаки, но такие, которые обладают не только *значением*, но и *значимостью*. Символ манифестирует своим наличным бытием ценностно значимое (положительное или отрицательное для субъекта) содержание. Так, например, крест является символом христианства, а полумесяц – ислама. Стало быть, как уже отмечено выше, имеет смысл говорить об особых ценностных аспектах пространственно-временной организации культуры и даже об особых ценностных пространстве и времени, надстраивающихся над семиотическим их уровнем и тесно связанными с ним.

В завершение отметим следующее. К. Маркс в своё время отметил, что «*время фактически является активным бытием человека. Оно не только мера его жизни, оно – пространство его развития*» [3, с. 517]. Но таковым является не всякое социокультурное время, но *свободное время*, с наращиванием и накоплением которого Маркс и связывал переход из «царства необходимости» в «царство свободы».

### Литература

1. *Бахтин М. М.* Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // *Он же*. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 3. Теория романа (1930 – 1961 г.). М., 2012.
2. *Гегель*. Философия истории // *Он же*. Сочинения. Т. VIII. М.; Л., 1935.
3. *Маркс К.* Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов. Процесс производства капитала // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 47. М., 1973.

**Королев В.А.**

### **Формирование универсальных способностей личности как проблема**

Исходя из предложенного круга проблем для обсуждения на конференции, вполне очевидно, что исследовать универсальные способности следует как бы в пределах личностного развития человека.

Собственно в плане рекомендуемых к обсуждению проблем речь идет именно о формировании универсальных способностей личности, а не индивида или человека.

Если проблема понимания что же такое личность в научной литературе исследуется (без того, чтобы сегодня можно было бы считать её закрытой), то что собой представляют универсальные способности, чаще всего формулируются и озвучиваются сказочниками. У них эти способности вымышленному персонажу задаются чудесным образом. В реальной же жизни их эталоном выступает всесторонне и гармонично развитая личность. Разница между тем и другим лишь в том, что универсальные способности полагаются как сущее, а всестороннее и гармоничное развитие как определенное (знающее свои пределы) состояние личности, где потенциально имеются возможности расширять эти пределы.

Но так или иначе развитая и гармоничная личность не предполагается как раз и навсегда данная совокупность ее социальных характеристик. И уж тем более не может идти речи о естественной предзаданности этой совокупности. Полагать иначе, значит заниматься поиском и измерением количества сторон у развитой личности, и связывать их так, чтобы проявившаяся через эти связи гармония не развалилась.

Всякое понятие о предмете не может быть раскрыто без того, чтобы выйти за пределы наличного бытия самого предмета, восходя ко всем его необходимым внешним условиям. Личность не исключение, и ее сущность также не совпадает с ее существованием. Одно только это несовпадение позволило Э.В. Ильенкову утверждать, что «личность не внутри «тела особи», а внутри «тела человека». [4. с. 332]. А само это утверждение лишней раз свидетельствует о родовидовом отношении между такими понятиями, как «личность», «индивид», «индивидуальность» и «человек».

Но универсальные способности потому и называются универсальными, что они в «полном объеме» могут быть сведены в одну точку, называемой личностью. Но сводятся ли они в других указанных понятиях, и особенно в понятии «человек»? На первый взгляд получается некий парадокс, ведь если исходить из смысла вышеизложенного, личность не только не тождественна по объему содержания тому существу, которое называется «человек», но она не может быть сведена к индивидуальным особенностям «тела особи», т.е. к телу каждого реального человеческого индивида. Об этом Э.В. Ильенков практически говорит везде, совершенно правомерно не обращая внимания на то, что здравый рассудок протестует против такой логики, в



соответствии с которой «самость» обладателя здравого рассудка исчезает, вернее, теряет свою мнимую суверенность в известном треугольнике, состоящем из «трех тел».

Речь идет об *отношении* «я» к другому «я», как к себе, но непременно опосредованное предметами культуры. Отсутствие одного из элементов треугольника не влечет за собой возникновение не только личности, но и человека в его исторической определенности, ибо человека вообще, как и личности вообще, не существует. И это обстоятельство, наряду с вышеназванным, также указывает на тщетность разглядеть в структуре тела отдельного индивида признаки личности.

В структуре тела, как совокупности его анатомических и физиологических элементов может быть и нельзя увидеть признаки личности. Но ведь есть и другая особенность человека, которую человеческому телу трудно скрывать – это способность как бы выворачивать наружу отношение человеческой души к себе и к миру. Поэтому эта «вывернутость» и называется внешностью личности, т.е. внешним выражением внутреннего содержания ее души. В уже самом факте указанного выворачивания тело перестает быть просто телом, оно как бы миру лик хранящейся в нем души, что свидетельствует не только о наличии физической связи тела с окружающей его средой, но и о наличии связи духовной.

Именно по этому поводу Э.В. Ильенков делает ремарку: «И как бы иронически ни относиться к «физиогномистике», нельзя отрицать, что способностью «судить по внешности» должен обладать каждый настоящий художник, каждый большой писатель, каждый актер, режиссер или скульптор. И судить именно о структуре личности индивида, а не о том, за что этот индивид хочет себя выдать, не о том, чем тот себя мнит и желает казаться в глазах других» [4, с. 347]. Но обыденное сознание чаще всего путает структуру личности со структурой телесной организации индивида.

Ильенков, в данном случае, если и вступал в полемику, то не с носителями здравого рассудка (с носителями обыденного сознания), а с представителями естественнонаучных направлений, пытающихся с помощью скальпеля, весов и микроскопа препарировать и «выявлять» «физические» параметры, как всех модусов человеческой души в отдельности, так и ее цельную «эфирную» массу. И уж тем более он был непримирим с теми, кто с этих же позиций выступал от имени философии, т.е. без боя сдающих позиции философии позитивизму, титульно числясь, при этом, в рядах философов.

Воспроизводить даже в виде перечня весь ряд имевших место очных и заочных полемик между Э.В. Ильенковым и представителями

естествознания и философии по указанной проблеме нет смысла. Достаточно ограничиться указанием на то, что независимо от результатов этих дискуссий, сами реальные жизненные факты, с завидным упорством, доказывают, что если отсутствует другое «я» во всем его многообразии, то даже не возникает та самая «индивидуальность». А сформировавшись при наличии необходимых для этого условий, она мнит себя (задним числом) самопорождающимся началом, единственным автором собственной уникальной неповторимости.

Вслед за Э.В. Ильенковым можно было отмахнуться от протеста здравого рассудка. Но исчезнут ли законные требования непосредственного сознания украсить свою целостность этими самыми универсальными способностями, собственно это Гегель и называл справедливым требованием сознания, пытающегося подняться над обыденностью [2, с. 7].

Отмахнуться-то можно, если бы за философией не числилась функция изменять мир, а не только его объяснять. Это не мог не понимать Э.В. Ильенков. Проблема понимания обыденным сознанием того, является ли разум продуктом противоречий между природными и общественными способами жизнедеятельности, либо продуктом противоречий между различными способами (уровнями) воспроизводства общественных отношений, перестала быть сегодня чисто теоретической проблемой. Другими словами, *понимание* разума как продукта, относящегося к природе порожденной (*natura naturata*), т.е. социальной, сегодня гораздо актуальнее, чем *вера* в то, что разум является продуктом природы порождающей (*natura naturans*), т.е. в то, что он результат естественно-природного развития. Всю методологическую важность строгого различения природного и социального понимал уже Б. Спиноза [7, с. 416].

Мне трудно удержаться от цитирования высказывания В. Лазуткина, которое он сделал в ходе частного обсуждения данной проблемы, так как в этом высказывании достаточно ярко и просто обозначено непонимание сущностной природы, как личности, так и человека в целом. «Часто еще путают социальное с историческим и природное с биологическим. Между тем биологическое и социальное это этапы развития материи, уровни ее развития. Высший уровень всегда погружает в свое основание низший, включает его в себя в качестве момента, снимает его. Природное и историческое - полюса любого развития, и биологического, и социального. Это противоположности, переходящие друг в друга, а не ступени развития».

Почему именно на современном этапе развития общества так обострилась проблема понимания противоречия между естественно-

природным и общественно-историческим уровнями организации действительности?

Напрямую это связано с тем, что самая развитая форма отчуждения человека от самого себя сегодня доминирует в виде капитала, а он, как известно, «*есть самовоспроизводящееся отношение, есть способ произвести самого себя*» [6, с. 49]. И поскольку капитал самая развитая и последняя форма отчуждения, то он неизбежно на поверхность вытаскивает все прежние формы отчуждения, выжимая из них все, что они еще способны выдать в цивилизованном обрамлении, т.е. капитал стремится получить от них порцию их усилий на собственную мельницу. Поэтому-то современное буржуазное общество и вытаскивает на свет все формы порабощения человека человеком, которые знала прежняя история: рабство, закрепощение человека к естественным (к земле, воде) и воспроизводимым средствам производства, ранжирование его нормами закона и легитимизация этого ранжирования правом, и, наконец, всеобщая зависимость от денег, коими открывается доступ ко всем перечисленным формам господства.

Такая палитра отчужденных форм отношений вовсе не плод разумного поведения всех членов общества, а продукт стихии частных интересов, которые, хотя и не могут не стремиться к упорядочиванию, но достигнуть его могут лишь через собственное уничтожение, но в обратном порядке их развития. Стихия и разумность в деле обустройства общественных отношений по-человечески - вещи несовместимые. Стихия может лишь разрушать, разум - созидать, творить, а значит, он не может быть не свободным. А личности без творчества и свободы практически не существует, хотя бы уже потому, что сама личность - акт свободного (незаинтересованного, т.е. бескорыстного) творения.

Но что важнее для индивида - обнаружить себя в хаотическом потоке частных страстей, зацепившись в той или иной социальной нише в качестве его обслуживающего винтика, и благодаря этому выживать, и существовать, или в кипящем котле возмущенного разума подняться до всеобщих форм бытия, оставив позади своей частичности, ограниченность, рискуя потерять жизнь? Массовое ёрничанье по поводу поступка Павлика Морозова говорит о непонимании важности даже самой попытки подняться над кровнородственными путями патриархального уклада семьи до уровня всеобщего, до уровня интересов всего общества (всеобщности). Но меня в свое время не менее ужаснула фраза лемовского киборга, объяснившего командиру космической группы Пирксу, проводившему дознание на предмет возможности совместного полета в космос человека и робота, мотивы своего

лояльного поведения, которые киборгом были обоснованы тем, что если уж не суждено быть человеком, то лучше быть роботом, чем камнем. Но чем отличается профилированный индивид от этого киборга, особенно если это профилирование определяется чисто прагматической деятельностью без всякого образования, т.е. без какой-либо рефлексии той или иной исторически преходящей формы общественно-необходимой деятельности? А ведь без развития способности выстраивать объективную логику становления общества из всей цепочки предшествующих исторических фактов и событий, невозможно обнаружить и собственное лицо, собственную сущность.

Обезличенная, т.е. состоящая не из личностей, масса ежедневно и даже ежеминутно своей броуновской деструктивной суетой доказывает, что проблема непонимания своей собственной сущности давно уже не является только ее проблемой. Попытки вступить в диалог с носителями частных мнений не отступление от принципа выведения каждого на уровень всеобщности. И уж тем более не выброс белого флага перед количественно превосходящей массой носителей здравого рассудка. Просто сегодня для значительной массы населения развитых (и даже третьих) стран всеобщие формы бытия стали не чем-то отвлеченным и случайным, а актуализируются в силу того, что обмен и потребление производимых в обществе духовных и материальных благ перестали быть уделом только избранных, узкого круга так называемой элиты. Обмен и потребление (производственное) стали массовыми. Даже сама возможность обмениваться мнениями может быть положена в качестве кирпичика в действительно человеческий обмен, обмен способностями. Ведь просто обмен мнениями быстро утомляет и разочаровывает, так как не способствует подведению к общему знаменателю, т.е. к всеобщим основаниям человеческого бытия. Мнение производно от «веры, происходящей из опыта или понаслышке», а потому «обыкновенно подвержено заблуждению» [8, 59]. Поэтому вместо мнений требуется нечто другое - способность выводить эти самые всеобщие основания человеческого бытия без того, чтобы вообще ориентироваться на «Я» эмпирического самосознания [1, с. 134].

Опять же возникает вопрос о сути того, что можно назвать человеческими способностями, а еще точнее универсальными человеческими способностями. Здравый рассудок, не обремененный историческим сознанием, добросовестно заблуждается, полагая, что может обходиться без понимания всеобщего. Ему трудно действие по выведению синяков связать с действительной причиной их появления даже после того, как он неоднократно наступил на одни и те же грабли, так как вину за синяки у него несут грабли сами по себе, а не отсутст-

вующая у него способность обобщать.

Потенциально каждый человеческий индивид является существом универсальным. Но как эта потенциальность обнаруживается позже как реальность? Почему универсальные способности присущи только личности как его идеальная характеристика? Да только потому, что в осмысленной деятельности, понятой как всеобщий способ возникновения предмета (круга, к примеру), и будет скрыта истина. И в любой другой пространственно-временной действительности не нужно будет заново изобретать способ творения предмета (круга), а уж тем более ожидать, что кто-то это сделает. В посреднике здесь нет нужды. Здесь форма совпадает с содержанием и поэтому сам по себе способ творения целостен, завершен, а значит, целостен и субъект, его воспроизводящий, ибо субъект в данном случае совпадает с объектом, т.е. *не с конкретным кругом, а с всеобщим способом его творения*. В формировании способности обнаруживать всеобщие формы творения любого предмета, и заключается универсальная способность личности, способность все сводить в одну точку. Вот тут индивид и встречается с собой, но уже как с личностью, т.е. с существом, способным обнаружить себя в любой пространственно временной действительности как разумно мыслящее существо.

Как и прежде, философия меньше всего склонна участвовать в судьбе каждого индивида, не вмешиваясь в его проблемы, связанные с обнаружением социальной ниши, свойственной его психическим особенностям. Пронизанная торгашеским духом, современная действительность оберегает каждого от влияния философии, морали и науки, пуская эмпирическое сознание индивида по заранее заданной для него колее. Всеобщность подменяется общечеловеческими ценностями и религиозностью. Иллюзия приобщения к многообразию форм деятельности обеспечивается лишь переводом стрелок в паучьей сети потребительских страстей. Но не уподобляется ли тогда философия секте, оберегаясь от эмпирического сознания щитом, на котором провозглашено: «не способны понимать свою сущность, диалектику общего, особенного и единичного, так это уже ваши личные проблемы».

Когда от индивида отчуждено все человеческое, и он сам потребляется как вещь, ему ничего не остается, как самому провозгласить себя личностью так, как он лично ее понимает. А как он ее понимает в себе? Как способность обсуждать любую тему, любой предмет, не утруждая себя предварительным изучением их в историческом развитии. Кто же запретит высказывать свое мнение по любому вопросу, когда свободу официально отождествили с плюрализмом? А если все же логика существа дела берет верх и не по зубам самопровозглашен-

ной личности, свою истерику по этому поводу он пытается спрятать за всем набившую сегодня оскомину фразу: «я такой, какой есть и не надо меня менять, кому не нравлюсь, можете со мной не общаться».

Однако не так уж и безобидна иллюзорная всеобщность и бутфорское единство многообразного (конкретного). Когда на просторах информационного поля ежедневно рушатся перегородки, таят и становятся прозрачными различного рода видимые препятствия к многообразию вещных ценностей, паника и суетность, при стремлении физически объять необъятное, неизбежно перерождаются в пассивно-депрессивное состояние психики, в разочарование. Вещную зависимость и роковую неповторимость своей судьбы эмпирическое сознание оберегает как от Бога данную характеристику его уникальной личности, трогать и изменять которые, все равно, что покушаться на все мироздание, а по сути, на свободу совести на его религиозное сознание. Объяснить такую реакцию можно приведением следующего высказывания. «Религия полна противоречий. С одной стороны, она как бы утверждает человека в его человеческом бытии, связывает людей в общности их представлений через единое, пусть и иллюзорное начало. Но с другой стороны, это полный отказ от своих человеческих потенций, погружение в сомнамбулу, полное смирение с существующим. А потому и полное подчинение существующему. Внешнее насилие условий и обстоятельств бытия переходит в форму самонасилия» [5, с. 12]. О какой мотивации к активному формированию собственных универсальных способностей у такого индивида может идти речь?

Когда-то Диоген выбросил свое последнее имущество (кружку для воды), глядя на мальчика, черпающего воду ладошками, поняв, что можно обойтись и без нее. Мы с ума сходим, закидывая с утра в различные емкости все предметы цивилизации, благодаря которым пространство и время уподобляются (вместе с нами) шагреновой коже. Монотонные патриархально-семейные, кастовые, национальные, идеологические и даже профессиональные рамки, вчера еще легко ограничивающие и определяющие жизненное пространство, и способы поведения в нем каждого, сегодня не выдерживают конкуренцию с вещным многообразием.

Человеческое сообщество на планете Земля все больше становится похожим на огромный греческий полис, в котором уклониться даже от простого созерцания политической жизни и многообразия субкультур проблематично. Бойню и истязания тел сегодня вынужденно заменили завуалированной бойней и истязанием человеческих душ, то есть, бойней и истязанием психики. Демонстрация душевных ран, до-

веденная до высшей степени искусства, стала почти обязательным мероприятием при обсуждении жизненных проблем. А вот «зализывать» душевные раны осталось делом сугубо личным, интимным.

Боль от физических ран забывается быстро, и вспоминается лишь при виде рубцов от них, поскольку они памятливы, если понимать память как ее верно понимали не только физиологи, скажем, Сеченов, но и столпы философии, Гегель, к примеру. А вот душевные раны, в отличие от физических, имеют ту специфику, что они, как правило, бесконтрольно уходят в область бессознательного, и уже потом незримо становятся ближайшей причиной заболевания того или иного органа индивида.

Способность глушить физические симптомы заболевания не стала панацеей от болезней, пока человечество не научилось вытаскивать наружу из лабиринтов бессознательного ближайшую причину заболевания – душевные травмы. Это величайшее достижение медицины стало одновременно очередной величайшей иллюзией эмпирического сознания о его абсолютной суверенности по отношению к социуму. Японцы даже научились прятать и оберегать этот мнимый суверенитет не только друг от друга, но и от суждений общественности вообще и ближайшего окружения в частности.

Вот и получается, что если и достигается иллюзия гармонии и понимания, то только в среде одинаково травмированных персон, осознанно или неосознанно разместившихся по палатам то в виде религиозной секты или конфессии, то в виде социальной ниши в виде семьи, касты, сословия, профессиональных, политических, элитных и т.п. образований.

А потому-то каждый и гнездится в той или иной социально-политической нише, что существующая система общественного разделения труда (капиталистическая частная собственность) вынуждает каждого обмениваться не способностями, а вещами, предлагая порой и себя как вещь, если нет ничего другого. А на действительные внешние условия, травмирующие человеческое сознание, уродующие его мышление, государство накладывает табу, провозглашая эти условия священной коровой. Чтобы понять это, достаточно провести даже поверхностный анализ конституции любого буржуазного государства, в том числе и Российского.

Ну что есть, то есть, тут волшебной палочкой не взмахнешь и не отменишь действительность, а жить-то надо. Что делать?

В нагромождении случайных фактов и вещей необходимо учиться выводить всеобщий вектор развития лично, превращая возможность в действительность. Но разве можно возможность превращать в

действительность, если предварительно не раскрыть содержание обоих понятий? А сам процесс их раскрытия неизбежно преподнесет пытливому уму весь спектр категорий диалектической логики, овладение которой и есть присвоение тех самых универсальных способностей, которыми может обладать развитая личность. По-человечески смотреть на действительность, значит научиться понимать логику разворачивания идеального, научиться, чтобы уметь понимать разницу между миром идей и миром вещей. А различать-то нужно, ибо и тот и другой существует объективно. Поэтому не мудрено, что часто эмпирическое сознание путает вещь в голове с вещью вне ее.

Личное участие в выявлении идеальных форм человеческого бытия, а не пользование готовыми результатами, формальными ответами, и формирует ту самую универсальную способность, обладание которой позволяет ориентироваться без посредников.

Способность действовать без посредников, и есть одна из характерных черт личности. Всю логическую цепочку становления любого предмета культуры можно и нужно учиться разворачивать самостоятельно, лично. Если будет непонято хотя бы одно звено, или вместо непонятого будет вставлена кем-то подсказка для скрепления всего ряда становления идеального пусть даже и правильно сформулированная, можно считать, что именно в этом пробеле человек потерялся, его личное присутствие было устранено либо обстоятельствами, либо самим индивидом.

В пробеле в индивиде физически ничего не исчезло, исчезло животворящее начало человека, его личность, его личное деятельное начало, его деяние, творение себя через выявление идеального, через разворачивание понятия. Вот почему можно знать многое, но при этом ничего не понимать. При непонимании существа предмета, о предмете можно изъясняться лишь на языке готовых штампов, шаблонов, заготовок, аналогий и т.п., но тогда шаг влево, шаг вправо незамедлительно выявит то самое обстоятельство, что индивид в предмете лично себя-то и не обнаружил, потому что не обнаружил собственные основания самого предмета. Предмет для него остался вещью, чем-то, что вешает, что она есть, но не выражено отношение, заинтересованность этой вещью со стороны индивида. В силу случайных обстоятельств, по сути, просто столкнулись две вещи. Возможны даже физические следы от этого столкновения, к примеру, синяк от черенка грабли.

Хорошо, если при таких обстоятельствах место логики занимает аналогия, как наихудшая, по выражению Ильенкова, форма познания, а то чаще всего и этого нет. Аналогия, конечно, нужна и, скажем, она



допускается в правоприменительной практике, но только потому, что те отношения, которые вынуждены регулировать по аналогии права или по аналогии закона, еще не стали или не могут стать всеобщими, не обрели устойчивую закономерность. Личность обнаруживается только через предметную общественно значимую деятельность, в том, что она способна в массе фактов и обстоятельств увидеть и сформулировать закономерность. Способ действия с этими предметами и фактами заданы ими самими, их общественной (общей для всех) функции, так как сами факты и предметы продукт коллективных усилий, продукт общественных отношений. «В самом деле, если вы под «способностью» понимаете реально осуществляемое умение действовать с предметами определенного рода, то ответить на вопрос: «Что такое способность?» – значит обрисовать реальный способ действий человека *по его предметному составу*» [3, с. 376].

Отсюда совершенно правильное выведение Ильенковым роли педагогики, коль уж не принимается любое теоретизирование по поводу робинзонады в становлении личности. Педагогика – это не назидательность и даже не совокупность методик по передаче формальных знаний. Сегодня ученик – это не куприновский «естественный человек» типа Ярмолы Попружука, не способного на обучение в силу явно ограниченного социального пространства и собственной ленивости. Деньги и капитал – это такие хлысты, от соприкосновения с которыми трудно усидеть на месте.

Если не вдаваться в тему роли педагогики в формировании универсальных способностей личности, то достаточно будет сказать, что педагог сегодня просто обязан находиться в позиции ученика по отношению к основному предмету своей деятельности – к ребенку, как к своему главному учителю. Предметная область знаний, освоенная ранее учителем, лишь опосредованное звено в треугольнике: «я» - «нея» и предмет культуры.

Современный ученик для педагога – это уникальная и неповторимая заготовка, в которой нужно выбросить все лишнее или добавить что-то такое, что позволит соответствовать идеальной форме человеческого существа. Но шлифовать собственный идеальный образ должен сам ученик, педагог лишь незаметно для ученика ставит его в условия, внутри которых ученик вынужден преодолевать сопротивление, как своего тела, так и внешних вещей, и обстоятельств, формируя в этом преодолении способность творить (конструировать) заново общественно значимые отношения и предметы культуры, а значит, творить и востребованную в своем лице личность.

Ведь педагог – это то «я», через которое в другое «я» вдыхается

чистое «я», чаще всего неизвестное основной массе педагогов. Ученик не должен стать копией педагога или копией другого «субъективного я». В образовании не должно быть тиражирования характеров. Это в принципе недопустимо, если речь идет о формировании личности и его универсальных способностей, хотя сплошь и рядом именно этим официальное образование и занимается. Универсальные способности потому и нужны личности, чтобы потом не скрещивать мнения, субъективные «я», в кровопролитных баталиях по поводу доказывания правильности видения предмета с определенного угла его созерцания, с позиции ограниченной формы деятельности по отношению к предмету, а по сути, всего-то лишь с позиции частного, торгашеского интереса.

Правда, возникает проблема нравственно-этического характера, является ли общественно-востребованный предмет культуры, как и сама творящая ее личность, условием сохранения и развития всякой жизнедеятельности или нет? Производство оружия на заводах страны, ведущей освободительную войну, и производство их же на заводах страны агрессора, одна и та же деятельность. Но в одном случае результаты труда используются во имя жизни, а в другом - во имя смерти. В одном случае, человек руководствуется интересами всего человеческого рода, в другом оправдывает свои преступления интересами нации.

Вот тут-то и возникает необходимость, и даже потребность, выйти за рамки собственной деятельности, собственного поведения, взяв на себя личную ответственность за этот выход, согласуя его уже с этическими, правовыми, политическими и даже с эстетическими нормами, бытующими в обществе. Но согласовывать собственный (личный) поступок с указанными нормами не просто, и он требует особого рода мужества.

На одном из участков военных действий во Второй мировой войне при артобстреле немецкими войсками советских оборонительных укреплений вдруг перестали взрываться вражеские снаряды. И в одном снаряде оказались листовки, в которых было написано «чем можем, тем поможем». Вот и образец личной ответственности за свой поступок немецких рабочих, изготавливающих снаряды для фронта. В этом поступке рабочие поднялись над групповым эгоизмом, культивируемым фашистской Германией в период власти нацистов, до интересов всего человеческого рода. В этом проявились их универсальные способности собирать в одну точку меру добра и зла.

Сколько раз мораль натыкалась на проблему понимания существа дела с одновременной попыткой вычислить степень значимости в нем

отдельного индивида. Но как не веди счет, статистика здесь будет неуместна, ибо в каждом случае натыкаешься либо на трагедию, ответственность за которую возлагают на внешние по отношению к индивиду обстоятельства, либо на драму, в которой индивид сам себя поставил в позицию жертвы. Но даже в последнем случае будет ли правомерным обвинение в этом индивида и только его одного?

Так или иначе, обойти индивида при обсуждении проблем формирования универсальных способностей личности, достаточно проблематично, ибо он всегда реален и конкретен, поэтому он не перестанет быть проблемой не только для себя, но и для окружающих его таких же индивидов, каждый из которых желает иметь дело с личностью и быть самому личностью.

### **Литература**

1. См. Гегель: Наука логики, Т. 1. М.: Мысль, С. 134.
2. См. Гегель. Феноменология духа. М., 1959,. Т. IV, С. 7.
3. Ильенков Э.В. Гегель и проблема способностей / Философия и культура. М. Политическая литература, 1991, С. 376.
4. Ильенков Э.В. Что же такое личность /С чего начинается личность, М., Политиздат, 1983, С. 332.
5. Лобастов Г.В. Сократ, Иисус Христос и Эвальд Ильенков: реми-нисценции смыслов», в сборнике Философско-педагогические этюды. - М. Микро-принт, 2003, С. 12.
6. Платоно С. После коммунизма. - М. Молодая гвардия, 1991. С. 49.
7. См. Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. Т. 2 - М. Политиздат, 1957, С. 416.
8. Спиноза Б. Об усовершенствовании разума. М., ЭКСМО—ПРЕСС, ФИЛИО Харьков. 1998, С. 59.

***Водолазов Г.Г.***

### **К новому гуманизму**

Гуманистическая составляющая процесса модернизации или модернизационная составляющая процесса гуманизации? Так я сформулировал бы главный вопрос современного общественного развития.

Главная опасность и главная беда большинства разговоров о гуманизме – их бессодержательность, их пустословие, их, я бы сказал, велеречивое пустословие. Этаким красивым прямым линиям, проводимым в безвоздушном пространстве и не соприкасающимися с земной

твердью. А подчас это не просто пустословие, а набор красивых слов, назначение которых камуфлировать некрасивую реальность.

И всему этому масса примеров. Например, - «гуманистические» песнопения эпохи реального социализма. Ещё на слуху все эти лозунги: «Всё – для человека, всё – для его блага!». И – знаменитая реакция на эти лозунги жителя крайнего Севера из одной байки тех времен – что он-де даже видел этого «человека»: тот стоял на трибуне и покачиванием руки приветствовал колонны демонстрантов... Или – не менее знаменитый «Моральный кодекс строителя коммунизма». Был не более, чем фиговым листом, прикрывавшим срамную «двойную мораль», которой руководствовалось правящее сословие бюрократии. И сегодня – сколько разговоров о сохранении «человеческого капитала» при реальной заботе о сохранении миллиардодолларовых капиталов нашей олигархии.

И - впечатляющие примеры другого, так сказать, «благородного», пустословия, которое, при всем своем «благородстве», остается, тем не менее, пустословием. Я имею в виду целый цикл «Гуманистических манифестов» (1933, 1973, 2000, 2002, 2003 гг.), составленных и подписанных «видными учеными и общественными деятелями мировой известности». Такая у них при появлении реклама, такой пиар – вот-де, наконец, явились спасители человечества. И такое их быстрое погружение в пучину небытия. И никакой реакции «человечества», никакого массового эха. И понятно почему. Всё их содержание - возвышенные слова и благие пожелания. Манифест 2000 г. весь наполнен фразами подобного рода: «Человечество должно стремиться к тому, чтобы покончить с нищетой и голодом и обеспечить всем подобающее жильё и охрану здоровья». И так далее, и тому подобное на десятке страниц. Всё сводится, короче говоря, к сентенциям типа: надо бы человеку быть здоровым и богатым, а не бедным и больным. Того же сорта Манифест 2003 г. В нем шесть основных позиций. Вот некоторые из них: «Смысл индивидуальной жизни рождается в личном участии в служении человеческим идеалам», «человеческие существа по природе социальны и придают значение общению друг с другом», «труд на пользу общества служит росту личного благополучия каждого» ...

В Манифестах этих нет ничего о том, почему же, несмотря на императивы и заклинания авторов Манифестов, мир наполнен бедными и больными, и что конкретно делать, чтобы люди становились богаче и здоровее.

Вот я и задумываюсь – каков этот путь наполнения слов о гуманизме реальным содержанием, как превратить императивы гуманизма

из суммы благих пожеланий в программы конкретных реформ и действий.

А эта задача связана с другой, ей предшествующей и еще более сложной: а что это за «сосуд», именуемый «гуманизмом», который мы собираемся «наполнять»? Что такое «гуманизм» вообще? Ведь только поняв его природу, можно со знанием дела размышлять о его «наполнении». Иначе мы рискуем «наполнять» его тем, что к природе «гуманизма» не имеет никакого отношения.

### **Что такое «гуманизм»?**

Кажется, нет ничего проще, чем ответить на этот вопрос. Слово модное, ходовое. Употребляя его, мы примерно представляем, о чем идет речь. Но именно – «примерно», даже «очень примерно».

«Гуманизм», сообщают нам всевозможные энциклопедии и словари, в переводе с латыни, означает «человечность». Запомним. И спросим далее: а «человечность» эта, что она означает? А это, наставляет нас, например, «Большая энциклопедия русского народа», означает «Стремление к человечности», то есть к «созданию условий для максимального развития способностей человеческой личности, а также условий для достойной жизни людей». Тавтологично («человечность» как стремление к «человечности»!) и туманно (что значит «достойная жизнь», что значит «максимальное развитие способностей»?)!

Или другое солидное издание – «Философский энциклопедический словарь» (2003 г.): «Гуманизм, - на птичье-философском языке сообщает нам сей словарь, - это рефлексированный антропоцентризм». Вы что-нибудь поняли? Если нет, то ознакомьтесь с последующим разъяснением, что суть этого «рефлексирования» состоит в том, что оно «исходит из человеческого сознания (а что, есть еще и какое-то «нечеловеческое» сознание? – Г.В.) и имеет своим объектом ценность человека». И снова – толчение воды в ступе: «человечность» (этот «рефлексированный антропоцентризм») подразумевает признание «ценности человека». Да и «антропоцентризм» этот... Получается, что вроде как Вселенная вся, мир весь «созданы» исключительно «для человека». И полагают, что это в высшей степени гуманная концепция: ну, как же – человек «в центре всего», всё подчинено ему!). Я же думаю, такое потребительское, эгоцентрическое, высокомерное, неуважительное к внутренней жизни Мира отношение может закончиться как раз разрушением человека и его мира. Природа отомстит! Ведь она не сумма, не набор материалов и инструментов, предлагаемых человеку для его произвольной, заикленной на самого себя, дея-

тельности. Природа – это органическая система со своими законами развития, это органическое тело, одним из органов которого является человек. И человек должен, преследуя свои интересы, тщательнейшим образом постигать логику развития Мира и органично вписываться в нее.

И - повсеместные ссылки на «определение гуманизма» Цицероном, эти попытки подкрепить тавтологичность и пустоту своих определений высказыванием общепризнанных мудрецов. По Цицерону, сообщают нам, «гуманизм – высшая культура и нравственное развитие человеческих способностей в эстетически (?) законченную форму в сочетании с мягкостью и человечностью». Опять эта загадочная «человечность»! Господа хорошие! Ну, не писал знаменитый римский мыслитель трактата о «гуманизме» и не ставил перед собой задачу дать строгое теоретическое определение этому феномену. Так, мимоходом, бросил афоризм о важности нравственного развития людей. И всё! Так зачем же пристегивать эти вскользь брошенные слова к современному строгому теоретическому разговору о сути «гуманизма»? Да и чем обогатит нас эта цицероновская мысль о желаемом «сочетании» «развития человеческих способностей» с какой-то «мягкостью»? Да и тавтология же тут просто налицо: «гуманизм» (то есть «человечность») связан с «мягкостью» и ... «человечностью». Приехали! И не Цицерона, не на что, в данном случае, не претендовавшего, надо тут упрекать. А – тех, кто пытается возвести его, вскользь брошенные, слова в ранг теоретического определения понятия «гуманизма» ...

А вот еще более серьезный, нежели упоминавшийся выше, документ – Устав современного «Международного гуманистического и этического союза», организации, претендующей на то, чтобы быть рупором современного гуманизма. И что же нам этот «рупор» сообщает? А вот что: «Гуманизм – демократическая, этическая позиция, утверждающая, что человеческие существа имеют права и обязанности определять смысл и форму своей жизни. Гуманизм призывает к построению более гуманного общества». Стоп! Опять: «гуманизм» призывает к построению... гуманизма!

Такого же рода тексты «Американской ассоциации гуманистов: «Гуманизм – эта прогрессивная жизненная позиция», а «прогрессивность» ее в том, что она «утверждает нашу способность и обязанность вести этический (т. е. – «гуманистический» - Г.В.) образ жизни». Снова – хорошо знакомая попытка определить понятие «гуманизм» с помощью очередной тавтологической формулы: «гуманизм»-де – это «способность и обязанность» вести «гуманистический образ жизни»...

Поплутавши в чащобах такого рода определений, мы с сочувст-

ваем повторяем констатацию «Большой энциклопедии русского народа»: «Общепризнанного определения понятия «гуманизм» не существует». Я бы только добавил: не существует не только «общепризнанного» понятия, не существует, осмелюсь утверждать, вообще понятия гуманизма. Или, скажем мягче, оно, это понятие еще не вполне прояснено, не вполне отрефлектировано.

Обычно в своих писаниях и размышлениях мы оперируем не с понятием «гуманизм», а всего лишь – с общим представлением о нем, создаваемом нами через сумму произвольно подобранных признаков. Нужно же именно понятие гуманизма. Что конкретно, какое специфическое содержание стоит за этим словом – вот загадка. Где та (как говорят философ диалектической школы) «клеточка», из которой вырастает то, что мы называем «гуманизмом», где тот «геном», который порождает его функционирование и развитие?

Да, конечно, начинать движение к понятию надо с общих представлений. И только потом идти к их основаниям внутрь, к их сущности. Так требует двигаться гегелевская, марксовская, да и любая другая – грамотная, толковая – логика. Попробуем же и мы двинуться этим путем.

Да, не «врут календари», не идут поперек истины словари, рассказывающие нам о гуманизме на уровне поверхностного общего представления. «Гуманизм», действительно, в переводе с латыни, означает «человечность». И, в общем, верна предлагаемая словарями расшифровка этой самой «человечности» - как «стремления к созданию условий для максимального развития человеческой личности». Гуманизм, на самом деле, связан с процессом очеловечивания мира и человека. Гуманизм, действительно, есть процесс освоения («присвоения») индивидом всего богатства человеческой сущности.

Но, зафиксировав это, мы сразу выходим на целые ряды проблем, требующих более или менее убедительных ответов. В частности, почему как-то очень трудно, с невероятным «скрипом» идет в истории этот процесс «очеловечивания»? Да и что он реально означает? Почему, вновь и вновь, на каждом витке своего развития, человечество ставит перед собой задачу создания «гуманного общества» и каждый раз терпит фиаско? Почему гуманистический идеал, описываемый людьми, так многолик и неоднозначен? Почему этот гуманистический идеал в разные эпохи принимал под пером «гуманистов» такие разные очертания? Короче, почему так изменчиво – от эпохи к эпохе – его конкретное содержание и существуют ли всеобщие, независимые от тех или иных эпох, черты «гуманизма»? И почему по сию пору человеческими индивидами так и не освоено (не «присвоено») всё богат-

ство «человеческой сущности», то есть не реализован главный императив «гуманизма»?

Попробуем немного ослабить (а то и развязать) некоторые наиболее сложные и запутанные узлы этой проблемы. И попробуем, прежде всего, разобраться с центральной категорией гуманистической концепции – с «человеческой сущностью». Попробуем определить ее действительное содержание.

### **О «сущности человека» как центральной категории гуманистической концепции**

Как известно, сущность человека формируется и проявляется в его деятельности (еще одна важная категория теории гуманизма!). Деятельность – это процесс, состоящий из трех фаз, трех стадий, трех компонентов: цель – средства – результат. Т. е. – из определения целей деятельности, подыскании средств для их достижения и использовании средств в непосредственном процессе реализации (в ходе которого и достигается результат). Так вот, можно сказать, индивид только тогда становится обладателем человеческой сущности, только тогда в полной мере становится Человеком, если принимает участие во всех трех фазах человеческой деятельности. Только тогда он становится целостным человеком, т. е. человеком, освоившим все компоненты, все составные части человеческой деятельности и через это вобравшим в себя всё богатство человеческой сущности.

Но...

И тут начинается цепочка дальнейших (и очень непростых) проблем. Очень непрост этот путь приобщения индивидом ко всем частям деятельности. История, увы, распорядилась таким образом, что этот целостный, внутренне взаимосвязанный процесс деятельности оказался разделенным между разными социальными субъектами. Одни (управители, члены «властвующей элиты») определяют цели, подыскивают средства, а другие («подвластные», «исполнители») – с помощью навязываемых им средств выполняют намеченную управителями работу по достижению поставленных правящими группами целей.

Это явление, раздробляющее деятельность между различными субъектами, называется социальным разделением труда (деятельности). А общую форму, в которой протекает процесс раздробленной, разделенной между разными субъектами деятельности, философы-классики (от Гегеля и Маркса до Ильенкова) назвали Отчуждением. Это означает, что оба главных субъекта деятельности находятся в состоянии отчуждения: работник («подвластный», «исполнитель») отчужден от произведенного им продукта (ибо этот продукт принадле-



жит не ему, а его хозяину), от, можно сказать, своих рабочих рук (ибо руки эти куплены его хозяином, и, стало быть, этому хозяину принадлежат; и он, хозяин, использует эти руки, как ему, а не биологическому их владельцу, покажется нужным); работник отчужден от средств своей деятельности (ибо это не он, а они его «применяют», они «властвуют» над ним). Т.е. такой индивид не соединен с человеческой сущностью. Он, говоря специфическим философским языком, не целостный, а лишь частичный человек (то есть человек, подключенный лишь к части компонентов, составляющих человеческую сущность).

И «управители», члены «властвующей элиты» тоже пребывают в состоянии отчуждения (хотя и более терпимого, нежели отчуждение работников). Да, произведенный работником продукт как будто бы не отчужден от «хозяина», как будто бы в полной мере принадлежит ему. На самом же деле – принадлежит ему лишь частично, «не вполне». Ибо продукт этот – товар, произведенный не для личного пользования (натуральное хозяйство давно оттеснено историей на обочину социального бытия), а – для других, для обмена. Хозяин выносит свой товар на рынок, и тут-то он выходит из-под его контроля: продукт подчиняется тут уже не воле «хозяина», а – «невидимой руке рынка», законам рыночных отношений, которые складываются за спиной владельца товара. Собственники, кроме того, по большей части, отчуждены и от непосредственного процесса деятельности, процесса достижения результата, ибо эта часть деятельности передана ими работнику.

Получается, и собственник, и работник – не целостные, а частичные люди. Целостность существует в расщепленном между разными индивидами, между разными социальными слоями виде. Эту ситуацию можно характеризовать как разделенное существование «головы» (управители) и «рук» (работники) целостного Человека.

### **Оценка феномена «отчуждения»**

Как же оценить этот феномен отчуждения, феномен, отражающий состояние разорванности единой человеческой сущности? Что это - болезнь, большая беда, случившаяся в развитии человеческого общества и требующая немедленного лечения и устранения? Некоторые (вроде Прудона) так примерно и думали: это – болезнь, беда, порожденная частной собственностью, и нужно немедленно упразднить причину этой болезни – частную собственность, разделяющую людей, и ввести общественную собственность, соединяющую людей, соединяющую «головы» и «руки» частичных людей в единство – и тем формирующих целостного Человека.

Но более глубокие мыслители (например, Гегель и Маркс) думали иначе. По Марксу, явление отчуждения для определенных периодов человеческой истории – не болезнь, а норма. Более того, оно – даже условие прогресса. Ибо социальное разделение труда (и возникшее на его основе классовое деление) – есть форма специализации человеческой деятельности, форма ускоренного развития и человеческого интеллекта – с одной стороны, и материальной физической силы, и мастерства индивидов – с другой. Общества, не создавшие внутри себя социального разделения труда, быстро отставали от классовых обществ в своем развитии.

Стало быть, можно сказать, история человечества – есть история отчуждения, история его возникновения и развития. Но это утверждение – только часть истины. Другая ее часть состоит в том, что в рамках отчуждения происходит постепенное накопление материальных богатств и развитие деятельных сил, деятельных способностей людей. И постепенно создаются предпосылки для сближения (а потом и воссоединения) «головы» и «рук». «Рабочим рукам» в высокотехнологичном производстве во всё большей степени требуется «голова», думающая, хорошо образованная. А собственник, стремящийся к эффективному управлению производством, начал совмещать в себе ипостаси менеджера и ученого. И когда наука станет в полной мере главной и непосредственно производительной силой, то собственник такой силы станет прямым и непосредственным участником деятельности, а не отчужденным от нее субъектом (как то было в прошлом).

Поэтому можно (и нужно) сказать, что история человечества – это не просто история становления и развития отчуждения, но и история накопления в его рамках материального богатства и деятельных способностей человека, история формирования предпосылок и условий для его (отчуждения) устранения (снятия).

У Маркса есть потрясающий образ, дающий возможность схватить самую суть дела. Прогресс, написал однажды он, подобен тому языческому идолу, который не желал пить нектар иначе, как из черепов убитых. «Череп убитых» - это образ разрываемой, дробящейся в пространстве отчуждения человеческой сущности. А «нектар» - образ того богатства культуры и человеческих способностей, которое все больше наполняет результаты человеческой деятельности. Негуманная форма отчуждения рождает внутри себя в высшей степени гуманистический результат – богатство человеческой деятельности.

Гуманизм, собственно, и есть процесс постепенного накопления этого богатства в рамках отчужденных форм деятельности, процесс постепенного создания условий и предпосылок («нектара») для фор-

мирования ЦЕЛОСТНОГО человека, для устранения отчуждения («черепов убитых»), для присвоения всей полноты человеческой сущности КАЖДЫМ ИНДИВИДОМ.

Гуманизм, стало быть, есть не состояние, не совокупность каких-либо идеальных черт, не идеал, а процесс движения к этому идеалу (т.е. к целостному человеку – субъекту, участвующему во всех фазах и компонентах человеческой деятельности). Гуманизм есть процесс постепенного очеловечивания человека и мира, протекающий (пока!) в рамках отчуждения, но направленный на его, отчуждение, вначале ослабление, а потом и упразднение.

Конкретное содержание гуманизма – это не некий абстрактный, всеобщий, надвременной идеал Человека или Человеческого общества, а – конкретная программа шагов по очеловечиванию человека и мира в данное время и в данных обстоятельствах. Поэтому конкретное содержание гуманизма зависит от специфики эпохи, от специфических задач, выдвигаемых ходом общественного развития в данную эпоху. Поэтому гуманизм эпохи средних веков или периода буржуазных революций не может не отличаться от гуманизма позднейшего времени, эпохи антибуржуазных народных движений, эпохи перехода от индустриального к постиндустриальному обществу, эпохи современной модернизации.

Поэтому говоря о Современном, Новом гуманизме, есть смысл сосредоточиться не столько на всеобщих чертах гуманизма («гуманизма вообще»), сколько на конкретных программах гуманизации (снятия отчуждения) человеческого общества в данных исторических условиях. И тогда наш гуманизм получит законное право именоваться Реальным Гуманизмом.

Хочу при этом обратить внимание на то, что гуманистические идеи и концепции, гуманистические движения в истории человечества не движутся сплошным, непрерываемым потоком. Это прерывистое движение – со спадами и подъемами. Разговоры о Гуманизме, о гуманизации общественных отношений то вспыхивают ярким пламенем и выходят на первый план общественной деятельности и борьбы, то затихают, отодвигаясь на обочину социальной жизни. Эту любопытную закономерность обязательно надо понять, ибо здесь ключ к пониманию того, почему именно сейчас в России идеи, императивы, требования Гуманизма выходят на самые передовые рубежи социальной деятельности.

Размышляя над этим, я заметил, что всенародным кличем (а не писаниями философов-одиночек) идеи гуманизма становятся в периоды острого дискомфорта громадной массы людей во всех сферах бы-

тия – материальной, духовной, политико-правовой. Т. е. – в эпохи, когда одна общественная система исчерпывает свой потенциал развития и на смену ей грядет другая система, способная дать больший простор для развития человека. Пример – французское Просвещение XVIII в. Книга Гельвеция «О человеке». Да, у него тоже немало возвышенных слов о назначении человека. Но у него они переведены на язык конкретных экономических, политических и социальных программ, в основе которых императивы равенства, упразднения средневековых экономических отношений, создания нового, правового, нравственного, конституционного государства. То, что стало потом Программами Великой французской революции, то, чем руководствовались ее вожди – Мирабо, Бриссо, Дантон, Марат, Робеспьер, Сен-Жюст и их соратники. Вот почему гуманизм Гельвеция это действенный, это реальный гуманизм.

А когда гуманистические программы Гельвеция и его друзей по французскому Просвещению в той или другой форме реализуются в ходе общественной борьбы, формируя новое, постфеодальное, раннебуржуазное общество, когда в результате снятия прежних оков развития происходит определенное «успокоение» общества, когда наступает ситуация относительного общественного равновесия и относительного социального комфорта, когда ослабляются пути отчуждения и общество делает серьезные шаги в направлении гуманизации (очеловечивания) социальных отношений, тогда волна гуманизма спадает. И поднимется она вновь только при наступлении периода нового дискомфорта, периода, когда будут исчерпан потенциал гуманизации в прежней системе, когда возникнут новые барьеры и одновременно новые возможности в деле очеловечивания мира, в процессе движения к Целостному Человеку – Человеку с большой буквы.

И сочинения русских гуманистов – от Радищева до Герцена, Чернышевского, Плеханова и далее – это гуманизм, воплощенный в программах конкретных экономических, политических и социальных действий в эпоху перехода от средневековья к современности в специфических русских условиях.

Вот и сегодня: мировая и российская ситуации – на грани. У черты перехода от исчерпанных прежних форм социальной жизни к ее новым формам.

Если говорить о мировой ситуации – то здесь человечество:

а) у черты перехода от исчерпавшего свой потенциал развития классического капитализма к некоему новому обществу, сущность которого и название которого еще не определены достаточно ясно и которое пока довольно туманно именуют «информационным» или «по-

стиндустриальным» обществом;

б) у черты перехода от истории локального развития стран и цивилизаций к их взаимодействию в рамках глобализации; у черты превращения мировой истории из суммы историй отдельных стран к подлинно всемирной истории;

в) от ситуации миро-человеческого бессмертия к ситуации, когда человечество (после создания ядерного оружия) стало смертным.

И в этом контексте – и переходный, переломный характер российского социального бытия, которое, вобрав в себя всю проблематику мирового развития, дополнило ее своей национальной спецификой: Россия – на переходе от прежних социальных и политических структур, исчерпавших свои возможности в 20 столетии, к структурам принципиально нового типа, требующим своего уяснения.

Осмысление этой ситуации и задач, стоящих как перед человечеством в целом, так и перед нашим обществом, может и должно происходить в рамках теории Нового Гуманизма (XXI в). Что в итоге, надеюсь, приведет к созданию концепции, которую я озаглавил бы так: «Реальный гуманизм XXI в.: принципы, ценности, способ действия».

У меня есть некая система конкретных идей, которые я мог бы предложить для наполнения вышеназванной концепции. Но пока останавлиюсь. Ограничусь лишь постановкой вопроса. Для нашего первого, вводного, постановочного круглого стола этого, я думаю, будет достаточно.

И в заключение ответ на вопрос, заданный в самом начале статьи: гуманизировать модернизацию или развивать модернизацию во имя построения гуманистического общества? Что является целью и что – средством? Полагаю, ответ однозначно вытекает из всего вышеизложенного: главная и высшая цель современного общественного развития - построение Гуманного, Человеческого общества; всё остальное по отношению к этому – средство!

***Шимина А.Н.***

### **Современная жизнь понятия всеобщего и принципа деятельности**

Понятия абстрактного и конкретного приобрели категориальный статус в составе диалектической логики. Без обращения к данным категориям нельзя понять специфику теоретического мышления, его деятельную основу, личностное развитие человека. Развитием диалек-

тико-материалистической концепции абстрактного и конкретного мы обязаны Э.В. Ильенкову, в трудах которого данная проблематика занимает ведущее место. Э.В. Ильенков не просто восстановил диалектико-материалистическую традицию в трактовке данных категорий, он раскрыл все богатство их предметного содержания, методологическую значимость, действенно-практический смысл. Диалектика абстрактного и конкретного получила «прописку», обрела форму практической реализации в образовании, организованном на основе теории развивающего обучения Д.Б. Эльконина и В.В. Давыдова. И теоретически, и практически в отечественной философии и педагогике была разработана теория конкретно-всеобщего, противостоящая традиционному пониманию конкретного и абстрактного в локковской теории абстракции. Локковская теория абстракции в силу своей оправданности житейским, эмпирическим опытом оказалась удивительно живой. Известно, что в рамках эмпирически понимаемого мышления конкретное рассматривается как чувственно воспринимаемое, наглядное, а абстрактное как мысленное отвлечение отдельных свойств и сторон объективной вещи или предмета. Понятие как основная форма мышления в этом случае выступало как обобщение одинаково-сходных черт и особенностей, присущих различным, отличным друг от друга предметам.

Принятая за неоспоримую истину, индуктивно-эмпирическая теория абстракции была воспринята как теоретическая основа организации процесса развития мыслительной деятельности у обучаемых. Так, классик нашей отечественной педагогики К.Д. Ушинский вполне в духе Локка раскрывает механизм образования понятий. «Мы видим, например, различных лошадей: вороных, гнедых, рыжих, больших, малых, старых, молодых, хромых и здоровых, - составляем о каждой из них единичное представление, а вместе с тем из этих многих представлений образуется у нас мало-помалу общее понятие лошади. В этой лошади-понятии нет уже никакого особенного цвета, она ни стара, ни молода, ни велика, ни мала и т.д. Все наше понятие о лошади составлено из признаков, общим всем лошадям, которых мы видели и о которых составились у нас представления...» (1, 450).

В условиях доминирующего значения эмпирического мышления и индуктивно-эмпирической методологии понимание всеобщего как сравнительно общего было единственно возможным. Но утверждение диалектико-материалистического понимания мышления и анализ сложных систем органического типа изменили всю картину мыслительной деятельности и понимание сущности всеобщего. Было установлено, что выявление всеобщих связей и отношений возможно

лишь в формах предметно-практической деятельности, а не в актах созерцания и сравнительных операциях мысли. Исходной формой абстракции является практическая абстракция, сочетание немислимое в рамках сенсуализма.

Благодаря практическому отношению к миру, человек может относиться к нему на уровне всеобщего. Категориальный статус всеобщего обязан своим происхождением появлению реальности особого типа – социокультурной реальности, которая в снятом виде удерживает и природную реальность. Социокультурная основа всеобщего, включающая в своем развитии и порожденные ею всеобщие мыслительные формы, является важнейшей отправной позицией диалектико-логической концепции всеобщего. В этой концепции смыкаются такие предпосылки бытия всеобщего, трансформируемые одновременно в «тело», всеобщего как социальность, деятельность, субъектность, личностно, целостность, развитие. В диалектико-логической концепции всеобщего восхождение к конкретно-всеобщему осуществляется от общественно выраженных способов и схем деятельности, в структуре которых осваивается объективная целостность, до точки перехода, превращения их в деятельные способности, сущностные силы человека, его творческий потенциал.

Имеет смысл проследить философскую жизнь всеобщего в современных условиях и его трактовку в трудах отечественных философов. Здесь можно обнаружить немало поучительного и значимого в теоретическом и практическом отношении. Диапазон колебаний в определении философского бытия всеобщего и его статуса достаточно широк. Но маятник чаще всего склоняется к натуралистически-созерцательной и индуктивно-эмпирической трактовке всеобщего, казалось бы, уже преодоленных.

Критическое отношение к определению диалектики всеобщего – явление нормального порядка. Но весь вопрос в том, что противопоставляется диалектико-материалистической концепции всеобщего и что позитивного содержит критика. Остановимся на двух позициях критического подхода к концепции конкретно-всеобщего. С неприятием и критической оценкой теории конкретно-всеобщего встречаемся в работе воронежского философа Н.А. Мещеряковой «Принцип детерминизма в философии и науке. (От Фалеса до Маркса)». Ее доводы к квалификации теории конкретно-всеобщего как ущербной и ограниченной сводятся к тому, что в ней имеется в виду закрытые, замкнутые системы. Здесь нет выхода к новообразованиям, нельзя объяснить возникновение нового. С ее точки зрения диалектическая концепция всеобщего не лишена налета фаталистичности, здесь все

строго детерминировано, предопределено, маршрут развития расписан. Издержки концепции диалектически всеобщего, по мнению Н.А. Мещеряковой, позволила исправить синергетика с ее анализом неравновесных систем, с реабилитацией роли случайности. Именно со случайностью, с тем, что не детерминировано предшествующим развитием, следует связывать появление нового.

Такую резкую критику основных положений диалектики, приписывание ей мировоззренческих просчетов и теоретической ошибочности можно объяснить духовной ситуацией и идеологией постсоветского времени, когда с позиций либералов диалектика была объявлена несостоятельной и устаревшей. В действительности источником инноваций, творческого обновления является личность. Личность как индивидуально-субъективное бытие всеобщего, его деятельная сила – это дом всеобщего. Как средоточие деятельных способностей, личность актуализирует социокультурную сущность всеобщего.

Критическое отношение к деятельностному подходу и всеобщему как форме предельного знания присуще Г.С. Батищеву, оно содержится в его фундаментальной работе «Введение в диалектику творчества». Г.С. Батищев выступает против узости субъект-объектной схемы отношения к миру, поскольку из нее изъято необходимейшее субъект-субъектное взаимодействие, ценностно-смысловая связь. Он справедливо выступает против монополизации принципа активности как процесса преобразования объекта-вещи. «В мире натуралистической активности есть место только для вещей, но нет места для субъектности» (3, 177). «Растворение человека в Деле у сторонников деятельностного подхода выступает как обращение от индивида к коллективу, к обществу» (3, 181). Г.С. Батищев негативно оценивает методологию решения проблемы единичного и всеобщего, понимание механизма развития человеческой индивидуальности, которые реализованы в трудах Э.В. Ильенкова. По его словам, у Э.В. Ильенкова «все упование адресуется одному только противостоящему всякой единичности и воплощающему в себе царство всеобщих сил общественному целому как органическому единству» (3, с. 185). В этом случае человеческая жизнь индивиду извне. Концепцию конкретно-всеобщего и принцип восхождения от абстрактного к конкретному Н.А. Мещерякова характеризует как проявления субстанциалистского редуционизма. Вот что можно прочесть в данной работе «... такой способ основан на отождествлении саморазвития с саморазвертыванием уже имеющихся «зачаточных» субстанциональных форм» (2, 141).

Плодотворность диалектического способа мышления, реализованного К. Марксом в «капитале», позволившего вскрыть основные



закономерности капитализма обвиняются Н.А. Мещеряковой в таком методологическом «грехе» как логический преформизм. «И за всем этим стоит тот логический преформизм, который выводит все указанные выше определения капиталистического бытия из исходной сущности (абстракции) с заранее вложенными в нее коренными пороками» (2, 146). Преформизм признается данным автором неизбежным спутником «клеточкой».

Культурное наследование в логике Э.В. Ильенкова с точки зрения Г.С. Батищева понимается как навязывание, запечатление в индивиду-объекте всего того, чем располагает общество-субъект, а такой подход равносителен насилию. Безмерному возвеличению принципа деятельности, без опоры на который рассыпается вся теория всеобщего, Г.С. Батищев противопоставляет приоритет междусубъектных отношений, со-бытие людей.

С Г.С. Батищевым следует согласиться в признании роли общения, общественных отношений в ходе становления человека как субъекта. Отъединенной от человека, безсубъектной ни деятельности, ни всеобщности не существует. Социальность – главная детерминанта, обеспечивающая возможность действовать и мыслить на уровне всеобщего. Без опоры на всеобщее не может быть и ценностного отношения к миру. Но социальность связана прежде всего с предметно-практической деятельностью. Основой же человечности и человеческих отношений у Г.С. Батищева является некое глубинное общение, ориентированное на Вселенную как абсолют, на безграничную объективную диалектику. Диалектика у Г.С. Батищева имеет не земное, практически-деятельное лицо, она вынесена за пределы земного существования человека и только в значении Абсолюта выступает как мерило, позволяющее провести границу между своеволием и творчеством. Из мира междусубъектных отношений исчезает логика предметного мира.

Но Г.С. Батищев во многом прав. В мире социально атомизированных индивидов нет места социально всеобщему, всеобщим формам мышления. Здесь правит бал закон частного, принцип обособленности. Изживание совместности, со-бытия людей, принцип «самости» приводят не только к торжеству индивидуализма, но и к упадку способности мыслить. В реформируемые времена «нас отучают мыслить». Происходит фрагментаризация всего и вся. Реструктуризация – учено-нейтральный термин – на деле есть расчленение, разрушение органической целостности. В этом же плане единый государственный экзамен разрушает системный характер знаний, не рассчитан на развитие способности мыслить. Есть тенденция к расчленению единого

«тела» России. В. Распутин точно диагностирует этот процесс. «Из России будут продолжать делать самоубийцу... и одновременно обучать ремеслу самозахоронения: оторвали от себя кусок тела к примеру, национальную культуру – погребли, оторвали остатки отечественного образования, как сейчас происходит, – погребли...» (4.)

Работа мысли, процесс формирования содержательного обобщения имеет место там, где вычленяется всеобщее как генетическая основа сложной целостности, где прослеживается связь особенных форм существования всеобщего, образующих расчлененную целостность как единство многообразия, где имеет место процесс восхождения от абстрактного к конкретному. После того, как диалектика вскрыла особенности и закономерности мышления и обосновала теоретическую природу человеческого мышления, аутентично раскрыв его сущность, другие подходы и концепции воспринимаются как архаичные. Но в наше время безбрежного плюрализма недостатка в них нет. В качестве отдельного случая обратимся к статье В.П. Зинченко «Опыт думания о думании. К восьмидесятилетию В.В. Давыдова (1930-1988)». Мимо нее нельзя пройти безучастно в силу того, что она посвящена 80-летию В.В. Давыдова и поэтому содержит идеи, относящиеся к тому проблемному полю, которое представлено в творчестве Э.В. Ильенкова и В.В. Давыдова. Несмотря на юбилейное название статьи, В.П. Зинченко с изрядной долей иронии и скепсиса относится к основной идее творчества В.В. Давыдова – возможности формирования теоретического мышления у младших школьников. Узко логическому пониманию мышления в концепции В.В. Давыдова В.П. Зинченко противопоставляет теорию мышления, развернутую им на широком фоне социокультурной реальности, ссылаясь на суждения и взгляды самых различных представителей науки и культуры. Теорию мышления В.П. Зинченко называет думанием. При этом мысль описывается им художественно-поэтически. «Есть мысли ясные, светлые, прозрачные, глубокие и есть вздорные, смутные, туманные, легковесные, мелкотравчатые, приходящие наобум. Есть мысли живые, уместные, своевременные, мертворожденные, запоздалые, как сожаления. Есть мысли вялые, анемичные, тупые и мысли острые, энергичные, пронизательные» (5, 79). Картина представлена впечатляющим образом, но имеет ли она отношение к мысли как таковой и особенностям теоретического мышления. Скорее все многообразие представленных определений и характеристик относится к человеку в целом, к его различным типам и психологическим особенностям.

Но самое интересное состоит в том, как В.П. Зинченко не давыдовски решает проблему оснований мышления. Диалектико - ма-

териалистической методологии В.В. Давыдова в статье В.П. Зинченко противопоставляется иной подход мысли и иное решение проблемы оснований и сущности мышления. Ссылаясь на работы Шпета, Флоренского, Хайдеггера, автор говорит о до опытной интеллигентной интуиции, которая под влиянием развития и обучения становится чувственной и интеллектуальной. «Вне интуиции, какой бы она ни была, невозможно никакое мышление. Но то же самое можно сказать и о рефлексии, будь она осознаваемой или неосознаваемой» (5, 89). Проблема «корней мышления» решается им не на основе принципа практико-предметной деятельности человека, а на основе исходного интуитивного знания, до-логических образований, своего рода симптомо-комплексов, где в единстве существуют познание, чувства и воля. Такое вот неклассическое понимание рациональности противопоставляется якобы устаревшему классическому.

Есть понятие «мода» в науке и в способах мышления. Мода, как известно, капризы и непостоянна, наше счастье в том, что классика никогда не была подвержена влияниям моды. Но в наших условиях квазидемократичности следование моде зачастую оттесняется как непреложный знак современности. Ложно трактуемая современность приводит к нигилистическому отрицанию непреложных максимумов и истин как результатов развития всей человеческой культуры. Но стремление «идти в ногу со временем» нередко приводит к таким перекосам и вывертам мысли, когда нечто конъюнктурное начинает выдаваться за вечное непреложное истинное. Показательны в данном отношении идеи, высказанные известным философом нашего времени В.Д. Губиным на одной из конференций. Вот его суждения « В наше время изменяется сама природа знания. Знание становится таковым только после его перевода в некие количества информации... Старый принцип, по которому полученные знания неотделимо от формирования разума и даже от самой личности, устаревает и выходит из употребления. Знание производится и будет производиться для того, чтобы быть проданным, оно потребляется и будет потребляться, чтобы обрести стоимость в новом продукте. Оно перестает быть самоценным и теряет свою «потребительскую стоимость» (6, 120) (подчеркнуто мною А.Ш.). Подобного типа суждения можно высказать только в том случае, если воспринимать мир через очки, отшлифованные рынком и рыночными отношениями. Здесь что ни фраза, то радикальный переворот, разрыв с тем, что накопила и приобрела философская мысль за длительный период своего развития. Объяснительным принципом у В.Д. Губина выступает ссылка на тайну. «... мы никогда не узнаем, как возникает мысль, никогда не сможем управлять этим процессом.

Мысль приходит очень редко, по Декарту – два – три раза в жизни, и не всем. Рождение мысли всегда чудо, таинство» (6, 121). Вот такая обезмысленная философия может пропагандироваться в наше время. Оценить представленную картину можно только словами Гоголя: «грустно на этом свете, господа».

### Литература

1. Ушинский К.Д. Соч., Т.8. - М.: 1950.
2. Мещерякова Н.А. Детерминизм в философском рационализме (от Фалеса до Маркса). - Изд. ВГУ. 1998.
3. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. - СПб.: РХГИ, 1997.
4. Советская Россия. 8 февраля 2001 г.
5. Зинченко В.П. Опыт думания о думании. К восьмидесятилетию В.В. Давыдова (1930-1998) // Вопросы философии. №11.2010.
6. Педагогика. №9. 2010.

**Болдыгин Г.В.**

### О ликах и ужасах свободы

*(К истокам враждебности свободы, нравственности  
и законности)*

Слова *свобода, нравственность, законность* в наши дни употребляются чаще всего как антонимы ненавистного *рабства*, отвратительной *безнравственности*, невежественной *незаконности* или наглого *беззакония*. Эмоциональный заряд преимущественно оценочного использования этих слов настолько велик, что оказывает мощное давление даже на их, казалось бы, сугубо рациональные дефиниции, задавая безусловную положительность *законности, свободе, нравственности*, которые, как считается, взаимно дополняют, иногда предполагают, но никогда не противостоят и не враждуют друг с другом. Свободный, нравственный и законопослушный индивид, следовательно, должен находиться в ладу с собой и в гармонии с миром, в котором выше всего ставится возможность свободного выбора: поступать ли ему в соответствии с законами и нравственными нормами или – вопреки им, получая в последнем случае справедливые наказание, негодование окружающих и муки собственной совести.

Однако нравственность, законность и свобода всегда конфликтуют друг с другом, что в повседневной жизни особенно заметно судь-

ям, вынужденным в соответствии со свободно принятыми на себя обязательствами выносить решения, сообразуясь лишь с законами, а не со своими нравственными оценками участников процесса их поступков. В истории можно найти немало примеров *противозаконной нравственности* и *безнравственной законности*, столкновение которых приводят подчас к кровавым трагедиям. Наиболее ярким и близким по времени является пример расовых законов национал-социалистической Германии, когда *законность* требовала от людей откровенной безнравственности. Беззаконным, но нравственным по своей сути был Нюрнбергский процесс над главарями нацистов, поскольку им вменяли в вину преступление законов, которых ещё не было на момент инкриминируемых им деяний. Не меньше конфликтов разделяют свободу и нравственность.

Совершенно очевидным и даже банальным представляется в наши дни убеждение в том, что *свобода* – несомненная ценность, не подлежащая обсуждению общечеловеческая самоцель и в силу этого желанна для каждого вменяемого человека. Поэтому одно только лишение свободы рассматривается в цивилизованных сообществах как самое суровое наказание за совершаемые преступления. *Естественное* и, как считается, неизбывное *свободолюбие* угнетённых и свободных народов, социальных слоёв и отдельных индивидов оправдывает в глазах почти всех наших современников любые действия и жертвы для её достижения и сохранения.

Однако свобода (личная, своего народа, клана, класса) лишь иногда и только лишь для очень и очень немногих становится настолько возжеланной *целью*, что ради неё жертвуют всем, даже своими жизнями. Гораздо же чаще о свободе мечтают, как о полезном *средстве*, которое можно использовать для достижения чего-то более важного, чем она сама, что для мечтающего об овладении свободой является истинной самоцелью, ценностью и желанностью которой не подвергается им сомнению. Для одних такой конечной целью может быть предпринимательская деятельность, невозможная в условиях экономической несвободы социализма. Для других – поступки, сообразующиеся не с экономической или политической выгодой, а, например, исключительно с нравственными нормами или с зовом бескорыстной любви. Для третьих же, как для героя одной из песен В.Высоцкого, освобождение по амнистии прельщает возможностью воровать «на свободе».

Ипостаси свободы многообразны. Её лики не исчерпываются возжеланной *целью* и излюбленным *средством*. Более того, свобода любима не всегда и желанна далеко не всем. Часто (даже чаще всего) она нежеланна и нелюбима, принимая облик тягостного *бремени*. И. Кант

ещё в 18 в. показал, что всякий, кто наделён разумом, *обречён* на свободу, поскольку она тождественна *разумности*, а та в свою очередь – *вменяемости*. Только свободному существу могут вменяться в вину его поступки, только разумное существо вменяемо, только вменяемый человек вправе требовать суда над собой и принимать наказание, оправдание или вознаграждение за свои действия или бездействия. Безумные или ограничено разумные (например, дети до определённого возраста) лишены такого права. Они считаются зависимыми не столько от *разумной*, сколько от *животной* (патологической) воли, а поэтому несвободными в выборе целей и средств для их достижения, следовательно, невменяемыми, неподсудными, ненаказуемыми.

Обречённость на свободу радует редкого из людей, превращая её в глазах большинства из вожделенной *цели* и излюбленного *средства* в тягостное *обременение*, от которого пытаются при случае избавиться. Нередко так поступают перепуганные *преступники*, которые, страшась наказания, имитируют животной-патологическую невменяемость. Подобным образом, как полагал Кант, бегут от свободы и материалисты: они оправдывают моральную безответственность идеей *мира в целом*, в котором все мы не *лица*, свободно выбирающие разумные цели и средства их *осуществления*, а неподсудные никому *вещи*, зависимые в своих действиях исключительно от неумолимых законов природы.

*Нежеланность* свободы для большинства людей, их стремление переложить тяготы её обременений на чьи-то другие плечи – тема мучительных размышлений Ф.М. Достоевского, причём не только в Легенде о *Великом инквизиторе*. Ж.-П. Сартр, развивая ту же тему, обнаружил, что *бремя свободы*, как при настоящей *беременности*, способно вызывать вполне реальную тошноту, что от обречённости на тягостный свободный выбор невозможно избавиться даже за тюремными стенами, тем более – за надуманными, как он считал, формажорами, такими, как *сущность, необходимость, судьба, предопределение* и т.п.

Тягостное *переживание свободы* присуще не только индивидам, попадающим в пограничные и сходные с ними ситуации, но и целым народам в периоды великих исторических перемен, когда обычные правила поведения уже не действуют, а новые ещё не успели толком сложиться и отлиться в привычные стандарты. В такие исторические периоды свободные от прежних ограничений и предписаний поступки каждого становятся совершенно непредсказуемыми для других, что порождает опасливые страхи, болезненную подозрительность, желание нанести превентивный удар бывшему доброму соседу и даже род-

ственнику. Гегель назвал феномен подобного болезненного состояния духа *абсолютная свобода и ужас*, имея в виду прежде всего якобинский террор. Но не только его, и был совершенно прав.

Нечто сходное с тем, что Гегель зафиксировал при описании *ужаса*, охватывающего людей вслед за наступлением свободы, происходило в формирующихся политических образованиях Древней Греции на рубеже 7–6 вв. до н.э., которые переживали одну кровавую революцию за другой. Это был период чрезвычайно быстрого (сравнительно с их древневосточными соседями) распада родовых связей, когда эллины стали покидать малочисленные соседские общины и жить небывало большими скоплениями разнородных семей – *полисами*. Населялись полисы в основном торгово-ремесленным людом, в значительной мере потерявшим тесные связи с родовыми общинами, начавшими жить новыми несельскохозяйственными ритмами и вынужденным мирно общаться с теми, кто по нормам племенного трайбализма ещё недавно был генетическим врагом и подлежал при встрече незамедлительному уничтожению. Привычные, усвоенные без специального изучения, правила поведения с разнополыми и разновозрастными сородичами и инородцами переставали быть обязательными даже в границах своего племени – союза родов со сходными нравами и даже в своей *филе* – межродовых объединениях, связанных давними симпатиями (*φιλία*) и преимущественными брачными связями.

Общеэллинские и племенные мифы, служившие основой для взаимопонимания при решении межплеменных, межродовых, внутри-и-межсемейных конфликтов, всё больше теряли свою главную функцию – функцию социального регулятора. Басилеи, ведущие происхождения от героев-полубогов и в силу этого являвшиеся верховными понтификами, уже не могли, апеллируя к мифам, ни предотвратить кровавую вражду, ни помочь в её достойном завершении. Мифы выросли на почве родовых отношений, служили их сохранению с помощью эмоционально порицаемых и одобряемых примеров из жизни богов и героев и, конечно, не предусматривали житейских коллизий, то и дело возникавших в рамках новых связей и взаимоотношений, которые к тому же не успели толком сложиться. Вместе с потерей мифами их регулятивной функции<sup>1</sup> уменьшалась и роль басилеев в организа-

---

<sup>1</sup> Познавательная функция мифа очень часто преувеличивается и, главное, неверно интерпретируется из-за того, что создателям и носителям мифов приписывается *теоретический* интерес к *истине*, независимо от того, полезна она или бесполезна, прекрасна она или безобразна, приятна или отвратительна. Такой интерес к знаниям, которые не содержат рецептов для решения практических задач, – непозволительная роскошь в условиях родоплеменной жизни-выживания. Он зародился у эллинов (и в силу множества обстоятельств только у них) не раньше 6 в. до н.э., вместе с формированием понятия *природа*

ции общественной жизни, которые зачастую превращались, как это было в Афинах, в выборных чиновников по делам религии. Минимизация в Эфесе властных полномочий *басилея* побудила, например, Гераклита даже к отказу от царского сана.

*Свобода* от формировавшихся тысячелетиями родоплеменных предписаний *обрушилась* на эллинов, знавших только коллективную, родовую, ответственность и не знавших личной.<sup>1</sup> Им, не ведавшим понятия *умысел* и потому долгое время не знавшим и не использовавших местоимения *я*<sup>2</sup>, приходилось теперь чуть ли не ежечасно принимать самостоятельные решения, от которых зависело будущее их семей, а иногда и их жизнь. Редкий человек радуется подобной свободе, и далеко не каждый готов самостоятельно разыскивать выход из лабиринта, где самым причудливым образом переплетаются множество собственных интересов и ещё больше – чужих.

Вполне понятен поэтому возникший на рубеже 7- 6 вв. до н.э. культ *мудрецов*, которые, как считалось, сумели найти правила поведения, позволявшие им за счёт ряда самоограничений реализовывать собственные замыслы, не ущемляя интересов других людей. Иными словами, им приписывалось искусство гармонизации человеческих интересов. Легенда (а легендой она уже была для Аристотеля) приписывает тем же мудрецам изобретение полисного (*множественного*) общежития – *полите́и́а*, то есть такой формы сосуществования представителей разных родов и *этносов*, при которой отношения людей регулирует главным образом не степень родства или его полное отсутствие, не родоплеменные *нравы* и *обычаи*, а принимаемые по общему согласию *законы-νόμος*'ы<sup>3</sup>.

---

*вещи*, которое предполагает невозможность практического изменения этой *природы* в утилитарных целях, но только беспристрастному (а что ещё остаётся делать?) *созерцанию* (θεωρία) с помощью органов чувств или *умозрения*.

<sup>1</sup> В не такие уж стародавние времена лицо с его неповторимыми чертами скрывалось табуировкой, раскраской, головным убором, маской, всей одеждой, говорящих о главном – о принадлежности подчеркнуто безличного индивида к тому или иному роду-племени. В родовых сообществах, где до сих пор культивируется кровная месть, мститель назначается клановым советом и не всегда из числа наиболее пострадавших, а ответственным за пролитую кровь инородца может стать любой член рода, и не обязательно проливший эту кровь. В кровной мести нет ничего личного, только – родовое.

<sup>2</sup> Первым письменным источником, в котором встречается термин его были поэмы Гесиода. Вероятно, его современники ещё какое-то время испытывали такие же затруднения с использованием местоимения первого лица единственного числа, как и русские крестьяне, заменявшие из-за непонятной нам стеснительности слово *я* на *мы*, или как индейцы Ф. Купера, говорившие о себе только в 3-м лице единственного числа.

<sup>3</sup> *Но́μος* для эллинов той эпохи – не предписание властвующего лица или органа, а обязательно *записанное соглашение* граждан полиса «с указанием, что следует делать и чего не следует». (6, I, 2, 42-45) В другом месте *Воспоминаний* Гиппий о *законах* говорит как не-



С *номосом* эллины связывали мечты об ограничителе свободы, способном остановить кровавые усобицы и, главное, избавить их от чуть ли не ежечасного принятия свободных самостоятельных решений. Однако *номос*, как оказалось, – легко преодолимое препятствие: он мог быть быстро изменён законодателем, несмотря на прежние намерения и договорённости, или, как в случае *псефизмов* народного собрания, он мог быть временно отменён для вынесения решения, желанного большинству на данный момент. Ещё легче он переступался отдельными индивидами, которых не могли остановить даже жесточайшие санкции, предусмотренные законами Драконта, которые, по мнению многих современных исследователей были всего лишь письменной фиксацией древних обычаев и были вовсе не так жестоки, как об этом говорила сложившаяся ещё в античности легенда (См.: 15, с. 27-52).

Эллины, заворожённые мечтой об идеальной *политии* с нерушимыми законами, начинают вначале неосознаваемые, а затем всё более целенаправленные поиски новых форс-мажоров взамен прежних, уже переставших серьёзно влиять на поступки индивидов. Всенародные поиски убежища от *свободы* чаще всего приводят к жесточайшим деспотиям, но иногда они способны давать неожиданные побочные результаты в виде новых понятий и институтов. Эти интеллектуальные и организационные бастарды по своей ценности для следующих поколений зачастую значительно превосходят законнорожденное потомство. Одним из таких побочных результатов стало рождение в эллинском мире понятия *природа* (φύσις), точного аналога которому не смогла самостоятельно выработать ни одна неевропейская культура<sup>1</sup>.

---

что общеизвестное: «Это то, что граждане по общему соглашению написали, установив, что должно делать и от чего следует воздержаться». (6. IV, 4, 13) Именно письменной формой *номос* отличался от всех прежних устных договорённостей и клятв.

<sup>1</sup> Только для тех, кто воспитывался в ареале постоянно воспроизводящегося влияния древнеэллинской культуры, *естественное* – синоним *разумного*, *само собой разумеющегося*, а присутствие понятия *природа* (*естество*, *natura*) в мышлении всех когда-либо и где-либо живших людей представляется таким же *само собой разумеющимся* и совершенно *естественным*, как это представляется, например, Леви-Стросу, считающему оппозицию *природа-культура* внеисторической, структурирующей как современное, так и первобытное мышление. В первобытных культурах и древневосточных цивилизациях отсутствует понятие *сверхъестественное*, которое требует отчётливого понятия *естественного*, природного. О *сверхъестественном* ничего не знает и греческая классика, поскольку для неё даже *природа* вещи, противостоящая *искусству* богов, – это ещё невнятная и спорная новинка. Платон, например, утверждал в «Софисте», что «то, что приписывают природе творится божественным искусством» (9. 265 e), а в «Тимее», обосновывая этот тезис, показывал, как искусник-*Демийург* создаёт треугольники, из них – многогранники огня, воздуха, земли и воды, а уже из них – Космос и все его составляющие. Только Рим, нашедший аналог греческому φύσις в латинском *natura*, начинает говорить о *природе бо-*

В ходе активного обсуждения эллинами вопроса о причинах непрочности писаных законов и прочности неписаных правил поведения, видимо, и сложилось убеждение, что всё возникшее благодаря *искусству* (τέχνη), в том числе законы, требует для своей действительности и сохранности постоянных *усилий*: неухоженные сады, здания, изделия быстро превращаются в пустыри, руины, рухлядь; законы редко соблюдаются людьми с энтузиазмом, без собственных усилий или угрозы насилия со стороны полиции – института, сугубо полисного порождения и невозможного в родоплеменных организациях. *Искусственное* уже в 6 в. до н. э. начинает мыслиться как *насильственное*, а значит непрочное, несовершенное, что свидетельствует о кризисе доверия древним мифам, где восторженный культ умелости и мастерovitости освящён верой в олимпийских богов, которые лишь благодаря искусности каждого из них в том или ином ремесле (включая воровское искусство Гермеса) сумели победить своих более мощных кузенов – титанов.

Одновременно с ослаблением культа *умений* формируется представление о существовании в противоположность *техне* с его *насильственными* действиями чего-то иного, что отличается от *искусства* лишь непреодолимостью своих ограничителей, которыми во всём *искусственном* являются степени *умелости* и волевых *усилий*. В среде ещё немногочисленных древнеэллинических интеллектуалов начинается всё более активизирующийся поиск того, благодаря чему большая часть вещей возникает и существует без чьих-либо сторонних усилий и намерений, что не может быть изменено с помощью самого великого мастерства и настойчивости, что способно усмирить любой самый неистовый произвол, поскольку искомое препятствие невозможно обойти (оно *необходимость* – ἀνάγκη) или преодолеть его каким-либо иным способом, что, может быть, станет основой будущих нерушимых законов идеальной *политии*.

Подобных ограничителей не знает и не ищет религиозное сознание, для всех разновидностей которого любой предмет или явление – результат человеческого либо божественного *искусства*. Правда, в эллинических мифах выработалось представление о *судьбе*, которая устанавливает границы даже воле богов. Однако *неотвратимость* судьбы всего лишь одна из разновидностей *необходимости*, причём совсем не

---

гов (создав парадигму для будущих споров о *природе* Иисуса Христа) и их *супрнатуральных* способностях, дополнив греческие оппозиции *естественное-искусственное*, *естественное-насильственное*, *естественное-законное* оппозицией *естественное - сверхъестественное*, что значительно сократило объём и позже позволило уточнить содержание понятия *природа*.

та, которая могла бы сгодиться для создания нерушимого и непреодолимого законодательства: судьба всегда индивидуальна, она категорически запрещает одному то, что легко позволяет остальным. Понимание же ограничителя, способного оградить граждан от любого самовластного произвола, витающее в напряжённой политической и интеллектуальной атмосфере демократических полисов, требовало помимо его *непреодолимости* ещё и *равенства* каждого перед ним, как перед *номосом*.

В поисках подходящего слова для обозначения вожделенного форс-мажора, на который могла бы опереться измученная свободой душа древнего эллина, Гераклит обращается к термину *κόσμος*, под которым он имел в виду не само мироздание, а его устройство, строй, порядок, (*Ordnung* – по-немецки, *мирострой* – в переводе А.О. Маковельского), который «не создал никто ни из людей, ни из богов», но который, тем не менее, обеспечивает гармонию мирового целого и последовательную смену его состояний (10. 217) Но его современники ещё не привыкли использовать слова в несобственных значениях и понимали под *космосом* прежде всего то, что это слово тогда буквально означало – украшение (чаще всего ювелирное)<sup>1</sup>, то есть результат опять-таки *искусства*. Поиск подходящего термина для обозначения того, что может задать порядок, способный противостоять любому произволу и умению, продолжался.

В 5 в. до н.э. наиболее подходящим было признано редко употреблявшееся до этого слово *φύσις*, которое никогда не использовалось эллинами в значении *вселенная, космос, мир в целом*. Под *природой* в античности понималась прежде всего «сущность вещей», сохраняющаяся неизменной при всех изменениях их агрегатного состояния, недоступное искусственному преобразованию «начало движения и покоя», определяющее специфический для каждого класса вещей спо-

---

<sup>1</sup> Отсюда и современная *косметика*. Это был период создания научной терминологии из повседневных слов, которым придавались новые смыслы, ассоциативно связанные с их прежними значениями, но лишёнными эмоциональной нагрузки. Слово *космос* в значении гармоничного и поэтому прекрасного мироздания стал первым использовать только Платон, хотя и до него *космосом* как поэтической метафорой иногда называли звёздное небо, восхищавшее эллинов своей красотой. Аристотель очень редко употреблял этот термин, возможно, потому, что не считал мироздание, подобно Платону, одушевлённым существом. Слово *космос* в платоновском значении очень неспешно входило в широкий оборот. Утвердившись в античной и средневековой науке, оно было изгнано из западноевропейских научных языков научной революцией 17 в., перейдя в разряд мифологических терминов античности, таких как *тартар, кинокефал, река Океан* и т.п. Этот процесс изгнания известен историк науки А. Койре назвал “разрушением космоса”. (См. 12) Одним из следствий *разрушения космоса* стало, в частности, отсутствие на Западе *космонавтов*: там вокруг Земли и на Луну летают *астронавты*.

соб их самостоятельного возникновения, изменения и уничтожения, т.е. примерно то, что мы и теперь подразумеваем под *природой науки, природой человека, природой мышления*, и что лучше всего передается русским словом *естество*. Так считал, например, Аристотель, *физика* которого оставалась на протяжении более 2000 лет самым авторитетным учением о *природах* вещей (2. V 4, 1015a 13-15; 4. III 1, 200b 10-15). Непривычное нам множественное число слова *природа* вполне обычно для античности и средних веков. Считалось, что *природа* груши отличается от *природы* вишни, *природа* камня иная, чем *природа* растения, а *природа* всех вещей *подлунного* мира (для них *естественным* является прямолинейное движение – к центру либо от центра космоса) совсем не та, что *природа* небесных светил (для них *естественным* считалось равномерно-круговое движение).<sup>1</sup>

Преобразованное новыми значениями слово *фюсис* благодаря авторитету Анаксагора и просветительству мигрирующих софистов быстро вошло в обиход во всём эллинском мире, а оппозиции *фюсис-техне* и *фюсис-номос* стали наиболее обсуждаемыми среди античных интеллектуалов. В споре оппозиционных понятий симпатии эллинов чаще всего были на стороне *природы-естества*. Насильственность искусственных *законов* воспринималась, по-видимому, как зло, лишь немногим лучшее, чем беззаконная анархия. Однако использовать *фюсис* в качестве основы законодательства никто всерьёз и не пытался. Эпатирующие же попытки киников жить не по искусственному *номосу-установлению*, а *по природе*, лишь демонстрировали неспособность человеческого *естества* стать общезначимым регулятором поведения. Эллины в который уже раз остались без форс-мажора для ужасающей их свободы.

Скоро они перестанут её бояться: свобода в эпоху эллинизма станет иллюзией, существующей лишь в умах тех, кто напрасно борется с неизбежностью, которая тащит незнающего её и ведёт за собой знающего. И героический фатализм стоиков, и попытки эпикурейцев и скептиков обосновать свободу агностической аргументацией – всё это во второй половине 5 в. до н.э. ещё смутно различимое будущее. А пока для Сократа и его учеников свобода – это не иллюзия, и она в от-

---

<sup>1</sup> Из-за множества *природ* типичное название научных книг в античности не “О природе”, а “О природах вещей”. См. об этом и о других значениях слова φύσις: 14. Термин *природа* стал употребляться преимущественно в единственном числе как синоним *мира в целом* только после Декарта, уничтожившего в своей аналитической геометрии различие между прямой линией и кривой, а затем и между *естественными* движениями земных и небесных тел: все *естественные движения* у него – прямолинейные, *природы* всех вещей – одинаковы, а мир в целом – *природа* в единственном числе. См.: 5. 199, 205, 350, 359, 369.

личие от предыдущих поколений уже не страшит их, а представляется «прекрасным, великим достоянием ...отдельного человека...и целого государства» (6, IV, 5, 2).

Правда, свобода для них - это не возможность руководствоваться в поступках исключительно своими желаниями, а, наоборот, способность воздерживаться от их сиюминутного исполнения или вообще отказываться от них, поскольку, считал Сократ, для человека нет ничего «хуже, чем страсть, побуждающая его...делать противоположное тому, что делает человек, умеющий властвовать собой...» (6, IV,5,2) Свобода (ἐλευθερία) от *страсти* (πάθος), способной превратить *свободнорожденного* (ἐλευθερίος) в своего *раба*, или хотя бы контроль над страстью – идеал, пропагандируемый Сократом не только речами, но и своей жизнью, а ещё больше – смертью. Подвластный страстям произвол демоса, нарушающего или отменяющего им же принятые законы, видится ему главной угрозой полису, его способности делать жизнь граждан предсказуемой и безопасной, защищённой от собственных преступников и внешних угроз, главное же – от разрушающих государство революций. Владычество страстей над людьми виделась и пифагорейцам главной причиной ненавистной им беспорядочной *анархии*. Для их нейтрализации у членов своего религиозного ордена они создали институт *послушничества*: любой пифагореец прежде, чем стать полноправным *математиком*, проходил кандидатский стаж в качестве *акузматика*, обязанного только слушать и не имеющего права говорить. Предполагалось, что такая тренировка сдержанности в речах, мыслях и поступках позволяла в дальнейшем говорить и действовать бесстрастно, следовательно, обдуманно.

По Сократу, главным усмирителем страстей, делающим человека свободным от них, оказывается φρόνησις. *Фронесис* - термин, не имеющий единственного аналога в русском языке, а поэтому в зависимости от контекста переводимый как *разумность, рассудительность, благоразумие*, причём каждый из этих русских терминов имеет в древнегреческом и другие аналоги. *Рациональность* суждений и практических решений в противоположность их *страстности, эмоциональности, аффективности* очерчивает примерный круг значений термина *фронесис*, что и позволяет называть Сократа *рационалистом*, разумеется, не в том значении этого слова, которое определяется сложившейся в 17-18 вв. оппозиции *рационализм-эмпиризм*.

Оппозиция фронесис-пафос не является изобретением Сократа. Она сложилась достаточно давно, но стала отчётливо культивироваться эллинами в период становления *политий*. Жизнь людей в родовых сообществах чрезвычайно эмоциональна. Адекватные эмоции (стра-

сти), обеспечивающие быстрые поведенческие реакции, так необходимые в условиях перманентных реальных или надуманных угроз в жизни родовых сообществ, неосознанно культивируются мифами, ритуалами, обычаями, в том числе почестями и насмешками, корректирующими индивидуальное поведение членов рода (См.: 11.158 и далее). Жизнь в полисе, где многое уже регулируется законами, требует более осмысленных и менее реактивных регуляторов поведения, чем нерассуждающая *страсть*. После реформ Клисфена, которые должны были разорвать постоянные брачные связи в 4 прежних *филах*, сохранившихся при всех прежних переселениях афиняне стали на *агоре* призывать друг друга «не считаться филами», что означало *не давать волю страстям*, сопутствующим родственным симпатиям и антипатиям, при вынесении законосообразных решений.

Законосообразность становится идеалом не только в политической и судебной практике, но довольно быстро оттесняет на периферию эвристическую модель родоплеменных сообществ, где конечная цель исследования – *генезис*, выявление родственных связей. На смену *космогониям* приходят *космологии*, вместо итогового указания на всё объясняющего предка-*архэ* исследуются вечные, неизменные, постоянно действующие *природы* вещей. У Аристотеля, например, *первоматерия*, *первокачества* (теплота, холод, влажность, сухость) – это не что-то когда-то реально существовавшее, из чего возникли воображаемые *первоэлементы* (земля, вода, воздух, огонь), а из них – все остальные вещи, но лишь понятия, создаваемые абстрагирующей деятельностью *ума* и существующие отдельно друг от друга только в нём. Античность и средневековье не знают термина *закон природы* (его изобрёл Декарт в эпоху формирования так называемого *юридического мировоззрения*<sup>1</sup>). Для древних эллинов, только начавших отличать *фюсис* от *техне*, то, что возникло и существует *по природе* от того, что – *по соглашению*, термин, *номос фюсиса* звучал бы так же нелепо, как *круглый квадрат*. Однако само понятие *φύσις* вырабатывалось с оглядкой на *νόμος*, несло на себе многие его черты, а потому наиболее адекватное познание разнообразных *природ* требовало *фронесиса*, который могло обеспечить лишь не связанное с эмоциями бесстрастное *умозрение*.

Сократ, для которого несомненна рациональность *номоса*, считает посредником между ним и индивидом *фронесис*, лежащий также в

---

<sup>1</sup> Декарт отлично понимал новизну своей терминологии, когда писал: «Из того, что Бог не подвержен изменениям и постоянно действует одинаковым образом, мы можем... ввести некоторые правила, которые я называю **законами природы...**» (5.368) (Жирным шрифтом выделено мной – Г.Б.)

основе достоверного знания (*ἐπιστήμη*), которым только и следует руководствоваться в поступках. Противопоставление *эпистеме*, достигаемого благодаря неподвластным страстям умозрению, и *мнения* (*δόξα*), основанного на связанном с эмоциями чувственном восприятии, имплицитно присутствует уже в декламациях Фалеса, отчётливо эксплицируется Парменидом и становится максимой эллинской и всей европейской научной мысли: *не плакать, не смеяться, но познавать*. Отношение к *знанию* и *мнению* – вот главное отличие философа-Сократа, близкого к пифагорейцам с их тренировкой *фронесиса* и интеллектуальными упражнениями по достижению интересубъективных математических *знаний*, от гераклитовцев-софистов, с их неверием во что-то более инвариантное, чем *мнение* в постоянно меняющемся мире. Но никто из судивших Сократа не знал этого отличия: слово *философия* не было ещё в ходу, поскольку Платон ещё не написал диалогов, прославлявших *философов* и *философию* в противоположность *софистам* и *софистике*; ещё не были созданы Аристотелем «Софистические опровержения»<sup>1</sup>.

Не видели важности этого различия и в более поздние времена. Даже в эпоху эллинизма *философ* и *софист* – это зачастую синонимы. Сходства же казались очевидными: сократовская *майевтика* очень похожа на *эристику* софистов; отличия же *мнения* от *знания* для непосвящённых несущественны, зато страсть превращать привычное и понятное в нечто сомнительное и требующее мучительных самостоятельных размышлений обща и Сократу, и софисту Протагору. Его знаменитое – «человек есть мера всех вещей» – это не только вывод о недостижимости *эпистеме*, но ещё и призыв к современникам доверять только собственному разуму, а не пристрастиям своих *этносов*, *полисов*, *фил.* Протагор, писавший законы по крайней мере для двух полисов и столкнувшийся в Афинах после смерти Перикла с ненавистью к себе, иногороднему-*метеку*, лучше других понимал значение освобождения от рудиментов родовых и местных *нравов* в пользу *законов*. В *противонравственности* состояло главное сходство Сократа и софистов. Только Сократ в критике древних нравов был гораздо радикальнее софистов. По словам Аристотеля, «отождествляя доброе-

---

<sup>1</sup> Сложное, состоящее из двух корней, непривычное слово *философия*, если и было изобретено Пифагором (ему из-за эзотеричности пифагорейского союза многое приписывалось из того, что было создано позже), то первое применение получило в кружке Сократа и какое-то время не выходило за его пределы. Аристофан, хорошо знавший Сократа, называл его *софистом*, но не *философом*, а это значит, что зрители, для которых он писал свои комедии, могли не понять сути насмешки. Первый письменный источник, где встречается 2 раза слово *философия*, – это речи ритора Исократ, старшего современника Платона, также входившего в круг постоянных собеседников и слушателей Сократа.

тель с науками, Сократ упраздняет... и страсть, и нравы» (1. 1118 а 20). Иными словами, Сократ даже не критикует те или иные нравы, включая нравы сограждан, а *упраздняет* их и вместе с ними – *нравственность*.

Давно сложившаяся традиция переводить словом *нравственность* термин *кало-каγαθία*<sup>1</sup>, этимологически не связанный со словом *ethos* (нрав), затрудняет для русскоязычного читателя (и не только его) понимание убеждений Сократа, которые позволяли ему не только не поддаваться страху смерти, но, как утверждали его современники, вовсе не испытывать его. Они дело и итог его жизни, в которой бесстрастный *фронесис* обязан побеждать аффективные *нравы*, а рассудительная *законность* – пафосную *нравственность*. Посмертные защитники Сократа немало потрудились, чтобы создать представление о нём как человеке, словами и примером, воспитывавшим в молодых собеседниках *калокагатийные* добродетели (*ἀρετή*)<sup>2</sup>. Ксенофонт в русском переводе *Воспоминаний* с менторским постоянством говорит о выдающихся *нравственных* качествах Сократа, о том, как *нравственно* полезны были его беседы с молодёжью, о котором все «вспоминают как о самом полезном руководителе стремящихся к нравственному совершенству» (6. IV, 8, 11). Таким он выглядел и в художественно ярких диалогах Платона, оставляя в недоумении наших современников, почему был казнён такой высоконравственный человек.

Нетождественность слов *нравственность* и *калокагатия*, моральная *добропорядочность* и *арете*, отсутствие текстов обвинений, тенденциозность апологетов делают непонятными мотивы судей, которые в отличие от обвинителей Сократа не испытывали к нему личной неприязни, но, тем не менее, приговорили его к смерти. О чём беспокоились они? Почему пропаганда *фронесиса*, *эпистеме* и *законности* представлялась им опасной для Афин? Почему его собственное законопослушание (в том числе отказ от побега до суда и после вынесения приговора) было вызовом судьям и большинству его сограждан?

Но может быть, это мы неверно прочитываем Платона и других апологетов Сократа? Никто ведь из них не утверждал, что Сократ

---

<sup>1</sup> *Καλοκαγαθία* не имеет точного аналога в русском языке. Примерное значение этого термина – совокупность качеств совершенного человека, такого, каким он представлялся одному из героев комедии А.П.Чехова, утверждавшему, что *в человеке всё должно быть прекрасным*.

<sup>2</sup> О термине *ἀρετή* (добродетель), не бывшим у древних эллинов исключительно этическим, даже чаще всего не этическим, потому что он обозначал *совершенное* (*доброе*, т.е. *хорошее*) исполнение собственных намерений или предназначения, в том числе *арете* вора, собаки, камня и т.п., см.: 12. 116-117



прекрасен физически. Напротив, все подчёркивали его сатиropодобность и тем самым даже внешнее противостояние его калокагатиному идеалу гармоничного сочетания в человеке физических, эстетических, нравственных и иных *арете*, идеалу, вынуждавшему древних эллинов подозревать в каждом инвалиде, уродливом и просто некрасивом человеке завистливость, коварство, злобу и ещё массу самых отвратительных качеств. Но духовные (как их назовут христиане) качества Сократа заставляли друзей забывать о его некрасивости. Однако большинству своих сограждан он не нравился физически. Он был им не по *нраву*. Он, афинянин, оскорблял их вкус больше, чем подражавшие ему киники – рабы и иногородние метеки, от которых никто из афинян и не ожидал ничего прекрасного. И, тем не менее, судьи вряд ли могли приговорить к смерти человека только за то, что он не соответствовал критериям калокагатиности.

Не по *нраву* афинянам была прежде всего пропаганда Сократом законности. Эллины, напомним, никогда не были восторженными поклонниками законов и видели в них зло, с которым приходится мириться из-за боязни ещё большего зла. В разгар же кризиса афинской демократии эта пропаганда, как отмечает Ф.Х. Кессиди, воспринималась как покушение на абсолютный суверенитет демоса – право не только принимать и отменять, но и приостанавливать задним числом действие любого закона (См. 12. 29-42). Из-за многочисленных *псефизмов* Народного собрания резко понизился и без того невысокий авторитет законов и законности. Об этом, в частности, говорит и критика Гиппием тезиса Сократа *что законно, то справедливо*: «А разве можно... придавать серьёзное значение законам и повиновение им, когда сами творцы их часто отменяют их и переделывают?» (6. IV, 4, 12-14). В этих условиях единственными ограничителями произвола и гарантами стабильности очень и очень многим виделись лишь древние *нравы*, о порче которых всё чаще сожалели эллины, за ними – римляне, а за теми и все остальные европейцы, недовольные своими временами из-за изменившихся нравов.

Одним из первых критиков городской, а значит, законосообразной жизни был Гесиод, противопоставлявший ей в поэме «Труды и дни» простые нравы несуетных селян. Эта критика находила ностальгический отклик и в душах афинян, включивших заучивание наизусть и комментирование его поэм в обязательную программу *мусического* образования, которое «рассматривалось как одно из важных средств нравственного (а не только эстетического) воспитания молодого поколения» (12.15-16). Сократ в детстве, как и все афиняне, получил такое же образование. Но оно его не устраивало, так как воспитывало не

бесстрастную рассудительность, а безотчётные эстетические и этические пристрастия, лежащие в основе поступков его сограждан, нередко принимавших на *агоре* решения, о которых они позже страстно сожалели, и, желая снять с себя вину, жестоко наказывали их инициаторов, очень часто смертной казнью. Безрассудность нравов, превращающих людей, оказавшихся в их власти, в страстных невротиков он публично вскрывал с помощью, раздражавшей его оппонентов майевтики.

Сократа осудили не за реальный или мнимый атеизм, не за то, что он был софистом, не за то, что он исследовал *природы* вещей. Судьи увидели угрозу для будущего Афин прежде всего в воспитании Сократом у молодёжи культа разумности и законности, враждебного культу древних нравов, в реставрации которого, как они считали, спасение отчизны. *Тридцати тиранам* тоже не нравилась воспитательная деятельность Сократа-законника<sup>1</sup>. Для её пресечения они внесли «в законы статью, воспрещающую преподавать искусство слова»; затем двое из них, Критий и Харикл, найдя подходящий повод, «призвали Сократа, показывали ему закон и запретили разговаривать с молодыми людьми» (6. I, 2, 33). Критий сам слушал его в молодости, а потому лучше, чем кто-либо, знал, как легче всего прекратить едкую Сократову критику своих незаконных во всём остальном действий. Вот ещё один парадокс: только апелляцией к *законности* была прекращена её пропаганда, возобновлённая Сократом лишь после реставрации демократии, которая в отличие от тирании оказалась менее снисходительной к тому, кто прививал молодёжи почитание законов и не стал противиться даже смертному приговору, посчитав его законным.

Воспитание молодёжи в духе *законности* или в духе *нравственности* – вот главное расхождение Сократа и его судей. Для них дела, а главное риторика, его талантливых учеников – Крития, ставшего во главе *Тридцати*, и Алкивиада, также немало насолившего афинянам, была лучшим доказательством вредности рационалистического и, следовательно, противонравственного воспитания.<sup>2</sup> Нет оснований сомневаться в обоснованности и других обвинений Сократа в *развращении молодёжи*: видимо, многие из прошедших школу сократической *майевтики* действительно высказывали ироничные суждения об

---

<sup>1</sup> «Законником» называл Сократа Гиппий, а тот не возражал, доказывая, что «законник справедлив, а незаконник - несправедлив». (6. IV, 4, 33)

<sup>2</sup> Ксенофонт немало, хотя и безуспешно, потрудился, чтобы доказать, что только общение с Сократом позволяло Критию и Алкивиаду «одолевать низменные страсти», и что он не ответственен за совершенные ими преступления после перехода их к другим учителям, как это случилось, например, с Критием, который «бежал в Фессалию и там вращался в обществе, склонных...к беззаконию...» (6. I, 2, 24)

*отцах, других родственниках, дружбе*, которые вступали в противоречие с нормами родовой нравственности. Её культ не вполне исчез и не мог окончательно исчезнуть за такой небольшой срок существования афинской *политии*. Не полностью исчез он и в наши дни.

Говорить о *нравственности, противонравственности, безнравственности* как об идейных установках Сократа и его судей следует, конечно, очень осторожно из-за большой условности применения этих терминов для характеристики поступков и мыслей героев той эпохи. У древних эллинов ещё не сформировался термин, в основе которого лежал бы корень *эмос* и который был бы однозначно эквивалентен русскому слову *нравственность* или, скажем, немецкому *Sittlichkeit* которые возникли только во 2-й половине 18 в. Их понятийная система была значительно иной. Если в ней и существовало понятие *нравственность*, то отсутствие обозначающего его специального термина говорит о том, что оно было достаточно смутным и не сформировалось настолько отчётливо, чтобы для отличения его от родственных понятий изобреталось новое слово. Эллины обходились уже имевшимся лексиконом при описании соответствия *нравам* поступков и мотивов, что, собственно, и является *нравственностью*, какие бы значения потом ни вкладывались в это слово, какие бы достоинства ни приписывались нравственности в более поздние времена. В Европе позитивность этого соответствия через века (примерно с 18 в., когда началась активная секуляризация общественной жизни) стала настолько неоспоримой, что признание себя или общепризнанного положительного героя (например, того же Сократа) противником нравственности стало самоубийственно невозможным. Не так обстояло дело в Афинах и других полисах в конце 5 в. до н.э., где совсем ещё недавно на договорной основе объединились для совместной жизни представители разнородных *этносов* со своими специфическими *этосами*.

Древние греки ещё не различали *нравы* и *обычаи*<sup>1</sup> (в отличие от формалистичных римлян, проводивших чёткую границу между *moribus* и *consuetudine*), не всегда отчётливо в сознании большинства разграничивались даже *закон* и *обычай*, который они называли *стародедовским* и *неписаным* законом<sup>2</sup>. Поэтому легендарно жестокие законы Драконта – это, вероятно, попытка с помощью письменности (возможно, ей приписывалась магическая сила, как это было позже у древних германцев) вычленить общие для афинян обычаи из моно-

<sup>1</sup> Они использовали для их обозначения один и тот же термин, созвучный и, как считал Аристотель, родственный слову *привычка* – *ἔθος*. См.: 3. II 1, 1103 a 15-20.

<sup>2</sup> См., напр., 8. 680 a-b, 793 a-b, 841 b-c

литной системы привычных и необсуждаемых нормативов поведения родового сообщества. Возможно, цель письменной фиксации господствующих обычаев – это попытка нивелирования перед лицом закона разнородных *нравов*, требовавших разных реакций на одни и те же поступки, но самое главное – уничтожение межродовой кровной мести, обязательства по которой брала на себя нарождающаяся публичная власть (См.:15. 42-52).

Вражда *законов с нравами, а нравственности с законностью* ко времени суда над Сократом насчитывала по меньшей мере 2-вековую историю. И его осудили как раз за то, что, разделяя идеи утопистов-преобразователей Драконта, Солона, Клисфена, Перикла, убеждённых в способности разумных законов эффективно упорядочить нагруженную иррациональными эмоциями жизнь своих *своенравных* сограждан, он попытался, по приводившемуся уже образному выражению Аристотеля, вообще «упразднить» *нравы* вместе со *страстью*. И, как виделось Федону и другим свидетелям казни Сократа, ему удалось своим поведением доказать реальную возможность подобного «упразднения».

Сократ хорошо знал, что нравы не существуют отдельно от страстей: они сплетены друг с другом и именно в этом сила безрассудной нравственности, воспитываемой мифами, поэтами, повседневностью. Он ясно отдавал себе отчёт, что его борьба за свободу от страстей – это не всегда афишируемая им борьба с нравами, которые бывают грубыми, мягкими, добрыми, злыми и т.п. и почти не поддаются разумной корректировке в зрелом возрасте, зато могут быть исключены из числа поведенческих регулятивов при рациональном воспитании молодёжи. Знал неразумную страстность нравов и Аристотель, считавший, в отличие от Сократа, что полностью они неуничтожимы, поскольку в человеке помимо разумной «части души, обладающей суждением», с присущей ей «мыслительными добродетелями», есть неистребимая «часть души, существующая по своей природе вопреки суждению, которая борется с суждением и тянет в другую сторону» (3. I 1, 1102b -1103a).

Поступки и смерть Сократа побудили его современников и многих живших после них обратить более пристальное внимание на сущность *законов* и *нравов*, на взаимоотношения *законности* и *нравственности*. Платон был в их числе. Как известно, восхищение Сократом не сделало его *сократиком*, а воззрения Платона на соотношение *рациональных* и *иррациональных* начал человеческих поступков, законов и нравов с известными оговорками можно назвать даже *антисократовскими*. В противоположность Сократу-законнику он, как и

большинство афинян, считал законы далеко не лучшим регулятором общественной жизни: лучшим был бы свободный разум, который не должен быть «послушным рабом» даже закона<sup>1</sup>. Но недостаточная разумность «нашего времени» вынуждает его «принять то, что после разума находится на втором месте, – закон и порядок...» (8. 875 d-e). Однако Платон не верит в способность одних только разумных законов самостоятельно направлять поведение граждан даже в проектируемом им государстве, пусть даже изолированном от развращающего влияния морского побережья и других полисов, пусть даже власть законов подкреплена детально продуманной работой правоохранительных органов. Непосредственным регулятором поступков большинства людей являются, по Платону, привычные *нравы*. Законы же должны воспитывать у молодёжи нужные для государства нравы и, главное, не допускать их изменения и внесения малейшей новизны даже в правила детских игр<sup>2</sup>. Иными словами, Платон настаивает на непротиворечивости и даже возможности гармонии *законов* и *нравов*.

Нравы и нравственность – безусловная ценность не для Сократа и его учеников, но лишь для тех его и наших современников, кто не задумывался, почему ему *нравится* поступать так и не *нравится* поступать иначе, почему ему *нравятся* или не *нравятся* поступки других людей, образ жизни иных народов и сообществ, почему одни законы его же собственного государства ему *нравятся*, а другие вызывают раздражение и желание их переделать, а иногда переступить их, несмотря на страх перед наказанием. Подобные желания становятся непреодолимыми для самой активной части недовольных в периоды социальных и политических революций, которые сами по себе являются величайшими *переступлениями* существующих законов. Единственное оправдание безумных революционных преступлений, перед кровавой жестокостью которых меркнет хладнокровная беспощадность обычных уголовников, – реальная или мнимая безнравственность законов, доводящая до кипения возмущённый разум реально или мнимо угнетённых.

В постоянном конфликте с законностью находятся не только всевозможные революционеры-подпольщики, но и профессиональные уголовники, живущие в соответствии с нравами воровских сообществ.

---

<sup>1</sup> «... Законодательство – это часть царского искусства; однако прекраснее всего, – приписывает Платон в «Политике» свои мысли *Чужеземцу*, а не традиционному *Сократу*, – когда сила не у законов, а в руках царственного мужа, обладающего разумом» (7. 294 a-b)

<sup>2</sup> «...Те дети, которые вводят новшества в свои игры, неизбежно станут взрослыми и при этом иными людьми, чем те дети, что были до них; а раз они станут иными, они будут стремиться к иной жизни...и пожелают иных обычаев и законов. ...Вслед за этим для государства наступит величайшее бедствие...» (7. 798 e-d)

Они (и нравы, и сообщества) ведут своё происхождение, по-видимому, от племенных дружин (у греков фратрий – побратимств), разнородные члены которых не прекращали дружбу после грабежей иноплеменников, составляя основу тайных мужских сообществ. Мужским сообществам противостояли такие же тайные женские сообщества. Каждое из них создавало свой, непонятный для представителей другого пола язык (подобие воровской *фени*), культивировало особые умения, доблести, верования. Противостояние полов в родовых обществах редко доходило до продолжительных конфликтов, хотя случались кровавые столкновения, особенно в периоды мистерий, когда восторженные переживания половой солидарности и враждебности к другому полу обострялось религиозной экзальтацией, вызываемой мистериальными ритуалами. Подобная враждебность зафиксирована в мифе о смерти моногамного однолюба Орфея. Если верить легендам об амазонках, бывали даже попытки отдельного проживания женских сообществ. По-видимому, вовсе не легендой являются рассказы древнеримских историков о происхождение их государства от разнородной мужской разбойничьей шайки. И уж точно не легендой была Запорожская Сечь.

Можно ли считать безнравственными людей, которые и в наши дни живут в соответствии с нравами родовых и иных, в том числе уголовных сообществ? Могут ли они (например, члены одной из сицилийских мафий или индейцы Амазонии), вняв аргументам разума, отказаться от своих нравов и полюбить законы государства, под юрисдикцией которого они оказываются? Есть ли в этом мире кто-либо, кому законы нравятся, кто любит их? Могут ли законы – эти порождения разума – быть предметом такого иррационального чувства, каким является любовь? Разумны ли нравы? Или они, подобно любви, иррациональны и не поддаются разумной корректировке? Свободен ли тот, кто не может противиться своим нравам, т.е. нравственный человек? Или свободен только тот, кто способен им противиться? Быть нравственным – это значит быть полностью зависимым от нравов?

Но что же такое нравы? Почему они по большей части враждебны законам?

Нравы в отличие от законов, конечно же, иррациональны, а потому разумом не контролируются. Законы принимаются с ясно осознаваемой целью и мотивом, которые понятны (пусть и не отчётливо) тем, чьё поведение они регулируют. Нравы регулируют поведение людей без осознания целей, ради которых они возникли. Нравы не придумываются и не вводятся сознательно каким-либо индивидуальным или коллективным органом как полезное средство для достиже-

ния заранее поставленных целей. Они складываются стихийно как неосознанно культивируемые обособленными сообществами аффективные (страстные) реакции на поступки, предметы, явления. Нравы – подобие условных рефлексов, которые могут вытесняться и заменяться под влиянием более сильных аффектов, чем те, которые их оберегают, но никогда под влиянием разумных увещаний. Они никогда не исчезнут полностью потому, что человек никогда не будет только homo sapiens, как о том мечтал Сократ. Человек ещё и живое существо, наделённое иррациональными страстями, с силой которых вынужден считаться даже разумный закон, признавая аффект смягчающим вину обстоятельством, а иногда и вовсе оправдывающим того, кто под влиянием страсти переступил его.

Видимо, круг вопросов о ликах свободы, о её взаимоотношениях с нравственностью и законностью, не исчерпывается теми, которые обозначены в этой статье. Наверное, он гораздо шире. Новые времена добавляют свои, ещё никем не заданные. Но всегда предварительным условием для ответов на них, будет решение тех вопросов, которые впервые встали перед древними эллинами, когда свобода обрушилась на них, а законы, придуманные для избавления от свободы, начали противостоять древним нравам.

### Литература<sup>1</sup>

1. Аристотель. Большая этика
2. Аристотель. Метафизика
3. Аристотель. Никомахова этика
4. Аристотель. Физика
5. Декарт Р. Соч. в 2 т. Т.1. М., 1989
6. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе
7. Платон. Политик
8. Платон. Законы
9. Платон. Софист
10. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989
11. Дземидок Б. О комическом. М., 1972
12. Кессиди Ф.Х. Сократ. М., 1988
13. Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М. 2001.
14. Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.
15. Суриков И.Е. Проблемы раннего афинского законодательства. М., 2004.

---

<sup>1</sup> Работы Аристотеля, Платона, Ксенофонта любых изданий

**Виноградова А.Г.**

## **Логика абсурда**

Возникновению современного искусства предшествовали те же процессы, которые породили философию Шопенгауэра и Кьеркегора. В статье «Рождение страха и абсурда» В. Арсланов указывает на то, что к середине 19 века в Европе сложилась страшная ситуация. Французская революция принесла не ожидаемую свободу, а обернулась новым неведомым рабством... Мистический страх стал овладевать людьми, потому что это уже была зависимость не перед понятным рабовладельцем, не перед феодалом, а перед каким-то иным, неоощаемым монстром.

Именно тогда появляются первые философские произведения, повествующие о «метафизическом страхе». Произведения, в которых конкретные проблемы человеческого существования гораздо важнее всеобщих вещей, которыми занималась предшествующая философия. Основным философским вопросом стал вопрос о смысле человеческого существования. И после этого к проблеме смысла еще не раз обратятся философы, вплоть до того, что станут выносить этот вопрос в название работ, например, «Человек в поисках смысла» Франкла, или «Смысл и назначение истории» Ясперса. Упоминая эти работы, было бы совершенно невыносимым ничего не сказать о творчестве Камю, где главный герой - человек, бунтующий против абсурда, против бессмысленности. Впрочем, эта тема появилась не в последнее время. О смысле жизни (более или менее явственно для самого себя), человек задумывался всегда. И эти метания были отражены в искусстве. В первую очередь – в литературе. Это и Гете, и Шекспир, и многие другие. «Быть или не быть, вот в чем вопрос».

Но начиная с 19 века и, особенно, в 20-м проблема поиска смысла становится особенно актуальной. Именно потому, что действительная жизнь становилась все более абсурдной. На почве экономических противоречий, обостренных второй мировой войной, возникает искусство, которое так и называется – искусство абсурда.

Оно насквозь пронизано чувством отчаяния, безысходности. В реальной действительности искусство абсурда видит алогизм и отсутствие причинно-следственных связей. Абсурдисты берут на вооружение некоторые идеи экзистенциализма, но при этом отвергают его постулат о духовной свободе человека, подчёркивая полнейшую подчинённость ситуации. В драме абсурда отсутствуют как сюжет, так и характеры. Человек здесь определяется лишь поступками, лишёнными всякого смысла. Через гротеск, пародию, нелепость абсурдисты пока-



зывают опустошенность человеческой жизни.

Чтобы понять, как в чувственной форме проявилась проблема абсурда, обратимся к творчеству тех авторов, которые сделали его предметом своих произведений – в первую очередь это Кафка и Беккет.

Как великий художник, умеющий в образе воплотить действительность, Беккет выражал ощущение абсурда в своих произведениях крайне реалистично. У него очень тонко и точно выражено действительное содержание жизни, а именно, отчуждение человека от этой жизни. Герои Беккета, как и герои Кафки, имеют цель, которая ими плохо осознается. Достижение этой цели и составляет, собственно, сюжет романов. Герои, прилагая невероятные усилия, стремятся к ней, но периодически их охватывает чувство бессмысленности происходящего. Потому что цель дана откуда-то извне. Непонятно даже, кем. Какими-то внешними обстоятельствами, которые тоже смутны и не прояснены. Эта цель не осознанна самим действующим лицом, но – при этом – почему-то необходима для этого действующего лица. Отсюда и возникает ощущение абсурдности и сомнения в не просто в жизненной необходимости достижения каких-то чуждых целей, а сомнения в необходимости такой жизни вообще. У Беккета герой (Моллой) хотел даже прервать эту ненужную жизнь, пытаясь с помощью ржавого ножа вскрыть вены. И вовсе не боль его остановила, а то, что нельзя смертью придать смысл бессмысленной жизни. Он понял, что этот поступок, так же глуп и нелеп, как и любая иная попытка искусственно придать осмысленность абсурдному бытию.

«Любые иные попытки» отчетливо описаны в пьесе Беккета «Счастливые дни». Здесь героиня говорит о том, что каждый день человек должен познавать что-то новое, пусть даже это будет мелочь (например, из чего изготовлена какая-нибудь зубная щетка - из свиной щетины, натуральной или очищенной). И это ежедневное познание, этот ежедневный поиск новизны создают иллюзию осмысленности. Камю замечает, что если вселенная внезапно лишится иллюзий и познаний, человек станет в ней посторонним. Люди часто искусственно придают своей жизни смысл пустыми делами. А потом придают этим делам значительность досужими рассуждениями. Но сквозь все эти дела, сквозь разговоры, сквозь подобное «познание» не проступает ли тщетность и абсурд? Причем этот абсурд проявляется не в конечности собственного существования, а именно в бесконечности, во всеобщности и неизменности подобного существования.

Герои романов Беккета и Кафки оторваны от цели, не находя в достижении ее удовлетворения. У Беккета персонаж просто прекра-

щает идти. Просто. Без причины. Так же, как и начинал свой путь. Изначально какие-то туманные причины для начала этого пути были, но по ходу действия этот туман рассеялся, обнаруживая пустоту собственных желаний, отсутствие их, «сплошное ничто», как говорил В. Высоцкий. Авторы описывают жизнь, в которой человек отчужден от собственной же деятельности, жизнь, в которой эта деятельность обесмыслена, т.к. не приносит радости. Именно такая жизнь, в которой господствует отчуждение человека от собственной деятельности, от ее результатов, и порождает то «чувство абсурда», которое воплотили в художественных образах эти писатели. Воплотили, возможно, не осознав причин, вызывающих это чувство, поскольку художник не всегда осознает причины и следствия тех явлений, которые изображает, но это не мешает ему верно и реалистично изобразить жизнь. Подобное может только художник, обладающий даром интуиции, художник, умеющий по части воспроизвести целое, художник, в одном эпизоде, сумевший выразить всю сущность обесмысленного бытия.

Так что же отражает интуитивное творчество художников? Внутренние переживания отдельной личности? Безусловно. Но эти внутренние переживания никогда не стали бы интересны зрителям, если бы не имели всеобщей значимости. Только всеобщий характер страданий персонажей позволяет нам воспринимать их трагедию как свою собственную. Мы интуитивно идентифицируем себя с ними. Мы переживаем те же чувства, что и герои. Эти чувства нам известны.

Интуиция позволяет заметить, увидеть то, что еще не выражено в понятии. Как и любое познание, интуиция имеет в своем основании логику природы, логику действительности. Интуиция – это способность «видеть целое раньше его частей», схватывание «живого конкретного целого» (*К. Маркс*), предшествующее понятию, когда нет еще понятия, но есть уже образ действительности (*Э.В. Ильенков*).

Проблема абсурда, выраженная в искусстве, есть отражение реальных человеческих отношений в жизни. Благодаря воображению мы, бессознательно (неосознанно) формируем образ действительности. Действительность, первоначально кажущаяся хаосом, превращается в космос, в образе отражается истинный, реальный порядок вещей. И тогда мы говорим «интуиция», «предчувствие», удивляясь и испытывая благоговейный трепет. Зачастую даже тот, кто обладает этой способностью предчувствовать, склонен приписывать этот факт небесам. Ведь порой художник только в момент создания своего произведения, в момент творчества, проясняет сам для себя (и, впоследствии, для нас, потому что мы будем зрителями) эту сложную, противоречивую действительность.

Во всяком классическом художественном произведении выражен идеал. Классика никогда не переступает границу и не выходит в сферу безобразного. Вспомним Лессинга. Анализируя скульптуру «Лаокоон», Лессинг показывает, как скульптор изображает боль и муку на пределе прекрасного.

Искусство современное этот предел уже не выдерживает. Но что же пенять на зеркало? Быть искренним – значит создать образ, выражающий суть нашего мира. И если в нашем мире истина, добро и красота разведены, то это не вина художника.

В полотнах Пикассо мы видим не человеческий идеал, но страдания по нему. Здесь нет преодоленного противоречия, но есть само противоречие. Но дело в том, что художник и не может эти противоречия преодолеть. Потому что экономические противоречия средствами искусства не решаются. Художник может только сказать:

Разумеется, я ненавижу царство буржуев  
Царство шпиков и попов  
Но сильнее стократ я ненавижу людей,  
которые не ненавидят его

Так же как я  
Всей душой.

(Поль Элюар)

В одном из интервью на вопрос «Что такое абсурд?» Константин Райкин ответил: «Это когда тебя не надо, а ты есть». Очень точное, образное определение. По Камю, чувство абсурдности и есть этот разлад между человеком и жизнью, проходящей мимо него.

У Кортасара в «Игре в классики» встречается описание того, как каждое утро молочник ставит у двери молоко, и жизнь идет, и даже когда тебя не станет, молоко, пожалуй, все равно будет появляться у порога. У Мариенгофа «Циники» заканчиваются фразой «Ее не стало, а на земле как будто ничего не случилось». И сознание этой, проходящей стороной жизни, независимой от тебя, достаточной и без тебя, где твое появление на свет не необходимо, потому что все равно ничего не изменяет в течение этой жизни, убивает своей безжалостностью.

Эти ощущения возникают тогда, когда ты не сам определяешь свою жизнь, а кто-то иной. Или что-то иное. Какие-то люди. Какие-то обстоятельства. Перед которыми ты бессилен. От которых ты зависишь. Когда ты не субъект, а объект. Когда ты не цель, а средство. Камю говорил: «Чтобы знать, свободен ли человек, достаточно знать, есть ли у него господин».

Особенно страшно, когда этим господином оказывается безли-

кий, неосязаемый монстр. Монстр, который декларирует тебе свободу. Но эта свобода выглядит так, словно тебя посылают на все четыре стороны, потому что ты как человек никому не нужен. Но даже уйти ты все равно не можешь. Потому что зависим. И ты откажешься от своей человеческой жизни в угоду этому монстру. И он это знает.

В таких условиях ощущаешь себя брошенным, одиноким, посторонним. Ты бы и готов был бунтовать, но непонятно, против кого. Ты неприкаянно бродишь, пытаешься решить свои проблемы, но в этих блужданиях уже теряешь и саму проблему. Как Сизиф, который смотрит на камень, несущийся под откос. Как герои Кафки, тыкающиеся в закрытые двери. Как безумный калека у Беккета, который уже не понимает, куда и зачем идет.

Многие ищут (и находят) какое-то физиологическое обоснование тоски – плохо себя чувствуешь, не выспался, вот и тоскуешь. Другие говорят: делать им нечего, вот и тоскуют. И в быту, в повседневности люди пытаются бороться с этой тоской, но она не исчезает совсем. Где-то внутри она все равно есть. Даже, несмотря на то, что ты проснулся бодрый и веселый, и, несмотря на то, что как будто занимаешься делами. Физическая разбитость и ощущение бессмысленности – плата за отчужденный труд. Сизифовы страдания, которые знакомы всем без исключения. Но эти проблемы решаются не отдыхом, не витаминами, и не психиатрами.

Чувство абсурда – это не просто переживания отдельных людей. Оно чудовищно не столько изъедающими психоэмоциональными страданиями, сколько другим – Камю указывает на то, что чувство абсурда, когда из него начинают выводить правила действия, делает допустимым любое преступление. Если ни в чем нет смысла, то и нельзя утверждать ценность чего бы то ни было. Значит, все неважно и все позволено. Можно топить печи крематориев, а можно заняться лечением больных детей. Зло или добро – все чистая случайность и прихоть. Мораль теряет свое значение во всеобщем абсурде и бессмыслице, потому что сама эта бессмыслица уже аморальна по своей природе, по определению. Это условия, в которых все встает с ног на голову. Здесь нет ни морали, ни красоты. Нет вообще ничего человеческого. Потому что условия бесчеловечны.

На протяжении истории осознания человеком себя и действительности взгляды на жизнь и на место человека в этой жизни были и остаются самыми различными. Сюда можно включить крайне разнообразные учения от буддизма, где жизнь – это страдание, (но есть пути избавления от страдания, страданию противопоставляется нирвана – вполне реальный и достижимый предел стремлений), до эпикурей-

ства, где атараксия провозглашена целью существования. Но в этих самых различных трактовках жизни (и – как удовольствие, и – как страдание и т.п.) счастье трактуется как покой (нирвана, атараксия, райское умиротворение). И если следовать любому выбранному учению, то, вероятно, возможно достичь искомого покоя, ибо «есть пути избавления от страданий». Если ты определил для себя счастье. Как покой. Но человек...

Увы, он счастья не ищет,  
И не от счастья бежит.

Под ним струя, светлей лазури,  
Над ним луч солнца золотой...  
А он, мятежный, ищет бури,  
Как будто в бурях есть покой.

Покой – это не счастье, это всего лишь мещанский кошачий уют и комфорт. «Мягкое кресло, клетчатый плед, не нажатый вовремя курок...» (Виктор Цой). Тогда что же счастье для человека? Только то, что делает его самим собой. Только истинный труд. Другими словами – творчество.

В настоящей действительности человека охватывают чудовищные чувства – тоска, бессмысленность, одиночество, неприкаянность. Чувства, описанные многими философами и художниками. Чувства, понятные любому – не только эстетствующим интеллигентам. Чувства, пронзающие как нищих, так и имущих, как нищих духом, так и переполненных им. В настоящей действительности уничтожено все человеческое – и познание, и деятельность, и дружба, и любовь – все подменено суррогатами, «выгодным сотрудничеством». И нет людей более одиноких, чем те, кто находится на вершинах этой системы. И нет людей более беспомощных, чем те, кто находится в ее основании.

Творческое преобразование природы отличает нас, людей, от всего остального живого мира. Человек стал самим собой благодаря труду. Когда же труд разорван на множество отдельных функций, когда мы оторваны от средств, от целей – мы оторваны от одного из высочайших человеческих удовольствий – от творческого труда (если оно вам неведомо, значит, вы уже изуродованы этой безжалостной системой). Ведь настоящий труд – это не из-под кнута, не из-под палки, не ради калача, – это ни с чем несравнимое чувство свободы. Ощущение, что действительность подчиняется тебе, а не ты ей. Это состояние, когда ощущаешь себя демиургом. Отсутствие труда, или его искореженность, превращает нашу жизнь в животное существование.

И если кто-то не видит противоречий, порождаемых отчужденным трудом, это еще не значит, что их нет. А если противоречия не разрешены, то это еще не значит, что они разрешатся «как-нибудь сами». Социально-экономические проблемы разрешаются только тогда, когда меняются социально-экономические условия. Противоречия, порождаемые человеческим бытием, *не могут разрешиться без человека. Без его активных усилий.*

## **Раскин И.**

### **Различать духов (деньги и художественный образ)**

Теория идеального – это теория образа, так как идеальное – это всегда, так или иначе, образ. То или иное понимание *художественного* образа выражает общее понимание идеального, и, со своей стороны, способно его уточнить.

В настоящее время наиболее развитая – и, видимо, наиболее соответствующая духу и букве марксизма – концепция идеального изложена в работах Э.В. Ильенкова. Для нашей темы наиболее существенны в этой концепции два момента. Первый: идеальное – не только и не столько отражение действительности «в голове» отдельного индивида, но по преимуществу – объективные образы действительности, функционирующие в составе культуры. Второй: образцом анализа идеального можно считать анализ Марксом формы стоимости, а эту последнюю – типичным и характерным примером идеального.

Форма стоимости как идеальное характеризуется так:

«“Форму стоимости” может принимать на себя *любой* чувственно-воспринимаемый предмет, удовлетворяющий, прямо или косвенно, человеческую потребность, – любая “потребительная ценность”. Это – непосредственно универсальная форма, совершенно безразличная к любому чувственно-осязаемому материалу своего “воплощения”, своей “материализации”. Форма стоимости абсолютно независима от особенностей “натурального тела” того товара, в который она “вселяется”, в виде которого она *представлена*. В том числе и от денег, которые тоже *лишь выражают*, представляют своим специфическим телом эту загадочную реальность, но ни в коем случае *не есть она сама*. Она всегда остается чем-то отличным от любого материального, чувственно-осязаемого тела своего “воплощения”, от любой телесной реальности.

Своего собственного материального тела у этой мистически зага-

дочной реальности нет, и потому она с легкостью меняет одну материальную форму своего воплощения на другую, сохраняясь во всех своих “воплощениях” и “метаморфозах” и даже наращивая при этом свое “бестелесное тело”, управляя судьбами и движением всех тех единичных тел, в которые она вселялась, в которые она на время “материализовалась”. Включая тело человека»<sup>1</sup>.

Можно ли все сказанное про форму стоимости как идеальное отнести к художественному образу? Судя по всему, нет. Тогда или неверна трактовка художественного образа (изложенная в работах самого Э.В. Ильенкова), или неверно утверждение, что форма стоимости – типичнейший пример идеального.

Ну, а если, все-таки, представить себе форму стоимости как художественный образ – что это за образ? Ни малейшего сомнения, приведенный выше текст есть вполне адекватное, точное, полное описание очень даже известного персонажа – нечистой силы, черта, Сатаны: этот «образ» достаточно представлен в искусстве, культуре, чтобы можно было на его счет ошибиться. Вспомним, что именно черт «не имеет собственного лица», а только напяливает чужие личины, будучи к каждой из них полностью безразличен, с легкостью меняя ее на любую другую, столь же безразличную. Не имеет собственного тела (будучи «духом»), а чужие тела использует с целью «наращивания своего бестелесного тела» (совращения, завлечения в свое «царствие»)… и т.д. «Образ, который они принимают, также зависит от их выбора; а так как самая сущность бытия бесов – ложь, образ этот – фальшивая видимость, маска. По характерной русской пословице, “у нежити своего облика нет, она ходит в личинах”»<sup>2</sup>.

Примерно то же относится к образам всякого рода лицемеров и т.п. – короче, персонажей принципиально безликих и безликость утверждающих. Такой образ – это образ безобразности, лицо безликости. Можно ли подобное утверждать о природе художественного образа вообще? – Видимо, никак. Чтобы разобраться подробнее, посмотрим, хотя бы коротко, что такое форма стоимости как образ – образ чего она?

Форму стоимости возьмем сразу же в ее денежном выражении, так как деньги – наиболее адекватный и развитый образ стоимости.

Стоимость (меновая стоимость), выражающая способность товаров обмениваться друг на друга, устанавливает для такого обмена универсальный масштаб, каковым выступает рабочее время. Челове-

---

<sup>1</sup> Диалектика идеального // Наст. изд. С. xxx.

<sup>2</sup> *Аверинцев С.С.* Бесы // Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия, 1987. С. 169-170.

ческий труд сводится к времени как к своей абстракции, отвлеченной от всякого специального вида труда, связанного с определенностью материала, особенными навыками и т.д. Иначе говоря, стоимость выражает абстрактно-общую природу человеческого труда как деятельности, которая здесь выступает как «чистый акт», как деятельность свободная от детерминации предметом, или как беспредметная форма предметной деятельности. Для стоимостной формы деятельности всякий предмет, конечно, с одной стороны, необходим как материал – «материя», в смысле Аристотеля, – но, с другой стороны, содержательно он совершенно случайный, исчезающий и необязательный момент, «личина», в которой эта деятельность временно выступает, не более того. Отсутствие имманентного, устойчивого образа, бесформенность, релятивизм, текучесть – существенное определение абстрактного труда, а деньги – единственный адекватный образ этой безобразности.

Капитализм как универсальное товарное производство есть, собственно, господство абстрактного труда над конкретным и всеобщим, господство пустой формы времени (текучести, процесса, «акта») над содержанием деятельности, безобразности – над образом, безличности – над личностью, времени – над вечностью. Здесь момент деятельности выделяется в квазисамостоятельную действительность и пытается подчинить себе целое, имитируя самодостаточность и самодвижение. (Сатанаил, прекраснейший из ангелов, возомнил о себе такое, что восстал на творца...)

Традиционным христианским понятиям «тело», «душа», «дух» соответствуют (не в точности, разумеется) ныне принятые в философии «материя», «психика», «идеальное». В христианской традиции давно принято «различать духов» – и горе тому, кто примет духа нечистого за «просто» дух или, тем более, за «типичнейший случай» духовного. Наверное, стоило бы этот многовековой опыт, по крайней мере, учитывать, ибо он прямо относится к «идеальному».

Вполне понятно, отчего в «Капитале» наиболее тщательно рассмотрена именно эта форма идеального – ведь здесь исследуется капиталистическое производство, которое, по словам Маркса (следующего здесь за Гегелем), «враждебно известным отраслям духовного производства, например, искусству и поэзии»<sup>1</sup>.

Капитализм имеет две основные формы: традиционная, либерально-конкурентная – именно ее изучал в подробностях Маркс, – и тотальная, государственно-монополистическая (которая у нас, по не-

---

<sup>1</sup> Маркс К. Теории прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 50 т. М.: Госполитиздат, 1961. Т. 26. Ч. 1. С. 280.



доразумению, все еще именуется «социализмом»). И надо сказать, что именно в этом, нашем случае форма стоимости проявилась «во всей красе», то есть во всем своем безобразии<sup>1</sup>.

Наум Коржавин пишет: «Идеократия, власть, подчиняющая жизнь внеположной идее, оставалась нетронутой, а сама идея была отодвинута в сторону. Это было поклонение пустоте. *Обязательность такого поклонения пустоте и закрепил окончательно “тридцать седьмой год”*, то есть закрепил возведенную в ранг установленного порядка чистую дьявольщину, внедряющуюся в жизнь с конца двадцатых – начала тридцатых годов»<sup>2</sup>.

Разумеется, я никого не призываю при виде денег креститься и окроплять помещение. Форма стоимости не тождественна абсолютному злу. Но аналогии настолько очевидны и неслучайны, что игнорировать их было бы неосмотрительно. Во всяком случае, когда деньги являются в человеческом облике, надо держать ухо очень остро. И приходится настаивать: если мы хотим «уложить» художественный образ в общее понимание идеального, это понимание нужно искать не в особенностях формы стоимости, а в другом месте. Работы самого Э.В. Ильенкова вполне определенно указывают направление таких поисков<sup>3</sup>.

Идеальное «как таковое», оно же в собственной, органичной, адекватной форме – это *человеческая личность*. Личность и есть идеальное «как таковое», образ всякого содержания, образ «вообще». Универсальность личности имеет принципиально иную природу сравнительно с псевдо- (абстрактно-) универсальностью формы стоимости: она основывается не на игнорировании особенности всякого особенного предмета, но, напротив, на выявлении и утверждении его в собственной мере и форме. В первую очередь это относится к такому предмету, как, опять же, личность – другого, всякого человека. Человек как личность, собственно, и утверждается через утверждение *других* в качестве личностей, и через это становится образом бесконечного содержания. Здесь не время господствует над человеком, а человек над временем, которое получает в нем образ вечности. Кстати, если форма стоимости как идеальное «не имеет собственного тела», то подлинно идеальное имеет его – это тело человека, мыслящее тело.

Почему, говоря о форме стоимости и личности как идеальном,

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом: *Раскин И.* Власть денег (заметки по политэкономии сталинизма) / Власть. 1999. 6.

<sup>2</sup> Новая газета. 2003. 33.

<sup>3</sup> Разумеется, он здесь далеко не первый и не единственный – достаточно вспомнить развитие Ильенковым понимания мышления у Спинозы.

мы относим эти рассуждения к проблематике художественного образа, ведь об искусстве не сказано ни слова? – Только потому, что эстетические определения принадлежат прежде всего не искусству, а жизни – они бытуют вне и помимо искусства, получая в нем свое отражение и закрепление.

Проблематика объективности эстетической формы и художественного образа глубоко занимала М.М. Бахтина. Есть одна сторона истории его воззрений, весьма показательная применительно к нашей теме и до сих пор практически не исследованная, несмотря на «модность» автора. Книга о Достоевском была написана Бахтиным в ключе решительной критики тех воззрений на природу образа, которые высказаны в его же ранних работах. В таких трудах как «Проблема автора и героя», «Проблема формы, содержания и материала...» представлена следующая точка зрения: центральный предмет художественного изображения – человеческая личность. Она содержательно бесконечна и неисчерпаема, поэтому сама по себе не может отлиться в законченный образ. Этот образ – продукт деятельности автора, извне придающего законченность герою. Поскольку «формирующая» активность автора не следует собственной логике предмета, она выступает как «чистый акт», в конечном счете – как произвол по отношению к своему предмету. Посему активность эта сродни смерти, которая «извне» завершает личность, не имеющую имманентного завершения (Бахтин буквально так об этом и пишет). Реальные, жизненные прототипы такой эстетики – надо ли напоминать, что она имеет свои корни в волюнтаристской «философии жизни» и неокантианстве, – слишком хорошо известны в XX веке. Сколько еще людей должны испытать на себе произвол «завершающей» воли, чтобы стало понятно, чего стоит такая философия и «чистая деятельность»?

М.М. Бахтин достаточно скоро преодолел всю двусмысленность своей концепции. В работе о Достоевском он ставит принципиальный вопрос о том, что «заочное», чисто внешнее завершение «героя» – личности – есть, так или иначе, порождение концепции единственности, над-личности и сверхличности авторского сознания, игнорирующего самобытие и самобытность героя, акт авторского художественного и нравственного солипсизма и произвола. Достоевский, согласно Бахтину, первый преодолел такой способ видения героя, сумев выразить объективность его образа, становясь к нему в диалогическое, личностное отношение.

К сожалению, опыт Бахтина, не говоря уж о Марксе, оказался совершенно не впрок тем авторам, которые взялись заново открывать нам «чистую деятельность» как всеобщую форму (Ю.М. Бородай,

М.К. Мамардашвили, Г.П. Щедровицкий).

Из всего сказанного следуют определенные выводы применительно к оценке постклассического искусства (разница между модернизмом и постмодернизмом здесь несущественна). Достаточно хорошо известна критика модернистского искусства М.А. Лифшицем. Он утверждал, что модернист всегда более или менее последовательно, принципиально и осознанно отказывается изображать «жизнь в формах самой жизни» – отказывается от реализма, который есть основа всякого подлинного искусства. Но остается вопрос: а что такое «формы самой жизни»? У Лифшица нередко можно встретить рассуждения о том, что это – чувственные формы реальных предметов, подлежащих изображению в искусстве. Не случайно в этой связи вспоминаются законы перспективы, чувственного восприятия, доказывается, что «нормальные» законы «нормального» восприятия мира должны господствовать и в искусстве. (Видимо, на аргументацию Лифшица оказала влияние верность не столько Гегелю с Марксом, сколько «Материализму и эмпириокритицизму» – книге, в которой изложен материализм, достойный разве что XVIII века).

Но ведь человеческая чувственность – факт не только (и не столько) физиологии, но истории. Человеческие предметы – не предметы природы, у них общественная сущность! Господство труда абстрактного над конкретным и всеобщим как раз и означает, что чувственная видимость предмета абсолютно случайна и несущественна. Она «снимается» формой стоимости, выражающей «чистую активность», внешнюю по отношению ко всякому предмету и безразличную к нему. Сущность и чувственная видимость предмета здесь принципиально не совпадают, мало того, они противоположны. Здесь сущность – не является, а явление – не существенно. Сущность эта является «сама по себе», в собственном облачении – в образе денег. Однако этот ее образ как раз и есть лишенность всякого образа.

Что же значит отражать такую жизнь в формах самой жизни? Модернизм именно это и делает. А его теоретики и апологеты, утверждающие, что модернизм пытается добраться до внутренней природы вещей, имеют для такого утверждения серьезные основания. Поэтому, скажем, Сальвадор Дали воспринимается гораздо более по существу, чем какой-нибудь липовый «академик». Во втором случае перед нами личина образа, натянутая на безобразную жизнь, в первом – то, что под этой личиной. Оказывается, правда, что под ней ничего и нет, кроме других личин, бесконечно перетекающих друг в друга при посредстве «чистой активности» автора. Посему критика модернизма (и постмодернизма) должна основываться вовсе не на утверждении, что

он отказывается «изображать жизнь в формах самой жизни», а, напротив, на том, что он это делает, изображая в формах самой жизни ту жизнь, которая принципиально враждебна форме и образу, принимая ее за единственно подлинную действительность.

Ни Лифшиц, ни Ильенков не дожили до почти полного, тотального господства постмодернизма. Но именно этот последний особенно наглядно демонстрирует совершенную пустоту «чистой деятельности», для которой ничто не значимо и не ценно само по себе, для которой все что угодно равно чему угодно; здесь буквально реализован принцип «все равно». И при этом все равно *ничему*. Это искусство, в котором прекрасное, безобразное и вообще никакое равно приемлемы – не всерьез, конечно. Это философия, лишенная понятия истины и стремления к ней, и политика, лишенная нормальных человеческих идеалов и критериев. Единственно серьезной целью признается, опять же, форма стоимости.

Резюмируем.

1. Форма стоимости вовсе не есть «типичнейший случай» идеального вообще, но превращенная форма идеального<sup>1</sup>, причем такая, в которой идеальное выступает противоположным своей сущности<sup>2</sup>.

2. Типичнейший случай идеального – это, как уже говорилось, человеческая личность. Никто в здравом уме не будет, разумеется, утверждать о себе: «идеальное». Это говорят *о других* – о тех, кого любят. Поэтому на роль типичнейшего случая идеального (гораздо больше, чем форма стоимости) подходит, на мой взгляд, сам Эвальд Васильевич. Ведь он из тех, которые составляли действительные ум, честь и совесть ушедшей эпохи.

**Самарский А.Ю.**

### **К вопросу о материалистическом понимании нравственности**

Понятие нравственности, каким его даёт история философии, сегодня остаётся малоизвестным даже для многих философов. Прежде всего, потому, что нравственность можно понять только исторически

---

<sup>1</sup> Понятие превращенной формы, на мой взгляд, лучше всего развернуто в работах А.А. Хамидова.

<sup>2</sup> Эта противоположность неожиданным, но весьма примечательным образом зафиксирована в обыденном сознании и языке, который именуется, скажем, денежную премию *материальным* стимулированием.

– как продукт общественных отношений. Т.е. это возможно лишь в её материалистическом и диалектическом рассмотрении. Только так становится понятной роль нравственности в истории, в общественном развитии.

Диалектическое понимание (собственно: понимание) нравственности впервые дал Гегель в «Феноменологии духа». Он видел в нравственное высшее проявление общественного, причём, не только в виде действий индивида, а и в действительности абсолютного духа. В отличие от Канта и от всех предыдущих философов, понимавших нравственность абсолютно – как следование навсегда данным и неизменным во все века общественным эталонам поведения, Гегель выводит её как один из этапов становления духа, как высшую форму действительности духа. В своей философской системе он выделяет нравственность как отдельную форму сознания наряду с моралью, искусством и религией.

У Гегеля она выступает для духа как необходимая ступень становления, на которой дух в форме сознания противопоставляет себе материальный мир, высшим проявлением которого выступает «живой нравственный мир» - общество. Абсолютный дух на этой ступени в форме нравственной действительности познаёт общественные формы как свой же продукт; поэтому сущность человека Гегель, в отличие от Маркса, определяет как «действительность многих нравственных отношений». «Дух, поскольку он есть непосредственная истина, есть нравственная жизнь народа» [2, с. 344].

Нравственность, по Гегелю, возникает и развивается как осознание духом на опыте своего действия. В действии дух раздваивается на сознание и материю; само же сознание противоречиво, поскольку является в себе и целостным (всеобщим), и разъединённым (индивидуальным). Поступать нравственно в этом случае – возвышать «разъединённую действительность» до «всеобщей сущности», создавая единство своих противоположностей. Для индивидуального сознания это бессознательный процесс, поскольку оно не в состоянии непосредственно постигнуть всеобщность. Но его задача – в ходе разрешения этого противоречия потерять свою обособленность, чтобы раскрыться и укрепиться в «мире нравственной действительности», тем самым подняться до уровня всеобщего. Следовательно, нравственность в итоге должна превратиться в «действительное самосознание».

Дальнейшее исследование природы нравственности Гегель осуществляет в «Философии права». Здесь он впервые разграничивает понятия морали и нравственности, отнеся их к двум разным формам духа. Нравы для Гегеля являются непосредственно духом, и они выше

права и морали. Нравственность как «идея свободы» становится на место абстрактного добра, она «являет себя как всеобщий образ действий индивидов» [1, с. 205].

Если попытаться непосредственно перевести Гегеля на материалистический язык, то можно сказать, что нравственность есть идеальное выражение способа действия субъекта истории – прогрессивного класса, и должна способствовать революционной практике. Благодаря вовлечённости в общественно-преобразовательное движение индивид познаёт свою роль в нём, и, действуя сообразно логике революции, поступает нравственно. В этом процессе индивидуальность отрицает себя, становясь личностью, т.е. не просто в познании, а практически постигает всеобщее (как писал В.А. Босенко «все-общественное») путём его изменения. Здесь гегелевская нравственность как идея свободы предвосхищает марксистское дополнение Спинозовского понимания свободы: «осознание необходимости и действие сообразно ей».

Из вышеизложенного видно, что у Гегеля индивидуальное в нравственной действительности выступает как «свое-другое» всеобщего, и основу нравственности он выводит из действительности всеобщего духа, который лишь потом осознаёт себя в форме индивидуальности.

Насколько диалектико-материалистическое учение о нравственности, в частности ильенковское понимание, соответствует гегелевскому подходу? Т. е. насколько идеалистическо-диалектическое понимание нравственности должно совпадать с материалистическо-диалектическим?

Гегель, как идеолог прогрессивной буржуазии, «гениально угадал» и выразил в своей философии идеал стремящегося к господству класса капиталистов. Нравственность у него непосредственно связана с идеалом развития, поэтому она и есть «идея свободы». Поэтому нравственным представлялось осуществление идеалов французской буржуазной революции с её лозунгами «свободы, равенства и братства». Нетрудно разглядеть за подобными идеалами желание буржуазии свободно покупать рабочую силу и продавать продукты её труда. Но такая нравственность очень скоро превратилась в свою противоположность. Земные злключения этого прекрасного идеала, как показал Э.В. Ильенков в книге «Об идолах и идеалах», закончились весьма плачевно – непоследовательность и боязнь идти до конца привели к тому, что буржуазный класс из революционного довольно скоро превратился в реакционный.

Как показала история буржуазных революций, нравственность присуща движущемуся идеалу класса. Когда это движение заканчива-

ется, ей на смену приходит мораль – зафиксированный идеал класса. Знал ли Гегель о восходящих и нисходящих ветвях развития? Видимо, нет, поскольку целью общественного развития, «нравственным бытием», у него выступает наличное на то время государство. Следовательно, чтобы человек формировался нравственным, его, согласно Гегелю, нужно сделать гражданином государства, в котором действуют правильные законы.

К. Маркс и Ф. Энгельс, в противоположность Гегелю, понимали нравственность, исходя из материальных условий жизни индивидов. «Если правильно понятый интерес составляет принцип всей морали, то надо, стало быть, стремиться к тому, чтобы частный интерес отдельного человека совпадал с общечеловеческими интересами. Если человек несвободен в материалистическом смысле, ... то должно не наказывать преступления отдельных лиц, а уничтожить антисоциальные источники преступления и предоставить каждому необходимый общественный простор для его насущных жизненных проявлений» [7, 146].

Соответственно, формирование нравственности в буржуазном обществе на стадии, когда буржуазия перестала быть прогрессивным классом, может происходить только в процессе революционного изменения общественных условий. Как говорил В.И. Ленин: «нравственность — это то, что служит разрушению старого эксплуататорского общества и объединению всех трудящихся вокруг пролетариата, созидающего новое общество коммунистов» [4, с. 311]).

Классики марксизма писали, что в это новое общество будет свободным от всякой идеологии, в т.ч. и от морали. Нравственность же, как «реальный способ отношения человека к другому человеку и к самому себе (к человеку вообще), обнаруживаемый в реальном действии, а не только в сознании» [3, с. 272], останется. Т.е. мораль, как застывшая форма, превращается в нравственность, а та (выступающая уже как нравственность вообще, поскольку коммунистическое общество бесклассовое), выражаясь гегелевским языком, рассматривает свои предыдущие формы (восходящие ветви) и формы морали (нисходящие ветви) как путь к себе, как этапы своего развития.

Но материалистическое понимание нравственности не ограничивается объяснением, пусть даже правильным. Понять – значит суметь сделать. Для понимания того, «что такое нравственность?» её нужно поставить как педагогическую проблему и попытаться решить на практике. Т.е. понять нравственность материалистически – означает создать соответственные условия для формирования нравственной личности. Именно поэтому Э.В. Ильенков, вслед за Марксом, Энгельс-

сом и Лениным писал: «Если условия жизни человека таковы, что иначе, как воровством или угнетением ближнего, он не может обеспечить себе подлинно человеческие условия жизни, то сколько вы ни декламируйте о «любви к ближнему», он не перестанет воровать чужой труд... А из этого прямо и вытекает тезис подлинно материалистического учения о нравственности – нравственность можно только воспитать в человеке, создав объективные условия, внутри которых он с детства привык бы действовать нравственно столь же естественно и непринужденно, как умываться по утрам» [3, с. 274-275].

Здесь просто необходимо обратиться к богатейшему педагогическому опыту А.С. Макаренко. Для него вопрос о нравственном воспитании никогда не стоял отдельно от воспитания человека вообще: хотите воспитать нравственного человека – воспитывайте ответственного человека – за свои поступки, за коллектив, за страну, воспитывайте человека с большой буквы – личность. Он воплотил на практике идею Ленина, что для воспитания нравственности «нужно то поколение молодежи, которое начало превращаться в сознательных людей в обстановке дисциплинированной отчаянной борьбы с буржуазией» [4, с. 313]. Именно Макаренко в своей педагогической деятельности нашёл подходящую форму для своего времени «дисциплинированной отчаянной борьбы с буржуазией» - коллектив коммунаров. Такой коллектив, включённый в передовую общественно-преобразовательную деятельность (для 30-х гг. – это было крупное промышленное производство), формировал, кроме всего прочего, и нравственную личность.

Необходимо хорошо понимать роль дисциплины, на которую Макаренко возлагал главную роль в воспитании нравственности. «Дисциплина в нашем обществе – явление нравственное и политическое», - писал он [6, с. 134]. Нравственный человек – прежде всего дисциплинированный человек, «только такой, который всегда, при всяких условиях сумеет выбрать правильное поведение, наиболее полезное для общества» [5, с. 362]. Только дисциплина может создать подходящие условия для превращения труда в наслаждение, сделать труд, как первое условие формирования человека, не отчуждённым от человека. А это те же условия, что и условия воспитания нравственности.

Организация труда в коллективе и его результаты позволили А.С. Макаренко получать индивидуальное на уровне всеобщего, всеобщее в индивидуальном. С т. зр. политэкономии — это совпадение абстрактного и конкретного труда, с т. зр. этики – «всеобщий образ действий индивидов», т.е. гегелевское понимание нравственности.

Сейчас материалистическое понимание нравственности остаётся



актуальным, главным образом, как инструмент теоретической борьбы с буржуазным идеалистическим мировоззрением. Как мы видим, последнее практически не различает нравственность и мораль, т.к. исходя из классовых интересов буржуазии научное понимание этого вопроса ей не нужно. Поэтому преобладающая часть человечества дальше кантовского понимания морали не идёт. Но тем большая ответственность ложится на «материалистических друзей гегелевской диалектики» в развитии популярности диалектического мышления, поскольку только такое – теоретическое мышление способно направить действительное движение к созданию необходимых условий для формирования нравственного человека в масштабах всего общества.

### Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Философия права. Пер. с нем.: Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсисянц. — М.: Мысль, 1990.
2. Гегель Г.Ф.В. Феноменология духа / Пер. с нем. Шпета Г.Г., Комментарий Селиванова Ю.Р. – М.: Академический проект, 2008.
3. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. – Час-Крок, 2006.
4. Ленин В.И. Задачи союза молодёжи. - М.: Государственное издание политической литературы, 1963 г. – (ПСС, изд. 5-е) Т. 41.
5. Макаренко А.С. Лекции о воспитании детей. – М.: Издательство академии педагогических наук, 1958. – (Сочинения в 7 т.) Т.4.
6. Макаренко А.С. Проблемы школьного советского воспитания (лекции). – М.: Издательство академии педагогических наук, 1958. – (Сочинения в 7 т.), Т.5.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. - М.: Государственное издание политической литературы, 1955 г. – (Сочинения, изд. 2-е) Т. 2.

## АВТОРЫ

1. **Абдильдин Жабайхан Мубаракovich** – доктор философских наук, профессор Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева, академик и вице-президент Национальной академии наук Республики Казахстан (Астана, Казахстан)
2. **Абишева Алия Кажимуратовна** - доктор философских наук, и.о. профессора кафедры политологии и социально-философских дисциплин, Казахский национальный педагогический университет им. Абая, (Алматы, Казахстан)
3. **Барсуков Игорь Сергеевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева (Красноярск)
4. **Болдыгин Геннадий Васильевич** – кандидат философских наук, доцент, консультант ректора по экономическим вопросам, Гуманитарный университет (Екатеринбург)
5. **Бузгалин Александр Владимирович** – доктор экономических наук, профессор, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (Москва)
6. **Булавка Людмила Алексеевна** – доктор философских наук, главный научный сотрудник Российского института культурологии (Москва)
7. **Бычков Сергей Николаевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии образования ГАОУ ВПО «Московский институт открытого образования» (Москва)
8. **Виноградова Айя Геннадьевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры общенаучных дисциплин, Российская государственная академия интеллектуальной собственности (Москва)
9. **Водолазов Григорий Григорьевич** – доктор философских наук, профессор МГИМО (У), вице-президент Российской Академии политической науки (Москва)
10. **Возняк Владимир Степанович** – доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой философии имени профессора Валерия Григорьевича Скотного, Дрогобычский государственный педагогический университет имени Ивана Франко (Львовская обл., Дрогобыч, Украина)
11. **Возняк Степан Владимирович** – ассистент кафедры философии и социологии, Прикарпатский национальный университет имени Василя Стефаника (Ивано-Франковск, Украина)
12. **Гончаров Сергей Захарович** – доктор философских наук, профессор, Российский государственный профессионально - педагогический университет (Екатеринбург)
13. **Гусева Нина Васильевна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии и проблем человеческого развития, Восточно-Казахстанский государственный технический университет им. Д. Серикбаева (Усть-Каменогорск, Казахстан), Председатель Восточного

отделения Казахстанского общества философов «Казахстанский Философский Конгресс»

14. **Ивашук Ольга Федоровна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии и методологии науки, факультет философии и культурологии, Ростовский государственный университет Южного Федерального университета (Ростов-на-Дону)
15. **Комаров Александр Иванович** - кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Национальный исследовательский университет «МИЭТ» (Москва)
16. **Королев Владимир Александрович** – кандидат философских наук, адвокат (Конаково, Тверская область)
17. **Костина Ирина Борисовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Воронежский государственный педагогический университет (Воронеж)
18. **Кузнецов Побиск Георгиевич** (1924-2000) - кандидат химических наук (Москва)
19. **Лазуткин Владимир Анатольевич** – кандидат философских наук, помощник депутата Государственная думы (Москва)
20. **Левант Алекс** – доктор философии, Вилфрид Лауриэр Университет (Онтарио, Канада)
21. **Лимонченко Вера Владимировна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии имени профессора Валерия Григорьевича Скотного, Дрогобычский государственный педагогический университет (Львовская область, Драгобыч, Украина)
22. **Лобастов Геннадий Васильевич** – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и социологии, Национальный исследовательский университет «МИЭТ», президент Философского общества "Диалектика и культура" (Москва)
23. **Лобастов Юлий Геннадьевич** – старший преподаватель кафедры философии и социологии, Национальный исследовательский университет «МИЭТ» (Москва)
24. **Лобастова Куляйхан Тиметаевна** – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник, Московский институт развития образования (МИРО) (Москва)
25. **Майданский Андрей Дмитриевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Белгородский национальный исследовательский университет (Белгород)
26. **Мареев Сергей Николаевич** – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии, Современная гуманитарная академия (Москва)
27. **Мареева Елена Валентиновна** – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой социально-гуманитарных дисциплин, НОУ Московская международная высшая школа бизнеса МИРБИС (Институт)

- (Москва)
28. **Науменко Лев Константинович** – доктор философских наук, кафедра философии, Современная гуманитарная академия (Москва)
  29. **Ойтгинен Веса** – доктор философии, Университет Хельсинки/ Александровский институт (Хельсинки, Финляндия)
  30. **Писаревская Наталья Сергеевна** – соискатель кафедры теории культуры, этики и эстетики, Московский государственный университет культуры и искусств (Москва)
  31. **Попадюк Никита Кириллович** – доктор экономических наук, профессор, Финансовый университет при Правительстве РФ (Москва)
  32. **Раскин Илья Анатольевич** – журналист (Москва)
  33. **Рыбин Владимир Александрович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Челябинский государственный университет (Челябинск)
  34. **Самарский Андрей Юрьевич** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, Национальный университет биоресурсов и природопользования Украины (Киев, Украина)
  35. **Сорвин Кирилл Валентинович** – кандидат философских наук, доцент кафедры общей социологии, заместитель декана факультета социологии, Национальный исследовательский университет «ВШЭ» (Москва)
  36. **Сорокин Александр Александрович** – кандидат философских наук (Москва)
  37. **Суханов Валерий Николаевич** – кандидат технических наук, старший научный сотрудник, Национальный исследовательский университет «МИЭТ», НОЦ ЗМНТ (Москва)
  38. **Хамидов Александр Александрович** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (Алматы, Казахстан)
  39. **Шими́на Аида Николаевна** – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии, Воронежский государственный педагогический университет (Воронеж)
  40. **Ширман Михаил Борисович** – учитель, школа №535 (Москва)
  41. **Юбара Аннет** – доктор философии, научный сотрудник, Майнцский университет им. Гутенберга, факультет ФТСК в Гермерсгейме, отделение межкультурной германистики (Майнц, Германия)

Научное издание

**ЧЕЛОВЕК, ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА:  
К 90-ЛЕТИЮ Э.В. ИЛЬЕНКОВА**

Монография

Отпечатано в Казахстанско-Американском свободном университете

Дизайн обложки К.Н. Хаукка  
Технический редактор Т.В. Левина

---

Подписано в печать 08.12.2014	Формат 60x84/16	Объем 23,3 усл.печ.л.
16,9 уч.-изд.л	Тираж 1000 экз.	Цена договорная

---