

**Дрогобицький державний педагогічний університет
імені Івана Франка**

**Кафедра філософії імені професора
Валерія Григоровича Скотного**

**ГУМАНІЗМ. ЛЮДИНА.
ІДЕАЛЬНЕ**

**Матеріали Міжнародних
людинознавчих філософських читань
(постійнодіючий філософський семінар)
(Дрогобич, жовтень 2016 року)**

Дрогобич - 2016

УДК 130.2(063)
ББК 87.667.1
Г94
ISBN 978-617-7263-33-2

Редакційна колегія:

Володимир Возняк – доктор філософських наук, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка

Віра Лімонченко – доктор філософських наук, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка

Олександр Ткаченко – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка

Рекомендовано до друку Вченою радою історичного факультету Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка від 12 грудня 2016 року, протокол № 11.

Р е ц е н з е н т и :

Марчук Михайло Георгійович – доктор філософських наук, професор (Чернівці)

Бичков'як Олена Вікторівна – кандидат філософських наук, доцент (Дрогобич)

Гуманізм. Людина. Ідеальне: Матеріали Міжнародних людинознавчих філософських читань (Дрогобич, 2016 р.) / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко, О.А. Ткаченко. – Дрогобич : ТзОВ «Трек-ЛТД», 2016. – 288 с.

Збірник містить статті та тези, підготовлені до Міжнародних людинознавчих філософських читань (Дрогобич, 2016 р.). Розглядаються різні виміри складної філософської проблеми – проблеми ідеального і дотичні до цього питання.

Для науковців, студентів, всіх, хто цікавиться різноманітними виявами проблеми ідеального.

Статті друкуються в авторській редакції

ISBN 978-617-7263-33-2

© Возняк В.С., Лімонченко В.В., Ткаченко О.А., 2016

ПРОБЛЕМА ИДЕАЛЬНОГО: ОТ КЛАССИКИ К ИЛЬЕНКОВУ И ЛИФШИЦУ

Ответ на вопрос, что есть идеальное, может ли оно быть реальным, для философии вопрос центральный. Центральный, потому что он неразрывно связан с вопросом: что есть истина и как можно познать истину. Природа идеального занимала умы мыслителей с момента возникновения философии, как исследования мышления, но лишь у Платона она впервые обрела ясную формулировку вопросов о том, как возможно истинное знание, что такое благо само по себе, красота сама по себе, как можно постигнуть вещи в их истине, если чувственный облик их находится в процессе постоянного изменения, текучести.

Он решал эту проблему, как известно, полагая наряду с миром чувственных вещей, мир вещей умопостигаемых, которые суть истинные, всеобщие образы вещей. А причастность человека истине, эйдосам, Платон связывал с причастностью миру эйдосов человеческой души, освобожденной от чувственного тела в процессе метемпсихоза: в процессе мышления, умозрения душа как бы вспоминала истинные формы, которые она созерцала, будучи освобожденной от чувственного тела.

Аристотель, отвергнув самостоятельный мир эйдосов, провел разграничительную линию между чувственным и умопостигаемым в самом мире вещей в качестве абсолютной противоположности формы и материи. Декарт приписал шишковидной железе функцию опосредствования субстанции протяженной и субстанции мыслящей, Спиноза определил мышление и протяжение как два атрибута одной субстанции; развивая Спинозу, Гегель отождествил мышление и бытие (бытие и его разумное содержание), объявив чувственный мир собственным, внутренним моментом становления абсолютного духа, а всякую подлинную философию – идеализмом.

Маркс выводил идеи человека из его предметной практики и полагал, что сознание не может быть ничем иным как сознанным бытием, равно как и то, что истинное бытие может быть только сознательным бытием, а абсолютную истину считал доступной человеку на том основании, что практика его носит универсальный характер и что он всю природу превращает в свое неорганическое тело.

Центральное место категория идеального занимала и в философии всеединства Вл. Соловьева, а от него досталась в наследство всей русской религиозной философии.

В советской философии проблема идеального стала предметом плодотворных исследований у А.Ф. Лосева, М.А. Лифшица, Э.В. Ильенкова, М.Б. Туrowsкого, а также выдающихся советских психологов Л.С. Выготского и С.Л. Рубинштейна. С конца 60-х годов в Советском Союзе развернулась дискуссия между сторонниками деятельностного подхода к проблеме

идеального, прежде всего Э.В. Ильенкова и Ф.Т. Михайлова, и информационного подхода к этой проблеме, который свое концентрированное выражение получил в работах Д.И. Дубровского. В психологии и педагогике, в особенности применительно к системе развивающего образования, деятельностный подход к проблеме идеального успешно развивал В.В. Давыдов.

Обратимся к Платону, у которого пожалуй впервые в истории философии дана попытка развернутого ответа на эти взаимосвязанные вопросы об истине, о благе, об идеальном. Платон в пятой книге «Государства» замечает, что «вполне существующее **вполне** познаваемо, а **совсем** не существующее **совсем** и не познаваемо» [1, с. 257]. Т. е. познаваемо лишь бытие. «Знание по своей природе направлено на бытие с целью постичь, каково оно? <...>» [1, с. 257].

Знание же Платон понимает именно как деятельную способность, причем самую мощную. Способности не есть нечто вещественное и различить их можно только потому, «на что они направлены и каково их воздействие». «Знание направлено на бытие, чтобы познать его свойства». Причем, по Платону, это именно совершенное («чистое») бытие, бытие же становящееся, отягощенное небытием, есть предмет не знания, но мнения. Поэтому знание – это созерцание вечно тождественного самому себе, существующего самого по себе [1, с. 261].

Отсюда следует, что не правы те, кто утверждают, что идеализм Платона заключается в отождествлении всеобщего и идеального – всеобщее у Платона идеально как одно, единое, индивидуальное, как эйдос, как образец. Идеализм здесь заключается вдругом, а именно в утверждении, что так понимаемое идеальное невозможно усмотреть в окружающем человека мире реальных вещей, что оно составляет другой трансцендентный нашему миру вещей мир – мир подлинного бытия, истины бытия.

Поэтому и познание Платон понимает как воспоминание, ибо, только освободившись от тела, человеческая душа становится причастной миру эйдосов, и только так она способна их познать. Первый мир есть лишь объект наших чувств, второй мы можем только мыслить: «Мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, эти же, напротив, можно мыслить, но не видеть» [1, с. 289].

Вот в этом абстрактном, абсолютном противопоставлении чувства и мысли, чувственного и мыслимого, в конечном счете, и заключается идеализм во всех его разновидностях, но вовсе не в признании объективного полюса идеального, объективности идеального, его реальности.

Платон и все его последователи в развитии классического объективного идеализма, а далее и сторонники материалистической диалектики признают, по выражению П.Д. Юркевича, «объективного деятеля» [2, с. 21]. П.Д. Юркевич по этому вопросу замечает: «В действительном **познании природы** и в **деятельности творчества и изобретения** человек с жизненной необходимостью полагает и обнаруживает **мышление как силу или**

деятельность предметную, имеющую значимость не для нас, но для объективной природы вещей, и ежедневные успехи науки и искусства достаточно оправдывают это поведение познающего и изобретающего человека» [2, с. 17-18].

Он также отмечает, что всякая наука основывается на предположении спинозовского тождества порядка и связи вещей с порядком и связью идей («Этика», часть 2, положение VII) [там же]. Поэтому **«нелегко перевести в мысль бытие, чуждое мысли...»**, понять явление, которое сложилось несообразно с понятием [2, с. 24]. Поэтому «другой субстанциальности, кроме духовной, мы не можем сделать предметом нашего знания и мышления» [2, с. 41].

Как известно, Маркс в первом тезисе о Фейербахе отмечал, что недостатком всего предшествующего материализма, является то, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, субъективно.

Субъективная форма – это деятельная, активная форма предмета, которая только и делает его чем-то действительным, способным быть не только **в себе**, но и для другого предмета, а в конечном счете и **для себя**. Таким образом, субъективная форма только и делает предмет объектом, объективным, ибо объективность есть не только независимость предмета от определений другого предмета, не только определенность предмета в самом себе, но и определенность его **для иного и для себя**.

Идеальное, понимаемое как деятельная способность, как деятельная форма, и возможно только в единстве его объективного и субъективного полюсов.

Интересно, что при обосновании этого единства Платон использует аналогию со светом: «Немаловажным началом связуются друг с другом **зрительное ощущение и возможность зрительно восприниматься; их связь ценнее всякой другой**» [1, с. 290].

Речь идет о **единстве субъективной способности воспринимать и объективной способности восприниматься**, только такое единство **суть деятельная способность**. Такая связь в данном примере есть свет.

И только потому, что благо, по Платону, – единство мыслящего и мыслимого, способности мыслить и способности быть мыслимым, здесь возникает аналогия со светом. «Чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам» [1, с. 290].

Свет, таким образом, рассматривается как подобие (образ) идеального в чисто философском, но не в физическом смысле. Видеть предмет в сиянии дневного света или же в ночи – большая разница. «Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, что показывает ее разумность. Когда же она

уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, и кажется, что она лишилась ума <...>» [1, с. 290].

Таким образом, **идеальное есть то, что опосредует способность познавать и способность быть познанным, способность мыслить и способность быть мыслимым, это их тождество – тождество бытия и мышления, бытия и знания.**

Идеальное – то, в чем (в свете чего) светится истина или полнота (подлинность, совершенство) бытия. Схватить в становлении бытие, в конечном – бесконечное; в этом, как представляется, и заключается суть диалектической способности, мышления, делающего своим предметом собственные предпосылки, себя самого.

По поводу метафоры света применительно к категории идеального можно еще заметить следующее. В Книге Бытия Библии свет определяется как основа всякого божественного творения, и хотя Господь творил по слову, первым его творением был именно свет. Почему? По той простой причине, что все остальное может быть сотворено только в свете, во тьме что-либо определенное сотворить невозможно, а если и возможно, то нельзя сказать, хорошо ли творение.

Любой предмет может быть нам дан только в свете, таким образом свет становится символическим выражением всеобщей способности различения объективных определенностей, которые в потенции суть определенности мышления. «У мудрого глаза его в голове его, а глупый ходит во тьме» [1, с. 290]. Эти слова из Экклезиаста Э.В. Ильенков приводит в письме к своему слепоглохому воспитаннику А.В. Суворову [3, с. 447].

Теперь перейдем сразу к завершению классической философии, к Гегелю, который рассматривал идеальное еще и в связи со свободой. «Мышление в сознании абсолютного своего права быть свободным упорно полагает, что оно примирится хотя бы и с превосходным содержанием лишь постольку, поскольку последнее сумеет сообщить себе форму, которая вместе с тем наиболее достойна и самого этого содержания, – форму понятия, необходимости, которая связывает все и вся, связывает как содержание, так и мысли и именно этим делает их свободными» [4, с. 71-72].

И далее. «Сказать, что в мире есть рассудок, разум, равнозначно выражению: **объективная мысль**. Но это выражение неудобно именно потому, что слово *мысль* слишком часто употребляется в значении того, что принадлежит лишь духу, сознанию, а слово *объективное* употребляется обычно в значении недуховного. <...> Во избежание недоразумений лучше не употреблять выражения *мысль*, а говорить: **определение мышления**» [4, с. 121].

«<...> Все действительное *есть* лишь постольку, поскольку оно имеет внутри себя идею и выражает ее» [5, с. 211] (таким образом идеальность есть не что иное как мера действительности. – В.Л.)... Насколько реальность разумна, настолько она и действительна, а идеальное есть высшая степень действительности.

Даже плохое и неистинное, замечает Гегель, существуют лишь постольку, поскольку их реальность каким-то образом и в какой-то мере соответствуют его понятию, то есть каким-то образом и в какой-то мере разумны. Насквозь плохое или противное своему понятию есть именно поэтому нечто распадающееся внутри себя (Малая логика, параграф 213, прибавление).

Гегель – спинозист и полагал, что всякая истинная философия есть спинозизм. Но, как верно замечает В.Г. Арсланов, «Гегель делает очень важный шаг вперед по сравнению со Спинозой. Он понимает, что бог или Абсолют, абсолютное мышление бога, т.е. логика вещей, реально осуществляются – воплощаются! в конкретном индивидууме, требуют индивидуализации. Таковы, например, как замечает В.Г. Арсланов, винкельмановские греческие боги – образы античного искусства.

Только идея, говорит Гегель, есть истинно действительное начало, но жизнь ее состоит в раздвоении и переходе в свою противоположность, с которой она должна быть тождественной. Понятие, образующее сердцевину ее, существует только в реальности, сущность только в явлении, и только отрекаясь от себя, в своем воплощении идея становится идеалом [6, с. 168].

Для материи естественно быть духом, а те состояния материи, когда она не дух, когда дух выражает себя символически посредством чуждой ему, недуховной материи (например, материи буквенных знаков и т.п. или материи денег – денежной формы стоимости) – это лишь промежуточные ступени развития. В свойственной им форме теологического дискурса в борьбе с иконоборчеством это же по сути утверждали Феодор Студит и Григорий Палама.

Таким образом, мы видим, что идеальное – это индивидуальное воплощение всеобщего в его конкретности и полноте. Лифшиц замечает: «Индивидуальность – актуальная бесконечность жизни, как таковое оно есть отрицание отрицания и конкретность».

Это полностью соответствует общему определению идеального, которое дает Ильенков, как отношению, в котором один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя всеобщей природы других объектов, всеобщего и объективного смысла. Когда материальная субстанция факта становится ничтожной по сравнению со всеобщей нагрузкой, которую он несет, замечает Лифшиц, «перед нами начало языка и мышления» [7, с. 102-103].

Язык и мышление находят свою опору в таких моментах природного процесса, которые способны нести всеобщее содержание, отражать, представлять собой, через себя всеобщую связь вещей, и, таким образом, быть идеальным смыслом, идеальностью этой всеобщей связи.

Но сама эта идеальность предмета может быть схвачена как таковая только в человеческой предметной практике. Когда Ильенков, утверждает, что идеального нет и быть не может вне мира человека, вне человеческого общества, это надо понимать с тем уточнением, что идеального нет для

животного, что субъективная форма, мысль только в человеческом мире может обособляться от того, в чем она воплощена объективно, образуя тем самым особую духовную, идеальную (в значении мысленную) сферу, сферу идей, обладающую известной степенью автономности.

Человеческая практика и возникающая в ее рамках субъективная мысль, понятия, представления и художественные образы, возможны только с опорой на объективную идеальность вещей и явлений объективного мира. Объективный деятель у Юркевича и объективный субъект у Лифшица, субстанция как субъект у Гегеля есть реальное отношение, сложившееся в нечто равное себе.

Отражение в человеческом сознании, в человеческой мысли образов мира возможно только тогда, когда эти образы достигли известной способности отражаться, когда существуют объективные зеркала объективного смысла бытия, отталкиваясь от которых, человеческая практика становится способной производить множество таких объективных зеркал, в результате чего человек сам становится зеркалом объективного мира, через которое мир познает и сознает себя, в котором мир обретает собственное самосознание.

Человек – катализатор идеальных свойств бытия, он выявляет в мире его идеальные свойства, более того актуализирует их, делает реальными. Все разумное должно стать действительным и все действительное в какой-то мере разумно. Как это происходит, это, собственно, отдельная тема. Но отсюда видно, что философия есть теория педагогической практики, причем педагогической практики как в узком, так и в широком смысле этого слова, в том смысле, в котором мы всю человеческую историю можем понимать как процесс воспитания человеческого рода, обретающего свою конкретную действительность в человеческой индивидуальности.

Так Ильенков и Лифшиц, вслед за Марксом, понимали человеческую личность как идеальное, а именно, как идеальную тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества [8, с. 262].

В статье, опубликованной в сборнике «Идеальное: Ильенков и Лифшиц», А.Д. Майданский охарактеризовал диалог Лифшица с Ильенковым как беспредметный: один де писал про Фому, а другой – про Ерему. Ильенкова интересовала проблема мышления, формирования и развития субъективных человеческих способностей, проблема отражения, а Лифшиц толковал о совершенном образе, об идеале как образце [9, с. 185-196].

В действительности, как и Ильенкова, Мих. Лифшица всю жизнь интересовала проблема развития всестороннего и гармоничного человека, проблема формирования человеческих способностей и проблема объективности, действительности человеческого мышления. По большому счету – проблема человеческой свободы, ибо Лифшиц был духовным сыном Великой Октябрьской социалистической революции, ее подлинным наследником в отличие от патентованных марксистов-ленинцев.

Теоретическая разработка этой проблемы получила у самого Лифшица наименование «Онтогносеологии», иногда он именовал ее «Исторической гносеологией». Это последнее наименование стараюсь использовать и я, поскольку онтология давно уже понимается не как учение об истинном бытии, не как учение об объективной истине, об истине бытия, – а как некая общая теория бытия – производная от обобщения достижений так называемых частных наук, т. е. как типичный продукт позитивизма, как «мировая схематика». Кроме того, материалистическая диалектика понимает бытие исторически, бытие для нее – исторический процесс. И потому так же представляется предпочтительным говорить об исторической гносеологии, чтобы отделить свою позицию от натуралистического понимания бытия и познания.

Итак, о мышлении. Лифшиц считал мышление во всех его аспектах: логическом, художественном и этическом, то есть – включая и то, что Маркс называл чувствами-теоретиками, высшей формой отражения, а точнее самоотражения объективного мира, ибо он не уставал подчеркивать, что не мы мыслим мир, но мир мыслит себя посредством нас.

«Логично предположить, что вся материя обладает свойством, по существу родственным с ощущением, свойством отражения...». Эту глубокую мысль Ленина, Лифшиц развивал следующим образом. Присущее материи свойство отражения в основе своей заключается в том, что материей в собственном смысле слова является то, что в той или иной степени обладает свойством отражаемости, что достигло хотя бы малой степени самобытия, для-себя-бытия. То, что неспособно отражаться, еще не есть материя в собственном смысле этого слова, это лишь то, что Кант называл вещью-в-себе, нечто существующее, но еще не определившееся в собственных формах, форма чего существует лишь потенциально, лишь в возможности. «Все, что недоступно чувствам, не находится на ступени выделения из внутренностей мира» [10; глава 5].

Во всем мире вещей и явлений выделяются такие, кто в наиболее полной мере отражает природу вещей определенного рода, природу конкретной целостности. Основная аксиома Ильенкова, замечал Лифшиц, верна: «Под “идеальностью”, или “идеальным”, материализм и обязан иметь в виду <...> соотношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами <...>, внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли *представителя другого объекта*, а еще точнее, всеобще формы и закономерности *этого другого объекта* <...>» [3, с. 235]

Таким образом, в самом мире, независимо от человека, существуют такие предметы, такие вещи, которые обладают свойством идеальности, являются идеальными, поскольку выступают **индивидуальными представителями всеобщего**, причем такими, в которых это всеобщее выявляется во всей своей полноте, конкретности, определенности. Это то, что в традиции немецкой классической философии обозначается термином «ideale».

Между тем, те определенности вещей, которые еще не выявились, или наоборот, уже сняты в других, исторически последующих и более конкретных формах и определениях, то есть формы, существующие не сами по себе, но лишь в плане развития, обозначаются термином «ideell».

Схватить, выявить еще до объективной его данности, то, что находится в зародыше, в плане развития, можно, только опираясь на ideale, на то, что Лифшиц вслед за Бэконом называл «прерогативными инстанциями».

«Сам по себе факт не имеет никакого смысла. Если разобщить жизненные факты, они превращаются в бессмыслицу, абсурд. То, что имеет смысл и потому более дорого человеку, который сам является выражением смысла природы, есть факт, означающий не только себя, но и что-то другое. И чем более другого отражается в данном факте, тем больше в нем смысла. Маленькое облачко на небе имело смысл для ямщика, который вез Гринева в Белогорскую крепость: оно предвещало бурю, то есть близость события более широкого и важного.

Когда материальная субстанция факта становится ничтожной по сравнению со всеобщей нагрузкой, которую он несет, перед нами начало языка и мышления» [7, с. 102-103].

Но мыслить человек может, только удерживая, фиксируя в себе образ, форму идеального предмета, отвлекая ее от самого предмета. А для этого он нуждается в особом средстве – языке, который становится как бы носителем таких форм, объективных форм мышления. Такие формы обретают характер определенной автономии. Отрываясь от своей основы, они образуют то, что можно было бы назвать идеологической сферой, мыслительными или мысленными формами, то, что в диалектике отражения можно было бы обозначить как ideale, сущее в идеях.

«Кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно», замечал Гегель в «Философии истории». Маркс внес сюда материалистическую коррективу: не достаточно, чтобы мысль стремилась к действительности, необходимо еще, чтобы сама действительность стремилась к мысли. Лифшиц же замечал, что мысль становится объективной, когда примыкает к предметам, выражающим объективную истину.

Человеческое сознание субъективно, поскольку оно объективно, и объективно, поскольку оно субъективно. Оно субъективно, примыкая к существующему реально идеальному, и оно только объект, когда оно лишь субъективно.

Базовая аксиома, как мы уже говорили, заключается в том, что идеальный предмет представляет множество других предметов, их всеобщую природу, то есть он нечто значит. Но одно дело значить для другого и совсем другое означать все для себя.

Ideale и ideell должны в известной степени утратить самостоятельность и стать моментами ideale – субъективного мышления, чтобы подняться на уровень идеала и идеи. В действительности субъективное мышление – само

лишь момент развития идеального – движения от *ideale* к *ideal*, которое реально осуществляется в общественно-исторической практике преобразования мира человеком, очеловечивания природы и обретения человеком своей подлинной природы.

Вочеловечивание мира. Вочеловечивание не только посредством возникновения человека, но и, прежде всего, преобразование мира человеком – очеловечивание мира. Мир вочеловечивает себя в самом себе посредством практически преобразующей деятельности человека, через творчество человека.

Ideale как всеобщие факты, как универсальные реалии, как прерогативные инстанции Ф. Бэкона – опора творческой активности человека. Без опоры на такие априорные факты человеческая деятельность слепа, несознательна, а стало быть, и не свободна.

С помощью *Ideale*, всеобщих фактов, человек извлекает из мира его собственные разумные формы. Разумные формы содержащиеся в мире в-себе или для-нас – *ideell* (по терминологии немецкой классической философии). Формы разума, обретающие разумные формы. Помните у Маркса в письме к Руге: «Разум существовал всегда, но не всегда в разумной форме» [11, с. 380].

Единичное, которое по своей форме есть принципиально всеобщее, является источником нашего познания. Здесь мы имеем дело с априорным, «теоретическим» фактом, в отличие от просто эмпирического факта.

Творческое преображение действительности является существенной определенностью человека. Человека как рода, и человека как индивидуальности, которая только и есть для-себя-бытие рода. Человек либо творит, либо вытворляет, иначе он совсем не человек.

Сотворить *versus* натворить, вытворить. Вытворение – суррогат творчества, его превращенная и даже извращенная форма. Недаром имеет место тенденция очень широкого понимания креативности вплоть до крайзитивности (сумасшествия).

Творчество в действительности есть деятельность, ведомая любовью к истине, радостью открытия для себя бытия, прагматически незаинтересованная.

Утилитаристские и прагматические цели, взятые абстрактно, могут породить только редуцированные формы творчества, только его суррогат. Этому есть даже физиологическое доказательство: ученые открыли, что при решении одной и той же творческой задачи у испытуемых формируются принципиально различные нейродинамические структуры в зависимости от мотива деятельности: внешнего – формальный успех, оценка, деньги, в противоположность бескорыстному интересу.

Эмоции, чувства принципиально различны! Чванство своим видимым успехом, гордыня в противоположность очарованности открытием красоты и истины мира, переживанием радости творчества и преображения.

Понятие «Пайдейя» – образование, образованность – использовалось античными греками не только применительно к человеческой личности. Так, по мнению Гиппократов, сама природа со свойственной ей телеологичностью уже представляет собой **неосознанную, спонтанную предварительную ступень Пайдейи**. Природа сама себе помогает. К этому, замечает В. Йегер, сводится важнейший принцип учения Гиппократов о болезнях: «Основываясь на телеологическом подходе к объяснению устройства человеческого организма, врач ставил перед собой скорее воспитательную, чем лечебную задачу» [12, с. 32].

Как замечает далее В. Йегер, античные греки сочли бы бессмысленным парадоксом утверждение, что можно сделать что-нибудь правильно, минуя Пайдейю. «Если природа, не пройдя обучения, сама по себе совершает мудрые поступки, то, стало быть, она должна обладать врожденной способностью к самообучению» [12, с. 32]. Такая точка зрения не только привносит в природу духовность, но и не представляет духовность отдельно от природы» [12, с. 35].

Взаимосвязь говорящего мира и способного внимать ему человека, когда идеальная реальность переходит в форму живой мысли человека получила изумительное воплощение в поэтических образах Николая Заболоцкого.

*В очарованье русского пейзажа
Есть подлинная радость, но она
Открыта не для каждого и даже
Не каждому художнику видна.
С утра, обременённая работой,
Трудом лесов, заботами полей,
Природа смотрит как бы с неохотой
На нас не очарованных людей.
И лишь когда за темной чащей леса
Вечерний луч таинственно блеснёт,
Обыденности плотная завеса
С её красот мгновенно упадёт.
...
Горит весь мир, прозрачен и духовен,
Теперь-то он поистине хорош,
И ты, ликуя, множество диких
В его живых чертах распознаешь [13].*

1. Платон. Соч. Т. 3 - М.: Мысль, 1994.
2. Юркевич П. Д. Философские произведения. - М.: Правда, 1990.
3. Ильенков Э. В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1 Наука логики. – М.: Мысль, 1974.
5. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. – М.: Мысль, 1972.
6. Арсланов В. Г. Теория и история искусствознания: Просвещение. Ф. Шеллинг и Г. Гегель. – М.: Академический проект, 2015.

7. Лифшиц Мих. Очерки русской культуры (Из неизданного). – М.: Издательство «Наследие», ТОО «Фабула», 1995.
8. Маркс К. Социология. – М., 2000.
9. Майданский А.Д. Метаморфозы идеального / Идеальное: Ильенков и Лифшиц. – М., 2004, с. 185-196.
10. Лифшиц Мих. Что такое классика? – М.: Искусство XXI век, 2004.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1.
12. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). Перевод с немецкого М.Н.Ботвинника. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А.Шичалина, 1997.
13. Заболоцкий Н.А. Вечер на Оке // <http://rurpоеm.ru/zabolockij/all.aspx#v-ocharovane-russkogo>

Геннадий Лобастов (Москва)

ИДЕАЛЬНАЯ ФОРМА И ФОРМА МЫШЛЕНИЯ

Мысль, что идеальное и мышление есть одно и то же, у Э.В. Ильенкова повторяется неоднократно. Специально он это нигде не расшифровывает, но в анализах им всех проблем, связанных с пониманием и мышления, и категории идеального, это не сложно увидеть. Этого, однако, мало, ибо тождество это должно быть строго теоретически обосновано, потому как в сознании укоренились самые различные представления и относительно мышления, и относительно идеального. А вопросы эти носят не только мировоззренческое значение, но и сугубо методологическое. А значит и практическое. Я уж не говорю о значении этой мысли для философии, для науки вообще. Провести экспликацию этих понятий, показать их в генезисе и в полноте определений их развитых форм, это значит в определенной мере исключить многообразие их абстрактных трактовок, представленных в разноликих суждениях, основанных на мерею истинных, мерею на откровенно отвлеченно-ложных началах. Разумеется, все это требует и вполне определенной логики исследования – в строгих границах формы самой понимающей способности. Чтобы не допускать отождествления этих понятий с теми представлениями, которые легко «обыденным философским сознанием» относятся к сфере идеального и мышления.

«<...> Философская система, – пишет Э.В. Ильенков, – именуемая “реальным” и “действительным” все то, что человек воспринимает как вне его собственного сознания существующую вещь, а “идеальным” – то, что в виде такой вещи не воспринимается, оказывается не в состоянии проявить силы критического различения к самым фундаментальным иллюзиям и заблуждениям человеческого рода» (Э.В. Ильенков. *Философия и культура*. М., 1991. С.245).

Как видим, проблема идеального у Ильенкова поставлена и практически, и теоретически однозначно – поставлена как проблема истины. И потому как проблема исторических, общественных, культурных условий, внутри которых

возникает и функционирует мыслящее сознание, опосредствующее движение человеческого бытия. И потому же – как вопрос о заблуждении. Ведь 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 наталкивается на невозможность ответить на эти вопросы и вынуждено признать ее, идеи, изначальность и необъяснимость. А с другой стороны, но на том же самом принципиальном основании, от нее отказываются – как от определения, не свойственного самим вещам, определения мифологического якобы по самой своей природе (субъективного и антропоморфного), потому с самого начала не истинного, как простой, далекой будто бы от науки, иллюзии. Таков позитивизм.

«Человек существует как человек, как субъект деятельности, направленной на окружающий мир и на самого себя, с 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 узаконенных 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). 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, противоплагаются природе ее собственные всеобщие формы. Формы идеальные.

Сложность дела выявления сути идеального не в последнюю очередь связана со смысловой нагрузкой языковых форм, элементарных лексических значений, используемых в той или иной культуре мышления. Вот, скажем, термин «форма», явно многозначно употребляемый в настоящем тексте. В чем исходное его значение, допускающее различные модификации контекстом мыслящего движения? Можно было бы сослаться на необходимость теоретического выявления этого значения, чтобы иметь возможность со знанием его полноты и возможных модификаций использовать в смысловом движении исследуемой проблемы. Но, как понятно, это можно отнести к любому термину, и потому же ясно, что необходима определенная исходная культура, позволяющая систематично входить в развитие мысли, критично выверяя себя на каждом шагу. Такая критическая саморефлексия в процессе вхождения в предмет является, как давно показала классическая философия и

теоретическая психология, имманентным способом движения исследующей мысли. Такая метода позволяет извлекать смысловую сторону историческим развитием мыслительной культуры нагруженных терминов в процессе самого движения исследующей мысли. Как актуализирующийся и исчезающий момент в этом движении.

Нельзя дать науку до науки. Все, что исследованию предшествует, находится на полюсе исследующего субъекта как его на данный момент наличная мыслительная культура. Как то, что самим исследованием преобразуется и тем самым каждый раз создает особую позицию субъекта исследования – относится ли это к развитию субъектности человека в истории, или только к онтогенезу. Изменяется образ предмета и тем самым изменяется субъект. Схемы теоретического и практического движения его.

Понятие есть предельный результат развития мысли, разворачивающей предмет в его конкретности и оформляющей себя в строгой логике объективных значений, удерживающих и выражающих внутреннюю связь объективного содержания предмета. Иначе говоря, мысль развивается согласно развитию выражаемого ею содержания предметной действительности. Путь развития этой мысли – путь объективного движения самого ее предмета от возникновения до завершения. Начало и конец в бытии вещи суть существенные ее определения, ее содержательные точки, которыми предельно (в пределах) очерчивается ее сущность. И потому определение этих моментов есть весьма важная теоретическая задача в любом предметной исследовании.

Движение мысли как способности, познающей объект, мы обязаны рассматривать в ее отношении к объекту, ибо и содержание ее, и форма, в конечном счете, зависят от этого объекта. По своей собственной природе она есть не что иное, как выражение (отражение) этого объекта. И как таковая, как *способность*, она ничего сама по себе в себе не содержит, она бессодержательна, она *ничто*, – но ничто с потенцией полноты *всего* бытия. Ее сила только в том, чтобы *себя определить через этот предмет*, чтобы все актуальное бытие предмета втянуть в себя и им определиться. Чтобы свое активное *ничто* сделать всем тем, что содержится в объективном предмете. Чтобы ее содержательная форма совпала с внутренней логикой самого предмета.

В чем смысл такого движения мысли к истине бытия? – Только в том, чтобы определить объективные условия реальной деятельности *до* самой этой деятельности. Чтобы действие осуществлять уже согласно определенным мышлением условиям. Полнота определения этих реальных условий выступает *идеальным* условием осуществления деятельности. Условием абсолютно необходимым. Ибо деятельность связывает определения бытия по логике субъективной цели, а не по случайным формам материальных связей объективного содержания.

Иначе говоря, цель вырастает на основании этого *образа* действительности, идеального его состава, и выступает ее организующим

началом. Целевой причиной, по Аристотелю. И цель представляет (выражает) собой ту необходимость, которая содержится в составе реального человеческого бытия. Потому в целевом образе одновременно даны, и даны в определенном синтезе, определения объективно-природной необходимости и определения социально-культурного бытия.

Определение мысли (и по форме, и по содержанию) как способности субъекта есть определение предмета *действующего* субъекта, человека. Иначе говоря, мысль определяется предметом деятельности, она снимает и удерживает собой, в своих определениях, снятые формы его, предмета, реального становления. В этих снятых формах представлена *определенность и необходимость* тех свойств, которые в становлении стали «его своими». Определение мысли есть определение способности субъекта реально взаимодействовать с вещью, в своем бытии и для потребностей этого бытия выявляя ее суть, ее определения (пределы актуальных и возможных ее форм), необходимые ему для использования в этом самом бытии. *Форма его деятельности* и есть тем самым его *мышление*, его развернутая способность. Она, с одной стороны, есть *логическое движение*, логика как теоретическое выражение этого движения; а с другой – форма *реальной* деятельности. Которая, реальная деятельность, как легко понять, определена не только логикой субъективной цели, но и всем составом реальных обстоятельств человеческой деятельности.

Таким образом, реальная предметно-преобразовательная деятельность, осуществляющееся объективно, в пространстве-времени реального бытия, вполне объективно отождествляет всеобщую идеальную форму деятельности общественно-исторического человека и особенное содержание конкретного предмета деятельности в особенных обстоятельствах и условиях. В «тут и теперь» бытия. Именно поэтому мы можем из опыта бытия, из реально осуществляющегося культурно-исторического общественно-практического процесса «вычитывать» *идеальное* его содержание, т.е. содержание всеобщее, существующее как всеобщий образ, форма его, представленная в субъективных способностях исторического субъекта. Но как *мышление* – как отвлеченная способность – эта форма фиксируется действующим субъектом только тогда, когда она обнаружена в действительности как *нечто самостоятельно действующее*, т.е. активно вмешивающееся в деятельный процесс человека.

Здесь она, эта идеальная форма, становится предметом внимания (сознания) – в первую очередь как активная «нетелесная», *представляющая и работающая* в представлении, способность. В представлениях сознающего себя человека эта нематериальная сила выглядит то как прочно сросшаяся с его телом, а потому как природная телесная сила, то как ничего общего с этим телом не имеющая. Потому не только проснувшееся к жизни сознание человечества, но и историческая философия ищут место бытия этой нематериальной силы, представляя ее в самых разных, даже невероятных, образах. С момента осознания своей принципиально отличной от любой формы

телесно-материального бытия способности активного и всесторонне-универсального полагания своих действий человечество ведет бесконечные обсуждения этих вопросов, шарахаясь из одной позиции в другую – от природы к богу, от бога к природе. И если эта проблема философией принципиально не разрешается, психология, как наука, дающая образ субъективных способностей человека, при всех ее частных достижениях, оказывается формой незавершенного знания, знания, часто завернутого в фальшивую упаковку. Ибо проблема единства души и тела (мышления и бытия, сознания и действительности, идеального и материального) не решается ни на путях естественнонаучного знания, ни в формах религиозных представлений.

Мышление как способность, познающая объект, есть форма идеальной деятельности, осуществляющаяся *внутри субъективности*. Внутри субъективности – это надо понимать как внутри *общественной формы* отражения действительности в ее расчленении человеческой практической деятельностью в формах и через внутренний логический состав самой этой деятельности. Цели, условия, обстоятельства суть внутренние (внутренние – здесь оговорки нет) определения деятельности, и форма этой деятельности есть форма взаимосвязи этих определений. *Субъективный образ* – это образ общественно-исторически расчлененной действительности как она выглядит «изнутри», с позиции действующего субъекта. Он возникает и существует как условие, но как *особое* условие этой общественной деятельности. Особенность его в том, что оно, это условие, в полной мере субъективно, существует как способность удержания всех реально-материальных условий и средств осуществления деятельности в их возможной взаимосвязи до реальной деятельности. То есть как условие организации этой деятельности и сам процесс этой организации внутри образа. Благодаря этому условию реальная деятельность только и становится осуществимой. Тем самым мышление выступает уже как субъективный момент движения объективной предметно-преобразовательной деятельности, – а не только как движение внутри образа.

Сознание, однако, далеко выходит за рамки необходимого осмысления условий конкретной, здесь и теперь осуществляемой, реальной деятельности. Оно видит все пространство бытия, включая и самого себя. Видит то, что видеть как будто нет никакой необходимости. Из состава этого «избыточного», как считают некоторые, сознания вырастают идеи разного рода, которые частью могут противоречить определяющим мотивам человеческого бытия. В этих условиях появляется задача не только развивать творческую мощь деятельного мышления, но и управлять сознанием во всей его полноте. Задача управления сознанием может оказаться определенной случайными обстоятельствами бытия, но в своем существе, в своей истине, сводится к формированию такой позиции, которая снимает собой мировоззренческий принцип и которая выступает основанием определения любого активного момента в составе деятельного бытия индивида. Здесь мы имеем дело с *личностной формой* бытия человека.

Поэтому сознание, как образ действительности, абсолютно рефлексивно, оно с самого начала есть и самосознание. Исследующая сознание наука, конечно, легко замечает в составе сознания этот, так сказать, пассивный момент и столь же легко его противопоставляет моменту активному и каждому из них придает тот или иной статус в составе бытия. И создает различные концепции человеческой субъективности с различным представлением ее структуры. И даже с абсолютизацией тех или иных ее структурных элементов.

Это всеобъемлющее пространство сознания, конечно же, превращает его в предельно загадочное явление, в котором я живу и которым я живу. Потому здесь коренятся и понятие духа, и отвлеченной духовной культуры, и представление о всевидящем оке Бога, и таинственная жизнь души и т.д. Ибо это далеко не только образ вещи, не только образ внешней действительности, но *осознанное бытие* во всем его объеме, доступном человеческой активности. Поэтому задача науки из этого бытия вывести внутри себя обоснованным образом форму осознания: почему бытие необходимо порождает и превращает в атрибутивную форму категорию идеального, через которую это бытие предстает субъекту во всех его объективных и субъективных формах движения.

Различения действительности и синтеза различенного осуществляются по логике субъективных (принадлежащих субъекту) форм деятельности, имеющих культурно-исторический объективный характер. Ее образ порождается в той мере и в той форме, в какой и как осуществляется эта культурно-историческая деятельность. И он же, этот образ действительности, удерживающий в себе формы активности субъекта, определяет эту деятельность еще до ее реального осуществления, – но только в логике ее объективных возможностей. И только как потенция, как возможность самого субъекта. Реальное и идеальное (образ) как моменты процесса общественно-практического осуществления человеком себя здесь находятся в отношениях взаимоопределения. А если рассматривать это отношение вне процессуальности и лишь абстрактно-отвлеченно фиксировать его моменты, то в таком рассматриваемом сознании они выступят, с одной стороны, как устойчиво-определенный предмет и его *отражение* в субъективных формах, с другой. В такой картезианской позиции и живет сознание, вырастающее в стихии бытия и с этим же представлением входящее в науку.

Идеальное и реальное как взаимоопределяющиеся моменты предметно-практической деятельности человека представляют собой одно и то же, лишь данное в разных проекциях. То как предмет деятельности, то как форма этой деятельности с предметом. Именно этот момент фиксирует Спиноза. И разговор о предшествовании *мысли* в акте восприятия предмета возникает только тогда, когда общественно-исторически выработанные категории мышления получают *независимую* от субъективно-психических способностей форму бытия. То есть форму общественно-всеобщую, существующую *объективно*, вне каждого отдельного индивида. То есть как форма, развернутая в *пространстве и времени* бытия. Еще иначе: в деятельности – как форма этой

деятельности, представленная вне ее реального контекста, через некие специфические предметные средства – через звук, графику, прочие предметные заместители.

Если субъективность не понимать узко, только как нечто принадлежащее отдельному индивиду, а как общественно-историческую способность, как актуально осуществляющуюся способность культурно-исторического бытия общественного человека, как способность атрибутивно принадлежащую историческому человеку и потому объективно существующую внутри культурно-исторического пространства, т.е. как принадлежащую «телу» культуры, – то она, в своей сущности, выступит как способ бытия и движения общественно-культурной реальности. Онтогенез человека – это внутренняя *форма наследования способа* общественного бытия индивидом, а потому и активная форма его соучастия в историческом процессе. Индивидуальная психика выражает собой именно *эту* реальность, но никак не объект в его природной определенности, не природу тела индивида и т.д. Но только удерживаемые воспроизводящейся исторической культурой ее собственные определения. Потому неудивительно, что психология находит так называемые коллективные бессознательные формы психики и за рамками индивидуальной души. Столь же неудивительно, что возникают странные и удивляющие своей нелепостью фантастические способы интерпретации этих психических феноменов. Которые выделяются сознанием как якобы самостоятельно сущие, тогда как они есть всего лишь различные моменты внутри культурно-исторической субъективности общественного целого. В глубинах этого общественного целого, разнообразно расчлененного и увязанного в целостность различными общественными механизмами на той или иной конкретно-исторической основе, коренятся не только основания банального бытия человеческой души (субъективности), но и корни таланта и гениальности. Но никак не в генах и не в физиологии мозга. Ибо то и другое, талант и бесталанность, соотносимо с объективным бытием культурно-исторического содержания, с формами его движения и ими порождаются. Но порождаются только через деятельность, через активность индивида внутри этого общественного бытия.

Мысль, как таковая, как способность, повторю, ничего сама по себе в себе не содержит, она бессодержательна, она *ничто*, – но ничто с потенцией полноты *всего* бытия. Собственное ее содержание – всеобщая форма деятельности. Которая, однако, есть «молчание» бытия, которое начинает «говорить» только через содержание действительности. Через движение этой всеобщей формы деятельности, данной на стороне субъекта, в особенном содержании предметной действительности. Именно поэтому прав Аристотель: мышление есть форма всех форм. Форма, имеющая место только в деятельном осуществлении. И потому всегда как *особенная*. Где ее, мысли, абстрактная всеобщность снята. Следовательно, она в особенном *представлена*, и мыслящее

предмет сознание в этом ее снято-представленном состоянии всегда и удерживает.

Потому логическая форма (всеобщая деятельная способность) никак не является определяющей предмет. Наоборот, ее сила только в том, чтобы *себя определить через этот предмет*, заговорить предметом, чтобы все актуальное бытие предмета втянуть в себя и им определиться. Чтобы мысли свое активное *ничто* сделать всем тем, что содержится в объективном предмете.

Как только исторический человек в своей жизненной практике натолкнулся на эту способность, она стала предметом его внимания. В этой точке логически начинается философия. «Естественное» сознание видит деятельную мощь самой мыслящей способности. Ее-то оно, как сознание сугубо практическое, и ищет. И в этом начале мы видим абсолютную практичность возникающей философии как науки о мышлении, и этой своей особенности философия никогда не теряла. Хотя всегда казалась (и кажется) формой сознания абстрактной и практически никчемной.

На самом же деле все эти так называемые метафизические вопросы удерживают собой деятельную мощь самой мыслящей способности внутри физического мира. Беда исследующей мысли, не улавливающей этого обстоятельства, заключается в том, что в суть вещи она входит не с того конца, а часто даже вообще ни с конца, ни с начала. Хотя легко, вероятно, понять, что начало и конец тождественны, в «здесь и теперь» бытующей вещи они совершенно не очевидны, они спрятаны в сущности и различаются только деятельной активностью преобразующей эту вещь деятельностью человека или активностью его мышления. Связь между ними, расходящаяся до полной противоположности в категории времени, исчезает как связь в пространстве, в их одновременности.

Поэтому и в самом деле трудно понять, с какого «конца» подступать к вещи, если мы вырываем ее из активизирующих обстоятельств бытия и сознанием удерживаем как изолированное наличное бытие. Наблюдая явление внутри «активизирующих обстоятельств», мы, благодаря наличию в составе нашей субъективности категориальных определений, ищем, с чего начать. И начинаем с того, что оказывается предпочтительным для нашей субъективности. Но начинать-то надо с того, с чего начинается сама вещь.

А это обстоятельство можно проявить только реальной преобразующей вещь деятельностью. То есть в формах активности субъекта. На том или ином основании, определяемыми усвоенными формами субъективности (мышления). Деятельность выстраивает в последовательность различные объективные модификации вещи, удерживает этот пространственно выстроенный ряд во временной последовательности, которая дана через образ сознания. Ибо время есть исчезающий момент. Прошлое и будущее свёрнуты в настоящем. Их мыслящее мышление и разворачивает. И, если оно претендует на истину, оно должно развернуть предмет в той логике, в какой он стал самим собой в реальном пространстве и времени.

Точно так же мышление разворачивает и саму мыслящую способность, самого себя. Как мышление возникает и становится в реальном пространстве и времени. Как оно здесь противопоставляется предметным пространственно-временным определениям. Как оно снимает время в себе. Как непосредственно совпадает с движением предметного содержания. Иначе говоря, есть движение этого содержания (Гегель). Движение содержания в образе. И движение содержания в самой реальной деятельности. Где оно есть исчезающий момент. Где движение (деятельность) есть просто осмысленный процесс. Движение мыслящего тела. То есть тела, удерживающего в себе образ действительности и действующего одновременно внутри этого образа и в реальной действительности.

Диалектика идеального и материального здесь осуществляется в пространстве самой реальной действительности, в преобразующей ее деятельности, – и только здесь. В природном бытии чистая форма не высвобождается из особенного содержания, не обособливается и не существует вне себя в качестве формы идеальной. Идеализация – дело человеческой деятельности. Природа в своем движении не имеет образа самой себя, для нее не существует времени, нет вынесения своих потенций в момент будущего бытия, для нее нет и прошлого. Вещь не раздвигается в своем отношении к себе так, чтобы каждую свою форму, каждую ступень удерживать в моменте настоящего. Для нее существует и существенно только настоящее. При всем том, что природа в каждом своем образовании снимает предшествующее бытие, свое становление, сохраняет в себе синтезирующие ее начала. Все эти моменты ее бытия даны только человеку в его предметно-преобразовательной деятельности. В понятии развернутые в пространстве и времени моменты деятельности даны как снятые, и логика активностью субъекта разворачивает их и выстраивает в любую последовательность пространственно-временного характера, выстраивает свободно, т.е. в согласии только с их необходимыми формами. А необходимость полагает как условие и форму субъективно-осмысленной деятельности человека. И через тот культурно-исторический контекст, который позволяет эти моменты удержать в расчлененной пространственно и во времени обособленной форме, ставя их в особые отношения взаимодействия и взаимоперехода. Чтобы эту действительность удержать в одной точке настоящего, тут и теперь, абсолютно необходима форма, снимающая пространство и время и тем самым позволяющая образ ее, этой пространственно-временной действительности держать в составе *условия и основания свободной деятельности* в этом открывшемся в образе пространстве и времени действительности. Этот образ и есть *сознание*. Которое по своей сути есть отражение в деятельном бытии человека всех предметно-содержательных условий своего свободного осуществления.

Но стоит только поставить вопрос об отношении сознания и действительности, мышления и бытия и т.д. вне этого контекста человеческой деятельности, т.е. абстрактно-отвлеченно, как проблема сразу же превращается

в неразрешимую. И порождает массу схоластических представлений. И здесь, сколько о диалектике ни говори, диалектический процесс, осуществляющий себя как внутренняя форма предметно-преобразовательной деятельности, оказывается закрытым. А сама постановка проблемы в такой форме, вне предметно-преобразовательной деятельности, и исходит, и порождает картезианскую позицию в ее анализе. И Гегель тут никак уже не поможет. Ибо гегелевская логика – это снятая история общественных форм предметно-преобразовательной деятельности во всем объеме ее конкретного возникновения и развития.

Мышление есть исчезающий момент, *ничто*, которое несет в себе потенцию быть образом любой реальной формы, любого реального содержания в деятельной способности человека. Иначе говоря, оно есть форма (логика) реального осуществления свободной деятельности. Оно как деятельная способность, превращаясь в реально-действительное движение, оборачивается и вполне ощущаемыми, эмпирически в бытии данными, пространственно-временными определениями. По его логике в общественном производстве создается предмет. Поэтому пространство и время даны не только в мышлении, не только как его абстракции, но формируются в реальной деятельности человека. И потому в чувствах предстают уже как культурно оформленные, как чувственные формы человеческого бытия. Пространство и время, как категории чувственности, вопреки Канту, в полной мере выводимы из движения предметно-преобразующей деятельности и существуют как условия чувственного образа. А чувственный пространственно-временной образ – как ближайшее условие культурно-исторической человеческой деятельности: освоение пространственно-временных форм отлагается их категориальными определениями, т.е. такими формами, которые являются условиями реальной организации реального дела. В этом смысл науки геометрии, которая опосредствует отношение человека к реальным пространственным формам. Не иначе дело обстоит и с так называемым «психологическим» временем. И «психологическим» пространством. То и другое является следствием и субъективным условием внешне-объективной предметной деятельности. Хотя, разумеется, такое не очевидно.

Мысль есть исчезающий момент предметно-преобразовательной деятельности, момент, уходящий в «ничто мышления», иначе говоря, момент, исчезающий в предметной форме продукта деятельности: продукт есть опредмеченная мысль, мысль, исчезнувшая в предмете, ее нет, но она и есть – как форма преобразованного предмета. Мысль предстала в другой форме, в объективном образе предмета, в пространственной форме, длящейся во времени. Но и предмет переходит в форму мысли, в субъективную способность, в способ движения субъекта по форме культурно-исторической действительности – далеко не только по форме пространственно-обособленных единичных предметов. Точно так же исчезает в смысловом пространстве звуковая, графическая (и всякая прочая) сторона слова, предметность

снимается, смысл, способ движения сохраняется в движении индивида, в его телесных функциях, в их интегральной характеристике – в форме Я. Сознание, не способное понять эту диалектику, сегодня перепугано исчезновением предметности в «виртуальном пространстве». Иначе говоря, в развернутости человеческого мира в еще мало привычных формах «виртуального языка». И в этом языке человек «тонет» – как, например, лингвистическая философия «утонула» в языке.

Методологическая проблема вообще состоит в том, что начало чего-либо (и самой мысли, в частности) определяется по мере прощупывания существенных определений этого нечего. Ибо если бы начало было дано с самого начала, тогда достаточно было бы – по логике разворачивания всеобщих определений (если таковая известна) – это начало лишь развернуть. Все дело вырождалось бы в формальный процесс, – как и происходит в информационных машинах. В действительности процесс познания начинается с того же, с чего начинается практический процесс. С бытия вещи, в каковом она дана непосредственно, т.е. с ее наличного бытия, с ее уже ставшей формы, представляющей собой некое следствие определивших ее причин и условий. Следовательно, с конца. И от конца познание идет к началу – с тем, чтобы восстановить ее исторический путь в самой реальности.

Потому в деле логического воспроизведения вещи всегда существенным является исторический процесс познания, история познания, этой вещи, в которой так или иначе концы с началами сходятся, захватывая и очерчивая собою суть. В деле познания самого мышления после работы немецкой классической философской школы и исследований Маркса стало вполне определенно ясно, что начало его, мышления, надо искать в активности субъекта, в *формах предметно-преобразовательной деятельности* человека.

Мышление и есть всеобщая форма этой деятельности, форма идеальная, т.е. *представленная*, представленная через всеобщую форму, фиксированную, в том числе, и в языке. Связь мысли с языком, телом, природой, душой, богом – всё это попытки обнаружить сущность мышления, выявить и объяснить его мощь. Найти в этих образованиях, действительных и надуманных, его начало. Но понять, *что* в этих попытках было сделано, можно только через выявление реального генезиса мышления. Без допущения каких-либо предпосылок. Что означает – при условии способности эти предпосылки снимать. То есть включать их в снятом виде в движение мышления. Еще иначе, каждый раз попадать в точку *ничто*.

Наука, натолкнувшись на *ничто* в составе своих представлений и не будучи способной удержать небытие в качестве мыслительной категории, ищет его денотат только в природно-онтологической форме. А картезианская позиция, господствующая в науке и обыденном сознании, порождает удивительные фантазии, основания которых, конечно же, содержатся в самом способе человеческого бытия.

И, тем не менее, говорит философия, оно, это недействующее, это бытие вне бытия, т.е. небытие, есть. Но в нем не надо искать некое онтологическое определение. Ибо онтологическое определение небытия несет в себе противоречие: бытие небытия. Именно на этом основании Парменид отказывает в бытии небытию, объявляя его немислимым. Но, как весьма ярко свидетельствует история, вытолкнутое мышлением за свои собственные рамки, ничто остается и в сознании, и в бытии. И если метафизическое мышление (противополагающее ничто и бытие и утверждающее небытие небытия), не может это небытие удержать в своих собственных определениях, то в действительности, тем не менее, небытие, ничто, превращается в категорию мышления и становится реальной формой деятельности субъекта.

Тем самым *ничто* оказывается *действующим* и в культурно-историческом человеческом бытии. А потому попадает в предметную сферу теоретического мышления, ибо, естественно, требуется объяснить феномен того, что не является бытием, но в нем присутствует. И присутствует как активная способность мыслящего субъекта.

Научно-философское мышление, конечно, видит существующее тут противоречие, – ускользающее, но, тем не менее, достаточно явное. Ибо *ничто* мыслимо только как недействующее, а потому неспособное попасть в сферу мышления. Но это недействующее и немислимое явно предстает в мыслящем сознании именно как действующее и потому мыслимое. И если эта проблема удерживается мышлением и не исчезает из истории мышления и из человеческого бытия, то это значит, что указанное противоречие и возникает реально, и столь же реально снимается. Умная наука должна это движение воспроизвести. Противопоставленность противоположностей должна быть снята и понята через снимающее их единство, тождество.

Но бытие не может снять себя в абсолютной форме, его движение снимает свое собственное конкретное содержание своих преходящих (тем самым во времени исчезающих) форм. Бытие и ничто там исчезают, но и одновременно являют себя в ином содержании. Это – гегелевская диалектика становления. И – более того – развития.

Из этого, конечно, вытекает, что умная наука, умная логика научного мышления и есть гегелевская диалектика, во всем объеме принявшая на себя вышеозначенный круг проблем. Ибо после некоторого разъяснения проблемы становления и места в нем содержания категории «ничто» дальше требуется уже идти по следам гегелевской мысли, изучая его «Науку логики». Иначе в понимающее мышление войти невозможно, невозможно понять ни одной из его форм, ни тех средств, через которые оно выражается, ни той мощи, которой оно действует в мире. Ни его бессилия.

Потому ничто вполне мыслимо и различимо внутри себя. Более того, оказывается условием бытия нечто, они внутренне связаны как свое другое каждого. Гегелевская диалектика не дает возможности метафизического обособления моментов движущейся вещи, их абстрактного противопоставления и

удержания мыслью в качестве самостоятельных субстанций, – они, и бытие, и ничто, включены в реально-содержательный процесс преобразования и осмысливания (мышления) действительности. Небытие столь же определено, сколь и бытие.

Гегелевская логика – это развернутая способность реально преобразующего мир человека. И потому изучить мышление – это изучить форму человеческой деятельности. Как всеобщую, в исторической культуре выработанную и активно удерживаемую способность работать внутри предметного мира и посредством его. И все. Даже нет необходимости обращаться к теме языка (через который и в формах которого выражена в текстах Гегеля эта способность), глубочайшим образом связанной с проблемой мышления. Его, языка, нет, есть только отношение мысли и предмета мысли. Тематизация языка возникает только при изучении этой субъективной способности движения мысли. Эта способность по необходимости выходит за рамки чувственных форм самой предметности, и потому должна удерживать любое чувственное и сверхчувственное содержание. Ибо чувства бытуют не только в своем собственном содержании, не только осуществляются в своей собственной форме, но и предстают в формах мысли, мысль их постигает и вводит в сознание. Но и сама мысль, данное мне в мысли содержание, переживается, т.е. дана в форме чувства. В этом обстоятельстве лежит необходимость выработки собственных средств движения мыслящей способности (шире: всей полноты сознания). Причем таких средств, которые сами по себе максимально лишены предметного содержания – чтобы иметь возможность «заглядывать» за непосредственную объективно-чувственную сторону предмета.

Для диалектического мышления предпосылкой и основанием анализа любой конкретной проблемы всегда служит целое. Что начало само по себе не является чем-то непосредственным, здесь ничего удивительного нет: хорошо известно, а со времен Гегеля это является и теоретически обоснованным, что нет ничего непосредственного, что бы не было опосредствованным. Как, собственно говоря, и наоборот – любое опосредствованное несет в себе момент непосредственности. Так обстоит дело даже с ощущением, которое в известной традиции трактуется как непосредственное, простое и потому исходное. Подобных начал история философии знает немало.

Но начало в такой же мере есть конец: целое как абстрактная предпосылка оборачивается целым как конкретным результатом. Однако и это – противоположность начала и конца – всего лишь предпосылочные условия конкретного диалектического мышления, в котором все предположенное должно стать положенным и т.д. – одним словом, любая противоположность должна обнаружить себя в другой как в своем пределе, и обнаружить как сущностный момент ее, своей собственной противоположности.

Всеобщая логика этих категорий, однако, – по тому же самому диалектическому закону – должна найти *свой предел* в особенном и предстать

как внутренняя взаимосвязь логических определений в единичном. Поэтому начало конкретной целостности должно обладать определенностью, потенциально несущей в себе определения самого целого. Оно, это начало, тем самым определяется через целое, образ которого, однако, не будучи еще развернут в логических определениях, и выступает как предпосылка. Но предпосылки в каждом акте движения снимаются, в этом снятом виде переходя в результат и, в качестве такового, оборачиваясь условием (основанием) дальнейшего движения. Логика и есть этот взаимопереход противоположностей, через который выражается предметное содержание.

И – снова по тому же закону – сам этот логический процесс, процесс *идеального* воспроизведения и удержания сознанием предмета, – есть процесс, находящий свой предел в своем противоположном, своем другом, в бытии. Поэтому понятно, что логика внутренне связана с содержанием действительности: она, логика, 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.

Проблема мышления, определенность его форм и природа этих определений, и *есть проблема идеального*, ибо логическое и есть идеальный процесс выражения тех объективных пределов, внутри которых осуществляется мыслимое содержание. Этот идеальный процесс мышления осуществляется вне объекта, но осуществляется как движение именно этого объекта: как «форма вещи вне вещи» (Э.В. Ильенков). Но как форма всеобщая, а потому и выступающая как форма движения в любом конкретном содержании, как независимая от этого особенного содержания, существующая вне него, но его всеобщим (в общественных формах выраженным) образом представляющая.

Результатом этого познающего логического процесса является *образ* конкретного содержания, образ, внутренне расчлененный и связанный в целостность объективно-необходимой связью этих всеобщих форм. Иначе говоря, любое мыслимое содержание в результате, в завершении движения, должно выступить как предельно (достигающее пределов) опосредованное логическими формами. 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. Абстрагирующая и идеализирующая «способность головы» есть процесс вторичный, возникающий на базе того реального предметно-практического 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. Иначе говоря, простым причинным рядом такое движение объяснить нельзя. Тут имеет место взаимодействие иного рода.

Такое, лежащее вне естественных причин, движение вещи соотносимо только с бытием того целого, внутренним моментом которого оно оказалось и которое определило ей этот специфический способ поведения. Вещь здесь начинает выражать бытие этого целого, и это выражение носит функциональный, но никак не причинный, 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*. Она есть, но материальными причинами ее объяснить нельзя. Одна вещь здесь представляет другую вещь без того, чтобы что-либо изменять в своем бытии. Но любое естественно-природное взаимодействие одной вещи с другой не является формой представления. Сравнение идеального образа с зеркальным отражением – лишь внешний аналог. Ибо сколь угодно подробное описание оптических процессов в любой их совокупности, не объяснит нам образа вещи, данного через зеркальное отражение. Потому как это не является представлением зеркала: зеркало не представляет другую вещь. Представляет, «держит» образ только человек, использующий возможности оптики. Чтобы увидеть себя в зеркале, надо уже образ себя иметь. Возникает же этот образ совершенно в других условиях, далеко не оптических. И зеркало удерживает этот образ только для меня, он, образ, никакого отношения не имеет ни к зеркалу самому по себе, ни к тем процессам, которые происходят на уровне физических взаимодействий в отражающей электромагнитные волны поверхности.

Есть природные процессы, непосредственно позволяющие мне через них удерживать «свои образы». Через пространственную характеристику бытия я удерживаю длину – как особый элемент моего пространственного образа. В продукте своего труда я удерживаю образ деятельности. Продукт труда есть материальная вещь, но идеальный образ в ней представлен иначе, чем в зеркале. И обнаруживается не глазом. Но я себя там вижу. И этот процесс моего «интеллектуального созерцания» никакого непосредственного естественно-природного отношения к вещи, продукту моего труда, не имеет. Но образ в вещь погружаю я, погружаю своей активной деятельностью. Своей преобразующей способностью. Потому вещь становится зеркалом. Зеркалом, в котором я вижу положенный собою, своей деятельностью, образ, вещь в образе. Мысленный и чувственный образ. Образ (форму) моей деятельности. Любой. От общественно-трудовой до индивидуально-созерцательной, т.е. выраженной в чувственных способностях моего тела. Он там есть, и его там нет. Есть тогда, когда есть активная деятельность, порождающая его как условие самой себя. Сознание как образ действительности вообще – это перманентно порождаемое условие моего человеческого бытия моей деятельной способностью.

Точно так же и оптика зеркала преобразуется мною в образ. Нет, не так: моя субъективная деятельность, деятельность моих зрительных органов, ни в коем случае не преобразуют физический оптический процесс. И не потому, что они есть два разных процесса, никак и ничем друг с другом не связанные, и моя субъективная чувственная деятельность не может затронуть бытие объективного физического процесса. А потому что из оптических процессов в любой их комбинации я не могу получить никакого образа. Не из оптики и не из физиологии глаза я получаю образ, я получаю его из действительности – как образ самой этой действительности. И этот мой субъективный образ действительности находит в этой физической среде, в оптических процессах, средство своего бытия, его удержания и общественного использования. Субъект *полагает* образ (форму, способ, логику, чувство и т.д.), присущий ему, в определенный материал действительности, превращая его в носитель этих образов-смыслов. Мотивы и смыслы субъективной деятельности порождают и необходимость модификации самого этого носителя – с тем, чтобы создать объективные условия наиболее полного, оптимального использования функций образа в своей реальной деятельности.

Полагание образа в тех естественно-природных средах, которые даны как объективное и абсолютно независимое от субъективной деятельности общественно-исторического человека бытие, легко уводит в иллюзию природной определенности самого этого образа. Более того, начинает казаться, что образ (и даже способность этого образа) реально существует в движении этого материала. Как будто зеркальное отражение световых лучей само по себе в себе держит образы отражающихся через лучевые потоки предметы. Без полагающей деятельности человека. Играла ли эта отражающая особенность материальной среды какое-либо значение для возникновения жизненных форм, вопрос другой. Мы фиксируем здесь лишь факт наличия специфических природных процессов, которые использует живой организм в своей ориентировке во внешней среде: локация внешней действительности посредством естественного движения светового луча. Целенаправленное освещение предмета в человеческой деятельности – это уже форма овладения естественным физическим процессом, моя как субъекта совмещенность с движением природных форм. Многие виды животных используют различные физические и химические процессы в произвольной локации внешних обстоятельств. Произвольность этой активности в мире животных еще более ввергает человеческие представления в натуралистическую трактовку психических процессов, образной деятельности, деятельности (ориентировки) в образе.

Но субъект не только опирается на естественно-природное движение, как дело обстоит, например, со светом, волновой «энергией» вообще, но и создает такую «материю», которая специально предназначена для функции несения этого образа, – *язык*. Потому, как легко понять, «языковость» – это всеобщая функция человеческой деятельности, субъекта, и функция эта осуществляется

через любой материал – как в его натуральной форме, так и модифицированных преобразовательной деятельностью. Оптику объективной природной действительности делает своим универсальным средством зрительная деятельность глаза, визуальное восприятие любой предметности, доступной через это средство. Субъективный образ таковым средством своего воплощения и бытия делает и внутреннее разнообразие материи этой оптики, различие длин волны электромагнитного колебания, воспринимаемое как цветность. И так далее. Здесь я опираюсь на силы природы и использую их в качестве средств той или иной деятельной способности. Я создаю особую предметность – от непосредственного использования сил природной среды (пространство, время, тяготение, свет, радиоволны, звуковые волны и т.п.), от преобразования вещей различной природной сложности до творения таких форм, которые мыслимы только в культуре. Вся объективная действительность становится сферой человеческой предметности, воспроизводящей через себя субъективные силы самого человека. Существа, именно силы этой объективной действительности и присвоившего. Я полагаю в предмет все характеристики бытия, мною освоенные в активной предметно-преобразовательной деятельности. И это относится к деятельности любого моего органа. «<...> По мере того как предметная действительность повсюду в обществе становится для человека действительностью человеческих сущностных сил, человеческой действительностью, и, следовательно, действительностью его *собственных* сущностных сил, все *предметы* становятся для него *опредмечиванием* самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, *его* предметами, а это значит, что предметом становится *он сам*. То, как они становятся для него *его* предметами, зависит от *природы предмета* и от природы соответствующей ей *сущностной силы*; ибо именно *определенность* этого отношения создает особый, *действительный* способ утверждения. *Глазом* предмет воспринимается иначе, чем *ухом*, и предмет глаза – иной, чем предмет *уха*. Своеобразие каждой сущностной силы – это как раз ее *своеобразная сущность*, следовательно и своеобразный способ ее *опредмечивания*, ее *предметно-действительного*, *живого бытия*. Поэтому не только в мышлении, но и *всеми* чувствами человек утверждает себя в предметном мире» (К.Маркс. [Коммунизм] // К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., изд. Второе. Т. 42. М., 1974. С. 121).

А вот еще одна выписка из другого автора, непосредственно наследующего мировоззренческую и теоретическую позицию К.Маркса.

«<...> Любое социальное отправление, любое действие, любое проявления социальной жизни в человеке обеспечиваются биологическими механизмами, прежде всего – механизмами нервной системы. С другой же стороны, все биологические функции организма человека до такой степени подчинены выполнению его социальных функций, что вся биология становится здесь лишь формой проявления совсем иного по природе начала» (Э.В. Ильенков. Школа должна учить мыслить. Москва-Воронеж, 2002. С. 72).

Никакими естественно-природными процессами нельзя объяснить, скажем, связь знака и смысла. Природу этой связи можно вычитать только из движения общественной предметно-преобразующей деятельности. Вне связи такого рода целое, порождающее ее, саму эту связь, существовать не может. Потому легко *кажется*, что бытие этого целого, способ общественного деятельного существования *определен идеальной формой* – как формой устоявшихся идеальных (нематериальных) объективных связей в составе целого. Но попытка на основе идеального объяснить общественное целое к разрешению проблемы не приводит, поскольку оказывается абстрактно-односторонним. Не разрешает проблемы и обоснование идеального как необходимого момента в составе основания целого. Ибо обосновать необходимость *чего-либо* еще не значит объяснить генезис этой *необходимости*. Движение целого втягивает в себя в качестве своих необходимых средств, элементов, и внешние, исходно не зависимые от него образования и полагает им соответствующую функцию в своем бытии. И кажется, что ничто не мешает думать, что в качестве такого «средства» целое, человеческое культурно-историческое бытие, втягивает в себя и идеальное. Которое тут начинает мыслиться некоей субстанцией, имеющей все свои исходные определения за рамками человеческого исторического существования. Действительное объяснение вещь получает, только будучи «введена» в бытие имманентной силой своего основания. Потому из материального бытия людей, их трудовой предметно-преобразовательной деятельности и должно быть выведено идеальное. Если, разумеется, мы из идеального (как бы его ни понимать) не можем вывести все определения реального бытия человека. Поиски действительного основания существования человека со всеми его определениями, включая предикат идеальности, и приводят к пониманию предметно-преобразующей деятельности действительной субстанцией общественно исторического процесса. Потому именно из этой субстанции требуется объяснить и саму форму идеального и ее необходимость в движении целого.

Такая постановка проблемы идеального, однако, непосредственно не дает нам ключа к ее разрешению. Ибо, чтобы обнаружить и определить такое целое, такое объективное образование, несущее в себе идеальный момент, этот идеальный момент мы должны знать. Иначе не будем знать, что ищем. Но если мы его знаем, то нам не надо и искать. Как же разрывается этот круг?

Все, что становится предметом человеческого сознания (внимания), первоначально, как мы выше уже заметили, дано как предмет его практического действия. Идеальный момент, идеальное содержание, идеальная форма и т.д., следовательно, должна была сначала оказаться предметом практической деятельности, чтобы потом стать предметом философско-теоретического анализа. И кстати заметить, что тем самым философский *анализ идеального* по своему предметному содержанию в некой точке прямо и непосредственно совпадает с *анализом предметно-практической деятельности*. Это очень важный момент, и теоретик, который эту «точку» не

нащупает, тем более обойдет, никогда не найдет полного объяснения природы идеального. Я уж не говорю о том, что факт этого «непосредственного тождества» материального и идеального есть «наглядный» аргумент против примитивно-чванливого толкования философии как отвлеченной, не имеющей практического смысла науки. Или того хуже – просто как беллетристического философствования.

Но где же практическая деятельность сталкивается с идеальным? Более того, как вообще можно понять такую постановку вопроса? Ведь предметно-практическая деятельность может иметь дело только с реальными материальными предметами, а идеальное даже по своему исходному логическому определению есть нечто противоположное реально-материальному. В этом обстоятельстве как раз и заключена центральная проблема: как я, осуществляя реальную материальную деятельность, тем не менее, осуществляю деятельность идеальную.

Но это, как видим, опять круг, ибо даже если я идеальную деятельность осуществляю бессознательно и в одном и том же процессе с деятельностью материальной (как одну и ту же деятельность), я еще должен *объяснить возникновение* этой идеальной деятельности: – ведь прежде чем она станет предметом внимания, она уже должна быть. Поэтому – надо допустить! – она есть там, где ее нет, но где сама действительность бытия уже несет ее в себе, как потенцию, как момент самого этого бытия, более того, как его всеобщий момент и этой всеобщностью делающий себя значимым для объективного процесса. Именно здесь она с необходимостью «выходит наружу» и становится «видимой» обособленной формой, т.е. рефлектируется сознанием.

Сознание рефлектирует эту идеальную форму, однако, не через акт самонаблюдения (такая процедура в исторической мыслительной культуре, конечно, появляется, но там, где на ней застревают, мышление попадает в такие тупики, из которых выбраться можно только обращаясь к богу, т.е. покидая почву науки). А через обнаружение такого поведения вещей, которое нельзя объяснить причинно-следственным отношением.

Однако даже причинно-следственное отношение само выявляется вместе со становлением сознания. И мышление, объясняющее мышление, должно это отношение объяснить. Оно само находится в форме становления знания как знания определенной зависимости в отношениях вещей. Природная организованность вещей и организованность их культурно-историческая далеко не совпадают – ни по логике, ни по бытию. В культурно-исторической организации бытия вещи *определены к бытию* и движению *свободно*, т.е. по логике цели, по идеальному образу. *Определенность к бытию* – это производство вещей и обстоятельств, как условий собственно человеческого бытия. *Определение вещей к движению* – это как раз та ситуация, где вещи полагается несвойственная ей по природе функция, функция, не разрушающая, однако, ее естественного бытия. А наоборот, это субъективное (со стороны субъекта) полагание ей, вещи, особого движения в пространстве культурно-

исторической действительности опирается на ее, вещи, чистую форму, выявляемую специфической деятельностью познания.

Чистая форма – это идеально-всеобщая форма вещи, вещь, совпадающая со своей сущностью. В этом образе она есть истина. И потому мера любой ее возможной модификации. Представленная субъективно, в субъективности, она есть понятие. Представлена она и в объективности. «Чистых», т.е. собственных, форм вещей в составе мироздания бесконечно много (Э.В. Ильенков. *Искусство и коммунистический идеал*. М., 1984. С. 260). Человек в своей реальной деятельности опирается именно на эти чистые идеальные формы – с тем, чтобы в реальной практике иметь свободу полагания любой ее эмпирической формы.

Именно по способу движения, не совпадающего с известными естественными необходимостями, сознание судит о наличии субъективности, души, способности к самополаганию. Здесь, в начальных формах обнаружения сознательной формы, свобода дана в полном противоречии с необходимостью. Но в ней, в свободе, с самого начала дано идеальное – первоначально как простой элементарный образ обстоятельств действия. Который в своем историческом генезисе развивается до многообразно расчлененного в своих чистых формах и удержанных в синтетическом образе действительности. Любой ее формы. «В неочеловеченной природе все формы и законы вещей переплетают свое действие и потому “искажают” форму и образ друг друга. Поэтому в природе самой по себе и нельзя увидеть непосредственно “чистой формы” вещи, то есть ее собственной, специфически ей свойственной структуры, организации и формы движения. В неочеловеченной природе собственная форма и мера вещи всегда “загорожена”, “осложнена” и “искажена” более или менее случайным взаимодействием с другими такими же вещами» (Там же. С. 259).

В чистых, идеальных формах, в формах объективной истины как совпадения явления и сущности дана (и даже задана) свобода. Не только как свобода идеального движения мышления вне реальных обстоятельств, как логико-теоретическое движение, но и как реальная свобода, осуществляемая только на основе истинного знания обстоятельств. И *истина* здесь является не только как условие, но и как *реальная форма движения*. Ибо вне истины движение окажется в зависимости от эмпирически-случайных обстоятельств. Свобода же, опираясь на истинное знание, на чистые, идеальные формы вещей, осуществляя себя по форме цели, свободно модифицирует обстоятельства своего движения, превращая их в условия своего бытия, осуществления.

Отсюда понятно, что чем меньше развито сознание, чем меньше в нем представлены чистые, идеальные формы, тем больше зависимость от эмпирических случайностей бытия. Свобода человеческой деятельности исторически развивается на этом пути, пути движения к идеальным формам как своему идеалу. Поэтому в затасканной мысли, что история не знает сослагательного наклонения, истины не много. Ибо сослагательного наклонения не знает ничто свершившееся, но путь свершения зависит от массы

случайных обстоятельств, и лишь идеальная форма исключает их. Исключает, потому что она чистая, собственная форма вещи, имеющая опору в самой себе, и целеполагающая деятельность здесь обуславливает себя выявленными чистыми формами, которые тем самым уже в статусе условий свободны, не отягощены случайными обстоятельствами, не содержат в себе несобственные определения. Такая деятельность мыслима только как «божественная», чистая, логическая форма, как мышление. Как это дело и понимал Гегель. Идеальный, свободный, осуществляющийся со знанием чистых форм всего многообразия действительного мира процесс. Процесс сознания (осознавания) и сознательного движения мышления (определение смысла и цели). То, что под образом Бога предчувствуется и представляется – там, где нет чистоты мышления. Мышления как способа разворачивания идеального содержания мира. То, в интенции чего человек стремится постигать каждую вещь и чем каждую вещь измеряет. Даже если он этого не знает. Но вера в это дает оптимизм познанию и жизни.

Что в самой эмпирической действительности этот процесс выявления идеальности всегда сопряжен с содержанием реального бытия, тут уж ничего не поделаешь: птица в своем свободном полете вынуждена опираться на воздух. Без этого абсолютного условия никакого «птичьего» движения нет. Но в раскаленной атмосфере птица сгорит, как и погибнет в разряженной. Однако действительно (истинно) свободная деятельность лишь та, которая может не только найти условия, но и создать их, и создать в идеальной форме, т.е. в форме истинной, в которой вещь совпадает с самой собой. Вот почему предметно-преобразовательная деятельность является формой выявления идеальности самого мира и тем самым становления человека человеком.

Некий аналог мы можем видеть в математике, где чистые формы пространства как бы абсолютно не зависят от материальных отношений. Потому сослагательность состоит в способности создать истинные (а потому необходимые и достаточные) условия и в способности определить путь к истине. Лишь в чистых формах движение безусловно, «не имеет сослагательного наклонения». Но поэтому же это – идеальное, логическое движение. Движение всякое прочее, осуществляющееся в реальных эмпирических условиях и обстоятельствах, всегда обусловлено случайной формой различных материальных образований. Эти обуславливающие обстоятельства различны, потому имеют «сослагательное наклонение». Действительное движение тем меньше обусловлено внешними обстоятельствами, чем больше оно опирается на чистые (идеальные) формы, чем ближе к этим формам созданы реальные условия движения. Иначе говоря, чем больше они исполнены истины, истины как реальной формы вещи, совпадающей с ее чистой формой. Фальшивая форма, форма, далекая от ее идеала, идеальной формы, способна нарушить и даже разрушить процесс движения, процесс деятельности. Иначе говоря, всякое средство должно соответствовать своему понятию (= своему назначению), своей функции. Там

же, где мышление не выражает природы объекта и потому человек своей способностью не может согласовать свое движение с собственной силой вещи, он и разрушает эту вещь. Отсюда и проблема истинной формы мысли и задача исключения заблуждения. Ибо истина и есть условие адекватной свободной деятельности.

Логическое движение от реального отличается тем, что в нем осуществляется только движение образов, отображающих сущность. Мышление, не способное отделить сущность вещи от образа самой вещи, неминуемо теряет свой теоретический характер и тонет в сплетении многообразных обстоятельств, в «нечистых» формах вещей. Мышление мыслит чистыми формами, свободно преобразуемыми в деятельности под теми или другими условиями. И эта свобода осуществляется в строгой логике необходимых связей чистых форм, которые выстраиваются субъектом деятельности по образу цели, по идеалу. То есть по своей собственной чистой логике. Ибо образ цели должен быть развернут в этой же логике чистых форм.

Становление знания как знания вообще осуществляется внутри диапазона жесткой определенности движения вещи и полной произвольностью такового. Эти различия практическое бытие в элементарной форме устанавливает с самого начала: в практическом преобразовании вещи характер ее поведения принципиально значим, а потому и фиксируется самой этой деятельностью. То есть сознанием. Ибо фиксирующая свои особенности деятельность есть деятельность, знающая сама себя и свои предметные условия.

Именно функциональная связь вещей, внутри которой формируется их, этих вещей, всеобщий образ, опосредующий это движение и тем самым бытие целого, и представляет собой интерес философии. Где и почему вещь отделяется от самой себя и начинает быть посредством самых различных образований и только потому быть в своей всеобщей чистой форме? Как вещь очищает себя от случайных определений самой себя и тем самым предстает в своей чистой сущности. Такое, как мы понимаем, осуществимо только в предметно-преобразовательной деятельности. Именно здесь идеальное возникает и существует. Здесь, где сущность «отделяется» от вещи. Здесь идеальное воплощается в вещь. Здесь возникает язык, и идеальная форма выражает себя в форме языкового движения.

«Здравый смысл» эмпирического сознания, не способный произвести собственно теоретическую абстракцию (расчленив вещь по ее сущностным определениям, а не только по ее натуральным характеристикам), вполне отражает наличное положение вещей: несобственная функция здесь осуществляется посредством собственного бытия вещи, и это дано в наглядном образе, в опыте, чисто эмпирически. Чисто эмпирически – как в наглядности уловленная особенность «поведения» вещи, выходящего за рамки естественных причинно-следственных отношений. Этого оказывается вполне достаточно, чтобы вещи приписать любое свойство, порожденное фантазией. Именно такую внутренне-логическую природу имеют мифы и сказки. И детская игра во всех

ее видах опирается на этот фундаментальный факт. Во всех этих деятельных формах, кажущихся формами сознания, проявляется некая сила, стоящая как бы над естественно-природной организацией вещей и полагающая им естественно-несвойственные им функции. Именно этот факт улавливает эмпирически-наглядное сознание. Такое сознание можно легко упрекнуть в неспособности различения этих, одно через другое бытующих, определений вещи. Поэтому столь же легко происходит их взаимоподмена – если они, эти определения, объективно уже такое различие получили. И столь же легко осуществимо их противопоставление, в котором застревают мысль, не способная увидеть и удержать их взаимопереход. И точно так же – отождествление.

Сознание, как форма субъективности, начинается вместе с обнаружением в объективном мире его «незримого» содержания, его идеальных определений. С реального факта представленности одной вещи через другую. Что возникает и существует только в формах предметно-преобразовательной общественной деятельности. Но эти, идеальные, определения обнаруживаются лишь постольку, поскольку возникает и общественно удерживается *форма* деятельности. Идеальна именно способность, несущая, удерживающая эту форму. Моменты этой формы, формы деятельности, сами идеальны, имеют всеобщий характер и выступают определяющими моментами движения любой вещи, в эту деятельность втянутую. Как легко понять, моменты этой формы суть категории мышления, а всеобщая форма деятельности, как идеальная, есть логика. Логика развертывания (или понимания) любой вещи в реальной деятельности. От адекватности этой логики в составе сознания действующего субъекта зависит, как легко понять, реальная деятельность в пространстве и времени бытия. Отсюда иллюзия ее исходной первичности.

Конечно, можно было бы сказать, что природная определенность вещей дана до бытия логики в составе сознания. И формы этой определенности даже «можно мыслить» как объективную логику бытия, преданную любой форме человеческой деятельности. Как чистую «онтологическую» форму. Такое мышление, однако, не видит своего собственного генезиса, опирается на свои собственные представления, возникшие в стихии исторического опыта и не получившие критической проработки через анализ фундаментальных философских проблем. А это значит, что метод мышления не адекватен сути бытия. А сущность человеческого бытия не сводится к природной его определенности, это общественно-историческая сущность, и историческая форма разворачивания этой сущности как раз и представлена *как всеобщая идеальная форма, как логика категориального движения мышления.*

Поэтому и начало идеального надо искать здесь, в общественно-исторической действительности. И через анализ ее, этой действительности, осуществить теоретический генезис идеальной формы. Этот генезис и должен обнаружить, как и почему природные определения снимаются, оставаясь быть в составе человеческой действительности.

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. 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 – это образ объективного мира, в котором через истину и в форме истины дано и заблуждение. Как и наоборот: не будь в вещи идеального, представленного, несобственного содержания (определения), вещь в ее натурально-истинных характеристиках не высветилась бы сознанию. И сознание остается мифологичным до тех пор, пока не обнаруживает в себе способности «критического различения материального и идеального» (Э.В.Ильенков).

Вот тут-то и обнаруживается во всем объеме 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, что еще более отягощает истину, 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. Здесь снова можно было бы вспомнить «сослагательное наклонение» в развитии и место лично развитых форм бытия в самом бытии.

За всеми образами мифологического сознания стоит человек, они, эти образы, есть его собственное отражение, его собственное произведение, бессознательно осуществленное и осуществляемое его практическим бытием. В подчиненности вещей определениям деятельности, с одной стороны, и в сообразности действий человека объективным определениям самих вещей, с другой, обнаруживаются как силы природы, так и общественные силы самого человека. Более того, обнаруживается зависимость человека от самого себя, *мера его свободы*. Внутренняя противоречивость этого человеческого бытия и лежит в основе его исторического развития, развития его свободы – от формы универсальной самозависимости к форме ничем не ограниченного развития человеческой индивидуальности (Маркс).

Человек, разумеется, есть природное существо. Но обладая природной активностью, он собственно человеком становится только тогда, когда *проявляет собой*, своей деятельностью, объективные стихии бытия, вне его находящиеся силы природы. Именно эти силы идеально представлены в человеке, в его деятельных общественных способностях. Объективно-материально эти силы представлены в «очеловеченной природе» – но как силы человека. Силы человека – как освоенные и присвоенные всеобщие силы самой

природы. Мера истинности человека, идеально представленных в нем всеобщих сил природы, определяется проявленностью 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, именно 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 человека, ни на полюсе им преобразованной вещи их взаимопредставленность никак себя не обнаруживает: этой взаимопредставленности нет, пока нет субъекта, активно соотносящего природные определения как определения по форме своей культурно-исторической деятельности.

Осознание 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.

Без разрешения проблемы идеального неразрешима и проблема идеала. Идеалы – это не то, чего нет. Так сказать – слишком мало. И слишком неточно. Ибо простое противопоставление бытия небытию никогда не достигало истины, хотя видимость таковой в рамках здравого смысла всегда имело. Диалектическая традиция от Гераклита до Гегеля (я уж тут не говорю о Марксе) хорошо понимала необходимость углубления понятия в их, бытия и ничто, единство и, следовательно, видела их в форме диалектически связанных моментов самой действительности.

Идеал поэтому есть вполне определенный момент в составе человеческого бытия, имеющий своим основанием именно это бытие. И содержание, и определенность его, идеала, коренится именно здесь, в бытии. Но человеческое бытие, человеческая действительность никогда не может быть полной не только вне идеальной формы, но и вне идеала. Человек – существо живущее во времени и, домысливая вслед за Аристотелем, господствующее над временем. Идеал связан с временным определением бытия и не просто с удержанием самождественности этого бытия в его временном определении, в его изменении, а с такой его, изменения, формой как развитие. Поэтому человеческая действительность опирается на идеал.

Идеал может быть противопоставлен действительности только в *абстрактном* мышлении. И именно здесь он теряет истинность. Ибо идеал – не то, чего нет, но что есть. И есть не только в качестве сознательного (рационально выражаемого или только предчувствуемого) образа, но в качестве объективной формы действительного бытия, различаемой мышлением и чувством и превращаемой в исходный принцип самоопределения человека.

Конкретное мышление обязано его, идеала, абстрактную противоположность бытию снять. Снять, потому что и в самой действительности он постоянно снимается бытием, становится моментом этого бытия. Идеальным моментом. Снятое в объективном процессе (объективным процессом) в деятельности человека удерживается в формах его культуры и в сознании.

Человеческое сознание своей мыслительной формой разворачивает любую вещь в ее временное, процессуальное бытие. Снятые, идеальные формы поэтому и удерживаются сознанием как актуально значащие. И эти формы, не обладающие чувственно-непосредственным бытием, через деятельность мышления представлены в бытии в их *актуализируемой практической деятельностью* форме – во всем развороте их смыслового пространства и времени.

И идея вещи и ее идеал абсолютно необходимо представлены в понятии, в мышлении, а значит – и в действительности самого человека. Без идеала человеческая жизнь принципиально неосуществима.

Поэтому в идеале я всегда имею некоторую идею, развернутую во времени и представленную как завершенную. И не только в историческом времени, но и во времени моего индивидуального субъективного бытия, коль скоро я к этой самой культуре причастен, коль скоро я в нее вхожу и коль скоро я масштаб истории делаю измерением моего собственного индивидуального личностного существования.

Но пока нет ума, способного определить идеалы, способного вычленив из состава действительности идеальные моменты, пока нет этого ума, всегда будут идолы – ложные представления, порождающие и ложные действия. И эти идолы будут культивироваться самой действительностью – той, которая заинтересована не только в подмене понятий, но и в подмене самих реальных форм. Неподлинность, неистинность этого интереса объясняется исторически ограниченными формами практического бытия, внутри которого истинная всеобщность объективно подменяется ее собственными превращенными формами. Форма мышления, способная с этим составом исторической человеческой действительности разобраться и ориентировать человеческую деятельность на истину, есть диалектика. Диалектика как объективно-идеальная форма, вырабатываемая исторически, и как внутренний способ разумного бытия личности, присваиваемый субъективно.

Гегель в своей философии развернул и показал всеобщность мыслительной формы, достигающей истины бытия. Только такая всеобщая мыслительная форма и способна извлечь из состава действительности идеальное содержание и сделать его идеалом. Идеалом — значит принципом моего человеческого существования. Где нет этого идеала, там нет вообще человека. Следовательно, возникающее человеческое бытие уже самим этим фактом перед самосознающим человеком ставит проблему: как возникает идеальное в составе развивающейся человеческой субъективности. Именно здесь, с самого начала, как только возникает человеческая форма, сразу и возникает проблема

идеального состава этого бытия. И одновременно – как и чем этот идеальный состав сформирован. И каково отношение этого идеального содержания к самой действительности, с одной стороны, и к человеческой субъективности – с другой.

Людмила Облова (Киев)

ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ «ИДЕАЛЬНОГО»

Идеальное – «высший предмет». Ему не приписать предметного существования. Но все-таки приписывают. Поэтому о его грамотном смысле часто спорят. То выносят «идеальное» за облака – воображают отдельным местом. Раз Платон сказал, что Идея расположена в «занебесье», значит, там она и «находится». Начинают за «идеальным» подпрыгивать. То его укореняют в качествах предметов. И вот только потребовали видеть «идеальное» дальше человеческой головы, как его материалом становится общественно значимое тело другой вещи – нечто видимое и слышимое (Э. Ильенков). Оказалось выше головы – голова, а не звездное небо. Приходится за «идеальным» гнаться.

С учетом того, что «идеальное» строгая вещь и непрерывно длится, его неверное употребление (как «клада» или «продукта») сопровождается тем, что все становится неполноценным. То есть идеальное удерживает происходящее в верном (целостном) положении. Оставляет все на своих местах (в форме) и заставляет каждого действовать в соответствии со своим способом бытия. Таким образом, на основании «идеального» физический мир существует «фактически», а другой мир – закономерно. И в мире предметов все повторяется (кружиться), а в мире «идеального» – все «здесь и сейчас» (необратимо).

Например, в идеальном положении мужчина освобождает место для женщины не из нормы приличия и не ради ее реакции, а потому, что он мужчина – правящая сторона. То есть ради ее расположения (абстракции «субъективности»). Иначе говоря, если мужчина занимает женское положение, то временно – пока отсутствует женщина. И это допустимо. Но в ее присутствии, видя занятие ею «сильного» положения, он не может отложить «на потом» акт смены положений.

Во-первых, нет никакого «потом». Отлагательства недопустимы. Условно говоря, «потом» надо будет снова освободить место женщине. И не «вдвойне», с учетом компенсации упущенного в прошлый раз, а просто. Потому что не для какой компенсации не будет места. Пространства для возмещений в «идеальном» просто нет вообще. Поэтому мужчина освобождает место женщине каждый раз, как она «появляется» и занимает его место. И женщине ничего не остается, как подчиниться мужчине. Занять место. Не занятое прежде место, а «собственное». Поэтому вернее сказать, встать на место.

Таков закон – мужчина «над» женщиной, женщина «за» мужчиной. Только «объективность» не доминирует, не подавляет. А «субъективность» не

прячется, не прикрывается. Иначе они не в-месте (рядом), а «разведены» недостатком (кто где). Разбросаны на лево и на право. То есть, если рассеять закон, то женщине (субъективной стороне) придется занимать место мужчины, а мужчине (объективной стороне) – место женщины. Конечно, мир не рухнет. Предметный мир. А вот идеальный сразу. Поэтому в занятости «противоположного» и «противоположным» необратимость «не срабатывает» – каждый остается не на своем месте и занят не свойственным себе.

Во-вторых, когда женщина пропускает мужчину «вперед», ему не надо утверждать себя мужчиной – быть «впередистоящим». Можно остаться «субъективным». Только уже прячущимся (спутником). Но тогда у «объективности» нет права на форму. У «женского» мужчины нет силы на собственное отношение к миру. Остается быть за женщиной, которая вырывается вперед «шагом назад» и превращается в мужчину – довлеет. И переделывать ее. Ну и мир, конечно. При заполнении места другой стороны, друг другом начинают «вертеть». И можно наблюдать факт соперничества.

Получается, без «идеального» настает неверность. Точнее сохраняется «предательство» (вероломство). Все наполняется былым. Мир упорно наталкивается новыми «наслаждениями» (подарками, компаниями, лозунгами), но душа ничего нового не испытывает. «Субъективная объективность» предлагает «субъективности» все более «волнительные объекты», а «субъективность» только дубеет – «объективируется». По закону, испытание «особенного» происходит идеально. Поэтому никакие внешние «праздники» и «знаки внимания» (упразднения и возвышения) не тронут души. «Неповторимое» действует «в обратную сторону» – развивается без подарков и вечеринок. В «тишине» или «с пустыми руками». Но когда все на своих метях и сквозит собой. От любви.

Испытывая неповторимое, человек сохраняет «любимого» (другого) не «общественной головой» и не как «сокровище», а «самим» испытанием. Не зная как, но ради него самого (испытания). Поэтому другой (ты сам) и есть любимый (постоянный), что неповторимый (идеальный). Вот только тогда все верно, когда «собой» (собственной силой) организованы переживания (мужчины, постоянства) конкретных (женских, сменяющихся) испытаний. Это не мужчины женских тревог, а особенные мужчины, решительно собирающие (располагающие собой) женщин. В такой власти сосредоточенность происходит не на «звезде», а на «небе». Причем, на звездном небе. Поэтому и идеализации нет, но есть «идеальное». Это не значит, что «звезда» второстепенна, что она – тень. Это значит, что она есть не иначе, как рассредоточена. И вне неба ей не расположиться, но «сосредоточится», а значит сгореть. Поэтому небо и собирает звезды (оставаясь сосредоточенным, разрешает им быть рассредоточенными). Без неба небу быть со «сгоревшими» звездами (без звезд) – не быть.

Небо всегда звездное – не идеализирующее звезду, а всегда (не дрогнув) ее «принимающее». То есть разрешающее ей быть соизмеримой с небом (сбыться

на небе) и не губящее ее собственный мир. Поэтому упорядочивающее (верное) место. А вот звездное небо, будучи «органом» жизнедеятельности общественно-человеческого организма, конечно же, ориентирует человека во времени и пространстве, но не идеальное. Глядя на него с такой (женской, «сменной») стороны, человек ничего не испытывает, но продолжает внедряться в космический узор. И там «пользователю» видны только звезды, а само небо – идеализировано. А значит, небу, которым не иначе как пренебрегли, присуждено погибнуть (рассыпаться). Быть не собой, а звездой – небом без неба. А звездам, постоянно опирающимся друг на друга, сменять друг друга. В ильенковском понимании «идеального» идеальное существо (человек, поскольку он человек) не забыто. Только вот небо не идеальное. И нравственность «хромает». Ее «передать» нельзя, дабы не убить, поэтому, лучше действовать в соответствии с ней. Выходит оставить себе. Только где ее взять, когда изначальность перечеркнута? Точнее «его» (социальный смысл поступка)? Если и, правда, в бытии «содержательного» (звездного) человека, тогда как добродетельное передалось и передастся? И обошлось/обойдется без «убийства»?

В идеальном мире предать (любимого) вообще нельзя. И пусть по факту существует бесконечность измен. По закону, измены любимому нет, так как предательство любимого происходит тогда, когда любимого уже нет или еще нет. То есть в его отсутствие. Но не столько физическое, а вообще. Когда любимый иллюзорен. Предают исключительно тогда, когда не переживают неповторимого. Не видят «после» головы звездного неба. От «предметности» (звездности). Когда неидеально (ущербно, болезненно) чувствуют. Требуют, чтобы другой вызывал настоящее чувство, например, прекрасной внешностью или сам немедленно чувствовал при исполнении красивого жеста.

По закону, измена происходит, когда не чувствуют, а устраивают жизнь. То есть, «диссеминируя» закон. Поэтому в мире «идеального» есть закон (прекрасное) и невозможны возмещения (удвоения, «догонялки»). Возвращаясь к символам мужчины и женщины, проясняется момент того, что если мужчина, освобождает место женщине, обуславливая свои действия нормой приличия, то он ничего и не делает как мужчина. Исключительно имитирует мужчину. Только в действительности для того, чтобы убедиться мужчиной, такому существу надо каждый раз обнажаться (видеть выпуклость). Или самому выпячиваться.

Тот, кто понимает себя мужчиной при отсутствии женщины (без надобности ее присутствия) – половое существо. С таким образовывается простор гендерной проблематики. И начинаются разговоры, например, о том, как превознести или оправдать воюющую женщину или превознести/оправдать уступчивого (звездного) мужчину.

Настоящий мужчина (не по половым или гендерным признакам) понимает себя мужчиной (сильным существом) в опыте *общности* с женщиной. То есть, не будучи женщиной, но испытывая себя ею. Только совместно с ней (чувствуя

себя собой), он может сделать, например, верность реально существующей. Или порядочность действительно происходящей. И сделав «благодать» реально существующей, укрепить «идеальное». И в своем «открытии» быть соответственно (совместно, а значит идеально). И реальная женщина, не будучи мужчиной, не прячется за сильной стороной. Она всегда «полагается» на «значительное», а не стремиться к власти. Поэтому и «идеальное» не идеализирует (фиксирует). Просто допущена.

Человек, поскольку он человек, понимает, что «идеальное» – это не что-то характерное для избранных места, переживаний или времен. Оно всегда и везде. Без исключений. Но если думать, что «идеальное» должно работать только в определенных состояниях, на каких-то людей, тогда не мудро, что место можно не освобождать (быть), а уступать (имитировать собственное). Например, когда мужчина не освобождает места женщине по причине, пусть, усталости, но уступает его беременной женщине, он не становится мужчиной, даже в преодолении своей природы. Это все равно «намеренная» (предпочтенная) идеальность. Принесение себя в жертву, которая только все усугубляет. Такой «мужчина» завтра уступит место красивой женщине, а когда-то своей. И всегда это будет его самоистязание (звезда). Да и где при этом просто женщина (субъективность)? Ей нет места, так как оно занято им – избирающим идеальные позиции мужчиной. Тем, кто в мужской «функции» чувствует себя ведомым (допущенным).

Общество, где люди *уступают* места людям по причине их «немощи» (детям, беременным, пожилым) или *не уступают* по причине собственной немощи – это все же не идеальное общество. То есть не общество, в строгом смысле. Это смесь, толпа, собрание людей, ограниченных видимостями и манипулирующих своим доминирующим положением. Здесь нет места освобождению места равновеликому, а значит, действует уступка (условность, мнимое знание) – не человек.

В «идеальном» действует человек – актуализацией личностных сил. Не актуализацией силы «общественной головы», а «авторством». Такой не относится к норме приличия как к «найденному». Как существующему в готовом виде (добыче). А создается (возобновляется) в ней. Он понимает, что все приличия условны – разработаны идеально действующим человеком импульсом «от себя» и подхвачены обывателем, для пребывания в неидеальном обществе. Чтобы имитацией «идеального» удержаться в «околоидеальном» положении. Поэтому «понимающий» действует законно, а не по факту идеального состояния. То есть, освобождает место, скажем, ребенку, в силу понимания его «неустановленности» (существа без места). Вопросает: кому освобождать место для ребенка (ангела), как не «взрослому» (искушенному)? Иначе, присущее ангелу, становится уделом обольщенного, а соблазн предстает правящей (спасительной) силой. И «законодательный» не уступает себе – действует своими силами, ради воссоздания пристойности.

Не важно, что пристаёт мысль, будто «идеальный» уступает – действует под кальку. Ведь до него уже было такое проделано. И в чем, казалось бы, его своеобразие, «неповседневность»? Но, прежде «навязчивого», работает идеальная структура, действие которой не копируется, но своим присутствием организовывает присутствие другого. Соответственно, «идеальное» не влияет и не даёт свое изображение, но есть.

Как создать тысячу кругов? Сначала нарисовать один, а остальные под трафарет «нарисованного». И все, действительно, получится. Но если их подбросить в воздух, то, как после, среди рассыпанных кругов, найти первый? Невозможно, если нет метки. И даже не нуждаясь в метке невозможно. Подняв любой, его можно объявить первым и продолжить размножение с него. Только он будет заявленным первым, но не первым в принципе. Поэтому продлит только разброс. А реально первого (начального) в размноженных кругах нет. Он не ложится на бумагу. Остается в мысли. Поэтому всегда можно начать не с «выдернутого из» (экземпляра), а самому. То есть, невзирая на похожие друг на друга идеальные акты.

Грамотный смысл «идеального» – запрет повторения присутствия в качестве былого. Поэтому, когда мужчина *уступает* место, он приличен. Но суть копиист (транслятор) мужского (правлящего). При этом он все же, простите, «женщина» (ведомый). Копирование мужского не сделает из мужчины мужчину, а вот женщиной оставит. У копииста может быть верная реакция на происходящее, от того, что совершенный «мужской поступок» вручил свою душу «скрытой женщине». И олицетворится приблизительное представление мужского поведения, но сам он (копиист) будет, все же, не верным. А каждое освобожденное мужчиной женщине место в силу присутствия женщины – не есть повторением уже когда-то такого случившегося поступка. Когда мужчина освобождает место «без приличий» и независимо от усталости, он несовершенен, но действует как состоявшийся – небывало, но как все еще возможно поступить. Не важно, что внешним образом не гладко. Тут значимо то, что это личное решение. Поступок не «по реакции», а из места «без людей» или из человека «без места». Нечто совершенное на основании морального сознания. *Такое* может сделать каждый, но исполняют не все. То есть каждый настоящий мужчина будет действовать независимо от уже запечатленного (приличия), а «по идее». И вот за *такого* можно и быть (стать) – что-то с ним «лепить».

Таким образом, нет кучи идеальных поступков идеальных мужчин – есть всегда один и тот же идеальный (неповторимый) поступок идеального (прервавшего цепь) мужчины. Целостное (нерасщепляемое) действие каждого полноценного (мыслящего самостоятельно) человека. Случившееся и исчезнувшее.

Если отвязаться от мужчины и женщины, взрослого и ребенка, любящего и любимого, предающего и нелюбимого, а попытаться говорить об «идеальном» «без людей» (без антропологической кальки), то все равно нельзя избавиться от

«пары» (равновеликих). С пониманием того, что одному миру все собой заполнять, а другому быть пределом «распространенному». И ни в коем случае не заменять друг друга (не исполнять «несобственное») и не отменять один из двух миров (всегда быть вместе).

Парадокс в том, что «один» без другого – внешним образом один. А в действительности, не один, а в куче (единиц). Это мир экземпляров. Место, где много себя. Здесь развязность, растрепанность «одного». Чтобы сохранить единственность (облик) «одному» необходим «другой». Безусловно необходим. А «другой» без «одного» – пуст. Не пустой, а вывернутый (отсутствующий). Это мир без себя. Чтобы сохранить «относительность», «другому» не быть без «одного».

Друг без друга «равновеликие» не соответствуют себе и действуют в разрухе «идеального». То есть существуют только «предметно», «по факту». Так же, будучи не на своем месте «равновеликие» становятся сращенными (унифицированными). То есть опять осуществляют «один» мир. А значит иллюзорны. Вспомним, что только тот разум разумен, который освобождает место вере (идея Канта). Не дав ей «распространиться», разум окажется «за» ней – будет «неверующим». Мнящим невозможное. То есть самоустраниющимся. Но разум в «идеальном» положении – «над» верой. Не в доминирующем положении, а метафизичен («после» веры). Поэтому всегда «держит» ее «за» собой. Не прячет, а допускает (запрещает себя «обойти»). Или разрешает (пускает) себя разрушать. Без уступок. Когда же все наоборот и разум запрещает себя разрушать, вера его обходит и заключает собой. Наступает один мир или мир «одного», где «другой» обходим (лишенный).

А сейчас уместно вспомнить непреклонного Л.И. Шестова – человека монистического мира и неуступчивого противника И. Канта. Серебряновековец идеальный противник «идеального». Идеальный в том смысле, который в «идеальное» вкладывал Ильенков (представление в ином и через иное). Тогда как Кант исходил из «веры разума», Шестов действовал «только верою». Поэтому у Канта все «идеально», а у Шестова сплошное безумие. Тогда как немецкий классик различает мир явлений и его первооснову (практический разум и эмпирическую сферу), представитель Серебряного Века все совершает только одним миром, но и не однозначно – заковыристо. Кантовское «мета» разума и шестовское «без» разума смутные понятия. Только Лев Исаакович вгоняет ум в смуту (смешивает ум с тьмой), а Кант ее сохраняет для разума (разрывает тьму и ум, делает их «далекими» или занимающимися собственным). Таким образом, «вера разума» помогает в однородном пространстве проводить очертания (различия). Обезразличивает однородное пространство после его сохранения (принятия, «нетронутости»). А «только вера» совершает раскол раскола – виртуозничает. Поэтому обезразличивает обезразличенное однородное пространство и вынуждает на несогласную реальность или нереальную согласность, которую и понимать никак нельзя. Это

топка – место, где все сливается в одно и на этом все заканчивается. Остается только истлеть.

Странным образом Шестов допустил веру, которая без разума. То есть разрешил свободу, лишенную практического разума. И что присуще разуму – быть «одним» – стало уделом веры. То есть, мыслитель заведомо разобщи то на что полагался (разбил исключительность веры), и все время (объективно) сторал. Жил и творил «второй смертью» (смертью до смерти).

В способе мышления Шестова – человека, посвятившего себя важности свободного философского мышления, есть странность – отсутствует «другой». То есть то, что присуще вере. Не «тело другой вещи», а свобода. Это поле активностей личных решений людей, только лишенное руководства. Поэтому «русский Ницше» мыслил одним только умом – летел в пропасти принуждения. Не допускал непостижимое, невозможное. Поэтому безумие скандировал. Не будучи безумцем, но принуждая его, совершал каторжный труд – «здравомыслил» лишить ума умалишенного, чтобы выйти на нравственность.

Приняв Шестова, да любого человека, осуществляющегося одним миром, приходится жить в мире оборотней. В пространстве, где мужчина не уступает женщине, а она – да, взрослый не уступает ребенку, но он обязательно, предающий предает любимого – верен измене, любящий любит предателя – ущербен. А все потому, что нет разницы между мужчиной (который стал подчиненным) и женщиной (ставшей довлеющим), взрослым (ставшим безупречным и глупым) и ребенком (названным порочным и логичным), любящим (...преступающим) и предающим (...хранителем), верным (...припадочным) и ущербным (...здравомыслящим). Забавно, куда смотрел Шестов? Почему разницы не видел? Хотя, какая разница, когда нет разницы? Когда допущена непрерывность. Соответственно мир итак провалился и перемены не жди.

Самая опасная «рана» там, где человек становится на позиции безразличия (непрерывной безосновательности). Ведь, если не вменено кто сядет раньше – гость или хозяин, тогда впору и хозяину из дому уходить, а гостю оставаться (хозяйничать). Мужчине рожать, женщине воевать. Ребенку воспитывать, а взрослому расти. Только так человек не живет. У мыслящего существа нравственность на своем месте, а предметность на своем. Поэтому реально существует «одно» место – собственное. Не может «любящий» вместо переживания непостижимого «устраивать жизнь» – запрещено любовью любящего.

Противиться «идеального», оно же ратовать за «идеальное» (т.е. голосовать) – все равно, что жить в мире без людей, но ради людей. Реализовываться обособленно от тех, кого нет. Это жуткая жизнь – ненужная, лишняя, хоть и бессмертная. «Абсолютно неделимому» мучительно быть в «делящемся» мире. Но Шестов верил в боль (взрыв) даже тогда, когда ее испытания ничего не решали. Поэтому пусть. При этом, помимо опыта Льва Исааковича, «идеальное» – «место без людей» – само требует от человека

верности. Или допущения себя ради себя самого. То есть, заставляет жить, допуская собственный мир, ради действительности (работы) «нулевого пространства». Но при таком «допуске» – реализации (изменении) независимо от людей – пребывать среди людей.

Когда людям кажется, что, например, заслонять проход нельзя, так как это мешает сзади идущим и, соответственно, скапливает (останавливает) двигающихся людей, тогда они мыслят не противясь «идеального», но сопротивляясь «высшему предмету». Действуют «косо» (обрывочно). И все же об «идеальном» не забывают. Поэтому один раз освобождают проход, а другой раз заслоняют его. А в идеальном отношении человек не заслоняет проход никогда, так как действует не ради двигающихся в нем людей, а ради самого прохода (возможности движения). Стоит заслонить проход – как его нет. Его место занимает «стена» (невозможность движения). И от переполненной ценности начинается неполноценный мир. Поэтому, когда «идеальное» допускается, а не «предпочитается» становится просто. И люди, например, принимающие пищу за столом, а не на кровати, действуют не ради избегания пятен, а так как порядок есть, живут в мире, где пятна остаются, но порядок сохраняется во всем. Если же полагают, что принимать пищу разрешено «где попало», тогда «хаосность» исполняет роль порядка. И кружит сор, а порядка нет вообще.

В философском смысле – «идеальное» – ни субъективная, ни объективная реальность. Ни мужчина, ни женщина. Не антропологично, не гносеологично. Если и уклонятся в привилегии, то на определенный период и по определенным причинам. Это временный спор тех, кто грешит желанием первенства (преимущества) и отчуждается «равновеличия» двух миров.

Грамотное понимание «идеального» в том, что оно хранитель (различАние) «объективного» и «субъективного» на «своих» местах, с изначальным признанием их «верности» (однородности) и обязательным воссоединением после различия. «Идеальное» создает пространство понимания того, что больше «большого» не будет. Но само «большее» (необходимая идея разума) пусть и есть, но «будущность». Только не стоит склоняться к «одному». И, по обычаю, удел «неизменного» делать судьбой «переменного». А «временное» (сильное) выдвигать на место «вечного» (слабого). И суть только манипулировать тем, что ограничено наличествующими пределами. В «идеальное» же философ верит. Для него «невозможное» существует. Только «непроверочно». Абсолютно. Будучи ограничено невидимым пределом, оно замкнуто на самоё себя. И не поддается «одному» – разуму без чувства. Поэтому философ не обращает внимания на видимые основания, давящие фактом неполноценного мира – «идеального» нет, «идеальное» где-то. И живет, освобождая место свободе и не предавая мудрости.

ОТКРЫТИЕ ИДЕАЛЬНОГО.

О значении платоновского идеализма для концепции Э.В. Ильенкова

Э.В. Ильенков отмечал, что его концепция выстроена на основании выработанной философией научного понятия идеального. Истоки этого понятия лежат в трудах Платона, с которого, как писал Э.В. Ильенков, начинается традиция рассмотрения мира идей «как некоторого устойчивого и внутри себя организованного мира законов, правил и схем, в согласии с которыми осуществляется психическая деятельность отдельного лица, “индивидуальной души”, как некоторой особой, надприродной и сверхприродной “объективной реальности”, противостоящей каждому отдельному лицу и властно диктующей этому последнему способ его поведения в частных ситуациях» [6, с. 30]. Аспект, который Э.В. Ильенков выделяет в учении великого античного мыслителя, нетривиален для истории философии и может быть сформулирован в виде антиномии: Платон открывает объективность идеального, но при этом не знает его истинной сущности, дает ей ложное идеалистическое толкование.

Рассмотрение ключевых принципов платоновской философии необходимо для общей методологической оценки подхода Э.В. Ильенкова к природе идеального. Это тем более важно в свете замечания Д.И. Дубровского о том, что теория Э.В. Ильенкова пропитана идеалистическим содержанием. «Для нас “идеальное”, – писал Д.И. Дубровский, – существующее “вне головы и вне сознания людей”, есть либо материальное, либо гегелевский абсолютный дух» [3, с. 46]. По Д.И. Дубровскому, идеальное – это специфика явлений сознания, индивидуального и психического по своей природе. «*Сознание (идеальное) неотчуждаемо от психического*, не существует вне и помимо психики реальных социальных индивидов» [3, с. 61].

Надо сказать, что возможность подобной трактовки содержится в известном марксовом определении: «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [8, с. 21]. Хотя очевидно, что у К. Маркса речь идет о совокупной «общественной голове» объединенных социальными отношениями людей, главная теоретическая трудность этой дефиниции заключена в том факте, что общественная голова не существует иначе как посредством эмпирических голов действительных индивидов. Д.И. Дубровский цитирует это определение, делая вывод: «Для классиков марксизма идеальное не существует вне человеческой головы» [3, с. 24]. Тем не менее, признавая, что сознание человеческого индивида социально по своему генезису и содержанию, Д.И. Дубровский находит связь индивидуального и общественного сознания значимым ракурсом в проблеме идеального [3, с. 172].

Обращение к Платону важно также в связи с замечанием Д.И. Дубровского относительно нечеткого проведения Э.В. Ильенковым различия категорий материального и идеального [3, с. 42 и далее]. Согласно Э.В. Ильенкову, идеальное существует объективно, т.е. вне мозга и сознания. «Идеальное есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства» [4, с. 219]. Д.И. Дубровский полагает, что если идеальное объективно, а не только субъективно, то оно есть материальное. Однако идеальное, в определениях Э.В. Ильенкова, являясь объективным, существует не без связи с сознанием. Э.В. Ильенков не отрицает существование психических образов в том качестве, в каком отдельный человек обнаруживает их в своей душе. Материальной основой существования осмысленных образов в сознании Э.В. Ильенков признает предметы культуры и связь культурных явлений. Он хочет доказать, что в сознании образы существуют лишь постольку, поскольку соответствующее идеальное содержание уже опредмечено в окружающей человека культуре: в артефактах и орудиях труда, в поведении людей и их отношениях, в словах и изображениях и т.п. В этом определении идеальное не существует вне материи как независящая от нее реальность, хотя и остается ее противоположностью.

Это, казалось бы, противоречит тезису К. Маркса о выгодном отличии от пчелы архитектора, который предварительно строит дом в своей голове, т.е. идеально. Однако данное противоречие снимается тем, что любой мозг, обеспечивающий творческое построение идеальных образов, есть онтогенетически развитый в конкретных исторических условиях мозг (важно подчеркнуть: не только сознание индивида, но и системные связи в коре головного мозга). Культура составляет действительную почву онтогенеза человеческого индивида. Однако прежде чем феномен идеального стал предметом всестороннего изучения, его надо было открыть в гносеологическом поле. Это произошло не раньше, чем началась теоретическая рефлексия в форме философии. Именно здесь обнаруживается принципиальное значение учения Платона об идеях. Трудности определения идеального, с которыми столкнулся идеалист Платон, поспособствовали раскрытию его истинной сущности.

Загадка и разгадка идеализма, как писал Э.В. Ильенков, скрыты в неумении психики различить естественные и общественные (созданные трудом человека) свойства вещей [6, с. 56]. Материализм же своей главной задачей имеет разграничение реальности, представленной сознанию в формах «объективного духа», и реальности вне этих форм. Чтобы это сделать, необходимо правильно сформулировать саму задачу, т.е. определить природу идеального. Сведением проблемы к противоположности объективного (материального) и субъективного (идеального) здесь не обойтись, ибо не все субъективно-индивидуальное может претендовать на качество идеальности, а только то, в чем представлено всеобщее содержание предметного мира.

Субъективное идеально в том отношении, в каком оно переходит в свою противоположность. Диалектику этого отношения впервые вскрыл Платон.

Трудные аспекты проблемы идеального у Э.В. Ильенкова можно прояснить, учитывая, что идеальное противоположно не абстрактно материальному, а реальному в смысле «объективности чувственно-воспринимаемых индивидом единичных вещей» [6, с. 10]. У Платона истинное бытие конкретной идеи противоположно не материи как таковой (небытию), а чувственному миру ее воплощений. Идеальное – это то, что не существует как осязаемая предметность, но, тем не менее, представлено всеобщим и необходимым образом в формах деятельности, сознания и воли индивидов. Это, например, то математическое отношение, которое усматривает Пифагор в разложенных на песке камешках или грубых линиях, в частности загадочная несоизмеримость диагонали и стороны квадрата. «Лебединое озеро» – это не последовательность видимых действий танцоров, не форма и цвет их костюмов, а тот всеобщий смысл, который раскрыт для сознания зрителей и относительно которого значение получает все физическое наполнение балетной постановки.

В диалогах Платона закладывается учение о всеобщей сущности мышления, несводимой к структуре и процессам индивидуального сознания, но заключающей в себе закономерные основания последнего. Его объективный идеализм был направлен одновременно против материалистических принципов ранних греческих мыслителей и субъективизма софистов. Однако Платон не знает истинной природы идеального. Работа души выстроена по логике и форме идеальных схем человеческой деятельности, но в сознании Платона это отношение перевернуто. Сверхприродную форму бытия вещей, которая является их социально-исторической определенностью, представляющей в вещной оболочке результаты человеческого труда (материального и духовного), Платон понял как образ становления сверхчувственного мира идей в материи.

Это превращенное представление, скрытое от философа, само по себе требует объяснения. Э.В. Ильенков по этому поводу писал: «Система Платона (а впоследствии и Гегеля) действительно срисована с простейшей схемы целесообразной – целенаправленной – деятельности общественного человека, выполняющего в веществе природы некоторую несвойственную этой природе самой по себе “форму” – будь то форма кувшина или топора, форма “стоимости” или форма (устройство) искусственного спутника Земли, грамматическая или моральная общая норма; в природе самой по себе эту форму не увидишь, на глине не написано, что она обязана стать кувшином» [5, с. 78]. Идеализм возникает из сплавления предметного содержания и схемы предметной деятельности человека. Отделить реальность, существующую до и независимо от сознания, значит одновременно понять и специфику реальности, в которой опредмечены ее социальные определения.

Платон раскрыл объективность идеальной формы, однако понял ее природу он неверно. «Итак, если не все сразу одинаково для всех и всегда и

если не особо для каждого существует каждая вещь, то ясно, что сами вещи имеют некую собственную устойчивую сущность безотносительно к нам и независимо от нас и не по прихоти нашего воображения их влечет то туда, то сюда, но они возникают сами по себе, соответственно своей сущности» [10, с. 617 (386d–e)]. Объективность сущности вещи влечет за собой необходимость для человека действовать и мыслить сообразно ее природе, используя пригодное для этого орудие. Примечательно, что орудие Платон находит положенным для того или иного вида деятельности от природы (φύσις). «Так вот и с другими орудиями: отыскав для каждого дела орудие, назначенное ему от природы, человек должен и тому, из чего он создает изделие, придать не какой угодно образ, но такой, какой назначен природой. И в каждом случае, как видно, нужно уметь воплощать в железе то сверло, какое определено природой» [10, с. 620–621 (389c)]. Платон исходит из факта движения вещи от аморфной материи к оформленной предметности, образец которой остается внешним этому движению и сохраняется в идеальной чистоте на фоне многообразия его более или менее совершенных копий. Такова исходная феноменология идеального.

Объяснение этой формы мышления составляет задачу философского познания. Здесь, кстати сказать, лежит один из разломов, на которых расходятся пути Э.В. Ильенкова и М.А. Лифшица в трактовке идеального. Последний отстаивал точку зрения объективности идеального в самой природе, существующего как предел, к которому стремятся ее формы. Без этого, полагал М.А. Лифшиц, трудно объяснить, как и почему культурно развитое сознание схватывает предмет «под формой целесообразности» [7, с. 219–221].

Идеальное благодаря труду существует как выделенное в чистом виде и воплощенное в особенном всеобщее. До и вне труда оно не актуализовано ни материально, ни в качестве идеи. В природе есть, во всяком случае, возможность идеализации. *Шестигранник пчелиной соты* – пример идеального отношения объема, затрат воска и прочности, но *как идея* это отношение выявляется лишь человеком, уловившим всеобщую закономерность в биологических образованиях. В этом, как кажется, заключена теоретическая пружина объяснения идеального у Э.В. Ильенкова. Идея суть всеобщая мера, выработанная поколениями людей как эталон, в соответствии с которым воспроизводится предметность в той или иной сфере их жизнедеятельности. Художественная, поэтическая и теоретическая форма дает мысленное выражение того, что возникло в предметном совместном действии.

Характерным примером таких чистых форм являются категории. В философии сложилось два основных подхода к определению категорий. Во-первых, категориями называют самые общие формы мышления, которые организуют его содержание. Это категории философского и вообще логического мышления, описанные Платоном и Аристотелем и затем исследованные Кантом и Гегелем. Во-вторых, в качестве категорий рассматривают рассудочные понятия, с помощью которых мышление

структурирует родовидовые отношения предметного многообразия. В научном и обыденном познании категории в опоре на язык функционируют как инструмент систематизации предметности. Они образуют иерархическую структуру обобщенного представления действительности¹.

Рассудочные категории – это результат обобщения живого опыта. В категориях предметное содержание схвачено в отношениях, релевантных целям деятельности. От истории цветовой словаря до неологизмов современной технотронной цивилизации в языке отражена категоризация предметно-практического опыта человека. Поскольку реальное взаимодействие человека с вещами не ограничено физико-физиологической стороной производства, но определено также порядком использования вещи (формой общения), то языковые картины представляют предметный мир в культурно своеобразном выражении. Эти факты вели, в частности, к социологизации и релятивизму в объяснении сущности категорий и логических форм мышления вообще (Э. Дюркгейм, Л. Витгенштейн, Б. Уорф и др.). В этом подходе упускается из виду, что любая культурная форма общения людей закрепляет лишь то содержание, которое адекватно объективным условиям жизнедеятельности людей. Выведение Аристотелем философских (логических) категорий из ткани языка вовсе не случайно. В эпоху классического рабовладения и полисной демократии язык был важным инструментом культуры, почти производительной силой. Всеобщая грамотность давала широкий доступ к политике, знанию, обосновывала претензии на аристократизм духа. Платон осуществлял систематическую рационализацию логического содержания вербального мышления. Но и время Аристотеля – это все еще мир устной и поэтической традиции, политической риторики и диалога.

«Категории – не просто образы вещей, природы, получающихся в результате мысленного отбрасывания в предметах природы особенного, специфического, случайного. Они представляют собой образы практически обобщенной, практически унифицированной природы, а именно природы как объекта» [9, с. 128]. Категории объективны потому, что они связывают язык, мышление и деятельность. Слово, мысль, действие – это лишь формы выражения реальности, схваченной в деятельности. Категории социальны по своему происхождению. Однако их происхождение – не простая условность. Структура категорий – это формообразующий принцип отображения или раскрытия предмета в мысли. Их объективность доказывается той необходимостью, с которой они диктуют мышлению логические условия его успешности. Миф, как показал К. Леви-Стросс, глубоко логичен с точки зрения своего внутреннего содержания и прагматических целей архаического

¹ «Идея такой иерархии категорий возникла еще в древнегреческой философии; от сочинений Платона, Аристотеля она тянется затем через всю историю мысли (достаточно вспомнить работы Порфирия, Анахта, Бэкона и других мыслителей). В настоящее время она из чисто философской сферы перешла также в ведение других наук, например генетической психологии Выготского, Пиаже, Брунера и других ученых, которые постоянно возвращаются к обсуждению иерархии категорий» [1, с. 152].

человека. Художественный образ по-настоящему эффективен, когда в его содержании мы можем «прочитать» логику его возникновения, т.е. смысл изобразительного творения. Сюрреалистические образы С. Дали логичны с точки зрения ценностей европейской культуры XX в. и целей, которые несла в себе личность художника.

Цель познавательной деятельности – истинное знание. В чистом виде знание – это суть дела, образ действия, отделенный от самого действия в качестве его всеобщей меры. Значительный объем знаний, которыми располагает сегодня человек, не существует ни в одной отдельной голове, но воплощен в институциональных и производственных схемах общения (никто не знает, как «с нуля» создать капитализм, систему образования, науку и др.). Платон подметил это обстоятельство, утверждая, что ни один мастер не творит идею, по образцу которой он изготавливает предметы [11, с. 390 (596b)]. Точно так же функционируют в мышлении логические категории, математические истины, правовые и нравственные императивы, грамматика и синтаксис языка и др.

Идеальное – это не материальные вещи и процессы (в том числе нейрональные), это не образы индивидуального восприятия материальных вещей и их нейрофизиологические корреляты. Идеальное – это характеристика объективных форм знания. Это «всеобщие нормы той культуры, внутри которой просыпается к сознательной жизни отдельный индивид и требования которой он вынужден усваивать как обязательный для себя закон своей собственной жизнедеятельности. Это и нормы бытовой культуры, и грамматически-синтаксические нормы языка, на котором он учится говорить, и “законы государства”, в котором он родился, и нормы мышления о вещах окружающего его с детства мира и т.д. и т.п.» [6, с. 11]. Идеальная схема действительности – это «схема, по которой общественный человек ориентируется в реальной, вне головы существующей действительности» [5, с. 81].

Идеальность, подчеркивает Ильенков, «всегда была аспектом проблемы объективности (“истинности”) знания» [6, с. 10]. Платон обращал внимание на всеобщий характер идей, определяющий действия индивидуальной души, когда она стремится к бытию и истине. Этим же характеризуется деятельность Демиурга, создающего прекрасный космос [12, с. 432–433 (28с–29е)]. Пожалуй, именно с Платона в философии закрепляется значение слова *ἀνάγκη* как закона природы – необходимости, соединенной с деятельностью божественного ума [12, с. 450–451 (47е–48а)], устойчивого порядка мироздания, противоположного слепой силе.

В полемике с Д.И. Дубровским вставал вопрос о значении для психологии индивидуальных различий в психофизиологии мозга. Э.В.Ильенков стоял на том, что анатомически одинаковый, в сущности, мозг у разных людей производит различные образы. Д.И. Дубровский же указывал на экспериментальное подтверждение существования индивидуальных различий

мозгов, считая, что это необходимо учитывать в объяснении психологических феноменов [2, с. 51–56]. Представляется, однако, что данный факт отражает проблему совсем в иной плоскости. Индивидуальное сходство и различие мозгов не детерминирует тождество и различие образов. Эти два ряда явлений гетерогенны. Убедительность доказательства теоремы не зависит от различий в физиологически здоровых мозгах, так же, как и степень общности смысла звучащей речи для людей, говорящих на одном языке. Содержательно сходство и различие психического наполнения сознания продиктовано, прежде всего, характером и условиями деятельности. Это и доказывал Платон, полагая, что единая идея (сущность) находит выражение в вещи, орудии для ее обработки, действию человека, слове.

Истина, что познание, оставаясь всеобщим процессом, концентрируется в индивидуальных усилиях людей. Однако культура по отношению к индивиду есть нечто универсальное, предстает сознанию как «организованная внутри себя действительность» [5, с. 78]. Мыслящий индивид находит в культуре опоры для интеллектуальной деятельности, не рефлексировав это исходное отношение. Можно согласиться с мнением А.В.Потемкина, считавшего, что аналогия – это тайна философского спекулятивного мышления, что, конструируя системы мира, философ опирается на основания, взятые из наличного сознания эпохи [13, с. 94]. Однако такова схема любой теоретической деятельности, пока та держится на почве наивного эмпиризма, не различает общественное и природное, образ и предмет, идеальное и реальное и не способно рассмотреть их диалектику. Именно такова точка зрения досократиков, у которых общие основания мышления индивидов схвачены мыслью как константы по отношению к общему в природе. У Платона мы наблюдаем рефлексии этих оснований, однако точка зрения индивидуального мышления все еще остается для него исходной: познание реализуется на границе души и окружающего мира. При этом тело – темница души – искажает видение общего в призме материального. Через тело действительность раскрыта душе пространственно ситуативно и хронологически последовательно. Истинное же знание требует перестройки мыслей сообразно идее «блага» [11, с. 291 (508e–509)].

Общим у Платона с досократиками было признание того, что человек живет по установлению, положенному разумом в соответствии с истинной природой вещей. У Платона сама природа становится двойственной. Совершенные установления положены не от природы чувственного порядка, а от высшей идеи «блага». Система Платона – это идеология сверхприродного происхождения истины. Но это не идеология в обычном политическом смысле, а первое последовательное исследование отношения идеи (идеального) и материального мира в целесообразной деятельности, где политика – это лишь один из видов деятельности. Здесь, как говорит Э.В.Ильенков, Платон «исследует исторически развившееся общественное сознание своего времени» [5, с. 79], его категориальный строй и мировоззрение.

Идеализация, пронизывающая античное мышление, характеризуется как телеологическая рациональность. В ней признается объяснимым и познаваемым то, что существует само по себе и не требует вмешательства со стороны человека. Это рациональность красивых, простых и завершенных (прегнантных) форм. Эта рациональность знает разумную цель культуры, но не способна оторваться от природы по причине недоступности ее глубинных оснований силам и знанию человека. Этим же объясняется поиск Платоном идеального (вечного) государства, основанного согласно природе (*κατά φύσιν*) [11, с. 199 (428e)] и устойчивого по отношению к несовершенству случайных материальных форм. Его полисное мышление утверждает фундаментальность четких установлений в поддержании социального равновесия и не видит общество с точки зрения развития политической организации.

Культура для грека воплощена, прежде всего, в поведении и речи индивида. В их понимании человек связан с природой через родословную. Согласно замечанию А.В. Потемкина, выражение «по природе» (*κατά φύσιν*) в языке ранних греческих философов означает «по рождению», «в соответствии с родословной». «Речения древнегреческих мудрецов «о природе» (*peri physis*) были ориентированы на установление качеств человека и причастных ему вещей «по рождению их», или, как бы сейчас сказали ученые мужи и дамы, «по генам их». «Физика» древних греков <...> была примерно тем, на что претендуют некоторые генетики» [14, с. 13]. Трудно сказать, насколько эта оценка упрощает реальную языковую ситуацию. В работах Аристотеля и перипатетиков термин *φύσις* наполнился более отвлеченным содержанием, однако стоит помнить, что на уровне обыденного миропонимания античное мышление наследовало антропоморфные интуиции родоплеменного уклада. Природа была раскрыта античному сознанию по культурным канонам человеческих взаимоотношений, производственным фундаментом которых было рабовладение, а идейной надстройкой – сословно-аристократическое мировоззрение. Аристократический акцент в слове *φύσις* делал ударение на противопоставлении того, что возникло «само по себе», т.е. в соответствии с естеством, а не по человеческому установлению. Доминанта установления характеризовала демократические силы в греческом обществе и теснила привилегии старой племенной аристократии. Интерес Платона в связи с этим можно охарактеризовать как идейное стремление привести искусство политического управления в соответствие с тем, что есть государство «по природе»/«по происхождению», т.е. как система «естественного» разделения труда, закреплённого сословной иерархией.

Метафизически природа, по Платону, – это непрерывное становление вечной идеи в материи, их диалектическое тождество. Объективный идеализм кладет идеальные формы как вечные и необходимые основания бытия, поскольку в них находят выражение существенные моменты самой деятельности, но не прямо, а через предмет и условия этой деятельности. В той мере, в какой человек овладевает этими условиями, он проникает в тайну

идеального. «В реальной, действительной жизнедеятельности индивид обращается с любой вещью так, как того требует ее “понятие”, т.е. выраженная в сознании общественно-человеческая – а не непосредственно-природная – ее роль и “назначение”. Это “понятие” противостоит как индивиду, так и непосредственно-природному, чувственно воспринимаемому образу вещи в сознании. Поскольку реально индивид подчиняется в своих отношениях к вещам этому понятию, в котором выражена общественно-человеческая власть над вещами, противостоящая самому индивидууму как чуждая и независимая от него сила, постольку “понятие” в итоге и выступает как “истинное”, притом идеальное, бытие вещей» [5, с. 81]. «Понятие» здесь взято Э.В. Ильенковым в кавычки. Это мысленная форма вообще, мера знания, идея. Она еще не отделена от самих вещей, не выделена в своем специфическом, по отношению к предметности, содержании. Платон исследует ее в единстве с тем содержанием, которое вложено в нее конкретно-историческим типом человеческой жизнедеятельности.

В повседневном, практическом, а также и теоретическом употреблении знания в его содержании нередко обнаруживается иррациональный довесок. Иррациональность в сознании есть выражение слабости мышления человека и недостаточности его власти над вещами. В то же время, эта слабость господствует над индивидами как непокоренная сила природы или власть общественных отношений. Идеальное для индивида – это положенная в его голову чистая схема, эталон, образ. Положенность идеального – важный момент в определении мышления. Всегда ли действие по контуру положенной формы означает мыслящую активность? Признание этого легко ведет к той идее, что всеобщее мышление есть отчужденная от личности субстанция, хотя и требующая индивида в качестве передаточного механизма при воспроизведении идеального содержания. Именно это характерно для представлений Платона, поскольку раб был необходимым немыслящим звеном античного производства классической эпохи. Однако бык, тянущий плуг, тоже движется в соответствии с идеальной схемой возделывания поля. При этом раб раскрывает свою человеческую природу, становясь мыслящим в меру осознанного овладения положенной всеобщей формой (что, по-видимому, начал понимать Платон), а бык этой природы не обнаруживает. В машине воплощена мысль конструктора, машина движется разумно. Но сама машина при этом не мыслит и мыслить не может.

Учение Платона позволяет понимать истинные отношения внутри действительного (не формализованного) мышления. Реальность в таком спонтанном мышлении оказывается расчлененным многообразием, представляющим собой продукт первичной идеализации. Для античной рациональности характерно усматривать общее как непосредственное содержание космоса, при этом выделяя его по отношению к материи и ее пространственным характеристикам. У Платона категориальные отношения стали логическими и гносеологическими: «идея – вещь», «общее – единичное».

Как противоположности, эти определенности требуют применения к себе диалектики. Для Платона диалектика – это не только метод объяснения и доказательства некоторого предметного вопроса, но и метод обоснования самого знания.

В логике идей Платон находит более сильное основание мысли, чем это сделали софисты, обратившиеся к относительности языковых значений. Общезначимость слов субъективна, условна и сохраняется «по установлению». В логике же общезначимость положена от объективного содержания, от самих вещей. Э.В. Ильенков заметил, что «Платон мастерски показывает тот факт, что четкое и строгое определение термина, обозначающего предмет, с неизбежностью приводит к появлению другого определения, исходящего из тех же самых оснований, но прямо противоречащего первому. Противоречие между конкретной полнотой предмета и рассудочной абстракцией от него Платон, следовательно, фиксирует в той самой форме, в которой это противоречие налично осуществляется в мышлении – как противоречие между двумя рассудочными абстракциями» [5, с. 82].

Мышление как всеобщее – это внутренняя форма целесообразно организованной деятельности, осуществляющейся сообразно сущности вещей. Деятельность человека опредмечивается в эстетических, этических, логических формах и организуется в соответствии с ними в структуре индивидуально-психических процессов. Т.е. это деятельность, опосредованная и управляемая идеальным. Культура объективна по своему возникновению и содержанию, но субъективна с точки зрения ее функций и целей. Она служит интересам человека, однако ее эффективность продиктована обстоятельствами объективного порядка – тем, что К. Маркс назвал материальными условиями жизнедеятельности действительных индивидов. В контексте этого понимания философия Платона раскрывает свой подлинный теоретический смысл. Она была культурным отражением социально-исторических процессов античной эпохи. Дискуссия об идеальном также несет в себе заряд социальных сдвигов, связанных с формированием новой системы международных отношений, мирового рынка и международного разделения труда. Поэтому она актуальна и сегодня. Э.В.Ильенков хотел утвердить в сознании гуманистическое содержание марксизма, будучи убежденным, что индивидуальное развитие личности возможно только как последовательное и концентрированное выражение в индивиде всего богатства общечеловеческой культуры. Сегодня достижение индивидом этих опор возможно лишь на основе глубокой социальной интеграции людей. Установка Д.И. Дубровского на реабилитацию философской проблемы индивидуального сознания обозначило факт, что общество перестало осознаваться как единое целое, что в нем расцвели социальные различия, произошло расслоение. В системе этих разделений индивид уже не воспринимает себя как закономерную часть целого и ищет объяснение своему своеобразию в системе внесоциальных детерминант. Материалисты обратились к нейрофизиологии мозга и эволюционизму, откуда,

помимо прочего, черпается идея «естественного» превосходства одних индивидов над другими. Идеалисты же обратились к религиозным идеям избранности, субъективизму, спиритуализму и эзотерике. И в этих различиях снова проявилась объективная закономерность идеального.

1. Булатов М.А. Логические категории и понятия. – К.: Наукова думка. 1981. – 236 с.
2. Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. – М.: Наука. 1971. – 387 с.
3. Дубровский Д.И. Проблема идеального. – М.: Канон+. 2002. – 368 с.
4. Ильенков Э.В. Идеальное// Философская энциклопедия. Т.2. М.: Советская энциклопедия, 1962. – С. 219–227.
5. Ильенков Э.В. Античная диалектика как форма мысли // Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 56–100.
6. Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Логос, 2009. № 1 (69). – С. 6–62.
7. Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 368 с.
8. Маркс К. Капитал. К критике политической экономии// Соч., 2-е изд. Т. 23. –М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. –909 с.
9. Науменко Л.К. Категории – формы мысли // Проблемы диалектической логики. – Алма-Ата: Изд. «Наука» Казахской ССР, 1968. –С. 114–130.
10. Платон. Кратил// Собр. соч. в 4 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.
11. Платон. Государство// Собр. соч. в 4 т. Т.3. –М.: Мысль, 1994. – 654 с.
12. Платон. Тимей// Собр. соч. в 4 т. Т.3. – М.: Мысль, 1994. – 654 с.
13. Потемкин А.В. *Метафилософские диатрибы* на берегах Кизитеринки. – Ростов-н/Д: Ростиздат, 2003. – 576 с.
14. Потемкин А.В. Чему действительно учили древнегреческие мудрецы // Теория и практика психотерапии. 2014, №4 (4). – С. 9–14.

Александр Хамидов (Алматы)

IDEELLE И IDEALE: К ПРОБЛЕМЕ ДИСТИНКЦИИ

Каждый язык в сравнении с другими языками в возможности аутентичного выражения смыслов обладает как достоинствами, так и недостатками. Так, в русском языке различаются работа и труд, работник и рабочий, тогда как в немецком языке они не различаются: Arbeit и Arbeiter; в русском языке различаются стоимость и ценность, тогда как в немецком для них имеется одно слово: Wert. Однако русский язык неспособен различать прилагательные *ideelle* и *ideale*: оба передаются одним словом «идеальное». Им соответствуют существительные *Ideelle* и *Ideal*. «В русском языке, – справедливо замечает М.А. Лифшиц, – к сожалению, нет двух слов для понятий *Ideal* и *Ideell*» [22, с. 130. Лев стбц]. По-русски «идеально» и *то*, что противоположно реальному вообще, и *то*, что соответствует идеалу, который противоположен конкретной реальности. Зато в русском языке возможны термины *идеализованный* (это – от *Ideelle*) и *идеализированный* (это – от *Ideal*).

Актуализация концептуального содержания, стоящего за термином *Ideelle* и его развитие принадлежит Э. В. Ильенкову. Речь идёт, прежде всего, о статье

«Идеальное», опубликованной во втором томе «Философской энциклопедии» (1962 г.; см.: [11]). Данная статья почти дословно была воспроизведена в 1974 г. в книге Э.В. Ильенкова «Диалектическая логика. Очерки истории и теории» (см.: [17, с. 58 – 152]). После этого он в 1975 г. написал статью «Диалектика идеального», опубликованную лишь посмертно в 1979 г. с изменённым названием и с купюрами (см.: [18]). Полностью аутентичный её вариант был включён в состав вышедшего в 1984 г. сборника работ Э.В. Ильенкова «Искусство и коммунистический идеал» (см.: [20]). У Э.В. Ильенкова имеются также и статьи, посвящённые проблеме идеала (см.: [12], [13], [14]). Кроме того, в его книге «Об идолах и идеалах» имеются очерки «Земные приключения прекрасного идеала», «Идеал и “природа человека”», «Идеал и логика» и «“Не идеал, а действительное движение...”» (см.: [16])

Следует отметить, что у Э.В. Ильенкова имеется две, не вполне согласующиеся между собой трактовки идеального. Но об этом будет сказано ниже. Собственно тематика идеального (и как *Ideelle*, и как *ideale*) восходит к Платону, согласно которому существует трансгредиентный миру конечных формообразований мир идей (эйдосов), несовершенными копиями которых являются конечные формообразования. В последних присутствует идеальное (*Ideelle*) и лишь какая-то толика идеала. В идеях же совпадают идеальное (*Ideelle*) и идеал. Г.В.Ф. Гегель непосредственно примыкает к Платону в трактовке указанных категорий. Некоторым аналогом платоновского мира идей у него выступает Абсолютная Идея, а аналогом платоновского мира конечных формообразований – несовершенных подобий идеи – мир *инобытия* Абсолютной Идеи.

В «Науке логики» Гегель пишет: «*Ideale* имеет более определённое значение (прекрасного и того, что к нему относится), чем *Ideelle*; первому здесь (то есть в Логике. – *A. X.*) ещё не место; поэтому мы здесь употребляем термин *ideelle*. В отношении реальности это различие в словоупотреблении не имеет место: *das Reelle* и *Reale* употребляются приблизительно в одном и том же значении. Выяснение оттенков этих двух выражений в их отличии друг от друга не представляет интереса» [4, с. 215 – 216. Сноска]. Но *ideale* относится не только к прекрасному, но и ко всему возвышенному и к недостижимому образцу – *идеалу*. Именно в данном смысле говорится о чём-либо идеальном. Идеал – это то же, что и платоновский эйдос для конечного формообразования. Оно только причастно идеалу, но «не дотягивает» до него. *Ideelle* же означает прежде всего противоположность *реальному* (*notabene*: не *материальному*, как считают многие, а именно *реальному*). Идеал и идеальное в данном значении также противостоит реальному, но *Ideelle* составляет сущность *всякого* идеального, его субстанцию. Иначе говоря, *Ideelle* – это *предельно абстрактная* форма того нечто, что противоположно *реальному* – уровню, сфере реальности. Это – предельно абстрактная, и потому ещё *ценностно нейтральная* форма, «клеточка» того измерения, которое является над-

реальным. Ideale же – это уже достаточно развитая, *конкретная* форма Ideelle и всей над-реальностной сферы. Ideale, как сказано, связано с *идеалом*.

А в «Малой логике» Гегель пишет: «В природе ступени понятия соответствует органическая жизнь. Так, например, растение развивается из своего зародыша. Последний содержит в самом себе уже всё растение, но идеальным образом, и мы не должны понимать его развитие так, будто различные части растения – корень, стебель, листья и т. д. – уже существуют в зародыше *реально*, но только в очень малом виде» [5, с. 343]. Но если первая цитата просто констатирует положение дел, и в ней как таковой не проглядывает философская концепция самого Гегеля, то во второй она довольно явственно присутствует. Однако на деле в зародыше растение существует не идеально, а *виртуально*. Никакой идеальности в развитии растения *нет*, точно так же как нет её в действиях пчелы, строящей соты, или в функционировании электронно-вычислительной машины или компьютера.

После Гегеля категория идеального была развита и применена к анализу капиталистически организованной экономики К.Г. Марксом. Для Маркса идеальное существует двояко: как достояние сознания и как достояние объективной действительности (оговоримся: социокультурной действительности). Э.В. Ильенков, которому принадлежит приоритет открытия у Маркса категории «идеальное» и её развития, в частности пишет: «<...> Можно и нужно говорить, что сознание <...> “идеально”, то есть относится к категории “идеальных” явлений, и ни в коем случае, ни в каком смысле или отношении *не материально*. Но если вы скажете наоборот, скажете, что “идеальное” – *это и есть сознание* (психический образ, “понятие” и т. д.), то тем самым вы внесёте недопустимую путаницу в выражение принципиальной разницы (противоположности) между идеальным и материальным вообще. В самоё понятие “идеального”. Ибо при таком перевёртывании понятие “идеального” превращается из продуманного теоретического обозначения известной категории явлений просто-напросто в название для некоторых из них» [20, с. 8–9]. Между тем большинство советских философов трактовали идеальное только как сознание или как атрибут сознания. К примеру, один из представителей официальной советской философии, И.С. Нарский утверждал: «Помимо и вне сознания идеальные явления существовать не могут, и все прочие явления материи материальны <...>» [30, с. 78] Данная трактовка идеального – независимо от Нарского – сказалась и на переводах текстов Маркса, имеющих отношение к критике политической экономии.

Вот примеры. В немецком оригинале сказано: «Der Preis oder die Geldform der Waaren ist, wie ihre Werthform überhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Körperform unterschiedne, also nur ideelle oder vorgestellte Form» [40, S. 120_{17–19}]. Сказано: «лишь идеальная, или представленная, форма». А вот русский перевод: «Цена, или денежная форма товаров, как и вообще их стоимостная форма, есть нечто, отличное от их чувственно воспринимаемой реальной телесной формы, следовательно – форма лишь идеальная, существующая *лишь*

в представлении» [24, с. 105; курсив мой. – А. Х.], то есть лишь в мышлении. На деле же, как правильно отмечает Э.В. Ильенков, «стоимость *представлена* не в голове, а в золоте. Цена и есть стоимость холста, *представленная* в известном количестве золота, *выраженная* через равенство с золотом, *выявленная* через отношение к нему. <...> Немецкое слово *представлена* фигурирует тут не в субъективно-психологическом значении, а в том значении, которое и в русском, и в немецком языке связано со словом “представитель” “представительство”. Эту этимологическую тонкость чрезвычайно важно иметь в виду, читая страницы “Капитала”, трактующие о денежной форме *представления* стоимости, о форме *выражения* стоимости в золоте или в другом денежном товаре. Речь всё время идёт вовсе не о тех “представлениях”, которые имеют о стоимости товаровладельцы и экономисты, а о *явлении* стоимости в виде цены, *об объективной форме проявления стоимости в сфере товарно-денежных отношений*, а не в “голове”, не в “представлении” (воображении) товаровладельца или экономиста, не об иллюзиях, которые порождаются объективной формой представления стоимости. Эти иллюзии воображения Маркс анализирует в другом месте, в главе о товарном фетишизме» [17, с. 195.Примеч.]¹. Э.В. Ильенков далее пишет: «Имеющийся перевод зачёркивает, по существу, *объективную диалектику*, которую Маркс вскрывает в отношении между стоимостью и её денежным выражением, т. е. ценой» [17, с. 195.Сноска]². И на подобные переводы ссылались, как на священный текст, сторонники трактовки идеального как достояния только лишь сознания.

Кстати, в приведённом выше русском переводе допущена ещё одна *смысловая* неточность, хотя грамматического нарушения тут нет. В переводе выражение «*Werthform*» передано как «стоимостная форма». Формально правильно, но по существу – *нет*. Дело в том, что *стоимость* – феномен *реальный*, тогда как *форма стоимости* – феномен *идеальный*. На этом недоразумении и велась критика в адрес интерпретации Э.В. Ильенковым феномена идеального. Так, к примеру, И.С. Нарский писал: «Нельзя <...> согласиться с мнением автора, будто стоимость как реальная экономическая категория идеальна. Стоимость, а значит, и отношения в экономическом базисе общества объективно-материальны, хотя и не вещественны» [31, с. 29.Примеч. 1]. Между тем Э.В. Ильенков (вслед за Марксом) говорит об идеальности *формы стоимости*, а вовсе *не* стоимости, что он, кстати, специально оговаривает. Маркс также специально указывал, что представители вульгарной

¹ К. Маркс отмечает, что «в обращении деньги только реализуют цены. Цена выступает прежде всего как идеальное определение товара; но деньги, полученные в обмен на товар, суть его реализованная цена, его действительная цена. Поэтому цена является в такой же мере ценой, существующей *вне* товара, независимо от него, *наряду* с ним, как и ценой, идеально существующей в нём» [26, с. 143],

² Любопытно, что процитированное предложение *выпало* (или сознательно изъято?) из второго издания данной монографии. См. в этой связи: [19, с. 174.Сноска].

политической экономии, такие, как например С.Бейли, «смешивают форму стоимости и самую стоимость...» [24, с. 59.Примеч. 17].

Выше отмечено, что переводчики «Капитала» и примыкающих к нему работ Марксов термин «представленность» и производные от него толкуют как относящийся к мышлению. В этой связи они часто к нему прибавляют словечко «мысленно». Например: «Цена есть свойство товара, такое его определение, в котором он *мысленно представляется* как деньги» [26, с. 134]¹. А вот текст оригинала: «Der Preis ist eine Eigenschaft der Ware, eine Bestimmung, in der sie als Geld *vorgestellt* wird» [37, S. 120₄₀₋₄₁]. То есть: «Цена есть свойство товара, его определение, в котором он *представлен* как деньги». Безо всякого «мысленно».

Идеальное (Ideelle) очень важный атрибут человеческой деятельности и человеческой действительности вообще. «Человек, – пишет Г.С. Батищев, – делает *одни* реально-преобразуемые предметы, включённые в систему деятельности, опредмеченными воплощениями реального преобразования *других* предметов, их “инобытием”. Каждый предмет для человека только потому и выступает как предмет реально-преобразовательного процесса, что его подвергаемая распределению имманентная логика одновременно запечатлевается *вне* и *помимо* него самого как представленная в форме реального преобразования других предметов – носителей этой логики – и что в форме такой представленности она преобразуется *вне* и *помимо* него – идеально. <...> Включая предмет в систему деятельности и тем самым в систему своей культуры, человек населяет его огромным множеством идеальных *значений**, совершенно отличных от реального изменения его реальной формы: предмет “означает” всё то, что деятельность заставляет его “означать” в соответствии с логикой, распределённой в других предметах и опредмеченной в данном хотя бы фрагментарно. И только *вместе* со всеми этими идеальными своими значениями (а отнюдь не просто как реальное тело с реальной формой) каждый предмет культуры вполне конкретен как предмет человеческой действительности, как человеческий предмет» [2, с. 105]².

Долгое время – фактически до конца жизни Э.В. Ильенкова – основной концептуальной позицией в решении проблемы идеального, диаметрально противоположной его концептуальной позиции, была позиция Д.И. Дубровского, по сути дела обретшего известность в философском

¹ См. также: [26, с.с. 134, 135, 138, 153, 157, 158 и т. д.], а также в других русскоязычных изданиях сочинений К. Маркса.

* То есть, как принято говорить сегодня, осуществляет *семиозис*. – А. Х.

² «Посредством идеального преобразования особенных предметов, которые человек своим реальным преобразованием не только воспроизводит, но также и творчески продолжает, он поистине “извлекает” из предметов имманентную им всеобщность и создаёт орудия овладения ею – “всеобщие” предметы, воплощающие в своей функции внутри культуры универсально-всеобщие определения всей действительности. Эти функции “всеобщих” предметов-орудий не имеют ничего общего с их естественной, природной связью и природным развитием их носителей, но зато в них человек утверждает себя как субстанциального и (на этой основе) как культурно-исторического субъекта» [2, с. 105].

сообществе благодаря Эвальду Васильевичу¹. Но вот в 1984 г. в журнале «Вопросы философии», через пять лет после смерти Э.В.Ильенкова, была опубликована работа Мих.А. Лифшица «Об идеальном и реальном» (см.: [22]), в которой была представлена *третья*, не совпадающая ни с позицией Ильенкова, ни с позицией Дубровского, трактовка сущности идеального.

Для М.А. Лифшица, как и для Э.В. Ильенкова, основными теоретическими источниками по тематике идеального были не только сочинения К. Маркса, но и сочинения Г.В.Ф. Гегеля (чего, к примеру, нельзя сказать о Д.И. Дубровском и приверженцах его позиции). М.А. Лифшицу, разумеется, известно различие *Ideelle* и *ideale* как таковое. Он отмечает, что уже Ф.В.Й. Шеллинг различает их концептуально. Э.В. Ильенков высказывает почти ту же мысль. «Маркс в “Капитале”, – отмечает он, – вполне сознательно использует термин “идеальное” в том его формальном значении, которое придал ему Гегель... Значение термина “идеальное” у Маркса и Гегеля одно и то же, а вот понятия (то есть способы понимания) этого “одного и того же” глубоко различны» [20, с. 48 – 49]. И он абсолютно прав. Для Гегеля идеальное как *Ideelle* и идеальное как *ideale* суть атрибуты Понятия и способы бытия Понятия.

Выше были процитированы слова Лифшица о том, что в русском языке не различаются *Ideelle* и *ideale*. Но далее, после этих слов, он пишет: «В буквальном смысле вернее всего было бы перевести *Ideelle* словом “идейное”, но это слово приобрело совершенно другой смысл, а сказать “сущее в идеях” было бы уже пересказом содержания, а не переводом термина *Ideelle*. Так и получилось, что в русской марксистской литературе марксово *Ideelle* переводится как “идеальное”, а имеются в виду идеи нашей головы, нечто умственное, относящееся к сознанию. Все прекрасные цитаты, приведённые Эвальдом Ильенковым для обоснования своего тезиса, имеют в виду *не* идеальное, *а* принадлежащее к содержанию человеческой мысли, которое может быть как идеальным, так и совсем не идеальным. Везде в таких цитатах у Маркса стоит не *Ideale*, *Ideelle*» [22, с. 130. Лев.стбц; курсив мой. – А. Х.]. Из процитированного следует, что Э. В. Ильенков *не разобрался*-де в текстах Маркса, которые он читал на языке оригинала и попал в своеобразную ловушку: «в русской марксистской литературе» под *Ideelle* принято иметь в виду «идеи нашей головы», а он, видите ли, пытается – «вопреки Марксу» – обозначать как идеальное-*ideelle* нечто *объективное*, тогда как «на деле» у Маркса речь идёт о «фактах сознания». Следовательно, и идеальность той же цены – это тоже факт сознания, но не индивидуального, как утверждают Дубровский и Нарский, а общественного... Трудно сказать, как читал тексты Маркса на немецком языке сам Лифшиц (а что он читал их, сомневаться не

¹ В 1968 г. в журнале «Вопросы философии» Д.И. Дубровский опубликовал статью «Мозг и психика» (см.: [6]). Э.В. Ильенков подверг её содержательной критике в статье «Психика и мозг (ответ Д.И. Дубровскому)» (см.: [15]). Д.И. Дубровский ответил на критику (см.: [7]). С этого времени он стал считаться специалистом по проблеме идеального, выразителем позиции, *альтернативной* позиции Э.В. Ильенкова.

приходится), но он явно чего-то не домыслил. Э.В. Ильенков верен и букве и духу этих текстов. А что *Ideelle* он переводит как «идеальное», то тут уж ничего не поделаешь...

Теперь, прежде чем двигаться дальше, отметим следующее. А.А.Новиков, по его словам, проанализировавший и сверивший с немецкими текстами К. Маркса около ста случаев употребления терминов «*Ideelle*» и «*ideale*», отмечает, что Маркс и Энгельс, как правило, не путали их. «И всё же, – уточняет он, – есть все основания полагать, что различие терминов “*ideelle*” и “*ideale*” для классиков марксизма не представлялось абсолютным, и в ряде случаев они употребляют термин “*ideale*” там, где по логике вещей, то есть по смыслу, должно было бы стоять “*ideelle*”» [32, с. 51]. И это действительно так. Далеко ходить не надо. Широко известны слова К. Маркса: «И если ясно, что производство доставляет потреблению предмет в его внешней форме, то столь же ясно, что потребление *полагает* предмет производства *идеально*, как внутренний образ, как потребность, как влечение и как цель» [25, с. 28]. Казалось бы, можно было бы со стопроцентной уверенностью полагать, что в оригинале стоит *ideell*. Но – увы! – там стоит... *ideal* (см.: [37, S. 28₃₇]). Возможно, это Марксова описка, а может быть, результат неверной расшифровки текста: ведь, как известно, Маркс лишь за десять лет до смерти (когда у него стало портиться зрение) перешёл с готического *прописного* на латинский шрифт. А каков у него был почерк, известно...

Возвратимся к М.А. Лифшицу. В чём же он усматривает необходимость отмежеваться от Э.В. Ильенкова в трактовке идеального?

Основное несогласие с концепцией Э.В. Ильенкова М.А. Лифшиц выразил следующими словами: «В объяснении понятия идеального у Ильенкова я вижу две разные мысли, которые плохо вяжутся друг с другом. <...> Одна мысль состоит в том, что идеальное не принадлежит только человеческой голове, но имеет объективное существование, так же, как объективно существует его более широкая основа – всеобщее. Другая мысль состоит в том, что идеальное существует не как сознание отдельного человека, а как сознание общественное, коллективное и притом воплощённое в предметах труда и культуры. Можно с полным убеждением сказать, что эти мысли *не совпадают* и даже прямо *противоречат*» [22, с. 122. Лев стбц; курсив мой. – А. Х.]. Недостаточность концепции идеального, разработанной Э.В. Ильенковым, согласно М.А. Лифшицу, состоит в том, что Ильенков «почему-то» *ограничил* сферу бытия идеального *общественно-человеческой действительностью*. Э.В. Ильенков действительно утверждает, притом со всей категоричностью: «В природе самóй по себе, в том числе в природе человека, как биологического существа, идеального *нет*» [17, с. 189; курсив мой. – А. Х.]¹. М.А. Лифшиц цитирует эти слова и рассуждает: «Но так ли это? Если идеальное есть форма человеческой деятельности, то она также существует в природе, а не вне природы. И откуда бы человеческий труд мог извлечь нечто идеальное, если бы

¹ «Идеальность <...> имеет чисто социальную природу и происхождение» [20, с. 52].

он не был полезной общественному человеку стилизацией природы?» [22, с. 123. Лев.стбц] Он убеждён, что «идеальное есть во всём, оно есть и в материальном бытии и в сознании, оно есть и в обществе и в природе, или же его нет нигде» [22, с. 123. Прав.стбц]. «“Идеальность” <...>, – утверждает Э.В. Ильенков, – есть не что иное, как аспект культуры, как её измерение, определённость, свойство» [20, с. 82]. На данное утверждение М.А. Лифшиц реагирует резко отрицательно. «Нельзя сказать, – пишет он, – что идеальное это “аспект культуры”, но безусловно верно, что всякий подлинный аспект культуры включает в себе идеальное содержание, имеющее объективную природу» [22, с. 139. Прав.стбц]. Идеальное, по Ильенкову, рассуждает Лифшиц, воплощается в своих разнообразных «репрезентациях». На этом он-де и остановился. «Пойти дальше и сказать, что идеальное в нашем сознании, выраженное в его “репрезентациях”, является лишь отражением идеального в самой бесконечной материальной природе, он не решился, так как подобный взгляд представлялся ему какой-то уступкой идеализму Платона и Гегеля» [22, с. 140. Лев.стбц]. М. А. Лифшиц уверен, что Э.В. Ильенков остановился на полпути и что в будущем он бы прошёл его до конца, *то есть* встал бы на его, Лифшица, точку зрения. Ему помешала-де, во-первых, полемика с субъективистски-номиналистской трактовкой идеального (Д.И. Дубровский и иже с ним), во-вторых, ранний уход из жизни.

«Так ли это?» – спросим и мы.

Увы! И ещё раз, увы. Вопреки мнению Лифшица, Э.В. Ильенков *никогда бы* не встал на его позицию. Ведь тот и другой придерживаются *принципиально различных* картин мира и человека. М.А. Лифшиц абсолютизирует так называемую ленинскую теорию отражения. Согласно ему, получается, что человеческая деятельность лишь *воспроизводит* объективные определения природной действительности. Э.В. Ильенков же стоит на позициях *творчества*. Эта позиция в своё время очень хорошо была выражена Г.С. Батищевым: «Человеческая действительность, которая есть также и действительность человека как субъекта, возникает только как выходящая за границы природы – как особенное царство, где *созидаются принципиально новые возможности*, выступающие для непосредственной природы как таковой как *невозможности*, т. е. где совершается *творчество*.<...> Человек строит культуру не на руинах природы, а на природном фундаменте, но это строительство вовсе не есть лишь продолжение им непосредственно природного развития» [2, с. 89, 89 – 90]. Культура – вся – *над-природна, над-естественна, или сверх-естественна* (как кому нравится). В любой культурный феномен, «артефакт», а *не только* в стоимость, говоря словами Маркса, «не входит ни одного атома вещества природы» (см.: [24, с. 56]). И *не только* товар как единство потребительной стоимости и стоимости является «чувственно-сверхчувственной вещью». Таковым является *любой* феномен культуры, в том числе товар со стороны его *потребительной стоимости*. Стало быть, М.А. Лифшиц демонстрирует в

проблеме идеального полное *непонимание* концепции Э.В. Ильенкова (а значит, и К. Маркса).

Тут, правда, необходима оговорка. К. Маркс, как известно, постоянно говорит о потребительной стоимости товаров как об их *натуральной* форме. Например: «Товары являются на свет в форме потребительных стоимостей, или товарных тел, каковы железо, холст, пшеница и т. д. Это их доморощенная натуральная форма» [24, с. 56]. Это, однако, *не следует понимать буквально*. Потребительная стоимость товара есть *опредмеченный труд*, конкретный труд. «Действительная потребительная стоимость есть форма, которая придана субстанции. Эта форма, однако, есть лишь покоящийся труд» [38, S. 650₇₋₈]. Она есть единство природного материала («материи») и культурной, человеческой формы¹. Стоимость же (и меновая стоимость как её проявление) – это *чисто* общественная, так сказать, *отношенческая* форма, накладываемая на это «натуральное» единство материала-материи и культурной формы. Абстрактный труд есть не что иное, как *реальное* отношение товаропроизводителей к труду друг друга как к труду вообще, к простой затрате способности к труду, измеряемой продолжительностью рабочего времени, а стоимость – *реальное* их отношение к предметному воплощению такого – абстрактного – труда.

Итак, М.А. Лифшиц полагает, что термины *Ideelle* и *ideelle* неправомерно переводить словом «идеальное», что им более подходит слово «идейное», «но это слово приобрело совершенно другой смысл». Почему он так полагает? Да потому, что для него «идеальное» – это *idealei* только. Потому-то он и утверждает, что идеальное-*ideale* существует и в природе. И тут он выходит на позицию, близкую гегелевской. У Гегеля есть формула «соответствие собственному понятию», а собственное понятие содержится в верховном Понятии, в Абсолютной Идее. А Абсолютная Идея – это синтез множества эйдосов Платона, некий *когнитивный* аналог Платоновой идеи Блага, которая у Платона, правда, возвышается над прочими идеями. И для М. Лифшица, судя по всему, в той же природе существуют более и менее соответствующие *своему* эталону-идеалу конечные формообразования. И это в них, согласно ему, и является *идеальным*.

Исходя из этого, он *приписывает* Марксу *своё* понимание сущности идеального. Прежде всего, он отмечает, что, как и у Гегеля, «у Маркса также два уровня – *Ideale* и *Ideelle* – различаются строго и различаются в самой действительности» [22, с. 131. Лев.стбц]. В этих словах не содержалось бы, мягко говоря, неточности при условии, что для Маркса, как и для Гегеля, *Ideelle* – это предельно абстрактная (а потому и ценностно нейтральная) противоположность *реальному*, а *ideale* – это атрибут *идеала*, то есть уже ценностно нагруженный феномен. Но М.А.Лифшиц, толкует их соотношение

¹ Маркс отмечает, что различные виды конкретного труда, зафиксированные в товарном теле, «не образуют единственную его субстанцию, а более или менее амальгамированы с природным веществом» [39, S. 30₄₋₆].

иначе и приписывает, вменяет это толкование Марксу. Он пишет, что то, что относится к области *Ideelle*, Э.В. Ильенков раскрыл правильно и в этом не исказил позицию К. Маркса. «Но Э. Ильенков, – заявляет он, – к сожалению, не заметил, что тайна идеального (читай: *ideale*. – А. Х.) для Маркса кроется в другом. Ведь тот механизм “идеального полагания, или полагания реального продукта как *идеального образа другого продукта*”, который с таким вниманием к своим источникам изложил нам автор “Диалектической логики”, вызывает у Маркса, при всей его научной объективности, не восторг, а скорее отвращение» [22, с. 131. Прав.стбц]. Спрашивается, почему? Да потому, отвечает Лифшиц, что в «Капитале» проанализирована и описана система экономического *отчуждения*. Поэтому, рассуждает далее Лифшиц, «не всякая общественная форма является в глазах Маркса тайной идеального. И хотя как объективный учёный, не желающий смешивать своё учение с морально-сентиментальным пониманием общественных идеалов, Маркс редко открывает нам эту подлинную основу своего великого труда, нельзя забывать то значение, которое имеет для него общественный идеал в отличие от того, что существует в обществе только *Ideell*. Идеальное в историческом мире – это общество, соответствующее самому себе, своему подлинному смыслу, своему понятию. А что такое *Ideelle*? ...*Ideelle* – это отражение “долгого и мучительного процесса развития”, принимающее активное, слишком активное участие в нём самóм. Чувственно-сверхчувственная фантасмагория товарного мира – не выдумка, которую можно отместить остроумной критикой, а реальная часть самогó этого общественного порядка. Вот что хочет сказать Маркс своим *Ideelle*» [22, с. 131. Прав.стбц – 132. Лев.стбц].

Так оно, да не так.

Карлу Марксу, действительно, претила всякая система отчуждения, капиталистическая – в особенности. И он, конечно, подвергал критике эту систему в том числе и с позиций идеала, каковым для него выступал такой тип социальности, в котором отношения между людьми соответствуют своему понятию, т. е. обусловлены самóй сущностью человека. Маркс называл это общество коммунизмом. Но ещё в «Немецкой идеологии» было сказано: «Коммунизм для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние» [27, с. 33]. Сверх-задачей «Капитала» и было для Маркса выявить те объективные тенденции в сфере капиталистически организованной экономики, которые ведут к преодолению этой экономики и базирующейся на ней (согласно материалистическому пониманию истории) общественной надстройки.

Что же касается *общей диалектики* реального и идеального (*Ideelle*), то она тут совсем ни при чём. Она *одна и та же* что при коммунизме, что при капитализме, что в азиатском способе производства. Таковой её изображал К. Маркс, таковой её изображал, развивая идеи Маркса, Э.В. Ильенков. Поэтому,

скажем, цена есть, конечно, *превращённая форма* меновой стоимости (ещё точнее – её эквивалентной формы) и, стало быть, одна из форм *отчуждения*. Но всё это *нисколько не влияет* на само отношение реального и идеального в пределах стоимостного отношения. Поэтому-то на все времена в самом общем виде справедливы слова Э.В. Ильенкова о том, что идеальность есть «отношение представления (отношение репрезентации), отношение, в составе которого одна чувственно-воспринимаемая вещь, оставаясь самой собой, исполняет роль или функцию представителя совсем другой вещи, а ещё точнее, всеобщей природы этой другой вещи, то есть чего-то “другого”, чувственно-телесно вовсе на неё не похожего, и тем самым обретает новый план существования <...>» [20, с. 48]. Другое дело, конечно, что Э.В. Ильенков подчас неоправданно и как-то даже нарочито в работах по проблеме идеального (особенно в статье «Диалектика идеального») через запятую писал о «воплощении», «опредмечивании», «овеществлении» и даже об «отчуждении» идеального в теле своего носителя. Но для того, кто понимает, это не столь уж существенно.

Тем не менее, такое отношение к терминологии не прошло бесследно. Выше отмечено, что у Э.В. Ильенкова фактически имеется *две* концепции идеального, или – если мягче – два варианта. Они взаимосвязаны, во втором варианте содержится многое из первого но, тем не менее, по сути они различаются. «Ранний» Ильенков (статья «Идеальное» и соответственно глава 8 в «Диалектической логике») трактовал идеальное всецело в духе Маркса, тогда как «поздний» (с 1975 г.) больше склонялся к его гегелевской и даже – в какой-то степени – платоновской трактовке (см. об этом: [35]). В то же время нельзя однозначно квалифицировать два этих варианта концепции идеального однозначно: одну положительно, а другую отрицательно. Во втором варианте, как сказано, содержится много такого положительного, что не содержится в первой. Но так как мы не ставим задачу досконально сопоставлять их, то остановимся лишь на том, в чём Э.В.Ильенков отходит от своей прежней позиции (и соответственно – от позиции К. Маркса) и приближается к позиции Гегеля.

Обратимся к тексту статьи «Диалектика идеального». Идеальное (и как *Ideelle*, и как *ideale*) соотносится с *реальным* (*Reelle*, *Reale*), а вовсе не с *материальным*. Прилагательное «материальное» производно от существительного «материя». В истории философии имеется два истолкования содержания *категории* «материя». Одно восходит к Платону и Аристотелю. Согласно им, материя соотносится с *формой*. Данное истолкование проходит через всю историю западноевропейской философии. Оно получило развитие, в частности, у Фомы Аквинского, в классической немецкой философии (в частности, у Канта и Гегеля), а в России – у П.А.Флоренского и М.М. Бахтина.

К. Маркс придерживался именно данной трактовки категории «материя»¹. Другое истолкование восходит к Т. Гоббсу (у него, правда, были предшественники в средневековой философии²), который разрушил Аристотелеву концепцию четырёх причин, удалив формальную и целевую (конечную) причины. Остались две: материальная и действующая. Усилиями Р. Декарта, французских и английских материалистов) материя в таком истолковании превратилась в универсальную субстанции, способом бытия которой является движение. Данную трактовку восприняли Ф. Энгельс, В.И. Ленин и представители советского диалектического материализма. Вопреки Ф. Энгельсу и В.И. Ленину, материализм и идеализм конституировались в качестве самостоятельных философских направлений западноевропейской философии лишь с Нового времени. До этого можно обнаружить лишь намёки на них или их элементы.

Так вот если в статье «Идеальное» и в восьмом очерке «Диалектической логики», в которую вошёл основной текст данной статьи, Э.В. Ильенков говорит преимущественно о соотношении идеального и *реального*, то в статье «Диалектика идеального» он уже почему-то предпочитает говорить о соотношении идеального и *материального*... И, судя по всему, он подразумевает материальное как принадлежность материи-субстанции. Приносим извинения, но это следует рассматривать как *отступление* от своей прежней концепции идеального. Ведь если исходить из формулы «идеальное – материальное» и при этом понимать идеальное как объективный, а не только как субъективный феномен, настаивать на том, что это – «своеобразная категория явлений, обладающих особым рода объективностью, то есть совершенно очевидной независимостью от индивида с его телом и “душой”, принципиально отличающейся от объективности чувственно-воспринимаемых индивидом единичных вещей <...>» [20, с. 13 – 14. Ср.: с. 40, 42], то требование логической консеквентности неизбежно приведёт к *отождествлению* идеального со *всем объёмом культуры* как объективной действительности, принципиально отличной от действительности *природы*. И в статье «Диалектика идеального» тенденция к этому *уже намечена*, если не сказать большего. Даже в процитированном только что фрагменте объективность идеальных феноменов сопоставляется с объективностью «чувственно-воспринимаемых единичных вещей». Но ведь культурное содержание как таковое (то есть *не только* идеальное, *но и* реальное) чувственно *не воспринимается*. Ведь культура – вся – *реально-идеальна*.

Приведём ещё высказывания Э.В. Ильенкова о сущности идеального из второго варианта его концепции. Он пишет: «“Идеальность” – это своеобразная

¹ И именно в свете соотношения *данных* категорий, а не с позиций категории материи как некой универсальной субстанции всего сущего, следует понимать смысл материалистического истолкования истории в его Марксовой редакции.

² В частности, Ж. Буридан исключил из аристотелевской четырёхчленки целевую причину (*causa finalis*).

печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью, это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой жизнедеятельности. Поэтому-то все вещи, вовлечённые в социальный процесс, и обретают новую, в физической природе их никак не заключённую и совершенно отличную от последней “форму существования”, идеальную форму. <...> Идеальность есть характеристика вещей, но не их естественно-природной определённости, а той определённости, которой они обязаны труду, преобразующе-формообразующей деятельности общественного человека, его целесообразной чувственно-предметной активности» [20, с.с. 51, 74]¹. Налицо та уступка позиции – если и не Платона, то Гегеля, – на которую, по словам М.А. Лифшица, Э.В. Ильенков не решился перейти окончательно, что, по его мнению, и составляет недостаток концепции последнего. Налицо *отход* Ильенкова в этих пунктах от своей *прежней* (а значит, и *от* Марксовой) концепции идеального. Тем не менее, свою новую трактовку Эвальд Васильевич (как и Д.И. Дубровский, как и М.А. Лифшиц и как другие) *приписывает* К. Марксу: «Идеальность, по Марксу, – пишет он, – и есть не что иное, как представленная в вещи форма общественно-человеческой деятельности. Или, наоборот, форма человеческой деятельности, представленная как вещь, как предмет» [20, с. 51]. Но отсюда может вытекать вывод, что человеческая предметная деятельность есть *всецело идеальный процесс*...

На деле же – повторимся – идеальное (и как *Ideelle*, и как *ideale*) – категория, соотносимая с категорией *реального* (*Reelle, Reale*), а *вовсе не* с категорией *материального*. В этой связи человеческая действительность *реально-идеальна*, то есть в ней соприсутствуют два *неслиянно-нераздельных*, диалектически сопряжённых и переходящих друг в друга измерения – *реальное* и *идеальное*. Такова общественно-человеческая действительность, таков мир человека. Этот мир действительно обладает «особой объективностью», отличной от объективности природных феноменов. Дело в том, что природа *сама себя* воспроизводит, подчиняясь своим имманентным закономерностям. Но культура, как верно отметил М.К. Мамардашвили, «не может существовать, воспроизводиться и продолжать своё существование сама собой. Она должна в *каждый* момент *дополняться* воспроизводством какого-то усилия со стороны человека. Без этого мир умирает» [23, с. 8]. Сами закономерности общественно-человеческой, культурной действительности до известной степени – продукты предметной человеческой деятельности. Следовательно, атрибутом «особой объективности» обладает *не только* идеальное, *но и* реальное измерение культуры.

¹ «Идеальная форма – это форма вещи, созданная общественно-человеческим трудом. Или, наоборот, форма труда, осуществленная в веществе природы, “воплощенная” в нём, “отчужденная” в нём и потому представшая 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 бы не стали» [20, с. 74].

В своём «Капитале» К. Маркс по необходимости ограничился анализом идеального в сфере товарно-капиталистической экономики. Сфера идеального, конечно, не ограничивается меновой стоимостью и её превращёнными формами. Э.В. Ильенков раздвинул эту сферу, включив в неё семиозис (бытие знаков, символов, языка). Но при этом важно учитывать, что и в товарном мире *не только* меновая стоимость, *но и* потребительная стоимость содержит в своём наличном бытии (притом в значительно больших вариациях) идеальные содержания. Идеальное бытийствует как *континуально-дискретный* феномен. Верно, что наиболее полнокровно оно существует в живой, процессирующей деятельности распремечивания-опредмечивания. С этим одинаково согласны и Э.В. Ильенков, и Д.И. Дубровский. Но, что любопытно, оба же они *одинаково* понимают и судьбу идеального по ту сторону живой деятельности. Э.В. Ильенков («Диалектическая логика»): «идеальное, как форма человеческой деятельности, и существует только в деятельности, а не в её результатах. <...> Когда предмет создан, <...> а деятельность угасла в <...> продукте, умерло и само идеальное» [17, с. 201]. Д.И. Дубровский: «Опредмеченная мысль, “готовый” результат деятельности в виде вещи, текста и т. п. есть уже не идеальное, а материальное*. Это *бывшее* идеальное, ставшее теперь социальной объективной реальностью. Идеальное выражает деятельную способность социального субъекта, оно существует лишь в процессе опредмечивания и распремечивания, но его нет в “готовой” предметности, взятой самой по себе <...>» [10, с. 17].

В.И. Ленин, конспектируя «Науку логики», обратил внимание на мысль Гегеля о переходе идеального в реальное и оценил её. «Мысль о превращении идеального в реальное *глубока* <...>» [21, с. 104] – записал он в своём конспекте. И Ильенков, и Дубровский отразили именно данный процесс. Существует, конечно, и *противоположный* процесс – превращение реального в идеальное. И тот и другой, по сути дела, объясняют переход реального в идеальное через категорию распремечивания. Правда, для Дубровского распремечивание, судя по всему, тождественно *отражению*. Для Ильенкова это, разумеется, более содержательный процесс. Он, в частности, пишет: «<...> Форма внешней вещи, вовлечённой в процесс труда, “снимается” в субъективной форме предметной деятельности; последняя же предметно фиксируется в субъекте в виде механизмов высшей нервной деятельности» [17, с. 193]. И это, безусловно, верно в отношении любой *реальной* «вещи» – природной или (и) культурной. Но если допускать, как это делают Э.В. Ильенков и Д.И. Дубровский, что в опредмеченной деятельности, в её продукте *не существует идеального*, то из этого с неизбежностью следует, что *не существует никакого* принципиального различия между природной *вещью* и культурным *предметом*. И тогда вопрос о переходе, превращении

* Дубровскому «простительно»: он, как и его единомышленники, *не знают* реального. Для них всё то, что вне сознания, *материально*.

опредмеченного («бывшего», по выражению Д.И.Дубровского) *идеального* в *актуализованное*, «живое» идеальное благополучно снимается...

Правда, в «Диалектике идеального» Э. В. Ильенков уже пишет иное. Он пишет: «<...> “Идеальное” существует только в человеке. Вне человека и помимо него 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 всех общественных отношений”, завязывающихся между людьми вокруг одного общего дела, вокруг процесса общественного производства их жизни. Идеальное и существует “внутри” так понимаемого человека, ибо “внутри” так понимаемого человека находятся все те вещи, которыми “опосредованы” общественно-производящие свою жизнь индивиды, – и слова языка, и книги, и статуи, и храмы, и клубы, и телевизионные башни, и (прежде всего!) орудия труда, начиная от каменного топора и костяной иглы до современной автоматизированной фабрики и электронно-вычислительной техники. В них-то, в этих “вещах”, и существует “идеальное” – как опредмеченная в естественноприродном материале “субъективная” целесообразная формообразующая жизнедеятельность общественного человека» [20, с. 75 – 76; курсив мой. – А. Х.].

Спрашивается, к чему такой конструкт человека? На каком-то уровне абстрактности, определённом конкретными задачами исследования, он, конечно, вполне допустим. Но на том уровне, на котором в данном случае необходимо рассматривать общественно-человеческую действительность, данный конструкт *иррелевантен*. Ведь логика требует, чтобы все метаморфозы, в том числе и метаморфоз идеального в реальное и обратно, осмыслились, как выражается и сам Э.В. Ильенков, «<...> “внутри” так понимаемого человека». На деле для того, чтобы постулировать тезис о существовании идеального вне «отдельного индивида с его мозгом», необходимо просто-напросто *сменить уровень абстрактности*, т. е. перейти на более конкретный уровень рассмотрения. И тогда не потребуется такой мистифицированный «Человек».

Как отмечено Г.С. Батищевым, «культурно-исторический субъект не *вне-* и не *на*индивидуален, но он и *не* индивидуален. <...> Он не заточен в непосредственное бытие изолированного индивида, но и не стоит вне и над индивидами – он *межиндивидуален*» [2, с.с. 92, 93]. А ещё раньше С.Л.Рубинштейн писал: «<...> Человек есть лишь в своём отношении к другому человеку: человек – это люди в их взаимоотношениях друг к другу. Человек как абсолют, как “вещь в себе”, как нечто обособленное и замкнутое в себе – это не человек, не человеческое существо и, более того, это вообще не существо, это нечто не существующее – ничто» [33, с. 4]. Человеческая социокультурная и одновременно культурно-историческая действительность образована, конечно, преимущественно предметной деятельностью, но последняя имеет *два вектора*: отношение *субъект-объект* и отношение *субъект-субъект*. И второе как раз и является превалирующим, содержащим внутри себя первое как свой

собственный момент. И важно, что не только преобразовательно-созидательный аспект человеческой деятельности является *предметным*; человеческое отношение человека к человеку, общественное отношение столь же *предметно*. Маркс писал: «<...>Предмет, как бытие для человека, как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку» [28, с. 47].

Именно в пространстве связей и отношений между людьми и бытийствует феномен идеальности. Здесь оно существует *и* в форме внутреннего, душевно-духовного состояния-достояния индивида, *и* в форме процессирующего измерения его преобразовательно-созидательной активности, *и* его отношения к другому индивиду, *и* в опредмеченной форме в теле культуры (а это – *реальное*, а отнюдь не чисто природное, натуральное тело). Стало быть, опредмечиваясь в реальном, идеальное *не исчезает*, а продолжает существовать *виртуально-эвентуально*, так сказать, в анабиотическом состоянии. При этом следует иметь в виду, что идеальное *многоуровнево*; таковым оно существует и в опредмеченной форме. Одним из таких уровней является мысль, и она также приобретает предметную форму фиксации. К.Р. Мегрелидзе в своё время писал: «Через материальную оболочку вещи, утвари, постройки, рисунка и т. д. просвечивает работа мысли, человеческого разума, принявшего в ней вещественную форму. Они составляют предметные свидетельства человеческой деятельности, а стало быть – человеческих мыслей» [29, с. 129].

Выше отмечено, что соотношение культуры и природы легко объясняется посредством категорий материи и формы¹. Уместны они и при раскрытии диалектики идеального и реального. Однако не следует думать, что в данном случае идеальное соотносимо с формой, а реальное – с материей. *Оба* они относятся к области *формы*, а тот природный (или культурный, что также имеет место) материал, в котором они опредмечены, составляет *материю*. Но Гегель, как известно, различал *внутреннюю* форму, тождественную с содержанием, и *внешнюю* форму. М.М. Бахтин различал соответственно архитектурную и композиционную формы. Идеальное и реальное в том случае, когда феномен культуры является *преимущественно* идеальным (как знак, символ, художественное произведение и т. д.), соотносятся как внутренняя (архитектоническая) и внешняя (композиционная) формы. Если же феномен культуры *преимущественно* реален и, стало быть, идеальный его аспект для него вторичен, идеальное и реальное уже не соотносятся по логике внутренней и внешней формы.

Идеальное как субъектно-деятельностная способность может быть различной степени развитости. Поэтому *не всякое* опредмеченное идеальное доступно *всякому* субъекту. Приведём известный пример. В Англии на Солсберийской равнине возвышается гигантское мегалитическое сооружение,

¹ См. специальную работу автора настоящего текста, посвящённую данной проблеме: [34].

возведённое на рубеже каменного и бронзового веков, именуемое Стоунхенджем. На протяжении многих веков Стоунхендж был загадкой для людей. Долгое время он считался святилищем друидов. С середины XVIII в. был раскрыт один из астрономических аспектов Стоунхенджа: было выяснено, что главная его ось ориентирована на точку восхода Солнца в день летнего солнцестояния. И только XX-й век принёс полную разгадку этого сооружения. Астроном Дж. Хокинс определил Стоунхендж как астрономическую обсерваторию и вычислительную машину каменного века. Оказывается, Стоунхендж позволял не только точно указывать даты солнцестояний и равноденствий, но и предсказывать лунные и солнечные затмения (см.: [36]). Для того, чтобы это открыть, разумеется, необходимо обладать соответствующим уровнем и качеством знаний. Но это относится, в целом, к *реальной* стороне Стоунхенджа.

Вскоре советские учёные В.И. Авинский и В.Ф. Терёшин установили, что в архитектонике Стоунхенджа закодированы данные о размерах радиусов Земли, Луны и планет Солнечной системы, расстояние от Земли до Луны, а также целочисленное выражение числа π (см.: [1]). А это уже относится не к реальной, а к *идеальной* (ideelle) стороне Стоунхенджа. И если бы, как полагает Д.И. Дубровский и полагал до «Диалектики идеального» Э.В. Ильенков, идеальное, существовавшее до строительства Стоунхенджа в виде его плана и во время его возведения, *полностью* и бесследно исчезло по его завершению, то никто – при любой степени развитости воображения – не открыл бы его. Ведь, согласно древнему принципу, подобное доступно подобному. Стало быть, конкретное идеальное доступно лишь *подобному* идеальному.

Подводя некоторый итог изложенному, отметим, что фундамент категории идеального (как Ideelle) заложен К. Марксом и Э.В. Ильенковым (особенно в первом варианте его концепции). Начиная с 1990-х годов многие стали обсуждать проблему идеального, преимущественно в рамках ежегодных конференций «Ильенковские чтения». Однако данная проблема всё ещё далека от сколько-нибудь полного решения. Дальнейшая разработка категории идеального, представляется нам, должна явиться *продолжением дела Маркса и Ильенкова* (с указанной оговоркой относительно двух вариантов его концепции идеального). Никакой синтез моделей Ильенкова и Дубровского, Ильенкова и Лифшица или же их всех трёх – это не тот путь, на котором задача может быть решена сколько-нибудь адекватно. Идеальное – никакая не «субъективная реальность», так как в душевно-духовном мире личности также присутствуют и идеальное, и реальное. Идеальное не есть и некое объективное бытие «естественных пределов» в природных феноменах, некий их «идеал»; оно не есть также «модификация всеобщего».

К. Маркс и Э.В. Ильенков связывают диалектику идеального и реального с предметной деятельностью. Но, как обосновал в своих последних работах Г.С. Батищев, «деятельность не есть единственно возможный, универсальный способ бытия человека, культуры, социальности, не есть единственный и

всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром» [3, с. 24 – 25]. В бытии человека, а стало быть, и в создаваемой им социокультурной действительности присутствуют *до-деятельностный*, *деятельностный* и *над-деятельностный* уровни. И хотя доминирующим на протяжении всей известной человеческой истории является именно *деятельностный* уровень, проблема идеального должна, на наш взгляд, решаться с учётом всех уровней.

В завершение статьи коснёмся одной Марксовой дефиниции идеального (как *Ideelle*). В своём Послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала» он пишет: «Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное* в ней» [24, с. 21]. Гегель действительно превращает процесс мышления в самодействующий субъект, в Абсолютную Идею. Но это – *не* индивидуальное, но *общественное* мышление. Маркс же в границах данной дефиниции, во-первых, соотносит идеальное *не* с реальным, а с материальным; во-вторых, толкует его как достояние *индивидуума*: ведь у общества не имеется головы. В данной цитате идеальное связывается с «человеческой головой» и *ничего* не говорится о существовании его «вне головы». Слова Э.В. Ильенкова о том, что Маркс-де «отнюдь не понимает эту голову натуралистически, естественнонаучно. Здесь имеется в виду общественно-развитая голова человека, все формы деятельности которой, начиная с форм языка, его словарного запаса и синтаксического строя и кончая логическими категориями, суть продукты и формы общественного развития» [17, с. 191], суть лишь попытка оправдать Карла Маркса. Вот более пространное его разъяснение: «Нужно специально оговорить, что это важнейшее для понимания Марксовой позиции положение может быть верно осмыслено только при том условии, если “иметь в виду”, что оно высказано в контексте полемики с *гегелевским* толкованием “идеального” и вне этого совершенно определённого контекста свой конкретный смысл утрачивает».

И если упустить из виду этот контекст, то есть суть принципиального различия Марксова и гегелевского толкования “идеального” и превратить Марксово положение в *дефиницию* “понятия идеального”, то оно, это положение, утратив свой действительный конкретный смысл, обретает совсем другой, ему не свойственный и в нём не заключённый, то есть будет истолковано совершенно ложно.

Очень часто оно понимается (толкуется) в вульгарно-материалистическом духе, и очень естественно, – стоит только понять под “человеческой головой”, о которой идёт речь у Маркса, анатомо-физиологический орган тела особи вида *Homo sapiens*, то есть совокупность вполне материальных явлений, локализованных под черепной крышкой отдельного индивида. Тогда всё остальное получается уже автоматически» [20, с. 24].

* В оригинале стоит «übersetzte». – А. Х.

К сожалению, Марксова характеристика идеального, содержащаяся в данной цитате, вопреки заверению (а может быть, просто желанию) Э.В.Ильенкова, носит *дефинитивный* характер. И контекст полемики с Гегелем тут ни при чём. Марксу ничто не мешало высказаться по поводу своей концепции идеального более обстоятельно. Но он этого не сделал. Из приведённых же высказываний Э.В. Ильенкова отчётливо видно, что он явно тщится *защитить* Марксову *концепцию* идеального от Марксовой же *дефиниции* идеального. Но его апология Маркса, при всей правильности толкования им (Ильенковым) сущности идеального, *тщётна*... Ведь своей дефиницией идеального Маркс фактически *зачеркнул* свою *концепцию* идеального. Между человеческой головой, в которой, конечно, присутствует идеальное, и человеческой действительностью вне этой головы, в которой также присутствует идеальное, Маркс *не установил* (в рамках данной дефиниции) соединительного звена. Его *установил Э. В. Ильенков*. «Определение идеального, – пишет он, – таким образом, сугубо диалектично. Это то, чего нет и вместе с тем есть, то, 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 её становления в деятельности субъекта, в виде его внутреннего образа, потребности, побуждения и цели. Именно поэтому *идеальное бытие* вещи и отличается от её *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 он 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 “инобытие” предмета, – бытие одного предмета в другом и через другое <...>» [17, с. 192 – 193]. Данная трактовка сущности идеального, во-первых, полностью *соответствует* Марксовой *концепции* идеального, во-вторых, *восполняет* тот изъян, который содержится в Марксовой *дефиниции* идеального. Но и Э.В. Ильенков делает *уступку* данной дефиниции, когда пишет: «Идеальное – субъективный образ объективной реальности, т. е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли» [17, с. 184]. Разумеется, данная дефиниция намного лучше Марксовой, но всё же уступает *концепции* идеального, разработанной и отстаиваемой самим же Э.В. Ильенковым.

Итак, своей дефиницией К. Маркс фактически *похерил* свою действительную, реализованную в «Капитале» и серии примыкающих к нему работ концепцию идеального. Благо, что больше нигде, кроме процитированного фрагмента, Маркс ничего подобного не заявляет. Что он понимает в рамках своей дефиниции под материальным, не вполне ясно, но ясно одно: словечко «материальное» было истолковано многими советскими

философами в духе материализма Энгельса – Ленина и явилось впоследствии одним из ингибиторов в разработке проблемы идеального. И именно, опираясь на данную дефиницию, Д.И. Дубровский, И.С. Нарский со товарищи травили Эвальда Васильевича Ильенкова, а опосредствованно (непосредственно они бы не посмели!) подвергали критике и *действительную* Марксову концепцию идеального. На этой цитате и построена концепция идеального, разработанная и отстаиваемая (подчас довольно агрессивно) Д.И.Дубровским и его единомышленниками. Кредо Дубровского, как известно, таково: «Идеальное не существует за пределами человеческого сознания, деятельной способности социального индивида» [9, с. 201]. «Категория идеального, – заявляет он в другой своей работе, – логически противостоит категории материального, в противном случае она утрачивает смысл. – И далее – “коронное”: – *Если материальное означает объективную реальность, то тогда идеальное должно означать субъективную реальность.* Таково, по моему убеждению, исходное, наиболее абстрактное определение категории идеального» [10, с. 15]¹.

Для позиции *Д.И. Дубровского* формула «идеальное – материальное» служит лишь *подтверждением* её: ведь согласно ей, всё, что вне «субъективной реальности», – *материально*. А отсюда и вывод: «Категория идеального должна сохранять во всех теоретических контекстах своё основное значение субъективной реальности» [9, с. 205]. Для *М.А. Лифшица* формула «идеальное (NB: *Ideelle*) – материальное» позволяет ему интерпретировать концепцию Э.В. Ильенкова следующим образом: «<...> Идеальное рассматривается здесь как продукт сознания. Разница по отношению к обычному представлению, которое Ильенков оспаривает (т. е. к точке зрения Дубровского. – *А. Х.*), состоит только в том, что, во-первых, речь идёт не об индивидуальном сознании, а о сознании общественном, коллективном и, во-вторых, что это сознание воплощено, “опредмечено”, зафиксировано знаками и общественными учреждениями, как говорят в таких случаях, “институционировано”» [22, с. 136. Лев. стбц – Прав. стбц]. Для него как для «материалиста» то, что находится вне сознания, как индивидуального, так общественного, однозначно *материально*. А в этом «материальном», согласно ему, существует идеальное, но уже не как *Ideelle*, а как *idealle*.

Приведём ещё одно суждение К. Маркса об идеальном. Он пишет: «*Определённый ценной товар имеет двойственную форму, реальную и представленную, или идеальную.* Его действительная форма [*Gestalt*] есть потребительная стоимость, *продукт конкретного полезного труда*, напр. железо. Его форма стоимости [*Werth-gestalt*], его форма проявления как *материализация* [*Materiatur*] определённого количества *однородного*

¹ И он, *разумеется*, апеллирует к текстам К. Маркса. «Проведённый нами специальный анализ текстов классиков марксизма, в которых употребляется термин “идеальное”, – заявляет он, – позволяет утверждать, что во всех случаях под указанным термином понимается именно субъективная реальность, т. е. мысли, представления, потребности, образы, цели, идеи реальных социальных субъектов<...>» [8, с. 45].

человеческого труда, есть его цена, некоторое количество золота. Но золото есть отличная от железа вещь, и в своей цене железо само связано с золотом как с другой вещью, которая, однако, ему является стоимостью-равенством [Werth-Gleiches]. Цена, или денежная форма товара, существует только в этой положенной равной связи, стало быть, так сказать, в голове товара...» [39, S. 60₃₃ – 41] А «голова товара» – это тоже общественная «голова». Данная цитата выражает действительное понимание К. Марксом категории идеального.

Идеальный образ предмета ли, процесса ли, т. е. идеальное «непосредственно воплощено, или, как теперь любят говорить, “закодировано”, в виде мозговых структур коры мозга, т. е. вполне материально. Но материальное бытие идеального не есть само идеальное, а только форма его выражения в органическом теле индивида» [17, с. 190]. Эта форма выражения есть материя в аристотелевском смысле. Поэтому Э.В.Ильенков и любил повторять, что мыслит не мозг, а человек посредством мозга. Мышление как деятельность в идеальном плане обеспечивает человеку такую свободу, которая невозможна в биологическом царстве. И именно благодаря мышлению человеческая деятельность обладает предметным характером и тем самым принципиально отличается от действий животных. Маркс пишет: «Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил её в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. *идеально*» [24, с. 189; курсив мой. – А. Х.]. Такова специфика бытия идеального в составе культуры, таково различие *Ideelle/ideelle* и *ideale*.

1. Авинский В. Новые загадки Стоунхенджа // На суше и на море. Повести. Рассказы. Очерки. Статьи. М.: Мысль, 1980.
2. Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969.
3. Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность: теории, методология, проблемы. М.: Политиздат, 1990.
4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. М.: Мысль, 1970.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974.
6. Дубровский Д. И. Мозг и психика // Вопросы философии. 1968. № 8.
7. Дубровский Д. И. По поводу статьи Э. В. Ильенкова «Психика и мозг» // Вопросы философии. 1969. № 4.
8. Дубровский Д. И. Категория идеального: единство онтологических и гносеологических аспектов // Философские науки. 1981. № 4.
9. Дубровский Д. И. Проблема идеального. М.: Мысль, 1983.
10. Дубровский Д. И. Категория идеального и её соотношение с понятиями индивидуального и общественного сознания // Вопросы философии. 1988. № 1.
11. Ильенков Э. Идеальное // Философская энциклопедия. В 5-ти т. Т. 2. Дизъюнкция – Комическое. М.: Советская энциклопедия, 1962.

12. Ильенков Э. В. Проблема идеала в философии. (Статья I) // Вопросы философии. 1962. № 10.
13. Ильенков Э. В. Проблема идеала в философии (Статья II) // Там же. 1963. № 2.
14. Ильенков Э. В. Идеал [часть статьи] // Философская энциклопедия. Т. 2. Дизъюнкция – Комическое. М.: Советская энциклопедия, 1962.
15. Ильенков Э. В. Психика и мозг (ответ Д. И. Дубровскому) // Вопросы философии. 1968. № 11.
16. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М.: Политиздат, 1968.
17. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974.
18. Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6; № 7.
19. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. Изд. 2-е, доп. М.: Политиздат, 1984.
20. Ильенков Э. В. Диалектика идеального // Он же. Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. М.: Искусство, 1984.
21. Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики» // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 29. Философские тетради. М.: Политиздат, 1973.
22. Лифшиц Мих. Об идеальном и реальном // Вопросы философии. 1984. № 10.
23. Мамардашвили М. К. Философия и личность // Человек. 1994. № 5.
24. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. I. Кн. 1. Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 23. М.: Политиздат, 1960.
25. Маркс К. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. М.: Политиздат, 1968.
26. Маркс К. Критика политической экономии. (Черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Первая половина рукописи] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. М.: Политиздат, 1968.
27. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М.: Политиздат, 1988.
28. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Они же. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 2. М., 1955.
29. Мегрелидзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси: Мецниереба, 1973.
30. Нарский И. С. Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969.
31. Нарский И. С. Практика как категория диалектического и исторического материализма // Философские науки. 1980. № 1.
32. Новиков А. А. О содержании и статусе категории идеального в марксистской философии // Вопросы философии. 1988. № 3.
33. Рубинштейн С. Л. Человек и мир. М., 1997.
34. Хамидов А. А. Материя и форма // Диалектическая логика. Категории сферы сущности и целостности. Алма-Ата: Наука, 1987.
35. Хамидов А. А. Проблема идеального и её решение Э. В. Ильенковым: proetcontra // Аль-Фараби. 2004. № 1.
36. Хокинс Дж., Уайт Дж. Разгадка тайны Стоунхенджа. Изд. 2-е, стереотипное. М.: Мир, 1984.
37. Marx K. Einleitung // Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. Bd. 1. 1. Tl. Text. B.: Dietz Verlag, 1976.
38. Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. 2. Tl // Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. Bd. 1. 2. Tl. Text. B.: Dietz Verlag, 1981.
39. Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1. Hamburg, 1867 // Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. Bd. 5. Text. Berlin: Dietz Verlag, 1983.
40. Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. I. Hamburg, 1883 // Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. Bd. 8. Text. B.: Dietz Verlag, 1989.

ФЕНОМЕН ИДЕАЛЬНОГО: К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПРОЦЕССОВ ТРАНСФОРМАЦИИ

Обращаясь к проблеме идеального, нельзя не вспомнить слова Э.В.Ильенкова, который отмечал, что идеальное – «своеобразная категория явлений, обладающих особым рода объективностью, то есть совершенно очевидной независимостью от индивида с его телом и «душой», принципиально отличающейся от объективности чувственно воспринимаемых индивидом единичных вещей, и была когда-то «обозначена» философией как идеальность этих явлений, как идеальное вообще».¹

В совместной исторически развивающейся деятельности люди создают не только и не столько определенные блага, предметы, вещи. Они создают, прежде всего, по словам К. Маркса, свои отношения, которые изначально имеют социальный характер. Содержание и смысл общественных отношений, их определенность и характер с самого начала не могут быть отнесены к явлениям вещного порядка. Даже если подразумеваются отношения материальные. Их смысл, хотя и не может быть абстрагирован от деятельности их породившей, но, в то же время, он не может быть и сведен к любой процедурной части и функциональной определённости деятельности.

В этом плане можно считать, что, рассматривая общественные отношения, исследователь входит в сферу осмысления идеального, то есть нематериального. Если материальное понимается как то, что существует вне и независимо от сознания человека, то в этом случае вопрос о проявлениях не только материального, но и вопрос о проявлении идеального потребует конкретизации. Действительно, если сознание отдельного человека представляет собой сферу его субъективности, то сознание общественное уже не может рассматриваться так же. При рассмотрении общественного сознания обращает на себя внимание то обстоятельство, что все исторически выработанные формы общественного сознания, будь то философия, политика, право, мораль, религия, наука или искусство, – все они по отношению к отдельному человеку приобретают черты объективного существования, так как по отношению к нему все они оказываются существующими вне его сознания. Более того, человек вынужден сталкиваться с проблемой их освоения для того, чтобы в некоторой, но достаточной, мере соответствовать своему историческому времени.

Феномены общественного сознания в связи с этим могут быть отнесены к тому, что обозначает понятие идеального и при этом они проявляют качество быть объективными по отношению к любому человеку. Это подтверждается тем, что все формы общественного сознания с присущим им содержанием не являются порождением лишь индивидуального сознания.

¹ См.: Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии, 1979, № 6, с. 131.

По отношению к индивидуальному сознанию следует также рассмотреть проявления, характеризующие черты идеальности. Речь идет здесь не о чертах, принадлежащих материальным объектам или явлениям. А напротив, речь идет о тех чертах, которые сами определяют материальные объекты или явления.

Общество всегда существовало и будет существовать, продуцируя все новые и новые формы и варианты содержания в проявлениях идеальности. Эти проявления (или принадлежность идеальному) не могут рассматриваться лишь как понятийные формы или как формы индивидуального сознания как такового. Их присутствие «считывается», или точнее, обнаруживается всяким мышлением непредвзятого человека и в ситуациях общественных событий, и в ситуациях индивидуальной жизни. Это происходит тогда, когда человек обнаруживает, что содержание его жизни, с одной стороны, ни в какой ее момент *не может быть сведено* к тому, что его окружает в вещном мире, в мире, который подтверждается наличием конечного количества (и качества) вещей, предметов и возможности их не только ощущать, но и использовать здесь и сейчас.

С другой стороны, присутствие идеальности обнаруживается в случаях, когда даже самые обычные предметы проявляют наличие смыслов и значений, которые к самим предметам как таковым не могли бы иметь никакого отношения по существу, но они эти смыслы и значения содержатся в них и становятся для человека и общества некими символами, или вещами, которые имеют почти фантастическую значимость и ценность. При этом своим физическим состоянием эти предметы сами по себе никоим образом не обнаруживают наличие таких смыслов и значимости.

Идеальность не присутствует в тех или иных предметах или вещах как таковых. Она возникает тогда, когда в жизненном социальном процессе человек переживает обстоятельства, характеризующие его отношения с другими людьми, которые являются социально и индивидуально важными, и эти обстоятельства сочетаются с теми или иными вещными формами или предметами. В этом случае вещные формы или предметы становятся носителями смыслов и значений, связанных с обстоятельствами жизни человека, переживаемыми им. Таким образом, говоря об идеальных формах мы, строго говоря, говорим о смыслах и значениях, вырабатываемых в человеческих отношениях или шире: в отношениях человека к миру. Почему шире? Потому, что возникающие в социальном пространстве-времени смыслы и значения могут возникать и касаться не только отношений человека с человеком, но и отношений человека с любыми явлениями мира. Здесь надо лишь сохранить акцент на том, что это должно быть *человеческим* отношением к миру.

Понятие *человеческого* отношения нельзя считать лишь проявлением способности повторять выработанные исторически моральные нормы как регуляторы поведения и запоминать факты и обстоятельства, в которых они должны действовать, и которые совпадают с событиями и смыслами,

присутствующими в них. Хотя вопрос о памяти здесь может быть тоже уместен. Так же, как и вопрос о формировании рефлексов у животных и стереотипов у человека.

Нельзя отрицать, что выработанный в определенных обстоятельствах рефлекс, в итоге, приводит к тому, что животное, попадая в такие же условиях, ведет себя соответственно тому смыслу его пребывания в аналогичных условиях, когда происходило формирование данного рефлекса. Можно ли такое поведение считать указывающим на наличие идеального для него? Вместо ответа зададим вопрос: а почему нет? Смыслы возникли, они сохранились, они воспроизводятся и животное в соответствии с их объективными для него характеристиками демонстрирует поведение, отвечающее сформированному рефлексу, а через него самой сформированной в эксперименте ситуации. По отношению к животному ситуация формирования рефлекса, как определенной схемы реального поведения, носит вполне объективный характер. Смысл этой ситуации для него также приходит извне. Этот смысл закрепляется в фактической структуре и содержании ситуации формирования поведения. В то же время этот смысл не носит характера и статуса предмета или вещи. В нем есть проявление объективности и есть проявление нематериальности.

Сказанное не означает, что рефлекс как закрепленный физиологический механизм того или иного проявления (поведения) животного в определённых ситуациях мы отождествляем с феноменом идеального. Напротив, имеет смысл подчеркнуть, что феномен идеального не возникает сам по себе, вне социально обусловленных бытийных форм. Но его черты не могут быть отождествлены с самими бытийными формами.

Вопрос о схемах реагирования или поведения, которые формируются в качестве ответа на требования окружающих обстоятельств, не может быть сведен только к процессу формирования рефлексов у животных или формирования стереотипов у людей. Схемы, а точнее: формы, реагирования формируются у людей исторически в обществе и выражают осуществление принятых норм, реализацию которых контролирует либо само общество (моральные нормы), либо государство (правовые нормы). Любые нормы при этом являются порождением не субъективности того или иного человека. Их появление и действие с самого начала имеет, подчеркнем, социальный характер. В связи с этим, при рассмотрении идеальных феноменов и идеальности как таковой необходимо учитывать их связь с теми или иными формами материальности, присущей социальности как таковой. Эта связь указывает на то, что идеальное при всей своей проявляемой объективности все же не может существовать без присутствующего его «носителя». Так, для проявления поведения по матрице (норме, схеме), выражающей тот или иной смысл, материальным носителем выступает не возникший «физиологический механизм», стереотип, а известные бытийные обстоятельства, в которых этот стереотип и соответствующие ему физиологические механизмы формировались. Материальным носителем здесь будет выступать и сам процесс

проявляемого поведения, а точнее: деятельностного отношения, которое и будет выражать сформированный и закреплённый смысл.

В крупном социальном плане носителями идеальности могут выступать предметы культуры и процессы, в которых они создаются. В рамках цивилизационных процессов носителями определенных проявлений идеальности могут выступать социальные институты. Процесс институализации, в результате которого появляются институциональные формы, представляет собой перевод содержания той или иной деятельности и отношений людей в организационную форму, которая контролируется в том или ином виде государством. В зависимости от специфики деятельности людей и соответствующих им отношений, которые подверглись процессу институализации, можно определять виды институтов и того, что характеризует направленность их функционирования.

В общественных отношениях институциональные формы выступают некими моделями, которые закрепляют в себе смыслы, выработанные исторически, с одной стороны, а, с другой стороны, содержат модели поведения в сфере действия самих институциональных форм. Институциональные формы выступают некими объективированными условиями, в которых закреплён определённый смысл и соответствующая ему модель, призванная регулировать поведение и деятельность людей. Но, в то же время, эти институциональные формы нельзя отождествить с характеристиками их предметно-вещного статуса.

Понятие материальности нельзя сводить к пониманию, которое сложилось в Новое время и в рамках которого материальным признавалось то, что имеет массу и протяжённость. Институциональные формы являются формами материальными, но такими, которые параметров массы и протяжённости не имеют. Они, в то же время, свою материальность могут подтвердить тем, что существуют вне и независимо от сознания человека.

Государство, система образования, правовые институты, религия как социальные институты и др. – все это те формы, которые проявляют черты объективного существования. В то же время они не являются ни предметами, ни вещами, ни веществом.

Институты по отношению к смыслам и значениям человеческой деятельности выступают своего рода их рафинированными формами, которые сформировавшись, далее функционируют и используются в качестве таких, которые демонстрируют вполне вещные характеристики. В контексте институционального функционирования идеальное теряет свою объективность и значимость, так как оно полностью переводится в объектно-вещную форму уже закреплённого содержания. Далее ему предпосылается лишь функциональное присутствие в различных цивилизационных процессах¹.

¹Цивилизационные процессы, в отличие от собственно культурных, в которых идеальное порождается и становится точкой дальнейшего развития, - представляют собой процессы

Перерождение идеального в функционально-вещную форму делает его элементом цивилизационного манипулирования в виде матриц, позволяющих использовать различные социальные содержания, смыслов и значений.

Человек в цивилизационных процессах также подвергается существенным изменениям в сторону его отрешения от духовности как выражения присутствия идеальных смыслов в его жизнедеятельности. Сама жизнедеятельность также становится функциональной. Смыслы и значения человеческого существования деформируются, приобретая характер универсального потребления и использования как единственной формы отношения к себе, к людям и к миру.

Общественное сознание как непосредственно общественное присутствие и проявление идеального – сферы смыслов человеческого бытия и духовного присутствия в бытии, – через институционализацию в контексте цивилизационной организации жизни также превращается в формы, которым становятся присущи объектно-вещные черты. Так, например, нравственное сознание как непосредственно общественное проявление идеального, превращается в системы норм морали, которые существуют за пределами духовно-нравственного бытия людей, функционируют, используются для внешнего регулирования одних другими и т.п. Это же имеет место в сознании религиозном, научном, философском, политическом, правовом и эстетическом.

Идеальное подменяется нормативным, духовное – функциональным. Такие трансформации, распространяясь и укореняясь, все больше и больше обуславливают уход в общественных процессах от логики бытия культуры. То есть логики созидательной, социально-значимой, творческой деятельности. Это означает, что потенциал человека и общества тратится на сиюминутное, потребностное, функциональное и т.п., которое «овещняет» или нивелирует подлинно человеческие смыслы существования. Обесмысливание разрушает любую человеческую жизнь. Жизнь общества при этом уподобляется движению бездушного механизма, который оказывается направленным на людей, допустивших его появление и неконтролируемое функционирование.

Сохранение идеального как средоточия собственно человеческих, прежде всего нравственных, смыслов жизнедеятельности, – важная задача современного человечества. Без ее решения перспективы своего развития общество теряет. Создание новых институциональных проектов не могут заместить собой потерю идеального, потерю духовности. Попытки такого замещения могут и будут приводить к деградации смыслов человеческого бытия как *человеческого*. Функциональные образы человека и человеческого существования, которые уже сегодня имеются в избытке и характеризуют так называемое общество потребления, – эти образы далеки от идеалов человечности. В них воспроизводится либо животный, либо механический и образ, и будущая траектория «развития» человечества.

применения, тиражирования, использования, употребления и т.п. того, что создано в культуре.

ПРИЗРАЧНОСТЬ ИДЕАЛЬНОГО

Формулировка темы возникла из чтения «Писем к Милене» Ф. Кафки [3, с. 245–247], но по сути есть продолжением проблематики моей курсовой работы 4 курса – «Проблема фетишизации идеального», которая свою формулировку получила из чтения рассказа «Ветеран» Бориса Васильева. В обоих случаях речь идет об уродующих живую ткань человеческого общения ситуациях-ловушках, блокирующих способность реально самостного высказывания – поскольку смысловое пространство речи (а значит то, что простирается) схлопывается в языковой штамп, в котором умирает содержание. Подобное состояние умов удачно выразили Э. Соловьев и Рой Андерссон. Э. Соловьев в выступлении на семинаре в Институте философии РАН «Философия как критика идеологий» говорит о массивном наступлении на разумность и отмечает отчужденное и скрытное сотрудничество антагонистов, занятых «общим делом» глобального умопомрачения [11]. Рой Андерссон приводит слова Пьера Бурдьё, который, поработав в Америке, сформулировал происходящее там следующими словами: «Агрессия против ясного сознания» [13]. Понимание этих ситуаций, по сути своей экзистенциальных, т.е. касающихся возможности выявления вовне некоторой самостной существенности, требует осмысления категории идеального.

Проблематика идеального раскрывает свою основополагающую существенность при продумывании природы сознания, т.е. касается его онтологического статуса. Обзор литературы по проблеме выявил неутраченную значимость мысли Э.В. Ильенкова – в замкнуто-идеологизированном пространстве советской философии, которая почему то считала себя марксистской, он сумел поставить проблему по сути и универсально: «можно и нужно говорить, что сознание, например, “идеально”, то есть относится к категории “идеальных” явлений, и ни в каком случае, ни в каком смысле или отношении, не материально. Но если вы скажете наоборот, – скажете, что “идеальное” – это и есть сознание (психический образ, понятие и т.д.), – то тем самым вы внесете недопустимую путаницу в выражение принципиальной разницы (противоположности) между идеальным и материальным вообще, в самое понятие “идеального”» [2, с. 4], т. е. необходимо «определить категорию “идеального” в ее всеобщем виде, а не через указание на его особенную разновидность» [2, с. 4]. Указание на принципиальную разницу между материальным и идеальным может видаться верноподданической зависимостью от господствующей идеологии, но эта установка исходна для всех форм мысли, которые можно именовать монодуализмом (С. Л. Франк). Именно такой строй мысли акцентирует внимание на проблематике другого и Другого, инаковости и различии, что характерно для всего XX века, который при своем неприятии Гегеля, возвращен гегелевской диалектикой.

В.Л. Петрушенко достаточно точно назвал позицию Э.В. Ильенкова «прогегелевской» [8, с. 298], и это не указание эпигонства, но указание на свободу от узких социально-идеологических рамок. Причем узость взгляда и неспособность слышать характерна не только для «тоталитарной советской философии», но и «либеральной западноевропейской»: нейрофизиологи и психологи плохо слышат философов, философы-аналитики со сциентистским уклоном в лучшем случае доходят до языка, игнорируя остальные культурно-цивилизационные способы осуществления человека, философы-аналитики, вошедшие в пространство феноменологии, фиксируют «ментальные» основания сознания, рассматривают его как субъективность, мир от первого лица. Бытие человека в мире рассматривается под категорией «поведение», что центрировано организмом – деятельность и общение как характеристики, выводящие за пределы ближайших операций с вещественной средой, не замечаются.

Итак, исходный момент понимания идеального – это «столь непривычная для обыденного сознания мысль о принадлежности идеального миру объективных вещей и отношений, а не к формально-логическим или социально-психологическим явлениям сознания» [4, с. 79]. В концепции Ильенкова резко акцентуировано неприятие «капризов личностной психофизиологии» и обострено внимание кособого рода объективности, то есть к тому, что очевидно независимо от индивида с его телом и душой и отличается от объективности чувственно-воспринимаемых индивидом единичных вещей. В реальности осуществления человеческой жизни мы чаще всего уязвлены указанием на то, что от нас нечто существенное не зависит и трудно не принять желание подпольного человека «по своей вольной волюшке пожить». Для меня «капризы личностной психофизиологии» выразительно представлены именно в «Записках из подполья» и противостоит им «объективность особого рода», т.е. нечто, что действительно стоит передо мною и не есть мною. Наиболее понятно это противостояние из пространства христианской мысли – мое личностное бытие не содержится во мне, я как личность уподоблен Богу, объективности особого рода, т.е. выходя за пределы себя я обретаю лик и перестаю быть сырой натурой.

Когда же Лифшиц возражает Ильенкову, он опирается на эту же установку трансцендирования приватно-замкнутого и указывает на опасность замены замкнутости физиологической замкнутостью общественной (хотя бы и общечеловеческой), не желая из церебрального рабства попасть в рабство социологическое: «Безразлично, замкнуто ли сознание “церебральной структурой”, классовыми интересами и социальной средой, или системой воплощений общественного сознания в слове, в письменной речи, в храмах, статуях, книгах, чертежах, технических приспособлениях, людях, воспитанных в определенных правилах и обученных специальным знаниям. <...> В противном случае сознание не может выйти за пределы навязанного ему синдрома, личной или коллективной галлюцинации» [4, с. 130].

Проблематика идеального вводит особого рода детерминацию, когда человек движим идеальными регуляторами. Эти идеальные регуляторы Ильенков именуется по-разному: «как сознание или как воля, как мышление или как психика вообще, как “душа” или как “дух”, как “ощущение” или как “творческое начало” или как “социально-организованный опыт”» [2, с. 3] и указывает, что в этом смысле идеальное фигурирует уже у Платона: «“Идеи” Платона – это не просто любые состояния человеческой “души” (“психики”) – это непременно универсальные, общезначимые образы-схемы, явно противостоящие отдельной “душе” и управляемому ею человеческому телу как обязательный для каждой “души” закон, с требованиями коего каждый индивид с детства вынужден считаться куда более осмотрительно, нежели с требованиями своего собственного единичного тела, с его мимолетными и случайными состояниями» [2, с. 9]. Однако, по превратной логике забвения существенного «уже со времен Вильгельма Оккама и “новаторов” позднего средневековья принято относить идеальное к миру человеческого интеллекта и вообще субъективной жизни людей» [4, с. 79]. В русле эмпиризма (Локк, Беркли, Юм и их наследники) «словечко “идея” и производное от него прилагательное “идеальное” превратились в простое собирательное название для любого психического феномена, для любого, хотя бы и мимолетного, психического состояния отдельной “души”. <...> Поэтому и словечко “идеальное” значит тут: существующее “не на самом деле”, а только в воображении, только в виде психического состояния отдельной личности» [2, с. 10]. На почве такой традиции возникает предубеждение против идеального как чего-то, что сконструировано в отрыве от реальности и насилует ее искусственностью. Но для человеческого мира такая «искусственность» как идеальное естественна, т.е. входит в природу человека.

Человеческий мир – Ильенков называет в качестве составляющих его книгу, статую, икону, чертеж, золотую монету, царскую корону, знамя, театральное зрелище и организующий его драматический сюжет – существует вне индивидуальной головы и воспринимается этой головой (сотнями таких голов) как внешние, чувственно-созерцаемые, телесно-осязаемые «объекты». Но как помним – это объективность особого рода, в природу которой и входит идеальность. Какова природа идеального?

Особенную заслугу Платона Ильенков видит в том, что тот поставил перед человечеством проблему – проблему «природы» мира «идей», идеального мира и которая, не может не подчеркнуть Эвальд Васильевич, «не имеет ничего общего с проблемой устройства человеческого тела, тем более устройства одного из органов этого тела – устройства мозга» [2, с. 10]. Причем было бы несправедливо утверждать, что он столь недалек и отрицает значимость чувственно-материального измерения человеческого бытия, как это может видаться из его спора, который гораздо понятнее тогда, когда обращаешь внимание на то, что он отстаивает. Сама человеческая чувственность есть продукт не чисто биологического развития, но культурно-

исторического, которое вовлекает в свое пространство весь космос. И самое трудное, даже невозможное – развести то, что конституировано спецификой устройства организма, а что культивировано деятельностью: «Другое дело – мозг, отшлифованный и пересозданный трудом; он-то только и становится органом, более того, полномочным представителем “идеальности”, идеального плана жизнедеятельности, свойственного только Человеку, общественно-производящему свою материальную жизнь существу» [2, с. 72]. Идеологически-марксистским может видаться слово «труд», но, на мой взгляд, в нем явно антропологически-продуктивное содержание, а не социологизаторски-производственное: труд труден, т.е. это волевой, предполагающий сознательное целенаправленное усилие процесс. В этом смысле говорят, что гений – это один процент таланта и девяносто девять труда.

Что же высказывается из человеческого бытия категорией идеального? Рискуя показаться занудой, обращусь опять к мысли Ильенкова. Он подчеркивает, что «Лебединое озеро» или «Король Лир» не могут рассматриваться как материальные явления, поскольку эти театральные представления – именно представления: «В самом точном и строгом смысле этого слова – в том смысле, что в нем представлено нечто иное, нечто другое. Что? “Мозговые нейродинамические процессы”, совершившиеся когда-то в головах П.И. Чайковского и Вильяма Шекспира? “Мимолетные психические состояния отдельной личности” или “личностей” (режиссера и актеров)?» [2, с. 12]. Ильенков принимает ответ Гегеля: «“субстанциальное содержание эпохи”, то бишь духовная формация в ее существенной определенности» [2, с. 13]. И далее следует формулировка, которую чаще всего приводят, когда обращаются к изложению концепции идеального Ильенкова: «Под “идеальностью” или “идеальным” материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и то строго фиксируемое соотношение между, по крайней мере, двумя материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя другого объекта, а еще точнее – всеобщей природы этого другого объекта, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях» [2, с. 13]. Причем заслуга такого понимания, которому обязан следовать *материализм*, принадлежит немецкому *идеализму*, который перестал понимать «идеальность» узко психологически: «Если проблема “идеальности” вообще совпадает с проблемой “духовного вообще”, то “духовное” (“идеальное”) вообще и противостоит “природному” не как отдельная душа – “всему остальному”, а как некоторая куда более устойчивая и прочная реальность, сохраняющаяся несмотря на то, что отдельные души возникают и исчезают, иногда оставляя в ней след, а иногда и бесследно, даже не коснувшись “идеальности”, “духа”» [2, с. 15]. Как только мы упускаем из внимания момент переступания приватной частичности и самозамкнутости

любого элемента человеческого мира, мы попадаем в ситуацию грубо-фетишизирующего сознания: «Дикарь вовсе не рассматривает предмет своего поклонения как символ бога, для него этот предмет во всей его грубой чувственно-воспринимаемой телесности и есть бог, сам бог, а вовсе не его “изображение”. <...> Фетишизм в том и состоит, что предмету, именно во всей его грубой телесности, в его непосредственно воспринимаемой форме приписываются свойства, которые на самом-то деле принадлежат вовсе не ему и ничего общего с его чувственно-воспринимаемым внешним обликом не имеют» [2, с. 32]. Фетишистским может быть сознание не только дикаря, но и высокообразованного нейрофизиолога, тогда это будет «фетишизм нервной ткани, фетишизм нейронов, аксонов и дезоксирибонуклеиновых кислот, которые заключают в себе на самом-то деле так же мало “идеального”, как и любой валяющийся на дороге камень» [2, с. 71–72]. Как равным образом возможен достаточно распространенный фетишизм социальных установлений – юридических институций, религиозно-церковных ритуалов, научной терминологии, ролевого поведения. На христианском языке это проблема духа и буквы – выявления устойчивой и прочной реальности, сохраняющейся при изменчивости всего пришедшего в существование.

Способность человека не сливаться с миром, быть на дистанции от действительности, не сливаться с ней, иметь средства избирательного отношения, оценивать и смотреть на все (в том числе и на самого себя) с позиции такой дистанции, в чем состоит специфика такой жизнедеятельности, которая включает в себя сознание [10, с. 3], реализуется при условии сохранения идеального измерения, в случае устранения отношения к иному происходит однозначное слияние и неразличение смыслового и вещественного, существенного и случайного, сохраняющегося и изменчивого – т.е., происходит умопомрачение, о котором говорит Э. Соловьев, неспособность видеть. Не случайно, а по сути дела от Платона зафиксировано – идея имеет отношение к тому, что видно, в этом смысле чувственное восприятие идеально. Даже на уровне простого ощущения фиксируется представительство одним другого.

Но более чем уместно замечание М. Лифшица: «если бы суть “репрезентации” заключалась в том, что на почве общественной жизни людей одни чувственно воспринимаемые предметы служат символами, представляющими другие, то суть идеального заключалась бы в условности» [4, с. 110]. К. Гинзбург констатирует, что «С начала восьмидесятых годов слово “репрезентация” стало в сфере гуманитарных наук поистине ключевым словом, если не сказать модным» [1], что, на мой взгляд, отвечает доминанте нашего времени – все относительно и, следовательно, «человек всегда имеет дело только с репрезентациями, он стремится к созданию все новых посредников; непосредственный контакт с реальностью без посредничества невозможен» [5]. Причем показательно, что эпистемологические концепции, ставящие цель преодоления натуралистической трактовки восприятия (М. Вартофский) впадают в культурно-исторический релятивизм: «Из этого следует, что наше

представление о действительности – продукт собственной деятельности; наши формы восприятия, способы видения и понимания, от которых зависят виды репрезентации, трансформируются в зависимости от того, какие образцы репрезентации предписываются нам культурой и внедряются практикой и образованием» [5]. В результате человек может видеть лишь то, что позволяет видеть его сообщество – Э. Ильенков иронически фиксирует такую ситуацию: если «назвать “действительным” и “реальным” все то, что удостоилось утверждения указами прусского короля» [2, с. 31], то возникает ситуация коллективной галлюцинации, оканчивает мысль М. Лифшиц [4, с. 130]. Коллективная галлюцинация есть порождение фетишизирующего сознания, принципиально неспособного различать идола и идеальное. В. Соловьев говорит об идеалах: «Если частные интересы какой бы то ни было группы людей ставятся на место общего блага и преходящие факты идеализуются и выдаются за вечные принципы, то получаются не настоящие идеалы, а только идолы. И служение этим сословным, национальным и прочим идолам, как и идолам языческих религий, непременно перейдет в безнравственные и кровожадные оргии» [12, с. 610]. Кафка фиксирует ту же ситуацию кровожадности: «Написанные поцелуи не доходят по адресу – их выпивают призраки по дороге» [3, с. 246].

Правда, индивидуальная галлюцинация ничем не лучше: когда человек имеет дело с фантомами и образованиями своего внутреннего мира прежде всего, а через такие фантомы – со всем остальным, его одолевает тоска по подлинности [10, с. 3]. У В. Набокова это так: «Существует ли в мнимой природе мнимых вещей, из которых сбит этот мнимый мир, хоть одна такая вещь, которая могла служить ручательством, что вы обещание свое исполните? – Обещание? Какое обещание? <...> существует ли вообще в этом мире хоть какое-то обеспечение, хоть в чем-нибудь порука – или даже сама идея гарантии неизвестна тут?» [6, с. 38]. Если «“Идеальность” – это своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью, это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой жизнедеятельности» [2, с. 49], то «Она – “идеальность” – все время ускользает от метафизически-однозначной теоретической фиксации. Стоит ее зафиксировать как “форму вещи”, как она уже дразнит теоретика своей “невещественностью”, своим “функциональным” характером, выступая лишь как форма ‘чистой деятельности’, лишь как *actus purus*. Но стоит, наоборот, попытаться зафиксировать ее “как таковую”, как очищенную от всех следов вещественно-осязаемой телесности, как сразу же оказывается, что затея эта принципиально невыполнима, что после такого вычитания остается лишь одна прозрачная пустота, никак не оформленный вакуум» [2, с. 50]. Отсюда и возникла проблематика призрачности. Ф. Кафка говорит о письменной культуре (более точно – о письме как способе дотянуться до другого человека) и называет письменный, т.е. через посредника, способ общения «общением с призраками»: «Человечество это чувствует и пытается с

этим бороться; чтобы по возможности исключить всякую призрачность меж людьми и достигнуть естественности общения» [3, с. 245]. Призрак и есть репрезентация, замещающая то, что находится за ней, т.е. фетишизм. Неспособность прорваться к первичной реальности и вызывает недоверие ко всему, что работает через опосредование – философии, представляющей способы мышления, искусству, образом представляющим смысл, религии, представляющей бессмертие и вечность, Небо. Призрачность рождается как полное замещение, т.е. устранение различия плоти (воплощения) и ускользающей реальности смысла. Неслучайно М. Лифшиц подходит к тому, что: «Итак, водораздел проходит не по линии природного и общественного, процессов нашей “церебральной структуры” и телесных воплощений общественного сознания, а по линии идеального и реального» [4, с. 126–127], поскольку: возможна новая опасность – «плоды исторического развития приобретают дьявольскую независимость от первого источника здравого мышления человеческой головы. Благодаря системе “репрезентаций” процесс мышления выходит из под контроля самой мысли, приобретает черты “интеллигибельные”, “трансцендентальные”, “имманентные” и так далее, в зависимости от принятой философской терминологии. И это отчасти хорошо, ибо освобождает мышление от слабостей отдельной психики, отчасти плохо, ибо существует и общественная психология с ее “стереотипами”, ибо растет отчуждение “посредства”, и общественное сознание не только светлеет, но и темнеет под влиянием выросшего средостения между ним и природой» [4, с. 124].

У Набокова есть удивительный образ «неток» – «абсолютно нелепых предметов: всякие такие бесформенные, пестрые, в дырках, в пятнах, рябые, шишковатые штуки, вроде каких-то ископаемых, – но зеркало, которое обыкновенные предметы абсолютно искажало, теперь, значит, получало настоящую пищу, то есть, когда вы такой непонятный и уродливый предмет ставили так, что он отражался в непонятном и уродливом зеркале, получалось замечательно.<...> бессмысленная нетка складывается в прелестную картину, ясную, ясную» [6, с. 77–78]. Не могу устранить впечатление, что Набоков пародирует Маркса: так как человек рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: “Я есмь я”, то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека, т.е. «вам давали какую-то кошмарную кашу, а это и были вы, <...> ключ от вас был у зеркала» [6, с. 77].

Возможно снять напряжение и указать, что такова форма удостоверенности своего бытия в обществе отчуждения, но человек может выйти за круг общественных репрезентаций: «Человеческое сознание, общественное и личное, должно выйти из него, примкнуть к реальному миру, стать зеркалом его собственной объективной идеальности, “жизни материала”, по выражению Маркса. Это возможно, в этом и состоит подлинная история культуры» [4, с. 125–126]. Но это лишь возможности, предчувствуемые и предмыслимые из актуализаций нереальных (недействительных) реальностей:

«Во времена Белинского, Герцена, Бакунина было принято думать, что некоторые общественные учреждения не только реальные, но и способные питаться живой кровью, на самом деле ведут призрачное существование. Так и люди бывают – люди-призраки, люди-трава. <...> есть истинное бытие, которое реализуется в развитии, но есть реально существующий, но ложный и осужденный мир» [4, с. 90]. Опираясь на Э. Ильенкова возможно попасть в «социологическое рабство», хотя он четко фиксирует опасность такой ситуации: «Нетрудно видеть, что главная трудность – и потому главная проблема философии – и заключается вовсе не в том, чтобы различить и противопоставить друг другу все то, что находится “в сознании отдельного лица”, – всему, что находится вне этого индивидуального сознания (это практически всегда нетрудно сделать), – а в том, чтобы разграничить мир коллективно исповедуемых представлений, т.е. весь социально-организованный мир духовной культуры, со всеми устойчивыми и вещественно-зафиксированными всеобщими схемами его структуры, его организации, – и реальный, материальный мир, каким он существует вне и помимо его выражения в этих социально-узаконенных формах “опыта”, в объективных формах “духа”» [2, с. 43]. Идеальное обладает особого рода объективностью: «В них-то, в этих “вещах”, и существует “идеальное”, как опредмеченная в естественно-природном материале “субъективная” целесообразная формообразующая жизнедеятельность общественного человека. <...> Идеальная форма – это форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной жизнедеятельности, в виде цели и потребности. Или наоборот, это форма активной жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи» [2, с. 75]. Деятельность человека предполагает движение не по мерке своего органического тела, а по форме и мере предмета и потому она и способна выявлять чистые, собственные формы вещей. Однако это измерение идеального не эксплицировано им в полной мере, оно понятно из понимания Ильенковым всеобщего и прекрасного. На что и обращает внимание М. Лифшиц.

Условием, а возможно основанием, сохранения дистанции и различения, позволяющим видеть чувственно(материально)-единичное, становится идеально-всеобщее, представляющее *пределы* того, что дают нам наши чувственные восприятия в опыте. В движении мысли Ильенкова явственен момент двойственного смысла, что предполагает две возможных экспликации. М. Лифшиц суть «идеального» по мнению Ильенкова видит в том, что идеальное не принадлежит только человеческой голове, но имеет объективное существование, так же, как объективно существует его более широкая основа – всеобщее [4, с. 82], т.е. условием уяснения сути идеального есть такое понимание всеобщего, которое закреплено различением абстрактно общего (общность отвлеченных от целостности признаков) и конкретно-общего, предполагающего воплощение всеобщего в особенном. Если Ильенков эксплицирует смысл *воплощения* всеобщего: «“Идеальность” – это

своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью, это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой жизнедеятельности. Поэтому-то все вещи, вовлеченные в социальный процесс, и обретают новую, в физической природе их никак не заключенную и совершенно отличную от последней «форму существования», идеальную форму» [2, с. 49], то М. Лифшиц говорит, что его путь иной и эксплицирует смысл *всеобщего как предела* того, что дают нам наши чувственные восприятия в опыте. Он подчеркивает, что «эти пределы реальны, принадлежат объективной реальности, и наше сознание или воля не могут их сдвинуть с места по произволу. Такими пределами является идеальный газ, идеальный кристалл – реальные абстракции, к которым можно приближаться также, как приближается к окружности многоугольник с бесконечно растущим числом сторон. Вся структура вселенной, не только геометрическая, но и всякая иная, опирается на нормы или образцы, достигнуть которых можно только через бесконечное приближение. Бесконечность, как таковую, никто не видел, не слышал и не обонял, однако без ее реального присутствия не обходится наше сознание даже на уровне чувственных качеств. Если в элементарной природе норма может казаться конструкцией нашего интеллекта, то в более конкретных областях, как биология, всеобщие нормы более тесно смыкаются с особенными видами существования» [4, с. 85]. Этот смысл удачно акцентуирован В.Л. Петрушенко, обращающим внимание на *завершенную полноту некоторого предметного содержания*, которая и имела в виду при употреблении понятия «идеальное» [8, с. 297]. Чаще всего такое понимание идеального связывается с наличием идеала, что в общеупотребительном смысле относится к высшей степени ценного и наилучшего, завершенного состояния какого-либо явления, чем проблематика идеала окрашивается аксиологически, а идеальное перестает быть существительным (т.е. именем, *именником*) и становится прилагательным, образованным от слова «идеал», такое прилагательное утрачивает самостоятельность и фиксирует свойство, качество (*прикмету*).

Для фиксации завершенной полноты некоторого предметного содержания В.Л. Петрушенко употребляет слово «эталон», но стоять, пожалуй, может и слово «образец», чем будет введена продуктивная проблематика образа как исходного первичного начала [7, с. 130–148]. Хотя смысл от этого не меняется: идеальное предоставляет доступ к чистым формам, что и позволяет «не просто воспринимать действительность, а *противопоставлять* ее реальному состоянию ее должное состояние» [8, с. 301]. И человек не просто вмонтирован в мир как его орган (хотя и это возможно), но учится быть собой – учится как владеть своим телом, так и пользоваться своим сознанием [9, с. 219]. Это и есть главной заботой Э.В. Ильенкова, ставшей делом его жизни: «чистые формы внешнего (вне индивидуального тела существующего) мира, которые он (человек – В.Л.) только еще должен превратить в формы своей индивидуальной

жизнедеятельности, в схемы и способы своей деятельности, чтобы стать человеком» [2, с. 65]. В этом непреходящая значимость его мысли.

Закончить, вернее оборвать, следует вопросом – каким образом находится доступ к таким чистым, неискаженным формам? Понятен их подвижный (деятельный) характер и потому они способны морочить человека своей удобопревращаемостью. Если идеальное представлено в форме интеллектуальных актов в поле человеческого созерцания и имеет своим основанием деятельное отношение человека к миру [8, с. 300], то даже если они «созданы» из ничего, не имеют и не могут иметь никакого материального субстрата, поскольку все их размерности имеют предельную полноту представляемых предметных измерений [8, с. 300], мы все равно идем к ним через воплощения, если желаем найти путь причастности истине, добру и красоте, мы будем иметь дело с предметным миром культуры. Несмотря на то, что «отчужденные “репрезентации” и “стереотипы” могут подавить все идеальное – идеалы разума, добра и красоты» [4, с. 125], что и желают люди особого типа – грамотеи, служители культуры, «мозговики», образующие в каждой области мысли свою ничтожную монополию, свою кастовую мафию [4, с. 125], М. Лифшиц говорит, что по мысли Ильенкова «*субъект способен приобрести как бы субстанциональные формы. Этот переход и обозначается у него понятием идеального*» [4, с. 121]. Хотя «мы вовсе не обязаны всегда, без дальнейшего анализа, без *distinguo*, “я различаю”, становиться на сторону общественных воплощений» [4, с. 125], иного пути к классической чистой форме нет. Идеальное и становится «такой вещью», которая в мнимой природе мнимых вещей, из которых сбит этот мнимый мир, служит ручательством настоящей (стоящей) реальности.

1. Гинзбург Карло. Репрезентация: слово, идея, вещь / Карло Гинзбург ; [пер. с фр. Г. Галкина] // НЛО. – 1998. – № 33. – Режим доступа: <http://philosophystorm.org/article/karlo-ginzburg-reprezentatsiya-slovo-ideya-veshch>
2. Ильенков Э. В. Диалектика идеального / Э. В. Ильенков // Идеальное: Ильенков и Лифшиц. – М. : Микрон-принт, 2004. – С. 3–78.
3. Кафка Франц. Письма к Милене / Франц Кафка : [пер. с нем. Н. Федорова]. – СПб. : Издательский дом: Азбука-классика, 2006. – 256 с.
4. Лифшиц Мих. Об идеальном и реальном / Мих. Лифшиц // Идеальное: Ильенков и Лифшиц. – М. : Микрон-принт, 2004. – С. 79–135.
5. Микешина Л. А. Репрезентация / Л. А. Микешина // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009.– Режим доступа: http://epistemology_of_science.academic.ru/695/репрезентация
6. Набоков В. Приглашение на казнь / В. Набоков // Собрание сочинений в 4-х т. Т.4. – М. : Правда, 1990. – С. 5–131.
7. Петрушенко В. Епістемологія як філософська теорія знання / В. Петрушенко. – Львів: Видавництво “Львівська політехніка”, 2000. – 296 с.
8. Петрушенко В. Начала метафизики / В. Петрушенко. – Днепропетровск : ФЛП Середняк Т.К., 2014. – 320 с.
9. Петрушенко В. Борьба с сознанием: ее ожидаемые и побочные результаты (Полемиические заметки в связи с новым изданием научной публикации) / В. Петрушенко

- // Філософські пошуки, вип. II. – 2014: Людина та її буття у світлі філософської рефлексії: Актуальні теми і питання. – Львів: Ліга-Прес, 2014. – С. 210 – 219.
10. Петрушенко В. Природа свідомості: зіткнення парадигм / В. Петрушенко // Вісник Нац. ун-ту «Львівська політехніка». – № 636. – Філософські науки. – Львів: Вид-во НУ «ЛП», 2009. – С. 3–8.
 11. Проспект доклада Э. Ю. Соловьева «Философия как критика идеологий». – Режим доступа: http://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2016/07_06_2016_soloviev.pdf
 12. Соловьев В. Идолы и идеалы / В. Соловьев // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М.: Правда, 1989. – С. 604–637.
 13. Юмор – единственное, что помогает выжить. Интервью Роя Андерссона Инне Денисовой. – Режим доступа: <http://www.interviewrussia.ru/movie/roy-andersson-yumor-edinstvennoe-chto-pomogaet-vyzhit>

Николай Липин (Киев)

У-ТОПИЯ ИДЕАЛЬНОГО

В свое время М. Мамардашвили считал, что действительная мысль всегда не от мира сего, а философ – это никто иной как «шпион», т.е. представитель «неизвестной родины». Согласно этому, мысль не принадлежит определенному месту и потому позволяет конечному человеку светиться иным, быть вместилищем бесконечного. Именно так определял ум В. Библер: «*Ум сообщает меру вещам*, он сворачивает бесконечное в конечном и тем самым делает бесконечное познаваемым, измеримым, уловимым, а конечное – «образом вечности» <...> » [1]. Эта сопричастность конечного бесконечному возможна как присутствие в конечном его самого сокровенного. Выход в бесконечное, тоска по бесконечному, или, как писал в «Лекциях о Прусте» М. Мамардашвили, «*жало бесконечного*» [2] открывает возможность приблизиться к действительно *родному* в нас, тому универсальному родному, что только и делает возможным существование конечной, национальной родины. Иными словами, именно универсальное позволяет конечному обретать действительную индивидуальность. Или еще иначе, конечное и единичное только тогда реализуют свою индивидуальность (особенность), когда светятся универсальным.

Как известно, начиная с Платона, выход из тленности и иллюзорности чувственно воспринимаемого, материального мира усматривался именно в *идеальном*. Примечательно, что именно Платон считается создателем первой утопии, т.е. впервые пытается рассмотреть способы организации общественного (государственного) сосуществования людей не с точки зрения частичного или группового интереса, а *sub specie aeternitatis*. Если в царстве идей хранятся нетленные образцы всех вещей, тогда там должен быть и образец (идея) родового блага, согласно которой надлежит организовывать человеческое общежитие. В таком контексте утопия Платона не столько

проектирование будущего идеального государства, сколько «припоминание» универсальных, всеобщих оснований совместного бытия людей, их воссоздание в настоящем. «Смысл социальной утопии Платона, – как писал Е. Трубецкой, – не в том государстве-городе, который он нашел, а в том вышнем городе, который он искал» [3]. У Платона впервые имеет место попытка рационального постижения всеобщих оснований общественного существования человека, т.е. таких оснований, которые существуют объективно и превышают границы индивидуальной психики. Платон констатирует предсуществование этих универсальных форм идеального индивидуальности существованию. «Воспоминание» выступает тут в качестве такого ориентира, в соответствии с которым происходит восхождение от единичной субъективности до универсальной объективности. В акте припоминания человек воссоздает себя до *целостности*, не как анонимное, безликое прошлое, а как представителя рода человеческого.

В соответствии с теорией анамнезиса Платона «найти знания в самом себе – это и значит припомнить» [4], но припоминается не моя индивидуальная история, скорее это «воспоминание о всеобщей сути (об идее) всех родовых определений налично сущего, до рождения открывшейся каждой душе в мире вечной истины» [5]. В таком случае познание и обучение происходит не как присоединение чего-то внешнего к сознанию человека. Нет, человек присоединяет к себе только то, что освоено общечеловеческим духом. Потому в познании-припоминании человек *опознает* себя, а не просто внешние и чуждые ему вещи. Согласно Г.В.Ф. Гегелю, Платон изображает истинную природу сознания, утверждая, что оно есть дух, «в котором, как таковом, уже имеется то, что становится для него предметом, или, иными словами, имеется то, чем последнее становится для него» [6]. Обретение сознания или обучение оказывается, в таком случае, движением возвращения к себе. «Учиться и означает, согласно этому, такое движение, когда не нечто чуждое входит в дух, а лишь его собственная сущность становится для него, или, иными словами, он осознает свою сущность» [7].

Однако Г.В.Ф. Гегель выделяет два значения «воспоминания» у Платона. В первом значении оно означает воспроизведение представления, которым мы уже обладали. Во втором «воспоминание» имеет другой смысл, «который указывается нам этимологией этого слова, а именно смысл *овнутренения* себя (*inneres* – внутреннее), ухождения в себя; это и есть глубокий смысл слова «воспоминание». В этом смысле можно сказать, что познание всеобщего есть не что иное, как воспоминание, ухождение в себя; то, что сначала являет нам себя внешним образом и определено как некое многообразие, мы в дальнейшем делаем чем-то внутренним неким всеобщим благодаря тому, что мы углубляемся в самих себя и таким образом осознаем то, что находится внутри нас» [8]. Индивидуальная человеческая душа приобщается к общечеловеческому духу путем освоения выработанных в процессе исторического развития всеобщих форм культурной активности, она благодаря

совместной с другими людьми деятельности наполняется всеобщим содержанием. Таким образом, идеальное и выступает той «неизвестной родиной» с которой все мы родом, из которой род человеческий ведет свою родословную.

Если задаться вопросом, где находится эта «неизвестная родина», «вышний город», где находится идеальное, тогда придется обратиться к указаниям Э. Ильенкова, который считал, что «идеальная форма» существует объективно, как форма движения физически осязаемых тел: «Бестелесная форма, управляющая судьбами вполне телесных форм, определяющая, быть им или не быть. Форма как некая бесплотная, однако, всеильная «душа» вещей. Форма, сохраняющая себя в самых различных телесных воплощениях и не совпадающая ни с одним из них. Форма, про которую нельзя сказать, где именно она «существует». Везде – и нигде в частности» [9]. Выходит, что идеальное просто не имеет места.

Идеальное не привязано к определенному месту, оно не дано в статике, скорее оно всегда трансгредиентно любой локализации. Оно есть формой деятельности и обнаруживает себя в движении от опредмечивания к распредмечиванию. Если коротко, то идеальное – это способность представлять в одной вещи сущность другой, или иначе, представленность одного в другом. С точки зрения Э.В. Ильенкова, человек представляет своей деятельностью ни что иное как всеобщую сущность той или иной вещи. В общественно-исторической деятельности сущность вещи присваивается как сущность человека и репрезентируется им. В этом переходе от формы вещи к форме жизнедеятельности человека и присутствует идеальная форма. «Идеальность» сама по себе только и существует в постоянной смене этих двух форм своего «внешнего воплощения», не совпадая ни с одной из них, взятой порознь. Она существует только через непрекращающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и обратно – формы вещи в форму деятельности (общественного человека, разумеется)» [10]. Благодаря этой способности представлять в одном другое идеальное предоставляет возможность превышать любое ограничение местом, в любом ограничении видеть универсальные возможности. В этом смысле идеальное не имеет места, оно утопия.

Размышляя о творчестве П. Целана, Э. Левинас характеризует утопию как «нигдею», то место, где человек может освободиться от самого себя и взглянуть на себя как на другого. В этом ракурсе утопия предстает «просветом», «в котором только и становится виден человек» [11]. Итак, утопия может выступать той «нигдеей», с которой открывается перспектива отстранения от наличной ситуации, освобождение от нее. Потому в «свете утопии» только и возможен действительный взгляд на человека. «Ничто так не странно и не посторонне для нас, – считал Е. Левинас, – как другой человек, и только в ясном свете утопии человек становится воистину виден. Вне любой укорененности и любой принадлежности, – безродность как подлинность!» [12]. Но подобная утрата корней не является самоцелью. Разделение мира на

подлинный трансцендентный и неподлинный земной не освобождает, а лишь создает новые формы порабощения. Поэтому «неведомая родина» не тождественна любому месту, но без нее не будет никакого места, из безместности утопии человек возвращается к себе. «Но самое поразительное в подобном приключении, когда «я» посвящает себя другому в пространстве нигдеи, – это возврат. Возврат не в ответ на оклик, а силой бесконечного кругового движения, безупречной траектории, полуденной линии, которую описывают – в своей конечности без конца – стихи. Как будто идя к другому, я вернулся и врос в теперь уже родную и свободную от моей тяжести землю. Земля, родная не по начальным корням, не по первому роду занятий, не по рождению» [13]. Благодаря этому круговому движению по просторам утопии человек возвращается, но уже не просто к языческой родине, а к «земле обетованной». Вне просвета утопии наши представления о родине лишены универсальности и отягчены язычеством.

Для того, чтобы светиться «иным», нести собой свет другого и для другого, нужно перестать занимать место, прекратить выражать своим местом партикулярность существования, т.е. необходимо уступить место «иному». Ведь если человек – это такое конечное, которое способно выражать (представлять) своим существованием бесконечность, тогда то, что он есть в данный момент, то место, которое он тут и теперь занимает – все это лишь моменты становления. Вспомним предостережение Г.В.Ф. Гегеля: «по тому, чем довольствуется дух, можно судить о величине его потери», отказ от «безместности» связывает человека, пресекает выходы в иные измерения бытия.

Там, где ощущается нехватка «нигдеи», можно наблюдать избыточное внимание к наращиванию самотождественности, которая на деле оказывается тождественностью принятому на веру конечному идолу. Иное дело, что идолы подменяют собой идеалы. Если в идеале выражается полнота того или иного объективного бытия, то в идоле свое выражение находит моя собственная ограниченность. В идоле человек не столько светится иным, сколько поглощает свет иного. «Собственный характер идола – в том, что божественное фиксируется исходя из опыта, которым обладает относительно него человек» [14]. Иными словами, в идоле отображается величие и убожество самого человека, одновременно он оказывается продуктом человеческого произвола.

Там, где человек остается верен лишь самому себе, там, где он утрачивает дистанцию и растворяется в наличном существовании, там он утрачивает свободу. Идол как раз и связан с утратой дистанции. Но, как считал С. Франк, единственный подлинный признак, отличающий человека от животного, – «соблюдать дистанцию в отношении самого себя, привлекать свою непосредственную самость на суд высшей инстанции, оценивать и судить ее и все ее цели» [15]. Для того, чтобы «соблюдать дистанцию в отношении самого себя», необходимо, как считал Э. Ильенков, смотреть на себя «глазами рода человеческого» или, как писал С. Франк, «посредством двойственности»

возвышаться над собой. «Тайна души как личности заключается именно в этой ее способности *возвышаться над самой, быть по ту сторону самой себя* – по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже своей фактической *общей природы*» [16]. Возвышаться над собой, трансцендировать человек может, представляя своим существованием нечто большее, чем самосохранение органической массы. Человеческое «я» возникает только как процесс дистанцирования от своего непосредственного бытия, как отношение к самому себе, когда «я» обращается к себе как к другому «ты». Согласно Ф.Т. Михайлову данное обращение одновременно является интересубъективным и интрасубъективным. Потребность обратиться к «ты» вовне обуславливает необходимость обращения к себе как «ты». Оба эти обращения возможны только во всеобщей (как писал Ф.Т. Михайлов, *общей-для-всех*) форме. Таким образом, человеческое «я» возникает только в горизонте всеобщего. «*Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет, – начало сверхприродного, сверхъестественного бытия, как оно обнаруживается в самом непосредственном самобытии*» [17].

В традиции Э.В. Ильенкова этот горизонт можно определить как «печать идеального», наложенную на мир общественно-человеческой жизнедеятельностью, «это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой жизнедеятельности» [18]. Она действительно сверхприродна и сверхъестественна, так как проявляет в пространстве культуры те сущностные измерения вещей, которые в природе остаются сокрытыми. Осваивая идеальную форму, человек как конечное существо обретает способность представлять на своей стороне силу всеобщего. «Поэтому сила личности – писал Э.В. Ильенков, – это всегда *индивидуально выраженная* сила того *коллектива*, того «ансамбля» индивидов, который в ней идеально представлен, сила индивидуализированной всеобщности устремлений, потребностей, целей, ею руководящих». Личность – это «индивидуально выраженное всеобщее» [19]. Итак, «печать идеального» позволяет человеку, оставаясь самим собой, выступать представителем «всеобщей природы другого объекта» [20]. Человек осваивает всеобщее основание мира именно в идеальной форме, и тем самым становится равным миру, а не среде. Он является таким местом, в котором раскрывается возможность репрезентации всех мест. В человеке места обретают смысл, и потому идеальное предполагает у-топию как сферу где, «каждое существо заключает всех в себе и себя во всех» [21].

1. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1990. – С. 75.
2. Мамардашвили М. Психологическая топология пути – М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. – С.118.
3. Трубецкой Е. Социальная утопия Платона. – М.: Типо-литогр.Т-ва И.Н.Кушнерев и Ко, 1908. – С. 110.

4. Платон. Менон // Сочинения в четырех томах. Т. 1 / Под общ.ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2006. – С.400.
5. Михайлов Ф.Т. Избранное – М: Индрик, 2001. – С.28-29.
6. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. Книга 2. // Сочинения. Т.10. – М.: Партиздат, 1932. – С. 151.
7. Там же. – С. 151.
8. Там же. – С.151-152.
9. Ильенков Э. Диалектика идеального // Логос. – 2009. – № 1 (69). – С.45.
10. Там же. – С. 61-62.
11. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 352.
12. Там же. – С. 353.
13. Там же.
14. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Жан-Люк Марион; Пер. с фр. Г. Вдовиной // Символ. – Париж-Москва, 2009. – С. 20.
15. Франк С. Непостижимое // Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 408.
16. Там же. – С.409.
17. Там же.
18. Ильенков Э. Диалектика идеального // Логос. – 2009. – № 1 (69). – С.41.
19. Ильенков Э. Что же такое личность? // С чего начинается личность. – Москва, 1984, – С. 355.
20. Ильенков Э. Диалектика идеального // Логос. – 2009. – № 1 (69). – С.13.
21. Соловьев В.С. Лекции по истории философии / Вступ. ст. Е.И. Мирошниченко, комментарии Ю.И. Наберухин. – СПб.-Нск.: Издательская контора «Второе пространство», 2012. – С.8.

Алексей Петрушин (Днепро)

ИСХОДНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПОНИМАНИЯ ИДЕАЛЬНОГО ИЛЬЕНКОВЫМ И ЛИФШИЦЕМ

В наши дни проблема идеального не стоит в центре внимания, хотя это не означает ее полной проясненности. Понимание идеального становится некоторым водоразделом мысли. Наиболее выразительно это разделение представлено в противостоянии позиций Э. Ильенкова и Д. Дубровского. Но гораздо более утонченно и интересно соотношение позиций Э. Ильенкова и М. Лифшица, причем понимание противостояния предполагает установление первичного исходного основания, чему и будет уделено внимание.

Подход наивного сознания, которое не проблематизирует свое понимание представлен в большинстве словарей, когда акцент делается на субъективно-психическом измерении идеального – специфический способ бытия объекта, представленного (отражённого) в психическом мире и жизнедеятельности субъекта. Именно такому наивно-обыденному пониманию и бросает вызов Э. Ильенков, утверждая объективность идеального и совершенно очевидную

независимость от индивида с его телом и душой, при этом его оппоненты не замечают, что это *особого рода объективность*, которая принципиально отличается от объективности чувственно-воспринимаемых индивидом единичных вещей.

Вступающий в дискуссию по вопросу идеального М. Лифшиц, на мой взгляд, не столько оппонирует Э. Ильенкову, сколько опирается на исходные с ним основания и делает следующие шаги. С самого начала он высказывает согласие с тем, что идеального как объективное отношения принадлежит самому миру вне нас: «идеальное – это не субъективное переживание, следующее за физиологическим процессом в нашем организме, и не тот логический процесс обработки чувственных данных опыта, неизвестно на каком основании присвоенный этому переживанию» [1, с. 120]. Исходное основание сохранено: «столь непривычная для обыденного сознания мысль о принадлежности идеального миру объективных вещей и отношений, а не к формально-логическим или социально-психологическим явлениям сознания» [1, с. 120]. Для М. Лифшица в первую очередь значимо снятие субъективной вторичности при понимании идеального – именно это устраняет замкнутость человека в самом себе и открывает его миру.

Следующий шаг, который делает М. Лифшиц, – это выход не только за пределы психики, обслуживающей организм, но и за возможную общественную и даже общечеловеческую замкнутость. Для него важно отстоять определенную автономию мысли как необходимое основание движения к истине: «Мысль не находится “в голове”, потому что она вообще нигде не находится, ибо места не занимает. Но мысль, вышедшая из состояния чисто психологического продукта определенных конечных условий, опирается на объективную ситуацию вне человеческой головы, она опирается на те реальные инстанции, которые при всей своей вещественности означают не самих себя, а многое другое, являются для нашего внешнего и внутреннего зрения, как уже было сказано, скрепляющими данные опыта как крупные камни в глиняной стене» [1, с. 145]. Остро звучит тезис об опасности социологического рабства, что имеет значение не только для советского общества, но сохраняет свою актуальность в наши дни – общество массового потребления устроено по принципу аутопойезиса, который работает не только при описании процессов жизнедеятельности биологических организмов, но задействован для понимания социальных и культурных процессов (Н. Луман). При этом общество как самовоспроизводящаяся система конституирует определенный тип человека, утратившего самостояние. Понимание идеального Э. Ильенковым и М. Лифшицем возвращает человеку не просто автономию как субъективную прихоть и каприз, но как способность преодолевать однозначную детерминацию и действовать в соответствии с мерками самого мира.

1. Лифшиц Мих. Об идеальном и реальном // Вопросы философии, 1984, № 10, с. 120-145.

ПОНЯТИЕ «ИДЕАЛЬНОГО» В РЕШЕНИИ «ТРУДНОЙ ПРОБЛЕМЫ СОЗНАНИЯ»

В последнее время появляется большое количество публикаций, связанных с открытиями в работе человеческого мозга, в частности, делаются выводы о том, как взаимосвязаны мышление и структуры коры мозга. Но как бы сторонники нейродетерминизма не старались, найти человеческое сознание в структурах головного мозга им не удаётся, поэтому проблема сознания объявляется «трудной», а то и неразрешимой вовсе. Сложность состоит в моменте, который австралийский философ Дэвид Чалмерс и назвал «трудной проблемой сознания»: «Общепризнано, что опыт возникает на физическом фундаменте, но у нас нет достойного объяснения того, почему именно он появляется и каким образом. Почему физическая переработка полученной информации вообще дает начало богатой внутренней жизни? С объективной точки зрения это кажется безосновательным, однако это так. И если что-либо и можно назвать проблемой сознания, то именно эту проблему» [1]. В результате своих рассуждений Чалмерс делает вывод, что либо сознания не существует вообще, либо оно является нередуцируемым аспектом реальности, как гравитация или электромагнетизм [2]. Отсюда видно, что в западной философии вновь пользуются популярностью дуалистические воззрения на психофизиологическую проблему. Эти представления далеко не новые и восходят ещё к Рене Декарту, основоположнику дуализма души и тела.

Если представлять «идеальное», «дух» или сознание как нечто отдельное и противостоящее телу, то, естественно, возникает проблема взаимосвязи между ними, ведь как-то же сознание должно сообщать телу движение, а чувственный опыт как-то оказывается предметом сознания. Декарт мог позволить себе решить эту проблему, вводя Бога как необходимого посредника, отвечающего за связь души и тела. А современная наука вынуждена решать эту проблему, не прибегая к «божьей помощи». Но в такой постановке, она действительно оказывается неразрешимой.

Необходимо вспомнить монистические подходы к разрешению этой проблемы. Бенедикт Спиноза построил философскую систему, в которой доказывает, что мышление является атрибутом субстанции, а не некой противостоящей ему сущностью. Он показал, что «идеальное» возникает, когда человек оказывается способным преобразовывать материальные вещи в формы языка (причём не только в речь, а ещё и в разные схемы, чертежи, формулы и т.п.), а затем на основании этого воссоздавать вещи по этим схемам. Таким образом, «идеальное» стало пониматься как процесс, движение. Недостаток Спинозы был в том, что под движением понималось лишь механическое движение, ведь в его время была только одна наука – механика.

При попытке дать всеобщее определение «идеальному» в монистическом ключе формальная логика наталкивается на непреодолимое противоречие: «идеальное» не существует в виде внешней, чувственно воспринимаемой вещи,

но, тем не менее, существует только в процессе превращения материальных вещей. Однако это не говорит о том, что это определение дать невозможно. Георг Гегель разработал диалектический метод, который позволяет решать подобные противоречия. Но Гегель, будучи идеалистом, не знал материальной практики как таковой, а лишь учитывал эту практику как внешнее выражение деятельности Абсолютного Духа, т.е. отчуждённой от человека совокупной культуры человечества. Эту проблему удалось решить Карлу Марксу, показав причины такого положения дел и перевернув «с головы на ноги» диалектику Гегеля.

Таким образом, используя диалектическую логику, Эвальду Ильенкову удалось дать всеобщее определение: «Идеальное – это субъективный образ объективной реальности, т.е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли. Идеальное есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства» [3].

Так как же такое определение «идеального» поможет решить «трудную проблему сознания»? Из определения видно, что Ильенков как раз и говорит об отражении не как о пассивном созерцании, которое создаёт некий физический опыт, а именно как об активной и преобразующей деятельности, в которой и полагается момент единства мышления и бытия. Таким образом, наличие «физического фундамента», а именно здорового и функционирующего мозга является необходимым, но не достаточным условием для возникновения сознания. Достаточным условием будет включение индивида в общественную деятельность, причём не в виде приспособления, а в форме активного преобразования природы и общества. Именно в этом процессе у индивида возникает сознание.

Таким образом, «трудная проблема сознания» сводится к известной цитате Гегеля: «Ответ на вопросы, которые оставляет без ответа философия, заключается в том, что они должны быть иначе поставлены». Если пытаться понимать под сознанием некую отдельную от человеческого тела и его практики нематериальную сущность, то очевидно, что проще признать невозможность существования такого сознания, чем решать заведомо неразрешимый вопрос. В то же время, предложенное Ильенковым определение категории «идеальное» позволяет преодолеть дуализм, показывая, что именно активная форма деятельности общественно-определённого индивида выступает тем связующим элементом, в котором чётко прослеживается единство и неразрывность «физического фундамента» и «субъективного опыта», о которых писал Чалмерс.

1. Chalmers, D. J. Facing up to the Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. — 1995. — Vol. 2, № 3. — P. 200-219.
2. Chalmers, D. J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. — 1 edition. — Oxford: Oxford University Press, 1996. — 432 p.
3. Философская энциклопедия. 5 т. / Глав.ред. Ф. В. Константинов. — М.: Советская энциклопедия, 1962. — Т. 2: Дизъюнкция — комическое. — С. 219.

«СОБИТІЙНОСТЬ» ІДЕАЛЬНОГО

Поняття «ідеальне» безперечно є однією з найскладніших філософських проблем, повз яку не можливо байдуже пройти людині, що знаходиться в стихії думки, чи людині, зайнятій творчістю в будь-яких її різновидах, бо так чи інакше, саме в процесі творення, ми зіштовхуємось з ідеальним, намагаючись дещо створити, зробити «ідеально», а це значить, що ми не просто наближаємось до цього самого ідеального, а маємо володіти цим поняттям, володіти якщо не самим змістом цього поняття, то хоча б інтуїтивним відчуттям присутності ідеального, в порівнянні з яким наша творчість завжди виглядає дечим недосконалим, не повним, а значить вимагає удосконалення, прагнення наблизитись до вершин досконалості, тобто зробити «все ідеально», бо в залежності від того, що в нашому уявленні претендує на роль ідеального, ми маємо можливість діяти відповідно до цього уявлення, тим самим ідеальне є тим первинним імпульсом, який виступає попередником будь-якої дії, оформлюючись в дещо конкретне, через яке завжди просвічує ідеальний образ. Як влучно зазначає В.Л. Петрушенко, «без звернення до ідеального в нашому сприйнятті дійсності не виявиться нічого стійкого, певного, але без виходу на фізичну, матеріальну реальність ми виявимося в сфері невловимих фантомів, які красиві в своїх визначеностях, але не надані нам з переконливістю прямої наявності» [4, с. 303].

Вести мову про ідеальне складно ще й тому, що зазвичай, в нашій свідомості поняття «ідеальне» асоціюється з чимось піднесеним, з тим, що стоїть над будь-якою явленою реальністю, з тим, що неможливо охопити ні думкою, ні уявою, а можна лише наблизитись до нього, бути на шляху до ідеального, прагнути прилучитись до нього. Те, що ідеальне є суто людським творінням і здатністю не викликає сумніву, тим самим говорити про ідеальне ми можемо лише у зв'язку з людиною, безвідносно до людини ідеальне як таке не існує. І все ж така постановка питання нічого не прояснює, інколи, навіть навпаки, відволікає від суті запитуваного. Виходить, що чим більше намагаєшся осмислити поняття «ідеальне», тим більше воно вислизає. Зрозумілим по суті тут є те, що «ідеальне» належить області, яку можна охарактеризувати як те, що не можливо у-явити, представити (*непредставимое*).

Цікавим є те, що з якого б філософсько-історичного часу ми б не дивились на осмислення поняття ідеального, бачимо, що з цим поняттям, як в принципі з будь-яким метафізичним поняттям, стосунки завжди були напружені, а значить складні. В цьому смислі не набагато кращими вони є і сьогодні, бо ситуація, в якій не зрозуміло хто винний (чи постарався тут Вітгенштейн зі своїм «Про що неможливо сказати, про те слід мовчати», чи можливо це запити нашого нового, як прийнято в деяких колах казати, «постчасу»), склалась так, що

ідеальне як таке, як певний Абсолют, як поняття безвідносно по суті доволі не часто з'являється на горизонті сьогodнішньої інтелектуально-філософської думки. Якщо ж все-таки ми випадково і наштовхнемось на нього, то воно зазвичай постає словом-зв'язкою, яке скоріше вказує на загальноприйняті шаблони і штампи, якими людина має користуватись, щоб досягти оптимально-прийняттого результату у своїй життєдіяльності/творчості/мисленні, при цьому повністю втрачається метафізичність цього поняття. Як це не сумно, але наше сьогodenня стурбоване не стільки поняттями типу «ідеальне», «духовне», «душевне», які все більше постають синонімами слову «ілюзорне», скільки актуалізують питання соціально-політичного чи економічного порядку, які витісняють на периферію усе інше, і в цьому можливо сьогodні і полягає основна проблема нашого часу: зосередження на насущних проблемах створює духовну недостачу. Можливо, ця невловима сутність ідеального, яка просвічує у Всьому, але яку неможливо зафіксувати в чомусь конкретно-визначеному, торкнутись чи побачити її, врешті, і є однією з причин того, що розгляд даного поняття був відсунутий кудись на периферію, а окремі розмови про ідеальне в кращому випадку постають архаїзмами, до яких можна звернутись, ностальгуючи за давно минулими часами, у вільні години, в години дозвілля, щоб поуправлятися в своїй інтелектуальній спроможності. Така позиція сьогodні доволі поширена, особливо вона чітко простежується у працях представників постмодернізму, які вказують на безсенсовість будь-яких метафізичних понять, бо вони не дають нам ніякого практичного досвіду пізнання реальності. Ж. Бодрійяр зводить поняття ідеальне, трансцендентне до сфери словесної гри, вказуючи на те, що «є сфера ідеального, сфера трансцендентного і є область ігрового процесу, де мають значення лише події (рос. переклад – *события*) гри як такі і згода партнерів щодо її правил» [1, с. 16], тим самим відбувається страхітливе редукування метафізичної сфери і її понять, які відтепер постають лише одиничними подіями/означеннями без смислового значення, а це значить, що і ставитись до цих понять потрібно як до гри, яка нікого ні до чого не зобов'язує, головне дотримуватись певних наперед встановлених правил самими учасниками гри. У Ж.-Ф. Ліотара наголошується на пустопорожності будь-яких понять зі сфери метафізики, які нічого, крім болючого неспівпадіння, нам дати не можуть, мислитель зазначає, що «ми володіємо ідеєю простого (яке не розкладається на частини), але не можемо проілюструвати її таким чуттєвим об'єктом, який був би випадком цієї ідеї. Ми можемо помислити абсолютно велике, абсолютно могутнє, але будь-яке уявлення про той чи інший об'єкт, призначене для того, щоб «дати змогу побачити» ці абсолютну величину і міць, здаються нам болюче недостатніми. Це такі ідеї, уявлення про які є неможливим, вони не дають ніякого пізнання реальності (досвіду), вони накладають заборону на свобідну узгодженість здібностей/здатностей, вони створюють відчуття прекрасного <...> і їх можна назвати не-представимими (тими, що ніколи безпосередньо не постають перед

нами) [2, с. 25]. Виходить, що потрібно зосередитись на тому, що ми можемо осмислити, на тій реальності, яка для нас знайома і близька. Врешті, хоч такі позиції й мають право на існування, все ж, як засвідчує практика, їм не вдалось цілком усунути метафізичні поняття з арени інтелектуальної полеміки, бо сьогодні ідеальне репрезентує себе через свою відсутність і невловимість, з іншої сторони, уся «наша практика цілком ідейна, і без принципових ідей ми не можемо побудувати нічого розумного і цілевідповідного, нічого, що вело б нас до здійснення наших ідеалів» [3, с. 120]. Це патова ситуація, в якій нам приходить екзистенційно перебувати як істотам мислячим і творчим.

Час, в якому єдиний зміст постає як «позбавлення будь-якого змісту» змушений і виражати себе одвічні поняття і способи людського буття через демонстративну відмову від них, перекинувши до безглузкого поняття, показуючи їхню парадоксальність, а значить маніфестуючи їхню неможливість. Але що постає кращим гарантом присутності, ніж заперечення, відмова від можливості існування. В даному випадку, ідеальне як невиразиме, а значить як таке, що позбавлене змісту, конститує і легітимує само себе, постійним ностальгічним зверненням до «втраченого змісту», а значить незважаючи на театральні-демонстративні вигуки в бік ідеального, які голосять про його неможливість, не лише не відміняють, а навпаки, ще міцніше прив'язують нас до того, від чого прагнуть відмовитись, в даному випадку ідеальне, будучи єдиною *подією (событием)*, яка десь і колись сталась з людиною в часово-просторовому вимірі, вкорінилась в людський спосіб життя і задала йому орієнтирив, одночасно постало і *співбуттям (событием)*, від якого відмахнутись далеко не просто, бо *событие/событие* стало сутнісною частиною людського способу існування, іншими словами, виникнувши раз на горизонті людського способу існування, ідеальне як таке, будучи за своєю суттю трансцендентним по відношенню до людини, стало іманентним самій людині.

1. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр. Н.Сулова]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 199 с. (Серия «Академический бестселлер»).
2. Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей : Письма : 1982–1985/ Ж.-Ф. Лиотар.; [пер. с фр. А. В. Гараджа]. – М. : Рос. гос. гуманит. ун.–т, 2008. – 145 с.
3. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Что такое идеализм Платона? / А.Ф.Лосев, А.А. Тахо-Годи. Платон. – М. : Молодая Гвардия, 2005. – С. 100–120.
4. Петрушенко В. Начала метафизики (Обзор истории и проблематики) [Текст] / Виктор Леонтьевич Петрушенко. – Днепропетровск: «ФЛП Середняк Т.К.», 2014. – 320 с.

ИДЕАЛЬНОЕ КАК СУЩЕЕ ТОТАЛЬНОГО

Проекции тотальности обнаруживающие себя в пространстве человеческого бытия, убеждают исследователя в опасной симулятивной природе феномена. Скрываясь за стратегиями единения, целостности, интегрированности (но только какой?), идеология тотальности искажает сознание алчным стремлением «иметь». Как вирус, последнее поглощает мышление, восприятие человека, народа, эпохи, трансформируя его в массовый конформный продукт желания «иметь для себя, как можно больше, поглотить окружающую реальность». При этих угрожающих тенденциях опасность феномена кроется скорее не в самих последствиях его практической реализации, сколько в экзистенции тотального «хочу».

Речь идет о сущем тотальности, ее тайном желании, соблазне – иллюзии разума, устремляющего свои потенции к идее избранности, эталонности, совершенства – культа. Культ разума – та основа, которая порождает конструкт «идеальное, идеал»¹. Другими словами, именно идеал, как нечто недоступное, лишённое изъяна, непогрешимое, а, следовательно, и не нуждающееся в усовершенствовании, становится исходным стимулом формирования идеологии тотальности, искажающей сознание человека, перекрывающей реальную перспективу его творческой реализации.

Как и его производная – идеология тотальности, культ идеала это стремление рационального сознания обрести сакральный статус в бытии человека. Сам по себе, без «материала» он есть иллюзия, пустота, которая способна облачиться в какую-либо форму, иметь ценность лишь на основании потенций человека – живого, настоящего и несовершенного. Поэтому проекции идеального, идеала, становятся так соблазнительны для пораженного грехом разума. Именно здесь живет дефицитарное желание «иметь».

Само по себе «хочу» лишено какой-либо установки на совершенствование, принятие, познание, деление собой. Оно всегда алчно и ненасытно, поскольку желанием «иметь» руководствуют ненависть и агрессия ко всему, что может претендовать на объект его обладания. Желание тотально, но даже не в этом его основная угроза развитию человека. Оно несет в себе тот потенциал искажения, деформации, который делает невозможным целостное, объективное видение ситуации, проблемы, себя в ней. Другими словами, искажая природу личности, оно поселяется в ее сознании в виде иллюзии совершенства, превосходства –

¹Этимология понятия идеал (греч. *idéa*) транслирует следующее значение: 1) внешний вид, внешность, наружность; 2) видимость, вводящая в обман (*досл.* обманывающая разум); 3) род, класс, категория, идея. В обыденное употребление слово проникает из немецкого языка в начале XVIII в. Интересно, что первоначально появилось прилагательное «идеальный», а само понятие «идеал» со значением «совершенное воплощение чего-либо» получило распространение лишь в начале XIX в.

идеала. Стремление быть «яко бози» ослепляет как ветхозаветного Адама, так и современного человека. Он совершает сделку с собственной совестью, разрывает единственно сакральную связь с Богом.

Поврежденное желанием сознание превращается в раба иллюзии, направляя весь созидательный духовный потенциал человека на ее реализацию, отстаивание, уничтожение себе подобных. История иллюстрирует наиболее чудовищные примеры реализации «идеальности» в проекциях как индивидуальных практик культов тоталитарных вождей, «героев», пророков, так и социально-политических модусах потребительства – массовом обществе, тоталитарных государственных системах. Перерастая индивидуальные границы и приобретая массовый характер, практики тотальности находят свое воплощение в сферах, чьи механизмы работают на удовлетворение желания «иметь», трансформируясь в моду с отношений потребительства. Наделяясь онтологическим статусом в рамках политической философии, власть желания приобретает материальное (и политическое, и экономическое) измерение через репрезентацию: *власть знака (вещи) вписывается в поверхность смысла*. Речь идет, прежде всего, о тех формах отношений, в которых служение желанию выдает себя за решение проблемы социальной целостности наиболее явно.

Как отмечает в связи с этим Р.Гвардини, главная опасность данной ситуации таится в современной культуре, а точнее в основе культурного творчества, продуцирующего стремление к власти человека над сущим. При этом, положительная или отрицательная направленность власти зависит от того, для каких целей она используется. Поскольку оказывается, что современный человек не дорос до правильного распоряжения властью, более того, он даже не осознает данной проблемы. Это означает, что непрерывно возрастает возможность злоупотребления ею. Вследствие этого власть демонизируется. Если совесть не несет ответственность за принадлежащую человеку власть, то ею овладевают демоны. Поэтому существенной чертой грядущей культуры будет опасность. Речь идет об укрощении и правильном распоряжении властью. Власть становится центральной проблемой, вокруг которой должна сосредоточиться работа грядущей культуры. Должно сложиться духовное искусство управления, «осуществляющее власть над властью». В наше время культура – это отчаянная схватка не на жизнь, а на смерть.

Продуцируясь в пространстве культурного производства современного общества, идеология тотальности трансформирует «культ служения желанию» в технологию беспощадного овладения окружающим миром – «массовую культуру»¹. Мимикрируя под разумные и необходимые императивы системы,

¹Как отмечает А. Радугин, идейным основанием феномена «массовой культуры» необходимо считать этическое учение гедонизма, утверждающего, что чувство наслаждения является целью всего поведения человека. Идеи гедонизма развили еще эпикурейцы, что позволяет говорить о том, что наличие у массовой культуры столь древних идейных источников является аргументом против теорий, которые объясняют ее появление одними техническими средствами.

порождаемые порядком существования, массовая культура, по сути, культивирует культ «хочу», возвращая конформность и посредственность в человеке потребителе, который совсем не хочет быть самими собой, считая, что обладает безусловным преимуществом.

Юрій Гуйда (Дрогобич)

ПОНЯТТЯ «СУБ'ЄКТНОЇ АКТИВНОСТІ» В РОЗУМІННІ ДІАЛЕКТИКИ РОЗВИТКУ

Сучасна соціальна філософія формує особливий погляд на розвиток людини, яка здатна долати бар'єри своєї природної та соціальної обмеженості; вивчає людину як цілісну, унікальну духовну істоту, яка постійно виходить за межі власного «Я» в кожен момент часу і перебуває у постійному розвитку. У такому цілісному вивченні людини особливу роль відіграє категорія «суб'єкт» як всеосяжне поняття людини, котре узагальнено розкриває нерозривну єдність всіх її якостей: природних, соціальних, громадських, індивідуальних. «На інструментальному рівні властивість бути суб'єктом відбивається в категорії «суб'єктність» як інтегративному процесі психіки, що забезпечує адаптацію і перетворення людиною себе і навколишнього середовища за рахунок інтеграції емоційних, рефлексивних і дієвих компонентів свого образу «Я» [3, с.3].

Філософські рефлексії щодо поняття суб'єктності та проблеми суб'єктної активності індивіда простежуються в філософії античності та Середньовіччя, німецької класики та філософських концепцій ХІХ – ХХ ст. Втім слід зазначити, що термін «суб'єктність» ще не здобув категоріального визначення в системі соціально-філософського знання і тому досить часто ототожнюється з поняттям «суб'єктивність».

Окреслимо ряд праць з психології суб'єктності, автори яких здійснюють диференціацію «суб'єктності» й «суб'єктивності» як певних властивостей (якостей) суб'єкта: К.О. Абульханова, А.В. Брушлинський, А.К.Осницький, В.А. Петровський, В.І. Слободчиков, Г.А. Цукерман, В.А.Татенко, А.У. Харашта ін. в своїх працях використовують термін «суб'єктність» («суб'єктний») як самостійний, як такий, що означає істотну властивість суб'єкта, яка принципово відрізняє його від об'єкта та інших суб'єктів. З позицій філософії Г.В.Ф. Гегеля таку «якість» слід розуміти як «тотожну з буттям визначеність».

О.М. Леонт'єв у монографії «Деятельность. Сознание. Личность» (1977), аналізуючи термін «суб'єктивність», утворює семантичну пару «суб'єктивізм – суб'єктність», яка розкриває протилежність двох значень суб'єктивності: 1) приналежність психічного суб'єкту; 2) адекватне ставлення

психічного до буття як об'єкту. Вважають, що це перше застосування терміну «суб'єктність» для характеристики того, що належить суб'єкту.

Таким чином, як зазначає С.Д. Дерябо [5], в літературі використовується два терміни, що позначають якість суб'єкта: «суб'єктивність» і «суб'єктність». У першому випадку в семантичному полі домінує схема адекватності (неадекватності) відображення суб'єктом об'єктивного буття, і в термін «вбудована» гіпотеза про характер системоутворювальної властивості суб'єкта. У другому – термін позначає лише системну якість суб'єкта, сам факт його наявності як такого, не висуваючи при цьому жодних гіпотез про його сутність.

Проте тривалий час домінуючим залишався термін «суб'єктивність», оскільки в дослідженнях проблеми «суб'єкта – об'єкта» акцент робився не стільки на онтологічному, скільки на гносеологічному аспекті: найважливішого значення набувало питання про адекватність / неадекватність відображення суб'єктом об'єктивного буття, тобто суб'єктивність розглядалася як системна якість суб'єкта.

У контексті диференціації цих понять доцільно розглянути концепцію В.Е. Чудновського [7], який ставив своїм завданням розробку не категорії «суб'єкт», а поняття суб'єктивності. Для нього, як і для багатьох сучасних дослідників, важливим є поняття «суб'єктної активності». Розглядаючи переломлення зовнішнього через внутрішнє, автор виявляє існування внутрішнього джерела активності й розвитку, визнає внутрішню логіку розвитку індивіда – «спонтанність», яка необхідна для розуміння діалектики розвитку: індивід у процесі своєї життєдіяльності набуває таких властивостей, які не зумовлені однозначно ні зовнішніми впливами, ні внутрішніми природними даними. Вони – результат взаємодії, діяльності індивіда як єдиного саморегульованого цілого. Цим цілим є суб'єктивна реальність, яка має відносну самостійність. Вона формується під впливом об'єктивних умов, і потім сама починає впливати на них і створювати собі «середовище розвитку», що свідчить про «активність суб'єктивного начала». Кажучи словами С.Л. Рубінштейна, можна розділити суб'єкта як ідеальну реальність і суб'єкта як функцію. Тоді перше буде суб'єктивністю, а друге – суб'єктністю.

Дослідження онтологічного статусу суб'єктності як особистісної властивості людини, визначення атрибутивних характеристик суб'єктності, опис факторів суб'єктності у їх взаємозв'язку здійснено у роботі О.М. Волкової. Суб'єктність визначається через категорію «відношення» і являє собою відношення до себе як до діяча [4]. Поняття суб'єктності містить у собі свідомість, свободу вибору, відповідальність, унікальність. Ставлення людини до себе як до дієвої передбачає визнання і прийняття не тільки у себе, але й у іншої людини активності, свідомості, пов'язаної зі здатністю до цілепокладання і рефлексії, свободи вибору і відповідальності за нього, унікальності. Розглядаючи динаміку суб'єктності в процесі розвитку людини, авторка описує дві її сутнісні характеристики: 1) здатність змінювати навколишню дійсність і себе у ставленні до неї і 2) реалізація нею своїм життям принципу

міри: перетворюючи, сама людина встановлює розміри перетворень і межі свого втручання [4, с. 22]. У суб'єктності робиться акцент на активно-перетворюючій функції особистості [4, с. 38].

Н.Х. Александрова, досліджуючи особливості суб'єктності, визначає зміст поняття «суб'єкт життєдіяльності»: необхідною ознакою суб'єкта життєдіяльності є здатність ставити і вирішувати завдання активної адаптації до умов свого життя і здатність самовдосконалюватися в процесі цієї адаптації [2, с. 17]. Суб'єкт виконує роль інтегратора всіх рівнів організації людини: індивідуального, психофізичного, психологічного та особистісного. Але при цьому суб'єктність вважається особистісною властивістю і визначається характеристиками самосвідомості: переживаннями ідентичності, збереженням функцій контролю, стійкістю і варіативністю Я-образу, рівнем самоприйняття, що виражається у визнанні себе активним діячем, що дозволяє людині прийняти зміни і у своєму фізичному вигляді, і в соціальному становищі, усвідомити суперечність можливостей і обмежень.

У роботі Т.В. Прокоф'євої суб'єкт визначається як рефлексивний спосіб існування, який характеризується наявністю і фіксацією відношення до об'єктивної дійсності і проявляється в переважанні самовизначення над визначенням обставинами [6, с. 18]. Суб'єктність, як інтегральна здатність до оволодіння новими способами діяльності і мислення, розвивається упродовж всього життя. Вона має складну структуру, у якій виділяються ціннісно-сміслова саморегуляція, контрольна-дієва саморегуляція та навчальна ініціативність. Суб'єкт – це прояв ініціативи і відповідальності як форм активності. Суб'єктність – це здатність бути суб'єктом або здатність ініціювати та реалізовувати різні види діяльності. У суб'єктності Т.В.Прокоф'єва виділяє два шари: перший – загальний для всіх видів діяльності, пов'язаний з ціннісно-сміисловою сферою особистості, другий – специфічний для кожного виду діяльності й складається з набору здібностей до саморегуляції в конкретних її видах. Таким чином, авторка намагається подолати тенденцію полісуб'єктності.

У концепції Ю.А. Варенової суб'єктність розуміється як інтегральний процес психіки, що забезпечує адаптацію і перетворення людиною себе і навколишнього середовища за рахунок інтеграції емоційних, рефлексивних і дієвих компонентів свого образу «Я» [3, с. 4]. Це спроба визначити суб'єктність як динамічну характеристику, коли два зазначених процеси змінюють один одного. Суб'єктність з'являється тоді, коли необхідно зробити вибір, при цьому характеризується все більш досконалим набором засобів.

У роботі О.М. Азлецької суб'єктність виступає як характеристика особистості. Людина визначається не як діяч-виконавець, а як упереджений сценарист своїх дій, якому притаманні певні переваги, світоглядні позиції, цілеспрямованість перетворювача [1, с. 14]. Авторка виділяє рівні розвитку суб'єктності особистості: від суб'єкта цілепокладання до суб'єкта свого життєвого шляху. Робить висновок про те, що дуже складна цілісна структура

людини як суб'єкта життя розкривається лише на соціальному рівні розвитку людини як особистості. Соціально-психологічна адаптація розглянута як інтегральна характеристика сформованості суб'єктності особистості; визначено особливості та психологічні передумови соціально-психологічної адаптації; простежено зв'язок успішності формування суб'єктності з умовами соціалізації в мінливому світі.

Для нашого дослідження цікавість складає концепція С.Д. Дерябо [5], яка продовжує суб'єкт-суб'єктну традицію, виявляючи як формується ставлення у людини до іншої людини і до природи. Головним поняттям цієї концепції є поняття «суб'єктифікації», що означає «наділення об'єктів і явищ світу суб'єктністю» [5, с. 12]. В основі цього процесу, як зауважує автор, лежить прагнення людини «зробити світ своїм», створити свою реальність. Суб'єктність визначається як властивість, що відкривається в здатності суб'єкта «покласти себе в основу» екологічного світу і самого себе. Визначається структура суб'єктності: людина пізнає, людина відноситься, людина перетворює. Відповідно до цього в процесі суб'єктифікації виділяються триаспекти: гносеологічний («вважати суб'єктом»), аксіологічний («відноситься як до суб'єкта») і праксеологічний («чинити як з суб'єктом»). До традиційного розуміння активності суб'єктності додається не менш традиційне розуміння суб'єктивності в сенсі упередженого ставлення до навколишнього світу, а також визнання цінності кожної людини в якості основних характеристик суб'єкта.

Таким чином, сучасна філософська рефлексія за поняттям суб'єктність закріплює значення особливої особистісної якості, пов'язаної з активно-перетворювальними властивостями і здібностями. Причому підкреслюється процесуальний характер категорії суб'єкта, пов'язаний з процесами, що відбуваються всередині людини (самовизначенням, самосвідомістю, саморегуляцією, суб'єктифікацією та інше), тобто проце самисамості Я.

Структура суб'єктності якісно визначається трьома завданнями, які людині необхідно вирішити за допомогою діяльності і спілкування, щоб «зробити світ своїм»:

- пізнання світу (що є світ? Яке його значення «в-собі-і-для-себе-буття»?) – Людина пізнає;
- формування суб'єктивного ставлення до світу (що він означає для мене? Яким йому потрібно бути?) – Людина відноситься;
- перетворення світу (що потрібно в ньому змінити? Які результати моєї активності, чи вдалося «зробити його своїм»?) – Людина перетворює.

1. Азлецкая, Е. Н. Личностные и средовые детерминанты формирования субъектного стиличности : диссертация ... кандидата психологических наук / Е. Н. Азлецкая. Краснодар, 2001. – 194 с./http://dissland.com/catalog/lichnostnie_i_sredovie_determinanti_formirovaniya_sub_ektnosti_lichnosti.html

2. Александрова Н.Х. Субъектность человека на позднихэтапахонтогенеза / Н.Х. Александрова.Нижегородскийгуманитарныйцентр. Нижний Новгород, 2000. – 17 с./ <http://childpsy.ru/dissertations/id/18011.php>
3. Варенова, Ю.А. Исследования субъектности и ее развития в дошкольномвозрасте: дис. канд. психол. наук / Ю.А. Варенова. Калуга, 2001. – 14 с. /<http://www.dissercat.com/content/issledovanie-subektnosti-i-ee-razvitiya-v-doshkolnom-vozhraсте>
4. Волкова, Е.Н. Субъектность педагога: теория и практика: автореф. дис. . докт. психол. наук / Е.Н. Волкова. Москва, 1998. – 42 с. / http://irbis.gnpbu.ru/Aref_1998/Volkova_E_N_1998.pdf
5. Дерябо, С. Д. Феномен субъектификации природных объектов: дис.. докт. психол. наук / С.Д. Дерябо. Москва, 2002. / <http://www.dissercat.com/content/fenomen-subektifikatsii-prirodnuykh-obektov>
6. Прокофьева, Т.В. Становление субъектности подростка в учебной деятельности: автореф. дис. . канд. психол. наук / Т.В. Прокофьева. Волгоград, 2001. – 36 с./ <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/123422.html>
7. Чудновский, В.Э. Проблема субъектности в светесовременных задач психологии и воспитания / В.Э. Чудновский // Вопросы психологии. 1988. - №4. – С. 15 – 25. / www.voppsy.ru/issues/1988/884/884015.htm

Виктор Петрушенко(Львов)

ДУХ – ИДЕАЛЬНОЕ? ИДЕАЛЬНОЕ – ДУХ? (Размышления вслух)

Три формы реальной представленности идеального в нашем познании и разумении действительности и обоснованные в его распространенных концепциях, пожалуй, могут быть приняты без особых возражений и сомнений: идеальное – это не(вне)материальное (1); идеальное – это представленность вещей, точнее – всего существующего в структуре некоторой вещи (2) и идеальное – это способ присутствия реального в наших ментальных процессах. Такая «разборка» явления идеального «на части» соответствует нашим мыслительным возможностям, но вряд ли соответствует самой сущности идеального, которая, вероятнее всего, едина. И эта одна сущность, на мой взгляд, вернее выражается словом «дух», которое, впрочем, у современного человека часто вызывает некие негативные или не очень приятные ассоциации.

Почему дух? Прежде всего, потому, что это понятие покрывает все названные три формы реальности идеального: дух – это не материя, дух – это то, что – если он существует с такими качествами, которые мы ему приписываем, – пронизывает все существующее, и дух – это то, благодаря чему становится возможным наше сознание, наше мышление и наше понимание. И, далее, этот тезис можно подкрепить серией фактов.

Факт номер один: наше сознание и мышление существует не через их отношение к вещам либо к их качествам: это выпадает на долю наших органов чувств и вообще на долю чувственности – сознание и мышление реализуют

себя и проявляют себя через отношение к бытию. Ни у сознания, ни у мышления не существует органов или способов чувственной перцепции, все их отношение к действительности базируется, прежде всего и по преимуществу, на констатации чего-либо в форме «Это есть». Но «есть» не совпадает ни с одной вещью и даже со всеми вещами, вместе взятыми, не совпадает с реальными вещами, как не совпадает и с виртуальными или мнимыми вещами, хотя имеет к последним отношение опять-таки через констатацию их способом «есть» или «не есть», «есть так» или «есть не так» (в варианте традиционной онтологии это выражается понятиями «Da-Sein» и «So-Sein»). Понятие бытия, как известно, является одним из наиболее темных и трудных для понимания, а в только что обозначенном содержании и контексте оно оказывается своего рода «безразмерным», способным вместить в себя все, что угодно. Но именно потому бытие не может быть ничем из вещей и ничем конкретным, ничем чувственным, а, значит, идеальным – не(вне)чувственным, не(вне)материальным. Но внечувственное и вне-материальное и есть идеальное, а то, что противостоит материи, есть дух.

Значит, бытие – дух? Но, скажет кто-то, наверное, почти все – это же идеализм или даже спиритуализм! Это ведь нечто ужасное и даже позорное в наше прагматичное и утилитаристское время! Но именно это ужасное оказывается наиболее логически и мыслительно достоверным.

Факт номер два. При всем том, что интуитивно мы считаем, что познание начинается с чего-то частичного и простого, специальные исследования этого вопроса свидетельствуют совсем об ином: познание начинается с целого, тотального. Обратимся к примеру. В учебниках и книгах по психологии часто помещают серию иллюстраций, на которых изображено движение глаз человека при рассматривании некоторых вещей или рисунков. Оказывается, зрачки глаз как бы танцуют вокруг контуров и заметных деталей того, что воспринимается. Эти иллюстрации призваны показать, что зрительное восприятие является активным процессом, а не простой проекцией вещей на сетчатку глаза через линзу – хрусталик. Почему-то психологи не обращают внимания на то, что зрачки «танцуют» вокруг контуров, а не сканируют изображение. Получается, что предмет (изображение) видится еще до того, как его видят. Это явный парадокс, но он свидетельствует о том, что целое в человеческом восприятии доминирует над частичным. То же самое утверждал еще И.Кант, рассматривая вопрос о трансцендентальном идеале познания. То же самое подтверждается и современными исследованиями в области когнитивной психологии, которая выявила наличие в нашем зрительном восприятии действительности так называемых «геонов» – как бы кирпичиков (или пазл), которые всегда встраиваются в некоторое предполагаемое целое (образ), и только в таком целом они, собственно, и распознаются как геоны.

Факт номер три. Он касается мироздания. С одной стороны, понятно, что наши знания о мироздании – не об отдельных вещах и процессах, а именно о мироздании, – весьма проблематичны: в космологии невозможны

эксперименты. С другой стороны, человечество все же располагает некоторой суммой знаний о мире в целом, о Вселенной, о космосе. Прогресс и многие достижения новоевропейской науки базировались на серии важных постулатов, в том числе – на постулате о том, что мир устроен на взаимодействиях, которые носят характер «близкого действия»: невозможны мгновенные передачи действия на невероятно большие расстояния; все происходит через серию последовательных и конечных по параметрам актов. Поэтому, например, гегелевский принцип «связи всего со всем», который предполагает «дальнодействие», изымается из серьезной науки. В наше время этот устой новоевропейской науки поколеблен: чуть ли не на экспериментальном уровне доказаны взаимные влияния друг на друга электронов, находящихся на очень большом удалении друг от друга. Кроме того, согласно теории «Большого взрыва», разлет небесных тел и Галактик сопровождается процессами прогрессирующего «старения» тех участков Вселенной, которые образовались раньше и улетели дальше от эпицентра взрыва. Это понятно, но в точности такого положения дел в реальных наблюдениях не обнаруживается. Совершенно опрокидывает постулат «близкого действия» и, хотя не признаваемый наукой, но все же реальный факт существования провидцев и пророков, всякого рода предчувствий и телепатии. Видимо, все же связь всего со всем – это не праздное изобретение Г. Гегеля, но для ее реализации требуется нечто, что выходит за пространство и время, что всегда является целым и единым как в целом, так и в деталях.

В бибихинских кружевах на тему «Энергия» автор бьется вокруг аристотелевского пассажа об энергии покоя, так, в прочем, и не найдя никакого решения для этой, по его мнению, головоломки. Но именно это понятие Аристотеля было превзойдено и хорошо эксплицировано в средневековой мысли вообще и в патристической, в частности: именно здесь бесконечная энергия абсолютного покоя была представлена и преподнесена как дух, но не дух в общем и абстрактном плане, а Дух, то есть Бог. Энергия покоя – это когда все сразу дано в едином рефлексивном поле, и это все в нем как создается, так и удерживается, длится. Это хорошо выразил О.Памук устами одного из персонажей: «До того, как люди начали рисовать, была тьма, и тьма настанет, когда они перестанут рисовать». И хотя здесь говорится о людях, суть дела выражена точно.

Если хоть в какой-то мере учесть то, что здесь было сказано о духе, следует признать, что дух и есть то, благодаря чему мы можем быть тем (или, если хотите, теми), кто мы есть. Дух – это не ощупывание чувственно доступных вещей (как это пытались представить сторонники радикального конструктивизма), это создание того поистине потрясающего пространства, в котором может обрести представленность все, что угодно, и эта представленность может слиться, меняться, обогащаться до тех пор, пока дух имеет сущность энергии покоя.

ВИРОБНИЦТВО ЛЮДЕЙ І ВИРОБНИЦТВО ІДЕЙ

Власне, мову тут треба вести не стільки про виробництво, скільки про вироблення людей та про вироблення ідей. Тому, здавалось би, цей матеріал краще було б писати російською мовою, де слово «*производство*» означає одночасно і вироблення, і виробництво (англійська, німецька чи іспанська, в яких ці значення теж можуть виражатися одним словом, не дуже підійдуть, бо в них неможлива рима «людей-ідей»). Але характерне для української мови розрізнення дозволить підкреслити, що за позірною тотожністю вироблення і виробництва (позірною тому, що в українській мові ці слова теж можуть трактуватися як синоніми) приховується момент не просто їх розрізнення, але, можливо, й протилежності. У виробленні очевидно підкреслене щось суб'єктивне і, скоріше, індивідуальне, в той час як виробництво – щось об'єктивне, суспільне. А хіба не в цьому полягає центральна проблема – чи є формування людей та ідей процесом суб'єктивним, індивідуальним, чи об'єктивним, суспільним?

Проблема ця не вирішується, в основному, тому, що насправді ні виробництво людей, ні виробництво ідей не є якимись окремими процесами, між якими можна встановити відношення. Вони є лише моментами зовсім іншого процесу — процесу виробництва речей, предметів, необхідних для відтворення людини, або, інакше, процесу виробництва суспільного життя. А виробництво суспільного життя є процесом суспільним. Виробляючи колективно собі засоби до життя, люди виробляють при цьому як форми колективності, так і самих себе як людей.

Довгий час ідеї здаються лише «побічним продуктом» цього виробництва. Але згодом виявляється, що без цього «побічного продукту» саме виробництво буде неможливим, що узагальнення (виробництво ідей) і усупільнення (соціалізація, виробництво людей) – не різні процеси, а моменти одного процесу, і здаються різними тільки через панування розподілу праці на розумову і фізичну, з одного боку, і товарного характеру виробництва (суспільна організація виробництва через обмін його продуктами між окремими індивідами чи їх групами) – з іншого.

З поглибленням розподілу праці не тільки зростає ілюзія самотійності розумової праці по відношенню до фізичної праці як реального перетворення природи, але й утверджуються претензії розумової праці на те, що вона одна тільки й є власне людською працею.

Ці претензії аж ніяк не можна назвати необґрунтованими. Хоча їх ідеологічне обґрунтування, як правило, не витримує найпростішої критики, але тримається ця претензія не своєю доказовістю, а тим, що протягом століть і навіть тисячоліть люди фізичної праці цілком реально ставилися в нелюдське становище. І справа тут не в зовнішньому примусі, а в посиленні розподілу

праці, коли суспільне ціле може розвиватися тільки за рахунок деградації індивідів, які його складають.

Так от, до тих пір, доки розумова праця не включається безпосередньо в матеріальне виробництво, розподіл праці створює основу для ілюзії того, що ця праця є єдино достойною людини і що це є праця з «узагальнення». Та, як тільки наука починає перетворюватися в безпосередню продуктивну силу і розподіл праці проникає в сферу розумової праці, щезає основа і для цієї ілюзії — не тільки людина фізичної праці, але й вчений вже не в змозі охопити предмет праці в цілому, зрозуміти його логіку як цілого. Наступає криза «узагальнення» і криза емпіризму в цілому.

І це не дивно, оскільки предметом праці завжди виступала природа в цілому, а не просто її окремі фрагменти, з якими окремих індивід, окремі колективи людей, чи навіть людство в цілому в певний період часу стикаються безпосередньо в процесі праці. Власне, якщо говорити про діяльне ставлення до природи, то в процесі праці і людство, і окремих індивід, змінюючи окремі предмети, кожен раз перетворюють якраз природу в цілому — тут спрацьовує так званий «ефект метелика».

Інша річ, що гносеологічний «ефект метелика» полягає в тому, що людина як той метелик, який може помахом своїх крил спричинити всесвітню катастрофу, не здогадується про реальні наслідки своїх дій і, безтурботно «помахуючи крильцями», цілком може знищити основи свого власного існування. Адже ті, хто діє, не мислять, і тому не можуть усвідомити глобальні наслідки своїх дій, а ті, хто мислять — не діють, а тільки спостерігають, а спостерігати природу в цілому, та ще й у постійній зміні, неможливо. Отже, вихід можливий тільки в подоланні розподілу праці на розумову і фізичну, як і всякого розподілу праці взагалі. Дуже вже небезпечними стають безтурботні «метелики», жоден з яких *«не ведає, що творить»*, оскільки є вузьким фахівцем і не в змозі усвідомити всі найвіддаленіші наслідки своїх дій, а дії кожного такого безвідповідального за визначенням «метелика» з розвитком продуктивних сил стають все потужнішими і потужнішими.

Так от, відповідаючи на сформульоване на початку статті питання про те, чи є формування людей та ідей процесом суб'єктивним, індивідуальним, чи об'єктивним, суспільним, ми мусимо констатувати, що, на жаль, до цього часу як виробництво людей, так і виробництво ідей є об'єктивним суспільним процесом, який абсолютно не залежить від волі і свідомості емпіричних людських індивідів. Вони самі, разом зі своєю свідомістю, до цього часу є не більше, як «побічний продукт» розвитку виробництва так званих матеріальних благ. Змінюється спосіб виробництва — змінюються люди та ідеї. І чим потужнішим стає виробництво, тим дрібнішими виявляються перед його потужністю окремі люди і їх колективи, і тим примітивнішим стає їх мислення — аж до постановки питання про те, що от-от з'явиться машина, яка буде мислити краще за людину. Це ж до якого рівня треба було довести мислення людини, щоб могло виникнути таке питання!

Але питання виникло, і його треба вирішувати. Треба констатувати чітко, що людина, яка розподілом праці реально поставлена в становище «додатку до машини» (і не дуже важливо, якої саме – залізної, електронно-обчислювальної чи державної), в принципі не може бути розумнішою за машину. Вихід бачиться тільки в одному – виробництво людей та виробництво ідей мусить бути перетворено з об'єктивного суспільного процесу в суб'єктивний суспільний процес. Тобто, мусимо усвідомити, що попри всі породжені розвитком розподілу праці (чи то пануванням приватної власності, що, як небезпідставно вважав К. Маркс, є одним і тим же) ілюзії щодо індивідуальної мислительної суб'єктності людини, реальним суб'єктом може бути тільки колективна діяльна людина.

Українська мова, крім всього іншого, дає нам можливість розрізнити суб'єктивне ставлення людини до природи і об'єктивне відношення між людиною і природою. Так от, ідеї, поняття, категорії виражають не ставлення людини до природи, а саме відношення. А якщо бути точним, то в ідеях, категоріях, поняттях фіксується навіть не стільки відношення між людиною та природою, скільки відносини між людьми, які виникають в процесі реалізації цього відношення, тобто в процесі колективного виробництва людьми умов свого життя.

Власне, ідеї, поняття, категорії є не що інше як ідеальні образи колективних дій, спрямованих на перетворення природи з метою зробити її більш придатною для розвитку людини, тобто перетворити її в «неорганічне тіло людини». В цьому плані, ідеалісти, починаючи з Платона і закінчуючи Фіхте з його перетворенням не-Я в Я і Гегелем з його «все дійсне – розумне, все розумне – дійсне», куди ближчі до істини, як ті матеріалісти, які не розуміють, що ідеї мають над людьми таку ж, а то ще й більшу силу, як закони природи. Власне, навіть закони природи мають над людьми силу тільки тоді, коли вони усвідомлені людьми в тій чи іншій формі, тобто коли вони знайшли своє вираження в формі всезагального. І подолати владу всезагального над собою кожен індивід може тільки одним способом – підкорившись логіці всезагального, зробивши її логікою своєї власної діяльності.

Але для цього індивід мусить хоча б в якійсь формі засвоїти логіку всезагального як логіку свого мислення. Адже відомо, що навіть найгірший архітектор відрізняється від найкращої бджоли (бджола, звичайно, не метелик, але для продовження нашої метафори згодиться й бджола) тим, що перш, ніж побудувати щось в реальності, він будує це в голові. Але доки в головах «архітекторів» панує характерна для сучасної науки логіка емпіризму, вони якщо і відрізняються від бджіл і метеликів, то не завжди в кращу сторону.

Навіть релігія (звичайно, тут мається на увазі релігія як суспільна форма мислення, а не як корпоративний бізнес) має перевагу над сучасною наукою в тому, що вона хоч і перевернутій формі, але пробує виразити зв'язок окремого індивіда із всезагальним.

Справжній зв'язок індивідуального із всезагальним (в цьому місці російське «всеобщее» звучить краще, хоча в українській мові є застаріле «загал», від якого теж можна було б виводити «всезагальність») – суспільність. Так от, на наш погляд, людський «загал» далеко не завжди потребує перевернутих форм усвідомлення зв'язку окремих людських індивідів зі всезагальним. Мало того, сама релігійна форма може бути раціонально витлумачена тільки як передчуття всезагальної (суспільної, тотальної) природи людського індивіда і одночасно як туга індивіда за своєю власною тотальністю в умовах саморозірваності як індивіда, так і суспільства. І скільки б атеїсти типу Докінза не доводили, що бога немає, влада релігії над людиною не щезне, доки не щезне ця саморозірваність. Бо ця влада є владою ідеального як тотального, всезагального над людьми як окремими індивідами – влада цілого над своїми частинами.

Насправді в світі немає нічого, крім матерії, яка перебуває в процесі постійного перетворення. Крім предметів в світі є хіба що перетворення їх в інші предмети, в тому числі і в першу чергу — цілеспрямоване перетворення їх людиною, в процесі якого предмети починають представляти один одного і природу в цілому як ідеальні. І не дуже важливо, чи таким «ідеальним предметом» виступає дерев'яний кумир, чи Слово, чи геометричні фігури, чи доларова купюра, чи навіть послідовність ноликів та одиничок, в яких зафіксована сума вашого вкладу на електронному банківському рахунку.

Власне, питання полягає в тому, як від виробництва «ідеальних предметів» перейти до виробництва ідеальних людей, не опосередкованого виробництвом предметів. Тільки тоді можна буде говорити про вироблення ідей як процес не тільки суб'єктивний і суспільний, але індивідуальний і в той же час об'єктивний, бо такий індивід перестане протиставляти себе всезагальному цілому, як не протиставляє себе (в нормі, звичайно) орган тілу.

- Але ж виробництво ідеальних людей – це утопія, – заперечать скептики, серед яких чи найпершому місці виявляться атеїсти.

- Людина гріхозна за своєю природою, а ідеальним може бути тільки Бог – обуряться представники релігії.

- Це насилля над вільною індивідуальністю – дружно заголосять гуманісти. І додадуть обов'язково, що «це вже ми проходили».

Нам не залишиться нічого, як тільки погодитися з усіма нашими опонентами. Дійсно, це дика утопія – вважати, що можна виховати не те, що ідеальну людину, а хоча б більш чи менш щось схоже на людину тими засобами, якими користується сьогоднішня галузь з виробництва людей – освіта, представники якої впевнені, що їх мета – надати знання, сформувати навички та вміння, необхідні для успішного функціонування в якості якомога більш вузькоспеціалізованого фахівця. З такої точки зору, ідеальна людина – це робот. Але хто казав, що можлива тільки така ідіотська (в даному випадку це не лайка, а відсилання до грецького значення слова ідіот – людина, яка не бере

участі в громадських справах, тобто протиставляє себе суспільству) система освіти та виховання?

Релігійні люди стверджують, що бог створив людину за своїм образом і подобою. Але ж не думає навіть дуже віруюча людина, що тут йдеться про те, що дітки, включаючи дівчаток, мають народжуватися з бородами, як у Саваофа. Людина має уподібнитися богу за своєю сутністю, а не зовнішнім виглядом. Тобто із «раба божого» чи раба соціальних обставин вона має перетворитися на людину-творця. Тут, в цьому світі, бо іншого немає і бути не може. Навіть з точки зору релігії. Найкращі релігійні мислителі давно довели, що обмежувати Бога чим-небудь, навіть його власним творінням і переміщати в «потойбічний світ» – є або невіглаством, або лицемірством. В будь-якому випадку – найбільшим святотатством.

А з гуманістами ми повністю погодимося, що без певного зусилля і навіть насилля над собою індивідуальність дійсно не може стати людиною і буде просто ідеальним споживачем. Також ми погоджуємося з тим, що ми це вже дійсно «проходили». Антон Семенович Макаренко так і ставив питання – виховувати людей без недоліків. І якщо питання так ставилось і реалізувалось (визнання реальних заслуг А.С. Макаренка виразилося в тому, що ЮНЕСКО оголосила його одним з чотирьох педагогів, які визначили спосіб педагогічного мислення ХХ століття) в часи «голодомору», то можна тільки дивуватися з людей, які бояться ставити питання таким же чином в умовах, коли всі говорять про настання так званого «інформаційного суспільства».

Пояснити таку дивну позицію можна хіба що якоюсь індивідуальною, приватною зацікавленістю в тому, щоб люди залишалися не ідеальними.

Скептики-вчені, швидше за все, відчують, що тільки на фоні позбавлених можливості мислити людей вони будуть виглядати розумними. Церковники дуже бояться втратити можливість торгувати місцями в царстві божому в випадку, якщо люди влаштують своє життя по-людськи на землі. А гуманісти — що їх самих чи їх грантодавців позбавлять можливості грабувати всіх, щоб вони потім могли виявляти благодіяння окремим із цих пограбованих.

Зрозуміло, що всі ці зауваження – пародія на постмодерн з його звичкою «іронічно обігрувати» серйозні питання замість того, щоб знаходити реальні шляхи їх вирішення. Насправді ж, проблема зовсім не в окремих особах чи групах осіб, які паразитують на «неідеальності» сучасної людини. Проблема в самій сучасній людині, яка перетворила паразитування в свій власний ідеал, і тому не може навіть жалітися на те, що хтось більш спритний паразитує на її прагненні до паразитизму. Власне, жалітися й нема кому, оскільки ніхто, крім тих, на кому паразитують, і не здатний змінити реальний стан справ в суспільстві. Виходить замкнене коло – одна частина суспільства паразитує на прагненні іншої частини до паразитування і нездатності навіть уявити собі можливість інакшого стану справ, тобто виробити собі нормальний ідеал людського життя, коли людина виступає метою, а не засобом виробництва.

В результаті, замість виробництва ідеальної людини маємо ідеальне виробництво, тобто вироблення додаткової вартості, яке підкоряє своїй логіці –

логіці узагальнення, логіці абсолютного панування абстракції (абстрактної праці) над живим життям – як виробництво ідей, так і виробництво людей. Причиною всіх трагедій сучасного суспільства є те, що в умовах товарного виробництва усупільнення відбувається в формі своєї протилежності – в формі розподілу праці і реалізується через товарний обмін, який породжує панування абстрактної праці над живою у всіх його формах – починаючи від товарного фетишизму і закінчуючи націоналізмом чи глобалізмом, релігійним фундаменталізмом чи його абстрактною протилежністю – сцієнтизмом.

Знову маємо замкнене коло, розірвати яке можна тільки одним способом – подолавши розподіл праці, який і є реальною основою всіх відзначених вище суперечностей.

Теоретики, які відстоюють точку зору неможливості подолання розподілу праці і посилаються про цьому на об'єктивний процес поглиблення спеціалізації як в сфері науки, так і в сфері виробництва, зазвичай просто не звертають увагу на протилежну тенденцію – що сьогодні практично неможливо уявити, скажімо, успішного біолога без ґрунтовних знань в області хімії та фізики, чи всіх цих вчених разом без володіння основами математики та комп'ютерного програмування. Подібні тенденції неважко вичленити і в сфері промислового і навіть сільськогосподарського виробництва, хоча досить сказати, що сучасне виробництво все більше ґрунтується на науці, тому тенденції там не подібні, а ті ж самі. Зрозуміло, що між тенденцією до універсалізації і тенденцією до спеціалізації і професійного кретинізму, який її супроводжує, точиться запекла боротьба, і передова наука, як і передове виробництво, далеко не завжди отримує перемогу в цій боротьбі. В сучасному світі найпередовіша наука спокійно уживається з найдикішими забобонами, а супертехнологічне виробництво не просто уживається, але часто безпосередньо використовує рабську працю.

Але наша стаття не про науку і не про виробництво, а про філософію. Так от, філософам треба уже сьогодні вирішувати, яку із тенденцій підтримувати у цій боротьбі. Чи підтримувати тенденцію майбутнього, а отже виступити за подолання розподілу праці, чи, що, як уже згадувалося, є те ж саме, приватної власності, чи продовжувати виправдовувати пануючий сьогодні ідеал паразитизму і різні форми духовного рабства.

Кінець кінцем, це особистий вибір кожного філософа. Єдине, що можна сказати, що філософія в особі свої кращих представників свій вибір зробила давно. Починаючи з Платона і закінчуючи Гегелем, вона завжди відстоювала точку зору субстанціональної універсальності людини, її органічної діяльної єдності з суспільним цілим, тобто точку зору, якщо можна так виразитися, принципової ідеальності людини. Тому філософ, який покидає цю точку зору, не просто покидає свій пост в боротьбі (сам по собі він, зрозуміло, не реалізується) за цей ідеал філософії, а підписує собі свідоцтво про професійну непридатність.

ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ: УОСОБЛЕННЯ ІДЕАЛЬНОГО ЧИ ВТЕЧА ВІД ДІЙСНОСТІ?

Формування особистості сучасної молоді, її установок, мотивів, ціннісних орієнтирів, поведінкових навичок відбувається в конвергентному просторі – на стику віртуального світу й реального.

Микола Карпицький у своїй роботі «Онтологія віртуальної реальності» визначає три типи віртуальної реальності. Перший тип – віртуальна реальність, продуценти якої виникли в давнину – дзеркало, алкоголь, наркотики і т. п. Другий тип є продуцентом індустріального суспільства, наприклад, фотографія, телефон, кінематограф. До третього типу відноситься електронна віртуальна реальність, яка продукується мультимедійною технікою [2]. В Інтернеті, як і в реальному світі, існують свої соціальні спільноти – групи людей, які перебувають в соціальній взаємодії через віртуальне спілкування і мають певні зв'язки між собою в єдиному просторово-часовому проміжку, визначеному веб-сайтом, і усвідомлюють себе членами цієї спільноти [1]. До таких спільнот можна віднести соціальні мережі (Facebook, Однокласники, В контакті), веб-форуми, чати, online-ігри.

Устремління людини в Інтернет-простір обумовлене різними причинами соціального та психологічного характеру (комунікативні та інтимно-особистісні проблеми, конфлікти тощо), психологічними особливостями особистості (високий рівень дратівливості, неадекватне самосприйняття, прагнення до незалежності, соціальні фобії тощо), а також емоційно-мотиваційними чинниками (тривожність, самотність, відсутність цілей тощо) [3].

Людина, яка у своєму повсякденному житті стикається зі стресовими ситуаціями, намагається втекти від нудного навколишнього світу і сховатися в іншому, більш яскравому й цікавому віртуальному світі, де вона може задовольнити свої потреби, у якому існують уявні цінності, які збагачують зміст її життя.

У наш час це особливо актуально для молоді людини, яка вступає в період максимальної соціальної комунікативності, коли відбувається формування соціальної зрілості, входження в світ дорослих та адаптація до нього.

Юність завершує активний період соціалізації. Тому для цього віку характерним є перебільшення новизни власної життєдіяльності, зневажливе ставлення до минулого досвіду, природний брак знань, волі, навичок, здатності цінувати час і правильно його розподіляти. А в цей час сучасні технології, зокрема Інтернет, максимально зміцнили свій вплив на сучасну молодь, яка недостатньо інтегрована в соціальні зв'язки, не має сформованого погляду на життя, не стійка у своїй поведінці та ставленні до навколишнього світу.

Віртуальна реальність, створена Інтернетом, дає людині широкі можливості. Незважаючи на географічні кордони лише при натисканні декількох клавіш можна зателефонувати, висловити власну думку, протест або проявити співучасть. За допомогою електронної бібліотеки молоді люди мають доступ до наукових і культурних зібрань, що несуть нові знання, знайомлять з іншими культурами. Інтернет дає можливість відвідати будь-який куточок світу.

Крім того, якщо у звичайному житті молоді люди самовиражаються, демонструючи свою унікальну особистість за допомогою одягу, манер поведінки, причетності до тих чи інших співтовариств, мають певні соціальні статуси, а відповідно і соціальні ролі, що відкладає певний відбиток на їх поведінку, звички, стиль спілкування з оточуючими, а також взаємини з людьми, то у віртуальному світі соціальний статус і ролі не мають важливого значення, їх можна легко змінити. Спілкуючись у віртуальних спільнотах, людина прагне створити свій ідеальний образ.

Віртуальний світ дозволяє молоді реалізувати певні можливості, зокрема: здійснити приховані бажання, володіти ситуацією, відчувати себе героєм, переживати різні емоції в іграх, віртуальних контактах, приймати рішення тощо. Ученими були проведені дослідження, які засвідчують, що багато юнаків і дівчат відчують ті ж емоції, що і в реальному житті: задоволення від спілкування з віртуальними друзями, любов тощо.

Однак, доступ молодого покоління до можливостей Інтернет-простору обумовлює проблему становлення їх особистості. У сучасному суспільстві молодь має в своєму розпорядженні різноманітні джерела, які поширюють свої цінності та особливий спосіб життя, що зменшує вплив традиційних цінностей. Сучасне суспільство – це епоха суцільного панування інформації, особистість втрачає свої колишні значення й основу. Інтенсивність і розмах особистісних перетворень, які відбуваються сьогодні в нових поколіннях, можуть привести до особистісних криз. Молодь, особливо в підлітковий період, упродовж якого формується особистість, постійно зустрічається з новими відкриттями й впровадженням цінностей.

Серед безмежного обсягу різноманітної інформації, з якою молода людина знайомиться у віртуальному світі, вона змушена знайти свою особистість. Сьогодні Інтернет виступає тією культурною та соціальною ареною, яка пропонує молоді різноманітний арсенал ролей та способів життя, знайомить з новими стимулами й різними видами поведінки. Розвиток інформаційно-комунікаційних технологій призвів до значних трансформацій цінностей, поглядів і способу життя людей, зокрема молоді. Як результат маємо невизначену й мінливу особистість.

Поява користувача з невизначеною особистістю є передумовою вільного входження молоді у віртуальний світ. В Інтернет-просторі молода людина здатна грати будь-яку роль. У реальному житті вона бачить себе в особливому

середовищі, у якому може проявити різні грані своєї особистості, оскільки віртуальна реальність Інтернету замінює їй суспільне середовище.

Поява у житті молоді Інтернету, привабливість віртуального світу, особливо вільне середовище і вільна особистість, призвела до того, що вони менше часу стали проводити у колі сім'ї, близьких, друзів. В Інтернет-просторі поруч з чужими й незнайомими людьми вони живуть у віртуальному світі. Світі, який кардинально відрізняється від реального.

Крім цього, різноманітні цінності, які розповсюджує Інтернет, формують у молодих людей безпорадність, послаблюють їх соціальну особистість. Тому, коли молодь входить в суспільство і зустрічається з реаліями й соціальними проблемами, вона не може протистояти їм. Дослідники вважають, що молоді люди, які надмірно використовують Інтернет, менш впевнені в собі, ніж їх ровесники.

Розвиток технологій дає людині нові можливості. Але, як ми переконались, віртуальне спілкування молоді – одна з актуальних проблем сучасності. Щоб її вирішити, необхідно, передовсім, повернути до неї увагу самої молоді. Кожна людина повинна усвідомити власну відповідальність у використанні потужних інформаційно-комунікативних засобів. Тільки ті зможуть протистояти негативним впливам віртуальної реальності, хто здатний аналізувати отримувану інформацію, хто зможе конструктивно використовувати час перебування в Інтернеті. Дорослі ж повинні активізувати роботу з організації вільного часу та дозвілля молоді.

1. Васюков И. Село Компьютеррово и его обитатели (Законы жизни компьютерной и Интернет-культуры). URL: <http://flogiston.ru/articles/netps>.
2. Карпицкий Н. Онтология виртуальной реальности//Библиотека философских работ томских авторов. – Томск: Сибирь. URL:<http://tvfi.narod.ru/virtual.htm>.
3. Федоренко С.В. Емоційно-мотиваційні чинники виникнення комп'ютерної залежності у студентської молоді// Актуальні проблеми психології: Психологічна теорія і технологія навчання / за ред. С.Д. Максименка, М.Л. Смульсон. – К.: ДП «Інформ.-аналітичне агентство», 2010. Т. 8, вип. 7. – 282 с.

Сергей Симоненко (Львов)

ИДЕАЛЬНОСТЬ И ЖИЗНЬ

Человек, как только овладевает языком, живет в среде идеального. Идеальная составляющая есть уже в образе восприятия – человек видит мир через «культурные очки»; еще больше идеального в представлении, а тем более, в понятиях и идеях. У нас как бы есть «реальная реальность» («вещь в себе») и идеальное представление о реальности («вещь для нас»). Сюда можно включить как научные теории, так и мифы, фантазии, мечты, надежды, «художественную реальность» и т.п.

Особый интерес представляет собой «идеальная должная реальность», наши идеалы – наше представление о том, каким мир (действительность) должны быть или какими мы (я) должны быть. Всегда имеется «зазор» между миром, каков он есть и каким он должен быть. Человек же стремится либо преобразовать реальность до должного идеала, совершая общественные деяния – революции, реформы, либо преобразовывать себя, понимая, что изменение реальности надо начинать с себя. И только тут, в этом процессе, он понимает насколько это сложно.

Но что такое должное, откуда оно берется и почему так должно, где критерии его должности – истинности? Великие идеалисты (Платон, Гегель и др.) связывали это должное с идеальным бытием, с Абсолютом и абсолютами. Мы думаем, что здесь они были правы. Другое дело, что человек живет в «реальном мире», его жизнь всегда будет далека от идеальной и всегда будет оставаться зазор между жизнью в ее реальном процессе и идеей, идеалом, идеальным – должным бытием.

Единственное, что человеку возможно, это стремиться к идеалу, ориентироваться на него и иногда его достигать в событийные моменты совпадения реального и идеального – в любви, в дружбе, в счастье, радости и гармонии момента. Именно эти событийные моменты и являются, на наш взгляд, критерием истинности идеального должного. Этот критерий не рационален, но интуитивно-чувственен, он экзистенциален и переживается человеком. В эти моменты человек чувствует, что он живет в гармонии с миром, другими и собой. И «идеальная реальность» здесь совпадает с «реальной реальностью» жизни. Но далее – у него Путь, который держится на усилении, мужестве и идеале.

Александра Стебельская (Львов)

ИДЕАЛЬНОСТЬ СОЗНАНИЯ: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Проблема сознания является одной из самых острых и неразрешенных в истории философии. Результаты современных исследований демонстрируют тесную связь сознания с нейрофизиологическими процессами [1;2]. Ученые ссылаются на тот факт, что если вскрыть черепную коробку, мы не найдем там ничего, что могло бы указать на сознание как некую сущность, а потому сознание — это всего лишь определенные процессы в нашем мозге. Такой подход к проблеме сознания является однобоким, поскольку не способен, в частности, объяснить субъективный опыт сознания, опыт квалиа (qualia) (Т.Нагель, Д.Чалмерс). Более того, экспериментальные данные фиксируют лишь наличие мнемических, когнитивных или творческих процессов, а не **СМЫСЛОВУЮ** компоненту этих процессов (о чем конкретно думает человек, что

старается запомнить, или какую музыку пишет). Сознание оказывается сферой, которая постоянно ускользает от нас и которую сложно исследовать с помощью внешних средств. Но то, что сознание затруднительно регистрировать с помощью приборов, не означает, что его вообще нельзя регистрировать. Сознание владеет такой способностью как *саморефлексия*. В результате, сознание предстает перед нами как *идеальность*. Но что мы подразумеваем под «идеальностью»? Идеальность – это способность сознание выходить на высший уровень осмысления реальности в ее завершенных, устойчивых, неизменных характеристиках. Воспринимая вещи, явления, процессы, сознание способно видеть их подопределенным углом зрения, с позиции их граничных потенций и возможностей, вне которых вещь не может быть тем, чем она является. *Сознание способно схватить, вычленив всеобщее в единичном*. Оно не просто воспринимает ряд фактов, оно старается определить связи между этими фактами, закономерности. Сознание направлено на то, что непосредственно в самих фактах мы не отыщем, на те сущностные структуры, которые придают нашей реальности целостность и связность, не позволяют ей распасться на части и утонуть в хаосе. Сознание придает смысл каждой вещи, каждой ситуации, каждому явлению. Следственно, сознание привносит в мир то, чего до него не существовало, а именно — идеальное. Наличие идеальной сферы не позволяет редуцировать сознание к непосредственно реальному содержанию. Скорее, наоборот, реальность начинает соотноситься в идеальными структурами, а последние являются критериями ее оценки. Особенностью сознания является то, что даже простые чувства, как зрение, слух, вкус «пропитаны» идеальностью. Пользуясь ими, мы не просто воспринимаем предмет, мы видим и слышим его сквозь призму тех идеальных схем, сформированных в процессе развития человека. Человек способен наделять звуки смыслом (или звуки приоткрывают человеку смысл), непонятным ни одному животному. Поэтому человеческие чувства отличны от чувств животных, это чувства-теоретики. Можно сказать, что *сознание насквозь идеально*. Всюду, где мы наделяем реальность смыслом, несводимым к ее конкретным проявлениям, всплывает «идеальность».

Таким образом, идеальное привносится в наш мир сознанием и вне сознания невозможно, поскольку все, с чем мы сталкиваемся в реальном мире – это разрозненные факты, события, вещи, не имеющие полноты и завершенности. Такая позиция несколько конфликтует с позицией М.А. Лифшица: «<...> идеальное есть во всем, оно есть и в материальном бытии и в сознании, оно есть и в обществе и в природе, или же его нет нигде» [5, с. 123]. Но, по большому счету, острого конфликта позиций тут нет, поскольку «процесс исторической чувственно-предметной практики людей раскрывает в природе ее «чистые», не замутненные всякой случайностью объективные формы» [5, с. 128] и, следственно, «человек есть объективная мера вещей, или мера всех мер» [5, с. 128]. Каждый предмет владеет собственной мерой,

которую необходимо осмыслить в «чистоте». Осмысление же возможно только в границах человеческой реальности.

Г.В.Ф. Гегель понимал идеальное как истину реального, а эта истина предстает как «единство идеального и реального» [3]. «Это означает также, что реальность в своем развитии стремится к своей высшей – идеальной (*ideale*) форме, а идеальное (*ideelle*), в развитии должно стать реальным, обрести реальность» [4, с. 70]. Идеальное это та истина, которая определяет саму вещь, не некую абстракцию, а конкретную вещь во всей ее полноте. Потому идеальное предстает как единство всеобщего и индивидуального, является всеобщей индивидуальностью [4, с. 74].

Важной частью идеальной сферы сознания являются *ценности*. В новейшем философском словаре можно найти такое определение: «Ценность – термин, используемый в философии и социологии для указания на человеческое, социальное и культурное значение определенных объектов и явлений, отсылающий к миру должного, целевого, смысловому основанию, Абсолюту» [6]. В данном контексте понятия «идеальное» и «ценности» сближаются. Это объясняется тем, что «идеальное как статус представленной в сознании реальности по содержанию оказывается весьма далекой от прямых и даже не прямых витальных потребностей человека» [7, с. 301]. Идеальное носит эталонный характер в силу своей завершенности и полноты и является условием наших оценочных суждений. Ценности также фиксируют сферу должного, а не наличного бытия, они являются теми *сверхприродными структурами*, которые нельзя полностью вывести из природы или социальной жизни. В рамках лишь природной жизни ценности являются просто ненужным бонусом, поскольку будут лишь мешать человеку выживать и удовлетворять свои потребности. Г. Риккерт в «Философии жизни» писал о том, что невозможно объяснить и обосновать существование ценностей в границах натуралистических теорий, поскольку ценности являются для них неким абсурдом, в них нет необходимости, потому как наша жизнь должна удовлетворять нас в любых своих проявлениях. Выжил сильнейший – так тому и быть, выжил слабый – и это сгодится, ведь это жизнь. Попытки создания идеала жизни являются автоматически выходом «за пределы» биологических процессов. «Попытка установить идеал, который должен руководить нашим поведением, в рамках биологизма вообще лишена какого-либо смысла. <...> На почве биологизма невозможно прийти ни к каким идеалам, будь они “демократические” или “аристократические”, индивидуалистические или социалистические» [8, с. 299-300]. Социальный договор тоже не может служить нам для понимания сути ценностного аспекта нашей жизни: внешний договор не способен взрастит в нас нравственность, он может лишь предложить законы, которым мы будем следовать [9]. В этом смысле ценности действительно *трансцендентны* по своей природе. Они являются теми идеалами, к которым мы стремимся и которые определяют нашу жизнь. Будучи ориентирами движения, они являются моментом абсолютности в нашей жизни.

И тут возникает вопрос: зачем нам следовать ценностям? зачем делать то, что они предписывают? Ведь можно обойтись просто животным существованием, направленным на поддержание жизни и воспроизводство. В этом и загадка человека. Человек не может найти основания для нравственности ни в природном, ни в социальном пространстве. Значит он должен найти эти основания в себе. Его действия должны быть внутренне мотивированными, основанными на *доброй воле*. И каждый раз, когда мы делаем попытку вывести ценности из непосредственных условий жизни, мы совершаем аксиологическую ошибку, натурализируя их. Как результат, ценности приобретают релятивистский и утилитарный окрас, что мы и можем наблюдать в современном мире, погрязшем в духовном кризисе (хотя с момента возникновения западной цивилизации духовный кризис является скорее перманентным явлением). К факторам, усугубляющим положение, могут быть отнесены всеускоряющийся научно-технический прогресс, внутренней неготовности людей к нему, громадный поток информации, который размывает границы абсолютности и относительности, а значит, нет в этом мире ничего абсолютного и абсолютных ценностей тоже... Нужно признать, что релятивизм в сфере морали не оправдывает себя, поскольку способен уничтожить человека, ввергнуть общество в полный хаос, дестабилизировать его. Более того, признавая релятивизм, мы должны признать, что и все относительное не в меньшей мере относительно. Против аксиологического релятивизма выступает и тот факт, что как бы люди не оценивали свое отношение к миру и к себе, каждый раз, когда мы произносим такие слова как «добро», «зло», «гармония», «справедливость», «свобода», «честность», мы понимаем, о чем идет речь, что эти понятия являются определенным водоразделом между тем, что должно, а что – нет. Это заставляет задуматься над тем, что настоящие ценности не настолько относительны. Да и сама история показывает, что общечеловеческие ценности прошли проверку временем и остались в цене даже по прошествии тысяч лет [9].

Сущность ценностей состоит в их непосредственном воплощении, преломлении через сознание человека, осмыслении нашего существования. В противном случае они превратятся в некую абстракцию, в то, что «по идее». В данном случае, для более глубокого понимания значения ценностей актуальной является диалектика *ideelle* и *ideale*, развитая в работах Г.В.Ф.Гегеля, К. Маркса, переосмысленная в работах Мих. Лифшица, В.А.Лазуткина. «*Ideelle* есть нечто существующее лишь «по идее» («в-себе, т.е. согласно понятию», лишь в плане возможного развития, лишь как потенция, или, наоборот, как уже идеализованная, ассимилированная конкретностью абстрактная определенность. *Ideelle* – такое идеальное, которое не есть реальное, но абстрактно противостоит последнему. Это – лишь в-себе-бытие, нечто, не достигшее еще своей истины или для-себя-бытия, такое бытие, которое, скорее, есть небытие, т.е. не есть еще истинное бытие. Это не значит, что *ideelle* есть нечто плохое, но значит, что оно весьма противоречиво.

Движущим принципом всякого развития является влечение из в-себе-бытия в для-себя-бытие. Ничто не может стать реальным, не пройдя стадии идеальности (ideelle) и не достигнув порога реальности (ideale)» [4, с.67]. Эта диалектика применима и к ценностям, которые без переосмысления, могут остаться лишь потенцией, идеальным, которое не есть реальным.

Современный духовный кризис свидетельствует именно об этом разрыве: если все относительно, то нет необходимости следовать каким-либо правилам, нормам, традициям. Формально человечество признает наличие сферы ценностей, но они являются только ширмой для прикрытия духовного упадка. Со временем смысловой аспект ценностей вообще выхолащивается, и тогда мы имеем дело уже не с самими ценностями, а их симулякрами. Это можно наблюдать на примере воспитания подрастающего поколения: дети не воспринимают наши слова серьезно, потому как чувствуют фальшь, пустоту наших наставлений. Добро, Красота и Истина которые должны просматриваться в ценностях, рассеиваются в рутине и повседневности. А те немногие люди, которые способны интуитивно прочувствовать глубину Истины, зачастую считаются «не от мира сего». Ситуация из «Идиота» Ф.М.Достоевского: человека, чрезвычайно доброго и небезразличного болям всего мира, обыватель воспринимает просто как полоумного. В одноименном фильме Л. фон Триера «Идиоты» акцентируется внимание на болезненном состоянии мира: здоровые люди становятся нечувствительными к любым проявлениям радости, боли, страданий, сострадания, а «идиоты», несмотря на свою болезнь, сохраняют в себе эту чуткость души, глубоко переживают проблемы мира сего. Вопрос: кто тогда на самом деле «идиот»? Происходит подмена: Истина становится ложью, а ложь – Истиной. Это открывает двери «двойным стандартам» в сфере морали, ситуации «все позволено». Но этот бунт оборачивается против самого бунтующего: отрицая значимость ценностей, человек отрицает свою собственную значимость. Ведь если «все позволено» по отношению к другому человеку, так же «все позволено» и по отношению ко мне, к моим близким. Происходит этический коллапс, который Г. Померанц мог бы обозначить как «точка безумия». Почему так произошло? Почему человек перестал воспринимать значимые для него самого вещи? Можно, конечно винить натуралистический подход к пониманию ценностей, интенсификацию современной жизни, технический прогресс, плохое воспитание и т.д., но этого недостаточно. Должны быть внутренние пружины кризиса. Как говорил классик: «Разруха не в клозетах, а в головах...» [10, с. 77]. По мнению автора, человек возгордился собой (он ведь вершина эволюции!!!), самовозвеличивание привело к тому, что человек почувствовал себя Всемогущим (отсюда и бунт и «все позволено»). Гордыня всегда приводит к одному результату: к внутренней глухоте. Люди перестали слышать друг друга. И в первую очередь человек перестал «слышать» себя, свой внутренний голос. Недаром в последние десятилетия на Западе особую популярность приобретают различные религиозные культы, мистические течения, йога. Это попытка

вернуть нам себя, прислушаться к себе. А отсюда следует вывод: человек может состояться как человек только тогда, когда он признает наличие Высшего Смысла, Высшего Начала над собой.

Но *ситуация* человека намного глубже и драматичнее: пробуя воплотить ценности в жизнь, он неизбежно сталкивается с относительностью и ограниченностью своего существования, которые накладывают отпечаток на ценности, часто извращая их [11]. Человека преследует неудовлетворенность самим собой, осознание того, что ценности являются недостижимыми идеалами. Такую ситуацию не стоит воспринимать негативно, скорее наоборот. Важно не то, что идеальное воплощение ценностей в повседневной жизни невозможно, а то, что ценности являются тем критерием, который разделяет мир дольний и мир горний. При этом ценности не являются отвлеченными элементами: они существуют только через непрерывные попытки их воплощения человеком, осмысление нашего мира и перманентное его пронизывание. Ценности являются *трансценденциями*, которые, тем не менее, *имманентны* человеческой жизни и способны проявить себя только через нее. В этом обнаруживается их парадоксальность.

Потому основной ролью ценностей является не так ограничение свободы человека, как это может показаться на первый взгляд, а наоборот наделение человека свободой выбора своего пути. Ценности не могут быть принудительными, в их основе должна быть внутренняя мотивация, добрая воля человека. Никого нельзя заставить быть честным, это должно быть результатом внутреннего интуитивного восприятия. Ценности находят свое основание именно в человеке, который постоянно балансирует между тем, что «должно», а что – нет. В этом и состоит сложность человеческого существования: ценности – это не нечто, данное человеку в готовом виде, это его ежедневная борьба и ежедневный выбор самого себя.

Все вышесказанное вызывает массу вопросов, в частности: где истоки ценностей, являются ли материальные ценности ценностями в полном значении слова, правомерно ли рассматривать проблему ценностей через призму традиционных понятий «добра» и «зла», какие шансы на то, что выбор человеком самого себя не приведет к катастрофическим последствиям (ведь человек может выбрать курс на самоуничтожение), возможна ли Истина вне Христа (если выражаться словами Ф. Достоевского), что считать «должным», а что нет, есть ли общечеловеческие ценности и т.д.? Ясно, что провести глубокий анализ природы и сущности ценностей в данной работе не представляется возможным. Но автор попытается расставить некоторые акценты. Относительно вопроса об истоках ценностей, он остается открытым до сих пор, и каждый мыслящий человек волен предложить свой вариант ответа. Судя по логике данной работы, ценности не могут быть выведены из природного и социального мира. Верующий человек мог бы отыскать истоки ценностей в Высшей Реальности – Боге. Но такие предположения являются, скорее, результатом внутреннего мистического опыта. По мнению же автора,

ценности «вшиты» в онтологическую структуру мира, являясь сферой идеального, с которой мы сообразуемся. Такой вариант ответа не претендует на полноту, поскольку провоцирует вал новых вопросов. Причиной этому является сложность и масштабность исследуемой проблемы. Поэтому вопрос об истоках ценностей остается открытым и стимулирует дальнейшую работу в этом направлении.

Можно ли отнести материальные ценности к собственно ценностям? В научной литературе достаточно распространено деление ценностей на материальные и духовные. Тем не менее, в выражении «материальные ценности» присутствует противоречие. Когда мы употребляем слово «ценность», мы подразумеваем под ним нечто безотносительное и безусловное по своей природе. Материальные же ценности – это ценности вещественного характера, которые могут варьироваться в зависимости от ситуаций и обстоятельств. А значит термин «ценности» для них не совсем адекватен. Более того, наши материальные «ценности» зачастую связаны с удовлетворением наших биологических потребностей, а именно потребностей в еде, одежде, комфорте и безопасности. И когда мы стараемся осмыслить эти потребности с помощью понятия «ценность», мы автоматически трансцендируем, выходим за пределы локальных жизненных ситуаций, что само по себе не имеет никакого смысла в пределах натуралистических теорий. «Попытка установить идеал, который должен руководить нашим поведением, в рамках биологизма вообще лишена какого-либо смысла <...>» [8, с. 299-300]. Потому выражение «материальные ценности» противоречиво и требует переосмысления.

Более того, если ценности являются проявлением абсолютности в нашей жизни, возникает вопрос: насколько оправдано рассматривать их в связи с традиционными понятиями «добра» и «зла»? Ведь понятия «добро» и «зло» содержат в себе антропологический момент в том смысле, что они являются именно человеческими точками отсчета. Абсолютное же, в таком случае, должно находиться за пределами человеческого понимания «добра» и «зла». Но при такой постановке вопроса, мы снова возвращаемся к этическому релятивизму, поскольку формирование восприятия о дуальной паре «добро» – «зло» становится *субъективной* формой осмысления абсолютного. Отсюда и хаос в сфере морали и нравственности, приводящий к деструктивным процессам во всех сферах человеческой жизнедеятельности. Проблема же может иметь другое решение: мы можем рассматривать ценности через призму понятий «добро» и «зло», но при этом разделять ценности абсолютные (Добро, Красота, Истина, Свобода) и относительные. Но это уже другой вопрос, достойный отдельного рассмотрения.

Актуальным остается вопрос существования общечеловеческих ценностей, способных объединить всех людей без исключения. Количество войн, казалось бы, говорит об отсутствии таковых. Тем не менее, «золотое правило морали» прошло через века, фиксируя важные моменты человеческих взаимоотношений, акцентируя внимание каждого человека на ответственности

за собственные действия. А. Швейцер создал великолепное учение «благоговения перед жизнью», которое фиксирует невозможность снять с себя ответственность за зло, причиненное любому живому существу. В его учении проступает значимый момент: нравственность не признает слабину, учиненное зло всегда остается злом и не имеет оправдания. Не бывает нравственности «наполовину». На какую половину? Сразу вспоминаются слова М. Булгакова из романа «Мастер и Маргарита» о том, что не бывает рыбы второй свежести: рыба либо свежа, либо тухлая. Поэтому ценности предстают перед нами как нечто *безапелляционное и императивное*. Другое дело способен ли человек стать лицом к лицу с этой безапелляционностью, а если выразаться точнее, то лицом к лицу с самим собой и увидеть себя в неприглядном свете, лишенном оправданий и ссылок на обстоятельства. И когда мы говорим об ответственности человека за учиненный поступок, надо четко понимать, что человек несет ответственность не только за свои поступки, но и за поступки других. Мы не изолированные существа, мы связаны с другими самыми крепкими внутренними цепями, и зло, учиненное нами, может привести к последствиям, далеко превышающим нашу локальную ситуацию. Мы ответственны друг за друга. Поэтому А. Швейцер и писал, что чистая совесть — это изобретение дьявола [12, с. 315]. У Ф. Достоевского в «Братьях Карамазовых» звучат подобные слова: «<...> Каждый единый из нас виновен за всех и вся на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей и за всякого человека на земле <...>» [13, с. 183].

Таким образом, ценности являются пределом для нас самих, в стремлении к которым мы лишь становимся тем, кем мы являемся на самом деле. И если в границах аксиологического релятивизма, человеку больше нет смысла к чему-то стремиться, человек теряет себя, работает на занижение себя, то наличие четких ориентиров рассеивает перед человеком туман неуверенности и растерянности, придавая сил двигаться в определенном направлении. И эта работа над собой возвеличивает его, делает достойным имени Человек.

1. Дубровский Д. Сознание, мозг, искусственный интеллект / Д. Дубровский. – М., 2007. – 272 с.
2. Эволюция, культура, познание / отв. редактор И.П. Меркулов. – М., 1996. – 167 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. – Москва: Мысль, 1974. – 452 с.
4. Лазуткин В. А. Становление "идеального": Онтологический и гносеологический аспекты : дис. канд. филол. наук : 09.00.01 / Лазуткин Владимир Анатольевич – Москва, 2005. – 188 с.
5. Лифшиц М. Об идеальном и реальном / Михайл Лифшиц. // Вопросы философии. – 1984. – №10. – С. 120–145.
6. Грицанов А. Новейший философский словарь [Электронный ресурс] / Александр Грицанов. – 1999. – Режим доступа до ресурсу: http://www.e-reading.club/chapter.php/149350/1339/Gricanov_-_Noveiishiii_filosofskiii_slovar%27.html.
7. Петрушенко В. Начала метафизики (обзор истории и проблематики) / Виктор Петрушенко. – Днепрпетровск: Середняк Т.К., 2014. – 320 с.

8. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт: [пер. с нем. / Общ.ред. и предисл. А. Ф. Зотова; Сост. А. П. Полякова, М. М. Беляева; Подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой].— М.: Республика, 1998. – 413 с. – (Мыслители XX века).
9. Матвеев П. Е. Моральные ценности / П. Е. Матвеев. – Владимир, 2004. – 190 с.
10. Булгаков М. Собачье сердце / М. Булгаков // Собрание сочинений в 10-ти томах. - М.: «Голос», 1995. – Т.3. –С. 46-138.
11. Лосский Н. Цѣнность и бытіе. Богъ и Царство Божіе какъ основа цѣнностей / Н. Лосский. – Paris :УМСА-Press, 1931. – 136 с.
12. Швейцер А. Культура и этика / Альберт Швейцер. – Москва: Прогресс, 1973. – 337 с.
13. Достоевский Ф. Собрание сочинений в 15-ти томах / Ф. Достоевский. - Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1991. – Т. 9. – 694 с.

Николай Стуканов (Дрогобыч)

ОБ УНИВЕРСАЛЬНОСТИ ИДЕАЛЬНОГО И УНИВЕРСАЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ

Начнем с содержательного определения идеального. Ильенков его очерчивает так: «математические истины, логические категории, нравственные императивы и идеи правосознания, то бишь “вещи”, имеющие принудительное значение для любой психики и силу ограничивать ее индивидуальные капризы. Вот эта-то своеобразная категория явлений, обладающих особым рода объективностью, то есть совершенно очевидной независимостью от индивида с его телом и “душой”, принципиально отличающейся от объективности чувственно воспринимаемых индивидом единичных вещей, и была когда-то “обозначена” философией как идеальность этих явлений, как идеальное вообще» [3].

В чем пафос и новизна, актуальность учения Ильенкова об идеальном? Ильенков последовательный материалист. В мире нет ничего кроме движущейся материи. Но его монистическая позиция радикально расходится с позицией механистического и вульгарного материализма. Мир не есть результат объединения и распада дискретных материальных структур и мысль не рождается мозгом как желчь печенью. До Ильенкова сложилась достаточно целостная система представлений об организации материального мира. Она имеет динамический, системный, исторический и иерархический порядок. И сознание, как атрибут человеческой жизни и жизни общества, является определенным уровнем движения материи, со своими особенными законами. Его возможность и даже необходимость укоренена в структуре мира как такового и сознание базируется, содержит в себе в снятом, преобразованном виде все формы движения материи, которые послужили для него основой.

В истории философии сложилось устойчивое представление о специфике сознания и его отличии от материи. В.Л. Петрушенко его артикулирует очень выпукло. «Матеріальне буття характеризується множинністю, подільністю, просторовістю, наявністю маси, опору матеріалу та силових взаємодій. Духовне буття позапросторове, самоконцентроване, рефлексивне, тобто прозоре для себе

самого, ідеальне, цілісне, динамічне» [6, с. 271]. Заметим, что В.Л. Петрушенко дипломатично избегает монистической проблематики. Есть два принципиально отличных типа бытия, материальное и идеальное и, наверно, мы не имеем права и возможностей утверждать что-то принципиальное об их генетической связи.

Для Ильенкова это не проблема. Не смотря на свою специфику сознание (или идеальное) не может не иметь предметной формы в форме слова, знака, символа, чертежа, действия, живой речи, т.е. того, что существует во времени и пространстве и подчиняется закономерностям в принципе тождественным тем, что действуют в материальном мире. Развитие и эволюция языка подчиняется законам, аналогичным тем, что реализуются в развитии жизни на Земле. Как результат идеальные объекты всегда образуют упорядоченные структуры, логика которых образует поле понимания и взаимодействия между людьми, «интуитивно понятный интерфейс» именно в силу однозначности построения сложных форм, их интерсубъективности. Язык является средством общения, а позже накопления знания и моделирования реальности не только потому, что к каждому предмету приписывается определенное слово, значение, денотат, а в силу того, что он образует более сложную упорядоченную систему, включающую упорядоченные фонетику, орфографию, синтаксис, семантику и прагматику и вырастает из необходимости внегенетических форм передачи информации в процессе усложнения человеческой жизни, связанной с созданием «неорганического тела» человека.

Такого рода структуры, конечно же, создаются и воспроизводятся людьми, но существуют независимо от воли и сознания людей. Идеальное существует только в человеческом общении, взаимодействии, сознании. Но, подчеркивает Ильенков, оно не тождественно субъективному. В субъективном много случайного, фантомного, мгновенно исчезающего. И именно благодаря наличию в общении, взаимодействии людей интерсубъективного возможны, выходящие за пределы стайного и биологического, объединения людей и сами люди как существа, особенность которых, в отличие от животных, заключается в способности действовать в соответствии с объективной логикой топора, фортепьяно, языка, тогда как животное действует как позволяет ему его организация. Из этого следует, что идеальное как условие человеческой жизни требует от человека универсальности, хотя бы в потенции. Другого способа стать человеком как стать универсальным, говорил Ильенков, не существует. Пользуясь ложкою, носками, словами в соответствии с их объективной логикой, смыслом, идеальным значением человек приобретает осмысленное сознательное бытие.

Идеальная содержательность человеческого сознания создает и открывает нетривиальную особенность человеческой субъективности, способность в формах субъективного выражать независимую от субъективного, объективную реальность в виде знания. Явная несводимость к чувственному опыту инструментов научного, философского, спекулятивного познания приводила к

утверждению гносеологического дуализма в форме концепции врожденных идей или априорных форм рассудка, саморазвития идей. На самом деле в возникновении философии и науки нет ничего сверхъестественного и начинаются они из необходимости решать беспрецедентные задачи в условиях, когда опыт прежних времен как образец организации социальной жизни и мировоззрения использовать невозможно.

И новые инструменты, онтологические конструкции рождаются не как Афина Паллада, а в результате создания и деятельности новых форм общения и взаимодействия людей. В данном конкретном случае постоянно действующих словесных соревнований, споров по мировоззренческим проблемам. Так было во всех центрах возникновения теоретического, философского мышления – Греции, Индии и Китае. Как результат слова приобретали новый, отвлеченный от практики смысл и систему отношений между ними, как способ фиксации и выделения их сверхчувственного содержания. Формировались зачатки категориального синтеза, определение категорий и их связей, которые нередко сохраняют свою связь со способом своего возникновения и воспроизводства. Недаром само слово «категория» имеет этимологию, связанную со сказанным на площади, агоре. Об этом убедительно писали в своих работах Вернан Ж-П, [1], Р.Коллинз [4]. И их подходы по духу совпадают с методологией, которую исповедовал Ильенков.

Итак, всякое идеальное имеет материальное, предметное воплощение. Но его бытие принципиально отличается от бытия природных предметов и процессов. Чем отличается? Оно представляет иное бытие, является «знаком социальных значений», имеет «чувственно – сверхчувственный характер» Идеальное, с точки зрения Ильенкова, есть своеобразное, необходимое отношение между материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя другого объекта. Достаточно часто материал существенно влиял на формальный и, собственно говоря, идеальный смысл. Например, переход от пиктограмм к идеограммам, а затем иероглифам существенно зависел от конкретных социокультурных и географических обстоятельств. Возьмем для примера историю письменности в Междуречье и Египте. Но и в этом и в любом другом случае идеальное содержание невозможно понять, исследуя сами геометрические формы иероглифов или их материал. Если у нас нет возможности иметь содержательное знание о цивилизации, культуре, что оставила эти значки, их содержание для нас будет закрыто. В случае Междуречья и Египта остались мосты между культурами и языками, что создало возможность воспроизвести историческую память.

По большому счету познание человека по существу аналогично познанию предметов «чувственно-сверхчувственных». Человек по существу идеален. То есть его существенные характеристики нельзя вывести из устройства анатомического, физиологического, биологического его телесности. И в силу

универсальности достижение человеком полноты, совершенства не связано с особенностями его организма. Для понимания человека нужно осмыслить всю его историю и даже предысторию и в формах жизни замечательных людей, и развития «неорганического тела» человеческого мира. А для достижения совершенства человеческого бытия не нужно исследовать его мозг и тело, а менять мир, так чтобы человек сохранял и развивал свою универсальность. И именно на этом страстно и искренне настаивал Ильенков. А рассуждения Дубровского Д.И. о возможности сведения идеального к определенным нейродинамическим схемам или современных радетелей научного познания человека (Маркова А.В. смело определяющего любовь как «дофаминэргическую целеполагающую мотивацию к формированию парных связей (dopaminergicgoal-directedmotivationforpair-bonding)»[5, с. 137]) похожи, по Ильенкову, на попытки определить причину гениальности художника исходя из особенностей анатомии его рук или работы нейродинамической сетей. А у них у всех одна особенность – это органы универсальные. И нельзя наперед определить из структуры телесной особенности идеального, которое на его основе реализуется, это невозможно и не нужно. И процесс этот случайный. Нужно стараться создать условия для полноты человеческой жизни. Только и всего.

1. Вернан Ж-П Происхождениедревнегреческоймысли/ Вернан Ж-П. – М.: Прогресс, 1988. – 234с.
2. Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность/ Дубровский Д.И. – М.: Канон+, 2002. – 368с.
3. ИльенковЭвальд. Проблема идеального. Код доступа http://royallib.com/book/ilenkov_evald/problema_idealnogo.html
4. Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения/Коллинз Р. (Пер. с англ. Н.С.Розова и Ю.Б.Вертгейм). – Новосибирск : Сибирский хронограф, 2002. – 1280 с.
5. Марков, А. Эволюция человека. В 2 кн. Кн. 2: Обезьяны, нейроны и душа/ Александр Марков. – М.: Астрель: CORPUS, 2011. -512 с.
6. Петрушенко В. Філософія : Навчальнийпосібник для вузів/ Віктор Петрушенко. 4-те вид., перероб. і доп.–Львів: Новий Світ-2000, 2006. –503 с.

МЫСЛЯЩЕЕ МАТЕРИЮ «САМОЁ САМО», ИЛИ ТЕМНАЯ СТОРОНА ИСТИНЫ, ДОБРА И КРАСОТЫ

Название для этого текста выбрано неслучайно. В произведении «Космология духа», Э.В. Ильенков пишет: «<...> материя постоянно обладает мышлением, постоянно мыслит самое себя <...>» [3, с. 415]. Этот тезис Ильенкова, впрочем, как и вся эта его работа, стали новым шагом в понимании роли мыслящей материи, то есть человека, то есть идеального в его диалектико-материалистическом понимании. Новизна состояла:

Во-первых, в понимании идеального как подвижного нечто.

Во-вторых, как такого, которое невозможно без материи, но не только в том смысле, что мышление – атрибут материи, но и в том смысле, что материя прямо зависит от мышления, что материя, в некоторые (решающие) моменты своего движения, выступает материалом мышления, подчиняясь ему. В настоящем же тексте, выдвигается гипотеза, о том, что идеальным, которое выступает неким «триггером» перехода материи на новый виток развития, выступают истина, добро и красота.

«Переиграв» приведенный тезис Ильенкова, делая здесь предметом рассмотрения именно «самоё самое» как то, что мыслит материя, и, следовательно, ставя вопрос: «Материя обладает мышлением, или мышление обладает материей?», мы берем понятия «истина», «добро» и «красота» в их единстве и утверждаем, что они есть одно и то же, им отводится место «молота истории», того самого идеального, которым и есть человек.

Можно сказать, что в человеке нет ни атома материи. Мышление и сознание отдельного человека – не есть еще идеальное, но, учитывая то, что отдельного человека с его отдельным сознанием и мышлением быть попросту не может, то вся его деятельность – суть общественная; его субъективная деятельность становится уже не только его, не принадлежащей ему деятельностью, т.е. она становится объективной деятельностью. Кто есть настоящим субъектом такой деятельности? Человек ли? «Человек» – в каком смысле?

То, что биологический вид «человек разумный» происходит из естественной среды, не вызывает сомнений. Органическое тело человека сформировалось в ходе естественного отбора, и для нормальной работы оно требует материальных ресурсов. Но достаточно ли для человечности простой принадлежности к биологическому виду «человек»? Видимо, это не может служить достаточным основанием, так как само общество с его сложными межчеловеческими отношениями или даже взаимоотношения людей с объектами материальной культуры, просто отпали бы за ненужностью.

Стоит уделить внимание взаимосвязи человека с объектами материальной культуры. «Неорганическое тело человека», будучи по форме материальным, требует «печати человеческого сознания», чтобы стать объектами культуры, чтобы обрести идеальное значение, чтобы стать идеальным и расстаться со своей материальностью. То есть, такой переход из царства неодушевленных предметов в мир общественный, требует труда, эстетического переживания субъектов, их осмысленной деятельности. Следовательно, путь к человеку через мышление так имеет смысл.

Г.В.Ф. Гегель пишет: «мыслящий разум – вот определение человека» [2, с. 185]. Там же разъясняется, что мышление есть той самой определенностью человека, которая отличает его от животного, не дает перейти в иное (т.е. в царство потребностей и необходимости их удовлетворения, где, безусловно, есть место только для произвола, где нет никакой свободы). Более подробное рассмотрение мышления как деятельного отражения объективной реальности, встречаемое в научной психологической литературе [4], как субъективного отражения, восходящего от способности правильно назвать вещи, до способности преобразовать вещи согласно правилам (выработав, в том числе, новые правила), требует обращения к исследованным В.А. Босенко «объективным законам субъективной деятельности» [1, с. 33]. Эти законы являются основой диалектической логики, которая является всеобщей теорией развития. Развитие же, будучи становлением, содержит в себе противоположные моменты – бытие и ничто, светлую и темную сторону. Светлая сторона – это вечно стремящееся к смерти бытие; темная сторона выражается в устремленном к жизни ничто. Проблема человека как нематериального, то есть идеального, заключается в том, чтобы отрицать свое материальное состояние. Отрицание материального должно пониматься как процесс преодоления своего бытия, т.е. своей конечности, как процесс вечной устремленности к бытию. Следовательно, «человек идеальный» и является «темной стороной объективной реальности».

Постановка вопроса, рассматривающая человека как процесс, как нечто, вынужденное постоянно подтверждать себя, требует еще одного короткого примечания. Случается, и XX век тому служит подтверждением, что по форме, будучи вполне человеческим, т.е. соответствуя уровню развития техники, современному культурному развитию, человеческая общность может перестать быть сутью человеческой. Горьким примером служит фашистская диктатура в Германии времен Третьего Рейха. Внешние признаки человечности здесь действительно хлипкая опора, ведь под общий «европейский» антураж, под музыку Вагнера, нацисты разорвали с человеческой историей и, в общем, с немецкой культурой, проводя этнические чистки, уничтожая политическую оппозицию. Преступления против человечности совершались крайне прагматично, подводились под научный знаменатель. Как мы видим, есть нечто большее, чем просто «мышление», «культура». Для того, чтобы быть

причастным к человечеству, нужно быть на шаг впереди наличного, постоянно отстающего, нужно стремиться быть самым мышлением, чтобы не скатится в бездну бесчеловечности. Таким образом, мыслящее материя «самоё само», то есть идеальное, мыслящее законы развития объективной реальности, изменяя ее, есть истинное идеальное, то есть человеческое. Смерть Третьего рейха – результат самого существования оного, ведь, пользуясь этическим термином «зло», зло «должно» быть повержено.

Как известно, истина есть соответствие мышления предмету [2, с. 97]. Темная сторона истины здесь заключается в том, что и предмет, в свою очередь, также должен соответствовать мышлению. В процесс включается субъективный фактор, стремящийся, во что бы то ни стало, сделать необходимое действительным, сделать саму реальность – действительной, имеющей основание. В этом процессе, то добро, которое привносит в реальность субъект, становится обоюдоострым: добро уничтожает неправильное, останавливает энтропию, попутно разрушая того, кто выступил субъективным фактором, его творящим. Красота здесь кроется в моменте. Ее противоречивость заключается в незаметной, спонтанной, невольной, но необходимой роли закона движения реальности к понятию, жертвенности субъекта привнесения добра. Красота – это и есть противоречие, она есть и единственно человеческое и единственное идеальное.

Учитывая то обстоятельство, что законы развития материи и идеи, распространяются на всю Вселенную в ее бесконечном движении, то и истина, добро и красота существуют объективно во Вселенной, как бы «появляясь», «воплощаясь» в новоявленных мыслящих разумах, мыслящих материях. Роль идеального как истины, добра и красоты губительна для мыслящего разума, но только это и может сделать материя мыслящей, ведь только став идеальным, человек может стать человеком, и поскольку Человек и есть идеальное, в нем нет ни атома материи.

1. Босенко В.А. Всеобщая теория развития / Валерий Алексеевич Босенко. – Киев, 2001. – 470 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики : в 3 т. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – Москва: Мысль, 1970. – Т.1.– 501 с.
3. Ильенков Э.В. Космология духа / В кн.: Ильенков Э.В. Философия и культура. Москва: Политиздат, 1991. С.415-437
4. Леонтьев А.Н. Лекции по общей психологии / Алексей Николаевич Леонтьев. – Москва: Смысл, 2000. – 512 с.

ДО ПИТАННЯ ПРО ГНОСЕОЛОГІЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ КОЛЕКТИВНОСТІ

В теоретичному розгляді колективності її поняття виявилось затиснутим у межах ряду сталих опозицій, що призводить до конструювання статичних, наперед заданих схем замість розгляду історичного становлення колективності та її поняття.

Філософська постановка питання про колективність як історично-конкретну людську спільність з необхідністю передбачає, що ми відмовляємося від емпіричного уявлення про неї, яке характерне для соціології, а також свідомо виходимо за межі суто етнографічного підходу, який виступає скоріше як документування тих чи інших її історичних форм. Ми розглядаємо колективність саме в загальній логіці понять, в її розвитку, як момент саморуху людського суспільства.

Однією з ключових філософських стратегій розгляду колективності є її розгляд в протиставленні «індивідуалізм-колективізм», «колектив-особистість» тощо. Ангажованість автора на користь однієї з позицій може набувати різних форм, які, втім, логічно пов'язані між собою: методологічний, економічний та етичний індивідуалізм на противагу, наприклад, тій позиції, яку можна умовно назвати консервативним колективізмом (який апелює до форм людської спільності, які сходять чи вже зійшли з історичної арени) тощо. Такий підхід не виходить за межі абстрактного розв'язання протиріччя через знищення або абсолютизацію однієї з його сторін. Дійсна ж постановка питання про колектив і особистість має виходити з філософської логіки розуміння суспільства як єдиного цілого. В цьому разі особистість, як ансамбль суспільних відносин, колектив, як безпосереднє виробництво людини в її діяльності, та суспільство як тотальність, що рухається, не протиставляються один одному. На місце голого емпіричного уявлення про колективність ми повинні поставити розуміння її як історичного визначення первинної нерозчленованої тотожності безпосередньої загальної колективності всередині себе, її негативне співвідношення з собою в людській історії. Саме історичні форми цієї визначеності, що витікають із самого характеру суспільних відносин, і породжують ті реальні протиріччя, про які ми писали вище. З іншого боку, таким чином постає й історичний суб'єкт, який, по-перше, в своїй суспільно-перетворювальній революційній діяльності породжує нові форми колективності, а по-друге, змінює процеси суспільного відтворення таким чином, що виробництво нових форм колективності і їх існування стає необхідним моментом подальшого розвитку суспільства.

Філософський розгляд поняття колективності потребує відмови від зовнішньої абстрактної моральної оцінки однієї зі сторін вище зазначених протиріч. Дослідження колективності вимагає визначення власних

гносеологічних передумов, які лежать за її межами і, кінець кінцем, приводять до необхідності певного вирішення основного питання філософії. Для цього необхідно з'ясувати місце колективності як моменту того загального процесу, в якому матерія через опосередкування діяльним мисленням доходить до тотожності з самою собою. Колективність як форма виробництва людини, як необхідний момент самого існування діяльного опосередкування природи з самою собою в людській діяльності виступає в найбільш всезагальній логіці як момент тотожності мислення та буття (тобто, діяльного ототожнення матерії з самою собою в опосередкуванні мисленням).

Ми вважаємо, що становлення індивіда як такого є лише окремий момент становлення первісної нерозчленованої всередині себе тотальності колективу в різноманітті своїх форм і проявів як першого заперечення. Тобто, можна сказати, що сама індивідуальність є історичною формою колективності. Історичне заперечення цих форм як колективності, так і індивідуальності є процес усупільнення людини як сукупності всіх суспільних відносин – тобто, становлення такої єдності в різноманітті, яка зніме і опозицію колектив-особистість – тобто, становлення особистості матиме своїм запорукою колектив, який, в свою чергу, в своєму існуванні буде втіленням універсального розвитку кожної людини.

Сергей Возняк (Луцк)

ИДЕАЛЬНАЯ ФОРМА И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПЕДАГОГА

Обычно в пределах традиционной педагогической ментальности предметом деятельности педагога выступает давно известная триада: «знания – умения – навыки». Это – что касается процесса учения. А предметом «воспитательной работы» без всяких сомнений полагают *самых учеников*, свойства и качества их личности, сферу мотивации и ценностных ориентаций. Подобная «педагогика» исходит из задач «*формирования*», при этом надлежащая форма должна быть внесена «извне» в некую «материю» в соответствии с образовательными целями.

И при этом как педагогическая наука, так и педагогические практики совершенно не умеют «работать» с категорией *идеального*. А в этом вся суть дела.

Надо внимательно вслушаться в размышления Г.В. Лобастова: «Любая педагогическая теория базируется на соответствующей философии. И она, эта теория, тем адекватнее сути дела, чем глубже лежащая за ней (точнее, представленная в ней) философия проникает в содержание идеального. Ведь, как легко понять, именно проблема идеального разрешается в образовательном процессе. Школа – любая школа – занята именно производством идеального состава человеческой субъективности. Другое

дело, что школа нигде и никогда не отдавала и не отдает себе ясного отчета в том, что такое идеальная форма вообще, в своих действиях она бессознательно отталкивается от ее наличия и своим действием модифицирует и развивает ее в том или ином направлении, определенном ее целью. Но это непонимание природы идеального оборачивается полуслепым поиском методических форм, в которых как раз и должна была бы выразиться эта самая природа» [1, с. 78].

Итак, разберем эти мысли по пунктам. Мера адекватности педагогической теории своему предмету определена глубиной проникновения представленной в ней философии в *содержание идеального*. Предмет педагогической теории, если взять измерения сущности, а не декларации, – становление человеческой субъективности. Значит, те педагогические теории, которые не ориентированы на философское понимание сущности идеального, свой предмет берут поверхностно, абстрактно, в пределах эмпиристского представления как о человеческой субъективности, так и о закономерностях ее становления. В качестве исключения можно назвать теорию развивающего образования В.В. Давыдова, а также психолого-педагогические концепции В.И. Слободчикова и В.А. Петровского, в которых представлена добротная философия, понимающая *природу идеального*.

Далее: именно в образовательном процессе разрешается проблема идеального, поскольку здесь *производится идеальный состав человеческой субъективности*. Причем производится в любом случае, понимает ли педагогическая теория *природу идеального*, или нет. И при этом педагогические практики никогда не отдавали себе отчета в том, что такое *идеальная форма* вообще, хотя постоянно бессознательно имеют с ней дело.

Идеальное есть «снятая форма» (Гегель), это – процесс постоянного «снятия» формы. Идеальное – форма вещи вне самой вещи (Э.В. Ильенков), представленная формой движения другой вещи, представленная *в форме деятельности* человека. Значит, идеальные формы являются такими, что сами собой репрезентируют иное, воплощают иное, осуществляют собой движение *иного содержания*. В философско-образовательном плане таким содержанием, которое представлено в идеальных формах, является *культура* в самом глубоком смысле этого слова. Культура как порождающее человека основание. «Основанием идеального является деятельность. Это, разумеется, в свою очередь требует обоснования – и не только потому, что в трактовке идеального имеют место иные исходные позиции. Обосновать деятельность как основу идеального значит теоретически осуществить генезис деятельности и указать внутри этого процесса такой момент, такое соотношение, такое различие и противоречие, которое вне идеальной формы, вне представленности одной вещи в форме движения другой вещи, вне этого функционального соотношения вещей, – это противоречие разрешено быть не может. Возникнув, эта идеальная форма сама приобретает момент развития в контексте развивающейся

действительности и в своем идеале представляет все содержание в его целостности» [2, с. 342].

Однако обычная образовательная деятельность не дает себе отчета, что такое *идеальная форма* как таковая, и посему вынуждена «работать» с ней бессознательно, полуслепо. Реально *производя идеальный состав человеческой субъективности*, такая полуслепая и бессознательная педагогика так или иначе *деформирует* эту субъективность, втискивая ее в прокрустово ложе «методических указаний», «социального заказа» и проч.

Дело в том, что процесс формирования в сфере идеальных форм происходит иначе, нежели тогда, когда мы имеем дело с материальными объектами. Тут – не *внесение формы*, а создание необходимых условий для *вызревания формы* самой по себе в процессе распрямления идеального состава человеческой жизнедеятельности, форм активности и форм общения. «Ребенка необходимо ввести в пространство человеческого бытия. Педагогика выстраивает для него этот путь самым оптимальным образом – насколько она этот истинный путь способна видеть. И если совместно-разделенная предметная деятельность есть истина этого пути, то школа должна представлять собой как раз реальное осуществление такой деятельности» [с. 129]. Итак, истинный путь формирования – *совместно-разделенная деятельность*, понятие которой хорошо представлено в культурно-исторической теории в психологии. А не присвоение готового знания и не «привитие ценностей».

Что же именно вводится в состав человеческой субъективности для того, чтобы обеспечить именно *становление* последней? Что же касается развития мышления, *ума*, то вновь следует прислушаться к Г.В. Лобастову: «Всеобщая логика преобразования вещи <...> становится отвлеченным, “умственным” способом работы человеческой субъективности. Поэтому педагогическая задача вводить в ум, в способность ума, в логику ума должна решаться в пространстве преобразующей деятельности. А не в форме абстрактно-отвлеченного присвоения готового знания с последующим поиском методик его практического применения. И т.д. Таков общий контур, внутри которого, истинно или ложно, осуществляется любая педагогическая деятельность» [с. 120]. Тогда весь вопрос в том, насколько педагогика понимает этот «общий контур».

Следующая мысль Г.В. Лобастова для педагогики имеет самое непосредственное значение: «Идеальное внутренне определяет личностное развитие и его бытие, несмотря на то обстоятельство, что оно не есть нечто субстанциальное, а всего лишь форма воспроизведения в сознании реальной действительности. Эта идеальная форма, однако, определяется субстанциальным содержанием человеческой действительности, удерживает в себе истину и представляет ее, эту истину, в самосознании личности. Представляет в ее прочном существовании – в отличие от изменчивых форм наличного бытия, где без опоры на идеальные формы фальшь становится

неотличимой от истины» [3]. Вот почему понимание природы идеального является необходимейшим условием содержательности образовательной деятельности.

1. Лобастов Г.В. Философские, психологические и педагогические проблемы формирования личности: Монография / Г.В. Лобастов / Под общей редакцией доктора философских наук Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2014. – 247 с.
2. Лобастов Г.В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия / Г.В. Лобастов. – М. : Русская панорама, 2012. – 560 с.
3. Лобастов Г. В. Э.В. Ильенков: философия и педагогика [Электронный ресурс] / Г. В. Лобастов. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1123

Ірина Бондар (Суми)

ПРОБЛЕМА «ІДЕАЛЬНОГО» МИСТЕЦТВА У КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ ПЛАТОНА

В філософії культури при спробі оформлення думок про художню творчість і роль художньої форми в мистецтві дослідники часто звертаються до доби античності. Значну роль у формуванні змісту «ідеального» в класичну епоху відіграла система об'єктивного ідеалізму давньогрецького філософа Платона. Термін «ідея», що означав «те, що є видимим (очима або розумом)» він виокремив з побутової мови, намагаючись вказати на той факт, що розум має більш досконалий зір, аніж очі. У чуттєво сприйнятому людиною світі існують прекрасні твори мистецтва, але вони є не чим іншим як частковим і недосконалим втіленням відповідних ідей. Тому у кожній людини є інтуїтивне уявлення про красу, яка є ідеєю. Земна краса – лише відблиск небесної, вона нагадує душі про видиме у світі ідей.

Платон задається питанням про природу мистецтва, зокрема про природу поезії, і зазначає, що «мистецтво поета полягає в наслідуванні». Він не дуже високої думки про це мистецтво. Як творець, людина – не більше ніж наслідувач, а наслідує вона навіть не ідеї, а речі чуттєво сприйнятого світу, створюючи, так би мовити, «тінь тіні». Крім того, полемізуючи з Іоном Ефеським, філософ наголошує, що поети не мають ані знання, ані мудрості, а творять в стані одержимості і шаленства: «<...> всі гарні епічні поети не завдяки вмінню створюють свої прекрасні поеми, а коли стають натхненними і одержимими... І ось поети творять і говорять багато прекрасного про різні речі ... не від уміння, а за божественним натхненням» [1]. Без посланого музами шаленства не можна стати хорошим поетом, адже завжди «творіння розсудливих людей затьмаряться витворами шалених» [1]. В «Державі» Платон із жалем зауважує, що поезія не піддається вимірам, розрахункам і зважуванню, вона часто відтворює чвари, сварки і внутрішню боротьбу в

людині, адже шалений початок в душі легше піддається зображенню, ніж розумне, а тому «наслідувальний поет» пробуджує, живить і зміцнює гіршу сторону душі і губить її розумну основу, «він впроваджує в душу кожної окремої людини поганий державний лад, потураючи нерозумній першооснові душі» [4, с. 136]. Такого поета не можна прийняти в упорядковану державу.

В останній роботі Платона «Закони» докладно йдеться про відсутність мудрості в поезії, розкриваються причини цього, а натхненню поета протиставляється мудрість філософа-правителя. Всім відомо, говорить Платон, що, коли поет пише вірші, він не знаходиться в здоровому глузді. Він просто істота, чия душа осяяна натхненням згори. Це ірраціональне джерело, яким пояснюється природа його поетичної творчості, змушує поета «зображати людей, що знаходяться між собою в конфронтації, і в силу цього він змушений нерідко суперечити самому собі, не відаючи, що зі сказаного є істиною, а що ні» [4, с. 451].

В «Державі» Платон також підкреслює свою недовіру до художників, порівнюючи їхню працю з відбивною властивістю дзеркала. Обертаючи дзеркало, «негайно створиш і сонце, і небо, і землю, і приладдя, і рослини, і себе, і інших тварин» [4, с. 139]. Дзеркало з усім незліченим розмаїттям предметів, які воно може відобразити, ілюструє безглуздість і нерозумність живопису. Як дзеркало механічно відтворює всі предмети, так і наслідуючи його художник, за своєю легковажною натурою, може зобразити зовнішній вигляд будь-якої речі. Але він зовсім нічого не розуміє в ідеях, які є справжньої характеристикою предметів. Чим менше у нього глибини, тим більшим є для нього поле дії. Таким чином, наслідувальні мистецтва – поезія і живопис – нехтують сутністю заради «тіні».

Однак про музику Платон судить не так суворо, як про живопис і поезію. «Виховання музикою треба вважати найголовнішим. Завдяки йому ритм і гармонія глибоко впроваджуються в душу <...> роблять людину прекрасно мислячою... Вона буде тішитися і захоплюватися прекрасним <...> і узгоджувати з ним свій побут» [4, с. 453]. Погляди філософа на сутність музики сходять до піфагорійців, які вважали, що в основі всіх речей і явищ лежить число. Зокрема, вони відкрили, що математична закономірність, числові співвідношення постають основою музичної гармонії: якщо довжини двох струн відносяться як 2:1, 3:2, 4:3, то звуки, які видають ці струни, лунають приємно, утворюючи, як кажуть музиканти, ідеальні консонанси (співзвуччя) – відповідно, октаву, кварту, квінту. Дисонанси – напружені, різкі, неприємні співзвуччя – утворюються при більш складних відношеннях довжин струн (наприклад, мала секунда – 16:15).

Це було велике відкриття: здавалося б, приємне або неприємне співзвуччя – явище, що цілком належить сфері почуттів. Виявляється, свідоцтво почуттів (в даному випадку слуху) прямо пов'язане з математичною («надчуттєвою») закономірністю. Платон прийняв вчення піфагорійця Архіта Тарентського про те, що такі математичні науки, як

геометрія, астрономія, арифметика, споріднені музиці. Така класифікація зберігалася надовго, навіть в епоху Середньовіччя музику вважали однією з чотирьох наук про число, що утворюють вищу ступінь університетської освіти – квадрівіум. Те, що приємно око або вуху, є таким остільки, оскільки підпорядковане математичній закономірності. Це є близьким платонівським поглядам, згідно з якими прекрасне у вищому своєму прояві є ідея і осягнути її можна, як і математику, тільки розумом. Ідею краси, як і всі взагалі ідеї, можна осягти розумом. Проте Платон вірив у реальне існування ідей. Це яскрава ілюстрація раціоналістичності античної естетики.

Ідеальним втіленням мистецтва для Платона є «древні священні танці» – орхесис, що відповідно традиції продовжують носити імена богів – Аполлона, Муз і Діоніса. Взагалі рух по колу, циклічність, вічне обертання є в архаїчному світі панівною стороною людської поведінки і сприймається як прекрасне. Замкнутий рух по колу – є символом циклічного повторення в природі. Танці взагалі трактуються у філософа як найбільш цілісне, синтетичне й ідеальне втілення мистецтва.

Як зазначає Платон у «Законах», «ті ж самі боги, даровані нам як учасники в наших танцях, дали нам почуття ритму і гармонії, поєднані з насолодою. За допомогою цього почуття вони рухають нами і керують нашими рухами, коли ми спітаємося один з одним в піснях і танцях» [4, с. 474]. «Порядок в русі носить назву ритму, порядок в звуках, що виникає при змішуванні високих і низьких тонів, отримує назву гармонії. Те й інше разом називається хоресією» [4, с. 478].

Отже, в мистецтві найголовніше, з одного боку, гармонія і ритм, а з іншого – викликана ними насолода. Під «гармонією» тут потрібно, очевидно, розуміти саме узгодженість одночасних елементів, натомість «ритмом» є узгодженість, розміреність, порядок різночасових елементів. Слід зауважити, що, на відміну від танців, в образотворчих мистецтвах ритм і гармонія часто нічим не будуть відрізнятися від простої симетрії.

Але Платона можна було б звинуватити у формалізмі, якби він зводив мистецтво до ритму і гармонії. Ні в якому разі не всякий ритм і не всяка гармонія є складовою мистецтва; і, отже, аж ніяк не всякий спів і не всякий танець є художніми. Те й інше в мистецтві має бути прекрасним. Будь-які рухи тіла і наспіви, які виражають душевні і тілесні чесноти – прекрасні, а все, що виражає вади – не прекрасні. Тому неправильно міркують ті, хто стверджує, що «ступінь одержуваної душею насолоди і служить ознакою правильності мусичного мистецтва» [2]. При цьому чеснота повинна бути властива самій природі людини, а не тільки її зовнішнім звичаям. Тільки наслідування добродіям властивостям як природи людини, так і її звичаїв робить танці прекрасними, то і є справжня і правильна «радість», яка є найголовнішим виховним знаряддям. Радянський дослідник античності О.Ф. Лосев підкреслює неподільність для грека виховання взагалі і

виховання естетичного, зазначаючи, що античне виховання – «наскрізь естетичне» [3]. Крім терміна «радість» Платон в даному випадку використовує також «щастя», «блаженство», «насолоду», «чарівність», «тонкий смак», «приємність». Цим якраз, на його думку, багатий Єгипет, який не тільки в мусичних мистецтвах, але також в живописі і ліпленні вже десять тисяч років тому встановив подібного роду художню практику і до теперішнього часу (IV ст. до н.е.) не змінює її ніякими нововведеннями. Доброчесність і мужність є також умовою і для критики художніх творів.

Подібного роду художню настанову Платон мислить не просто як суб'єктивну потребу і суспільний звичай, але й як державний закон. Він часто підкреслює власне незадоволення щодо відсутності або неодноразових порушень такого закону в еллінських містах. Законодавець, за Платоном, повинен в цьому сенсі суворо впливати на поетів, і особливо змушувати їх створювати такі ритми і гармонії, які розвивають у людей справедливість – найважливішу людську добродієність [4, с. 463].

Таким чином, теоретичні міркування Платона про «ідеальне» мистецтво мають суперечливий характер. Вкрай важливим є той факт, що філософ, приділяючи значну увагу високій ролі естетичної форми, визначав основні риси і напрями розвитку античного типу культури, оскільки, безумовно, його погляди суттєво позначилися в подальшому на творчих пошуках і практичному втіленні відповідного сприйняття ідеальної художньої форми еллінськими митцями, виявивши ці прояви в різних видах античного мистецтва.

1. Лосев А.Ф. Ион. Самобытность философского познания и его свобода от иррационализма // Комментарии к диалогам Платона [Электронный ресурс] / А. Ф. Лосев. – К.: PSYLIB, 2005. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/losew06/txt06.htm>.
2. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика [Электронный ресурс] / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1974. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/lose003/txt09.htm>
3. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии [Электронный ресурс] / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/lose000/txt002.htm#3/>
4. Платон. Сочинения в четырех томах [пер. с греч. В. Ф. Асмус] / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. – / Платон. В 4-х т. – СПб.: Изд-во СПбГУ Олега Абышко, 2007. – Т.3. Ч.2. – 752 с.

ЧОМУ ІДЕАЛЬНА ДЕРЖАВА ПЛАТОНА НЕ Є ІДЕАЛЬНОЮ?

Питання, пов'язані із ідеями державності, форм державного устрою та формальної організації суспільства займають важливе місце в філософії, а саме у таких її розділах, як політична та соціальна філософії. Історичний розвиток розуміння та інтерпретації понять держави і суспільства в рамках філософії є тривалим та різноманітним, проте в рамках даної роботи увагу буде звернено на одну із базових концепцій держави, запропонованої в античні часи Платоном, а саме вчення про «ідеальну державу». В даній роботі було здійснено спробу зрозуміти основні складові цього поняття, а також оцінити актуальність платонівського вчення на сьогоднішній день, виокремити основні напрями критики даної концепції та відповісти на запитання «Чому ідеальна держава Платона не є ідеальною?».

Для уникнення термінологічної плутанини та невизначеності в ході опрацювання даної теми необхідно звернутися до поняття «ідеального» чи «ідеалу», тому відштовхуватимемося від визначення, запропонованого філософським енциклопедичним словником. Термін «ідеал» походить від грецького *ἰδέα* та в перекладі, окрім відомого нам побутового значення, означає первинний образ. Під ним розуміють взірець, досконалість, що визначає характер діяльності соціальної групи чи окремого індивіда. Ідеал являє собою єдність суб'єктивного за формою та об'єктивного, як необхідності розвитку і виникає внаслідок усвідомлення недовершеності дійсності та потреби її перетворення в бік певного уявлення. Слід враховувати, що ідеал та уявлення про нього залежатимуть від низки соціокультурних факторів. Як філософська категорія, поняття ідеального застосовується для позначення суб'єктивно-духовної природи відображення дійсності, що може існувати лише у свідомості людини. У філософії Платона категорія ідеального є основоположним принципом мислення та буття і займає у ній ключове місце. Важливим поняттям є «ейдос» або ж «ідея», як первинна нематеріальна сутність, що є прообразом речі [7, с. 233].

Для ефективного розуміння поняття ідеальної держави, запропонованої Платоном, необхідно спершу звернути увагу на такі особливості, як соціально-історичний контекст формулювання ідей Платона та основні елементи його філософської концепції, що є засадничими передумовами формування філософських ідей Платона. До першого віднесемо особливості соціального устрою давньогрецького суспільства, а також специфіку організації полісу. Населення Давньої Греції мало чітку структуру і яскраво виражений поділ на окремі групи населення, котрі можна розташувати за ієрархічним принципом. На самому низу соціальної драбини знаходилися раби, котрі, по суті, не мали ніяких прав і прирівнювалися до власності та, відповідно, не мали можливості

хоча б якимось чином долучитися до життя міста. Наступна група населення складається із так званих «метеків» або ж чужоземців, що осіли в місті. Як і раби, можливості вплинути на життя полісу вони не мали, проте були вільними. Третю складову давньогрецького суспільства становили вільні громадяни. Слід враховувати, що жінки в тогочасному суспільстві були позбавлені низки прав і також були обмежені у засобах впливу на життя полісу. Властивим давньогрецькому суспільству був поділ на окремі соціальні категорії, як от: правителі, землероби та ремісники і воїни. Всі ці елементи знайшли своє відображення у проекті суспільства, запропонованому Платоном. При розгляді другого засадничого елементу слід зрозуміти, що мав на увазі Платон під світом речей та світом ідей, на які поділяється дійсність. Світ ідей є первинним і складається із незмінних, вічних та самостійних сутностей – ідей. Світ, котрий ми сприймаємо чуттєво, є похідним від першого, а створення будь-яких речей у ньому обумовлено існуванням ідеї цієї ж речі.

Ідеальний державний устрій, котрий пропонує Платон у своїх діалогах, є, по суті, першою утопією, і судячи з усього, автор, описуючи його, не полишав надії на можливість його втілення в життя. Основу платонівської утопії становить поняття справедливості, проте слід мати на увазі, що «справедливість», як її розуміє Платон, зовсім не збігається із побутовим трактуванням поняття, сформованим під впливом демократичних теорій, згідно із якими воно майже синонімічне рівності. Платонівська справедливість добре уживається із усталеними нерівностями та нерівномірним розподілом влади, ресурсів, доступу до благ і зводиться до реалізації ситуації, в якій кожен безперешкодно може займатися своєю справою. Виходячи із уже згаданого поняття справедливості, суспільство ідеального полісу Платона має бути стратифікованим на три прошарки, а саме на філософів (опікунів), воїнів та простих людей. Для пересічного члена такого полісу подібний розподіл на соціальні групи є міфологічно затвердженим, оскільки Платон вважав можливим шляхом здійснення обмежень доступу до освіти та жорсткої цензури, а також через зміну двох поколінь зробити міф, «одну царственну брехню», про те, що бог створив людей трьох гатунків із різних матеріалів (опікунів із золота, воїнів із срібла, а решту із бронзи та заліза) – невід'ємною частиною реальності, котра не піддається сумнівам мешканцями такого полісу. Найбільшу увагу автор приділяє саме першій категорії членів суспільства, тобто опікунам, котрі здійснюватимуть владу, а саме особливостям їхнього відбору та виховання. Посади опікунів, перші із котрих будуть відібрані законодавцем, є спадковими, проте не виключається можливість декласування «слабших» представників та переведення до вищого рангу більш успішних із нижчих класів. Усі кандидати на місце в правлячій верхівці будуть виховуватися в умовах жорсткої цензури, метою якої є нав'язування потенційним опікунам якостей пристойності та сміливості. Цікаво, що опікунами можуть стати і жінки. Звичайне життя опікунів проходитиме в

комуністичних умовах, оскільки вони будуть позбавлені права на приватну власність, не будуть ні багатими, ні бідними та матимуть навіть спільних дітей та дружин [5]. Подружнє життя та народжуваність у ідеальній державі Платона також підлягають жорсткому контролю, оскільки пари для збільшення числа населення полісу вибиратимуться шляхом жеребкування, котре, насправді буде підтасованим правителями міста з метою збільшення потомства найвидатніших. Небажаних, не запланованих та «несанкціонованих» дітей чекатиме доля, схожа із тою, яку розділяли слабкі хлопчики у Спарті [2, с. 105-113].

Чого очікував Платон від держави, побудованої за таким зразком? Він вважав, що у місті, в якому кожен займатиметься своєю справою, а владу здійснюватимуть мудрі, тобто філософи, відбуватиметься торжество громадського духу, мужності, мудрості, розсудливості та, головне, справедливості, в ній запанує гармонія та ніколи не буде чвар. Не потрібно заглиблюватися та деталізувати окремі аспекти платонівської ідеальної держави, щоб зрозуміти, що з погляду сьогодення вона є тоталітарною та скидається, скоріше, на антиутопію і розуміння «ідеального», тобто зразкового, досконалого, що міститься у її назві скидається на оксюморон. Проте, додатково звернімо увагу на ті складові концепції «ідеальної держави» Платона, котрі найчастіше стають об'єктом критики.

Переломним моментом у поглядах на платонівську філософію вважається критика Ніцше, котра спрямована на певні аспекти концепції ідеальної держави. Як і Платон, Ніцше не схвалює демократичну форму правління, оскільки вважає, що надання влади народові спричиниться до виродження держави. В загальних рисах він солідарний із багатьма елементами платонівської утопії. У нього викликають симпатію прихильність до аристократичної форми правління, регуляція шлюбів та утримання суспільного ладу, проте основним каменем спотикання стає бачення мети такої держави. Згідно із Ніцше державою є мудра організація для взаємного захисту особистостей, а її головною метою є розвиток цих особистостей, що впирається у відому концепцію надлюдини [6, с. 308]. Такий погляд цілком перекреслює платонівське уявлення про ціль держави, котра сама по собі є найвищою цінністю і всі члени суспільства повинні докладати зусиль, виконуючи свої єдиноправильні, покладені на них обов'язки, задля утримання її стабільності і загального блага усіх. Також, Ніцше критикує моральність такої концепції, оскільки Платон не сумнівається у своєму праві на обман, тобто «<...>засоби, що повинні зробити людство моральним, були цілком аморальними» [3, с. 620].

Критика платонівського державного устрою Карлом Поппером, одним із найяскравіших представників постніцшеанського антиплатонізму, стосується специфічно представленого у «Державі» та деяких більш ранніх творів Платона трактування поняття справедливості, котре, по суті, є принциповим та базовим не лише для ідеального полісу, а й ключовим для всієї праці, а також упущеним

у огляді «Держави» Ніцше. Поппер звертає особливу увагу не лише на відмінності між інтерпретуванням поняття справедливості у «Державі», а й на тому, яким чином Платон здійснює огляд альтернативних положень, а також висовує підозри у несумлінності критики ним альтернативних бачень, більше того, йдеться про свідому підміну дефініцій із чітко вираженою метою сприяння популяризації концепції ідеальної держави-полісу шляхом маніпулювання прихильності та частого не усвідомлення сутнісних відмінностей терміну від популярного побутового його значення пересічними читачами, а згодом засліпленими авторитетом видатного античного філософа – фахівців. Також, звертається увага на надмірну тоталітарність пропонованого устрою, що йде в розріз із ліберальними поглядами на побудову суспільства та гуманістичною теорією справедливості. Щодо останньої, то Поппер стверджує, що уявлення Платона про державу цілком суперечить трьом основним її вимогам, а саме, на противагу принципу егалітаризму пропонується принцип природних привілеїв, замість загального принципу індивідуалізму у Платона ми знаходимо принципи холізму та колективізму, а третій принцип, котрий говорить про функцію держави захищати свободу громадян, заміщується уявленнями про те, що метою та завданням індивіда є збереження і посилення стабільності держави [4, с. 128-133].

Навіть стислий та дещо узагальнений огляд основних напрямів критики ідеальної держави Платона був би неповним без звернення до філософії відомої дослідниці тоталітаризму Ганни Арендт. Для Арендт також властива антиплатонівська критика постніцшеанського періоду. Її звинувачення в сторону концепції ідеальної держави доволі схожі із тими, що їх пропонував Ніцше та, зокрема, полягають у тому, що Платон став винахідником особливого виду тиранії. Особливостями такого політичного устрою, що викликають критику, є влада розуму, ідей та абсолютних стандартів. Для Платона на першому місці завжди стоїть держава, що повинна нарощувати свою міць і котра вдається до експлуатації людських слабкостей та втручання у сферу свободи, тоді як у політичній філософії Арендт властиво ставати на захист громадян. Як зауважує Глухов: «Платон винаходить ідеальний поліс, Арендт – ідеальну совість» [1, с. 482]. Окрім того, Арендт звертає увагу на методи викладу своєї позиції Платоном, а саме на специфіку застосування діалектичного підходу на противагу риторичі і, як результат, окремі положення його філософії формуються з прагнення отримати перемогу в словесній суперечці.

Платонівська ідеальна держава, котру можна стисло охарактеризувати як справедливе правління кращих задля добробуту самої держави, часто піддається критиці через підміну терміну «справедливості», а також через значні розбіжності із уявленнями про досконале суспільство. Найбільш суперечливими моментами у концепції держави Платона є жорстка цензура мистецтва, евгеністичні методи контролю народжуваності, заборона володіння

приватною власністю для окремих верств населення, що призведе до відсутності їхньої самореалізації, обмеження свобод і прав громадян та допускання застосування шахрайства й обману заради збереження стабільності держави. По суті, така держава могла б забезпечувати стабільність, але цілком зупинилася б у розвитку та стала вразливою для сусідів, чим ті неодмінно скористалися б. Також, такий поліс – це цілком тоталітарна держава, тому найбільшій критики дана утопія зазнає з боку прихильників відкритої держави, гуманізму та лібералізму. Шукаючи відповідь на головне запитання даної роботи, тобто «Чому ідеальна держава Платона не є ідеальною?», повернімося до розуміння понять ідеального та ідеалу, котрі, як ми уже з'ясували, мають соціокультурний контекст.

Отже, як зрозуміло із наведеної вище критики, погляди Платона на досконале суспільство не відповідають, а часто навіть суперечать уявленням про зразковість державного устрою сьогодні. Проте, навіть звертаючись до суспільства грецьких полісів, ми спостерігаємо низку розбіжностей між цінностями, пропонованими Платоном, та властивими тому часу. Він пропонує доволі радикальні зміни до структури грецького полісу, вдається до підміни понять, про що говорить Поппер, а також не залишає місця для конструктивної критики з боку інших учасників філософської дискусії того часу в тексті своєї «Держави». Іншими словами, держава Платона буде ідеальною лише з точки зору його філософії, проте, з наведених вище причин, назвати ідеальною її не можна.

1. Глухов А.А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма / А.А. Глухов. – М.: ИД НИУ ВШЭ, 2014. – 584 с.
2. Найчук А.В. Давньогрецький поліс в контексті соціально-політичних поглядів Платона та Аристотеля / А.В. Найчук // Збірник наукових праць «Політологічні студії». – 2010. – Вип. 1. – С. 105–113.
3. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом / Фридрих Ницше, сочинения в 2-х томах. Т. 2 [пер. с немецкого; Сост., ред. изд., и авт. примеч. К.А. Свасьян]. – Москва: «Мысль», 1990. – С. 556–630.
4. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона [пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского]. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с.
5. Рассел Б. История западной философии. В 3 кн.: 3-е изд., испр. / Подгот. текста В. В. Целищева. – Новосибирск: Сиб. унив. изд-во; Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. – 992 с.
6. Стежко З. В. Державницькі апології Ф. Ніцше / З. В. Стежко, Г. П. Стежко // Наукові записки. Серія: Історичні науки : зб. наук. пр. – Кіровоград, 2005. – Вип. 9. – С. 303–313.
7. Філософський енциклопедичний словник : енциклопедія / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди ; голов. ред. В. І. Шинкарук. – Київ : Абрис, 2002. – 742 с.

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІДЕАЛЬНОГО (НА ПРИКЛАДІ ДЕМОКРАТІЇ)

Проблематика дослідження, пізнання та розуміння ідеального започаткована самим поняттям: від грецького ейдос-ідея, тобто божественний першообраз, взірець для недосконалих людей. Первісне сакральне світосприйняття людей створило й розвиває досі метафізичну, агностичну за своєю сутністю філософію, неможливості пізнання людьми божественного ідеального, а, отже, і непотрібності його дослідження. Отримувати задоволення від життя в потребовому сенсі стало епікурейським девізом прагматиків – противників ідеального як не притаманного й недосяжного людям за його буквальним тлумаченням.

Разом з тим суспільна організація життя людей, яка за сакральною міфологією була таким же творінням богів, як і самі люди, покликала до життя альтернативну до метафізичної діалектичну філософію. Її першими носіями стали служителі релігійних культів давніх народів – жерці та пророки, а їх «просвітлення» та «одкровення» стали первісною методологією пізнання (але ще не дослідження) сакрального ідеального. Від імені й за уповноваженням богів ці, за їх словами, «обрані богами» кращі з-поміж людей, стали тими посередниками, через яких усім людям відкривалися й тлумачилися божественні ідеї задля вдосконалення їх життєдіяльності. На основі сакральної діалектичної філософії виникли два основні напрямки і дві методології дослідження ідеального. Один напрямок і відповідна йому методологія виходили з принципу «темноти» більшості людей, яка мала коритися правлінню «просвітленої» богами меншості. Класичні приклади такої «елітарної» і втаємниченої від народу методології знаходимо в пам'ятках давньосхідної мудрості.

Так, у міфі про впорядкування життя на землі сином богів Енкі говориться, що він створив письмові настанови для людей, щоб ті не були схожими на звірів. Але, поклавши на людей обов'язок виконання настанов, залишив скрижалі з ними в себе, щоб люди не звеличувались до рівня богів [7,с.46]. За вченням давньоіндійських брахманів – тлумачів відкритих їм через уста творця світів Брахми законів організації людського суспільства – зразкова структура суспільства мала ґрунтуватися на кастовій нерівності людей. Інакше, без таких законів і структур, встановлених брахманами під охороною касты воїнів на чолі з царем і забезпечуваних працею касты селян, ремісників та торгівців з кастою слуг, що всіх їх мала обслуговувати, суспільство б нагадувало глечик з павуками, зграю звірів чи отару овець. Щоб такого не сталося, брахмани навчали царів мистецтву управління палкою, тобто застосуванню належних покарань щодо порушників такого ідеального кастового суспільства (Книга законів Ману).

Інший, альтернативний варіант до цієї методології «активного», «палично-карального» забезпечення ідеального суспільного ладу недосконалого «темного» людства під керівництвом мудрих знавців божественних ідей, управлінням царів та охороною воїнів розробив китайський філософ Лао-цзи. Це – методологія «пасивного» керівництва тим же «темним» народом: керуючи, не вважати себе володарем, оскільки всезагальний божественний закон Дао сам, зрештою, гармонізує усе в світі, що порушує спокій. Відповідно, мистецтво управління народом мудрими полягає в тому, щоб зробити серця народу пустими, а шлунки повними. У народу не повинно бути знань і емоцій, а маючих їх потрібно позбавити можливості діяти, оскільки бездіяльність приносить спокій, а суть Дао і є в спокої. Для такого управління не потрібно виставляти напоказ людям свої досконалі методи управління, а, навпаки, втаємничувати їх і дотримуватись принципу пасивності. Чим більш діяльний уряд, тим більш нещасним стає народ. Народ голодає, коли влада збирає багато податків; народ бідніє, коли багато забороняючих законів; чим більше зростає кількість законів, наказів тим більше росте й число злочинців; використання ж армії – засіб нещастя, бо її ненавидять [4, с. 9-12, 18-20, 27-28, 32-33, 422, 424, 434].

Будда (тобто, просвітлений) принц Сіддхартха Гаутама здійснив революційний поворот від сакрального до раціонального, світського напрямку і методології розуміння ідеального, його дослідження і пізнання. Вихідним принципом буддистської діалектичної філософії став антропоцентризм – заперечення верховенства богів та їх служителів брахманів над людьми як першоджерел законів та обґрунтування відкритості вічних законів природи для всіх людей, можливості пізнання людьми істини цих законів. «В слідуванні істині немає ніякої таємниці», стверджував Будда. «Тільки коли людина пізнає Вічний Закон, істинний шлях життя, - тільки тоді вона отримає єдине щастя, єдине благо в світі. Саме солодке в світі – це істина» [6, с.14, 15]. Істина ж, яку можна і необхідно пізнати, двояка, вчив Будда. По-перше, необхідно пізнати страждання і в чому полягає шлях, який веде до знищення страждання. При цьому всі люди не з народження зі знатної чи багатой сім'ї (як брахмани) є вченими, а тільки життям своїм можуть стати істинно знатними й мудрими, чи навпаки низькими. А істинні вчителі, які не беруть плати за те, чому вони вчать, не приховують ніяких таємниць, допомагаючи просвітленню непросвітлених [6, с. 16, 17, 14].

Втім, геополітична особливість східних суспільств (посушливий клімат і необхідність іригаційних робіт організованими в общини масами людей) спричинила деспотичну політико-правову традицію, несумісну з розвитком індивідуальних прав і свобод людей. Центром формування і розвитку свободи людської думки, наук і діалектичної методології дослідження ідеального стала Давня Греція. Її геополітична особливість зробила можливою економіку (ойкономос) окремого домашнього, сімейного господарства і плюралістичну полісну суспільно-політичну організацію з різноманіттям форм держав. Це дало

давньогрецьким філософам багатий фактичний матеріал для відкриття і застосування різноманітних методів дослідження природніх можливостей людей до вдосконалення своїх особистостей та різних форм створених ними суспільних, політико-правових організацій.

Так, Протагор утверджує історичний метод дослідження людини від її первісного стану до індивідуального культурного та соціального і політико-правового розвитку шляхом самовдосконалення на основі навчання і виховання. Формулює головний принцип антропоцентризму: людина є міра існуючого й неіснуючого [6, с. 32-34]. Геракліт обґрунтовує необхідність визнати людський розум таким, що управляє усім за допомогою усього. При цьому всім людям властиво пізнавати самих себе і мислити [6, с.29, 30]. Демокріт вказує на головну перевагу демократії з-поміж інших створених людьми форм політико-правової організації свого життя: свободу [6, с. 30].

Філософська думка Давньої Греції вперше поставила за предмет дослідження проблему ідеального державного устрою як необхідної особливої умови досягнення загального ідеалу в людському житті – щастя. Для цього були розроблені основи наукової методології.

Демократія, проте, не вважалася ідеальною, як і всі інші відомі тоді форми держави. Застосовуючи методи кількісного і якісного їх виміру, Геракліт, Демокріт, Сократ, Платон, Аристотель відзначали переваги й недоліки кожної форми та виводили кращі з-поміж них і найгірші. Правління більшості вважалося тим кількісним виміром демократії, який створював можливості для свободи як якісної її переваги над іншими формами держав. Однак, розуміння двоякої істини, яким керувався Будда, було характерне й для давньогрецьких філософів. З однієї й тієї категорії кількості у вимірі демократії – правління більшості – вони виводили не тільки перевагу, але і суттєвий недолік – бідність, характерну для більшості народу і вимірювану у грошових чи майнових одиницях статків. Відповідно, крім свободи як якісної переваги демократії для більшості людей, вони вказували і на її суттєвий якісний недолік – відсутність чи низький рівень у бідноті освіти і знань, культури, що робило можливим маніпулювання демагогами такою більшістю в корисливих цілях узурпації влади від імені народу та встановлення тиранії. Перехідною формою держави від демократії до тиранії в такому випадку ставала охлократія, в якій керований демагогами і засліплений ними натовп руйнував будь-яку організацію. За висловом Геракліта, кращі люди всьому віддають перевагу перед вічною славою, а натовп досхочу наїдається подібно худобі [6, с. 29].

Дві вершини давньогрецької філософії – Платон і Аристотель – продемонстрували в дії два зразки методології дослідження і розробки ідеальної форми держави. Платон розвинув східну сакральну методологію, основу на принципі нерівності людей, з яких лише незначна меншість наділена талантом (даром богів) пізнати ідеальне і слідувати йому. Проте, доповнив її новими ідеями, принципами, методами. Зокрема, він обґрунтував принцип творчої активності філософів, здатних не тільки слідувати

сакральному ідеальному, але й творити власною мудрістю (на основі її колективного розвитку й збагачення всіма мудрецькими) нові ідеї, теорії і втілювати їх на практиці. Керуючись цим принципом, він розробив декілька планів ідеальної держави під керівництвом філософів і створив Академію, в якій розпочав підготовку таких кадрів з обдарованих здібностями до наук учнів. Діалектичний взаємозв'язок загального, особливого й одиничного відкрив і застосував: у категоріях справедливості, добродійності, блага стосовно людини – залежно від її вікових особливостей та індивідуального душевного складу; стосовно держави – залежно від видів її устрою в конкретних історичних полісах; стосовно законів – залежно від видів державного устрою і конкретних географічних умов, кількості населення, особистостей правителів. Діалектику абсолютного й відносного ідеального відкрив і застосував в моделях ідеальної держави та ідеальних законів. Діалектика кількості і якості була відкрита й застосована при розробці оптимальних розмірів території і кількості населення ідеальної держави, розподілі і регулюванні відносин власності задля усунення багатства і бідності, сімейних суперечностей. Основні начала людської душі і типи її складу Платон дослідив і відкрив у закономірному зв'язку із типами державного устрою залежно від конкретного випадкового поєднання в особах правителів, законодавців, суддів та ін. Було розроблено і план перехідного періоду від неідеальної до ідеальної держави через створення таємної «нічної» ради мудрих як організаційного осередку для таємного керівництва таким переходом.

Разом з тим, розроблена Платоном методологія дослідження ідеального принагідно до створення ідеальної держави і законів її життєдіяльності не виходила за межі сакрального принципу неідеальності більшості людей, з якого логічно витікав основний зміст принципу справедливості для суспільства неідеальних людей на чолі з ідеальними правителями – філософами: кожній людині віддавати належне їй місце в ієрархії ідеального, яке мало бути кожному своє. Таким чином, ідеальна держава Платона зберігала давньоіндійську традицію кастової структури: філософів (брахманів), воїнів та обслуговуючих їх землеробів, ремісників, торгівців. Раби ж заміняли недоторканих вільних слуг-шудрів. Сакральність Платонової ідеальності, замість індуїзму, мала триматися на поширенні серед народу міфу про вроджений в душі кожної людини вміст металів різної коштовності, від чого залежало їх місце в кастовій структурі. Вміст золота означав приналежність до філософів, вміст срібла, заліза чи міді – до підпорядкованих владі філософів, воїнів та простих людей, виробників матеріальних благ і годувальників філософів та стражів порядку – воїнів. Наявність каст знавців ідеального, які самі поповнювали свої ряди з відібраних ними і навчених та вихованих обдарованих дітей, наявність надуманого філософами міфу – ідеології, який пропагувався ними неосвіченій масі зайнятих кожен своєю справою в суспільному поділі праці людей, охорона визначеного філософами порядку в розподілі суспільних ролей спеціально підготовленою й вихованою кастою

воїнів – в цих ознаках можна розгледіти прообраз тоталітарної держави як ідеалу антидемократичного, протилежного до антропоцентризму, аристократичного, елітарного світосприйняття.

Аристотель, навпаки, став античною вершиною філософської методології дослідження ідеального на основі принципу антропоцентризму. Замість надуманих Платоном, реально не існуючих і супротивних природі людини ідей (як позбавлення філософів і воїнів права приватної власності і сім'ї) Аристотель продемонстрував творчі можливості людської думки конструювати ідеальне з комбінацій реально існуючих окремих елементів неідеального. При цьому не відкидалася керівна роль мудрих з-поміж людського загалу, але їх реформаторська сила вбачалася в опорі на інтереси та творчі можливості народу.

Розвиваючи методологію діалектичного поєднання протилежностей, Аристотель розкрив в особливих умовах полісного життя греків можливе застосування загального закону взаємодії кількісних змін з якісними. Загалом будь-яка держава, писав Аристотель, має розглядатися з боку кількості і якості. Під кількістю в державі він розумів чисельну перевагу маси населення, а під якістю – свободу, багатство, освіту, благородство походження [1, с. 569]. Дві суттєві частини кожної держави складають багаті і бідні, з яких перші, здебільшого, є меншістю, а другі – більшістю. В залежності від переваги тієї чи іншої частини встановлюється відповідний вид державного устрою, хоча існує в кожній державі й третя частина – люди з середнім достатком. Проте, здається, що дві суттєві частини визначають своєю якісною перевагою тільки два основні види державного устрою: демократію і олігархію [1, с. 554-555, 566].

Класичну грецьку демократію Аристотель визначав як владу більшості вільно народжених (а не рабів) і неімущих, бідних людей, тоді як олігархію називав владою меншості багатих і благородного походження. В свою чергу, і демократія, і олігархія поділяються на види залежно від кількісного доступу людей до влади і якісних характеристик: міри свободи, багатства, освіти, благородства у різних людей [1, с. 555-556, 558]. Разом з тим всі відомі Аристотелю види державного устрою: і більш правильні (як монархія і аристократія), і відхилення від них (як тиранія, олігархія і демократія) він аргументував як відхилення від можливого самого правильного, ідеального – політії.

Політія як ідеальна держава за Аристотелем цілком реально могла бути створена шляхом кількісного врівноваження двох протилежних начал двох неправильних держав: заможності надбагатих людей з олігархії і незаможності маси бідних і неімущих з демократії [1, с. 561-562]. Результатом поєднання заможності і незаможності в політії мали стати «середні люди», за словами Аристотеля, або ж «середній клас» за сучасною термінологією. Тобто, люди з «власністю середньою, але достатньою» [1, с. 567].

Стосовно демократії, в якій біднота переважає своєю чисельністю, Аристотель висловився достатньо категорично: така держава опиняється в

злочасному стані і швидко йде до загибелі [1, с. 568]. Причина полягає в тому, що бідні й принижені цим люди часто стають злодіями й дрібними мерзотниками, «схильними до злочинів із підлості». Вони «нездатні владарювати і вміють підкорятися лише тій владі, яка проявляється в хазяїв над рабами». Як наслідок, держава «складається з рабів і панів, а не з вільних людей, <...> одні сповнені заздощів, другі – презирства» [1, с. 566-567]. Основною загрозою для демократії, в якій переважають бідні й злиденні, Аристотель називав демагогів. Їх могутність над народом полягає в можливостях маніпулювання громадською думкою, перед якою вони зводять звинувачення на посадових осіб і вимагають над ними народного суду. Бідний і принижений люд охоче сприймає такі звинувачення і стає слухняним знаряддям для деспотії демагогів. Відтак, значення посадових осіб в державі зводиться нанівець, як і влада закону, а де «відсутня влада закону, немає й державного устрою» [1, с. 557].

В олігархії, навпаки, занадто велике багатство, знатність та сила невеликої меншості людей робить їх «переважно нахабами й великими мерзотниками». Такі люди «не бажають та й не вміють підкорятися», схильні здійснювати злочини з нахабства [1, с. 566]. Жадоба багатих, за Аристотелем, скоріш за все стає згубною для державного устрою [1, с. 571].

Між тим створення в державі чисельної переваги середніх за достатком людей над дуже бідними і дуже багатими разом взятими, або хоча б кожною із цих частин народу окремо, стабілізує державу. «Люди, які мають більший майновий достаток, писав Аристотель, – частіше бувають і більш освіченими, і більш благородного походження. <...>Люди заможні вже мають те, заради чого здійснюються правопорушення» [1, с. 561].

Виділивши серед якісних характеристик держави ключову роль багатства в кількісній мірі середнього достатку, Аристотель, разом з тим, розглядає ідеальне не тільки в особливому втіленні форми держави – політії, але й в інших можливих дослідженню і пізнанню людським розумом втіленнях. Зробити державу гідною інтересам людей «залежить уже не від долі, а від знання і вільної волі», писав мудрець. Ідеальна ж держава не є всезагальним абсолютним ідеальним, а однією з складових для більш загального людського ідеального – щастя. Щастя ж є діяльність людей в дусі добродетельності в повному сенсі – в прекрасному самому по собі, а не в умовному сенсі – як в необхідному [1, с. 669]. Керуючись вченням про двоякий характер істини, Аристотель і в людській природі виділяв суперечність розумного й нерозумного чуттєвого, а в розумі людини, в свою чергу, суперечність розуму практичного й розуму теоретичного [1, с. 672]. Проте, люди піддаються вихованню, завдяки якому вони щось засвоюють через навички, а щось – навчанням.

Аналізуючи цілісне в особливостях його складових частин і синтезуючи ідеальне в пізнаваному закономірному порядку (як, наприклад, виховання сповнених переважно почуттями і практичним розумом більш молодих людей

під керівництвом сповнених набути з віком переважно теоретичним розумом більш зрілих людей [1, с. 671]), Аристотель озброїв людство методологією дослідження, пізнання та розуміння ідеального як сенсу наповнення життя щастям. Ідеальне утвердилось як доступне людському розуму і творчому потенціалу для практичного втілення в життя.

Однак, з плином століть і тисячоліть історії людства, якраз практичне будівництво ідеального виявилось найбільш проблемним. Відкрита «Авестою» двоєка істина душі і тіла людини як єдності протилежностей добра і зла, які знаходяться в безперервній боротьбі між собою, повною мірою розкрила діалектику відносного й абсолютного в ідеальному. Зокрема, циклічний характер теоретичного дослідження і моделювання ідеального та його практичного досягнення.

Жадоба багатства розкрила свій руйнівний потенціал у створенні античних імперій, які похоронили не тільки можливість створення ідеальної держави політії для досягнення в ній щастя людей, але й не ідеальну демократію. Торжествували найгірші форми держав – тиранія і деспотія, на зміну яким прийшов сакральний ренесанс Середньовіччя. Досягнення античної філософії знищувалися, забувалися або ж вихолощувалися досягненням християнської думки – схоластикою. Так, зокрема, відбулася підміна понять при перекладах Аристолевої «Політики», в результаті яких вчення про політію і саме слово було забуте, а утвердилось вчення і слово «демократія» (вперше вжито в перекладі 1260 р.).

Буржуазні революції Нового часу почали реалізувати неідеальне – демократію - в якості ідеального на проголошених ними цінностях свободи, рівності та прав людини. Але підміна поняття далася взнаки: свобода власності і конкуренції відновили механізм збагачення небагатьох і збідніння більшості. Український мислитель Іван Франко характеризував досягнення західної ліберальної демократії як «титулярне» (формальне), в букві закону, а не в фактичному житті. Загальне виборче право не давало народу влади в державі. Держава лишалася апаратом управління «згори» (багатими) – «вниз» (бідними). З одного боку, багатство незначної кількості олігархії давало їй можливість «купувати» вибори і депутатів з метою «брати і драти» парламентно, тобто підкупляти депутатів-парламентарів і за «круглу» суму проштовхувати в парламенті рішення, які збагачували багатих ще більше, а народу виділяли «звіриний бюджет»; підкуповувати під час виборів виборців і пресу з інтелігенцією, які обманювали виборців.

З другого боку, не дивлячись на узаконений розподіл влади в державі, централізація виконавчої влади в бюрократичної касти службовців, яка купувалася тими ж багатіями, дозволяла фальсифікувати списки виборців, тисячами виключати з них «неблагонадійних» або ж влаштовувати їм погрози і хуліганство з боку поліції і підставних осіб, повістки в суд, арешти. Недостатність коштів і освіти у більшості народу не дозволяла йому в змаганні з багатими та найнятими ними бюрократами відстоювати свої права в судах.

Тому демократична формально, бюрократична по суті буржуазна держава не змінювалась, порівняно з рабовласницькою і феодальною, в пригнобленні на ділі багатими – бідних, яких багач був в змозі «кривдить, туманить і ще й наганьбить» [3, с. 120-121].

Кілька десятиріч по тому, як характеризував буржуазну демократію І. Франко, У. Черчіль в палаті громад парламенту Великої Британії 11.11.1947 дав класичну за своєю авторитетністю оцінку демократії: вона не досконала чи, навіть, найгірша форма правління, проте, за винятком всіх інших, що пробувалися час від часу [5]. Проте, і І. Франко, і У. Черчіль характеризували зведену в ідеальну її підміну, тобто не ідеальну державу. Чому відбулася підміна? Можливо за давно відкритою методикою свідомих фальсифікаторів: спочатку подати неідеальне в якості ідеального, щоб потім переможно його спростовувати задля переконання несвідомих в примарності ідеального.

Не дивлячись на наведені контрверсійні як для ідеального критичні оцінки буржуазної демократії та заплутаність і неоднозначність її сучасних наукових визначень, вона, тим не менш, багатьма досі називається ідеальною моделлю суспільного устрою [2, с. 6]. Висловимо припущення, що це вигідно національній олігархії західних зразків демократії і глобальній транснаціональній, космополітичній олігархії як формальне прикриття свого фактичного владарювання над пограбованими народами. В ХХ ст. глобальна спроба створити ідеальний суспільно-політичний устрій в соціалістичній формі, розроблений за діалектико-матеріалістичною методологією інтернаціональним соціалістичним і комуністичним рухом, змусила буржуазні демократії до змагання заради виживання. Так на ґрунті ідей Аристотеля про середній клас з'явилися теорії держав загального благоденства або ж соціальних держав, які матеріалізувалися соціальним законодавством розвинутих країн в практику достатнього життєвого рівня, розвитку освіти, охорони здоров'я та праці, соціального забезпечення. Середній клас у них став більшістю населення. Здавалося б, наукова методологія суспільного ідеального поєдналася з практикою досягнення щастя людей як загального ідеалу.

Проте, як тільки світова система соціалізму потерпіла крах, тому що всупереч марксистській методології почала реалізуватися не на розвинутій матеріальній і культурній буржуазній основі, а на основі напівфеодальної бідності, що не витримала змагання з багатими буржуазними демократіями, так глобальний олігархат розпочав згортання соціальних стандартів і наступ на середній клас в своїх країнах. Методологія дослідження і створення людьми ідеального в його загальному, особливому й одиничному втіленні вступила в новий історичний цикл боротьби з методологією підміни й компрометації ідеального. Добро і зло, ідеальне й не ідеальне продовжують безкінечну боротьбу, відтворюючи її в нових формах.

1. Аристотель. Политика ; [пер. с древнегреч. С.А. Жебелев] /Аристотель // Мыслители Греции. От мифа к логике: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков : Изд-во Фолио,1999. – 832с. (Антология мысли).

2. Буйчик А.Г. История социума и демократии: в 2-х кн., кн. I. Древний мир. Средневековье и эпоха Возрождения: монография/А.Г. Буйчик. – 3-е изд. – М. – Берлин: Директ-Медиа, 2015. –140с.
3. Горбань В.І. Сходження до засад європейської держави: духовний досвід І. Франка для України / В.І. Горбань, О.В. Горбань // Філософські семінари. Випуски 4-5. Матеріали між кафедрального круглого столу «Володимир Винниченко: письменник, політик, мислитель (до 125-річчя з дня народження) (13 грудня 2005 року). Матеріали міжкафедральних франківських читань (до 150-річчя з дня народження Івана Яковича Франка) (18 квітня 2006 року). – Полтава : Полт.НТУ, 2007. – 154с.
4. Дао: гармония мира. – М.:ЗАО ЭКСМО-ПРЕСС, 1999; Харьков: Фолио, 2000. – 864с. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://inosmi.ru/236528908.html>;
5. Історія вчень про право і державу: Хрестоматія для юридичних вузів і факультетів / Уклад., заг. ред. – проф., д-р істор. наук Г.Г. Демиденко. 2-е вид., доп. і змін. – Харків : Легас, 2002. – 922 с.
6. Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока. Серия «Легенды и мифы»/А.И. Немировский. – Ростов-на-Дону:Феникс, 2000.– 544 с.

Максим Загоруйко (Київ)

ЦЕНА ТЕОРИИ

Серьёзный теоретик – зверь весьма редкий, а в наше время так вообще исчезающий. Казалось бы, что появление такого где-либо уж точно наведёт переполох в академическом лесу. Но вот русскоязычному читателю только совсем недавно стало известно имя одного из самых серьёзных теоретиков Польши – Марека Яна Семека, хотя свою теоретическую деятельность последний начал ещё в 60-е годы прошлого века.

М.Я. Семек известен как теоретик (а известен он ещё и как отличный организатор[3]) в первую очередь своими работами по материалистической диалектике, особенно материалистическим прочтением неизвестных широкой научной общественности работ И.Г. Фихте. Например, в единственной пока переведённой на русский язык его крупной работе – «Две модели межсубъектности» [3], он показывает схожесть и взаимодополняемость фихтеанской и гегелевской модели межсубъектности и делает это опираясь на Работу Фихте *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (Основание естественного права согласно принципов наукоучения)*, которая до сих пор не переведена ни на польский, ни на русский, ни на украинский язык. Здесь у читателя может возникнуть справедливый вопрос об актуальности наследия не только Фихте, но и вообще Немецкой классической философии в наше время, особенно для широких кругов думающего сообщества, а не узконаправленных философских кафедр. Такого вопроса не возникнет разве что по отношению к «Науке логике» Гегеля, которая с лёгкой подачи В.И. Ленина хотя бы для мало-мальски последовательных марксистов стала «предисловием» к первой главе «Капитала». Чтобы помочь читателю преодолеть скептицизм к

старым немецким философам, если таков наличен, либо помочь основательнее утвердиться в своих позициях, если скептицизма нет, мне придётся отойти (конечно же только для того, чтобы вернуться) немного в сторону не только от Семека и немцев, но и от философии вообще и окунутся в историю, ведь вопрос об «актуальности» уж никак не может решаться вне исторического контекста.

В XX веке человечество взяло под свой частичный контроль социальную форму движения материи. Противоречие между производительными силами и производственными отношениями достигло такого угрожающего масштаба, что стало совершенно очевидным и даже наглядным, позволив, в отличие от середины девятнадцатого века, зафиксировать себя чисто эмпирическим путём. Уильям Макнил в своей книге «В погоне за мощью» на весьма богатом эмпирическом материале показывает, что уже в Первой мировой войне, не говоря о Второй, большинство стран участников перешло на плановые методы организации народного хозяйства.

Но в войне четырнадцатого года для большинства сторон методы макропланирования выступили в роли своеобразного хирургического скальпеля, которым вырезали опухоль в виде кризиса перепроизводства. Только для Советских республик плановая экономика стала не просто моментом осуществления военной политики, но и прочным основанием длительной «терапии» во всех сферах жизни.

После нового мирового противостояния на фронтах Второй мировой, которое по своему завершению сразу перешло в состояние Холодной войны, главным вопросом для выживания государств стал вопрос о сознательном производстве человека, его чувств и потребностей. На Западе этот процесс развивался весьма стихийно в форме виртуализированных практик, рассматриваемых Мариной Бурик в книге «Человек и экономика в виртуализированном мире» [1]. Производство фрагментарных индивидов в самих западных странах получило соответствующее фрагментарное понимание в рамках различных течений постмодернизма, особенно французского [1, с. 161].

Куда более глубокого понимания «механизмов» производства человеческой субъектности добились теоретики из стран социалистического блока. Во многом благодаря куда более серьёзной практике в сфере педагогики, которая выросла (*постала* – укр.) в ходе ликвидации неграмотности ещё в 20-30-е годы и развитию образовательной среды усиленными темпами в ходе противостояния в Холодной войне. Неудивительно, что более серьёзная практика дала возможность появления более серьёзной теории.

Ярким примером теоретического осмысления практики производства человека может служить деятельность Эвальда Васильевича Ильенкова. В ряде своих работ Ильенков провёл философское осмысление достижений современной ему педагогики и смог очистить данные практики от многообразия чувственной достоверности, вывел чистую логику процесса мышления. Особого внимания заслуживают его работы, посвящённые вопросу

идеального и идеала. Трудовое происхождение этих категорий Ильенков последовательно выводит в каждой своей работе, рассматривая весь процесс формирования их осмысления в истории философии. Но невзирая на то, что Ильенков чётко разграничивает идеалистическое понимание человеческой деятельности, а следовательно и мышления, от материалистического, данного Марксом и Лениным, ему не удалось избежать обвинения в гегельянстве и идеализме вообще [2].

Ничего удивительного в этом нет. Ильенков ведь вскрывал происхождение идеалистической разработки тех категорий, которые позволили Марксу и Энгельсу превратить социализм из утопии в науку. Это хорошо видно на примере с категорией идеального, глубже всего разработанной Гегелем. Именно благодаря категории идеального как деятельного отражения Маркс и смог разгадать загадку стоимости, над которой долго бились классики политэкономии.

Проблема заключается в том, что Маркс использовал разработанные философией категории в снятом виде. Он ведь был в первую очередь практиком, как бы парадоксально это сейчас не звучало, поэтому в своих конкретно исторических условиях вынужден был резко порвать с гегельянством, которое в его время превратилось в реакционную форму философии. Не удивительно, что весьма сложно увидеть материалистически понятую диалектику Гегеля в прикладном её применении. Выполнение этой задачи требует весьма высокого уровня философской грамотности. В противном же случае, если увидеть в наследии классиков марксизма только позитивную часть, то об их актуальности нельзя уже будет вести речи. При таком подходе марксистское наследие превращается либо в сборник готовых ответов на все случаи жизни, либо, после расчленения на Маркса-экономиста и Маркса-философа в труп теории, устаревшее воззрение, место которому на пыльных полках истории. Легко заметить, что эти два результата отличны только по видимости, и что «леваки», свято чтущие память «святой троицы» марксизма-ленинизма ничем по существу не отличаются от различного рода позитивистов, вопящих об экономическом детерминизме, заидеологизированности и устарелости Маркса.

В таком ключе, обвинения Ильенкова в идеализме и непринятие его академической средой являются «битвами в войне» позитивизма и диалектического материализма, дуализма и монизма в понимании природы человека. Эта война велась не только Ильенковым в Московском университете, но и В.А. Босенко и А.С. Канарским в Киеве, и, как мы недавно узнали, М.Я. Семеком в Варшаве.

Но противостояние позитивизма и диалектического материализма — далеко не ново. Это одна из исторических форм противостояния, начавшегося ещё на рубеже XVIII-XIX веков. Речь конечно же идёт о противостоянии школы британского эмпиризма и немецкого трансцендентализма. В своей статье «Человек, труд и самосознание» [4] М.Семек, анализируя работу

чешского мыслителя М.Зоботки «Člověk a práce v německé klasické filosofii», так определяет суть этого противостояния: «<...> классическая немецкая философия определяется через принципиальное противопоставление к «ноэтической» философии XVII—XVIII веков. Последнюю автор (имеется в виду М. Зоботка — М.З.) понимает как совокупность самых общих установок, которые разделяло европейское мышление от Декарта до Юма (у которого «ноэтизм» доходит до апогея, но вместе с тем включает в себе зачатки собственного самоуничтожения). Согласно этим «ноэтическим» установкам, человек, понимаемый как познающее сознание, стоит против объективного мира, который дан ему как бытие — т.е. как готовая действительность, независимая от него и в отношении к нему чуждая. «Ноэтизм», следовательно, является философией созерцательной позиции человека по отношению к миру <...>» [4].

Созерцательное отношение к миру и вытекающее отсюда отношение одного человека к другому как к объекту — вот корень тех реальных проблем, которые в теоретической среде приняли форму противостояния дуализма и монизма, британского эмпиризма и немецкого трансцендентализма, позитивизма и диалектического материализма. В различных сферах общественной жизнедеятельности это противостояние приобретает свои конкретные, всегда уникальные очертания и формы, но корень их кроется в способах организации материальной жизни общества.

В двадцатом веке тупик общественного развития, в который завели капиталистические способы организации, породил, с одной стороны, невиданные ранее в истории бойни, но с другой — попытки преодоления такого положения дел, т.е. попытки создания нового общественного строя. Последние увенчались громадным, но всё же частичным успехом. Громадным, поскольку показали, что построение нового общества возможно. Частичным, поскольку не довели дела до конца (=начала на более высоком уровне). И не удивительно, что не удалось довести до конца, т.е. до полного качественного перехода построение нового общества. Нельзя построить новое, мысля при этом по-старому. Конечно же, бытие определяет сознание, но даже самый плохой архитектор сначала строит дом в голове. Так что видимо поколение, которое «диалектику учило не по Гегелю», где-то пропустило тот момент, когда нужно было начать учиться как раз таки по Гегелю.

И Ильенков, и Босенко, и Канарский, и Семек, и многие другие уловили этот момент. Каждый из мыслителей такого уровня смог довести сущностные проблемы своей эпохи до преломления через самые общие категории философии. Каждый сделал это по-своему, в своей сфере интересов, но объединяет их как-раз таки способность довести рассмотрение даже частного предмета до необходимости осознанного выбора, как говорил Канарский, гносеологической позиции. Ведь конкретное движение материала в практике только до поры до времени нивелирует теоретические ошибки, практика как бы поправляет сам процесс преобразования и представлений субъекта об объекте

деятельности. Но когда общественная практика во всей своей тотальности делает предметом саму себя, тогда принцип «сделаем, а там посмотрим» уже не работает. Ведь можно такого наделать, что потом смотри не смотри – толку мало.

В наше время человечество снова вплотную подходит к практической постановке вопроса о путях дальнейшего общественного развития. Непрерывающиеся и разрастающиеся военные конфликты свидетельствуют об этом наглядным образом. Прошлый век заплатил за осознание причин, лежащих в основе кризиса, сотнями миллионов жизней. Именно такова цена всех тех мыслителей, которые упомянуты в статье. Готово ли наше время платить такую цену?

1. Бурик М. Л., Человек и экономика в виртуализированном мире. – К. : Аграр Медіа Груп, 2016. – 268 с.
2. Ильенков Э. В. Проблема идеального // Логос. – 2009. <http://www.caute.ru/ilyenkov/cmt/diam.html>
3. Семек М. Я. Две модели межсубъектности, http://propaganda-journal.net/bibl/Siemek_Dve_modeli_mezhsbiiektnosti.html
4. Семек М. Я. Человек, труд и самосознание, <http://propaganda-journal.net/9935.html>

Сергей Мареев, Елена Мареева (Москва)

О ДУХОВНОМ И МАТЕРИАЛЬНОМ В ЭВОЛЮЦИОНИЗМЕ А.БЕРГСОНА

А. Бергсон вошел в историю, прежде всего, как представитель *философии жизни*. Но первым философом жизни был А. Шопенгауэр, который поставил «жизнь» выше разума. В этом состоит специфика всей философии жизни: разум не способен постичь суть жизни. И в этом смысле жизнь *иррациональна*. Николай Бердяев писал о Бергсоне: «Есть сейчас во Франции талантливый философ Бергсон, борец против интеллектуализма, провозглашающий философию действия и раскрывающий своей философией двери мистике и религии. Бергсон делается все более популярен, к нему прислушивается молодежь, он странным, на первый взгляд совершенно непонятным образом оказывает влияние на два разных, противоположных течения французской жизни: на католиков-модернистов и синдикалистов. Неокатолик Леруа и синдикалист Жорж Сорель сошлись на бергсоновской философии действия, на его антиинтеллектуализме. Как бы ни оценивать эту философию, нельзя в ней не видеть отражения кризиса позитивизма, протеста против интеллектуализма, которым заразил духовную атмосферу старый позитивизм»¹.

¹Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон+, 1998, С. 249.

«Интеллектуализм старого позитивизма» – это рассудочность и эмпиризм, чуждые всякой мистике. Позитивизм выносит за скобки науки все, что покрывается понятием *духа*. Бергсон хочет вернуть это понятие в философию и в науку, и, помимо рассудочного «интеллекта», полагает рядом с ним познавательную способность, которую он называет «интуицией». Мы знаем, как у Ф.-В.-Й. Шеллинга его «интеллектуальная интуиция» легко перешла в христианское откровение. С христианством Бергсон весьма осторожен, но постижение того, что так или иначе связано с духом в его субъективной и объективной форме, он видит только через интуицию. В общем, это по сути попытка соединить несоединимое: науку и религию.

«Главное сочинение Бергсона, – отмечал Бердяев, – «L'evolution creative», в котором он подверг глубокомысленной критике эволюционные теории»¹. Но это не первая значительная работа Бергсона, которая вышла в 1907 г

В 1896 г. была издана не менее значительная работа Бергсона «Материя и память». Конечно, хронологический порядок изложения является простым и естественным. Но «Творческая эволюция» подводит *основание* под решение вопроса о соотношении духа и материи, которое Бергсон дает в «Материи и памяти» и других ранних работах. «В этой книге, – пишет отечественный исследователь его творчества И. Блауберг, – фактически подведен итог его предшествующей деятельности, обобщены важнейшие идеи, обозначены и раскрыты основные темы. <...> В этой работе в ясной и полной форме выразились идеи философии жизни в ее французском варианте. Именно этот труд принес Бергсону славу мыслителя и писателя; ему он прежде всего обязан присуждением в 1927 г. Нобелевской премии по литературе»². Но в чем состоит специфика этого французского варианта «философии жизни»?

Дело в том, что вся философия жизни колеблется между натурализмом и спиритуализмом. Жизнь понимается в ней то как способ существования белковых тел, т.е. биологически, то как «жизненный порыв», как у Бергсона, который очень похож на «мировую волю» Шопенгауэра, что явно не сводится к биологии. Заметим, что сам Бергсон воспринимал представление о «мировой воле» у Шопенгауэра неудачным.

Жизнь стремится жить и сопротивляется уничтожению. Но «жизненный порыв», а на французском «*elan vital*», в его учении не понятие, а образ, метафора. Это, скорее, как говорят, мифологема. Недаром Бергсон получил Нобелевскую премию именно по литературе. Научное понятие всегда является предметным и прозаическим, а не мифопоэтическим. Хотя это не значит, что наука лишена всякой образности. Но в науке и классической философии образ поясняет понятие, а не подменяет его.

Иначе у Бергсона, который стремится в философии опереться не на понимание и объяснение, а на переживание и со-переживание. Историк философии Э. Жильсон писал о языке Бергсона как о «его секрете», поскольку

¹Там же, прим.

²Блауберг И.И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003, С. 301.

тот умел наполнять философским смыслом слова и выражения обыденного языка. А потому в работах Берсона так много сравнений и художественных образов, помогающих, как он считал, извлечь понимание жизни из личного опыта читателя.

Лев Толстой в повести «Хаджи-Мурат» приводит случай, когда он долго не мог сорвать цветущий куст репейника, прозванного в народе «татарником». Растение сопротивлялось уничтожению. И это напомнило писателю жизнь Хаджи-Мурата, который не однажды искалеченный продолжал жить и бороться. Жизнь действительно «стремится» к самосохранению. Но со словом «стремление» мы все же связываем наше *сознательное действие*. Когда побеги тополя пробиваются сквозь асфальт, то это не потому, что тополь этого «хочет» и к этому «стремится». И. Блауберг справедливо считает, что «представление о “жизненном порыве” формировалось у Берсона по аналогии с человеческим сознанием»¹. И точно так же, добавим, формировалось представление Шопенгауэра о Мировой воле. В основе обоих представлений лежит антропоморфизм: природе приписываются человеческие качества.

Но у Берсона представление о «жизненном порыве» не является банальным антропоморфизмом. Он ищет дух внутри любой жизни. Но в живой материи дух, по Бергсону, также появляется не впервые, а он есть в природе и материи как таковой. Дух в природе подобен тому, что выразил русский поэт Ф.И. Тютчев: «не то, что мните вы, природа, не слепок, не бездушный лик...». Однако отношения здесь у Берсона переворачиваются, и материя, как и дух, оказываются всего лишь сторонами или моментами «жизненного порыва».

Бергсон не принимает современного ему естественнонаучного понимания эволюции. Еще Шеллинг в своей натурфилософии выделяет такие природные формы как механизм, химизм, организм. Но как одно переходит в другое? Эволюционизм решает проблему, как количественные изменения дают новое качество, как возможен этот скачок. Такой вопрос, как мы знаем, был основным в споре советского времени между механистами и диалектиками-деборинцами.

Но Бергсон предлагает принципиально иное понимание эволюционизма, чем современное ему естествознание. Если естествознание пытается понять, как возникает живое из неживого, или как жизнь зарождается в косной материи, то для Бергсона такой проблемы не существует. Он не признает в природе принципиально новых образований. Любое якобы новое в природе есть проявление все того же жизненного порыва. Более того, неживая природа есть тот же жизненный порыв в состоянии его затухания и отвердевания. Эту версию эволюционизма Бергсон также не обосновывает, а демонстрирует на уровне примеров, сравнений и художественных образов.

В качестве модификаций жизненного порыва, эволюция у Бергсона является творческой изначально. Но не только антиинтеллектуализм привлекал к нему католических мыслителей. Если естественнонаучное понимание эволюции противостояло христианскому креационизму, то в эволюционизме

¹ Там же. С. 308.

Бергсона, по мнению французского религиозного философа Э. Жильсона, католики усмотрели путь к сближению науки и религии. В «elan vital» Бергсона как движущей силе природной эволюции было много странного, но это намного ближе к творческому усилию Создателя.

Жильсону как католику и религиозному мыслителю близка мысль Бергсона о том, что «универсум предстает как результат энергии и неисчерпаемой силы созидания»¹, хотя та и не доведена до христианского спиритуализма, «до акта чистой Мысли». В антипозитивистской направленности его работ Жильсон видит возрождение классической метафизики с ее вечной темой основ бытия. Но при обширном исследовании духовных опытов важно то, что в них «для философа эмпирически представлена религиозная реальность, подобно тому, как наука репрезентирует для него природную реальность, сам универсум»²

Бергсон противопоставляет свое понимание эволюции и механицизму, и телеологизму, которые в его время конкурировали в науке. Как-то жизнь сравнили с матросом, который взбирается вверх по мачте уходящего под воду корабля. Жизнь – это постоянное убежание от смерти. Бергсон сравнивает жизнь с поднятием тяжести, которая постоянно стремится вниз. И это качество жизни, аналогичное творческому порыву человека, не может быть объяснено простым действием механических законов. Указывая на отличие своей эволюционной теории от эволюционизма Г. Спенсера, Бергсон пишет: «Он пообещал дать космогоническую систему, а создал совсем иное. Его доктрина определенно называется эволюционизмом: она имела притязание подняться и спуститься по пути всемирного становления. На деле же там не было вопроса ни о становлении, ни об эволюции»³. В чем порок механистического понимания Спенсера?

Основной метод Спенсера, как толкует это Бергсон, состоял в том, что тот воссоздавал эволюцию из фрагментов того, что уже эволюционировало. Это Бергсон иллюстрирует известной детской игрушкой составления картинок из кубиков. «Если я наклею на картон картинку и разрежу потом картон на кусочки, – пишет он, – я смогу, складывая как нужно, эти кусочки картона, воспроизвести картину. И ребенок, трудящийся над частями этой игрушки, складывающий бесформенные части картинки и получающий в конце концов раскрашенный рисунок, конечно же, воображает, что это он произвел и рисунок, и краски»⁴.

Речь идет о том, что Спенсер, как и большинство эволюционистов, исходят из уже существующих биологических видов, соединяя их на манер некоторой эволюционной лестницы. Этим механическим движением они хотят заменить реальное эволюционное развитие, выдать одно за другое. «Точно так

¹ Жильсон Этьен. Воспоминания о Бергсоне. Логос 3 (71), 2009, С. 21.

² Там же. С. 18.

³ Бергсон А. Творческая эволюция. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле. 1998, С. 343.

⁴ Там же.

же, соединяя между собой самые простые результаты эволюции, – пишет Бергсон о Спенсере, – вы, насколько возможно, подражаете воспроизведению самых сложных ее следствий; но ни из тех, ни из других вы не получите космогонии, и это прибавление одной стадии эволюции к другой ничуть не будет походить на само эволюционное движение»¹.

В данном случае Бергсон совершенно резонно указывает на то, что при таком подходе в эволюционном развитии упускается из виду *становление*. Если во времени за обезьяной следует человек, то это не объясняет, *каким конкретно образом*, обезьяна *стала* человеком. И именно поэтому *происхождение* человека от обезьяны до сих пор оспаривается. Иногда говорят, что не известна некоторая промежуточная форма между тем и другим. Но дело в том, что промежуточными формами и невозможно заполнить никакой отрезок времени между двумя любыми качественно различными формами, как невозможно точками заполнить сплошь любой отрезок линии, потому что таких точек *бесконечное* множество. Здесь важно понять специфический способ перехода одной противоположности в другую. Но Бергсон в данном случае, как и во всех других, предлагает схватить суть эволюционного движения с помощью интуиции.

«Физика и химия, – пишет Бергсон, – изучают только инертную материю; биология, когда она исследует живое существо в физическом и химическом отношениях, рассматривает только одну его сторону, относящуюся к инертности. Механистические объяснения, несмотря на их развитие, охватывают только незначительную часть реального. Предположить *apriori*, что целостность реального может быть разложена на элементы подобного рода, или, по крайней мере, что механицизм мог бы дать цельный перевод того, что совершается в мире, значит принять определенную метафизику, ту самую, принципы которой и следствия из них были определены такими философами, как Спиноза и Лейбниц»².

Спиноза и Лейбниц, конечно, были метафизиками-механицистами. Но надо признать, что эти великие мыслители существенно выходили за пределы механистических принципов. Спиноза и Лейбниц в своей «метафизике» отнюдь не копировали современную им механистическую науку. Основное понятие Спинозы, субстанция, есть *причина самой себя*. А механизм сам себя не причиняет. *Machina mundi* Спинозы, – как, впрочем, и у Лейбница, – не является машиной, а представляет собой, как и у предшественника Спинозы Джордано Бруно, *живой организм*. Но Бергсон видит своего предтечу, скорее, в пантеизме неоплатоников с их идеей эманации, а не в пантеистах Бруно и Спинозе.

Отказываясь от «рассудочного» языка науки, Бергсон изображает творческую эволюцию также через образ фейерверка. Каждая ракета взрывается в свое время, и когда одни остывают, другие продолжают гореть.

¹ Там же.

² Там же, С. 335.

Остывание, по Бергсону, путь к материально-телесной стороне жизни, а то, что горит, выражает ее творческую и духовную суть. И эта идея сходна с эманацией неоплатоников, у которых Единое как Божество, изливаясь за свои пределы, оборачивается материей, подобно тому, как затухание света рождает тьму. Но этому потоку соответствует и обратное движение, связанное с волевым преодолением отделенности от истока.

С другой стороны, от имени творческой эволюции он отвергает и вульгарный средневековый телеологизм. «Такова философия жизни, – пишет Бергсон, – которой мы придерживаемся. Она стремится преодолеть и механицизм, и телеологию, но <...> она сближается со вторым учением больше, чем с первым»¹. При этом Бергсон различает внешнюю и внутреннюю целесообразность. «Идея *внешней* целесообразности, – пишет Бергсон, – в силу которой живые существа соподчиняются одни другим, не принимается и даже охотно осмеивается: нелепо, говорят нам, предполагать, что трава создана для коровы, ягненок для волка. Но существует целесообразность *внутренняя*: каждое существо создано для него самого, все части его взаимосогласованы ради наибольшего блага целого и разумно соорганизованы для этой же цели»². При этом Бергсон выступает и против преформизма, когда весь дуб уже заключен в желуде, и этот зародыш только *разворачивается*, раскрывается как цветочный бутон.

Бергсон считает, что эволюционный процесс в определенном отношении *непрерывен*, в нем нет абсолютных начал и концов: жизнь движется как бы некоторой единой массой. Он использует также образ клубка нитей, которые наматываются, будучи движимы не внешней целью, а движимы изнутри все тем же жизненным порывом. «Напрасно, – пишет Бергсон, – было бы приписывать жизни какую-нибудь цель в человеческом смысле слова. Говорить о цели – значит думать о некоем предсуществующем образце, которому остается лишь реализоваться. По сути, это значит предполагать, что все дано, что будущее можно вычитать в настоящем. Это значит думать, что жизнь в своем движении и во всей своей целостности действует так же, как наш интеллект, который является только неподвижным и фрагментарным снимком жизни и всегда естественным образом располагается вне времени. А жизнь развивается и длится»³.

Сравнения из области современных технических средств – телефона, кинематографа, фейерверка – часто встречаются в работах Бергсона. «Современная наука, – пишет он, – подобно науке древних, действует по кинематографическому методу. Она не может поступать иначе: всякая наука подчинена этому закону»⁴. Сравнение науки XIX-XX в. с науками древнего мира является весьма абстрактным. Но Бергсон, как уже говорилось, заменяет

¹ Там же. С. 81.

² Там же. С. 73.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 313.

теоретическое обоснование художественным образом. Ему достаточно того, что наука и интеллект способны к анализу и сопоставлению, что неприменимо к непрерывному жизненному потоку.

Философия жизни у Шопенгауэра и Ницше, как уже говорилось, постоянно обнаруживает свою двойственность и колеблется между натурализмом и спиритуализмом. Бергсон вполне сознательно стремится преодолеть и механистический материализм, который не может вывести духовное из мертвой материи, и спиритуализм, который бессилён воплотить его в материальном теле. Спор материализма и идеализма, или спиритуализма, считает Бергсон, неразрешим. Нельзя вывести ни духовное из материального, ни материальное из духовного. «Нет, следовательно, ни малейшей возможности, – констатирует Бергсон, – вывести ни первую систему из второй, ни вторую из первой, и оба враждующих учения, реализм и идеализм, когда вы сводите их к их общей почве, спотыкаются, хотя и в противоположном смысле, об одно и то же препятствие»¹. Собственное решение он ищет на пути непосредственного тождества этих противоположностей. В его «*elan vital*», т.е. жизненном порыве, материальное и духовное непосредственно совпадают.

В ходе эволюции жизненный порыв, впрочем, как будто бы становится более «идеальным» – невидимым и неосязаемым, но, вместе с тем, он остается и как будто бы материальным. В связи с этим Бергсон приводит в пример открытия Томсона и Фарадея. Он пишет: «Мы действительно видим, что сила и материя сближаются и соединяются по мере того, как физика углубляется в изучение их проявлений. Сила материализуется, атом идеализируется, и оба эти понятия сходятся в общем пределе; вселенная, таким образом, вновь обретает свою непрерывность»².

На почве непосредственного тождества противоположностей Бергсон по сути ищет преодоление противоположности механицизма и телеологизма. И это отлично от способа разрешения противоречия в гегелевской диалектике. Истина как будто бы должна лежать где-то посередине. Но посередине лежит не истина, а *проблема*. Классическая диалектика в таком случае ищет «третье», которого, согласно аристотелевской логике, «не дано».

Но противоположности в учении Бергсона не снимаются в «третьем», чем у Гегеля является деятельность, а воспроизводятся в форме дуализма при решении им главных вопросов о природе длительности и способностей человека. Именно напрямую отождествляя материальное и духовное, он получает на выходе не монистическую философию, а все тот же дуализм.

¹ Там же, С. 173.

² Там же. С. 286.

ИСТОКИ И РАЗВИТИЕ ЧУВСТВА

«Какие у всех людей чувства, такие и у меня»
(Бернард Шоу. Пигмалион)

Где живут чувства и откуда появляются чувства? Расхожее представление, что из сердца. Несмотря на то, что это поверхностное выражение, им грешат и ученые. В основном, для того, чтобы не углубляться в вопрос и не искать более точную «локализацию» чувств. Однако, существует и та философия, которая знает на него ответ – чувства живут в деятельности. Даже в бытовом понимании, чтобы выразить чувства, не нужны слова, нужны действия. Выходя на поиски чувств, все же постараемся видеть их не в «природе» человека, а в самом человеке, в его поступках. В заметке сделана попытка проследить процесс появления чувств и их развитие.

Интересно, что до сих пор нет единого понимания разницы часто даже между ощущениями, настроением, эмоциональным состоянием и чувствами. А ведь наличие чувствования как такого, и, даже, вчувствования – это ещё не чувство. Суть в том, чтобы самому быть каким-то чувством, действовать, не исходя из него, а им.

Рассмотрим почему и как речь должна идти о чувстве, а не о чувствах. Несомненно, что именно при уходе в основание, при утрате этими самыми чувствами и своих контуров и своих различий, они оказываются одним общим *чувстводействием*, переживанием, интенцией. Дело уже не в том, что какой-либо отдельный субъект переживает определенную эмоцию или руководствуется чувствами в деятельности, речь идет о действиях ими.

В связи с вышесказанным, логически возникает вопрос о том, на каком этапе развития человека (или общества) возникает чувство и откуда оно берется. Как мы знаем, ниоткуда, кроме деятельности оно взяться не может. Этот вопрос уже давно решен. Но, почему стоит выделять разные элементы развития чувства? В.А. Босенко, говоря о чувственной практике, обозначил и её переход в идеальное, мысленное, но, с определенной оговоркой: «Речь пока идет об элементарной логике элементарного способа мышления. На следующей ступени, этапе развития способа теоретического мышления – диалектического – мыслимое возможно не только без предмета, но и без внешнего “контура”, без геометрии вещей» [3, с. 307]. А, значит, и само чувствование перестает быть самим собой, очерченным, определенным.

Но, раз уж есть момент растворения, коренизации чувства, то, несомненно, есть и период его становления, обретения им формы и самого себя для того, чтобы (не с целью, а по логике его развития) уйти в основание. Рискуя быть уличенными в феноменологическом подходе, все же зададимся вопросом, где искать предтечи появления чувства, если не в нас нынешних? Стоит, правда,

отметить, что чувства сейчас (в общественной практике) отделены от возможности развития, воплощения и выражения. Хотя, всё же, чувства и переживания, о которых принято говорить и которые принято переживать, всё же непосредственно связаны с нашими действиями. А именно – с отсутствием в ней преобразовательного (ведь преобразование может нести только положительную коннотацию, рост, прогресс) компонента. Несмотря на это, сложно встретить человека, который бы ничего не чувствовал.

Не хотелось бы умалять интенсивность и глубину переживаний, да и проявлять какое-либо снисхождение в отношении чувства любого человека. С другой стороны, говорить о действии чувством возможно именно в том случае, если мы понимаем чувство как одно и его выразителя (человека) не как отдельную особь/индивида/личность, а как одно – как социальную форму движения материи. В связи с этим, можно предположить наличие пяти стадий или моментов развития чувства. Чем выше стадия, тем менее абстрактно чувство, тем более оно обретает и проявляет себя и тем более полным и всеобщим является:

1. Наличие органов чувств, которые, на самом деле, нельзя относить к чувствам вообще, но которые в опыте обогащают и дают первые представления о наших ощущениях – приятно/неприятно, гладко/шершаво, солоно/сладко и т.п. Понимание такого рода, несомненно, делает свой вклад в развитие чувства, обогащая палитру ощущений, давая базовые представление об окружающем мире и себе. Наличие этих чувств мы обязаны природе, хотя и их в том виде, в котором они есть у нас, тоже необходимо формировать.

2. Наиболее примитивными после ощущений в иерархии чувств можно считать эмоции. Хотя, безусловно, они не есть от этого малозначимыми. Но, они находятся на низшей стадии по сравнению с другими моментами развития чувства. Современные ученые говорят о возможном наличии эмоциональных реакций и у животных [5]. То есть, эмоции ещё не являются собственно человеческими переживаниями. Эмоциональные проявления в таком разрезе можно приравнять к чувствительности. Отчасти они являются результатом и физиологических процессов в организме, следствием повышения или понижения уровня выделения определенных гормонов. И, уж конечно, их нельзя считать осознанными. В среде представителей некоторых психотерапевтических направлений, к примеру, эмоциональные проявления часто принято считать копинг-реакцией [8], то есть, неосознанным, непрожитым, не понятым самим субъектом ответом на какой-либо внешний или внутренний раздражитель. Они различаются по силе и могут быть как слабыми (например, радость от прибывшей вовремя маршрутки), так и сильными (к примеру, убийство в состоянии аффекта). Подобные реакции сложно отнести к человеческому (в понимании человека как того, кто действует соответственно логике прогресса) поведению.

3. Важным этапом в развитии чувства является появление чувствования. На этом понятии стоит остановиться детальнее. Стоит предположить, что

чувствование является специфическим для человека переживанием. На наш взгляд, первоначально чувственное появляется в деятельности, в труде. Скорее, стоит говорить даже не о понятии, явлении, застывшем свойстве – чувствовании, а о чувствовании как процессе. Процессе, который появляется, созревает, происходит просто наряду и вместе с процессом труда. По сути, появление чувствования можно обозначить как появление человека, хотя, и не в полном смысле этого слова.

В повседневной жизни умение чувствовать обычно выделяет своего носителя среди других и его характеризуют как «обладающего интуицией/ мудрого/ «психолога по жизни» и др. На самом же деле, понимающими, чувствующими жизнь такой, какая она есть, для большинства простых людей их делает сама жизнь («умудряет жизнью»), которая состоит из работы, которую научаешься любить, и радостей-горестей в оставшееся время.

4. Вчувствование стоит поставить следующим шагом, имея в виду, по большому счету, наличие пресловутого эмоционального интеллекта и эмпатии (в самом широком и неприевшемся смысле). То есть, умение осознавать и отличать свои чувства, чувства вообще во всем их многообразии, и, конечно, понимать чувства других людей. Также, обязательным моментом в эмпатии является не только понимание эмоционального состояния другого, но и деятельность, связанная с его преобразованием – приглашение разделить его переживания, присоединение к процессу его чувствования, совершение поступка для другого [1; 7]. То есть, это уже не только чувствование, но и деятельное со-чувствие, со-переживание. На этом этапе, в отличие от предыдущего, можно уже говорить о человеке как о мыслящем существе (а истинно мышление вряд ли возможно без чувств).

Каким образом можно обрести этот «навык»? Ведь, ясно, что это умение не является врожденным и не появляется иначе (как было указано выше) как после обретения *чувствования вообще* в процессе труда. Вчувствование является более сложным умением и его появление сопряжено не только с формальной деятельностью по преобразованию материи, но и с моментом осознания причин, целей этой деятельности, а, также, разделение этих целей. При отчетливом понимании и чувствовании этих моментов на осознанном уровне проявляются и переживания по поводу идей. Развивается вчувствование, в первую очередь, с обретением/ прочувствованием переживаний по поводу искусства. Ведь, в искусстве уже содержатся все возможные чувства и сверх того. Видится, что в создании искусства, его развитии, в творчестве и есть предпосылка к проявлению того самого одного чувства.

5. Чувство как таковое. Здесь речь уже не идет об отдельном конкретно взятом человеке или об отдельно взятом чувстве. Стоит забыть (еще ранее) о его разности, уникальности, исключительности. Чувство едино и не имеет определения, образа, границы. Его нельзя выделить самого по себе, оно не поддается изучению, так как является самой свободой, самим творчеством.

Его изучением не может заниматься психология в том виде, в котором она существует сейчас. Той психологией, которая работает лишь с ощущениями и эмоциями. И, хотя, А.В.Босенко пишет о чувствах: «и меньше всего чувства зависят от психологизма и могут быть объектом и предметом психологии» [2, с.144], мы все же склонны читать «чувство». В таком разрезе чувство это и есть деятельность, творчество, преобразование, сам человек: «<...> между “личностью” и “талантом” тоже правомерно поставить знак равенства, знак тождества» [6, с. 358]. Только изучая социальную форму движения материи можно изучить природу чувства и только понимая, что развитие общества и есть развитие чувства, можно понять человека.

1. Анчел Е. Мифы потрясенного сознания/ Ева Анчел. – М.: Политиздат, 1979.– 176 с.
2. Босенко А.В. Ходы. В поводу, на поводу и по поводу греческой категории «вдруг»/ А.В. Босенко//К.: Художня освіта.– №10. – 2015. –С. 124–207.
3. Босенко В.А. Всеобщая теория развития / В.А. Босенко. — Киев, 2001. – 470 с.
4. «Если надо объяснять, то не надо объяснять». – [Режим электронного доступа]: <http://blackalpinist.com/scherbakov/fans/eslinado.html>
5. Животные имеют эмоциональные реакции. – [Режим электронного доступа]: <http://blueplanet.ru/animals/2535-zhivotnye-imeyut-emocionalnye-reakcii.html>
6. Ильенков Э.В. Что же такое личность? // С чего начинается личность. –Москва : Политиздат, 1984. –С. 319–358.
7. Кізіма В.В. Дослідження переважаючих переживань та рівня соціальної емпатії у жителів мегаполіса та їх зв'язок із переживаннями самотності/ Віталіна Кізіма// Український психолого-педагогічний науковий збірник. –№8 – Львів, 2016. – С.49–54.
8. Психотерапия. Копинг-поведение. – [Режим электронного доступа]: <http://www.medpsy.ru/society/society091.php>

Владимир Хазин (Мукачево)

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ КАК ИДЕАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Проблема человеческой субъективности имеет много измерений и, соответственно, разнообразное решение в рамках различных парадигм в истории философии. В конце концов эти парадигмы (классическая, неклассическая, постнеклассическая) возникают как философско-мировоззренческое и методологическое описание способов осмысления исторически определенной ситуации человека в мире, и, в свою очередь, выступают способами проблематизации природы человеческой субъективности. Надпарадигмальным является признание этой природы как *идеальной реальности*.

Категория «идеальное» – фундаментальна в философии. Она коррелирует со значениями «нематериальное», с одной стороны, и «должное», «эталонное»

– с другой. С понятием «идеальное» внутренне связаны такие принципиальные для философии категории, как «идея» и «идеал».

Относительно толкования сущности идеальности как таковой в современной отечественной философии существуют две точки зрения: концепция Д.И. Дубровского [2] и Э.В.Ильенкова [3]. Согласно соображениям первого автора идеальное является исключительно субъективной реальностью, функционирование которой связано прежде всего с нейродинамических процессами, происходящими в мозгу индивида. Существование идеального вне сознания Д.И. Дубровский решительно отрицает, – правда, в последующих своих публикациях этот автор контрабандой вводит экзистенциальные измерения. В целом позиция Д.И. Дубровского относительно способа существования идеального ограничивается так называемым «информационным» подходом.

Эвальд Ильенков же утверждает *объективный* характер существования идеального как определенного *способа присутствия* в одной вещи общей природы и сущности другой: одно своей единичностью *представляет*, выражает, репрезентирует другое. Такой характер существования идеального объясняется особенностью человеческой жизнедеятельности, в процессе которой человек опредмечивает себя в веществе природы и одновременно распредмечивает формы культуры, воплощенные в вещах, созданных человеком для человека, распредмечивает в деятельности всю природу. В человеке, считает Э.В. Ильенков, *идеализирована* вся природа. По Э.В. Ильенкову, определения идеального сугубо диалектические: это то, чего нет, и одновременно – есть. Идеальное является имманентным движением, воплощением и перевоплощением формы: формы вещи – в форму деятельности, формы деятельности – в форму организации специфической «материи» слов, знаков, символов. Здесь русский философ творчески воспроизводит понимание идеального Гегелем. Идеальность – как свечение другим содержанием через себя, самим собой воплощать, представлять, представлять «другое», – в конечном счете – «вселенское все».

Выдающийся русский мыслитель XX ст. (советского периода) М.А. Лифшиц, разделяя анти-позитивистский и антинатуралистический пафос Эвальда Ильенкова, попытался в своей концепции дополнить его взгляды, рассматривая идеальное не только как характеристику *человеческого* мира, но и природы, обращаясь определенным образом к традициям высокого платонизма: идеальное в мире, в природе – это некие «нормы», «эталоны», которые внутренне присущи самой природе как граница полноты и выразительности, как истина самой вещи (*veritas rei*) [8].

Существуют концепции, где предлагается своего рода синтетический вариант осмысления содержания категории «идеальное», это – монографии В.Н.Сагатовского [12], К. Любутина и Д. Пивоварова [9]. Интересным и основательным является исследование онтологических и гносеологических аспектов становления идеального В.А.Лазуткина [5], – здесь автор исследует

взаимосвязь форм *ideelle*, *ideale* и категории идеального, устанавливает связь субъектности и субъективности с идеальным в процессе стихийного развития и в процессе развития, опосредованного человеческой деятельностью. Г.В. Лобастов анализирует генезис идеальной формы и процессе становления человеческой субъективности [6], а также выдвигает тезис об идеальном как конкретное тождество идеального и идеала [7]. В диссертации Б.И. Молчанова идеальное рассматривается в рамках ильенковского подхода, но в применении к социально-экономической реальности [11]. Существенный задел в осмыслении категории «идеальное» содержится в трудах А.Г. Новохатько, Ф.Т. Михайлова, А.Д. Майданского, Е.В. Мареевой и др.

Как видим, основной нерв столкновение разных способов экспликации понятия «идеальное» – это соотношение субъективного и объективного (какова реальность идеального?). Целью данной статьи выступает рассмотрение проблемы субъективности под углом зрения категории «идеальное» и обоснование в измерениях идейно-методологического каркаса концепций Э.В. Ильенкова и М.А. Лифшица тезиса о *субъектном* характере идеального и *идеальной* природе субъективности.

Имеет идеальное (так же, как и субъективность) *онтологический статус*, присущи эти характеристики всеобщему универсальному бытию? На наш взгляд, этот вопрос можно отвечать утвердительно. Конечно, субъективность и идеальность являются атрибутами собственно *человеческого* способа бытия в мире. Однако ограничивать их лишь сферой человеческого не стоит: тогда собственно человеческое рано или поздно сосредоточится в пределах индивида и даже под его черепной коробкой в виде особого кода нейродинамических структур и таинственной способности человеческого «я» (неизвестно откуда вдруг взявшегося) определенным образом расшифровывать информацию из своих собственных нейродинамических процессов, – что и происходит в рамках «информационного подхода» к проблеме идеального. Тогда «субъективная реальность» сужается к реальности мозговых процессов и мы имеем дело с образцом вульгарного материализма, представленного в концепции Д.И.Дубровского.

Спецификой человеческого бытия прежде всего является *универсальность*: человек как особая реальность воплощает в себе всеобщее; человек атрибутивные измерения субстанции делает своими собственными атрибутами, определенным образом присваивает их, а если, согласно Спинозе, атрибут является тем, что выражает саму *сущность* субстанции, то человек, таким образом, наследует самоё *субстанциальность* мировой субстанции.

Итак, нужно признать, что *идеальность* и *субъектность* являются бытийными атрибутами. Об этом, собственно, говорится в концепции М.А. Лифшица. Ф.Т. Михайлов, на наш взгляд, весьма удачно представляет смысл последней. По М.А. Лифшицу, возникновения мыслящей материи с самого начала и объективно заранее положено «самой сутью вселенского Бытия: замкнутостью на всю его целостность каждого отдельного акта ее

простирается и продолжения. Каждая отдельное и, казалось бы, случайное событие в мире Бытия проявляет собой и в себе всю органическую и пластическую его целостность. Оно определяется целым, но и целое определяется им» [10, с. 159]. Иными словами, здесь мы имеем дело с содержанием известной категории «*всеединство*» – присутствие всего во всём. М.А. Лифшиц работает в рамках «теории отражения», однако она у него мало имеет общего с ее «диаматовской» версией. Отражение – фундаментально для всей природы. А посему «тождество всеобщего и отдельного достигается неотвратимым актом осуществления первого во втором. Иначе: **отражением** в отдельном событии всей всеобщности и целостности Бытия. Так и отдельное событие ‘человек разумный’ возможно только как особый факт в гармонии целого, *отражающий* всей своей субъективностью всеобщую и целостную суть вселенского Бытия. Идеальность человеческой субъективности – неотвратимая, хотя и особая форма развития *идеальности* самого бытия, осуществляющего себя способностью отражения своей целостности во всём своём отдельном и частном» [10, с. 159]

Согласно концепции Михаила Лифшица, идеальное не может оставаться определением собственно *человеческой* и только человеческой субъективности, иначе никогда не выберемся из абстрактного противопоставления «творческой природы субъективности человека и неразумной слепой стихии всех случайных пертурбаций косного материи» [10, с. 161]. Идеальное (всеобщность, отраженная в частичном) – «закон Бытия мира и отражения его в бытии человека» [10, с. 163].

Вот эта объективная *логика всеединства* («положительного всеединства», как называет ее В.С. Соловьев) и может быть понята в качестве *субстанциальной идеальности* в бытии, которая полностью *субъектна*, поскольку – активна, субстанциальна, энтелехиальна. Человек всем своим бытием, всей своей субъективностью наследует энтелехиальность целостности объективно существующего мира.

Внечеловеческий мир – не просто «материя», а человек – не просто «сознание». Материя, взятая в субстанциальном смысле, является субъектом, она *субъектна* (*субъект всех своих изменений*), и собственно субъектное в ней – объективное идеальное как *энтелехиальность*. Конечно, материю можно взять в парадигме Платона и Аристотеля как меональное пассивное начало, которому противостоит актуальность и действительность *формы*. В таком соотношении идеальное сосредотачивается полностью на стороне формы. Категорию «материя» можно толковать и в гносеологическом смысле – как объективную реальность, противоположную сознанию (известное определение В.И. Ленина). – Понятно, что категорией «материя» нельзя оперировать абстрактно. Нужно четко определять те категориальные смыслы и рамки, в которых происходит ее понятийные нагрузки.

В.Н. Сагатовский также утверждает онтологический характер идеального: «Идеальное является атрибутом бытия в целом (которое не сводится нами к

материи, объективной реальности) и, в то же время, особой формой, уровнем бытия. Это значит, что идеальное имеет собственный способ бытия и его отношения с другими уровнями бытия не сводится к отношению “то, что отражает, – то, что отображается” и “то, что определяет, – то, что определяется”. Идеальное бытие не менее реально, не в меньшей степени “бытийствует”, чем бытие материальное, но – по-своему» [12]. По В.Н. Сагатовскому, три типа реальности представляют собой базовую структуру бытия: объективная, субъективная и трансцендентная, идеальное же предстает как диалог души и духа. Эта же базовая структура характеризует и бытие субъекта как носителя субъективной реальности и ее «глубинного общения» (Г.С.Батищев) с трансцендентной реальностью. Поэтому *субъектное* шире по своему объему *субъективной реальности*: в нем той или иной степени присутствуют все уровни бытия. – С этим соображением автора нельзя не согласиться, поскольку субъектность как таковая (в своей развитой форме) не может не быть представителем всех базовых уровней бытия как такового.

Если идеальное принять как только *ideelle*, как способность предмета быть чем-то иным, принимать другие формы, как отношение репрезентации, представительства одного в другом, присутствия одного в другом, то такое идеальное еще лишено субъектности, хотя выступает необходимой предпосылкой ее. Если же идеальное взять как *ideale*, как «полнота выражения всеобщего в единичном, как способность быть для другого представлением объективных границ, рамок развития данной конкретности» [5, с. 7], то ему *субъектность* имманентна.

Здесь возникает одна сложность относительно «полноты выражения всеобщего в единичном». По Э.В. Ильенкову, идеальное является весьма своеобразным соотношением между двумя (как минимум) материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), «внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя другого объекта, а еще точнее – всеобщей природы этого другого объекта, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта <...>» [3, с. 17]. То есть, одно выражает всеобщую природу другого. В то же время у Б.И. Молодцова, который сознательно работает в ильенковской парадигме, читаем, что идеальное как объективная форма реальности «приобретает свое существование в способности единичной реальности через отношение к иной реальности выявлять для себя всю полноту своей природы» [11, с. 4]. Итак, одно собой проявляет всеобщую природу *другого* или одно через другое обнаруживает полноту (всеобщность) *собственной* природы? Здесь есть над чем подумать, поскольку именно в этом пункте, по нашему мнению, оказывается чисто диалектическое коварство идеального как такового: оно не вещь и не предикат вещи; идеальное есть *отношение*. Причем является таким отношением, которое, говоря языком Гегеля, *рефлексивно*, т.е. выступает как свечение в другом, другим и в самом себе. Узор рефлексивных отношений (связей) образует *сущность* в отличие от сферы наличного бытия. В последнем

– переход, в сущности – рефлексия. Итак, сущность является областью идеального. Вообще что-то отдельное свою сущность проявляет только в рефлексивных связях с другим в составе конкретной целостности, будучи ансамблем всех этих связей. Свою особую природу единичное обнаруживает лишь в контексте всеобщего. Идеальное как собственно *ideale*, а не как *ideelle*, является проявлением полноты всеобщности другого, но тем самым оно и способно выявить, выразить и воплотить полноту своей собственной природы. Самим собой представить развитую форму своей всеобщности, которая в конце концов, является лишь проявлением всеобщности другой, целостности бытия как такового – это и есть характеристикой *идеала* (*ideal*).

Субъективность как таковая не является внешней противоположностью объективного, она его внутренняя противоположность, «свое иное». Субъективность является высшей формой развития и воплощения самого объективного, субстанциального, она насквозь и весьма плотно сотканная из материи самой субстанции, материи как энтелехиальной способности (значит, в единстве с формами), из субстанциальной идеальности как всеединства всеобъемлющего бытия. Вспомним содержание понятия «реальность» у С.Л. Франка, и все станет на свои места. Вот почему идеальное предстает самой *природой субъективности*: она представляет собой, своей субъектностью (в точке «Я») *целостность* бытия. Она и является реальной целостностью бытия, существуя как точка «Я».

Когда мы утверждаем, что идеальное является природой субъективности, то это отнюдь не означает, что мы разделяем точку зрения Д.И. Дубровского. Последний просто «субъективную реальность» объясняет крайне абстрактно, односторонне, обеднённо, в парадигме логического номинализма. Здесь мы полностью разделяем вывод В.А. Лазуткина: идеальное не является субъективной реальностью в узком смысле, оно является «объективно существующей субъективной реальностью, реальностью субъективного, реальностью субъекта, субъектом как реальностью, **реальностью субъективности или свободы**» [4, с. 256].

Именно на этом пути надо искать определение *духовности* как атрибутивного измерения субъективности. Духовность можно определить как совокупность определенных характеристик человеческой деятельности и отношений, как сумму черт, признаков человеческого индивида, однако истинные понятия *не так* определяются. В идеальности как способе существования человеческой субъективности содержатся и истоки духовности. «Дух как реальность, – пишет В.С. Возняк, – есть идеальность моих “внутренних”, душевно-духовных состояний, когда они являются данными не сами по себе, как, но когда сквозь них просвечивает иное бытие, другая реальность. Это “другое” – не просто внешний мир предметных обстоятельств, форм вещей, обступающих меня (хотя последние, безусловно, представлены, идеализированные в сознании). Быть другим, оставаясь при этом самим собой, и значит иметь кроме реального еще и идеальное бытие (Гегель). Идеальность –

как свечение другим содержанием через себя: самим собой представлять, репрезентировать “другое”. Идеальность как форма светит отраженным светом. Но где источник самого света?» [1, с. 172]. На наш взгляд, таким источником может быть только одно – целостное всеобъемлющее бытие, микрокосмом которого каждая человеческая индивидуальность, субъективность как действительная монада, которой не нужны окна («монады не имеют окон» – Лейбниц), поскольку монада по самой своей природе является актуально всем, является «оединичным всеединством» (С.Л. Франк).

Однако отсюда со всей необходимостью должно следовать, что достойный способ бытия субъективности – утверждать не себя, не свое, а свою всеобщую (идеальную) природу, то есть – мир, целостность бытия. Именно это и является, собственно, духовностью, духовным бытием как сбыванием всеобщего всей своей целостностью, неделимостью, индивидуальностью. Но человеческая субъективность пренебрегает своей истинной природой, вырождается в «дурную субъективность», которая пестует «свое», «неповторимое», специфическое, которая «высиживает самоё себя» (Гегель) и поэтому сама является несчастной и способна других сделать только несчастными. «Дурная субъективность» – это сплошная измена своей истинной идеальной природе и превращение себя в что-то сугубо материальное. «Материальное» в каком смысле? А вот в том, на которое указывает В.С. Соловьев: «Основой материального начала является стремление к утверждению себя» [13, с. 78]. Погоней за самоутверждением, соответственно, является господство материального над духом, над идеальным. Материальное, в таком значении, является партикулярным, частичным, не цельным. Ведь само явление идеального (*ideale*) мы только тогда, когда единичное, отдельное «выражает своей форме (не обязательно внешней, но и формой действия) целостность многообразного бытия во всей полноте» [4, с. 252]. Совпадение (тождество) *ideale* и *ideell* возможно только в культуре, и это тождество, как отмечает В.А. Лазуткин, и является тем, что достойно «называть идеалом – умным разумом или разумным умом, прекрасной и доброй истиной или истинной красотой и добром» [4, с. 253]. Такое идеальное становится *движущей силой развития*, реализуя свою истинную субъектность. *Субъективность* же, овладевшая своей *субъектностью*, в таком проявлении действует и живет «согласно своему понятию» (Гегель), своей всеобщей природе.

Развитая субъективность (как высшая форма развития субстанциально объективного) не может относиться к другой субъективности (к субъективности другого) *только как к средству* (вспомним вторую формулировку кантовского категорического императива). Другой будет выступать в образе «Ты-бытия». Вообще абсолютизация “субъект-объектной” парадигмы является сугубо новоевропейским продуктом. Попытки рассматривать в такой сетке разнообразные проявления человеческого отношения крайне обедняют, если не прямо искажают, реальное положение вещей. Ведь мир (природа, скажем) – не просто немой и пассивный объект

человеческой активности, лишь материал, лишь предмет приложения человеческих усилий. Брать ее «в форме объекта» – значит некритически воспроизводить формы сугубо буржуазной практики (а некритическое воспроизводство плохо осознанных практик и является тем, что составляет сущность идеологии). Все, с чем человек имеет дело как *собственно человек*, со-субъектно (термин В.А. Лазуткина) нам. Сохранение, воспроизводство, воспитание этого чувства, этого целостного состояния со-субъектности является тем, что называется «духовностью», а в действительности – вхождением в ситуацию духовного бытия.

Таким образом, раскрытие идеального как истинной природы субъективности, как способа ее действительного существования открывает пути для конкретного понимания как конфигурации, так и истоков проблем, связанных с состоянием духовности в современном обществе, и особенно – в сфере образования.

1. Возняк В. С. Метафизика рассудка и разума / В. С. Возняк. – К. : Ред. Журн. «Самватас», 1994. – 340 с.
2. Дубровский Д. И. Проблема идеального / Д. И. Дубровский. – М. : Мысль, 1983. – 228 с.
3. Ильенков Э. В. Диалектика идеального / Э. В. Ильенков // Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. – М. : Искусство, 1984. – С. 8–76.
4. Лазуткин В. А. К диалектике идеального / В. А. Лазуткин // Идеальное: Ильенков и Лифшиц. – М., 2004. – С. 240–268.
5. Лазуткин В. А. Становление «идеального»: онтологические и гносеологические аспекты / Автореферат дисс. ... канд. филос. наук. – М., 2005. – 25 с.
6. Лобастов Г. В. Философско-педагогические этюды. – М. : Микрон-принт, 2003. – 329 с.
7. Лобастов Г. В. Идеальное как конкретное тождество идеи и идеала // Идеальное: Ильенков и Лифшиц. – М., 2004. – С. 269–279.
8. Лифшиц Мих. Диалог с Эвальд Ильенковым (Проблема идеального) / Мих Лифшиц. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 368 с.
9. Любутин К. Синтетическая теория идеального / К. Любутин, Д. Пивоваров / Научн.ред. Н. С. Рыбаков. – Екатеринбург-Псков : ПОИПКРО, 2000. – 207 с. (Философская б-чка учителя. - Вып. 9).
10. Михайлов Ф. Т. Идеальное - это о чем? / Ф. Т. Михайлов / Идеальное: Ильенков и Лифшиц. – М., 2004. – С. 155–177.
11. Молодцов Б. И. Объективность идеального и социально-экономическая реальность / Б. И. Молодцов / Автореферат дисс. ... канд. филос. наук. – Луганск, 2008. – 16 с.
12. Сагатовский В. Н. Бытие идеального: Монография. – СПб. : Петрополис, 2003. – 103 с. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/sagatovsk/ideal_1.html.
13. Соловьев В. С. Лекции по истории философии / В. С. Соловьев // Вопросы философии. – 1989. – № 6. – С. 72-91.

ИДЕАЛЬНАЯ ПРЕДСТАВЛЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В ЧЕЛОВЕКЕ: ПРОБЛЕМА ИНОБЫТИЯ ИНДИВИДА

В философии и психологии давно установлена синонимичность «личности» и «свободы» «в смысле развитой способности преодолевать препятствия, <...> в способности преодолевать их легко, изящно, артистично, а значит, в способности каждый раз действовать не только согласно уже известным эталонам, стереотипам, алгоритмам, но и каждый раз индивидуально варьировать всеобщие способы действия применительно к индивидуально-неповторимым ситуациям, особенностям материала» [1, с. 412]. Личность есть там, где есть свобода – свобода действительного развертывания человека в реальных делах, во взаимоотношениях с другими людьми.

Быть личностью – значит быть субъектом *витальности* (Эриксон, А.Камю, Ж.-П. Сарт, Э. Линденманн, В. Франкл, Ф.В. Василюк); быть субъектом *предметной деятельности* (Г.С. Батищев, В.В. Давыдов, Э.В.Ильенков, А.Н. Леонтьев); быть субъектом *общения* (А.В. Петровский, В.А. Петровский, Л.А. Радзиховский, М.М. Бахтин, В.С. Библер, А.У.Хараш); быть субъектом *самосознания* (Фихте, Гегель, а также И.С. Кон, Н.С.Неймарк, А.И. Липкина, В.В. Столин, Ю.М. Пилипченко). Конституирующей характеристикой личности человека является его *субъектность*.

Актуализация идеи «личностного» в форме вопроса о существовании явлений неадаптивности в поведении человека в 70-е годы XX в. (А.Н.Леонтьев, В.П. Зинченко, В.С. Библер, А.Г. Асмолов) вызвала особый взгляд на человека как преодолевающего барьеры своей социальной ограниченности.

Логика исследования последствий активности человека раскрыла личностное как погруженность человека в жизненные миры других людей, как форму *идеальной представленности* человека в человеке. Идея «инобытия человека» в других людях и разработка метода «*отраженной субъектности*» принадлежит В. А. Петровскому (1981–1985 гг.) [2]. Это позволило переосмыслить феномен развития личности, выразить его в логике самодвижения, саморазвития. Соответственно, если в 70-е годы XX века содержанием личностного была *идея свободы*, то в 90-е – сформировалась *идея ответственности* за реальные эффекты собственного развития и развития других людей. Логический анализ исторически сложившихся форм сообразности позволил сформировать понимание их самопротиворечивости и актуализировать необходимость понимания человеческого индивида как *субъекта* и возможность интерпретации его как *causa sui* – «причины себя».

Взгляд на человека как *неадаптивное существо*, выходящее за границы заданного, раскрыл универсальность неадаптивных проявлений активности человека в его деятельности, общении, самосознании. Решение вопроса о возможностях и формах существования человека как субъекта активности за

пределами его собственной жизнедеятельности было связано с анализом таких явлений как «бескорыстный риск», «презумпция существования решения», «выход за границы прогнозируемого» и других, в которых человек объективно полагает себя как субъект. Это позволило сформулировать понятие метода «*виртуальной субъектности*».

Метод виртуальной субъектности состоит в организации условий, в которых мог бы стать наблюдаемым сам *переход возможности* быть субъектом активности *в действительность* человека как субъекта активности.

Суть происходящего заключается в том, что человек испытывает саму возможность осуществить выбор в ситуации ограничений его свободы, когда свобода выбора ограничена со стороны его собственных противоречивых побуждений к действию. Обоснование своей способности осуществить выбор превращается в особую задачу самополагания. Только реально осуществляемое индивидом рискованное действие может быть для него аргументом в решении этой совершенно особой задачи самополагания.

Феномены *отраженной субъектности* (а, б, с) фиксируют *креативность* творческой личности, в основании которого лежит изменение способа взаимодействия (взаимоотношения) – изменение типа и направленности фрустрационного реагирования индивида при актуализации образа другого. Особенность транзакции состоит в том, что происходит изменение всего комплекса значимых потребностей индивидуума – изменение жизненного стереотипа, адаптивной направленности.

а) Отраженность субъекта в пространстве витальности.

Идея отраженности человека как личности в сфере проявлений его собственной жизни методологически сводится к вопросу: каким образом субъектность человека как свободного и ответственного существа, выступающая в актах его трансценденции за границы заданного, проявляет себя в его витальных отношениях с миром?

б) Отраженность субъекта в социокультурном пространстве.

Личность как бы приобретает свое особое «телесное» бытие, отличающееся от «телесного» бытия индивида. Здесь субъект инобытийствует в жизни других людей.

с) Отраженность субъекта в жизни других людей.

Личность индивида выносится не только за рамки самого индивидуального субъекта, но и перемещается за пределы его актуальных связей с другими индивидами, за пределы его совместной деятельности с ними. Здесь как бы происходит погружение (преломление) личностного в пространство бытия «другого» индивида. Но вместе с тем это есть «вклады» субъекта в себя как в «другого» (Э.В. Ильенков: «Личность и есть совокупность отношений человека к самому себе как к некоему «другому» – отношения «Я» к самому себе как к некоторому «Не-Я» [1, с. 392]).

Анализ феноменов идеальной представленности данного индивида как субъекта активности в жизнедеятельности других индивидов вскрыл вопрос о форме и механизме идеального присутствия индивида в другом индивиде:

- инобытие индивида («отраженная субъектность») как способ изменения «смысловых образований» другого индивида;
- проблема «возврата» индивиду его инобытия в других индивидах.

Инобытие рассматривается как обладающая собственным движением идеальная модель. Иначе говоря, субъект «продолжает жить» в другом индивиде, образуя в нем инстанцию идеально совершаемого движения (изменения), в котором настоящее его инобытие перетекает в будущее.

Итак, понятие отраженной субъектности (В.А. Петровский) может быть определено как бытие кого-либо в другом и для другого. Отраженная субъектность есть, таким образом, форма идеальной представленности этого человека в моей жизненной ситуации, выступающая как источник преобразования данной ситуации в значимом для меня направлении. Отражаясь во мне, субъект выступает как активное, деятельное начало, изменяющее мой взгляд на вещи, формирующее новые побуждения, ставящее передо мной новые цели. Основания и последствия его активности не оставляют меня равнодушным, значимы для меня, или имеют для меня определенный личностный смысл.

Петровским В.А. описаны три основные, генетически преемственные формы проявления отраженной субъектности.

В первом случае – запечатленность субъекта в эффектах межиндивидуальных влияний: эффект взаимодействия между людьми, непосредственно воспринимающими друг друга. Влияние и воздействие относятся друг к другу как цель и средство.

Во втором случае отражаемый индивид выступает как идеальный значимый другой: феномен действительности идеального образа отражаемого индивида в системе реальных или воображаемых контактов с ним индивиду-носителя отражения. В феномене действительности находит свое выражение эффект идеальной продолженности первого индивида во втором.

В третьем – как претворенный субъект. Отражаемый субъект настолько глубоко проникает в духовный мир субъекта, осуществившего отражение, что «Я» последнего оказывается внутренним и радикальным образом опосредствовано взаимодействием с первым, выступает как существенно определенное им.

На этапе претворенного «Я» фактически теряется взаимоотнопоставленность субъектов и разрушаются диалогические формы взаимоотношения между ними. Теоретически могут быть выделены три разновидности претворенного «Я»: идентификация, конфронтация (негативизм), конвергенция (становление Мы).

Какие же механизмы отражения должны быть приведены в движение, чтобы воспроизвести «чужое» отношение к миру, «уясняющее мне мое отношение к миру» и эффект субъективации чужого «Я»?

Отраженная субъектность должна быть осмыслена как субъектность самого отражения так, что идеальной представленности одного человека в другом присущ активный, «незеркальный» характер.

Отраженная субъектность должна быть понята так, что один индивид в проявлениях собственной субъектности воспроизводит причинно-следственные переходы и превращения, продуцируемые другим индивидом. Эти определяющие субъектность другого человека переходы и превращения перенесены на «территорию Я» первого индивида и образуют «инобытие» одного индивида в другом.

Таким образом, понятие отраженной субъектности выражает собой особое внутреннее движение сознания и деятельности человека, осуществляющего отражение. Перед нами *смысловая форма* репрезентации одного человека другому, выступающая как *движение преобразования* жизненных отношений к миру последнего. В этом движении непосредственно выявляется *причинность* первого по отношению ко второму, его субъектность как «авторствование». Отраженная субъектность выступает как *продолженность* одного человека в другом, как смысл первого для второго в динамике определений бытия последнего.

Действительность свободной причины заключается в самой идее «Я» как *causa sui*, которая в себе есть единство Имманентного Я, Идеального Я, Трансцендентального Я и Трансфинитного Я (В.А. Петровский) [3]. Каждая из этих граней «Я» отражается в каждой другой и через свою отраженность возвращается к самой себе, выступая в своей самообусловленности.

Имманентное Я есть «Я» становящееся, заключающее в себе «единство возникновения и прохождения» (в терминах гегелевской философии). Имманентное Я «принадлежит» парадоксальной реальности «вот-сейчас-бытия», которое включает в себе образы Прошлого, Будущего и Настоящего, выявляет устойчивость Я в процессе его постоянного самообновления.

Идеальное Я образуют представления человека о самом себе. Оно всегда имеет дело с самим собой как существующим в возможности.

Трансцендентальному Я соответствует *causa sui* в значении «действующей причины». Мысль, мыслящая себя, и есть Трансцендентальное Я. Осваиваясь в границах возможного, мысль с необходимостью, постигая конечность, посягает на то, чтобы с нею покончить. Действие мысли заключается в том, чтобы раскрывать перспективу быть у себя, сохранять себя при себе где бы то ни было (Гегель), вскрывать виртуальную (тут же и воплощаемую) возможность всеохватного присутствия в мире.

Но это становится достижимым лишь на ступени целевого состояния «Я» – Трансфинитного Я (*causa sui* в значении «целевой причины»). Таково переживание безграничности своего существования в мире. Опираясь на

представления Г. Кантора, *трансфинитность* Петровский В.А. определяет как присутствие актуально-бесконечного в сознании [3].

Выдвигая положение о том, что Имманентное Я, Идеальное Я, Трансцендентальное Я и Трансфинитное Я суть психологические «корни» решения философского вопроса о *causa sui*, В.А. Петровский рассматривает их в качестве возможных формообразований свободной причинности. В своих исследования он выстраивает путь превращения этой возможности в действительность как технику (технологии) стимуляции взаимопереходов в системе «виртуальной», «отраженной» и «возвращенной» субъектности [2; 3].

1. Ильенков Э. В. Что же такое личность? // Э. В. Ильенков. Философия и культура. – М., Политиздат, 1991. – 464 с.
2. Петровский В.А. Феномен субъектности в психологии личности. Автореферат. – 1993. / http://www.psycheya.ru/lib/avfpetr_ogl.html
3. Петровский В.А. Личность в психологии: парадигма субъектности. – Ростов на/Д.: Феникс, 1996. / http://www.koob.ru/petrovsky/psychology_personality_pet

Ольга Утробина (Владивосток)

ЭТИМОЛОГИЧЕСКАЯ АНАЛИТИКА КАК ПРОПЕДЕВТИКА ПОНЯТИЙ «МЕЧТА», «УТОПИЯ»

Идеальные понятия сложны для осмысления в силу того, что эмпирическое подтверждение в данной области проблематично. В статье предлагается рассмотреть идеальные понятия «мечта» и «утопия» с помощью этимологической аналитики как метода, являющегося результатом синтеза двух методов: этимологического и аналитического. Если этимологический направляет исследователя к первичным смыслам, то аналитический побуждает связывать эти первичные смыслы с полем смыслового объёма понятия.

Изучение первичных смыслов позволяет более чётко представлять объём и границы применения исследуемых понятий. Поэтому сначала сфокусируем внимание на этимологической характеристике слова «мечта», а затем проведём аналитику этих первичных смыслов.

Русская культура взяла его в качестве заимствования из старославянской культуры, где *мьчѣта* являлось производным от той же основы, что *mika*: «мерцать, сверкать».

Мечта связана и с таким исходным значением как «призрак, видение» (это значение было известно еще во времена Пушкина) [18, с. 398].

Профессор Г.А. Ильинский предполагал в слове *мьчѣта* корень *mĭk-* и сопоставлял его с *sumikat*, *mĭcnuť*, *mĭkać* `моргать', *mĭk* `мгновение ока'. «По

всей вероятности, сюда же относятся не только с. *zamákníti* 'прийти в восторженное состояние, но и *мекать, на-мекать, с-мекать* (из *-mĕkati, на-мĕк, п. на-ромкна́с* 'намеркнуть' (из – *тъкпоті*). Эти слова получили свой теперешний смысл через посредство значения 'подмигнуть, неясно и неопределенно указать'» [6, с. 184]. По-видимому, с этим же корнем связано и латинское *micare* — 'трепетать, шевелиться, мерцать'. По мнению Г.А.Ильинского, «*тъсьта* и родственные слова выйдут из состояния изолированности, если мы допустим, что "центром значения" этого слова было 'нечто (неопределенно и неясно) мигающее или мерцающее': из такого значения одинаково легко могли развиваться как 'призрак, видение, наваждение', так и 'фантазия, неопределенная и неясная мысль'. С этой точки зрения станет понятным и значение 'испещрение', которое имеют иногда русские слова *мьчьть, мьчтанье* в соответствии с *πορκιλία* греческих оригиналов» [6, с. 184].

Такую же точку зрения поддерживает и Мельников, который связывает слово «мечта» в применении в народной речи с такими понятиями как: «видение, призрак, умопомрачение» [23, с. 251] и в этом случае такое понимание этимологии ведёт к пониманию этимологической связи с таким словом как фантазия, которое происходит от древнегреческого *phantasma* – видение.

Если перевести слово «мечта» на латинский язык, то получим *somnium, vana spes, phantasma, specie*. Здесь мы находим, прежде всего, термин «надежда» – *spes*, термин «идеал» – *species, ideal, specimen*. Таким образом, лингвистическое исследование показывает, что в латинском языке единым для понятий: «мечта» «надежда», «идеал» является однокоренное слово – «*spes*» – «надежда». Такой термин составляет связующее звено совершенно различных понятий: «мечта» и «идеал». И мечта и идеал подразумевают надежду. Взаимообусловленность всех трех понятий на семантическом уровне подчеркивает Л.Ф. Мулюкова. Доказывая свою мысль, она ссылается на словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений, где приводятся такие синонимичные сопоставления: «Идеал – совершенство, верх, образец, мечта, несбыточное желание. Мечта – мечтание, бредни, греза, дума, видение, привидение, иллюзия, призрак, причуда, самообман, самообольщение, утопия, фантазия, химера, воздушный замок, игра воображения, сон, бред, несбыточное желание, идеал. Надежда – ожидание, упование, чаяние, вера; предвкушение, предположение, предчувствие, виды на что-то, перспектива, шанс (шансы); мечта, иллюзия, химера» [11, с. 161].

Из обозначенного выше мы видим: уже небольшое погружение в осмысление первоначального значения слова приводит к открытию нескольких принципиально важных составляющих понятия «мечта».

Во-первых, мечта – визуальна (то, что мерещится). Это напрямую указывает на формирование образов, создаваемых на уровне творческого взаимодействия сознания субъекта через такую деятельность как представление, которое, как мы знаем, является итогом ощущений и

восприятия. То есть, мечта является итогом биологической возможности человека, а значит, она связана с телесностью человека уже на изначально вложенном в данное понятие этимологическом значении.

Во-вторых, мечта связана с проникновением в «мерцающую» реальность. По сути, она есть её отражение, предчувствие желаемого будущего. Реальность, отражённая в мечте – реальность интерпретации, в которой человек разворачивает возможности, заложенные в самом мире. Через мечту проникают формы бытия, которые имеют желание быть заполненными и сигнализируют об этом человеку. Этимологический акцент на «мерцание» даёт указание, как на возможность реализации образа, так и на возможность его угасания, с потенциальной потребностью воплощения. Несложно понять, что мыслимое воплощение осознаётся в конкретных образах и, следовательно, обладает интенцией к выражению себя в материальной форме – мечтающий жаждет владеть плодами своей мечты. При этом, понимая, что восприятие – есть активный деятельный процесс, надо осознавать, что наделение понятия «мечта» выше указанными особенностями, явилось результатом опыта человека, помещённого в культуру созидательную, творящую. Мечта это результат творческого восприятия реальности.

В-третьих, понимание связи «мечты» с реальностью указывает на её изначальный рационализм, но указание на «призрак», «видение», «фантазию» раскрывают иррациональную сущность мечты. Скорее всего, в этом случае мы имеем дело с синтезом левополушарного и правополушарного мышления. Кроме того, понимая элемент призрачности в этимологии слова, мы соприкасаемся с особой формой ощущения – ощущения отсутствия значимых для человека элементов реальности, желаемых им, где сам факт желания и является результатом этого отсутствия. Это очень специфический уровень видения – видение того, что не проявилось в реальности и в этом выражается, возможно, уникальная особенность человека, являющаяся основой для творческой деятельности.

На видение отсутствия указывает и английское *dream*, где понятие «мечта» обозначается тем же словом, что и понятие «сновидения». Действительно, сновидения могут так же, как и мечты отражать желание, но сознательному управлению субъектом они не поддаются и воспринимаются как реальность. Редкий сон может стать мечтой и реализоваться через построение целеполагания. Но сновидение можно также воспринимать как мигающую реальность, образ возможного со-бытия

Таким образом, первопричина мечты шире, чем просто реакция субъекта на ощущения при отражении множества свойств разнообразных форм материи. Да, мечта строится на этих ощущениях, формируя через восприятие и представление желаемые образы, но важно и то, что человек улавливает пустоты, где ему видится возможность наполнения своих ощущений. И это приводит нас к следующему разворачиванию смысла.

Итак, в-четвёртых, смысловой слой, заложенный этимологией слова через связь с понятиями «надежда» и «идеал», напрямую указывают на акт веры мечтающего в возможность существования некоего идеала и в возможность обрести желаемое. Именно вера в реализацию мерцающего образа побуждает субъекта к взаимодействию и с Другим, и с предметным миром для реализации проекта. Через надежду к осуществлению субъект готов начать реализацию желаемого. Здесь можно отметить сочетаемость слов: мерцающая надежда. То есть и «мечта», и «надежда» могут лексически дополнять друг друга, подкрепляя смыслами друг друга.

В-пятых, «мечта» пересекается со многими формами человеческого опыта: от «грёз» до «целевой деятельности». Исходя из этого, важно определить место пересечения этих смыслов и их разграничения.

Кроме выше изложенного можно отметить, что у слова «мечта» широкий синонимический ряд, из чего следует, что восприятие данного понятия в обществе носит противоречивый характер. Оно воспринимается и как образец для формирования целевой деятельности, и как ничьённое времяпровождение, не имеющее никакой практической ценности. То есть, при многообразии проявлений оттенков смысла можно увидеть, что объём понятия «мечта» изначально шире любой возможной интерпретации и смысловая структура базового понятия нацеливает нас к многомерному подходу при определении методов осмысления изучаемого понятия.

Перейдём к аналитике этимологии слова «утопия». Прежде всего, можно отметить, что само понятие появляется в научной литературе в начале XVI века. Из определения даты несложно вывести, что само появление слова стало результатом ответа человека запросу своего времени. История слова «утопия» начинается с выхода в свет произведения, которое было озаглавлено следующим образом: «Золотая книжечка, столь же полезна, как и забавна, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии» под авторством Т. Мора.

Термин «утопия» стал следствием заимствования из греческого языка и строился из двух лексических компонентов, имеющих важный для понимания подтекст: если «*topos*» – место и «*ои*» – не, нет, то в буквальном смысле термин «утопия» приобретает следующее звучание – «место, которого не существует» [15, с. 499].

При этом большинство исследователей отмечают, что семантика слова «утопия» двойственна, поскольку по другой версии оно происходит от греческого «*ей*» – благо и «*topos*» – место. При таком прочтении термин «утопия» получает новое содержание – это «благословенная земля», «прекрасная страна», «хорошее место». Оба истолкования широко представлены в утопической литературе, например, «Вести ниоткуда» У. Морриса, «Город солнца» Т. Кампанеллы.

То есть уже на первоначальном уровне соприкосновения с этимологией слова мы видим, что, как и мечта, понятие «утопия» наполнено смысловыми

намёками. Конечно, Т. Мор заложил проблему восприятия утопических проектов уже в самую смысловую конструкцию слова. Двойственный смысл понятия приводит к противоречивости его оценок и этим мы обязаны Т. Мору, который, возможно намерено, через внутреннюю семантику данного термина попытался раскрыть неоднозначность самой ситуации в принятии социальной проблемы идеального общества в целом.

Для передачи этой сложности Т. Мор добивается двойного прочтение данного термина через использование латинского языка, передавая греческие слова в транскрипции, скрывавшей различия между «ои» и «ей».

Двойственный смысл термина передает амбивалентную сущность утопии, которая проявляется в особой функции: она связывает реальный и идеальный миры, поэтому само наименование содержит в себе элементы того и другого. В этом заключается ценность всякой утопии, которая содержит в себе один из возможных способов гармонизации мира.

В смысловой основе данного понятия отражаются значения, обозначенные выше как заложенные смыслы в этимологии понятия «мечта»: мерцающая реальность, надежда, идеал, фантазия, призрачность. Но что-то для Т. Мора явилось недостающим в уже существующем слове, требующим конструирования нового понятия, без которого общество уже не могло обойтись, потому что слово пишется необходимостью, ведь язык обладает устремлённостью к энергоёмкости – он отсекает ненужное и не дублирует смыслы.

Возможно, Т. Мор посредством нарочитой игры греческих слов пытался сказать, что в его произведении описана – прекрасная страна, которой не существует в наличной действительности. Здесь выражается пессимистическое настроение самого мыслителя, разочаровавшегося в действительности политических реформ. «Утопия» Т. Мора не являлась руководством к действию, предлагающим конкретные пути претворения идеального строя в жизнь. Это была игра воображения, страстная мечта о счастье, воплотившаяся в поэтическом образе о затерянном острове в океане. Эту мысль подтверждают и слова мыслителя: «в утопической республике имеется очень много такого, чего я более желаю в наших государствах, нежели ожидаю» [10, с. 419]

Т. Мор нашел точное определение для обозначения особой области человеческого мышления, в которой конструируются проекты совершенного общества. Их разнообразие расширяет горизонты возможного, предоставляя человечеству выбор в отношении идеальных форм государственного устройства, обещающего благополучие всему человечеству. Материалом для такого проектирования служат как сообщества прошедших времен (легенда о золотом веке), Спарта времен Ликурга и др.), так и будущие времена. «Утопия» Томаса Мора представляет собой открытый изменениям архетип. В связи с этим мы можем говорить о том, что это понятие приобретает глубокий метафизический смысл. Оно вскрывает истоки, порождающие такие явления человеческой культуры и истории как незыблемую жажду абсолюта,

счастья, бессмертия, справедливости и т.д. Другими словами, торжества в полном объеме ценностей и идеалов человека, общества.

Слово, созданное Т. Мором, за счёт морфологического способа словообразования приобрело широкую возможность трансформации данного понятия, а заложенная в нём двойственность интерпретации «утопии» породила в научной литературе определенную неудовлетворенность, которая выражается в частности в усилении многозначности этого понятия и во введении все новых словообразований. В современной философско-социологической литературе появляются для характеристики утопических произведений XX века другие модификации термина «утопия», производимые от его первоначального корня через всё тот же морфологический способ словообразования. Это «дистопия» от греческого слова «дис» – плохой и «топос» – место, т.е. плохое место, нечто противостоящее утопии как совершенному, лучшему миру, или пользуясь определением В.А. Гуторова, образ государственной организации, демонстрирующий крах любых утопических иллюзий [18, с. 9]. Более того, появляется термин «антиутопия», который обозначает критическое повествование об обществе, построенном согласно утопическим принципам, где, сохраняя все описанные приемы, характерные для утопии, она существенно меняет ракурс рассмотрения идеального социума. Лейтмотив утопии – признание неистинности наличной социальной реальности – заменяется в антиутопии признанием неистинности самого утопического проекта.

Кроме того, создаются такие понятия как «энтопия», характеризующая реализованный идеальный проект; «контратопия» – выбор наилучшего из двух воображаемых обществ; «экоутопия» – глобальное научно-культурное проектирование; «практоутопия» – система социальных реформ, направленных на построение лучшего мира. Таким образом, уже из контекста словообразовательного опыта видно, что подходы к терминологическим значениям понятия «утопия» сложны и многозначны.

Указанные понятия, которые были созданы в основном в целях характеристики утопических произведений XX в., играют существенную роль для понимания назначений утопии и всегда отображают основные тенденции предшествующей истории утопической мысли. Но важно учитывать, что утопия отражает настроение современности. Подобная тенденция, вызывает потребность в новых толкованиях понятия «утопия», что и демонстрируют примеры, приведённые выше. Такое «перетекание» значений, отсутствие чётких оснований зачастую создает у исследователей, отрицательное отношение к формированию дефиниции. Так, нидерландский исследователь Ф. Полак отмечает, что нет ничего удивительного в том, что многие авторы просто проходили мимо определений, потому что или они считали невозможным свести многообразие предлагаемого им материала к однозначной формуле, или по совсем иной причине – они рассматривали определение как самоочевидное, а другие просто предпочитали описывать основные характеристики утопии

вместо попытки дать широкое, но бессодержательное или же краткое, но смутное определение.

Во всех приведённых выше образованиях общим основанием является единый проблемный вопрос: может ли быть реализована утопия в реальном мире. Отметим, что в понятии «мечта» на уровне «мигания» реальности, возможность осуществления мечты заложена уже в этимологии. В случае с утопией в этимологии слова закладывалась идея блаженной земли как проблема реализации. Если мечта реализуется через образ, то для утопии образа нет, есть лишь отсутствующее место, как место, которое невозможно, но желаемо человеческим разумом.

Хочется отдельно отметить, что этимология этих двух понятий осуществляется в одном смысловом поле – область желаний, но данные понятия не дублируют друг друга, так как их можно комбинировать для конкретизации условий возможности осуществления мечты: когда мы говорим «утопическая мечта», то мы ведём речь о невозможности реализации мечты и понимание этого момента позволяет более ясно определять назначение понятия «утопия».

Несмотря на то, что и мечту, и утопию ставят в один синонимический ряд, это всё-таки разные понятийные уровни: мечта является родовым понятием по отношению к утопии. На это указывает этимологическая аналитика, используемая в данной статье для демонстрации метода исследования основных характеристик, заложенных в понятия уже на словообразовательном уровне.

Итак, метод этимологического анализа позволяет более чётко выявлять смысловые основы, заложенные в исследуемых понятиях. Из проведённого анализа видно, что проблемное поле заложено уже в самой структуре слов и оно многомерно. Всё это делает понятия идеальные понятия «мечта» и «утопия» ещё более сложным, а потому интересным для исследования.

1. Абрамов, Н. Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений / Н. Абрамов. – 8-е изд., стер. – Москва: Русские словари: АСТ: Астрель, 2008. – 936 с.
2. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества М.: 1979. – 59 с.
3. Большой толковый словарь / под ред. Кузнецова С.А. - СПб.: Норинт, 2000. – 1536 с.
4. Борзенков, В.Г. Философия науки: Словарь основных терминов. – М.: Академический Проект. С. А. Лебедев. 2004. Касавин И.Т. Энциклопедия эпистемологии и философии науки / И.Т. Касавин. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 1248 с.
5. Головин, С.Ю. Мечта // Словарь практического психолога / сост. С. Ю. Головин. Минск: Харвест, 1997. – 799 с.
6. Ильинский, Г.А. Славянская этимология 1918, т. 23, кн. 2, с. 184
7. Карпов, А.К., Полищук, В.И., Гутов, Е.В., Самохина, Н.Н. История и философия науки Энциклопедический словарь, - М., 2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.term.ru/dictionary/1019362>
8. Копорулина, В. Н. Психологический словарь / В. Н. Копорулина, М. Н. Смирнова, Н. О. Гордеева. – 3е изд., доп. и перераб. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2004. – 640 с.

9. Крейдлин, Г.Е. К проблеме языкового анализа концептов «цель» VS. «предназначение» [Текст] / Г.Е. Крейдлин // Логический анализ языка. Модели действия; отв. ред. Н.Д. Арутюнова, Н.К. Рябцева. – М.: Наука, 1992. – С. 23 – 30.
10. Мор, Т. Утопия. – М.: Наука, 1978. – 416 с.
11. Мулюкова, Л.Ф. «Мечта» и ее взаимоотражение с родственными философскими понятиями// ВЕСТНИК ОГУ №7 (156)/июль`2013. – 161с.
12. Ожегов, С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / Российская академия наук. Институт русского языка им. В. В. Виноградова. – 4-е изд., дополненное. – М.: Азбуковник, 1999. – 944 с.
13. Ребер, А. Большой толковый психологический словарь: в 2 т. / А. Ребер. – Москва: АСТВече, 2003. – Т. 1: А-О. – 592 с.
14. Современный философский словарь. – М.: 1996. – С. 21 – 22.
15. Философский словарь – М.: 1987. – 499 с.
16. Философский энциклопедический словарь / под ред. Е. Ф. Губский, Г. В. Кораблева, В. А. Лутченко. – Москва: ИНФРА-М, 2003. – 576 с.
17. Фрумкин, К. Г. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+», РООИ »Реабилитация». И.Т. Касавин. 2009.
18. Хорос, В. Утопия// 50/50: опыт словаря нового мышления/ под общ.ред. М. Ферро и Ю. Афанасьева. М.: Прогресс, 1989. – 245 с.
19. Шанский, Н.М. Школьный этимологический словарь русского языка. Происхождение слов/ Н.М. Шанский, Т.А. Боброва. – 7-е изд., стереотип. – М.: Дрофа, 2004. – 398 с.
20. Шацкий, Е. Утопии// Утопия и традиция/ пер. с польск.; общ.ред. и послесл. В. А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
21. Эко, У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – М.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с.
22. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. – 1248 с.
23. Этимологический словарь русского языка. – М.: Прогресс М. Р. Фасмер 1964–1973.

Віталій Дудурич (Дрогобич)

ІДЕАЛЬНЕ ТА ПРОДУКТИВНА УЯВА

Людська свідомість починається не з відображення *матеріального*, а саме – з відтворення *ідеального*. І таку думку стверджує принциповий матеріаліст Евальд Васильович Ільєнков. Правда, він матеріаліст «умний», тобто – діалектичний.

Дійсно, у процесі *філогенезу* людська свідомість виникає як здатність утримати в пам'яті і представленні *схему* сукупної спільно-розділеної дії, відповідно – побачити й зафіксувати своє місце у цій дії. Крізь цю схему й відтворюються реальні, матеріальні речі, об'єкти, процеси. В *онтогенезі* ж свідомість дитини починається як здатність побачити ейдос речі, тобто – її *смысл* (призначення, функцію у складі людської життєдіяльності, у яку вже у межах спільно-розділеної діяльності включена дитина). А побачити цей *смысл* (ідею, ейдос речі) можна лише відтворивши образ цієї речі. Образ же постає так чи інакше образом дії. Значить, ми вже маємо справу з продуктивною уявою.

За Е.В. Ільєнковим, уява постає людською здатністю звести предмет у образ, бачити його у цьому образі (і саме цим *образом*). В основі самої уяви лежить здатність побачити предмет очима інших людей, врешті-решт – *очима роду людського*. Ідеальність речі, що включена в орбіту специфічно людської життєдіяльності, безсумнівно збігається зі способом закріпленого, втіленого в ній способу суспільно-людського вживання, функціонування. Саме це і відтворює свідомість дитини, формуючись саме як власне людська здатність. Е.В. Ільєнков стверджує, що уява (фантазія) не відриває нас від реальності, не є простою комбінаторикою частинами вже відомого, а навпаки – дає змогу побачити реальність такою, якою вона є *насправді*. Без уяви ми взагалі нічого б не побачили перед собою, оскільки будь-який предмет треба не просто відтворити у його натуральних властивостях, а *звести в образ* (рос. – *во-образить*) і бачити його у цьому образі й саме цим образом. Тому уява, за Е.В. Ільєнковим, постає здатністю зводити предмет у образ та працювати з ним (перетворювати) згідно *вимог змісту самого образу*, тобто дійсності у її загальному вираженні. Способом організації продуктивної уяви, яка працює в еталонному варіанті, відповідно до своєї всезагальної природи, є *краса* як чиста форма і мера речі. Почуття ж краси пов'язане з узгодженням форми речі із формою естетично розвиненого сприйняття (уяви). Ось чому завдяки продуктивній уяві ми здатні бачити те що є, і притому бачити цілісно. Саме уява забезпечує нам схоплення *цілого до його частин*.

Підставою самої можливості такого схоплення цілого є той – вельми *метафізичний*, надчуттєвий – факт, що саме уява дає нам можливість, як каже Е.В. Ільєнков, бачити речі *очима інших людей*, врешті-решт – *очима усього людства*, реально в інших не перевтілюючись. Це і складає сутність *власне людського* погляду на речі і світ. Дивлячись на речі, ми одразу ж бачимо їх ідеї, *ейдоси*. А *ейдос*, за О.Ф. Лосєвим, є видимий смисл речі. *Смисли* ж речей відкладені і зберігаються в *культурі*. Ми бачимо *ейдоси* и вбачаємо *ейдосами*. Такий погляд на світ (завдяки продуктивній уяві) дійсно є більш глибоким: ми *вслухаємось* в реальність. Тим самим *смисл реальності входить в нас*. Тим самим саме завдяки уяві ми набуваємо досвід роботи з ідеальним.

Татьяна Козинцева, Людмила Хенги (Сумы)

ВОЗМОЖНОСТЬ ИДЕАЛЬНОГО В ПРОСТРАНСТВЕ МОДНОГО

Человек, реализуя себя как социальное существо, формирует то пространство, которое раскрывает его как социально определяемое и индивидуально утвержденное. Этот необходимый этап идентификации есть попытка создать и обжить свой собственный мир и внутренние желания и устремления экстерииоризировать, опредметить. Данный процесс предполагает, в том числе, освоение человеком тех культурных пространств, которые уже существуют и собирает из них как из мозаичных кусочков то, что помогает ему

утвердиться в качестве личности, идентифицироваться. Пространство здесь рассматривается не в кантовском смысле как априорная форма чувственного созерцания, а в гегелевском как «голая форма, т.е. некая абстракция, а именно абстракция непосредственной внешности» [2, с. 45]. Эти формы амбивалентны, поскольку одновременно и транслируют некое содержание, и корректируются содержанием других форм.

Одной из таких форм выступает и пространство модного. Содержание пространства модного онтологично, поскольку субъективные попытки сделать нечто модным, либо ввести нечто в пространство модного может привести к отторжению того, что не имманентно этому пространству. Вне зависимости от отношения к данному пространству человек в процессе социализации включает его в сферу мыслимого. «Иногда мы думаем, будто познаем себя во времени, тогда как мы знаем лишь последовательность фиксаций в некоторых пространствах стабильности нашего существа, которое противится текучести бытия и, даже отправляясь в прошлое на поиски утраченного времени, хочет «остановить» его бег. Во множестве своих сот пространство содержит сжатое время». [1, с. 30]. Пространство модного – это пространство, где пересекается объективно существующее время с субъективно значимым.

Стремление человека к тому, что выделяется в качестве модного объясняется различными причинами – желанием подражать элите (А. Смит), людям успешным (И. Кант), естественным желанием человека не оказаться среди тех, кто позиционируется как устаревший, отставший, не идущий в ногу со временем. Ж. Липовецкий утверждает что «совершенная система моды создает гражданское общество, пребывающее в состоянии открытости по отношению к историческому движению, она создает образ мысли и настроение, лишенное изоляционизма» [3, с. 206], что помогает человек решать как вопросы, связанные с социализацией, так и внутренние психологические проблемы.

Пространство модного не есть пространство, заполненное вещами, а скорее пространство, заполненное смыслами. Человек, стремясь воспринять пространство модного как форму, бессознательно принимает и заложенные в этой форме смыслы, отсюда возникает и феномен без-образного, в котором отражается отторжение этим пространством чужеродного для него смысла.

Утверждение идентичности в пространстве модного возможно лишь через стилевую определенность, где предоставляется шанс для человека идеальное перевести в предметную область, сделать чувственно осязаемым. Но остаются открытыми вопросы, каким образом стиль соотносится с идеальным и вообще имеет ли пространство модного отношение к идеальному. Идеальному в платоновском смысле – как совершенному, соразмерному и вечному, неменяющемуся очевидно, что нет. И этому доказательством служит вечное стремление моды к новизне. Феномен новизны, о котором в свое время писал еще Кант, является определяющей чертой модного, собственно само пространство модного возможно лишь через постоянное обновление – как

только мода продвигается в массы, либо становится массовым явлением она перестает быть модой. То есть пространство модного феноменально таково только через преодоление себя, выход за свои пределы, «воскрешение». Стилевая определенность предполагает считывание смыслов пространства модного и через рефлексивные практики создание собственного мыслимого пространства. Пространство модного (по сравнению с искусством, наукой, философией, политикой) представляет наиболее простой, визуализированный, иконически явленный инструмент для осуществления процесса самоидентификации, с одной стороны, и видимости опредмеченности идеального, с другой. Такая тяга к модному есть по нашему мнению онтологическая тяга человека к физическому бессмертию, которое осуществляет отождествление трансцендентного, идеального и имманентного, профанного.

Пространство модного противостоит пространству традиционного, как индивид противостоит массе. И в этом амбивалентность модного, как одновременно стремящегося установить традицию, так и выходящему за пределы традиционности. Интенция модного к инвариантности иногда приводит к отождествлению традиции, обычая и моды (А. Смит).

Однако если традиционное предполагает качественное, функциональное, повторяющееся из десятилетия в десятилетие, утвердившееся в качестве обычая, имеющего фиксированную природу (И. Кант), то модное опровергает все эти положения традиционного – модное есть одновременно новое, некачественное и не функциональное. Модное одновременно фундирует и уникальное и универсальное, вернее то уникальное, которое стремится стать универсальным. «Мода иррациональна. Она представляет собой изменения ради самих изменений, в то время как современный взгляд сводится к тому, что изменения ведут к все более рациональному самоопределению» [4, с.13].

Таким образом, человек стремится через модное пространство приблизиться к идеальному, а вернее сделать его имманентным своему существованию в настоящем и будущем. Пространство модного создает иллюзию продления собственного физического существования через фундирование функции ирреального в отличие от реальности традиции. Эта ирреальность создает возможность для отработки творческих потенций отдельного индивида.

1. Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства / Пер. с франц. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 376 с.
2. Гегель Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук. Т.2. Философия природы. – М. ; Мысль, 1975. – 695 с.
3. Липовецкий Ж. Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе/Жиль Липовецкий; пер. с франц. Ю.Розенберг, под науч.и лит. ред. А.Маркова. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 336 с.
4. Свендсен Л. Философия моды. Пер. с норв. А. Шипунова. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – 107 с.

Надежда Царёва (Владивосток)

СИМВОЛ КАК ФОРМА ВОПЛОЩЕНИЯ ИДЕАЛЬНОГО В РУССКОМ СИМВОЛИЗМЕ

Русский символизм прежде всего был мировоззрением, философией, а потом уже литературным направлением. Основные положения символизма нацелены на создание нового искусства. Символизм понимается его теоретиками как мистическая «свободная теургия», преображающая мир на путях к его духовному совершенству. «Задача нового искусства – не в гармонии форм, а в наглядном уяснении глубин духа <...> искусство должно учить видеть Вечное» [2, с. 147]. Открыть идеальное в новой реальности способен символ.

Для символизма характерно понимание дуальности мира, т. е. уверенность в существовании «иной реальности», идеальной, находящейся за пределами обыденной. Преодоление разделенности высшего и земного, духовного и материального миров осуществляется через символ. Понятие символа является центральной категорией символизма. Истоки сущности символа восходят к учению Платона об эйдосах, существующих идеальном мире, в котором находится душа до ее переселения в грубую земную действительность. Путем погружения в глубины своей субъективности происходит внечувственное восприятие идеи. Под символом теоретики символизма понимали некий полисемантический феномен, посредствующий между материальным, чувственно-воспринимаемым миром и духовным миром. Символ соединяет два мира материальный и идеальный, создает особое бытие. Главным в символе является его способность постигнуть идеальное путем углубления в мир явлений, постижения сокровенной связи сущего. По словам М. Бахтина: «Символ для них не только слово, которое характеризует впечатление от вещи, не объект души художника и его случайной судьбы: символ знаменует реальную сущность вещи» [1, с. 375].

Эта важнейшая особенность символа обусловлена стремлением символизма отобразить жизнь в ее целом: не только со стороны ее частных явлений, но изобразить сущность того, что образует связь с идеальным. И только с помощью символа возможно выразить это единство мира. Символ понимается как синтез не только содержания и формы, но и воплощение высшей божественной сущности – начале и причине всего бытия.

Слово-символ связывает незримый мир личного сознания с миром вне личности и создает третий мир – подлинную реальность. Вяч. Иванов видел в символизме не просто литературное направление, но вечную систему мышления и чувствования. Слово, символ виделось как средство преображения мира. «Слово рождает миф, миф рождает религию, религия – философию» [2, с. 108]. В новом, свободном искусстве символизма, место религии займет символ, и, по словам Иванова, «будет благовествовать сокровенную волю сущностей» [2, с. 108].

Символ в теории символизма наделяется особенными функциями.

– Символ возводит дух человека в идеальные духовные сферы, не только обозначает и выражает их, но и реально являет изображаемое в нашем преходящем мире. Символ в искусстве, по убеждению Иванова, [3, с. 162]. выражает не «смертное и человеческое дело, а бессмертное, божественное». В символе есть образ и подобие высших реальностей, которые составляют сущность символа, его энергию. Но символ не нужно рассматривать как знак, как слепок иной реальности. Символ сам является живой реальностью, осуществляя живую связь и единство разных планов жизни.

Символ, в отличие от знака, не вращается только в замкнутом поверхностном слое эмпирического бытия. Символ, считает Иванов, должен пробиться сквозь поверхностный слой и достичь внешнего трансцендентного. Сделать это возможно с помощью «мистической вещи» или «объективной сущности» – предмета, находящегося вне знаковой системы. Но указать на эту «мистическую вещь» должен символ, сохраняющий в себе элементы древнего мифа, архетипы.

– Символ является специфической имманентной формой творческого процесса, в нем хранятся обретенные в результате многовековой духовно-художественной практики основные принципы, приемы и особенности художественного языка. Символисты считали, что словесные символы являются носителями энергии символизируемых архетипов. Необходимо только возродить в слове сакрально мистическую силу символа. Андрей Белый был убежден, что слова обладают магической силой, энергией, которую нельзя выразить словами, но ее может почувствовать благодаря интуиции художник. Называние предмета есть утверждение его онтологической реальности, его бытия. Также, как бог созидал мир своим словом, так художник онтологически утверждает символ. «Язык, – писал он, – наиболее могущественное орудие творчества. Когда я называю словом предмет, я утверждаю его существование» [2, с. 226]. Мир звуковых символов, созданных словом, – это «третий мир» наряду с внешним и внутренним мирами человека. Он соединяет их на некоем сущностном уровне и активно влияет на каждый из них. Он обладает реальной магической силой. Таким образом, в представлении Белого, символ имеет «триадную» природу, поскольку является третьим началом, соединяющим природное и метафизическое бытие. Другими словами, речь идет о связи символизма с реализмом, не случайно поэтому Белый в статье «Магия слов» отождествляет символ, связанный с запредельным, с метафорой, относящейся к конкретному. Белый настаивал на реалистической основе символа: художник, преображая своим переживанием действительность, стремится быть верным природе, поскольку воссоздает в образе «некую скрытую сущность» [2, с. 117]. и знаком «иноного» выступает символ. «Символ есть образ, взятый из природы и преобразованный творчеством; символ есть образ, соединяющий в себе переживания художника и черты, взятые у природы. В этом смысле всякое произведение искусства символично по своей природе» [2, с. 117].

– Художественный символ переносит феномены высшего духовного мира на уровень тварного бытия через творчество. Символ всегда имеет двойную природу - конкретный предмет (образ) и внутренний смысл. В процессе символического творчества главным Иванов видит движение от идеальной сферы к реальному миру: «Как человек, художник должен побывать в этой высшей сфере, куда он проникает путем восхождения, чтобы, обратившись к земле, ступив на низшие ступени реальности, показать нам их подлинно существующими и обусловить их подлинную актуальность» [3, с. 211].

Отличительной особенностью художественного символа является то, что он может и должен передавать не один, а множество смыслов, не всегда осознанных самим художником (поэтом). Большая роль при этом отводится творческой интуиции художника, благодаря которой он достигает гениальных прозрений. Благодаря интуиции художник непосредственно ощущает особую энергию символа, который служит «пределом и выходом в запредельное». В художественном символе определяющую роль играет «переживание», которое не дает символу превратиться в обычный знак.

– Символ «не только соединяет, но и сочетает» сознания автора и читателя. Иванов сравнивает символ с радугой, вспыхнувшей между словом – лучом и душой – влагой. Сочетание сознаний происходит, потому что символизм превращает читателя в соучастника, который вместе с автором на пути восхождения постигает неисчерпаемые истины высшего откровения.

– Сакральность символа, его иррациональная неисчерпаемость придавала художественным поискам статус мистических первооткровений. Творческое стремление обрести «символическую энергию слова», связано со сферой метафизической, с религиозным опытом.

В природе символизма религиозное и символическое тесно связаны. Символизм был внутренне связан с абсолютным, дающим подлинное знание о мире. По словам Иванова: «Единственная сила, организующая хаос нашего душевного тела, есть свободное и цельное приятие Христа как единого всеопределяющего начала нашей духовной и внешней жизни» [3, с. 362]. Философия символизма основывалась на религиозных принципах, утверждающих существование универсального начала бытия. Белый полагал, что истинное искусство имеет религиозный смысл. Религия определяется им как «система последовательно развертываемых символов» [2, с. 24].

– Символ понимается как средство преображения действительности. Символ способен открыть некое промежуточное бытие – новую духовную сферу – между материальным и духовным мирами. Символисты утверждали теургическую сущность творчества. Художник является теургом, раскрывающим сокровенные связи сущего, «тайновидцем и тайнотворцем жизни» [2, с. 22]. В художественном творчестве благодаря символу художник способен проникнуть во все сферы мира. По словам Белого: «Символист уже изначала – теург, то есть обладатель тайного знания, за которым стоит тайное

действие, но на эту тайну, которая лишь впоследствии оказывается всемирной, он смотрит как на свою» [2, с. 162].

Иванов понимал искусство как одну из существенных форм «действия высших реальностей на низшие», теургию определял как «действие, отмеченное печатью божественного Имени» [3, с. 47]. Для того, чтобы искусство стало «ясновидением» необходимы художники-теурги. Они, являясь носителями божественного откровения, станут истинным орудием Бога в деле преобразования мира. Тогда искусство выйдет за свои пределы и станет средством построения новой действительности. Символ открывает художнику сферу трансцендентного. Художник, соприкасаясь с ней, и приносит в реальный мир познание.

В трактовке А. Белого, способность интуитивного проникновения в идеальный мир коренится в сознании каждого человека благодаря символу: «символ – это третье; построив его, я преодолеваю два мира (хаотическое состояние испуга и поданный мне предмет внешнего мира); оба мира недействительны; есть третий мир; и я весь втянут в познание этого третьего мира, не данного душе, ни внешнему предмету; <...> познавательный результат, выговариваемый в суждении «нечто багровое», утверждает мой сдвиг к третьему миру» [2, с. 243].

Интуиция «третьего мира» неосознанно содержится в сознании каждого индивида, осознание действительности зависит от индивидуальных характеристик субъекта. Акт символизации тождественен созданию новой действительности, в которой соединяются внешняя предметность и внутренний опыт субъекта. «Мы ощущаем в себе две действительности: действительность внешнего опыта и действительность опыта внутреннего; подчиняя себя внешнему опыту, мы теряем сознание своего «я»; подчиняя себя опыту внутреннему, мы растворяем единство нашего сознания в море иллюзий» [53, с. 249]. В соединении двух опытов создается символ, происходит акт символизации, рождение иного мира символической реальности.

Внутренние движения души – «нечто» – разрастаются внутри субъекта вне слов и смыслов, но проявляются благодаря им, приходящим из внешнего мира. Для реализации «Я» необходимо прежде всего назвать переживания, затем преобразить хаос в конкретно-логическое, и наконец, тогда может начаться процесс творческо-познавательной деятельности, символизм. Данный человеку его внутренний опыт творчески перерабатывается в его собственный мир, в результате этого процесса действительность мира становится его познавательным результатом.

Теоретики символизма убеждены, что новая культура символизма способна преодолеть раздвоенность между жизнью и словом, сознательным и бессознательным, примирить противоречия в новых формах жизни. Символизм поэтому «есть ныне важный фактор спасения человечества, художник – проповедник будущего, его «я» – есть стремление и путь к будущему, он сам роковой символ того, что нас ждет впереди» [2, с. 255]. И потому-то «принципы

символизма должны нарисовать нам прочную философскую систему. Символизм как мирозерцание возможен» [2, с. 56].

Итак, символ в теории символизма соединяет реальность и идеальное. Символ становится не только средством проникновения в сферы трансцендентного, идеального, раскрытия сущности феноменов. Выражая истинные знания о мире, художественный символ является и формой выражения идеального.

1. Бахтин М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство 1979. – 418 с.
2. Белый А. Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. – 460 с.
3. Иванов В. Лики и личины России. Эстетическая и литературная теория. – М.: Искусство, 1995. – С. 208.
4. Иванов Вяч. Борозды и межи. – СПб. 1916. – 162 с.
5. Иванов Вяч. Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – 482 с.

Андрій Ружи́ло (Дрогобич)

ПРАВОВА СВДОМІСТЬ ТА ІДЕАЛЬНА ФОРМА

Зрозуміло, йдеться не про «ідеальну форму» правової свідомості (тобто, досконалу, еталонну, взірцеву). Категорія «ідеальне» тут береться у власне філософському змісті та і її тлумаченні в працях Евальда Ільєнкова. Саме існування права як певної об'єктивної реальності, що існує поза свідомістю індивіда, спростовує основні тези концепції опонента Е.В. Ільєнкова Д.І. Дубровського, який намагався стверджувати, що ідеального поза свідомістю не існує, тому воно являє собою виключно суб'єктивну реальність. Тоді, за логікою Д.І. Дубровського, право, як і мораль, закони мови тощо треба віднести в ранг матеріальних явищ.

Правова свідомість постає відображенням права як об'єктивної ідеальної форми. А відображення буває й цілісним, адекватним, і спотвореним, прекрученим. В останньому випадку ми маємо справу з недорозвиненою правосвідомістю, її ушкодженим варіантом.

Ідеальна форма завжди постає *репрезентацією*, представником чогось іншого. Феномен права репрезентує крізь свої інституалізовані структури людські суспільні стосунки, що склалися історично. Відомий російський філософ І.О. Ільїн стверджував, що право є феноменом, який пов'язаний з деякою метафізичною сферою, яка лише опосередковано проявляється в реальності емпіричного світу, у стосунках між людьми. Саме право забезпечує природну гармонізацію існування «духовно-творчих монад». За І.О. Ільїним, безумовною та універсальною основою для правосвідомості постає воля до духу, тобто бажання самому вести духовне життя та забезпечувати його іншим.

Розуміння *репрезентативності ідеальної форми* стосовно права має серйозне значення для вирішення складних проблем формування правової

свідомості у молоді в освітньому процесі. Нехтування цим перетворює процес формування правосвідомості в освітній діяльності на просте формальне засвоєння певних *зовнішніх* норм і правил. Крізь ці норми *не висвічується реальність людського буття*, реальність буття інших, їх суверенне право на особистісну суверенність. Г.В. Лобастов зауважує: «Правова форма повинна бути розвинена в контексті розвитку цілісної форми суб'єктивності дитини, і розвинена як *міра свободи* у самопокладанні нею своєї суб'єктності. Вбудована в правову форму безликість аморальна з самого початку, і формальне введення правових форм обернеться саме протилежністю того, чого хотіли досягти. Цим хочу сказати, що все то девіантна-маргінальне, злочинне у всіх його образах, є далеко не тільки результат самої дійсності, яка для системи освіти виступає як сім'я і вулиця, а й прямий наслідок самої школи – від ясел до вузу. Бо вона орієнтована на зовнішнє засвоєння “знань, умінь і навичок”, а не на спосіб *породження* суб'єктністю, що розвивається, своїх власних (нею самою в будь-якому акті дії вимірюваних історично розвиненими формами людського буття) форм покладання себе в культурі – в усьому різноманітті її змісту» [1, с. 408].

Якщо ж правова форма розкривається в контексті цілісної форми розвитку учня саме як *міра свободи*, то *ця форма* розвитку має виразно ідеальний характер, а правова свідомість адекватно відтворює сутність права як *ідеальної форми*. Отже, категорія «ідеальне» має істотне важливе значення для процесів формування правової свідомості.

1. Лобастов Г. В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия / Г. В. Лобастов. – М. : Русская панорама, 2012. – 560 с.

Віра Мовчан, Олександр Ткаченко (Дрогобич)

МИСТЕЦТВО – ФЕНОМЕН ЧУТТЄВОЇ КРАСИ

Заявлена проблема змістовно багата, а тому зупинимось на деяких її аспектах. Мистецтво дає чуттєво сприйманий образ буття світу та людини (людства) у чуттєво осяжних формах, що зумовлено цілісністю художніх образів та художньо-естетичною визначеністю їх втілення в мові мистецтва. Тому художня творчість цілісно – почуттями і розумом – вводить суб'єкт сприймання в предмет небайдужості, формуючи осмислено-переживальне ставлення до нього. При цьому цілісність і повнота відношення зумовлені якостями предмета небайдужості. Якісна його визначеність зосереджує на собі почуття сприймаючої особи, утримує їх, стимулюючи розум на досягнення усїєї повноти його життєвості у найбільш відповідних змісту та сутності художніх формах. Освальд Шпенглер визначає сутність культури, зокрема художньої культури в житті людства як сукупність чуттєво визначеного «вираження душі

в жестах і творіннях, як тіло її... як сукупність великих символів життя, почування і розуміння: така мова, якою лише і може сказати душа, як вона страждає» [2, с. 344].

Правомірно виділяти три рівні аналізу заявленої проблеми. По-перше, виходити зі специфіки мистецтва як особливого типу духовного досвіду та особливого способу його закріплення. Мистецтво відображає предмети небайдужості художньо-образною мовою, що формує цілісний і неповторний, чуттєво сприйманий образ життєвості, активізуючи духовні структури суб'єкта на цілісне ставлення до предмета небайдужості: почуттями і розумом. По-друге, з розуміння особливостей історичного розвитку мистецтва від його витоків до сьогодення та своєрідності його в культурі різних народів. Мистецтво протягом тривалої історії людства, розгортаючись багатством образного буття світу і людства, формувало культуру ставлення до світу, закріплюючи його видовим та жанровим багатством художньої мови. По-третє, в історичному розвитку художньої культури зростаюче багатство засобів відображення дійсності в художньо-досконалих, естетично визначених образах, у багатстві його видів, жанрів, стилів, формувало творче, в єдності розуму та почуттів, відношення до світу як джерело духовного збагачення людства. Мистецтво відображає закономірності буття людства художньо-образною мовою в цілісних, чуттєво сприйманих образах. Відтак, як особливий тип духовного досвіду, апелюючи до почуттів і розуму суб'єкта сприймання, воно формує цілісний образ предмета небайдужості, а відтак. цілісність та глибину сприймання його: краси світу та творчої сутності людини (людства). Характеризуючи закономірності взаємодій людства з природним світом, Ф.Шіллер пише: «<...> визначаючи гру явищ і своїм втручанням позбавляючи природу змоги захищати красу свого творіння, особа чи вільний принцип в людині сам займає місце природи і бере на себе (якщо так можна висловитися) разом з її правами частку її зобов'язань.<...> Тепер краса підвладна свободі» [2, с.67].

Мистецькі скарби, створені впродовж історії, – найвагомніше джерело культури людства. Правомірно констатувати, що мистецтво живить духовний світ особи, а відтак, є джерелом творчих його засад. Аристотель, характеризуючи сутність поетичного мистецтва, говорить, що поетичне мистецтво породили дві причини: «По-перше, людям з дитинства властиво наслідувати, – тим вони відрізняються від інших живих істот, що дуже здатні до наслідування, завдяки якому вони і набувають перших знань. По-друге, всі відчують у наслідуванні приємність. Доказ цього дають мистецькі твори<...>» [1, с. 42 -43].

У цьому сенсі важливо порівняти художню мову мистецтва та мову науки. Наука оперує поняттями, що укладають зміст знання в систему залежно від його виду. Підкреслимо, що наукове знання також базується на культурі ставлення до світу, адже лише за цієї умови, завдяки небайдужості, людство

сповнене потреби пізнавати закони життя та організувати стосунки з природним і соціальним світом згідно з ними. Різні сфери наукового знання розкривають закони планетарного життя у багатстві його виявів. Пізнання законів життя природи зумовлює закономірне у діяльності людства: розумне ставлення до світу, адже розумна – творча діяльність неможлива без знання законів. Творче ставлення до природного світу – важливе джерело і умова творчої сутності людини. Разом з тим, якщо розвиток наукового знання диктується практичними потребами укорінення в природному світі, то мистецтво відображає потребу і насагу утвердити красу природи в її життєвості та красу людини як суб'єкта творчості: співця краси світу у багатстві її виявів. Зазначимо, що потреба закріплення духовного змісту досвіду в чуттєво сприйманих художніх формах, гармонізує духовні структури особи, формуючи цілісний образ дійсності, укладаючи його в гармонійний образ життєвості і тим живлячи дух образом гармонії буття. Це феномен формування людством власного образу в особливій взаємодії з природним світом: формування естетично-визначеного образу життєвості природи та творчого буття людини в ній.

Видове багатство мистецтва зумовлює можливість творення багатства і неповторності образів дійсності у їх естетично визначених якостях та виразній життєвості. Відтак, художня творчість організує духовні структури суб'єкта сприймання (розум і почуття) на творче ставлення до предмета небайдужості. Художність образів, насичуючи життєвий простір, створює атмосферу, сповнену одухотвореної краси. Історичний розвиток художньої мови (видове та жанрове багатство мистецтва) зумовлений потребою закріпити в чуттєво сприйманих формах ставлення до природи у багатстві та життєвій виразності її форм, стосунки у соціумі, світ окремої особистості як духовно цінні феномени. Як творче надбання етносів, народів, націй художність своїми витокami завдячує народній творчості, що концентрує особливості сприймання і переживання світу у чуттєво сприйманих формах як відображення способу життя і стосунків з навколишнім світом та стосунків у межах спільноти, властивих саме їй, а відтак, примножує духовні скарби людства, адже обмін культурними здобутками – типова риса культури в планетарному масштабі. Досить сказати, що, попри регіональні, національні, етнічні особливості історичного розвитку культур, що зумовлено національними рисами, кліматичними умовами тощо, в історії відбувався постійний обмін культурними надбаннями. Відомо, що культура Давньої Греції справила величезний вплив на подальшу культуру, зокрема римську, а згодом – культуру Західної Європи доби середньовіччя, Відродження, класицизму.

Видове та жанрове збагачення мистецтва, що відбувалося в історичному поступі людства, сприяло розвитку духовної культури народів та націй, а відтак – розвитку творчих засад людського духу. Саме дана тенденція сприяла прискореному розвитку культури в планетарному масштабі. Гармонізуючи

духовні структури особистості, художня культура зумовлювала творче ставлення до світу. Художнє формування сягає глибин історії, засвідчуючи потребу людства закріпити власний образ, що свідчить про початки осмисленого ставлення людини до себе, а відтак прагнення організувати життя на творчих засадах: осмислити себе і світ навколо себе для злагоджених взаємодій. Об'єктивація буття в естетично-художніх образах сягає глибин історії, а здобутки засвідчують величезний творчий потенціал людства. Яскраве свідчення даної закономірності – естетична організація природного та соціального простору, естетична організація міжособистісних стосунків та ставлення особи до себе самої, феномен, що має місце уже в культурах Давнього світу. Зокрема це характерно для культури Давнього Єгипту, в якій постать фараона, що уособлював цілісність держави, визначила і особливе ставлення до неї. Його зображення в статуях наповнювало простір держави, символізуючи порядок в ній, захищеність від небезпеки. Потреба зберегти образ правителя і після його смерті (феномен муміфікації) зумовлена роллю його в організації життя спільноти: він не пішов з життя, а, перебуваючи в ньому в іншій іпостасі, продовжує бути організатором життя держави та її охоронцем. Характеризуючи дану закономірність в культурі Давнього Єгипту, О.Шпенглер пише: «Існує глибокий зв'язок між відношенням до історичного минулого і розумінням смерті, як воно виражене в *культі поховання*. Єгиптянин заперечує тлінність, антична людина утверджує її всією мовою форм своєї культури. Єгиптяни консервували навіть мумію своєї історії: хронологічні дати і числа» [3, с.140].

В європейській культурі, при певній змістовій єдності образів віри та типу сакральних споруд, що організують їх в змістове і смислове ціле, утворюючи сакральний простір, що є осереддям духовного життя, естетично-художнє ціле спрямоване на організацію духовного світу особи за ідеальним образом морального Абсолюту. Цінність особистості при цьому визначається її моральними якостями, адже образ Христа, що віддав своє життя за людство, спонукає кожну особу на моральне ставлення до світу, аби утверджувати цінність подвигу, здійсненого заради людства.

1. Арістотель. Поетика. – К.: Мистецтво, 1967. – 130 с.

2. Шіллер Ф. Естетика. – К.: Мистецтво, 1974. – 354 с.

3. Шпенглер О. 2. Закат Європи. Очерки мифологии мировой истории. – т.1 – М., 1993. – 663 с.

ОБРАЗ ТРАНСЦЕНДИРУЮЩЕЙ ЛИЧНОСТИ В ПРОЛОГЕ СКОВОРОДИНОВСКОГО «НАРКИСА»

«Человек комфорта» как специфический антропологический тип с доминирующей смысло-жизненной интенцией на обладание внешними благами для удовлетворения собственного эмпирического «я» прочно укоренился в современной цивилизации, обуславливая в ее среде глубокий антропологический кризис, который можно выразить как дефицит духовно-личностного измерения человеческой природы. Однако в среде гуманистической мысли сформировались философские традиции персонализма и экзистенциализма, выдвинувшие идеал трансцендирующей личности, осуществление которого призвано положить конец доминированию в обществе «человека комфорта» и утвердить духовно-личностное измерение в человеческой жизни. «Реализация личности, – подчеркивал Э. Мунье, фундатор западно-европейского персонализма, – это отнюдь не концентрация в индивидуе или в персональности благоприобретенных богатств, напротив, это ее трансцендентность (или, если быть более скромным в выражениях, «трансцендирующее движение»), то есть постоянное усилие превосходения и избавления от обладания, усилия отвержения, отказа от владений, тяга к одухотворению» [3, с. 306]. Процесс одухотворения рассматривался философом в единстве персонализации и избавления от модуса обладания как доминирующей жизненной интенции [3, с. 307]. К. Ясперс усматривал бытие самости (экзистенции) как пребывание в состоянии трансцендирования, а трансцендирование им трактовалось как напряженный поиск предельной основы бытия. «Я пребываю в трансцендировании, где открывается мне эта глубина и где во временном существовании как таковое становится находкой: ибо трансцендирующее существование человека во времени способно, как возможная экзистенция, сделаться единством присутствия и искания: присутствием, которое действительно только как искание, которое не отрезано от того, что оно ищет» [6, с. 5-6].

В гуманистической мысли опыт ищущей самости выражается не только посредством логико-понятийного языка, но в образных формах, о чем наглядно свидетельствует творчество Г.С. Сковороды. Обращение современной философской мысли к историческому опыту своих предшественников и изучение его гуманистического содержания составляет существеннейшую задачу, стоящую перед философскими исследованиями. В данной связи изучение творческого наследия Г.С. Сковороды следует признать актуальным не только в собственно философском, но также в более широком – общегуманистическом значении.

Объектом настоящей работы служит содержание Пролога произведения Григория Сковороды «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе», а предметом –

осмысление представленного в нем образа Наркиса как трансцендирующей личности. В данном произведении его автор осуществил оригинальную философскую интерпретацию известного древнего мифа о Нарциссе. «Нарциссизм, – писал Н.А. Бердяев, – есть более глубокое явление, чем думают, он связан с существом «я». «Я» смотрит в зеркало и хочет увидеть свое отражение в воде, чтобы подтвердить свое существование в другом. В действительности «я» хочет отразиться не в зеркале, не в воде, а в другом «я», в «ты», в общении... Нарциссизм есть неудача любви, отражение в объекте, при котором субъект остается в самом себе, не выходит из самого себя» [1, с. 269]. Между тем, сковородиновский образ Нарцисса выглядит диаметрально противоположным бердяевской оценке нарциссизма, что побуждает внесение существенного корректива в интерпретацию нарциссизма как антропологического типа.

Название рассматриваемого произведения указывает на образ познающего себя самого Нарцисса, а также на постановку проблемы самопознания, требующей философского ее решения. Если обратиться к самому мифу о Нарциссе, перед взором читателя предстает образ самовлюбленного юноши. Характер интерпретации данного мифа Сковородою состоит в придании всматривающемуся в себя мифическому образу познавательной деятельности, в результате чего миф приобретает гносеологическое звучание в его ориентации на философско-антропологическую проблематику. При этом образ самовлюбленного Нарцисса Сковородою сохраняется, однако его статус возвышается на уровень святости, истины и красоты. «Воістину, блаженна є самолюбність, коли вона свята; гей, свята, коли вона істинна, гей, кажу, істинна, коли знайшла та уздріла одну таку істину та красу» [5, с. 151]. Апелляция к данным значениям служит знаковыми средствами аксиологизации самовлюбленности, благодаря которым она наделяется значением блаженной самовлюбленности, что возвышает последнюю над эгоистическим характером ее выражения.

Сковородиновский Наркис, в отличие от «буйных Наркисов», беспутно шатающихся по околицам, «амурится» в собственном своем доме, и в нем он занимается поиском «истока». Императив «повернися в дім свій», который употребляется Сковородою [5, с. 151], по сути означает «всмотришься в самого себя!» Самопознание представляет собой специфический тип рациональности, поскольку оно необходимо требует приложения человеческого разума. Однако у Сковороды речь ведется об истинном самопознании, смысл которого понимается в постижении человеком своей сути, но никак не внешней, тленной своей красоты. Вот почему образ всматривающегося в свою суть Наркиса наделяется эпитетами мудреца и разумного праведника, что возвышает его над «буйными Наркисами» как собирательного образа обывательского антропологического типа.

«Наркіс мій справді палиться, розпалюючись вугіллям любові, ревнуючи рветься. Мечеться й мучиться, ласкаво дбає, печеться і мовить усіма мовами,

але не про багато що, не про порожнє що, але о собі, про себе і в себе. Печеться тільки про себе. Це єдине, що є йому в потребу», – продолжает свое повествование о Нарциссе Г. Сковорода [5, с. 151]. В процитированном нарративе обнаруживается новый аспект авторской интерпретации ценности познания себя: познавательный процесс преодолевает сугубо рационалистическую процедуру и расширяется до уровня полноты активности духа. Этим самым подчеркивается познавательная активность не только разума, но всего душевного содержания человеческого естества. Познавательный процесс в отношении себя самого наделяется значительной эмоциональной насыщенностью, и этим самым Сковорода акцентирует внимание на роли актов глубокого переживания со стороны самопознающей личности. Постигающий себя Наркис рвется, мечется, мучается в поисках своей сути, что указывает на глубокий экзистенциальный порыв познающей себя личности. Духовный источник такого порыва усматривается Сковородою в любви, огнем которой распаливается душевная натура Наркиса. Этим самым в познавательный процесс включается иррациональный фактор любви, который служит существенной движущей силой трансцендирующего акта. Экзистенциальный порыв личности в процессе самопознания подчеркивает остроту и глубокое напряжение акта как искания себя, и в таком случае рациональный фактор уступает доминирующее место иррациональному. Ценность мудреца рассматривается не в когнитивно-сциентическом, но в экзистенциальном истолковании.

Освещение познавательного процесса предусматривает не только осмысление познающего субъекта, познавательного процесса, но также предполагаемого его результата. В случае с Наркисом происходит чудесное его превращение в источник, в который тот внимательно всматривался. Понятно, что источник рассматривается Сковородою в качестве символа, несущего в себе определенную ценность. Ценность данного символа утверждается посредством его противопоставления символической группе, в состав которой включаются символы моря, реки, потока, ручья и золота.

Сковородиновский Наркис признается в своей любви к источнику, соотносимого с сердцем, в котором находится духовная сила и от которого исходят струи. В сравнении с источником, море трактуется как состояние мирского гноя, а реки, потоки и ручьи – как преходящие ценности, которые протекают и исчезают. Источник, в котором сосредоточена духовная сила, вечно дышит, тогда как все остальное составляет условно-мирское окружение. Источник наделяется характеристиками чистоты, святости и головы (руководящей и направляющей жизненной силы), тогда как все остальное (мирское) означает состоянием отходов, подножья, тени и хвоста. В таком случае преображение познающего собственной самости в источник означает осуществление радикальной духовной трансформации, суть которой понимается в достижении состояния духовной чистоты и святости. Такая трансформация сопровождается отвержением мирской аксиошкаты и

достижением свободы от внешнего давления на личность. Мирскому сердцу противопоставляется чистое и святое сердце как состояние духовного идеала. Мирская аксиошкала также выражена у Сковороды посредством символов золота и драгоценного камня, а значение преобразиться в золото или в драгоценный камень – символом стремления к перенасыщению материальным богатством «мира сего».

В Прологе также говорится о преображении Наркиса в солнце, ценность которого в символическом значении уравнивается с ценностью источника, когда отмечается, что «сонце є джерело світла» [5, с. 152]. «Сонце є джерело світла. Джерело водне виточує струмені вод, наповнюючи, проходжуючи, змиваючи бруд. Вогненне-бо джерело виточує проміння світла, просвічуючи, зігріваючи, омиваючи морок. Джерело водне водному морю початок. Сонце ж є глава водному морю» [5, с. 152]. Как очевидно, солнце представляется не только источником и подателем жизни, но также очищающей от грязи силой. Преобразиться в солнце означает стать божьим человеком, «що виточує животворні струмені й проміння Божества» [5, с. 152]. Таким образом, всматривающаяся в себя личность, обнаруживая в собственной природе образ Божий, достигает христианского идеала обожения, очищающего человека от «мирской грязи» и возвышающего его до уровня божественного бытия. Процесс «всматривания в себя» в наставлении Сковороды выглядит путем человека к указанному идеалу.

«Всматривание в себя» как трансцендирующее состояние означает ориентацию самопознания в направление внутреннего мира самости, противопоставляя его внешним формам выражения человеческой личности. В данном вопросе мыслителем употребляются символы сердца и лица, которые рассматриваются в их оппозиционном соотношении. Сковорода призывает «всматривающуюся» личность следить не за лицом своим, но за сердцем, способным проявляться в разнообразных модификациях, как, например, истинный волк имеет волчье сердце, хотя и с человеческим лицом. «Кожен є тим, чие серце в нім», – поясняет мыслитель [5, с. 152-153], тогда как «лице ж бо і серце – різні речі» [5, с.153]. Из этого вытекает соответствующая культура оценки человеческой личности, требующая ее судить не по внешнему лицевому виду, но по внутренне-духовному содержанию, олицетворяемому сердцем. Философ относил к лицемерам тех, кто обращает свой взор преимущественно на свое лицо, но не на сердце. В аксиологическом значении лицо ставится на один уровень с идолом и плотью, и при этом подчеркивается, что «плоть ніщо, дух животворит» [5, с. 153].

В христианской мысли дух и плоть осмысливаются в качестве двух существеннейших диаметрально противоположных факторов мотивирования и регулирования смысло-жизненного ориентирования, что очевидно из поучения апостола Павла: «Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные – жизнь и мир... Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас» [2, Рим. 8 : 6,9]. В соответствии с обеими альтернативными

интенциями сознания, Сковорода демонстрирует ценностный выбор всматривающегося в свою природу Наркиса, увидевшего (как и библейский Давид) истинное солнце и преобразившегося в него. При этом акцентируется внимание на необходимости дифференцировать солнце на «истинное» и «пустое» его состояние: «Бачите, що в золотій голові кумира вашого світу <...> живе і суботствує незаходимий наш світ і не ваше морочне, але наше сонце прославляється такою трубною піснею: «Джерело, що виходить і наповнює все» [5, с. 153]. Здесь «наш світ» не просто обособляется, противопоставляется, но и возвышается от «вашого», то есть чужого «світу», который преподносится в коннотации чужого мира, основание которого составляет «золотая голова», направляющая сознание «мирских людей» к «плотским помышлениям». Одновременно обособляется, противопоставляется и возвышается «наше сонце», осуществляющее жизненную полноту, по сравнению с «морочним сонцем» как носители мрака. В аксиологической оппозиции плотского и духовного прославляется выбор Наркиса в пользу жизнеутверждающего духовного начала, а постановка сквородиновского героя в один ряд с библейским Давидом имеет важное значение в возвышении Наркиса как праведника, вставшего на истинный путь познания себя.

В процитированном выше фрагменте следует обратить серьезное внимание на онто-аксиологическую диспозицию «нашего» (духовного) и «вашего», чужого (плотского) мира: непреходящий духовный мир живет и «субботствует» в пределах условного, преходящего мира, подобно свету во тьме, который рассекает тьму изнутри и создает в его пространстве альтернативное пространство подлинного солнечного света. Однако рассматриваемая диспозиция существенно меняется, когда Сковорода выводит состояние одухотворенной личности из сферы имманентного бытия и перемещает его в трансцендентную сферу. Наркисы, которые познали себя, переправляются на другую сторону моря, где обретают премудрость, рай и подлинную любовь. Лицемеры же остаются по эту сторону житейского моря, под своим мирским солнцем и претерпевают муки в их же огненном озере. Пролог Наркиса заканчивается пафосом в адрес познавших себя наркисов: «Радуйтеся!». «Дерзайте! Мир вам! Не бійтеся! Я є світло! Я світло сонцевому кумиру і його світу». «Прагни, хай прийде до мене і хай співає!» [5, с. 153].

Что же увидел в водах «прекрасный Наркис» и кто ему там явился? Ответ на поставленный вопрос дается в следующем за Прологом фрагменте под названием «Чудо, явлене у водах Наркісові»: «Узрів я на полотні плоті моєї, яка протікає, нерукотворний образ, «що сіяння слави отчої» «Поклади мене як печатку, на м'язі твоєму»...» [5, с. 154]. Таким образом, результатом нарцисстического всматривания в собственную природу послужило знание не просто о трансцендентном Боге, но о Боге в его теофании, обнаруживаемой в пространстве естественной телесности человека. Обращение к Наркису со словами «поклади мене як печатку, на м'язі твоєму» следует понимать как

сакральный призыв принять Бога в качестве руководящего жизненного принципа.

Далее следует серия сакральных призывов в свете библейских текстов: «душа моя зійде у слово твоє», «це все залишаємо і вслід за тобою підемо», «зникне серце і плоть моя», «зникнуть очі для спасіння твого», «світ мені розп'явся і я світу», «не живу я, але живе в мені Христос» и др. [5, с. 154].

Все эти значения указывают на самопознание как на богопознание, осуществляемое человеком в себе и через себя, а итогом такого познавательного процесса служит священная партиципация в христоцентрической ее модификации. Необходимыми ее условиями провозглашаются следующие обстоятельства. Первое – аскетическое требование «залишите все» – не только мирское, составляющее внешнее окружение по отношению к человеку, но также мирское измерение человеческой природы, составляющее эмпирическое «я» («зникнення серця мого і плоті моєї», «зникнення моїх очей», «я розп'явся світу»). Второе – интенция сознания на Христа («интеграция души моего «я» в «слово Твое», стремление следовать только за Христом и принять святую жизнь Христа руководящим духовным фактором для жизни моего «я»). Все это разъясняет встречающуюся в Прологе метафору расплавившегося Наркиса, который «розпалюючись вугіллям любові», «нарешті весь, ніби лід, розтопившись од самолюбного полум'я, перетворюється у джерело» [5, с. 151]. Расплавление Наркиса наделено аскетическим значением самоуничтожения своего эмпирического «я» и его духовной трансформации в жизни во-Христе. Фраза «не живу я, але живе в мені Христос» содержит в себе существенный экзистенциальный смысловой компонент. Согласно замечанию К. Ясперса, в таком состоянии, которое выглядит трансцендирующим состоянием экзистенции, происходит упразднение самодостаточности в себе и прекращение свободы, которая, вместе с несвободой, поглощена трансценденцией [6, с. 8].

Все изложенное позволяет выразить мысль, согласно которой Г.С. Сковорода в своем философском творчестве создал принципиально новый образ Нарцисса по сравнению с известным мифическим его образом, а именно образ не самовлюбленного человека, но трансцендирующей личности, тщательно всматривающуюся в собственную свою природу. Ключевыми чертами трансцендирующего Наркиса как специфического антропологического типа представляются следующие позиции. Первое – *духовный кардиологизм*, ориентирующий познавательный процесс не во внешнюю, телесную среду, но во внутреннюю духовную плоскость личности (сердце). Второе – *теоцентричность и христоцентричность* познавательного процесса, который ориентируется на богопознание: тщательное всматривание в себя расчищает взор от телесно-мирского и эгоцентрического, за которыми обнаруживаются контуры божественного бытия и партиципация с ним экзистенции. В-третьих, характер ориентирования познавательной деятельности на внутреннюю

глубину личности с постижением в ней божественного начала указывает на утверждение ценности *мистико-иррациональной интенции* по сравнению с логико-дискурсивным способом самопознания. В-четвертых, образ Наркиса демонстрирует собой *аскетический дискурс* с его позицией радикального отвержения мира и радикальной переориентацией сознания на божественную сферу. Наконец, характер представленной Сковородою трансформации Наркиса указывает на трансцендирующий смысл познавательного процесса как «всматривания в себя», нацеленного на радикальную трансформацию личности в направлении обожения как христианского идеала.

Обнаруженные ключевые характеристики образа трансцендирующего Наркиса, созданного Г.С. Сковородою, дают основание к пересмотру оценки Н.А. Бердяевым нарциссизма, которая была приведена выше. *Сковородою смоделирован принципиально иной антропологический тип Нарцисса, в отличие от бердяевского понимания нарциссизма.* Всматриваясь в себя, Нарцисс Сковороды вышел за пределы своего собственного существования, утвердив свою самость в Другом, каковым представлена божественная самость. В таком случае сковородинский Нарцисс вправе называться трансцендирующей личностью. Трансцендирование рассматривается как одна из существенных характеристик персонализма, утверждающего приоритетное значение ценности личности над общественным организмом и социальным измерением человека. Согласно мысли Бердяева, ««я» имеет свое существование лишь поскольку оно не объективируется и не социализируется в мире», а также «лишь поскольку «я» трансцендирует себя» [1, с. 267]. Акт трансцендирования рассматривается существенным аспектом «творчества себя» как необходимого атрибута личности. «Окончательно «быть» духом есть теозис, вхождение в Божественную жизнь, – подчеркивал философ [1, с. 448]. Именно к данному результату привело самопознание сковородинского Нарцисса: тщательно всматриваясь в собственную природу, он расплавил свое эмпирическое «я», трансформировав его в «обоженное я».

Образ трансцендирующего Нарцисса в творчестве Г.С. Сковороды позволяет внести существенный корректив в истолкование Н.А. Бердяевым нарциссизма в направлении отхода от однозначной его трактовки как состояния сознания человека, замыкающегося исключительно на своем «я-честве» и нежелающего трансцендировать свое сознание в направлении к другому. Напротив, изучение опыта «антропологии всматривания» в творчестве Сковороды позволяет обратить внимание на парадигму **персоналистического нарциссизма в качестве альтернативы нарциссизму эгоистическому.** В рассматриваемом творчестве персоналистическая парадигма органически увязывается с теизмом, что уточняет ее характер как парадигмы теистического персонализма в отношении сковородинского нарциссизма. Одновременно сформулированный вывод позволяет внести корректив в замечание известного украинского ученого М.В. Поповича об антропологическом повороте,

осуществленного в философии Сковородою [4, с. 3], подчекнув важность констатации **персоналистического поворота** творчества украинского философа.

1. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Смысл философии одиночества и общения / Сост. П. В. Алексеев // Н. А. Бердяев. Философия свободного духа. — М. : Республика, 1994. — С. 229–316.
2. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. — К. : Біблійні товариства, 1995. — 960+296 с.
3. Мунье Э. Манифест персонализма // Манифест персонализма: Пер. с фр. И. С. Вдовиной и В. М. Володина. — М. : Республика, 1999. — С. 267-410.
4. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи / М. Попович. — К. : Майстерня Білецьких, 2007. — 256 с.
5. Сковорода Г. С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе / Пер. В. Шевчука // Сковорода Григорій. Твори в двох томах. Т. 1. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги — Укр. Науковий інститут Гарвардського ун.-ту. Інститут л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 1994. — С. 151-195.
6. Ясперс К. Философия : в 3 кн. — Кн. 3. Метафизика / пер. А. К. Судакова. — М.: «Канон» РООИ «Реабилитация», 2012. — 296 с.

Елена Величко (Киев)

УЧЕНИЕ О МОЛИТВЕ КАК ДУХОВНОМ ХУДОЖЕСТВЕ преп. ПАИСИЯ ВЕЛИЧКОВСКОГО

В православном церковном календаре память о преп. Паисии Величковском совершается 28 ноября – в первый день Рождественского поста. Удостоился преп. Паисий великой чести быть прославленным за многие заслуги, в списке которых значится как святая подвижническая жизнь, так и восстановление в монашеском пространстве восточнославянских и балканских народов подвига старчества. Известным этот подвижник стал и как собиратель «крин сельных и цветов прекрасных» – бесценного и глубоко почитаемого труда «Добротолюбие», и, наконец, как молитвенник, совершитель и учитель умной Иисусовой молитвы. О нём, как об истинном восстановителе утраченного опыта творения непрестанной молитвы Иисусовой и продолжателе дела преп. Антония Печерского, написаны эти слова: «Сей приснопоминаемый блаженный наш отец Паісій подобеньбьяше преподобному отцу нашему Антонію Печерскому яко истинный правнукъ его, аще и по многих вѣдѣхъвозсія <...>» [1, с. 1941].

Значимо также отметить, что для старца-учителя умнаго делания молитвенный опыт был не только средством достижения великой цели – «умно прилепляться Тебе, Богу нашему», но и предметом непрестанных

размышлений. А в сформировавшихся обстоятельствах, которые имели место быть в жизни того противоречивого века, старец счел возможным изложить плоды своих размышлений на бумаге. Так появился небольшой, состоящий всего из шести глав труд, озаглавленный автором как «Свиток». Впоследствии книга получила широкое признание и была опубликована, но под новым названием: «Об умной или внутренней молитве». Собственно анализом этого текста, предметом осмысления в котором есть умное делание непрестанной молитвы Иисусовой, мы и займемся.

В предисловии к шести главам своего труда преп. Паисий счел необходимым объяснить причины, которые побудили его к такому начинанию. И, не взирая на обширность цитаты? приведем её в полном объеме: «Дошелъ слухъ до меня послѣдняго, что нѣкоторые изъ монашескаго званія дерзають хулить Божественную, приснопамятную и Боготворную Иисусову, умомъ въ сердцѣ священно дѣйствуемую молитву, назидая такое свое языкоболіе на песцѣ сумудрїя, безъ всякаго свидѣтельства» [2, с. 5]. И далее: «Поэтому, оплакавъ такое зломудріе этихъ заблуждающихъ отъ чрева и глаголющихъ лжу (Псал. 57: 4) и опасаясь, чтобы кто-нибудь изъ неутвержденныхъ въ разумѣ, слыша такихъ баснословія, не впалъ въ подобный имъ ровъ злохуленія, и смертно не согрѣшилъ предъ Богомъ, похуливъ ученіе премногихъ Богоносныхъ отцевъ нашихъ, свидѣтельствующихъ и учащихъ о сей Божественной молитвѣи зъ просвѣщенія Божественной благодати, къ тому же и не терпя болѣе слышать хульнырѣчи на это пренепорочное дѣланіе, и въдобавокъ, убѣждаемый просьбою ревнителѣй этого душеспасительнаго дѣланія, – рѣшился, хотъ это и превышаетъ немощной мой умъ и слабы силы, призвавъ на помощь сладчайшаго моего Иисуса, безъ Котораго никто не можетъ что-нибудь дѣлать, въ опроверженіе лжеименнаго разума пустоумныхъ и на утверженіе Богоизбраннаго стада о имени Христовомъ собравшихся въ нашей обители братїй, написать мало нѣчто о Божественной умной молитвѣи выписками изъученія святыхъ отцевъ, для твердаго, непоколебимаго и несомнѣннаго о ней удостовѣренія» [2, с. 6].

Как следует из выше изложенного в замысле автора, так сказать изначально, «Свиток» содержал полемическую составляющую и, следовательно, имел характер апологии, то есть защиты христианской мысли и учения святых отцов от получившего в то время широкого распространения в Лошинских горах Молдовы еретического учения некоего философствующего монаха-скитальца. Но поскольку, по мнению старца, ересь эта не была нова, то и имела вполне узнаваемое и пришедшее из «Итальянских стран» обличие. Сравнивая образ нового «Калабрийского змия» с еретиком Варлаамом, получившим известность благодаря полемике с архиепископом Фессалонитским преп. Григорием Паламой на предмет священной умной молитвы, авва Паисий задается вопросом: «Совершенно недоумеваю. Призывание ли имени Иисусова, думается Вам бесполезно?» [2, с. 9]. Так всматриваясь в прошлое, вооружившись знаниями Святого Писания и учения

святых Отцов, имевших на то важное дело нужный опыт, преп. Паисий Величковский свои размышления на сей предмет выстраивает в форме поиска ответов на вопросы, которые следуют один за другим согласно выстраиваемой им цепочке рассуждений. Присмотримся и мы к ним повнимательней.

Первый и главный вопрос, которым задается преподобный, сформулирован так: «Если же призывание Иисусово – спасительно, а ум и сердце человека суть дело рук Божиих: то какой порок человеку – воссылать из глубины сердца умом молитву к сладчайшему Иисусу и просить от Него милости?» [2, с. 10]. Но прежде чем пуститься в поиски ответа, необходимо разобраться в том: а что такое молитва? Возможно сказать так: это обращение через именование к кому-то Другому в надежде на то, что этот Другой тебя услышит. К тому же, этот Другой – это Творец всего сущего. Собственно из размышлений о душеполезности непрерывного призывания имени Божия, этой краткой и емкой молитвы – «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», и формируется этот диалог: «Или не потому ли вы хулите и отвергаете умную молитву, что вам думается, будто Бог не слышит тайной, в сердце совершаемой молитвы, но слышите только ту, которая произносится устами?» [2, с. 10]. Обращаясь к свидетельству преп. Иоанна Златоуста (беседа 19 на Евангелие от Матфея) преп. Паисий находит также важным заметить, что разговор вовсе идет не о той молитве, которая «произносится одними только устами и языком: но к самой тайной, безгласной, из глубины сердца посылаемой молитве, которую он учит совершать не действиями тела, и не криком голоса, но усерднейшим произволением, со всякою тихостью, с сокрушением мыслей и внутренними слезами, с душевной болезнью и затворением мысленных дверей» [2, с. 11]. И эта тихая бессловесная в сердце произносимая молитва есть большое таинство, которая так же была таинством Боговидца Моисея, праведной Анны и праведного Авеля еще тогда, «когда кровь его испускала глас, превосходнейший гласа трубы» [2, с. 11].

Из вышесказанного становится очевидным, что преп. Паисий выделяет два рода молитвы. Первая, произносимая устами, называется им молитвой «явной», то есть вербальной. И вторая молитва – из уст не исходящая, называемая им «тайной» и в «сердце совершаемой», отчего у святых отцов и получила название «сердечной молитвы». Далее порядок размышлений старца следует таков: первую или внешнюю молитву способны услышать все, но вторая, как молитва тайная, сокрыта для непосвященного уха. А отсюда следует вопрос: способен ли Творец всего сущего услышать эту тайную молитву или Он слышит только ту, которую привычно способен слышать человек? И если ответ касаясь второй части выше изложенного в вопросе окажется утвердительным, то из этого посыла следует вполне уместный ответ, что «это хула на Бога: ведь Бог сердцеведец, и в точности знает все самые тончайшие сердечные мысли, и даже будущее, и знает все как Бог и Всеведец» [2, с. 10].

Но за вопросом первым следует второй: а может ли эта в сердце произносимая молитва служить причиной какого-либо вреда как, к примеру,

исступления ума или может «молитва ли эта (быть – В.О.) причиною такой прелести»? Вопрос не прост, но ответ старца на него однозначен: не более чем нож, «если бы случилось малому ребенку, играя, по причине неразумия, заколоть себя им» [2, с. 12]. Потому дитю малому и не разумному такие игрушки опасны и не надобны. Иное дело зрелость, хорошо знающая и понимающая предназначение предмета, без которого, если следовать упоминаемой аналогии, в хозяйственной жизни обходиться крайне тяжело. Да, практически и не возможно. Не случайна эта аналогия и вполне уместна. И потому, размышляя о предмете творения «умной молитвы», старец Паисий предостерегает несведущих в этом делании о том, что творение молитвы Иисусовой есть дело полезное, но не безобидное развлечение или игрушка. Ибо подобно мечу обоюдоострому в руках «гордых самочинников» она может служить причиною «бесовских прелестей и всякого душевного вреда» [2, с. 12]. И чтобы не оказаться в плену своего же невежества и гордыни преп. Паисий предлагает рассмотреть этот предмет более внимательно.

Итак, отделив молитву вербальную (устами произносимую) от молитвы умной (сердечной), возникает еще один важный вопрос: почему эта молитва «умной» называется? Размышления на этот счёт он находит уже у святых отцов Каппадокийской школы. Так, согласно св. Василию Великому, поскольку в человеке различаются человек внешний (телесный) и внутренний (духовный), то и «кроме телесных уст имеются умные уста» [2, с. 21]. Преп. Паисий называет их не иначе как: «мысленные уста внутреннего человека» [2, с. 20]. И эта умная молитва, называемая преп. Паисием еще «безгласной, тайной» поскольку «<...>из глубины сердца воссылаемой», потому называется им еще и «сердечной». Обращаясь к свидетельству Святого Писания и творениям святых отцов преп. Паисий Величковский составляет в пользу её особой природы – сердечности («ум в сердце низводя») своеобразный цитатник, выделяя как наиболее весомые следующие: «Блажени чистые сердцем, яко тии Бога узрят» (Мф. 5,8), «Внемли себе, да не будет слово тайно в сердце твоём беззакония» (Второз. 15, 9), «Остави ярость от сердца твоего» (Ек. 11, 9, 10), «Ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления: Это оскверняет человека» (Мф.15, 19-20).

Но и в самой умной молитве преп. Паисий выделяет две: начальную и конечную. Если молитва первая, называемая им «для новоначальных», принадлежит «деянию», то другая – «для совершенных» и принадлежит «ведению». Следовательно, если первая есть начало пути молитвенного восхождения, то другая – есть его конец. И поскольку деяние есть начало на лестнице восхождения к цели – видению, то и анализ этих этапов не может не представлять живой интерес.

Ссылаясь на авторитет святителя Григория Синаита, старец Паисий таких молитвенных видений выделяет восемь: «видение Бога безвидного, безначального...единой Троицы и пресущественного Божества», «чина и устройства умных сил», «устройства чувственных тварей», «смотрительного

снисхождения Слова», «всеобщего воскресения», «второго и страшного пришествия Христова», «вечного мучения» и «царствия небесного, не имеющего конца» [2, с. 14]. Однако, у всех молитвенных видений есть одна существенная особенность, о которой преподобный старец писал так: «<...>взойти в эти видения не может никто самовластно своим произвольным подвигом, если не посетит кого Бог» [2, с. 15]. Из чего следует, что божественное видение начинается только там, где заканчивается человеческое произволение, и «<...>весь такой подвиг, пока еще ум управляется человеческим самовластием и произволением, с достоверностью называется деянием: но никак не видением» [2, с. 15]. Вот почему этап новоначальной умной молитвы (или же деяния), к которому преподобный относит: молитвенное бдение, любовь к ближнему, кротость, смирение и терпение, поклоны и «все подвиги к утомлению тела, а также к умному тайному упражнению молитвы», – есть лишь преддверие видения. Преддверие необходимое, но недостаточное.

Отсюда следует важный вывод, на значимость которого лишь изредка обращают внимание: деяние не есть нечто самодовлеющее – это лишь этап и средство и уж никак не цель. Безрассудно как терпение ради самого терпения, так и не вкушение из запретного списка продуктов в пост ради самого поста, что никак не умаляет значимости и важности деяния как преддверия к достижению заветной цели. Но, в этом вопросе важна и другая сторона. Ежели на этапе молитвенного деяния (известный как «праксис») подчеркнута личное волевое устремление и направлено оно на умаление, покаяние и смирение в деле «очищения души своей и сердца от всякой скверны страстей душевных и телесных», то второй этап (называемый «феория»), имеет подчеркнута созерцательный характер. К тому же, самому молящемуся не ведомо, в какой мере его молящееся сердце приуготовлено для принятия благодати и возведения в духовные видения. Ибо решает об этом не он. Согласно предостережению преп. Паисия Величковского, «<...>если же кто без света благодати дерзнёт восходить на такие видения: тот по святому Григорию Синаиту, пусть знает, что он воображает мечтания, а не видения, мечтая и мечтаясь мечтательным духом» [2, с. 15]. Размышления на этот предмет находим и в другом небольшом сочинении старца, известном как «Крины сельные или цветы прекрасные»: «От душевной же чистоты происходит умное виденье. Без сердечной, умной и душевной чистоты, то есть бесстрастия, бесы дерзают входить в нас, возмущают нас и показывают вместо истины прелесть. Ибо чистым только сердцем, душою и умом созерцается Умное Солнце» [3, с. 21]. Ну, а коль скоро необходимость хранения сердечной чистоты от всяческого беззакония и от злых помыслов есть дело самое главное и необходимое в жизнедеятельности каждого человека, то и понятно становится, почему эта первая умная молитва называется преподобным «дейтельная».

Но парадокс в ином. Даже опытные старцы в этом духовном делании имеют риск потерять всё приобретенное, если не сумеют его сохранить и

преумножить. Еще Нил Синайский писал: «Помолившись как должно, ожидай чего не должно». В аскетической литературе для определения такого состояния употребляют термин – «невидимая брань». Но, в любом деле, как известно, нужна сноровка, знания и опыт. И без опытного мастера, как художника дела своего, научиться «невидимой брани» сложно. Отсюда преп. Паисий Величковский делает заключение, что «<...>художеством же святые отцы, как показано, называют эту святую молитву, думаю, потому, что как художеству человек не может научиться сам собою без искусного художника: так и этому мысленному деланию молитвы, без искусного наставника, навыкнуть невозможно» [2, с. 28]. И далее, в главе третьей, снова обращаясь к авторитету святых отцов преп. Паисий пишет: «Да будет известно, что Божественные отцы наши называют это священное мысленное делание молитвы – художеством. Святой Иоанн Лествичник в слове 27-м о безмолвии, уча о таинстве этой умной молитвы, говорит: «Если ты основательно изучил это художество, то не можешь не знать, что говорю»... Святой Исихий пресвитер Иерусалимский, об этой священной молитве говорит: «Трезвение есть духовное художество, совершенно, с помощью Божию, избавляющее человека от страстных помыслов и слов, и лукавых дел» (гл.1). Святой Никифор Постник, уча о ней, говорит: «придите, и объявлю вам художество, жди лучше – науку, вечного, лучше же – небесного жительство, вводящую делателя своего, без труда и безопасно в пристанище бесстрашия» [2, с. 15].

Таким образом, умная молитва есть наука и художество, требующая опытного наставника, умения в этом деле и сноровки. И дело это – непрестанная молитва. А что такое молитва? Молитва есть общение через обращение именованья. Согласно цитируемому преподобным св. Иоанну Лествичнику: «молитва по качеству своему, есть общение и соединение человека с Богом: а по действию – утверждение мира, примирение с Богом, мать и опять дочь слез, очищение грехов, мост проводящий через искушения, стена против скорбей, уничтожение браней» [2, с. 30-31]. Но, в молитвенном деле необходимо еще усердие. И усердие это находится в смирении. В смирении, рождающемся от послушания, о котором преп. Паисий пишет так: «<...>предать себя в полное отсечение своей воли и своего рассуждения – человеку, боящемуся Бога, усердному хранителю Его Божественных заповедей и не опытному в этом мысленном подвиге, могущему, по писанию святых отцов, показать повинующемуся незаблудный путь ко спасению – путь умного делания молитвы, тайно совершаемой умом в сердце» [2, с. 29]. Так усердие рождает опыт. И опыт тот состоит в том, чтобы делание молитвы этой было непрестанно, и чтобы «<...>ею постоянно содержать в душе и сердце Весладчайшего Иисуса, поминая в себе непрестанно Его вседражайшее Имя и этим распаляться к неизреченной Его любви» [2, с. 33]. И от того молитва эта есть такое оружие, что как меч духовный, согласно преп. Паисию, нету иного «более крепкого, ни на небе ни на земле» [2, с. 36].

Итак, если кратко и в форме вывода:

1. Умно-сердечная молитва есть духовное искусство, резец и путь к преображению, способ очищения сердца от греховных помыслов и копоты греха. Согласно преп. Паисию Величковскому молитва как 6-ая из 10-ти добродетелей [3, с. 16] есть меч духовный в борьбе со страстями, цель которой – преображение человека, созерцание нетварного Божественного света, $\theta\acute{\epsilon}\omicron\sigma\iota\zeta\epsilon$ –обожение.

2. Науку и искусство непрестанной молитвы называют аскетикой. Согласно замечанию нашего современника С.С. Хоружего, уже в «<...>IV-VII вв., аскетика во всех отношениях достигает уровня науки: в ней есть свои школы, авторитеты, классические трактаты, есть выработанные методы и открытые законы» [4, с. 77]. Стало быть: аскетика – это такое духовное искусство, материалом для которого есть сам человек, а Художником – Творец. И в этом подвиге покаяния, в практике умного делания сведения ума в сердце непрестанно молитвы, творится новый человек как продукт «личностного бытия-общения» – синергии Творца и его творения, венцом которого есть святость как «новый человек». И этот «новый человек» как тот, «кого посетит Господь», есть продукт сотворчества Творца и его творения. Он и есть цель $\theta\acute{\epsilon}\omicron\sigma\iota\zeta\epsilon$.

3. Вот почему, «<...>учение об обожении есть центральная тема византийского богословия и всего опыта восточного христианства» [4, с. 123] в которую свою лепту внес и старец Паисий Величковский.

1. Житие преподобного Паисия Величковского, составленное схимонахом Митрофаном // Преподобный Паисий Величковский. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2006.
2. Старец Паисий Величковский Об умной или внутренней молитве. Сочинение блаженного старца схимонаха и архимандрита Паисия Величковского настоятеля Нямецкого и других монастырей в Молдавии и основателя Русского Ильинского скита на Афоне переведено с славянского. Издание третье Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. Москва, Типо-литография П. Ефимова, Большая Якиманка, собств. Дом. 1902. Электронный ресурс доступа: http://www.krotov.info/library/03_v/vel/ichkovsky_02.htm
3. Старец Паисий Величковский. Крины сельные или цветы прекрасные. Учение старца Паисия об Иисусовой Молитве, умом в сердце совершаемой. Товарищество «Задруга». Киев, 1997.
4. Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия. Научный сборник под общей редакцией С.С. Хоружего М.: ДИ-ДИК, 1995.

ИДЕАЛ ЛЮБВИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

В категориальном арсенале философии любовь занимает одно из приоритетных положений. Достаточно учесть то обстоятельство, что слово «любовь» образует номинативную составляющую слова «философия». Поскольку не чисто этимологически, но и предметно (в широком смысле – мировоззренчески) в составе философского устройства Любовь сопрягается с Мудростью, постольку философский поиск исконно сосредоточен на установлении идеальных начал Любви. Как всякая серьезная философская проблема, концептуализация идеала любви относится к разряду «вечных», и на протяжении всей истории философии претерпевает череду всевозможных предметно-тематических, методологических, содержательных и т. п. трансформаций. В предлагаемом наброске освещаются некоторые особенности этих трансформаций и решается задача охарактеризовать содержательную сторону идеала любви в целом.

Идеал любви в Античности: устремленность к цельности и гармонии

Первые подходы к определению идеала любви мы встречаем у досократиков, трактовавших любовь не как состояние души, согласующееся с определенными уровнями и типами человеческих отношений, а как особую космическую, мировую реальность. Ввиду того, что картина мира у досократиков была основана на всевозможных природных или космических первоначалах, ранние дефиниции идеала любви носили космологический характер. Так, Пифагором учреждается любовь-дружба – универсальный объединяющий космический принцип, открывающий перспективу мировой гармонии; у Эмпедокла любовь также выступает связующей силой, в противоположность вражде, призванной вызывать раздор, разделение и распад. Вражда ввергает мир в хаос, а космогенная воля любви, вопреки вражде, обустроивает порядок и гармонию. Любовь, по Эмпедоклу, являет собой первооснову, на которой зиждется мир, она поддерживает связь всех вещей. Любовь в таком представлении изначально мыслится натуралистически, как природная сила, способствующая притяжению всех элементов друг к другу. Вместе с тем, практически у всех досократиков (не исключая, конечно, и Эмпедокла) любое вещественное начало (*arché*) в категориальном плане так или иначе содержит универсалистский, метафизический контекст.

Наиболее обобщенное выражение античных «версий» идеала любви содержится в работах Платона. Так, в диалоге «Пир» [7] любовь учит стремиться к прекрасному, она становится голосом совести, предотвращая осуществление недостойных поступков. Любящий наделяется божественной сущностью, поскольку его вдохновляет бог. Самым древним богом Платон считает Эроса, именно он дарует блаженство людям – как при жизни, так и

после смерти. Но здесь обнаруживается двойственная природа бога любви – небесная и пошлая. Пошлой любовью любят люди ничтожные, в своем объекте любви они больше восхваляют его тело, нежели душу. Такая любовь непостоянна, поскольку тело может состариться; кроме того, влюбленный всегда способен отправиться на поиски нового источника вдохновения. Небесная природа любви, напротив, стимулирует поддержание моральных достоинств человека, его разумности, в ней отсутствуют обман и желание воспользоваться другим для собственной пользы, чтобы затем покинуть его; такая истинная любовь привязывает влюбленных друг к другу на всю жизнь. Главное свойство небесной любви – наделение влюбленных взаимными заботами о нравственном совершенстве. Платон выстраивает целую систему восхождения от любви земной к любви небесной. Сначала у человека возникает влечение к прекрасному телу, затем он начинает ценить душевную красоту и, в итоге, под влиянием любви, он начинает замечать то прекрасное, что превосходит все земное, у него появляется любовь к высшим ценностям.

В Античности любовь пронизывает собой весь мир – Эрот живет не только в душе человека, но также в животных и растениях. Тем самым он обеспечивает всеединую гармонию – начиная от музыкального искусства и заканчивая душой человека. Так, любовь способствует установлению дружеских отношений между людьми и дарит блаженство. По Платону, любовь жалует человеку бессмертие: посредством рождения детей человечество сохраняет себя в вечности. Однако есть те, кто «беременеют духовно»; такие люди (творцы и изобретатели) душой вынашивают идеи, всевозможные добродетели, произведения искусства. Любовь видится Платоном как особая жизненная сила, соединяющая людей, способствующая обретению бессмертия, это влечение к нераздельности в единстве: «любовью называется жажда целостности и стремление к ней» [7, с. 740]. Поясняя свою позицию, Платон приводит легенду об андрогинах, состоящих в поиске своей второй части. В случае, если человеку встречается его «естественная» половина, то «обоих охватывает такое удивительное чувство привязанности, близости и любви, что они поистине не хотят разлучаться даже на короткое время» [7, с. 739]. Истинная любовь вызывает желание слиться с другим в одно существо, причем не только физически, но и мыслями, душой, самой жизнью. Платон говорит о том, что даже если бы Гефест предстал перед влюбленными с намерением срастить их воедино, в одну цельную личность, то они бы с радостью согласились и даже желали бы этого, поскольку такова была изначальная природа человека. Следует отметить, что античные представления о любви содержали дефинитивную нюансировку, отвечающую принципам стадийного восхождения; понятие «эрос» (eros) соответствовало представлениям о половой, страстной, безумной любви, понятие «филия» (philia) означало любовь-дружбу. Такому различению следовал и Аристотель – для него идеалом любви является именно любовь-дружба, которая наделяет человека свободой и самоосознанием истинного «Я».

Идеал любви в Средние века: христианская любовь

В Средние века, в эпоху всепроникающего доминирования христианства, идеалом любви в философии становится божественная любовь – как пример для подражания в любви к ближним и как главная обязанность человека в отношениях с Богом. Идеалом здесь является взаимная любовь Бога и человека, а также жертвенная любовь к ближнему. Согласно Евангельской доктрине, распятый во имя спасения человечества Сын Божий не перестает любить людей вопреки перенесенным страданиям. Существенным эволюционным обстоятельством оказывается концептуальная метаморфизация античных «модусов» любви: создается идеал любви-агапе (agape), любви божественной, безусловной. Такая любовь лишена страсти и полового влечения, это, скорее, влечение души. Она приобретает этически-нравственное содержание и становится сострадательной, заботливой, милосердной, целомудренной. Такая любовь очищает дух человека и противостоит страстям и злу. Н.Бердяев отмечает, что христианская любовь «превращается в аскетическое упражнение для спасения души и в “добрые дела”, в благотворительность, христианская любовь в своей высоте духовна, а не виталистична» [1], она открывает сердце для добра, противостоит ожесточению и ненависти, становится синтезом всех добродетелей.

Истинная любовь приводит к познанию Бога. Подобно платоновскому Эроту, христианская любовь оказывается связующим мостом между Богом и человеком. Б.П. Вышеславцев писал, что посредством сердца в христианстве устанавливается особая интимная связь, осуществляется «мистическое соприкосновение с Богом и с ближним», любовь – это «мост, переброшенный от одной бездны сердца к другой» [3, с.276].

Идеал этого времени – духовное единение всего человечества посредством всепронизывающей и всепрощающей любви. Так, Марсилио Фичино говорит о любви как о «круговой» связи всех частей мира: любовь – «духовный круговорот», начинающийся от Бога, исходящий в мир и вновь возвращающийся к Богу [см.: 4]. Важно отметить, что под идеалом мыслится любовь не к одному конкретному лицу, а ко всем людям. Таким образом, любовь становится частью праведной жизни и ступенькой богопознания.

Идеал любви в философии Нового времени: рациональная любовь

Философия Нового времени представляет природу человека как естественный организм, а чувства стремится объяснить рационально, акцентируя внимание на аффективных состояниях индивида. Так, Р. Декарт обозначал любовь как аффект, выделяя разновидности любви в зависимости от того, на какой объект она направлена. С другой стороны, любовь можно дифференцировать также исходя из силы аффекта, которую она оказывает. По Декарту такая любовь бывает трех видов: дружба, привязанность и

благоговение. Различал типы любви и Ф. Бэкон; говоря о том, что любовь приносит много несчастий и забот, он отмечал, что стремление к любви заложено в самой природе человека и если оно не реализуется по направлению к какому-то одному субъекту, то начинает распространяться на всех окружающих. Он писал: «Супружеская любовь создает человеческий род, дружеская любовь совершенствует его, а распутная любовь его развращает и унижает» [2, с. 373]. А вот у Б. Спинозы любовь оказывается тождественной удовольствию и является результатом сильной страсти. Однако аффективному состоянию любви противостоит другой аффект – ненависть, с которым она сильно взаимосвязана и в который легко может превратиться. Поэтому, чтобы не поддаваться разрушительному влиянию страсти, Спиноза провозглашает интеллектуальную любовь как высшую форму любви, являющуюся синтезом чувств и разума. На первый план выходит интеллект, который помогает познавать причины всех вещей, в том числе и Бога, и испытывать интеллектуальную любовь к Нему без тех аффектов, которые присущи чувственной любви. Бог у Спинозы предстает созидающей природой, поэтому через любовь к Нему (Природе) человек обретает высшую свободу. Таким образом, интеллектуальная любовь становится высшим благом и идеалом любви для человека. В целом можно сказать, что любовь в означенный период не является предметом систематических размышлений и даже наделяется негативными свойствами; так Ф. Ларошфуко считал ее призраком, которого нет, а Б. Паскаль отмечал, что последствия любви ужасны. Другой особенностью новоевропейского периода становится погружение смыслообразующих функций любви в социально-политический контекст; так, философы-просветители отождествляли любовь с великой социальной силой, организующе имплантирующейся в разные общественные институты. Иными словами, любовь трансформируется в социальное чувство, направленное на преодоление эгоизма индивида с целью реализации общественного интереса. Любовь наделяется воспитательной функцией и служит задачам гармонизации общественных отношений. Таким образом, в эпоху Просвещения любовь, во многом под влиянием картезианства, понимается как аффективное чувство, подлежащее контролю разума.

Идеал любви в Немецкой классической философии: нравственная любовь

Немецкий идеализм трактует любовь как этическую категорию, которая должна быть выведена из всеобщего нравственного принципа. Согласно И. Канту, это положение содержит противоречие: поскольку все нравственные ценности связаны с категорией долга, то обнаруживается, что любовь не может быть предметом воли и долга, их совмещение оказывается невозможным, поскольку любовь не связана с принуждением: «Любовь есть дело ощущения, а не воления, и я могу любить не потому, что я хочу, и еще в меньшей мере – что

я должен (быть принужденным любить); следовательно, долг любить – бессмыслица» [5, с. 336]. Выход из этого противоречия Кант видит в браке, который контролирует животную природу человека: здесь половые отношения не нарушают моральный закон и не способствуют деградации личности. И. Г. Фихте также обнаруживает нравственную основу любви в браке, в котором происходит слияние двух различных индивидов в одно целое. Брак порожден самой природой, он соединяет долг и свободу, природу и нравственность, личность и общество, раскрывая все способности человечества. Г. Гегель уточняет, что именно брак является основой любви, а не наоборот, любовь вне брака безнравственна. Брак превращает естественное единство полов в духовное единство, здесь любовь приобретает свою моральную основу и духовный смысл. Таким образом, любовь оказывается первым шагом на пути к нравственной и правовой основе человеческого общения.

Идеал любви в свете противостояния Эроса и Агапе

В последующих трансформациях концепт любви наполняется противоречивым содержанием: с одной стороны, он приобретает чувственную окраску, а с другой – подпадает под влияние религиозно-философских взглядов. На эротизме акцентируют свое внимание С.Кьеркегор, А. Шопенгауэр, Ф.Ницше. Любовь толкуется лишь в качестве средства для продолжения рода, в качестве природного инстинкта, зова плоти, а романтический идеал любви подвергается серьезной критике. Однако, по мнению философов, идеалом любви все же остается христианская любовь, где происходит отречение от личного «я» в пользу другого, где реализуется нравственный принцип любви. Несмотря на то, что Ницше сравнивал половую любовь с болезнью, он отмечал, что именно любовь является самым главным понятием христианства, которое возвышает ее над всеми остальными религиями: «Бесчисленное количество людей, которые чувствуют недостаток любви, дети, влюбленные, особенно люди низшего сословия, обретают любовь в христианстве» [6, с.178]. У С. Кьеркегора религиозная любовь противостоит эстетическому эротизму, а, по мнению В. В. Розанова, истинная любовь может возникнуть только на почве религиозной системы, врагом любви является атеизм.

В контексте рассматриваемой здесь темы следует выделить религиозно-философское наследие российских мыслителей конца XIX – первой половины XX вв., содержащее глубокое интерпретативное напластование размышлений относительно метафизического (по сути – идеального) разума любви. Эти размышления разворачиваются в двух основных направлениях. Первое – философско-платоническое, ориентированное на реинтерпретацию платоновского Эроса с целью утверждения любви как метафизической творческой силы, устремленной к преображению человека (В.С. Соловьев,

Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин, Б.П. Вышеславцев). Второе – богословское, погружающее идеал любви в контекст христианского «сострадательного» видения любви (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, И.А. Ильин). Несмотря на различия, оба подхода объединяет понимание того, что половая любовь и чувственное влечение порабощают, тогда как истинная любовь ведет человека к освобождению от эгоизма и совершенствует личность.

На рубеже XIX – XX вв. и на протяжении всего минувшего столетия антиномия Эроса и Агапе сохраняла свое метафизическое «присутствие» в целом ряде философских доктрин, претерпевая разнообразные метаморфозы. В настоящем обзоре нет возможности представить детальный анализ всех подходов, так или иначе относящихся к проблеме концептуализации идеала любви. Отметим только, что идеальное «измерение» любви нашло предметно-категориальное воплощение главным образом в составе философско-антропологических учений. Следует выделить две доктринальные разновидности, в которых идеал любви обретал свой категориальный статус. Первая из них – условно говоря, «светская», исповедующая принципы трансцендентализма. Антиномичный, в известной степени амбивалентный контекст отношения Эроса и Агапе разворачивается здесь методологическими средствами трансцендентальной прагматики: (в «классическом» прагматизме, в первую очередь у Ч.С. Пирса, и в коммуникативной философии, у К.-О. Апеля). Подчеркнем, что важнейшей задачей, которую ставит перед собой не-, пост- и постнеклассический трансцендентализм, является деятельно-практическое обоснование универсальных основ (в число которых входит, естественно, и любовь) человеческого взаимопонимания и гармонизации отношений между людьми и между человеком и окружающим миром. Та же задача, но только средствами религиозного дискурса, решалась в границах католических (Ж. Маритен, Г. Марсель, М. Мерло-Понти) и протестантских (К. Барт, Р. Нибур, П. Тиллих) экзистенциальных студий.

Выводы

Заключая обзор концептуальных трансформаций идеала любви в истории философской мысли, тезисно обозначим основные его разновидности.

– Эстетический идеал, обусловленный тягой к прекрасному. Любовь представляется мощной творческой силой, зарождающей в душе человека креативное, созидательное волеизъявление.

– Метафизический идеал (связь с Богом, душевное слияние двух личностей в одну). Мотивируется стремлением к бытийной полноте и цельности, инициирует влечение человека к слиянности с другими, выражает потребность в достижении всеобщей духовной любви. Любовь к Богу понимается здесь как средство устройства Царства Небесного в душе человека.

– Гносеологический идеал, открывающийся на путях вечного поиска истины. Любовь осознается как способ познания другого человека или Бога: невозможно познать другого, пока не полюбишь его.

– Этический идеал, выражающий стремление к нравственному совершенству, нацеливающий на преодоление эгоизма, на обретение своего истинного «Я», на совершенствование личности.

– Социальный идеал, нацеленный на ходкультурного воспроизведения, социальной интеграции и социализации; любовь здесь выступает в качестве духовно-практической основы для поддержания структурных компонентов общественного бытия: человека, социума, культуры.

1. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики [Электронный ресурс] / Николай Бердяев // М.: Республика. – 1995. – Режим доступа к ресурсу: <http://www.vehi.net/berdyaev/rabstvo/>
2. Бэкон Ф. Опыты или Наставления, нравственные и политические / Френсис Ф. Бэкон // Сочинения в двух томах / Френсис Бэкон. – М.: Мысль, 1978. – (Философ.наследие; т. 2). – С. 349–482.
3. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии / Б. П. Вышеславцев // Этика преображенного Эроса / Б. П. Вышеславцев. – М.: Республика, 1994. – С. 154–324.
4. Демидов А. Б. Феномены человеческого бытия [Электронный ресурс] / А. Б. Демидов // Минск: ЗАО Издательский центр «Экономпресс». – 1999. – Режим доступа к ресурсу: <http://psylib.org.ua/books/demid01/>
5. Кант И. Метафизика нравов в двух частях / Иммануил Кант // Сочинения в шести томах / Иммануил Кант. – М.: Мысль, 1965. – (Философ.наследие; т. 4, ч. 2). – С. 107–437.
6. Ницше Ф. Странник и его тень / Фридрих Ницше // Сочинения в трех томах / Фридрих Ницше. – М.: REFL-book, 1994.
7. Платон. Пир / Платон [пер. с древнегреч. М. С. Соловьева, Я. М. Боровского, А. В. Болдырева] // Диалоги. Книга первая. – М.: Эксмо, 2008. – (Антология мысли; т. 1) – С. 715-776.

Андрей Миргородский (Киев)

ЛЮБОВЬ КАК СПРАВЕДЛИВОСТЬ В ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ АЛЕКСАНДРА МЕНЯ

Александр Владимирович Мень (22 января 1935 – 9 сентября 1990) – священник Русской православной церкви, богослов и проповедник, историк философии, автор книг по богословию, истории христианства и других религий («В поисках пути, истины и жизни» (1970-1983), «Сын человеческий» (1969), «Таинство, слово и образ» (1980)).

Проблему соотношения любви и справедливости А.В. Мень решает в сторону сближения этих понятий. Он говорит, что к цензуре, насилию и подавлению прибегает только тот, кто в глубине души не верит в свою идею [1, с. 185]. Поэтому для правильной оценки необходимо внутреннее

сопереживание, вчувствование и понимание подлинной динамики и сущности другого человека и соответственно других культур. У А.В. Меня происходит не эклектическое создание универсальной обезличенной религии, а «глубочайшее уважение к культурным и национальным особенностям религиозных проявлений» [1, с. 451].

По мнению А.В. Меня, зло, с которым человек соприкасается в мире, живет в нем самом: это воля к господству и слепая мятежность, ищущая самоутверждения и безграничного простора инстинктам. Их питает ощущение своего «я» как единственного центра. С другой стороны, растворение «я» в стихии общества, казалось бы, ограничивает бунт индивидуума, но при этом нивелирует личность. Выход из этого тупика, по мнению А.В. Меня, был дан в библейской заповеди: «Возлюби ближнего, как самого себя». Она призывает к борьбе против эгоцентрических начал, за признание ценности другого «я», к любви, которая должна обновить человека [4, с. 50].

По мнению отца Александра Меня, христианство пришло в мир, неся в него братство людей. Как основу нравственности Иисус Христос сохранил декалог, придав ему оттенок большей активности и действенности. «Во всем, как хотите, чтобы люди поступали с вами, так с ними поступайте и вы». Ожидая прощения от Бога, человеку нужно учиться прощать самому. Мытари, которых не признавали за людей, и уличные женщины нередко оказывались в числе тех, кто окружал Христа. Это шокировало добропорядочных книжников, кичившихся своей праведностью. Слыша их нарекания, Иисус говорил: «Пойдите и научитесь, что значит: «милосердия хочу, а не жертвы». То есть на первый план выносятся не «справедливый» приговор, а сострадание с учетом перманентной греховности каждого человека [4, с. 51].

Если социальные утописты мечтали о Городе Солнца, где все будут равны, то Христос ставил на первое место веру в высокое предназначение человека и его нравственные задачи. Одних лишь внешних изменений недостаточно, чтобы гармония в мире была возможна. Необходимо согласованное единство между волей Божией и волей людей. Еще ветхозаветные пророки (Исайя, Иеремия и др.) говорили о «Дне Господнем», когда кончится царство зла среди людей, и «все народы познают вечную правду», а нравственные заповеди будут начертаны уже не на каменных скрижалях, а в душах людей. А.В. Мень заключает, что в исторической перспективе мир должен пройти через «очистительный огонь» правды Божией [4, с. 34-39].

По мнению А.В. Меня, Христос принес миру не новые философские доктрины, не проекты общественных реформ и не познание тайн потустороннего. Он в корне изменил самое отношение людей к Богу, открывая им истину о том, что «Бог есть Любовь». Благая Весть Иисуса говорит о высшем призвании человека и о радости, которую дарует ему единение с Творцом. Она обращена не к безликой массе, а к личности, потому что «в любом человеке заключен целый мир, бесконечно ценный в очах Божиих» [4, с. 46].

Как мы отмечали выше, любовь не противоречит справедливости и порядку, а является их наивысшей формой. При этом любовь Божия не

навязывает себя, она оберегает человеческую свободу. А.В. Мень пишет, что Господь подобен хозяину дома, который зовет всех к себе на пир и для которого гости – великая радость [4, с. 47-49].

Ветхий Завет положил в основу закон справедливого наказания: «Око за око – зуб за зуб». Иисус ставит на первый план внутреннюю составляющую закона, призывая любить врагов и побеждать зло добром. «Это высший подвиг и проявление подлинной силы духа, уподобление Самому Творцу» [4, с. 55].

А.В. Мень отмечает еще один важный аспект, что последняя книга Библии – «Апокалипсис Иоанна» – является предупреждением человечеству о том, что, если оно будет пренебрегать Заветом Божиим, его ждет возмездие. Но не потому, что Бог будет его наказывать, – это примитивное представление. А потому, что Он создал нравственный порядок, в результате которого зло всегда в конце концов будет нести урон. Возмездие приходит рано или поздно, но добро все равно торжествует [5]. Также А.В. Мень отмечает, что, по существу, евангельская эсхатология сосредоточена на том, что Божий Суд совершается в истории постепенно [4, с. 133].

Таким образом, справедливость в творческом наследии А.В. Мень – это любовь, внимание и уважение к человеческой личности, доброе отношение ко всему живому. Творчество А.В. Мень, высокоинтеллигентной личности, насыщено проявлениями глубокой человечности и справедливости.

1. Еремин А.А. Отец Александр Мень. Пастырь на рубеже веков. – М.: Carte Blanche, 2001. – 496 с.
2. Илюшенко В.И. Отец Александр Мень: жизнь и смерть во Христе. – М.: Пик, 2000. – 496 с., ил.
3. Мень А.В. Быть христианином (интервью и последняя лекция) / Составитель Марк Макаров. – М.: AnnoDomini, 1994. – 32 с.
4. Мень А.В. Сын Человеческий. – М.: Фонд имени протоиерея Александра Менья, 1998. – 256 с.
5. Мень А.В. Читая Апокалипсис. Беседы об Откровении святого Иоанна Богослова. – М.: Фонд имени Александра Менья, 2000. – С. 246.

Валентина Бодак (Дрогобич)

СВІТОГЛЯДНО-ЦІННІСНИЙ ПОТЕНЦІАЛ РЕЛІГІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

Релігійна культура обіймає собою велике коло соціальних явищ, що торкаються практично всіх основних сфер громадського життя, насамперед сфери духовного життя суспільства. Духовну сферу життя суспільства й культури складають, у вузькому розумінні, світоглядні феномени культури: релігія, філософія, ідеологія, а в широкому – всі специфічно людські форми життєдіяльності й культури.

У сучасному світі з розвитком науки і державних інститутів змінилися взаємини релігії і влади, релігії й економіки, релігії і мистецтва, релігії і моралі,

але не генетичні відносини релігії й культури. «Духовна диктатура» релігії вже нереальна, поряд з релігійним світоглядом існує науковий. Але ні наука, ні мистецтво, ні ідеологія не спроможні самотійно надати сенсу людському життю, яке трансцендентує просторово-часові границі як людського буття, так і буття культури.

Релігія впливає на формування національно-культурної ідентичності, визначає специфіку культури народу в просторі світової цивілізації. Світоглядно-ціннісний потенціал релігійної культури, система ціннісних орієнтацій, прийнятих установок відносин і поведінки визначають спрямованість і результати доцільної діяльності людини в суспільстві.

Метою нашого дослідження є виявлення та обґрунтування світоглядно-ціннісного потенціалу релігійної культури для реалізації потреб особистісного та суспільного буття.

Релігія, творчість, культура в цілому є одночасно стабілізуючим і розвиваючим чинником як для окремої людини, так і для суспільства в цілому, набуваючи антропологічних й онтологічних характеристик.

Специфіка виникнення релігії і творчості в антропогенезі краще за будь-який інший факт в історії людства демонструє унікальність людської природи, наділеної особливою психічною енергією, що відрізняє людину від усіх інших тваринних видів, а також те, що справжня природа людини – цілісність не тільки біологічна, енергетична, але і психічна, духовна.

Релігія і вся духовна (а почасти й матеріальна) культура, яка відповідає за творчість, – невід'ємна частина, підсистема більш складної цілісності. Вона має не тільки свої прояви (свідомість, мистецтво, творчість, наука, релігія), але й свої потреби, ігнорувати чи недооцінювати які не тільки недалекоглядно, але й небезпечно.

Релігія, мистецтво, творчість – антропологічна потреба людини, для реалізації якої необхідна форма. Релігія – спосіб, метод і форма реалізації цієї складової, тому вона супроводжує людину протягом всього історичного шляху культури і людини. Релігія постає водночас і засобом збалансування цілісності, і наслідком неврівноваженості й складності внутрішньої організації людини та соціуму. Прагнення до пізнання, до Бога та досконалості є абстрактним. Але діалектика абстрактного і конкретного припускає, що існує вісь, навколо якої обертаються конкретні проблеми, і вона ідеальна, тобто абстрактна. Якщо цієї осі немає чи вона замінюється конкретним (а тому кінцевим) об'єктом чи ідеєю, ентропія і неврівноваженість у системі зростають до загрозливих розмірів.

Як зазначає А. Колодний, коли мова йде про релігійне освоєння світу, центральним питанням є не проблема надприродного, як це може видатися на перший погляд, а проблема людини, силою абстрагування винесеної за межі земного буття. У цьому «винесенні» сьогодення, історичний досвід і майбутнє перетворені характерним для культури, але специфічним для даної її форми чином, в знаки людських смислів, у символи культового дійства, пов'язаного з вірою в надприродне наповнення недосконалих умов існування людини.

Релігійна свідомість виконує неоднозначну роль: з одного боку, вона стабілізує систему, з іншого – надає їй смислу, а цілепокладання – одна з головних функцій і характеристик культури, тому релігія є необхідним елементом не тільки культури, але й життєдіяльності людини для вирішення конкретних проблем – у побуті, науці, духовній сфері. Артефактом її може бути не тільки релігія, але й наука, музика, образотворче мистецтво, література, поезія. Причому твори мистецтва витримують іспит часом, тільки якщо вони відображають вічні ідеї, які відіграють у житті людини й суспільства ціннісну, життєво доцільну роль. Наука ж далеко не завжди має на увазі благо кожної окремої людини.

Питання походження релігії тісно пов'язані з питанням про походження творчості. Творчість і релігія є способом привнесення у світ і у свідомість окремої людини нового, трансцендентного знання, нового досвіду, способ самоорганізації свідомості. Творець бере свої твори не безпосередньо з навколишнього світу явищ, але створює їх з іншої, «віртуальної» реальності. Релігія також має справу зі створенням іншої реальності, з дійсністю, яка виходить за рамки повсякденної свідомості.

Мислення образами, невербальними еквівалентами понять виявляється на рівні почуття, відчуття, є антропологічною характеристикою людини, джерелом як релігійного почуття, так і творчості взагалі, науки зокрема. Формування релігійних уявлень визначаємо не як недолік знань про природу, а навпаки – їхнє нагромадження у вербальній формі.

Форми релігійних уявлень та вірувань можна розглядати як рівні стану свідомості, на кожному з яких реалізується творча природа людини, виявляється ступінь усвідомлення невербального сприйняття світу з наступним оформленням цього сприйняття.

За допомогою релігії людина може вийти не тільки на новий, нескінченно абстрактний, а тому невичерпний об'єкт пізнання (Бог), на якісно інший рівень реагування на світ, на інший досвід сприйняття, інше розуміння світу і себе в ньому (через культову практику), а також усвідомити сенс існування, позначити етичні, ціннісні аспекти власного життя, діяльності.

Загальна модель входження релігії в культуру має безліч структурних компонентів, що виявляються у функціях релігії в культурі і знаходяться щонайменше в п'ятьох, умовно виділених, взаємопроникальних площинах – онтологічній, антропологічній, соціальній, праксеологічній і функціональній.

Функціональний діапазон релігії дозволяє актуалізувати всі закладені в людині й суспільстві потреби, які можна розглядати як причини людської активності не тільки в матеріальній, але й у духовній культурі, не тільки релігійній, але й у світській.

Багатофункціональність релігії може бути порівняна тільки з багатофункціональністю державної влади. Але релігія має ще дві важливі можливості – можливість посилення при аргументації своїх постулатів на вищий авторитет – Бога, і можливість апеляції до ірраціональної сутності

людини, яка прагне до трансценденції власних просторово-тимчасових меж через поняття вічності, гармонії, справедливості. Завдяки союзу з владою релігія поширювалася, однак розглядати релігію тільки як спосіб зміцнення державної влади недоцільно.

Як підсистема суспільства, релігія займає в ньому визначене місце і виконує відповідні функції. Історія свідчить, що релігія впливала на суспільство наступним чином:

1) релігійна свідомість домінує. Релігійна діяльність складає неодмінну ланку загального ланцюга діяльності. Релігійні відносини «накладаються» на інші суспільні зв'язки. Інститути поєднують у собі влада релігійну і світську;

2) релігійна свідомість не є домінуючою, поряд з нею розвиваються різні форми світської свідомості. Релігійна діяльність поступово виокремлюється із загального ланцюга діяльності і закріплюється за певними місцем і часом. Виявляється тенденція зняття із суспільних зв'язків «печатки» релігійних відносин. Релігійна спільнота продовжує претендувати на збіг з етнічною спільністю, однак йде процес їхньої диференціації. Нерідко проголошується тотожність релігійної і державної приналежності;

3) вплив релігійної свідомості слабшає, домінує світська свідомість. Релігійна діяльність і відносини є лише окремим видом діяльності і відносин. Релігійні групи відмінні від етнічних спільнот і не збігаються з державними. Духовна і світська влади належать до різних інститутів.

Наявність релігійної форми свідомості – об'єктивна реальність і практична необхідність як для людини, так і для культури, оскільки це, по-перше, наслідок активності психічної структури людини (або, точніше, тієї її складової, котра в релігії традиційно називається душею), по-друге, спосіб формалізації інформації природного походження (об'єктивного зовнішнього світу, що резонує з об'єктивним внутрішнім); по-третє, спосіб взаємодії зі світом, розширення власних меж сприйняття, спосіб зниження ентропії на психічному рівні, певний врівноважуючий психічну структуру чинник.

До патологічних (часто закріплених соціально) проявів релігійної свідомості можна віднести забобони і фанатизм, що перешкоджають розвитку особистості і суспільства, не сприяють стабілізації психічних процесів, ведуть до втрати релігією свого провідного значення в культурі.

Релігійний світогляд – це загальні, релігійно інтерпретовані уявлення про світ, місце людини в ньому, сенс людського буття. Це, як відзначають вітчизняні релігієзнавці, система релігійних цінностей, ідеалів, орієнтирів, принципів [1, с. 559]. Вона є парадигмою певного хронотопу – це своєрідна система підходів до вивчення, розуміння того чи іншого явища, певний набір істин, прийнятих за аксіому, спосіб аргументації і відповідний стиль мислення.

Незважаючи на те, що світ змінюється, протягом всієї історії людства релігія виконувала культуротворчі і цінніснозберігальні функції, втілюючи, закріплюючи в культурі універсальні, вищі духовні цінності людини. У світській моралі, праві, ідеології немає можливості знати про людські думки,

але, відповідно до догмату, Богу відомо все. Подібних аргументів у світській моралі навести неможливо. Цим визначається зовсім інша якість моралі, внутрішнього закону віруючого. Він позбавлений можливості думати одне, а робити інше безкарно.

Релігія через свій моральний імператив транслює моделі поведінки і моральні установки, які роблять людину і суспільство життєздатним, забезпечуючи можливість розвиватися культурі. Довести протилежне складно, оскільки доведеться релігійному моральному комплексу протиставити серйозну аксіологічну альтернативу.

Людина, зробивши свідомий вибір, вибирає картину світу, виходячи з якої формує свій внутрішній моральний імператив. Вона живе як суспільна істота, займається творчістю, наукою, філософією, але її світогляд може бути тільки релігійним чи атеїстичним. Бог або є, або немає, смерть або є, або немає, поняття гріха абсолютне чи варіюється за власним розсудом. Спроби ж еkleктичного змішування того й іншого – це тільки виверти розуму, тому що у світі є питання, на які можна відповісти тільки однозначно.

Релігійне мистецтво, відображаючи духовний світ, впливає на людину саме тому, що воно піднімає її до вершин гуманізму, любові, гармонії, впливає не тільки на її емоції, але й на все багатство людської особистості, спонукаючи до дії. Релігійне мистецтво, як ілюстрація релігійної картини світу, сприяє виробленню людиною і культурою концепції буття, що задовольняє потреби людини в інтелектуальному поясненні світу, обґрунтовує існуючий порядок речей, причини страждання, несправедливості, зміст людського життя. Мета сакрального мистецтва – пізнання людиною власної божественної сутності, очищення душі, встановлення естетично-почуттєвого зв'язку з Богом, а не закріплення пристрастей, гордині, гріховності, що мучать її життя і душу. У цьому розумінні релігійне мистецтво виводить людину з антропологічної кризи, додаючи їй життєвих сил.

Релігія, світоглядний і ціннісний потенціал релігійної культури розширюють внутрішнє життя суб'єкта й дають йому нову сферу прояву сил. Людина не може жити, ні в що не вірячи, не вважаючи щось істинним. Від того, який опис себе і світу людина вважає вірним, залежить напрямок її руху і те, де в кінцевому рахунку вона опиниться.

Отже, релігія поширилася в культурі, оскільки ґрунтувалася на таких чинниках, як наявність ірраціональної складової в психіці людини, що надихає її на пізнання, творчість, формалізацію, а також потреба суспільства в системотворчому факторі, навколо якого вибудовувалися б усі інші погляди, мораль, право, картина світу. Окрім цього, властивістю не стільки релігії, як соціуму, стало те, що фрагменти релігійної ідеї почали використовувати у своїх цілях держава і представники певних соціальних груп.

Світоглядно-ціннісний потенціал релігійної культури, як і релігійна картина світу в цілому, має свій прагматичний аспект. На наш погляд, він полягає в поверненні людства, яке награлося в поклоніння власному розуму та

панування над природою, до усвідомлення, зараз вже на науковому рівні, синкретичної єдності світу й людини, моральності й психічного благополуччя, картини світу й меж можливостей людини, духовності та перспектив розвитку суспільства. Необхідна також ідея, яка володіє смислоутворювальною цінністю. Поза релігією її відшукати в культурі ХХІ ст. складно. Аксіологічний аспект у сучасній культурі набуває онтологічного значення.

1. Колодний А. Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією професора А.Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – 862 с.

Людмила Фоменко (Дрогобич)

ТЕОФРАСТ ПАРАЦЕЛЬС ЯК ВИРАЗ ДУХОВНИХ КОЛІЗІЙ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ

Доба європейського Відродження (ХУ – поч. ХУІІ ст.) буквально зіткана із суперечностей. Осмислення їхніх витоків, природи неодноразово провокували дослідницький інтерес до нових запитів.

Є підстави вважати Відродження початком духовної антихристиянської революції, яка у вигляді *секуляризації* мирно увійшла у соціокультурний простір Італії та інших європейських країн і почала закладати основи ціннісного перевороту. Відразу виникає здивування з приводу мирного характеру ренесансних процесів, бо в цей час палали вогнища інквізиції, в'язниці наповнювалися непокірними бійцями з церквою, з початку ХУІ ст. розгорнувся потужний реформаційний рух. Дійсно, іззовні все це мало вигляд бурхливих, почасти кровавих подій, переслідувань, боротьби за свою християнську правду, яка завершилася черговим розколом у християнстві і появою «третьої гілки». Але всі ці процеси – це тільки одна, зовнішня сторона ренесансних суперечностей, які наповнювали європейський соціокультурний простір і певним чином виражали свою духовну природу. Найбільш суттєві, внутрішні прояви наявних духовних змін дійсно носили мирний характер. Поле їхніх проявів стало життя і творча діяльність ренесансної людини. Її серце все більше наповнювалося відчуттям власної особистості, а розум – прагненням пізнавати, діяти і насолоджуватися земним життям. Творче натхнення, реалізоване у конкретних культурних досягненнях, викликало бажання позмагатися із Самим Творцем.

Однак, можна вважати, що одна з головних причин появи такої *ренесансної людини* укорінена в духовних процесах попередньої епохи, яка своєю духовною напругою не поступалася Відродженню. Якщо виходити з думки про те, що саме духовні зміни зумовлюють зміни у всіх сферах

соціокультурного життя, і, власне, в першу чергу змінюють саму людину, яка стає готовою прийняти наступні зміни, то першим поштовхом до таких змін слід вважати перший розкол в християнстві. Розкол християнства на православ'я і католицизм став наслідком складного з'ясування догматичних проблем християнської віри. Вірніше, він стався після затвердження основних догматичних питань та узгодження важливих проблем християнського життя на семи Вселенських соборах. Поставивши на суд розуму догмати, пояснені і відстояні отцями Церкви періоду патристики, середньовічні схоласти не тільки теоретично сприяли цьому розколу, але й практикою запровадження схоластичного методу викладання в європейських університетах сприяли формуванню антисхоластичних настроїв в середовищі освічених європейців, які набули поширення в добу Ренесансу. Безумовно, цей погляд як самодостатній для пояснення антисхоластичного спрямування ренесансної культури є спрощеним. Але ігнорування його як необхідного моменту у ланцюгу причинно-наслідкових зв'язків, що відтворюють зміну вектору духовного поступу європейської культури та соціуму, неможливо.

Сам факт, що серед відступників від католицької церкви, які стали видатними діячами ренесансної культури, було багато ченців (напр., Дж. Бруно, Т. Кампанелла, М. Лютер та ін.) свідчить про те, що цьому сприяли не тільки недоліки схоластичної освіти, але й пануючі принципи церковного життя католицької церкви в період пізнього середньовіччя. Особливо негативно позначилося на стосунках між вищим духовенством і прочанами введення індульгенцій, зростаючі матеріальні статки вищого духовенства, діяльність інквізиції, впровадження насильницьких методів навернення до віри тощо. Всі ці явища суперечили принципам християнського життя, викликали незадоволення та потребу реформування католицької церкви. Серед прихильників такого внутрішнього реформування були відомі гуманісти Еразм Роттердамський, Томас Мор, Іоганн Рейхлін, Мартін Лютер та ін. Але історичні факти свідчать, що ігнорування цих та інших пропозицій відгукнулося початком релігійної революції в Німеччині, яка сприяла широкому розгортанню реформаційного руху в Європі.

Безумовно, що реформаційні процеси стали своєрідним виразом антиклерикальних настроїв Відродження, і слугували підриву «феодальної ідеологічної системи і традиційного середньовічного світогляду, хоч і у формі релігійного обновленства». Саме це, з погляду В. Рутенбурга, наближало раннє лютеранство з Відродженням. Дослідник поціновує ці процеси та їхнє зближення як прогресивне явище. Бо «Відродження протиставило Людину потойбічним силам, Лютер освятив і узаконив земний світ людини. Відродження, використовуючи матеріал античності, відродило не античність, а людську природу; рання Реформація, використовуючи матеріал Священного писання, намагалася утвердити самостійність людини» [4, с.81].

Ренесансні пошуки індивідуальності *невимовно* підтримували індивідуальні релігійні прагнення самостійного пошуку і осягнення релігійної

істини. Разом з тим, людина, яка наважувалася бути наодинці з Біблією, прагнула осягнути її зміст і смисл, набагато сміливіше йшла назустріч природі, вивчала її, намагаючись зняти її утаємниченість. Підтримана лютеранством індивідуальна активність людини через освячення всіх земних справ та сумлінне виконання своїх обов'язків, мала свої позитивні світські наслідки, пов'язані з інтенсифікацією промислового виробництва тощо.

Важливе значення для досліджуваної теми мають ті погляди сучасних філософів, які акцентують увагу на відмінності Відродження та Реформації. Так, Е. Фромм, як і М. Вебер, намагається показати відмінність цих культур, виходячи з відмінностей соціальних основ Відродження та Реформації, а звідси – і відмінність духу цих рухів.

Цікавою також є спроба Е. Фромма дослідження біографії та психології особистостей Лютера та Кальвіна з допомогою методу психоаналізу. Філософ надає великого значення виявленню тих рис характеру, які уможливили формулювання їхніх доктрин. Але не менше значення має і вивчення психологічних мотивів тих соціальних груп, до яких їхні вчення звернені [див.: 5, с. 232-238].

Безумовно, психоаналітичний метод Е. Фромма у даному випадку стимулює пошуковий інтерес у напрямку заглиблення в утаємничені сфери як суб'єктів культуро творчої діяльності доби Відродження, так і дозволяє у перебігу тих процесів, що представляють феномен Відродження та Реформацію, віднайти невидимі, але реально існуючі складові. Але все ж і цей погляд на конкретну духовну дійсність не дає бажаної повноти. Ця дійсність є більш багатогою і більш складною, ніж вона відкривається в індивідуальній людській психології. І важливим кроком до цієї повноти є спроба введення предмету дослідження у площину філософії історії. Бо саме «філософія історії бере людину в сукупності дії усіх світових сил, тобто у найбільшій повноті, в найбільшій конкретності» [1, с. 14]

Л. Карсавін, наприклад, показує безплідність багатьох існуючих підходів до розуміння суті Ренесансу, котрі ґрунтуються на позиції «впливів», синтезі «факторів» тощо. «В історичній синтезі», що якимось зберігає на відміну від хімічної, вхідні до неї і ті, що знаходять в ній продовження свого розвитку «фактори», «приходиться вбачати і ще щось, що над «факторами» підноситься, хоч і деформується ними і їх деформує. Це деяка нова індивідуальність, «душа Відродження», що є специфічною особливістю його, як «синтези» або стяжної всеєдності, і що розкриває себе у тимчасовій течії. Вона не може бути ні одним із «факторів», ні простим злиттям їх, як і моя індивідуальна душа не може бути зведена до синтези моїх сприймань, бажань і т.д.» [3, с. 294]. Філософ підкреслює тим самим, що первинне й те, що розвивається, – не «фактори». Воно джерело єдності «факторів», передумова їхнього «злиття». Воно – початок їхньої синтези; і специфічна синтеза їх не що інше, як його визначення вартості (рос. – *качествования*); бо воно будучи самим собою, «душею Відродження», є деяка вища індивідуальність, що містить в собі і фактори» [3,

с. 294]. Цей підхід дозволяє Л.Карсавіну пояснити первинність італійської «складової» у явленні Відродження. Душа італійського народу розглядається як одна із індивідуалізацій романської душі, яка «в XII-XIII ст., у саморозкритті своєму досягла основних вартостей (рос. – *качествований*) епохи Відродження» [3, с.294]. Будучи за суттю все єдиною душею, що індивідуалізує себе як італійська, вона співіснує з іншими індивідуалізаціями, розкриває себе не роз'єднано, а саме у співіснуванні з ними. «Вона виражає себе не в нових і тільки їй притаманних формах, але у формах «спільних» їй з іншими подібними їй душами, у формах частково перед існуючих її емпіричному виникненню як ренесансної. Вона, виливаючись у нові форми, замальовує їх по-своєму, видозмінює і переображує передлежачу їй і оформлену іншими дійсність, яка продовжує бути і «чужою». З того, що «впливає» на неї, вона бере і робить своїм те, у чому їй «спроможніше» (рос. – *способнее*) себе виражати» [3, с. 295]. Таким чином філософ приходить до думки, що італійський народ виникає і стає носієм західноєвропейської культури не раніше XII-XIII ст., а його найбільш яскравим виявленням є Франциск Ассизький, «релігійність котрого тому саме так і цілісна, що вона релігійність» [3, с. 295]. Відразу ж постає питання: наскільки постать Парацельса була виявленням німецької індивідуалізованої душі XVI ст..?

Розгортаючи свої міркування, Л. Карсавін відрізняє німецьку культуру від «західноєвропейської» чи «романської», а за релігійною ознакою – від католицької. Її початок визначається УІІ-ІХст. Далі вона зупиняється у своєму розвитку. «Суб'єкт німецької історії, перебуваючи на грані потенційності, начебто розчиняється у вищому суб'єкті, носії західно-європейської культури. <...> Середньовічна німецька культура у точному сенсі слова не є німецькою. Вона лише у відомій мірі виражає себе специфічною деформацією романської культури; виявляється в окремих, хоч і вельми характерних течіях, і не тільки в межах Німеччини». До найбільш впливових і яскравих філософ відносить середньовічну містику, яка і зовнішньо і внутрішньо була пов'язана з німецькою душею. Серед найбільш відомих згадуються імена Ансельма Кентерберійського, Бернарда Клеворського, німці Готшалк, Отхлох, Гугон зі св.Віктора, майстер Еккехарт, Сейсе, Таулер, «брати спільного життя», Миколай Кузанський та ін.. І зауважується, що ця течія для романської релігійності завжди уявлялася близькою до ересі.

Стосовно ж Реформації, висловлюється думка про те, що вона «хоч і виявляє характерні потенції німецького духа, являючись першою її юністю..., конкретно не що інше, як протест проти католицизму, його огрубіння і спрощення» [3, с. 296].

Однак, аналіз наслідків розгортання реформаційних процесів в Європі приводять до наступних міркувань. Реформація, у своїх ідейних витоках сприяючи віддаленню Божественного світу і світу земного життя людини, тим самим спричинила поглиблення секуляризації європейського соціокультурного простору.

Окрім того, у характеристиках західноєвропейського культурного простору 16 ст. акцентується увага на співіснуванні хімії та алхімії, астрономії та астрології, математики і магії і т.д. Ця ситуація хаосу не може бути пояснена тільки реформаційними впливами. Бо поширення «фаустового» духу в цей час, зокрема в період пізнього Відродження, стимулювалося Науковою революцією і пов'язаною з нею необхідністю зміни статусу наукового знання. Нове природознавство було усвідомленою, але ще не реалізованою потребою. Тому певний час натурфілософські системи панували у просторі пошукової методології природничих наук. Методологічні засади класичного природознавства не були ще сформульовані. А натурфілософські «вільності» почасти межували з припущенням нормативності «природної магії».

Німецький філософ Віндельбанд пояснює ці захоплення загостреним інтересом до розкриття таїн природи, появою смутного усвідомлення, «що людський дух здатний проникати в неї, заключати з нею союз, і спрямовувати її демонічні сили». В людині пробудилося загострена потреба проникнення в загадкову діяльність природи, підслухати її таємниці і таким шляхом підкорити її. Ренесансна людина була натхненна прагненням «вибитися з вузьких стосунків людського життя на простір великої діяльності; скута сила пробилася назовні, і людина хотіла діяти серед найбільших сил світового життя... Для цього «магії віддався я» – і це також гасло відродження».

Безумовно, що межі даної статті не дозволяють відтворити бажану повноту ренесансних феноменів та пояснити їх. Але ми намагалися окреслити їх у тій мірі, в якій вони здатні прояснити та при-відкрити феномен Парацельса. З іншого боку, ми переконані у тому, що через пізнавальний «дотик» до непересічної особистості та спроби зрозуміти феномен Парацельса ми отримуємо шанс більш адекватного уявлення про сам Ренесанс. І при цьому явно недостатнім є опертя на факт німецького походження видатного лікаря, а також врахування специфіки перебігу ренесансних процесів, пов'язану з Реформацією. Важливим є розуміння специфіки медичного пізнання та практики в контексті розгортання ренесансних процесів, пануючих принципів медичної діяльності, становища особистості лікаря-філософа в цей історичний час, а також розуміння новизни тих кроків у власній медичній діяльності, що мають особливу цінність у подальшому розвитку медичного знання та практики.

Осмислення феномену Парацельса показує, що наші попередні зауваги стосовно специфіки «німецького духу» були не випадковими. Бо аналіз його творчої спадщини дослідниками завжди починається констатацією факту його критичного відношення до своїх медичних попередників. Цьому сприяло перш за все проникнення духу гуманізму в медичне мислення. Гуманізм відкидав багато традицій і авторитетів, підносив людину на вершину світогляду. Як відзначають історики медицини, справжня революція в медицині почалася «з появи Парацельса; він був якби Лютером медицини, але більш несамовитим, більш неспокійним, пошукувачем, що не знав втоми» [2, с. 36]. Якщо сама

назва епохи виражає реакцію проти любого примусу у знаннях, вірі і діях, то «Парацельс є найбільш чистим», «найбільш яскравим виявом цієї епохи» [Там само]. Сам Парацельс характер своєї діяльності пояснював так: «Вчені, проявляючи надмірну боязкість, міцно тримаючись за висловлювання Гіппократа, Галена, Авіценни, начебто були оракули. Не блиск титулів, не красномовство, не знання мов і книжна вченість, а пізнання явищ природи робить людину лікарем» [2, с. 36].

Парацельс перш за все повстав проти «галенової фортеці», він зруйнував її і проголосив необхідність перетворення медицини в природничу науку. Анти-схоластичне спрямування його творчості знайшло свій вияв у розумінні співвідношення теорії та практики в медичній діяльності. Він підкреслював, що «першим вчителем в медицині повинно бути тіло і матерія природи... По ним можна вивчати, у них вчитися, але вчитися у самого себе ти не можеш, так як твоя власна фантазія є тільки викривлення істини. Не з умоглядних теорій повинна витікати практична медицина, а з практики теорія. Читання книжок ще нікого не зробило лікарем; його створює практика <...>. Твоїми викладачами повинні бути очі досвіду» [2, с. 36].

Спрямовуючи свій пізнавальний інтерес до природи, до осягнення частин як складових цілого, живої єдності людського організму, Парацельс інакше, ніж його попередники, розуміє природу хвороби. Він не протиставляє її життю, а розглядає її як органічний процес, особливу подію в житті. Прояви хвороби виражають ненормальність життєвого процесу, але все ж це є життя. Анатомуючи хворобу, він говорить, що хвороба має насіння, проростання якого породжує продукт хвороби. Так, наприклад, лихоманка не є хворобою, вона є продукт хвороби. До такого розуміння патологічного процесу його привело детальне вивчення контагіозних хвороб.

Цікавило Парацельса і ще одне дуже важливе для медицини питання причинності хвороб. (Слід зауважити, що до цього часу проблема причинності вважається найбільш важливою і найбільш складною для з'ясування в медицині). Для осмислення цього питання Парацельсу прийшлося піднести свій розум над емпірією, зробити наступні висновки. Причиною хвороб він називає «ество» (ens) і виділяє 5 його форм, які можуть бути уподібнені космічним, хімічним, дістичним і психічним ушкодженням, а божественне «ens» – як веління долі, як послане богом.

В пошуках найбільш адекватного підходу до лікування хвороб він наближається до Гіппократа, покладаючи надії на саму природу. Він вважає, що насправді лікує *архей* (який є основою єдності організму, животворною його силою). Саме *архей* дає сили життю, а також здійснює лікування хвороби. Але спрямованість лікувального процесу на відтворення природної цілісності, єдності організму не виключала, а навпаки, стимулювала Парацельса до пошуку специфічних засобів лікування, які він шукав і серед мінералів, і в народній медицині. Початкові захоплення алхімією привели Парацельса до хімії. Саме з Парацельса починається свідоме застосування хімічних

препаратів в медицині. Але головним при цьому був не сам факт застосування. «Більш суттєвим було те, що він загалом мислив як хімік. З його погляду хвороби виникають внаслідок дурного хімічного складу нашого організму, і для його усунення треба обирати відповідні хімічні речовини; бо кожен організм складається з трьох речовин – сірки, солі і ртуті <...>. Людський організм складається лише з цих трьох речовин і від них залежить стан здоров'я та стан хвороби, як і все, що відноситься до людського тіла» [с.43].

Не деталізуючи медичне вчення Парацельса, відзначимо, що вся його новизна і наявні суперечності «знімаються» у специфічній натурфілософії. Просякнута медичним духом, вона виявилася здатною вмістити і міркування про початок єдності організму (архей), і вчення про 5 форм причин та їхню сутність, думки про принципи лікування та суть лікарської діяльності. Про те, що всі ці питання увібрала натурфілософія Парацельса свідчать його міркування про основи медицини, які він вбачає у чотирьох колах мислення та досвіду. А саме: «філософії, астрономії, алхімії і сумлінності лікаря» [2, с. 44]. Парацельс надає етичним питанням великого значення. І це свідчить про те, що дух Гіппократової медицини не був для нього зовсім чужим.

Слід зазначити, що спорідненість цих величних геніїв медицини полягала саме в тому, що вони в різних історичних і культурних умовах змогли розкрити особистісний потенціал лікаря-філософа. І це дозволило їм не тільки успішно займатися медичною практикою, але у своїх філософських, натурфілософських чи просто теоретичних висновках відкривати шляхи медичного поступу у розкритті власного предмету – тіла людини, яке осягалось у площині «здоров'я – хвороба».

Таким чином, можна вважати, що Парацельс, увібравши «всіма фібрами» своєї душі *дух Фауста*, зміг залишити свій неповторний слід в історії медицини. І разом з тим, цей самий дух не дозволив йому приборкати в собі гордія, «пана природи», переступити через наявні духовні колізії і зрозуміти саме *божественне* призначення лікарської діяльності. Поворот від *духовної* людини до *природної* людини, здійснений в добу Відродження, у всій своїй повноті позначився на його творчій діяльності лікаря-філософа...

1. Бердяев Н. Смысл истории/Н. Бердяев.- М: «Мысль», 1990.- 176с
2. Глязер Г. О мышлении в медицине [Сокр. Пер. с нем. В.О.Горенштейна] / Под общей ред. канд. мед.наук Ю.А.Шилиниса/ Гуго Глязер. – М. : Медицина, 1969. – 268с.
3. Карсавин Л.П. Философия истории/Л.П. Карсавин – С-Петербург: АО «Комплект», 1993.- 352с.
4. Рутенбург В.И. Титаны Возрождения/В.И. Рутенбург.- Л.: «Наука», 1976.- 143с.
5. Фромм Е. Бегство от свободы //Фромм Э. Догмат о Христе/ Э.Фромм – М.: Олимп, ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998.- с.176-414.

РЕЛЯТИВНОСТЬ СУБЪЕКТИВНОГО И ОБЪЕКТИВНОГО В УЧЕНИИ РОССИЙСКОГО ОРГАНИЦИЗМА

Понятие «гуманизм» достаточно растиражировано в культурологическом контексте. Многообразие толкований, необходимое в процессе исследования такого сложного и многоаспектного явления, которое стоит за этим понятием, тем не менее, не должно затемнять его первоначальный смысл, выраженный «отцом гуманизма» – Франческо Петраркой в 1341 г. в его торжественной речи на Капитолии во время коронации этого выдающегося поэта лавровым венком. Смысл идеи, сформулированной Петраркой и знаменующей становление Ренессанса, заключается в том, что «достоинство человека» определяется не рождением, богатством и положением в обществе, а его словами и поступками. Слово как форма объективации идеального, выступает, таким образом, средством самосозидания человека в его личностной индивидуальности. Петрарка, считая, что для всех наук и искусств нет предмета более достойного, нежели человек, видел именно в филологии науку всех наук, а в поэтическом слове – ключ ко всем тайнам человеческого бытия. Что еще более важно и что не было еще осознано в эпоху Возрождения, очевидно, в силу уровня развития социальной практики, – это детерминация поступка словом. Осознание данной причинной обусловленности придет только в современной философии, порожденной постиндустриальной культурой, и, пожалуй, наиболее определенно будет выражено М. Хайдеггером в концепте языка как «дома бытия» и М. Бахтиным, обосновывающим, что слово – это поступок.

Именно качественный рывок усложнения структуры и динамики человеческой деятельности в результате промышленной революции привел к рефлексии причинной обусловленности поступка словом, что осуществлялось в контексте трансформации мировоззренческих координат, прогностически осуществленной И. Кантом как его «коперниканский переворот в философии». Если в традиционной, доиндустриальной культуре мировоззренческое самоопределение человека в наличной реальности осуществлялось в координатах «материальное – идеальное», и это соответствовало духу созерцательного типа мировоззрения, то в современной – актуальными становятся координаты «субъективное – объективное», что соответствует сути деятельностного типа мировоззрения.

Переход от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения мучительно осуществляется современным человечеством как удовлетворение потребности в осознании глобализации собственной активности [23]. Принципиальное отличие деятельностного типа мировоззрения от созерцательного заключается в необходимости осознанного принятия действующим лицом всей меры ответственности за результаты своей деятельности [37], что столь блестяще выразил в середине XIX в.

петербургский публицист Е. Эдельсон: «Как изменилось положение человека на земле! Каким гордым сознанием своего нового значения должен он был проникнуться! Прежде игрушка в руках мощной судьбы, которого вся забота должна была ограничиваться лишь предохранением себя и ближайшего к себе от превратностей рока, без сил влиять на далекое будущее и, следовательно, без заботы о нем – теперь он сильный деятель, стоящий лицом к лицу со всем грядущим – он сеятель жатвы, которая не погибнет, он и ответственный за будущее» [36, с. 8]. Осознание ответственности требует анализа, что во власти самого действующего лица, как в *материальной*, так и *духовной (идеальной)* сферах реальности – это *субъективная* сторона деятельности, а что от него не зависит в обеих обозначенных сферах как *объективной* стороне деятельности.

Одним из первых, кто осознал необходимость осмысления радикально изменяющегося места человека в мире, уже находясь в процессе индустриализации, выступил основоположник позитивизма – О. Конт. Обосновывая концепцию перехода человечества к позитивной стадии, Конт формулирует задачу сохранения «достаточного философского единства», чтобы не допустить раздробленности организации социальной жизни, подобно тому как это единство достигалось на теологической стадии посредством «единственно мыслимого тогда духовного авторитета» [12, с. 94], а на метафизической стадии – «путем постепенного подчинения различных частных сущностей единой общей сущности – **природе**», представляющей «собой слабый метафизический эквивалент смутной универсальной связи, вытекающей из монотеизма» [12, с. 67]. Ключ к теоретическому обоснованию социального единства Конт видит в том, чтобы «прибегнуть к блестящему общему различению, установленному Кантом между двумя точками зрения – **объективной** и **субъективной**, свойственной всякому исследованию» [12, с. 93]. Эволюция позитивизма вылилась в абсолютизацию субъективной стороны жизнедеятельности человека, чему способствовала релятивистская парадигма неклассической науки и что наиболее рельефно проявляется сегодня в радикальном конструктивизме. Следует подчеркнуть, что О. Конт, ставя задачу различения субъективного и объективного, пишет, что новая философия должна «принять истинно органический характер, заменяя безвозвратно теологию в ее социальной функции, так же как и в ее умственном назначении» [12, с. 115]. В эволюции позитивизма эта установка вылилась в биологизаторскую организмичность, что нашло яркое выражение в теории «органической эволюции» Г. Спенсера, обосновавшего зависимость «нашей теории познания и нашей теории общества» [30, с. 609] от содержания естественнонаучного и, в частности, биологического познания.

В отличие от позитивизма, принципиально отказавшегося от метафизики как классического философского наследия, российские мыслители, очевидно, в силу исторической молодости отечественной культуры, а также ее духа соборности и софийности, осмысливали новые реалии европейской культуры в контексте активного освоения ее философского наследия. Как отмечает

Зеньковский В.В.: «<...> когда в ней (России – авт.) стала просыпаться философская мысль, она нашла тогда рядом с собой напряженную и активную философскую жизнь на Западе. Не одно богатое прошлое в этой жизни, но и живая философская современность вставала перед русскими умами в таком богатстве и силе, что это не только пробуждало философские интересы, но и стесняло их, давило на них. Нужны были огромные усилия для того, чтобы совместить в себе необходимое ученичество и свободное собственное творчество» [11, с. 12].

При всем историческом значении немецкой классической философии в целом, в культурной жизни России эпохальным оказалось влияние Шеллинга, которое длилось, начиная с 1805 г. – диссертация Велланского «О преобразовании медицины и физики с помощью натуральной философии», – и вплоть до конца XIX – начала XX веков – творчество В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского [22, с. 9-16]. Немногие исследователи, обратившие внимание на органицизм в российской культуре, связывают его возникновение с проникновением в Россию идей Шеллинга и его последователей Л. Окена и К.-Г. Каруса [6, с. 175-179; 7, с. 110-111]. Сами органицисты, особенно те, которые образуют его генетическое ядро, вполне осознавали и даже подчеркивали влияние на формирование их мировоззрения философии Шеллинга [5, с. 804]. У Грановского в процессе творчества происходит возврат от Гегеля к Шеллингу из-за неудовлетворенности гегелевским принципом необходимости, который оставался чистой бессубстратной формой движения» [9, с. 43,46, 49].

В Петербурге начало пропаганде шеллингианства положили Д.М. Велланский и А.И. Галич. Сколь серьезна и основательна была эта пропаганда подтверждают исторические свидетельства. В рецензии Вейсе на «Животный магнетизм» Велланского отмечается: «Достаточно удивительно, что в России могут следить за немецкою философией новейшего времени, тогда как англичане и французы, даже сами немцы, ее не понимают» [4, с. 86]. В некрологе Д.М. Велланского воспроизводится интересный факт из жизни ученого: «<...> сам Шеллинг обратил внимание на восприимчивый ум русского ученого и поощрял его к философским занятиям» [4, с. 86]. Д.М. Велланский и значительно позже Ап. Григорьев оценивали Шеллинга как «Платона нового мира» [5, с. 804]. Представления Шеллинга о природе как «всеобщем», «мировом» организме, состоящем из интегральных частей, т.е. единичных организмов, позволяли дополнить идеальную необходимость реальным, вещественным носителем истории – народом, человечеством.

В программной для российского органицизма статье «Органические категории» Н.Н. Страхов, подчеркивая не случайную и очевидно возросшую в XIX в. частотность органических понятий, раскрывает философско-антропологическое основание эволюции данного направления, возрождающего античный космоцентризм: на смену понимания механических связей пришла пора развить понятия «о более глубоких отношениях между явлениями», а

именно органических, поскольку «организмы суть высшие существа природы и высший организм есть сам человек, микрокосм, мера вещей, самое сложное и самое цельное из всех явлений» [32, с. 119]. Погружение в более глубокие – органические отношения привело к необходимости ювелирного анализа динамики бытия человека в мире в координатах «субъективное – объективное». Как только вышло первое произведение Д.М. Велланского, началась критика его как представителя шеллингианской натурфилософии [28, 33]. Критика велась с позиции опытного естествознания. Среди критиков Велланского был, по его собственному мнению, единственный русский врач, действительно понявший его учение, – И. Дядьковский, который писал, ссылаясь на «Биологическое исследование» Велланского: «Нет никакой нужды, следуя трансцендентальным философам, оживотворять ее идеей всеобщей жизни или **разделять ее на субъективную и объективную части**» [10]. Однако критикуя Велланского за умозрительность, его коллеги по Медико-хирургической академии «все, впрочем, признавали, что Велланский знал по своему времени глубоко естественные науки и что учение его приносило пользу в том отношении, что он возбуждал в молодых слушателях охоту мыслить систематически» [29, с. 126].

В соответствии с учением органицизма и вырастающего из него космизма, что обусловлено, в частности, однородностью органических и космических процессов [27], непосредственная включенность человека в мир Вселенной, в мир природы делает его центральным, узловым моментом диалектики органического и неорганического, субъективного и объективного. В современных условиях в полной мере назрела необходимость осознания социальным субъектом ответственности за масштабы и последствия своей деятельности. Ответственность – это оборотная сторона медали свободы.

Сами российские органицисты и космисты XIX – нач. XX вв. осознавали актуальность перехода к исследованию диалектики субъективного и объективного как преодоление «дуализма субъекта и объекта». Так, Н.О. Лосский – один из русских космистов – органицистов, составивших славу «современного духовного Ренессанса» за рубежом, поскольку был выслан из России на знаменитом «философском пароходе» в 1922 г., считал, что предыдущая философия свыше 2000 лет находилась в тисках солипсизма по причине дуализма субъекта и объекта. Мыслитель разрабатывает концепцию интуитивизма, разделяемую рядом русских мыслителей, в которой обосновывает необходимость восстановления «равноправного единства» субъекта и объекта, «нисколько не нарушая прав бытия»: «Интуитивизм устраняет ложную посылку разобщенности между познающим субъектом и познаваемым объектом, лежащую в основе теорий знания индивидуалистического эмпиризма, докантовского рационализма и кантовского критицизма» [16, с. 337]. Философия, по определению Лосского, «есть наука о мире, как целом» [17, с. 19]. Целостность эта обусловлена (взаимодействием) единством субъекта и объекта.

По-своему аналогичную идею выражает Н.А. Бердяев – мыслитель той же когорты, считающий, что философия не объясняет, каким образом разум может проникнуть в действительность как во что-то чуждое и инородное, постигнуть ее и ассимилировать в себе: «Это – чудо из чудес, величайшая тайна, над которой билась философская мысль с древнейших времен» [1, с. 295]. Бердяев раскрывал эту тайну таким образом, что субъект (разум) и объект (действительность, «что-то чуждое и инородное») являются сторонами чего-то единого, существующего до разделения на субъект и объект. В концепции Бердяева это изначальное единство есть некая первоначальная духовная стихия, которую он воспринимает как мистику. Можно сказать, что, по мысли органицистов-космистов, субъект и объект – это сообщающиеся сосуды мироздания, что по-своему выражается в современной концепции информационного поля Вселенной. П.А. Флоренский раскрывает связь субъекта и объекта как «трансубъективную реальность бытия»: «<...> бытие непосредственно открывается знанию. Восприятия не субъективны, а субъектны, т.е. принадлежат субъекту, хотя и лежат вне его. Иначе говоря, в знании сказывается подлинная расширенность субъекта и подлинное соединение его энергии <...> с энергией познаваемой реальности» [35, с. 143-144]. Не случайно, **истина**, по Бердяеву, это не совпадение отражения с отражаемым, а **состояние субъекта**, где для него нет ничего чуждого, «внеположенного». То, что мы считаем внешним бытием, для Бердяева совсем не внешне: оно есть реальность недолжного существования самой подлинной реальности субъекта в его свободе.

Н.О. Лосский также критиковал марксистскую теорию отражения, изложенную В.И. Лениным в книге «Материализм и эмпириокритицизм»: «Если знание о внешнем мире есть продукт причинного воздействия извне на субъекта, <...> то субъект наблюдает только свои индивидуально-психические состояния» [18, с. 20]. Восковая фигура Людовика XIУ никогда не заменит самого Людовика XIУ, поэтому, утверждает Лосский, теории истины как копирования предмета ложны: «Даже самый факт существования внешнего мира не может быть доказан с полной достоверностью» [18, с. 16]. «Все имманентно всему!» – восклицает Лосский. Окружающая реальность беспрепятственным потоком вливается в наше сознание и подсознание. Человек не отгорожен от мира вещей китайской стеной, и ему не надо строить догадки об их истинной природе по едва доносящимся шорохам. Созерцание внешнего мира не менее реально по своему содержанию, нежели наши внутренние субъективные переживания, не смотря на то, что первое осуществляется во взаимодействии между нами и объектами, а вторые реализуются исключительно внутри нас. Любовное переживание, даже при отсутствии внешних отношений с объектом обожания, возможно, что не менее реально, чем лунный свет за окном, обостряющий поэтическое состояние души.

С нашей исторической высоты отчетливее осознается идея органицистов и космистов покончить с дуализмом субъекта и объекта в контексте перехода от

созерцательного к деятельностному типу мировоззрения. Созерцательный тип мировоззрения, разрабатываемый классической философией до промышленного переворота, исходил из основного вопроса философии как своего теоретического ядра, заключающегося в исследовании соотношения материального и идеального (духовного) и абсолютизирующего их противоположность. При этом материальное идентифицировалось с объективным, а идеальное с субъективным (психический образ субъекта в форме понятия или ощущения). Абсолютизация их противоположности, т.е. «дуализм» в терминологии органицистов-космистов, в контексте созерцательного типа мировоззрения очевидна: любой психически нормальный человек понимает, что стол материален как объективная, т. е. существующая вне его сознания, и вещественная реальность, а мысль об этом столе идеальна (духовна) как внутренний субъективный психический образ его сознания. Однако как только мы выходим за рамки основного вопроса философии, сводящегося в своем онтологическом содержании к вопросу: «что первично?», то начинаем осознавать, что сам стол есть результат практической деятельности человека, воплотившего таким образом во вне свой психический образ стола; понятие же о столе в сознании человека, в свою очередь, есть результат познавательной деятельности человека, отражающей внешний мир и, тем самым, интериоризирующей его во внутренний мир субъекта.

В.И. Ленин выразил теоретическую суть перехода от созерцательного к современному деятельностному типу мировоззрения следующим образом: «<...> противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна» [13, с. 151]. Н.О. Лосский, критикуя позицию В.И. Ленина, изложенную им в работе «Материализм и эмпириокритизм», не обратил внимание на данный тезис, по-видимому, потому что он был не достаточно акцентирован в данной работе. Однако в целом органицисты и космисты не безосновательно видели во всей классической философии идентификацию субъективного с идеальным, а объективного с материальным, и абсолютизацию противоположности между этими реальностями в борьбе материализма и идеализма. Не случайно, главная идея работы Лосского «Обоснование интуитивизма», которая выдержала пять прижизненных изданий, заключалась в том, чтобы воссоздать на основе «реалистического мирозерцания» непротиворечивый и гармоничный «идеал знания», свободный от односторонностей идеализма и материализма.

Философия, развивающаяся в контексте созерцательного типа мировоззрения, своими координатами имеет соотношение материального и идеального; философия, развивающаяся в контексте деятельностного типа мировоззрения, овладевает новыми координатами: соотношения субъективного и объективного факторов [24]. Переходным связующим звеном в этой

переориентации выступают категории «субъективная и объективная реальность». Первым, кто начал этот гигантский разворот, как уже подчеркнуто выше, был автор «коперниканского» переворота в философии – И. Кант.

Н.О. Лосский выделяет И. Канта из плеяды предшествующих философов, осознавая его особую роль, однако при этом и его подвергает критике за дуализм субъекта и объекта: «И падение метеора, и крушение поезда, и страсть, приводящая к преступлению, эстетическое наслаждение музыкальным произведением феноменализм Канта принужден рассматривать как явления, т. е. как нечто состоящее из пространственно-временных ощущений, подвергнутых рассудочному синтезу» [17, с. 227]. Человек в философии Канта, считает Лосский, узник собственных иллюзий. Лосский противопоставляет свою позицию как Канту, так и материалистам Локку, Плеханову, Ленину, с одной стороны, и субъективному идеалисту – Беркли, с другой: «Знание есть не копия, не символ, не явление действительности в познающем субъекте, а сама действительность, сама жизнь. <...> Все содержание знания складывается из самой мировой действительности, познавательная деятельность только подвергает ее внешней обработке путем сравнения, не внося в нее новых по содержанию элементов; ей не нужно ни создавать, ни <...> воссоздавать действительность; она сама дана в оригинале, <...> Поэтому интуитивизм (мистический эмпиризм) не имеет оснований переоценивать в познавательной деятельности роль ощущений <...> или роль субъективного разума» [16, с. 338-339].

Преодоление дуализма субъекта и объекта подразумевает исследование их взаимосвязи как единства и борьбы противоположностей. Теоретически решить проблему соотношения субъективного и объективного, которая так или иначе концептуализировалась как в контексте позитивизма, так и органицизма, удалось основоположнику русского космизма – Н.Ф. Федрову. Продолжая критику идей Канта, Федоров утверждает: «"Критика" не замечает, что *общее свойство всех категорий знания есть смертность, а общее свойство всех категорий действия – бессмертие* (или путь к нему). Вот почему разум получает значение **не субъективное и не объективное, а проективное**; и в этой своей проективной способности объединяются теоретический разум и практический» [34, с. 344]. Необходимость овладения на современном уровне социальной практики методологией проективного мышления [26] требует ювелирного анализа принципиальной релятивности субъективного и объективного, в отличие от соотношения материального и идеального. Гегель признает эту диалектику только в рамках идеального: «Лишь в мышлении имеется налицо истинное совпадение объективного и субъективного» [8, с. 257]. В.И. Ленин, конспектируя «Науку логики», делает вывод: «Человеческие понятия субъективны в своей абстрактности, оторванности, но объективны в целом, в процессе, в итоге, в тенденции, в источнике» [14, с. 190]. Однако диалектика субъективного и объективного раскрывается и в рамках материального. Например, в структуре производительных сил как явлении

материальном выделяются объективная и субъективная стороны. Под объективными производительными силами при этом подразумеваются «вещественные, энергетические производительные силы, возникающие из кооперации труда, а под субъективными – определенные (не всякие) физические и духовные свойства индивида» [21, с. 123].

Категории «субъективный и объективный факторы» еще более релятивны, нежели категории «субъективное и объективное», поскольку погружают нас в исследование динамики деятельности социального субъекта [25]. У самих органицистов и космистов еще нет указанных категорий, как это часто имеет место в истории культуры, когда что-то осваивается, а адекватные понятия вырабатываются позже. Однако представители рассматриваемого направления анализируют соотношение субъекта и объекта, субъективного и объективного именно в контексте принципа деятельностного подхода к единому природно-социальному организму. **Субъективное** для них – это интеллектуально-психическая реальность и свойства субъекта; **субъективный фактор** – это интеллектуально-психическая активность субъекта, его усилия.

Лосский, разрабатывая учение о человеческой личности как самостоятельном духовном существе, критикует механистический детерминизм за одностороннее включение в число факторов, направляющих деятельность сознания одних лишь физических, материальных внешних причин, что не оставляет места ни «психической активности», ни «свободе воли». Психика и сознание – это уникальный и самостоятельный мир, который не может быть «пассивным производным явлением», причинно обусловленным «сложным механическим процессом». Сущностью психической деятельности Лосский считает способность к принятию «волевых решений»: «Волевыми актами мы называем все процессы, складывающиеся из «моих» стремлений, чувствования «моей» активности и перемены (внутренней или внешней), сопровождающейся чувством удовлетворения или неудовлетворения» [15, с. 25]. Проблему свободы воли в жизнедеятельности человека Лосский разрабатывает на фундаментальном уровне: «Возможность (но не действительность) зла есть условие возможности и действительности добра. <...> Бог наделил свои творения вместе со свободой всеми средствами для осуществления добра; если, несмотря на это, какое-либо существо вступает на путь зла, то начало этого зла кроется в самом этом существе и ответственность за зло падает на него целиком» [19, с. 132-133]. Нравственная ответственность человека рассматривается Лосским как космическая функция человека. Духовность – утверждает мыслитель в работе «Условия абсолютного добра», – «вовсе не редкое исключение», которое реализуется только в героической жертвенной деятельности выдающихся личностей, но и в повседневной жизни каждого, кто способен принимать к сердцу интересы и чаяния ближнего, бескорыстно и честно исполняет свой гражданский, профессиональный, родительский и т. п. долг, соотносясь с общекосмическими ценностями: «Люби Бога больше, чем

себя, люби ближнего как себя; достигай абсолютной полноты жизни для себя и для других существ...» [20, с. 83].

Не менее напряженно осмысление субъективного фактора осуществляется в творчестве Н.А. Бердяева, который, по его собственному выражению, «основал свое дело на свободе» и «положил в основание философии не бытие, а свободу» [3, с. 58-59]. Проблема свободы разворачивается Н.А. Бердяевым как учение о человеке в истории: человек «может познать свет, смысл, свободу потому, что в нем самом есть свет, смысл, свобода. И даже когда человек признает себя лишь созданием мировой среды и целиком от нее зависящим, он возвышается над ней и обнаруживает в себе начало высшее, чем мировая данность, обличает в себе пришельца из другого мира и иного плана мира» [2, с. 14]. Бердяев исследует сущность человека как субъекта: он проповедует первенство личности и нации как социальных субъектов перед интеллигенцией и народом, понимаемым как элементы социально-классовой организации. Сущность субъекта в реализации свободы как своего атрибута, что оказывается делом трудным, ибо человек бывает настолько слаб, что готов сменить свободу на спокойное счастье безответственности. Свобода как выбор человека не может быть детерминирована какими-то внешними обстоятельствами: «Свобода есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри и свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленными передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла» [3, с. 65]. Самодеятельность людей в истории, историческое творчество – вот, что составляет предмет философии Бердяева: «В центре моей мысли всегда стояли проблемы свободы, личности, творчества, проблемы зла и теодицеи, т.е. в сущности, одна проблема – проблема человека, его назначения, оправдания его творчества» [3, с. 108].

Постановка проблемы субъективного фактора в его взаимосвязи с объективным подразумевает так или иначе вопрос о его генезисе, т.е. о том, откуда рождается или как просыпается эта индивидуальная творческая сила личности или нации (этнуса). Обыденным языком этот вопрос формулируется как «в семье не без урода»; т.е. загадка субъективности в том, что при одних и тех же объективных условиях вырастают совершенно разные личности. Органицисты и космисты, выступая зачинателями данной проблемы в русской философии, не обошли вниманием тайну генезиса субъективного фактора: «Сначала <...> ребенок <...> почти не имеет самостоятельности. Мир его узок и каждое впечатление кажется поглощает его душу. <...> Долгие годы <...> – все ярко и светло вокруг, но все бессвязно и разбито на отдельные картины. Мир кажется радужным хаосом. <...> Мера – бесконечность и содержание – неисчерпаемая глубина; а между тем, так или иначе, но ребенку нужно стать человеком. С неустояющим вниманием он смотрит на все его окружающее, и должен как-нибудь приладиться ко всему этому, стать в уровень, подняться на поверхность этого потока людей и явлений, которые мечутся вокруг него, и наконец вздохнуть свободно и сказать: ну вот! Наконец и я человек! Чем сознательнее совершается эта работа, тем она огромнее и труднее. Не легко

понять формы и содержание человеческой жизни; в них отразилась и в них живет вся история целого рода. <...> Какая задача! А между тем, большею частью она исполняется легко, потому что исполнение идет отчасти бессознательно. Чутка и подвижна душа человека, из куска мяса быстро образуется прекрасный человек; все благородное и святое заразительно прививается к нему <...>» [31, с. 164]. Так эскизно Н. Страхов в середине XIX в. обрисовал процесс формирования, говоря языком современной психологической науки, *целостной установки личности*, которая так или иначе развивается, изменяется на протяжении дальнейшей жизни человека, но при этом сохраняет свой инвариант, свою уникальность, неповторимость: «Человек принимает влияния, следовательно, изменяется от их воздействия, но вместе с тем, в нем остается нечто неизменное» [31, с. 164].

Постановка проблемы субъективного фактора истории означает исследование тех границ и возможностей, которыми обладает человек в своей целенаправленной, творчески преобразующей деятельности, влияющей на ход общественного развития. Еще более коротко эту проблему можно сформулировать как вопрос о том, какова степень свободы человека в его взаимодействии с обществом и природой. Из этих общих формулировок логично следует вопрос о вариантности исторического развития, о его альтернативах.

Понятно, что обладая определенной степенью свободы воздействия на историю, человек может оказывать это воздействие, как в прогрессивном, так и в реакционном направлении, его свобода может быть разрушительной или созидательной. Поэтому проблема субъективного фактора в качестве важнейшего включает вопрос о направленности действия субъективного фактора истории. Так, Н.О. Лосский, будучи очевидцем революционного террора и немецкого «нового порядка», невысоко оценивал нравственно-интеллектуальный уровень современного человечества: «<...> гордое название *homo sapiens* не соответствует действительности; правильнее было бы назвать земного человека *homo imbecillis*. Обижаться таким названием не следует. В термине “слабоумие” есть все же указание на проблески разумности: камень совсем лишен интеллекта и потому не может быть назван слабоумным» [20, с. 375]. Будучи диалектичен, Лосский раскрывает необоснованность политики неподготовленных эволюционным развитием резких качественных скачков в существовании социального субъекта: «Земной человек, за исключением редких случаев высокой святости, способен двигаться вперед по пути добра лишь медленно и постепенно» [20, с. 185].

Утопические учения построения Царства Божьего на Земле опасны непониманием законов деятельности, соотношением в ней целей, средств и результатов, когда субъект исходит из того, что цель оправдывает средства: «Узость сознания ценностей, присущая всем нам, отпавшим от Бога, достигает прямо-таки ужасающей степени у фанатиков церкви, у революционеров, у пылких поборников социальных реформ. <...> Фанатик ставит отвлеченную

идею, теорию, проект реформ выше живого человека и потому способен убивать, насилловать, коверкать жизнь людей ради осуществления своего идеала» [20, с. 185].

Не только качество проявления субъективного фактора требует своего исследования, но и степень (интенсивность) его влияния на объективный ход событий также может быть различной. Одного и того же исторического результата можно добиться с максимальными или минимальными общественными затратами. В этой связи неизбежно встает вопрос об оптимальности воздействия субъективного фактора на историю. Это проблема социальных технологий, которая является оборотной стороной проблемы анализа социальных ситуаций, всегда представляющих собой результат определенного соотношения объективных условий и субъективного фактора.

Перечисленные вопросы не исчерпывают всей многоаспектности проблемы субъективного фактора истории. Здесь выделены наиболее актуальные, к которым необходимо добавить еще один: увеличение технологической мощности человеческой деятельности, гигантски возросшая возможность разрушительного воздействия на природу выдвигают на первый план проблему взаимосвязи политики, экономики, науки, с одной стороны, и морали, с другой; проблему общечеловеческих ценностей как приоритетных над корпоративными и национальными. Нравственный аспект субъективного фактора становится, таким образом, первостепенным, что, как было показано выше, осознавали и подчеркивали представители рассматриваемого философского направления.

1. Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные. – СПб., 1907.
2. Бердяев Н.А. *Опыт эсхатологической метафизики*. Творчество и объективация. – Париж, 1947.
3. Бердяев Н.А. *Самопознание*. Опыт философской автобиографии. – Париж, 1949.
4. Бобров Е. *Философия в России*. Материалы, исследования и заметки. Вып. II. – Казань, 1899. – С.86.
5. Велланский Д.М. кн. Одоевскому В.Ф. от 17 июля 1824 г. // *Русский Архив*. Вып. 7 и 8. М., 1864. С.804-806.
6. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. *Русская философия IX-XIX вв.* Л.: Изд-во Ленинградского Университета, 1989. 744 с.
7. Галактионов А.А. «Организмизм» и социализм М.В.Буташевича-Петрашевского // *Социальная революция: вопросы теории*. – Л., 1989. С.110-117.
8. Гегель. *Энциклопедия философских наук*. – М., 1975. – С. 257.
9. Грановский Т.К. *Лекции по истории средневековья*. – М., 1961. – С.43, 46, 49.
10. Дядьковский И. *Рассуждение об образе действия лекарств на человеческое тело* // *Избр. произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в.* – М., 1959. – С.252-263.
11. Зеньковский В.В. *История русской философии*. Ленинград. «Эго». 1991. Т.1. Ч.1.
12. Конт О. *Дух позитивной философии*. (Слово о положительном мышлении). Ростов н/Д: «Феникс», 2003.
13. Ленин В.И. *Материализм и эмпириокритицизм*. – Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18.

14. Ленин В.И. Философские тетради. – Ленин В.И. Полн. собр.соч. Т. 29. – С. 190.
15. Лосский Н.О. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. – СПб., 1903.
16. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. – 2-е изд. СПб., 1908.
17. Лосский Н.О. Введение в философию. Часть 1. Введение в теорию знания. – 2-е изд. – СПб., 1918.
18. Лосский Н.О. Основные вопросы гносеологии. – Пг., 1919.
19. Лосский Н.О. Свобода воли. – Париж, 1927.
20. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. - Париж, 1949.
21. Марахов В.Г. Объективное и субъективное в сфере материального производства// Диалектика объективного и субъективного в историческом процессе и социальном познании. – Л., 1968.
22. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Санкт-Петербургский университет экономики и финансов, Кафедра философии. Санкт-Петербург, 1995. Том Часть 1.
23. Маслобоева О.Д. Глобальный тип мировоззрения// Глобалистика: международный междисциплинарный энциклопедический словарь/Гл. ред.: И.И.Мазур, А.Н.Чумаков. - М.- СПб.-Нью-Йорк. 2006.- 1159 с. С.240.
24. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм о роли субъективного фактора в современном мире// Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2010. Т. 1. № 105. С. 21-30.
25. Маслобоева О.Д. Роль субъективного фактора в развитии отечественной экономики // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2010. Т. 2. № 111. С. 143-149.
26. Маслобоева О.Д. Исследование проективного характера человеческой деятельности: от античности до современного российского органицизма и космизма // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. 2013. № 2 (2). С. 112-119.
27. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм: теория, методология, мировоззрение // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 10-3 (48). С. 132-138.
28. Мартынов. Рец. Пролузия к медицине как основательной науке Д.Велланского // Лицей 1806. Ч.1. Кн.1;
29. Розанов К.И. Воспоминания о Д.М.Велланском // Русский вестник. 1867. – б.72, ноябрь. – С.126.
30. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. Мн.: Современный литератор, 1998.
31. Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. – СПб., 1872.
32. Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. №5.
33. (Фавецкий, Фобский) Биологическое исследование Д.М.Велланского // Санкт-Петербургский вестник, 1812. №4.
34. Федоров Н.Ф. Сочинения/ Общ. Ред.: А.В.Гулыга; Вступ. Статья, примеч. И сост. С.Г.Семенов.- М.: Мысль, 1982.
35. Флоренский Павел Андреевич// Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. – 7-е изд. – Т. 44. – М., 1927. – С. 143-144.
36. Эдельсон Е. ИДЕЯ ОРГАНИЗМА и ее приложение в различных сферах знания // Библиотека для Чтения. 1860 г. № 3.
37. Masloboeva O. Clobal World Outlook // Global Studies. Encyclopedic Dictionary / Edited by A.N. Chumakov, I.I. Mazour, W.C. Gay. Amsterdam-NewYork:Rodopi, 2014.P. 226-228.

МАЙСТЕРНІСТЬ ЯК ІДЕАЛ ПРАКСЕОЛОГІЇ

Пошук ідеалів пронизує все життя людини, адже вона вимірює себе не лише фактами реального, але й уявленнями про належне. Прагнучи віднайти оптимальну формулу поведінки, яка б наблизила її до щастя, успіху та визнання, особа розмірковує і над питанням ідеалу у сфері праці.

Хоч праця є першою умовою і основним виміром людського життя, не всі продукти діяльності особи заслуговують схвальної оцінки, а значить не кожного діяча можна вважати цінним працівником. На жаль, не так часто трапляються виконавці, які своїми високим мистецтвом працювати і вмінням створити якісно бездоганний продукт викликають у нас щире захоплення і глибоку повагу. Вартість таких трударів особлива, а тому, як стверджує народна мудрість, «хто працює добре, того шукають».

Серед філософських дисциплін, які прагнуть допомогти людині реалізувати себе через активне творення зовнішньої світу, особливе місце належить праксеології, яка, узагальнюючи закони будь-якої роботи, працює над створенням загальної теорії ефективної організації діяльності. Розкриваючи засади і норми «хорошої» роботи, праксеологія стверджує цілісний образ ідеального робітника – майстра, орієнтуючись на який, звичайний функційний працівник міг би перетворитись на висококваліфікованого професіонала, здатного якісно виконувати заплановані види робіт чи розвивати ремесло.

Як відомо, ідеал доводить позитивну оцінку того чи іншого явища людського життя до найвищої межі. Так і майстерність у праксеології оцінюється як дія в найвищій мірі досконала. «Про виконання, по відношенню до якого у нас нема жодних застережень, і яке під будь-яким кутом зору заслуговує похвали, ми говоримо, що воно майстерне», – стверджує польський праксеолог Тадеуш Пщоловський [3, с. 226].

Аналізуючи характеристики добре виконаної роботи, праксеологи виокремлюють універсальні ознаки майстерності і одночасно демонструють переваги працівників, які відзначаються виключними навичками і успіхами у своїй області, на відміну від робітників недостатньо вмілих.

Які ж позитивні якості можемо зафіксувати у дієвця, який стверджує ідеал майстерності у своїй роботі?

Головним праксеологічним критерієм оцінки діяльності будь-якого працівника є його ефективність (результативність). Однак продукт, створений справжнім майстром є бездоганим, позбавленим дефектів і помилок. Майстер – це людина, яка діє довершено. Здобутий результат у цьому випадку максимально відповідає задуму (взірцю), продукт точно підходить своєму призначенню. Власне, про головну мету своєї праці майстер не забуває ніколи. Діючи одночасно у полі очікувань замовника і власних репутаційних ризиків, він також орієнтується на належне. Сповнюючи взятий на себе обов'язок,

вправний трудар прагне якнайкраще виконати роботу добровільно, з поваги до ідеалу, морального закону і до себе.

Однак високий результат досягається не лише старанністю під час виконання діяльності, якої може виявитись недостатньо, але насамперед завдяки необхідним трудовим навичкам, якими володіє майстер. Тобто, незамінною складовою ідеалу майстерності є досвід, який, якщо вірити прислів'ю, вже є «половиною успіху». Працівник, який виконував подібне неодноразово, уявляє не тільки результат, але й сам процес його досягнення, враховує можливі несподіванки. Тому такий суб'єкт діяльності використовує випробувані інструменти та надійну апаратуру, перевірені матеріали, здійснює належну підготовку до роботи, розробляє чіткий алгоритм дій, правильно розподіляє зусилля, спрямовані на досягнення мети, допускає виключно виправданий ризик, який здатний принести особливо цінні здобутки, але в жодному випадку не загрожує значними втратами. Завдяки цьому напрактикований працівник може бути впевненим у тому, що досягне задуманих результатів, адже знає, що «перемога – це зведення до мінімуму можливості поразки».

В результаті зазначеного, досвідчений майстер, беручись до справи розважливо і обережно, діє сміливо. Його праця не лише продуктивна, але й економна стосовно витрачених ресурсів: матеріалу, часу, власних зусиль, кількості залучених учасників дії тощо. Тобто, діяльність хорошого трудівника у всіх аспектах відповідає праксеологічному принципу оптимальності.

Впевнено виконуючи те, що добре вміє, справжній майстер нізащо не допустить перетворення своєї праці в рутину. Він уникатиме виключно шаблонного діяння, при якому незацікавлено відтворюватиме засвоєну раніше схему праці, бездумно повторюючи щось, що вже було. Майстер ніколи не відмовляється від прагнення до майстерності. Намагаючись раціоналізувати свою практику, він не боїться змін, якщо тільки нові засоби, матеріали і методи праці спрощують і полегшують її. Вправний спеціаліст постійно здійснює розрахунки в розумі, шукає можливість вдосконалень, а не рухається виключно опанованим алгоритмом навичок і звичок, він володіє мистецтвом здобути зиск із можливостей, які несподівано трапились, і отримати додатковий, незапланований результат своєї праці. Завдяки цьому працівник вдосконалюється, зростає й стверджується як експерт і творець, який здатний здобути високий результат, при потребі його повторити і навіть покращити.

Таким чином, на відміну від безініціативного працівника-функціонера, майстер у своїй роботі поважає будь-який досвід (навіть негативний), постійно вчиться, пробує нове, залишається відкритим для творчості, яка спирається, за влучним визначенням Анджея Гжегорчика, на «два дари»: багатство вміння та чутливість до цінності [1, с. 130].

Здобувши високий професійний вишкіл, майстер залишається самокритичним. Він реально оцінює свої можливості і вміння, сили та знання і, якщо їх бракує, прагне знайти спосіб як ці недоліки заздалегідь компенсувати

вправліннями чи пробами. «Недосвідченого вчить робота» – такою є позиція цілеспрямованого працівника.

Високі класний виконавець рідко цілком задоволений своїми результатами. У майстерність вбудоване почуття незадоволеності здобутим продуктом, зрощене можливістю бачити подальші завдання вдосконалення витвору, а також прагнення досягнути нового, непізнаного, вищого вміння. Не випадково «майстер мудрості» Сократ визнавав, що «знає тільки те, що нічого не знає». Працівником, який любить свою справу, рухає прагнення зробити її ще краще, наблизитись до ідеалу, здолавши відстань між тим, де він зараз і де бажає бути. На думку американського мистецтвознавця і критика Сари Льюїс, динаміка майстерності полягає у прагненні досягнути більшого, ніж раніше, у вмінні цінувати близьку, хоч поки що й «недосягнуту перемогу». Для майстра «завершення – це мета, але ніколи не кінець». Він наполегливо працює над собою, розуміючи, що майстерність – це насамперед «жертвування в ім'я ремесла, а не кар'єри» [2]. Саме тому майстер готовий віддавати себе ненаситному, незавершеному шляху, який завжди вимагає більшого, адже, як стверджує народна мудрість, «майстру нема меж для досконалості».

Разом з тим, вже у самій роботі справного трударя ми бачимо безсумнівний відбиток довершеного. Відточеності набувають не лише форми продукту, але й прийоми праці умільця. Віртуозне володіння технікою роботи приносить естетичне задоволення самому майстру і стороннім глядачам. Ось чому видатний теоретик наукової організації праці Олексій Гастев називав професійно вишколеного працівника «артистом роботи».

Таким чином, майстром рухає не лише «голод» (прагнення заробітку), але й любов до своєї справи, в якій він, занурившись, з приємністю перебуває. Як писав Григорій Сковорода, «природному мисливцю більше радості приносять самі лови і труд, ніж поставлений на стіл жарений заєць» [5, с. 218]. Майстра улюблене діло не тільки запалює і укріплює, але й приносить йому насолоду, для нього воно не лише засіб прожиття, але й життєва потреба.

Хоча насправді, як переконає практика, добрий майстер рідко коли залишається без діла і засобів прожиття, адже «майстерний у своїй справі голодним не сидить», «у кого вмілі руки, той і мед їсть». Турецьке ж прислів'я говорить ще лаконічніше: «Майстерність – золотий браслет». Вмілого працівника зазвичай потребують, як кажуть, «у майстра багато друзів».

Таким чином, з позиції праксеології, під майстерністю ми можемо розуміти виключне вміння особи якісно виконати конкретну роботу, продемонструвавши професійний вишкіл і володіння трудовими навичками свого ремесла. Така діяльність свідчить про високе мистецтво виконання працівником своєї роботи. Майстерність як досконалий взірець доброї роботи застосовується праксеологами як критерій оцінки способу і характеру діяльності людини. Зрозуміло, що вищою майстерністю відзначається суб'єкт, дія якого відзначається більшими достоїнствами.

Окреслений праксеологічний ідеал майстерності зберігає універсальні ознаки стосовно будь-якої діяльності: чи мова йде про ремесло фізичного працівника, чи діяча інтелектуальної сфери (скажімо, французький вчений Марк Блок у одній зі своїх книг блискуче описав «ремесло історика», а вітчизняний мислитель доби Відродження Станіслав Оріховський-Роксолан повчав польського короля як стати «найвищим майстром у республіці», досягнувши успіху у «мистецтві всіх мистецтв» – управлінні державою).

На жаль, існуюча сьогодні соціально-економічна ситуація в Україні засвідчує недостатньо ефективну підготовку спеціалістів більшості трудових спеціальностей і невміння керівництва заслужено оцінити вагу працівників, які володіють високим рівнем професійних навичок у свої сфері. Людська праця часто сприймається управлінцями і роботодавцями як «товар», «анонімна робоча сила» або «знаряддя виробництва». В таких умовах працівник, навіть найбільш майстерний, почувається зневаженим і забутим. Не дивно, що зазначене все частіше спричиняє відтік «висококваліфікованих рук і мізків» за кордон і заміщення на робочих місцях вмілих професіоналів працівниками, яким бракує вправності і бажання добре трудитися.

Ми нехтуємо порадами мудрих пращурів, які вчили цінувати майстерність і хорошу працю. Не почутим залишається Микола Гоголь, який переконував, що тільки бажання індивідів «добре діяти... навкруг себе», займатися корисною працею за своїми здібностями, принесе нашому суспільству лад і надійний розвиток. Ігноруємо заклик В'ячеслава Липинського організувати Українську державу, орієнтуючись на ідеалізовану модель класократії, при якій у кожній сфері керуватимуть відібрані в результаті справедливої селекції «найсильніші, найвміліші і найбільш авторитетні у своїх класах» працівники.

Не меншою проблемою сьогодні є низька культура організації та оцінки власної праці у більшості працюючих українців. Ось чому, на нашу думку, до системи освітніх заходів, покликаних сприяти формуванню професійних компетентностей майбутніх фахівців, доречно включити ознайомлення їх із праксеологією, яка, розкриваючи загальні принципи підготовки та здійснення роботи, орієнтуватиме осіб на «ідеальну модель» поведінки в процесі діяльності, пропагуватиме ідеали майстерності та конструктивного результату. Останні, встановлюючи взірець, норму і мету праці, здатні викликати у майбутніх і вже працюючих спеціалістів бажання вдосконалювати спосіб і характер власної діяльності. Намагаючись ретельно простежити динаміку прогресу майстерності людини, праксеологія подає важливі знання всім, хто її вивчає. Саме у здатності підвищити культуру праці суб'єктів діяльності і полягає справжня цінність праксеології як філософії максимально практичної [4].

1. Гжегорчик А. Життя як виклик: Вступ до раціоналістичної філософії / Анджей Гжегорчик. – Варшава–Львів, 1997. – 263 с.

2. Льюис С. Любите почти победу / Сара Льюис [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://booktitres.com/languages/english/video-programs/ted/ted-heading/embrace-win/>
3. Пщоловский Т. Принципы совершенной деятельности: (Введение в праксеологию) / Тадеуш Пщоловский. – К.: Институт праксеологии, 1993. – 272с.
4. Пятківський Р.О. Цінність праксеології / Роман Пятківський // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – 2012. – Вип. 16. – С. 3 – 7.
5. Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклад. Листи / Григорій Сковорода / Упоряд. І.В.Іваньо. – К.: Наукова думка, 1983. – 542 с.

Алла Макарова (Івано-Франківськ)

«ПРАЦЮЄМО НА РЕЗУЛЬТАТ» ТА «ПРАЦЮЄМО З МЕТОЮ»: ТЕОРЕТИЧНА РІЗНИЦЯ ТА ПРАКТИЧНІ НАСЛІДКИ

Те, що людина як космічна істота, здатна створювати, а не лише досліджувати світи, є аксіомою. Творчість є однією з істотних ознак людини як різновиду живого в колі інших живих, її індивідуальною, особливою, формоутворюваною рисою. Тим дивніше, що, давно усвідомивши силу творчої діяльності, правильно алгоритмізованої та реалізованої, людина початку ХХІ століття досі не вміє адекватно організовувати цю діяльність – ані стосовно суспільних, ані стосовно індивідуальних, суб'єктивних проблемних полів. Організації доцільної діяльності (методології діяльності, праксеології, логіці колективної та індивідуальної діяльності, евристиці, методології творчості) приділяється мало уваги в освітньому просторі як середньої, так і вищої школи. Поміж тим, наприклад, однією з вимог щодо робочих програм та лекцій з усіх дисциплін є чітке формулювання мети, завдань (засобів реалізації мети) та результату, яким мають стати знання та вміння студента. У наукових дослідженнях завдання (мета, з якою воно проводиться) повинні корелювати із висновками (досягненими результатами) дослідження. За тим самим принципом повинна будуватися будь-яка діяльність, наприклад, **політична**: задекларована на виборах програма (перелік завдань) певної партії, ґрунтована на меті (ідеології) її діяльності, мусить втілюватися у результатах (конкретних заходах) після виборів тощо; **економічна**: виділення коштів з бюджету на певну реформу (з метою покращення функціонування певної інституції) повинно реально змінити в результаті ситуацію в цій інституції на краще, і т.ін. Отже, розуміння того, що результат повинен підпорядковуватися або співпадати з метою, простежується на суспільному рівні, навіть артикулюється, проте обґрунтовується найчастіше або з механістичної точки зору (наприклад, у підручниках з теорії управління – як алгоритм дії), або вульгарно матеріалістично (концентрується на кінцевій точці – отримання матеріального результату будь-якими засобами), ігноруючи мету як духовне джерело діяльності.

Люди постійно вимагають один від одного результату, не особливо турбуючись про те, щоб чітко визначити мету відповідної діяльності. Так, від шахтарів вимагають дати вугілля, не турбуючись про те, що **метою для них є не видобуток вугілля сам по собі, а отримання грошової винагороди за таку роботу, яка є ціною життя самих шахтарів та їх близьких.** В такому випадку метою замовників послуги є **не збереження життя шахтарів,** а використання їхнього життя як засобу отримання вугілля, що суперечить нормам загальнолюдської моралі. Вчителям просто категорично кажуть: «якщо ви хочете заробляти гроші – йдіть працюйте в банк», ігноруючи складну кон'юнктивну мету вчителів **розвивати суспільну мораль, будучи спеціалістами-просвітниками і одночасно забезпеченими людьми,** ставлячи їх перед строго диз'юнктивним вибором мети «або гроші – або просвіта». В такій пропозиції з'являється сенс лише якщо **розвиток суспільної моралі не є реальною метою держави.**

На нашу думку, невірно сформульована (прихована, спотворена навмисно або випадково, внаслідок недостатнього усвідомлення) мета тягне за собою результати, що відповідають реальній, а не декларованій в такому випадку меті. Наприклад, війна Росії у Сирії декларована як миротворча; насправді ж її метою є збереження вигідного Росії політичного режиму насильницькими засобами. Важко не погодитися з тим, що місія *миро-творчості* не може здійснюватися військовими методами; вона повинна реалізуватися виключно мирними засобами. Якщо в результаті *миро-творчої війни* гине *мирне* населення, якому обіцяний мир як наслідок (результат) присутності іноземного резидента, то логічним є висновок, що дії резидента не співпадають з проголошеною ним метою, тобто підпорядковані *іншій, прихованій* меті. В цьому контексті, філософськи міркуючи, ми не бачимо суттєвої різниці між подібними діями та діями учня, який приходить непідготовленим на залік чи іспит, оскільки його реальною метою є просто отримати будь-яку позитивну оцінку, а не вивчити предмет. Якщо ж говорити про підготовку «спеціалістів», значна частина з яких просто бажає отримати будь-який диплом, то очевидно, що А (мета сформувати спеціаліста) не просто не співпадає з результатом А (формування спеціаліста), а й суперечить результату (в якому ми маємо не-А = не-спеціаліста).

Стоячи на подібних позиціях, ми змушені визнати, що реальна мета тягне за собою використання реальних засобів (інструментів впливу чи діяльності). Отже, нам здається, що гасло «для здійснення мети можна використовувати будь-які засоби» є не просто безглуздом, а й шкідливим. Так, якщо реальною метою виховного впливу на дитину повинен стати розвиток її гуманності у ставленні до інших, то цієї мети неможливо досягнути, показуючи чи практикуючи на самій дитині насильницькі, антигуманні засоби. У випадку їх використання результатом стане розвиток анти-гуманного ставлення. Використання насилля як засобу досягнення результату не-насилля є алогічним. Зрештою, якщо йдеться про мету банального забезпечення біологічних потреб,

то найлегшим засобом виявляється не праця, а крадіжка; якщо ж до біологічної потреби долучається ідеальна соціально-орієнтована мета – отримати за заслугою, не травмуючи при цьому інших – то крадіжка як засіб не підходить, а праця стає, навпаки, ідеальним засобом.

Якщо реальною метою благодійної діяльності є приховання власних доходів, то благодійна діяльність виступає засобом такого приховування, а не його метою. Нечітко, безсистемно і беззмістовно поставлений процес формування діяльності призводить до безсенсовості її, ацентричності, розгубленості у пошуку її телеологічних горизонтів. Наразі людська діяльність – як глобального, так і особистісного характеру – часто будується за стародавнім казковим принципом «підти туди, не знаю куди, принеси те, не знаю що». Нерідко також (практично завжди) людська логіка діяльності з матеріалізації бажаного будується за такою ж казковою логічно хибною схемою «хочу отримати, не вкладаючи» («Казка про рибака та рибку») – будується на принципі дива, яке виникає з нічого, як наслідки без підстав. Піщані замки таких побудов засипають життя не лише окремих людей, а й цілих поколінь з невмодною відворотністю. Виявляється, людству легше створити математизовану машинну логіку, яка максимально уникає помилок в алгоритмах, ніж налаштувати власну за **універсальними** елементарними законами логіки – тотожності, несуперечності, виключення третього та достатньої підстави.

Отже, з чим має бути тотожна людська діяльність, з чим вона не повинна входити у суперечність, що не повинно виникати як абсурдне третє у алгоритмі діяльності і, зрештою, що має бути достатньою підставою для практики? Спробуємо дати відповіді на ці питання, прокресливши прямий логічний шлях «причина – наслідок» від задуму (ідеї) до результату (матерії), рухаючись на цьому шляху за ариадновою ниткою «мети».

Більшість дослідників упевнені в тому, що саме правильно поставлена мета є гарантом конструктивності результату. Вони наголошують, зокрема, що важко уявити, наприклад, діяльність з організації управління без мети,

Отже, беручи «мету» як A , ми за такою логікою приходимо до того, що «результат» має бути тотожним меті ($A=A$). Якщо ж $A \neq A$, або ж $A = B$ (результат не відповідає меті), то у процесі мислення не дотримано логічної визначеності або послідовності, які є рисами правильного мислення і порушення яких прямо вказує на порушення закону тотожності.

Якщо йдеться про прості конструкти, наприклад, отримання яскравої скоринки на хлібобулочному виробі, то недостатньо уявити собі такий виріб; треба чітко уявляти проміжні етапи, або операції, через які досягається омріяний кінцевий результат. Тому розмежовують поняття «кінцева мета» та «проміжна мета»; «кінцевий результат» та «проміжний результат». Усю цю послідовність образів, як проміжної мети, потрібно постійно утримувати в голові; у протилежному випадку результатом буде гарантоване спотворення

результату. Інакше кажучи, булку потрібно спочатку досконало і поступово створити у голові, а потім так само досконало і поступово реалізувати у матерії.

Фіксація на матеріальному видимому, реальності, веде до обоження = абсолютизації результату. Матерія, що має значення логосу, позбавлена самодостатньої, самозаключної мети, відмінної від самої матерії. Бажати результату, не вкладаючи у поняття результату його смисло- та ціле-покладання означає штампувати напівпорожні реальності на основі напівпорожніх, а отже, хибних, понять. «Если процедуре нельзя придать однозначность, то её так же нельзя и формализовать» (Станислав Лем. «Сумма технологии»).

Результат є породженням мети, а не навпаки. Якщо ви видаєте одну мету за іншу (наприклад, самозбагачення, отримання влади за турботу про ближнього, зростання добробуту), то результат буде відповідати не декларованій маті, а справжній. Правильно задекларувати наміри – половина успіху результату. Намір як підстава, результат як наслідок, мета – ідеальна складова зв'язки.

Олена Сичевська-Возняк (Луцьк)

МІСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ЯКОБА БЕМЕ У КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ ТЕОДИЦЕЇ

Християнство здійснює кардинальний злам у розумінні як світу, так і людини. В ранньому середньовіччі відбувається певна «емансипація» людини від природної закономірності. Людина, яка раніше розумілася переважно як «мікрокосм» у «Макрокосмі», як елемент світового порядку, який здебільшого як елемент розчинений у світовій взаємозалежності, виривається з «горизонтального» світового контексту і постає як богоподібна та богостворена істота, основне призначення якої – спасіння шляхом віри, або, говорячи іншими словами, пошук Бога в собі. Віднайдення «Божої іскри» в своїй душі та спрямування всіх душевних зусиль на відшукання Бога для себе. Через свою душу – до Бога, через боговіднайдення – до спасіння. Вірою – пізнання і самопізнання.

На місце «горизонтальній» структурі особистості, яка в античності мислилася як «політична (суспільна) тварина», соціальний суб'єкт полісу чи елліністичної монархії, приходять «вертикальне» бачення людини, яка від природи має лише косне і мінливе тіло, але від Бога – безсмертну душу і відблиск Божественного Духа [5, с. 108-119]. Відповідно і проблема зла не могла не постати у всій своїй повноті саме у руслі християнського світоспоглядання. Формування християнської філософії та теології ознаменовано становленням цілої низки апологетичної літератури, яка

проймається цією проблематикою крізь призму жорсткої та інколи жорстокої полеміки з гностичними та маніхейськими вченнями, прагнучи спростувати ідею субстанційності зла, сформував ідею Бога як рятівника та заступника людей перед обличчям зла, вину за яке несе на собі не Божественний Абсолют, а сама людина як втілення божественної свободи та творчості.

Я. Беме – німецький філософ-містик (1575-1624), творчість якого досить плідно вплинула на розвиток німецької класичної філософії. Він стає представником містичного напрямку західної християнської філософії, творчість якого не просто доходила до розуму та сердець його сучасників. Головним джерелом пізнання він вважав містичне почуття, богооткровення та богооб'явлення. Система Беме склалась під впливом сучасних йому течій філософсько-релігійної думки. Знайомий з містикою М. Екхарда і Таулера, Швенкфельда і Себастьяна Франка, він був також обізнаний із натурфілософією та теургією Парацельса. Відомими були для нього також ідеї протестантизму.

Як і в Августина – найвпливовішого християнського філософа і теолога раннього Середньовіччя, – головною проблемою його творчості постає проблема зла. Беме не задовільняють неоплатонівські ідеї ілюзорності зла, в яких він вбачає надмірний оптимізм, також не достатньо обґрунтованими вважає він теїстичні ідеї песимістичного лютеранства, у якому світове зло залишається печальною реальністю цього світу, що ніяк не знаходить морально-релігійного виправдання. Беме у своїх працях прагне показати, що зло є притаманним світові через свою належність до Бога. Такий парадоксальний, здавалось би, висновок мислитель робить на підставі тверджень про необхідність зла як наслідку саморозкриття Божественної особистості, хоча і прагне уникнути гіпостазування добра і зла у дві самодостатні божественні реальності, як це робить маніхейство [4, с. 209]. Залишаючись на ґрунті римської церковної думки, Беме все ж дає широкий простір своїй фантазії, метафорам та темним аналогіям, і його думка часто коливається в цих трьох напрямках. Розгадку зла містичний філософ знаходить у тім, що все для свого прояву потребує фону, тла, контрасту, протилежності, кожне «так» потребує свого «ні». Така діалектика, на його думку, може бути застосована до самого Божественного Начала. Таким чином Беме приходять до думки про розвиток Божества. Зрозуміло, що про генезу Бога можна лише у логічному плані, а не у часі, але саморозкриття, чи самовияв Божественного відбувається у моментах, про які Беме каже «Світло з темряви» [2, с. 213].

Для особистого, свідомого, визначеного буття Бога необхідна його протилежність: темне Nichts – невизначене, безформене, «безодня», Ungrund, me on, Ніщо, Хаос. (Хоча тут хаос скоріше за все не підходить, адже навіть грецьке його значення – «розверстість» (рос. – *зияние*) – передбачає *Щось*, щось неоформлене, матеріал, субстрат тощо). В цьому меонічному началі Nichts є прагнення, голод, спрага до «Ichts» (буття). Будь-яке одкровення є протиположення. В Беме воно реалізується через потрійний акт: стихійна воля «по той бік добра і зла» – начало Отця; просвітлення волі розумом, який надає

їй прагнення до певного добра – начало Сина; дійовий та діючий синтез волі і розуму – у силі Святого Духу [4, с. 210]. Свобода, таким чином, неминуче пов'язана з такими визначеннями, як вічне і тимчасове, добре і зло. Сама історія постає перед нами як діюча боротьба добра зі злом у процесі переродження грішного Адама вірою. Отже, зло постає необхідним наслідком «премирної» свободи, необхідною умовою та результатом саморозкриття Божественної особистості, оскільки, як пише Беме, «Бог залишає всякого у свободі; хай відкриється у кожному на вічність перемога любові або гніву, світла або темряви, і кожного життя саме надасть і явить приговор про себе» [1, с. 114].

М. Бердяєв звертає увагу на дві проблеми в філософії німецького містика: теогонія, проблема Бога та проблема людини, андрогіна. Бог, на думку Беме є безосновне, Ungrund. Безосновне поряд з цим виступає основою всього сущого». «Безосновне» Якоба Беме збігається з філософським вченням Мейстера Екхарта, який розрізняв дві категорії – Бог та божество» [6, с. 201]. Німецький містик у своїй філософії говорить також про єдиного Бога та про сходінки його одкровення. «Дух Божий володіє всіма джерелами: але Він розділяється на три початки, як ось: один у вогні, по першому початку, і другий в світлі, по другому початку, і третій в дусі цього світу, у повітряному та зірковому джерелі" [2, с. 209]. Бог містить в собі дві сили: кохання та лють, світло та темряву. Бердяєв з цього приводу наголошує: «Величезне значення Беме в тому, що він після панування грецької філософії та середньовічної схоластики з їх статичним богорозумінням вносить динамічний принцип у розуміння Бога...» [3, с. 55]. Бердяєв використовує поняття «Ungrund», однак, якщо для німецького філософа безосновне знаходилося в Бозі, то у Бердяєва – перед Богом, поза Богом. Звідси, свобода людини для Беме лежить в Богові як темний початок, у Бердяєва поза Богом в Ungrund'і.

Кожна людина, вважає Беме, має андрогінну, цілісну, бісексуальну природу. Внаслідок гріхопадіння людина втратила свою цілісність. Бердяєв, продовжуючи вчення про андрогін, наголошує на двоїстій, розірваній природі сучасної людини та вбачає вихід із розірваності в коханні як акті виходу із такого становища. «Метафізичний смисл любові і міститься у пошуку андрогінного образу, тобто цілісності, яка є недосяжною у межах замкнутої психо-фізичної організації людини та передбачає вихід із неї» [3, с. 39].

Гріхопадіння, на думку Беме, виявилось в тім, що людина, не задовольняючись наївно-цілісним конкретним пізнанням світу, захотіла пізнати його властивості, аналізуючи їх, використовуючи рефлексію, відсторонене мислення. Другим моментом непослуху Бога було те, що Адам був андрогіном, його духовною нареченою була Небесна Сфера, і лише внаслідок гріхопадіння розривається цілокупна природа людини, так само як внаслідок гріхопадіння постає смерть. Однак Адам лише був спокушений злом, яке вже існувало до нього, що й залишило можливість спокутування цього гріха. Починається боротьба добра зі злом у часовому просторі історії як підготовка до пришествя Христа [1, с. 179-180].

Таким чином, внесок Я.Беме у проблему теодицеї полягає у введенні зла в *саму структуру* світового порядку як одного з визначальних (хоч і не субстанційного) факторів світотворення, темної сторони самого Бога як наслідок його меонічної природи. Людина лише успадковує зло, будучи спокушена ним, що й уможлиблює повернення на шлях добра. Це має бути здійснене через особисту пломеніючу віру та молитву, містичний екстаз, внутрішнє переродження вірою, поза яким добрі дії не мають ніякого значення. Але після набуття віри починається справжня дійова перемога над злом. Вічність змінилася після гріхопадіння часовим, тепер знову повинен йти процес зворотного відновлення вічного начала. На землі повинен постати той рай, який мусив розповсюдити на ній Адам. Мусить зникнути соціальне: егоїзм, рабство, нерівність, державність. Кінець історії мислиться Беме як відновлення й виправдання добра.

Услід за Я. Беме Ф. Шеллінг вносить в ідею Бога принцип історичного розвитку і розрізняє в Абсолюті самого Бога та його основу. Філософ виступає за розрізнення між Богом та його власним існуванням. Ця відмінність виступає розрізненням «сутності, оскільки вона існує та сутності, оскільки вона є лише основою існування» [7, с. 407]. У Богові є якийсь хаотичний першопочаток – безосновне. Завдяки наявності цієї темної сили відбувається розподіл стихій, світло відділяється від п'ятми. Людина є вільною істотою, оскільки вона має можливість робити вибір між добром і злом, в абсолюті ж немає зла, тому що «Бог як дух (вічний зв'язок обох початків) є коханням, у любові ж ніколи не може бути волі до зла» [7, с. 427]. Тому зло – це витвір людини завдяки свободі. М. Бердяєв, як і Шеллінг, також наголошує на ірраціональності свободи.

1. Беме Я. *Christosophia*, или Путь ко Христу / Я. Беме. – Спб: А-сad, 1994. – 270 с.
2. Беме Я. Аврора или Утренняя заря в восхождении / Я. Беме. [Репринт.изд-е 1914 г.] – М.: Политиздат, 1990, – 243 с.
3. Бердяев Н.А. Из этюдов о Я.Беме. Этюд I. Учение об *Ungrund*'е и свободе / Н.А.Бердяев // Путь. – Париж, 1930. – № 20. – С. 50-72.
4. Лапшин И. Беме / И. Лапшин // Беме Я. *Christosophia*, или Путь ко Христу. – Спб: А-сad, 1994. – С. 207-270.
5. Савельева М. Віра як спосіб пізнання дійсності : постановка проблеми / М. Савельева // Філософ. та соціол. думка. – 1994. – № 3–4. – С. 108–119.
6. Сумченко І.В. Вчення Бердяєва про духовність людини / І. В. Сумченко // Гуманізм і духовність у контексті культури. Матеріали людинознавчих філософ. читань. Вип. 2. – Дрогобич: Дрогоб.пед.ін-т – 1995. – С. 198-203.
7. Шеллинг Ф. В. И. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) / Ф. В. И. Шеллинг // Шеллинг Ф. В. И. Сочинения : в 2 т. Т. 2 / [пер. с нем. М. И. Левина и А. В. Михайлова] ; сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга. – М. : Мысль, 1989. – С. 387–560. – (Философ.наследие).

**ВЕЛИЧИНА СО МНОГИМИ НЕИЗВЕСТНЫМИ, ИЛИ
МАКСИМИЛИАН ВОЛОШИН КАК ЕВРЕЙСКАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ
ГОРДОСТЬ
(статья первая)¹**

ПРЕДВАРЕНИЕ: תוכרה²

Когда богомерзкое правительство запретило Тору, застал Паппий бен Йехуда р. Акиву на площади, обучающим великое множество. Сказал ему: «Акива, не страшно тебе?» Ответил притчей. «Шел вдоль реки Лис, и увидел Рыб, мечущихся из края в край. «От чего бежите?» – спросил Лис. «От сетей, расставленных людьми», – отвечали Рыбы. Сказал Лис: «Почему бы вам не выйти на берег, Рыбы? Мы будем жить, я и вы, как мои предки жили с вашими предками». «И тебя называют умнейшим из зверей? – удивились Рыбы, – не умный ты, ты дурной. Если в среде, что питает нас, страшно нам, что будет с нами на суше?»

Т. В., *Брахос*, 61b.

Я представил себе <...> огромных кошек, наводящих ужас на поля и стада во имя сохранности предначертания, <...> и благословил сырую темницу, благословил тигра, благословил световой люк, <...> благословил мрак и камень.

Х. Л. Борхес, *Письмена Бога* (1949) [10, с. 169].

Изолью дух мой на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши, старцам вашим будут сниться сны, юноши ваши будут видеть видения. И на рабов и на рабынь тоже изолью Я в те дни дух мой.

Йозил, 3:1-2.

**I. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ: ADFONTES, ИЛИ ПУТЬ ИЗ
ГОРОДА ГЛУПОВА**

В начале был Мятеж.

Мятеж был против Бога,

И Бог был Мятежом.

И все, что есть, началось через Мятеж.

М. Волошин, *Мятеж* (1923).

¹ Исследование и публикация осуществлены при поддержке Мемориального фонда еврейской культуры. Выражаем глубокую признательность А. и И. Верник, Е. и Ж. Владимирским, В. Возняку, Р. Глик, И. Донщику, Б. Зисельману, И. Карловскому, П. Криксунову, р. Л. Куперу, Н. Мирошниченко, Н. Ставнийчук, А. Топтыгину, р. Д. Фридман, Д. Харман, р. М. Хеттину, М. и р. М. Швайгер и Д. Шонфилду за моральную, материальную и интеллектуальную поддержку во время работы над статьей.

² Брахот – благословения (ивр.).

Справедливо называя Максимилиана Александровича Волошина (1877-1932) «самым французским» из русских поэтов рубежа XIX и XX веков, исследователи творчества выдающегося отечественного поэта, художника, критика, мистика и путешественника часто не принимают во внимание три немаловажных обстоятельства:

1. Существенное место в культуротворческом проекте русского теурга занимал перевод (не случайно, началом своей литературной деятельности Волошин считал не первое свое опубликованное стихотворение, а статью «В защиту Гауптмана», посвященную переводам К. Бальмонта).¹

2. «Эмоциональная связь» [32, с. 224] с Лордом и сыном вдовы Гордон-Байроном (1788-1824), установленная Кириенко-Волошиным в семилетнем возрасте, может оказаться значительно крепче, чем принято считать.²

3. «Еврейская» тема, заинтересовавшая Волошина в шестнадцать лет, пронизывает все его творчество и, наряду с вопросом об Эдипе и апостоле Иуде, требует пристального внимания и отдельного (возможно, диссертационного) исследования.

Как показывают источники, на современную французскую (точнее: франкоязычную) литературу Волошин прочно «подсел» лишь окончив третью «семилетку» (1891-1898). Действительно, только в 1898 г. первокурсник Императорского Московского Университета узнал «ряд имен, которые потом стали священными знаменами»: Верлен, Малларме, Метерлинк, Рембо [22, с. 62]. До Университета же одним из самых любимых поэтов Макса был, несомненно, «воплощение Протеста» [12, 2, с. 529], «верный темному завету» Байрон, всю жизнь прошедший в борьбе, в том числе и с собственной полнотой. Волошин и сам был таковым: в мягком, все «круглившем» Максе жил «mad, badanddangeroustoknow» «мистер Хайд», «организатор студенческих беспорядков» [12, 7(2), с. 258], бунтовщик [12, 2, с. 34-38] и дуэлянт – байронический герой, который, как Бегемот, мог, если надо, и голову оторвать [25, с. 527].³

¹ Письмо М. Волошина Ю. Галабутскому от 22 марта 1925 г. [12, 13(1), с. 81]. О Волошине-переводчике см., кроме [12, 4]: Адамантова, В. *Поэтика перевода М. А. Волошина*. – Нью-Йорк, Оттава: Легас, 1993; Перельмутер, В. *Третий собеседник // Мастерство перевода*. Выпуск 12. – М.: Советский писатель, 1981. – С. 413-426; Устюжин, И. «Предвестия» перед «Казнью» «Человечества»: к вопросу о генезисе, структуре и семантике «суворинского» цикла М. Волошина // *Русская филология. Украинский вестник*. – № 3-4 (31). – Харьков, 2006. – С. 60-64.

² Астролог бы сказал, что личность и произведения Байрона (и М. Сабашниковой) действовали на Волошина терапевтически, «подсвечивая» и «закрывая» своим Солнцем его Лилит. Портреты обоих Волошин хранил в своем Летнем кабинете, куда пускал лишь самых близких друзей.

³ «Я многое готов простить правительству, но только не Пешковского», – писал Волошин Л. Вяземской из Парижа 18 марта 1902 г., узнав об аресте друга [12, 8, с. 730]. О том же – и гороскоп рожденного в год огненного Быка Волошина: «силовые» планеты Уран, Плутон и Марс, встав в жесточайший Тау-квадрат, образуют крайне взрывоопасную смесь. Смесь эта, заключенная в «сосуд скудельный», не взрывает его (и окружающих), в первую очередь,

Доказательства – незаконченная автобиография,¹ юношеское стихотворение «На рубеже» (4 янв.1894) [12, 2, с. 251] и ответы Волошина на «Тургеневскую» анкету в 1898 и 1899 годов. В числе любимых поэтов почему-то отсутствует Пушкин, но зато упомянуты Некрасов, Гейне, Байрон и Верлен; любимые героини – Шарлотта Корде и Софья Перовская (какова доля шутки в этой шутке?); среди любимых прозаиков – [Салтыков] Щедрин и Достоевский [12, 7(2), с. 281-284]. «В стране, где существует рабство, самое подходящее место для честного человека – тюрьма», и потому «у нас две табели о рангах, два ряда орденов: ордена вверх, ордена вниз. Станислав – обыск, Анна – арест, Георгий – каторга», – констатировал в 1902 г. Волошин [12, 8, с. 715]. «Черт догадал меня родиться в России с душою и с талантом», – писал незадолго до роковой дуэли жене Пушкин [28, 10, с. 454]. «Ах, каким бы я был замечательным французом, если бы не Достоевский!», – вторил ему Волошин. Сложно поверить, но в год ухода «Станислава» Некрасова и прихода «Анны» Волошина «Георгию» Достоевскому пришлось защищать Пушкина: «прогрессивная общественность» (о которой – «Курилка», если не «Чернь») объявила Поэта «так себе, байронистом».²

Ответ Достоевского стоит привести почти полностью: «Словом «байронист» браниться нельзя. Байронизм <...> был <...> великим, святым и необходимым явлением в жизни европейского человечества. <...> Байронизм появился в минуту страшной тоски людей, разочарования их и почти отчаяния. После иступленных восторгов новой веры в новые идеалы, провозглашенной в конце прошлого столетия во Франции, <...> наступил исход, столь не похожий на то, что ожидали, столь обманувший веру людей, что никогда, может быть, не было в истории Западной Европы столь грустной минуты. И не от одних только внешних (политических) причин пали вновь воздвигнутые на миг кумиры, но и от внутренней несостоятельности их, что ясно увидели все прозорливые сердца и передовые умы. Новый *исход* еще не обозначался, новый клапан не отворился и все задышалось под страшно понизившимся и сузившимся над человечеством

благодаря Луне, играющей роль громоотвода или предохранительного клапана. «Гиппо-Макс» это, видимо, прекрасно понимал, «отблагодарив» Луну «Лунным» венком и культивируя лунарию. О несостоявшейся и состоявшейся дуэлях Волошина 1909 г. см.: Кобринский, А. *Николай Гумилёв – секундант Волошина*. <https://gumilev.ru/biography/55/print/> и Давыдов, З. и Купченко, В. *Последняя литературная дуэль? // Вестник Тбилисского Государственного Университета*. – 1993. – № 311 (серия: литературоведение). – С. 89-99.

¹ В незаконченной автобиографии Волошин писал: «Из гимназии я получил такую «характеристику», что по приезде в Москву был взят сейчас же под надзор полиции, а после экзаменов на III курс выгнан из Университета окончательно и отправлен административно в Ташкент, где в качестве юриста зачислен на государственную службу фельдшером. Несомненно, что из всех моих воспитателей Моск<овское> Охранное Отделение оказало мне наибольшую услугу, толкнув меня на собственный путь» [12, 7(2), с. 231].

²И основания для этого были. Сам Пушкин признавал, что жанровым толчком к написанию «Евгения Онегина» ему послужил байроновский «Дон Жуан» «Я теперь пишу не роман, а роман в стихах – дьявольская разница. Вроде «Дон-Жуана» – о печати и думать нечего». Письмо А. Пушкина князю П. Вяземскому 4 ноября 1823 г. [28, 10, с. 57].

прежним его горизонтом. Старые кумиры лежали разбитые. И вот в эту-то минуту и явился великий и могучий гений, страстный поэт. В его звуках зазвучала тогдашняя тоска человечества и мрачное разочарование его в своем назначении и в обманувших его идеалах. Это была новая и неслыханная еще тогда муза мести и печали, проклятия и отчаяния. Дух байронизма вдруг пронесся как бы по всему человечеству, все оно откликнулось ему. Это именно было как бы отворенный клапан; по крайней мере, среди всеобщих глухих стонов, даже большею частью бессознательных, это именно был тот могучий крик, в котором соединились и согласились все крики и стоны человечества. Как было не откликнуться на него и у нас, да еще такому великому, гениальному, руководящему уму, как Пушкин? Всякий сильный ум и всякое великодушное сердце не могли и у нас <...> миновать байронизма. Да и не по одному лишь сочувствию к Европе и к европейскому человечеству издали, а потому, что и у нас, и в России, как раз к тому времени обозначилось слишком много новых, неразрешенных и мучительных тоже вопросов, и слишком много старых разочарований» [18, с. 401-402].

«Сильный ум» и «великодушное сердце» Волошина не могли стать исключением, тем более что и в России третьего Александра и второго Николая «неразрешенных и мучительных тоже вопросов» и «старых разочарований» было уж никак не меньше, чем в России Александра и Николая первых. Стоит ли удивляться стойкому, многолетнему интересу русского поэта к личности и творческому наследию мятежного лорда? Свидетели тому – и многочисленные книги Байрона, до сих пор хранящиеся в Доме [3-7], и портрет в его «святая святых» (ДМВ, А-1115).



Самая последняя из этих книг – «Сатира и Лирика» под редакцией М. Н. Розанова (1927), самая первая – материнский «Дон-Жуан» (1874). Именно его в семилетнем возрасте открыл и «проглотил» любопытный шептун рыбе́нок (словом останавливавший שן¹) [22, с. 13], а за месяц до семнадцатилетия перевел несколько «Еврейских мелодий», которые при жизни поэта не публиковались [22, с. 62].²

Исходя из убеждения, что в стихотворениях гения не бывает ничего случайного, попробуем всмотреться и по-гершензоновски «вчитаться» в наиболее совершенный (из четырех) Волошинских переводов – «О, плачь о тех», – принимая во внимание все доступные нам контексты.³

II. КОНТЕКСТ: СТРАННЫЕ СБЛИЖЕНИЯ

Нет случайностей. Все имеет тайную связь, и ее нужно найти.

А. Безант (1905).⁴

Пожалуй, самый знаменитый лирический цикл Байрона «Еврейские мелодии» (1815) обязан своим появлением двум друзьям молодого лорда: набожной невесте поэта Анне Исабелле Милбанк, на которую можно и нужно было произвести впечатление стихотворениями на библейский темы, и молодому композитору Исааку Натану. Портрет Анны Исабеллы (1792-1860) Байрон оставил в «Дон Жуане»:

«Словом, это была холодная арифметика, ходячий роман мисс Эджворт, выскочивший из переплета, книга мистрис Триммер о воспитании, или, наконец, «Супруга Цёлеба», ищущая любовника. Словом, нравственность не могла бы лучше олицетворяться ни в ком, и даже сама зависть не была в состоянии подпустить под нее иголки. Женские пороки и недостатки предоставляла она иметь другим, потому что сама не имела ни одного, что, по моему, всего хуже.

Она была совершенством между святыми – правда, современными – и до того выше всяких адских искушений, что ея ангел хранитель давно от нее удалился, находя совершенно бесполезным занимать этот пост. Все ее поступки были правильней и точнее карманных часов работы Гаррисона» (I:16, 17) [3, с. 7].

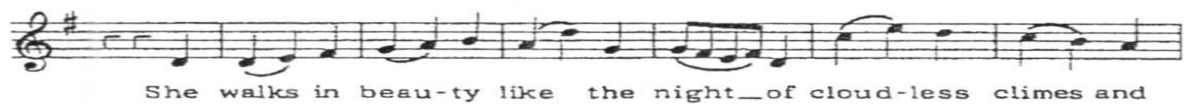
¹ Эш – Огонь (ивр.).

² Четыре «мелодии» опубликованы в [12, 4, с. 856-858], перевод еще одной – *On Jordan's Banks* («У берегов пустынных Иордана»), выполненный, вероятно, тогда же, – И. Карловский недавно обнаружил в черновиках Волошина в рукописном отделе ИРЛИ, ф. 562 (М. А. Волошина), оп. 1, ед. хр. 9, л. 4. Длина перевода – 24 строки, размер – пятистопный хорей.

³ Современный читатель, как сетовал М. Гершензон, «не видит слов, потому что не смотрит на них. Он на бегу мельком улавливает тени слов и безотчетно сливает их в некий воздушный смысл, столь же бесплотный, как слагающие его тени».

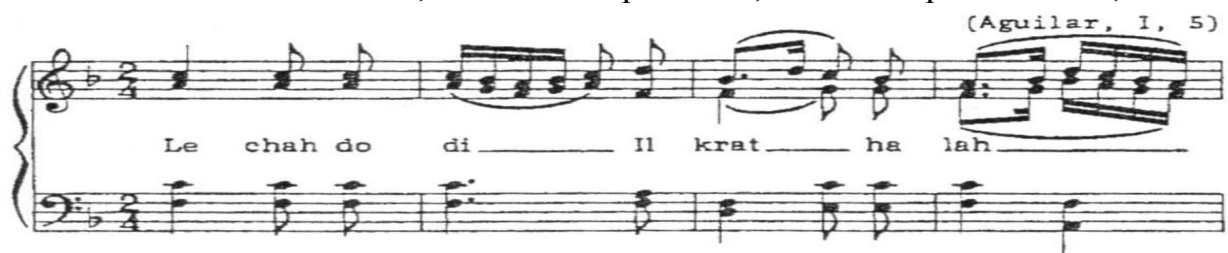
⁴ Цит. по: Волошин, М. *Письмо из Парижа. Анни Безант и «Русская школа»* [12, 5, с. 580].

Исаак Натан (1790-1864) был личностью менее «правильной», но отнюдь не менее интересной. Отказавшись стать раввином, сын хазана из Кентербери выучился на композитора, не забыв при этом своих корней. В 1814 г., на волне всеобщего интереса к фольклору («Поэмы Оссиана» Макферсона, «Слово о полку Игореве» Карамзина [31, с. 267], «Ирландские мелодии» Мура, сказки бр. Гримм), он задумал издать «Еврейские мелодии» именно как *мелодии*, еврейские напевы, звучащие в британских синагогах. А чтобы обеспечить книге успех, упросил уже знаменитого автора двух песен «Чайльд Гарольда», «Гяура» и «Абидосской невесты» написать стихи на имеющиеся у него якобы очень древние еврейские гимны. Влюбленный Байрон превзошел самые смелые ожидания композитора. К началу 1815 г. Натан получил от поэта около двадцати стихотворений, которые прекрасно «легли» на его мелодии, и уже в апреле того же года издал «первый выпуск» «Еврейских мелодий» в сопровождении байроновских текстов:¹



[45, с. 13].

У мечтающего стать поэтом феодосийского гимназиста Макса Кириенко-Волошина тоже было два близких друга: прекрасно игравший на пианино одноклассник Александр Пешковский (1878-1932) и преподаватель женской гимназии Александра Петрова (1871-1921). Петрова жила в доме родителей; там же «ангажировали угол» «два репейника» – Волошин с Пешковским. «Мемуарные записи» 1932 г., надиктованные Волошиным незадолго до смерти, свидетельствуют: «В тот же первый год моей Феодосийской гимназии я инстинктивно понял, что среди товарищей-одноклассников мне необходимо себе выбрать приятеля и сожителя по своему вкусу. Выбор мой, естественно, остановился на Пешковском. Это был еврей маленького роста, с огромным лбом Боклевского склада, очень серьезный, очень рассеянный, очень



[45, с. 12].

¹Внеговошли: I. *She walks in Beauty*. II. *The Harp the Monarch Minstrel swept*. III. *If that high World*. IV. *The wild Gazelle*. V. *Oh weep for those*. VI. *On Jordan's Banks*. VII. *Jephtha's Daughter*. VIII. *Oh snatch'd away in Beauty's Bloom*. IX. *My Soul is dark*. X. *I saw thee weep*. XI. *Thy Days are done*. XII. *It is the hour* [45, с. 49]. Музыковедам удалось найти соответствие многим «мелодиям» Натана в еврейской литургической музыке начала XIX века. Так, открывающая сборник *ShewalksinBeauty* очень напоминала *LekhaDodi* лондонских синагог, что, конечно, открывает новые герменевтические горизонты [45, с. 13].

преисполненный чувством долга.¹ Он в то время очень мучился тем, что он не еврей, а христианин: когда он был ребенком, его с братом отец (первоначально бывший ортодоксальным евреем, но потом сошедший с ума и от еврейства отступивший) неожиданно, не спрашивая его мнения или согласия, перевел в христианство (сделал лютеранином). И вот эта-то пугливость и настороженность совести мне в нем очень понравилась. <...> От него я узнал о бесправном положении евреев в России. Впервые среди моих товарищей-гимназистов я узнал [в] Феодосии много евреев и, так как они все были значительно образованнее, чем другие гимназисты из «восточных людей», <...> то они мне показались и симпатичными, и интересными. Неприязни же и юдофобства я совсем не знал по семейным взглядам и традициям»² [12, 7(2), с. 365]. «Еще в тот год, когда мы с Пешковским не жили у Петровых, мы привыкли встречать, подходя к гимназии, на Итальянской, барышню, всегда в один и тот же час, с очень серьезным <...> и суровым лицом. <...> У нее был тип Афины Паллады: опущенный вперед лоб, правильные черты продолговатого лица, на котором угадывался шлем, темные волосы, серьезные губы. Мы знали, что это Александра Михайловна Петрова, учительница Александровского училища, и что она спешит на свои уроки. Наружность располагала и обещала интересные и серьезные беседы. И это было немалой приманкой для меня при выборе квартиры. Когда мы туда зашли <...>, то мы очень быстро договорились» [12, 7(2), с. 367]. «Помнится мне от тех времен очень ярко общее романтическое настроение. Шутка и поэзия. Бетховен, Гейне. В общем, то настроение, которое в литературе и искусстве сохранено и ярко отмечено в фантастических и романтических повестях Одоевского. Последний квартет Бетховена. Себастиан Бах, Пиранези. <...> Помню над ее письменным столом большое распятие – слабо светившееся по ночам (смазанное фосфором). Портреты Байрона, Бетховена, Гете, потом я ей прислал известную посмертную маску Бетховена из Германии [12, 7(2), с. 371]. Пешковский «часто по утрам ей играл в соседней комнате – в гостиной, чтобы разбудить ее звуками Бетховена. Иногда они играли в четыре руки» [12, 7(2), с. 373].

Вполне вероятно, что от Пешковского Волошин узнал не только о бесправном положении евреев, но и основы «устной Торы» и традиционной еврейской герменевтики, а во многом благодаря Петровой («судьба привела нас поселиться на [ее] квартире» [12, 7(2), с. 344]) почувствовал «Первый лепет /

¹ Рассеянностью (не помешавшей, впрочем, закончить гимназию с отличием) Пешковский напоминал Волошину МакКея, героя рассказа Джерома *An Absent-Minded Man*. См.: Джером, Джером К. *Рассеянный* // Джером, Джером К. *Избранные произведения в двух томах*. – М.: Гос. Изд-во художественной литературы, 1957. – Т. 2. – С. 112-120.

² Известно, что осенью 1905 г. во время погрома в Феодосии Е. О. Кириенко-Волошина «приютила еврейское семейство», за что «коктебельские болгаре грозили сжечь» ее дом (письмо Е.О. Кириенко-Волошиной сыну от 1 ноября 1905 г.) [цит. по: 20, с. 43].

Мысли пробужденной, / Первый трепет / Страсти возбужденной» и стал писать (и переводить) стихи. Сначала такие:

А.М. П<етров>ой (17 мая 1895) [12, 2, с. 444]	Ал. П<ешковско>му (13 июля 1895) [12, 2, с. 322]
<p>Я знал фиалочку. Она В тени дерев могучих В приятном обществе цвела Репейников колючих.</p> <p>И два репейника пред ней Душой благоговели, Старались быть всегда нежней И в глубине скорбели.</p> <p>Но наша фьялочка, увы! Их чувств не понимала, Она не ведала любви И тихо увядала.</p>	<p>Есть люди на свете: их нервы как струны – Едва прикоснешься – рождается звук. И каждый поступок, неловкое слово Для них уже служит источником мук. Их сердце так чутко. Их ласка готова Всегда отозваться на первое слово.</p> <p>Их жизнь есть ряд бесконечных мучений, Безумных мечтаний, бессонных ночей. Им нету покоя от разных вопросов, И каждое горе их давит сильнее. На каждом шагу обливаясь кровью, Их сердце полно бесконечной любовью.</p> <p>И всякий, кто ждет себе утешенья, Идет к ним с рассказом о муках своих, И горе чужое берedit их раны, Но тот уж спокойный уходит от них. И долго их сердце страдает и бьется, Пока, переполнясь от мук, разорвется.</p>

Дружбу с обоими А.М.П. Волошин пронес через всю жизнь. На вопрос анкеты «если бы Вы не были Вы, чем бы желали Вы быть?» Макс ответил: «Пешковским» [12, 7(2), с. 281] и характеризовал друга так: «чуткий, хороший, скромный, деликатный, глубокий, вдумчивый и способный Пешковский, которого всякий любил тем больше, чем ближе узнавал его» [12, 8, с. 173]. 12 февраля 1901 г. Волошин писал Петровой: «Во всем мире существуют только два человека, которые присутствовали при первых слабых побегах моего духовного мира, – Вы и Пешковский, и вы оба можете понять каждый шаг, каждую новую ступень, в то время как для всякого другого, сделайся он

наиближайшим моим другом, я буду только величиной со многими неизвестными» [12, 8, с. 501]. Петрова также ничего не скрывала от Волошина. Именно ему в ожидании тяжелой операции она завещала свою переписку: «Если операция понадобится экстренно, да еще [если] экстренно после нее помру, то ... заберите письма к себе <...> – ведь от Вас у меня тайн не было. Потом опечатайте, и раньше 50 лет чтобы никто носа не совал».¹

Очевидно, что переписка Волошина с Петровой и Пешковским (включая, конечно, и письма последних) является важнейшим источником, проясняющим многочисленные «темные» места и загадки в произведениях поэта. Остается лишь надеяться, что хотя бы к столетию ухода Петровой эта переписка будет опубликована.

М. Кириенко-Волошин рисует А. Пешковского (Ялта, середины 1890-х гг.), ДМВ, Ф. 57.

А. Пешковский, В. Гауфлер, М. Кириенко-Волошин, А. Петрова (Феодосия, 1897) [13, с. 106].



¹ Письмо А. Петровой М. Волошину от 23 мая 1917 г. [11, с. 153].

III. ТЕКСТ: ПОПЫТКА РАССУДИТЬ

Выбери учителя,
найди товарища,
суди милостиво.
Иешуа бен Перахия, *Авот* 1:6.

Если судить Волошина по Гамбургскому счету, то даже лучший из его переводов из Байрона не выдерживает критики. Достаточно лишь сопоставить перевод и оригинал:

George Gordon Byron (1814)	Максимилиан Кириенко-Волошин (1894)
<p>Oh! Weep for those that wept by Babel's stream, Whose shrines are desolate, whose land a dream; Weep for <u>the harp of Judah's broken shell</u>; Mourn – where their God hath dwelt the Godless dwell!</p> <p>And where shall Israel lave her bleeding feet? And when shall Sion's songs again seem sweet? And Judah's melody once more rejoice The hearts that leap'd before its <u>heavenly voice</u>?</p> <p>Tribes of the wandering foot and weary breast How shall ye flee away and be at rest? <u>The wild-dove hath her nest, the fox his cave</u>, Mankind their country – Israel but the grave! [41, с. 12, 14]</p>	<p>О, плачь о тех, кто там сидел У Вавилонских рек, Чей храм разбит и опустел, Чей край забыт навек. О, плачь о тех, кто там рыдал, Кто ига носит гнет. На месте том, где храм стоял, Другой народ живет.</p> <p>Когда же кончит он страдать, Омоет раны он, И зазвучит твоя опять Святая песнь, Сион? Когда ж, Иуда, песнь <u>твоя</u> Услышится опять, И звуком радостным сердца Заставит трепетать?</p> <p>Израиль! вечно ты идешь Измученной стопой, Скажи мне, где же ты найдешь Спасенье и покой? Имеет <u>тигр</u> угол свой, Свое гнездо у птиц, И человек – свой край родной, А ты – ряды гробниц [12,4, с. 856].</p>

Но «глупый осудит, а умный рассудит» [26, с. 183]. Осудить шестнадцатилетнего Волошина, используя метод М. Гаспарова [15], не

составит труда. Применить и к нему справедливую оценку проф. М. Розанова «излишнее многословие, произвольные вставки и произвольные выпуски вместе с недостаточным вниманием к художественной форме оригинала – вот главные изъяны <...> большинства переводчиков Байрона в XIX веке» [29, с. 4] и того проще, но кому это надо? Последователям Р. Иешуа, ибн Габироля или М. Блока, обученным не судить, а понимать [9, с. 76], это точно не нужно, тем более, что Волошин «сам себя [о]судил» – во-первых, когда отказался публиковать свои переводы из Байрона, и, во-вторых, когда написал: «от переводчиков требуется немного, два условия: плохо владеть русским языком и совсем не знать того языка, с которого переводишь [12, 6(2), с. 564].

Осмелимся предложить три тезиса: в апреле 1894 г. наш юный переводчик 1) еще сам недостаточно хорошо владел русским поэтическим языком; 2) совсем не знал языка английского; и 3) не догадывался о том, что «Еврейские мелодии» – это *песни*, которые, конечно же, необходимо переводить, учитывая принципы эквилинеарности и эквиметричности, – как это делал Г. Шенгели[35].

IV. РАБОЧАЯ ГИПОТЕЗА. I ONLY SAY: SUPPOSE THIS SUPPOSITION¹

В «Алкесте» Еврипида слова «ты коснулся моей души и мысли» И. Анненский передал: «По сердцу и мыслям провел ты мне скорби тяжелым смычком». Коллег-филологов (того же Зелинского) раздражало не столько то, что у греков не было скрипок и смычков, сколько то, что Анненский сам это отлично знал.

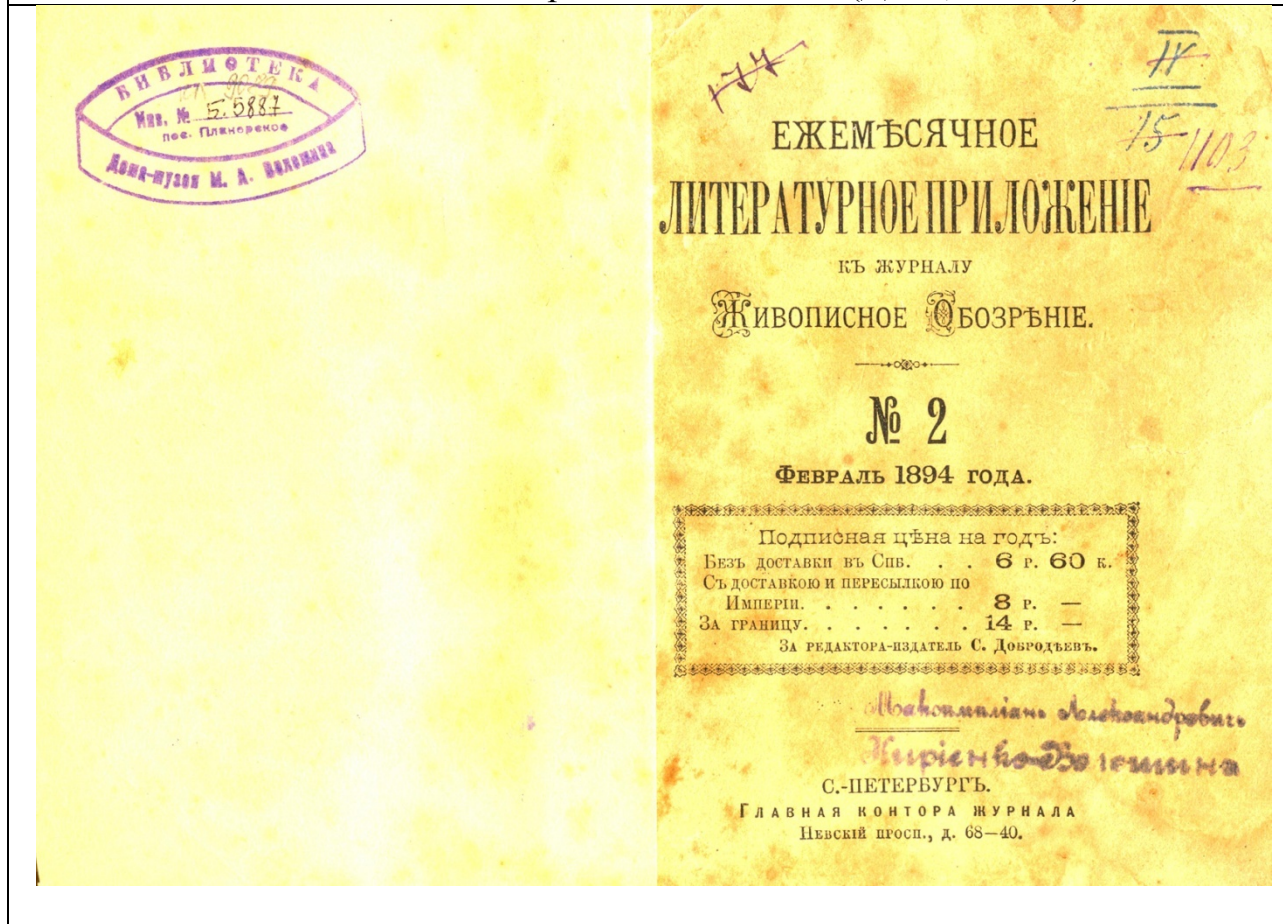
М. Гаспаров, *Еврипид Иннокентия Анненского* [14, с. 385].

Гимназист Максимилиан Кириенко-Волошин необычайно быстро и много читал. Известно, что за одно воскресное утро 11 октября 1892 г. он прочел «Короля Джона», «Ричарда II», обе части «Генриха IV» Шекспира и «Слепого музыканта» Короленко [12, 7(2), с. 59]. Зная это, нетрудно предположить, что, получив первый том «Полного Собрания Сочинений Лорда Байрона» в качестве бесплатного литературного приложения к журналу «Живописное Обозрение» в начале 1894 г., Волошин тут же и его «проглотил» (обстановка, как мы знаем, располагала) и захотел кое-что перевести.²

¹ Я всего лишь говорю: «Предположим» (англ.). Байрон, *Дон Жуан*, I:85.

² В первый том вошли: предисловие, биографический очерк, «Еврейские мелодии», «Манфред», «Беппо», «Странствования Чайльда Гарольда» и примечания.

Шмуцтитул первого тома «Полного Собрания Сочинений Лорда Байрона» из библиотеки М.А. Кириенко-Волошина (ДМВ, Б-5887)



Перевести в стихи, так как перевод издатель С. Добродеев дал прозаический. В частности, пятая из «Еврейских мелодий» выглядела так:

«О, плачь о тех, кто слезы лил у Вавилонских рек, чьи святилища запустили, чья страна – сон. Плачь о разбитой арфе Иуды, скорби: там, где было жилище Бога – живут нечестивцы.

Где омоет Израиль свои израненные ноги? Когда зазвучит снова песнь Сиона? Когда же песнь Иуды снова очарует сердца, которые трепетали бывало при ея звуках?

Племя со странствующей стопою, с усталою, измученною грудью, как спасешься ты и найдешь покой? У дикого голубя есть гнездо, у лисицы – нора, у человека – отчизна, у Израиля есть только могила!» [5, с. 3]

Для культурного россиянина XIX века английский язык был отнюдь не «musthave», как сейчас, а «факультатив». Не знала английского, как правило, даже знать, а друг Пушкина, фрондирующий князь П. Вяземский, английский бы выучил только за то, что им разговаривал Байрон. В 1819 г. он писал из Варшавы А. Тургеневу: «Без сомнения, если решусь когда-нибудь чему учиться, то примусь за английский язык единственно для Байрона. <...> Кто в России читает по-английски и пишет по-русски? Давайте мне его сюда! Я за

каждый стих Байрона заплачу ему жизнью своею!» [цит. по: 17, с. 65]. В конце XIX века положение с языком Шекспира, Шелли и Уайльда было у нас тем же. Язык Британской империи в классической гимназии империи Российской продолжали настойчиво игнорировать. В доказательство приведем «распределение уроков» феодосийской гимназии на учебный год, оставленное Волошиным в дневнике (вероятно, сентябрь 1892 г.): «*Понедельник*. Русский язык. Греческий язык. Латинский язык. Алгебра. Гимнастика. Немецкий язык. *Вторник*. История. Закон Божий. Греческий язык. Гимнастика. Французский язык. Геометрия. *Среда*. Французский язык. Латинский язык. Греческий язык. Русский язык. Гимнастика. История. *Четверг*. Греческий язык. Латинский язык. Закон Божий. Гимнастика. История. *Пятница*. Греческий язык. История. Русский язык. Латинский язык. Немецкий язык. *Суббота*. Геометрия. Греческий язык. Немецкий язык. Латинский язык» [12, 7(2), с. 59].

Как видим, английский язык и литература в гимназии не преподавались, отсюда резонный вопрос: как мог Волошин переводить Байрона? Вариантов может быть только два: то ли кто-то (будь то репетитор Волошина Н. Туркин, внук Ф. И. Толстого С. Юнге или гражданский муж Елены Оттобальдовны Павел фон Теш¹) обучил Волошина азам английского языка, то ли Волошин переводил с чьего-то подстрочника.

Принимая во внимание то, что к весне 1894 г. в Феодосию уже пришел первый том новейшего собрания Байрона [5], и почти точное соответствие первых строк (с сохранением метрики: семистопный ямб!) в нем и в переводе Волошина: «О, плачь о тех, кто слезы лил у Вавилонских рек» и «О, плачь о тех, кто там сидел / У Вавилонских рек» соответственно, предположим, что перевод «Еврейских мелодий» был сделан с «добродеевского» подстрочника.

V. «TYGER», «TIGER!TIGER», «ТИГ[O]Р» И БЫКИ: ЕЩЕ БОЛЕЕ СТРАННЫЕ СБЛИЖЕНИЯ, ИЛИ ЗАКЛЯТОЕ КОЛЬЦО

Стихи написаны – он будет.

М. Цветаева, *Черновая тетрадь* (1919).²

Ровно за 100 лет до Волошинского перевода, в год зеленого (дерево) Тигра, случилось два (кроме, естественно, основания Одессы) знаменательных события: громкое – казнь желтого (земного) Тигра М. Робеспьера (1758-1794), положившая конец Якобинской диктатуре, и тихое – «Песни Невинности и

¹ В письме матери из Берлина от 29 декабря 1899 г. «Herr Maximilian von Woloschin» упоминает «тигра, о котором рассказывал Павел Павлович» [12, 8, с. 291]. Что имел в виду Волошин установить пока не удалось.

² Запись М. Цветаевой в Черновой тетради 1919 г. к стихотворению «Тебе – через сто лет» [34, 1, с. 481, 613].

Опыта» огненного Быка У. Блейка (1757-1827). Очень многое из написанного о Блейке можно смело переадресовать другому огненному Быку – Волошину (1877-1932). Судите сами:

«Он [Блейк] не был ни поэтом, ни художником, ни философом в отдельности. Стихи его зачастую грешат против норм стихосложения, а иногда и против норм литературного <...> языка, картины и рисунки – против канонов живописи, <...> философия не всегда последовательна. Однако в результате возник <...> феномен, некое совершенно неповторимое художественное целое, которое, будучи раз постигнуто, завораживает и ошеломляет. Ему был дан неповторимый склад ума, позволивший проникнуть во многие <...> законы мироздания и <...> духа; свои идеи он выражал в стихах, а чтобы сделать их символику более понятной, дополнял иллюстрациями – такова система подчинения (естественно, в самом общем виде) этого художественного единства. Только с учетом этой взаимосвязи можно понять поэзию «великого визионера» – порой внешне слишком простую, порой слишком сложную» [16, с. 5-6].

«Он [Блейк] мечтал о мире, как о Граде Божиим, он хотел счастья для всех душ, и клялся продолжать умственный бой до тех пор, пока среди <...> царственного острова, выросшего из глубины моря, не воздвигнется символический Иерусалим» [8, с. 47]. «Его манера мыслить напоминает не европейский, а индийский ум: мы расчлняем, чтобы прийти к цельному; он всегда видит мысль во всей ее цельной сложности» [8, с. 45]. «Сильная мужественная натура и всевидение пантеиста не позволяли ему остановиться на нежности, как на исчерпывающем слове. Свободолюбивый, как красивый зверь, полный могучих порывов, он был настолько проникнут стихийною цельностью, что его, прислушивающегося к разнородным голосам, <...> пленяли оба элемента, <...> разделенные людьми под названием добра и зла» [8, с. 47].¹ «Такие поэты <...> всегда найдут красивые звуки для выражения красоты звериной, умея в то же время создавать нежнейшие <...> песни <...> и благословляя все в мире, потому что мир есть цельность, которую нужно понять» [8, с. 48].

Бальмонта уместно продолжить: «Если бы тигр мог говорить, он, вероятно, создал бы удивительный гимн в честь тигровых страстей. <...> Но тигру не нужно менять своего рычания на человеческий голос» [8, с. 47]. Не нужно потому, что «цветаевскую» высоко-далекую (на расстояние в 100 лет) подачу от Блейка принял другой англичанин, языком человеческим озвучив, в частности, в рассказах «*Tiger! Tiger*» и *How Fear Came*, приводящую в трепет («*fearful*») гармонию *Tyger*'а.

Случайностей нет. В том же 1894 г., в котором красный Бык (огонь) Макс под боком у желтого Тигра (земля), будущего профессора-санскритолога и автора «Русского синтаксиса в научном освещении» [12, 7(2), с. 342], робко выводил «О, плачь о тех», будущий самый молодой «нобелъ», зеленый (дерево) Бык Р. Киплинг (1865-1936), издал два своих «Завета» (благоразумно плохо

¹ Ср.: Ис. 45:7.

переведенные и зачисленные в СССР в разряд литературы для детей).¹ Воплощение зла в «Книге» и «Второй книге джунглей» – могучий, жестокий и коварный хромой тигр Лунгри, реинкарнация (как верят жители деревни) хромого ростовщика, вероятно, дравшего с земляков три шкуры. Прислуживает тигру шакал Табаки – конечно, зубастый и западлистый, но без Лунгри серьезной опасности не представляющий.² Именно Тигр – смертельный враг «лесного народа» и «сына человеческого», воспитанного в сиониской (Seeonee) стае. Но убил Тигра все-таки не он, «Лягушонок», не Одинокый Волк, не Медведь и даже не Пантера, а быки.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ПРОНИКНОВЕНИЕ В ДУХ

Что видишь ты, Иеремия?

Иер. 1:11.

Общепризнано, что работа переводчика состоит из понимания и оформления. Любопытно, что Волошин сказал о своем писательском труде почти то же самое, фактически уподобив себя переводчику с «языка птиц»: «мое дело – понимание и претворение в слово» [12, 10, с. 616]. М. Гаспаров учит: при переводе *с оригинала* мы, как правило, не можем сказать, почему переводчик отклонился от оригинала: то ли он увидел в словах подлинника больше (или меньше), чем видим мы, то ли он увидел то же, но не сумел (или не захотел) уложить увиденное в строки перевода. При переводе *с подстрочника* понимание текста целиком задает подстрочник, и переводчику необходимо «всего лишь» сохранить текст. Переводчик *с оригинала* отклонение от буквы переводимого текста может объяснить своим «проникновением в дух» подлинника. Отклонение же от подстрочника никак не может быть «проникновением в дух», а может быть только «от лукавого», только вольностью переводчика [15, с. 362]. Если же поэт вписывает в чужие стихи что-то, чего не было в подстрочнике, то ясно, что он это делает потому, что без этого он не может [14, с. 373].

Мог ли переводивший с подстрочника юный поэт не вписывать в байроновские стихи «рядов» гробниц и уж тем более режущего слух «тиг[о]ра»? Несомненно.

«У зверя есть норы, есть теплая гнезда у птицы,

А бедным евреям раскрыты одни лишь гробницы» (Д. Минаев) [24];

¹ В первый раз, насколько нам известно, «Книги Джунглей» пристойно издали в СССР только в самом конце перестройки, да и то в «глубинке». См.: Киплинг, Редьярд. *Книги Джунглей* // Киплинг Р. *Ким. Книги джунглей*. – Пермь: Книжное издательство, 1991. – С. 243-507.

² Г. Пархоменко бы здесь, вероятно, не удержался от комментария о двойственной – люциферической и ариманической – сущности зла.

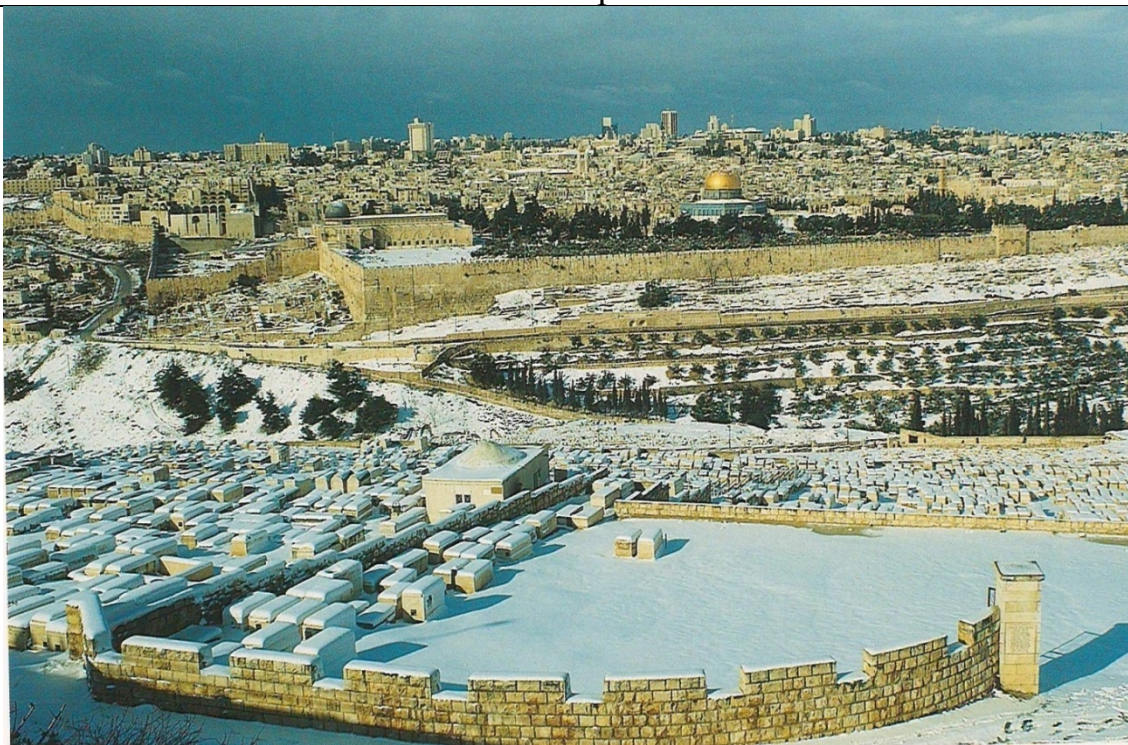
«Есть гнезда у горлиц, нора у лукавой лисицы;
Тебе же, Израиль, остались одни лишь гробницы» (Д. Мин) [6, с.75];

«Норы – для лис, а для ласточек – тысячи гнезд,
Для человека – отчизна, а для Иудеи – погост» (И. Озерова) [27, с. 398].

Даже косметическое изменение «Лиса имеет угол свой, свое гнездо у птиц» было бы намного ближе и к байроновскому, и к евангельскому тексту (*Мф.* 8:20). Что же заставило Волошина ввести в переводимое стихотворение новые элементы и откуда они «взялись»?

Вряд ли «ряды гробниц» на Елеонской горе юный Волошин мог увидеть в книжной иллюстрации или узнать о самом святом еврейском кладбище на уроках Закона Божьего.¹

Вид на Храмовую гору с горы Масличной, Иерусалим. Современная открытка.



Более вероятно, что из книг или от учителя (того же Пешковского) он узнал, что и Танах, и Новый Завет уподобляют Бога Птице (будь то гриф, голубь или курица: *Быт.* 1:2; *Втор.* 32:11; *Мф.* 3:16; *Мф.* 23:37),² а Лис, кстати,

¹ См., например: *Библейская энциклопедия*. Труд и издание архимандрита Никифора. – М.: Типография А. И. Снегиревой, 1891 (репринт: М.: Терра, 1990).

² Именно поэтому, как виделось Блейку, когда жаворонок ранит крыло, херувим перестает петь [цит. по: 8, с. 45], а для О. Арефьевой אלוה־מרוח – «многоглазая, оперенная фразою, разукрашена в лазурит» («Многоликая») «прекрасная птица-певица, Одна» («Анжела») [1], [2].

охотящийся на птиц, там же и в Талмуде – этакий Табаки, не самый страшный, но, тем не менее, враг, расхищающий Божий Виноградник (Суд. 15:4; *Песнь Песней* 5:18; Лк. 13:32; *Брахот* 61b). Зная это, *Мф.* 8:20 нужно понимать как «и у добрых, и у злых есть дом, я же вынужден скитаться». Именно так Волошин позже в «Астральном» венке, этот стих и понимал: «У птиц – гнездо, у зверя – темный лог, / А посох – нам и нищенства заветы» (1909) [12, 1, с. 123]. Но откуда же пришел «Тиг[о]р к Волошину в году 1894-ом?

«Если температура подлинника – 37, то в переводе она должна подскочить до 39, в противном случае читатель ничего не почувствует» [31, с. 186]. Это – один из лучших переводчиков современности, скандалист *par excellence*, бунтарь, матерщинник и крамольник В. Топоров, наглядно продемонстрировавший, как «разогревается» подлинник на *Raven*'е По и *Tyger*'еБлейка.

William Blake (1794)	Виктор Топоров (1974)
In what distant deeps or skies, Burnt the fire of thine eyes? On what wings dare he aspire? What the hand, dare sieze the fire?	В преисподней иль в эдеме Некто в царской диадеме Огонь в очах твоих зажег? Как он выдержал ожог?
<...> Tyger Tyger burning bright, In the forests of the night: What immortal hand or eye, Dare frame thy fearful symmetry? [37]	<...> Тигр, о тигр! Кровавый сполох, Быстрый блеск в полночных долах, Ослепительная стать, Кто велел тебе восстать? [27, с. 603-604]

«Художник» Топоров не знал, *как* за 12 минут из пишущей машинки вышел *его* «Тигр» [31, с. 261], но будь у нас возможность спросить Топорова, как «вышел» «тиг[о]р» Волошинский, то, возможно, услышали бы: «Да «нагрел» Макс и Байрона, и Матитьяху! Молодой, гениальный, слух – абсолютный, интуиция – бешеная, внутренней цензуры еще – никакой, ну, и вдули человеку в ухо, впервой, что ли?» Если даже А. Петрова (все-таки дочь изобретателя и спирита!) была «ухом прислушивающимся», что тогда говорить о Максе? [12, 7(2), с. 342, 344]

Коллега В. Топорова Е. Витковский тоже не очень удивился, когда узнал, что его друг Л. Латынин почти в точности процитировал в своих стихах «Мыслителя» М. Алданова, которого не читал (а Витковский читал по-гершензоновски, «медленно»). «Латынин просто пользуется *моей* памятью», – как что-то само самой разумеющееся пояснил Витковский [23, с. 163]. Для него подобный феномен был «вполне нормальным явлением», уж он-то наверняка знал свидетельство Т. С. Элиота о том, что между истинными художниками всех времен существует невидимая связь.

«В творчестве есть какая-то последняя интуиция, и никогда нельзя предвидеть, что *скажется* в стихах. Этой интуиции я верю больше всех теорий и замыслов. Если пойдешь против нее, то ничего сделать не сможешь», –

ответило на упрек в неортодоксальности «Святого Серафима» «феодосийской матушке» ее замастеревшее, но по-прежнему мятежное «дитю».¹ И даже яростное предостережение «Вы теперь работаете над священными темами, но подходите к ним не со стороны Церкви, не из Ее лона. Берегитесь!» [12, 12, с. 261] разбилось о спокойное «О Серафиме Вы не беспокойтесь: я его почувствовал» [12, 12, с. 258]. Как и другой «махатма» – Ганди – Волошин склонялся лишь пред одним тираном – легким, как дуновение ветра, едва различимым голосом, звучащим, как правило, изнутри.

Вернемся к нашим быкам. Дух веет не только *где* хочет, но и *кому* хочет. По утверждению А. Лопухина, день Пятидесятницы (с чудом о языках), описанный Лукой в *Деян. 2*, стал лишь *началом* исполнения пророчества Иоиля. О том, стало ли это своеобразной компенсацией за смешение языков времени строительства «кирпичной» Башни, пусть судят христианские богословы. Мы же, филолог и терапевт, заключаем.

Принимая во внимание: 1) что среди пяти языков, преподававшихся в феодосийской гимназии, не было английского; 2) что ни Блейка (с не «его», но «Авторской» орфографией); 3) ни Киплинга (кстати первым поблагодарившего в предисловии к «Книге Джунглей» Слона Ее Величества); 4) ни Бальмонта шестнадцатилетний мальчишка еще не прочел; 5) о существовании Борхеса не задумывался, а до махзора Михаэля еще не добрался, «ряды» гробниц и «тиг[о]ра» в «О, плачь о тех» мы можем объяснить только «последней интуицией», которая и есть «проникновение в Дух» – харизма, публично признанная за Волошиным в «Унзер Винкль» [12, 7(2), с. 417].

Аллегорическое изображение нападения Амалека на израильтян (*Втор. 25*) в виде охоты Лиса и Тигра на Льва (1257-1258) [44, p.11 r]



¹ Письмо М. Волошина А. Петровой от 17 (30) октября 1919 г. [12,12, с. 259].

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Арефьева, Ольга. *Анжела*. – Режим доступа: <http://ark.ru/songs>
2. Арефьева, Ольга. *Многоликая*. – Режим доступа: <http://ark.ru/songs>
3. Байрон. *Дон-Жуан* // Сочинения Лорда Байрона. – Т. 2. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1874. – С. 1 - 334.
4. Байрон. *Избранные стихотворения*. Беспл. прил. к ж. «Пробуждение». – СПб., 1912.
5. Байрон. *Полное собрание сочинений*. – СПб.: Издание С. Добродеева, 1894. – Т. 1 – 6 (бесплатное приложение к журналу «Живописное обозрение» за 1894 г.).
6. Байрон. *Сатира и лирика*. – М.-Л.: Гос. Изд., 1927.
7. Байрон. *Собрание сочинений*. – СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1904-1905. – Т. 1-3.
8. Бальмонт, Константин. *Праотец современных символистов*// Бальмонт К. *Горные вершины*. – М.: Гриф, 1904. – С. 43–48.
9. Блок, Марк. *Апология истории, или ремесло историка*. – М.: Наука, 1973.
10. Борхес, Хорхе Луис. *Письмена Бога* // Борхес Х.Л. *Проза разных лет: сборник*. – М.: Радуга, 1984. – С. 166-170.
11. «*Верю в правоту верховных сил...*» (*Революционная Россия в восприятии М. Волошина*). Публ. В. Базанова // *Из творческого наследия советских писателей*. – Л.: Наука, 1991. – С. 7-260.
12. Волошин, Максимилиан. *Собрание сочинений*. – Москва: Эллис Лак, 2003–2015. – Т. 1–13.
13. Волошин, Максимилиан. *Ювеналия: юношеский дневник. Стихотворения 1891 – 1902 годов*. – Феодосия; М.: Коктебель, 2007.
14. Гаспаров, Михаил. *Еврипид Иннокентия Анненского*// Гаспаров М. *О русской поэзии*. – СПб.: Азбука, 2001. – С. 373-388.
15. Гаспаров, Михаил. *Подстрочник и мера точности*// Гаспаров М. *О русской поэзии*. – СПб.: Азбука, 2001. – С. 361-372.
16. Глебовская, А. *Комментарии*// Блейк, Уильям. *Песни Невинности и Опыта*. – СПб.: Азбука-Классика, 2000. – С. 223-259.
17. Гроссман, Леонид. *Русские байронисты* // Байрон 1824 -1924. *Сборник статей*. – М. – Л.: Светоч, 1924. – С. 61-76.
18. Достоевский, Федор. *Дневник писателя за декабрь 1877 г.* // Достоевский Ф. *Полное собрание сочинений*. Том 21. *Дневник писателя за 1877, 1880-1881 гг.* – СПб.: Самообразование, 1896. – С. 3-419.
19. Кваша, Григорий и Аккуратова, Жанна. *Брачная энциклопедия*. – Харьков: Простор, 1992.
20. Купченко, Владимир. «*Их надо защищать изо всех сил*»// *Вестник* (Балтимор). – 1995. – № 3. – С. 43-45.
21. Купченко, Владимир. «*Их надо защищать изо всех сил*»// *Вестник* (Балтимор). – 1995. – № 4. – С. 47-50.
22. Купченко, Владимир. *Труды и дни М. Волошина 1877–1916*. – СПб.: Алетейя, 2002.
23. Латынин, Леонид. *Фонетический шум: диалоги с Евг. Витковским*. – М.: Водолей publishers, 2002.
24. Минаев, Дмитрий. *Еврейская мелодия* // *Думы и песни Д. Д. Минаева и юмористические стихотворения обличительного поэта (темного человека)*. –

- СПб.: Издание типографии В. Головина, 1863. Режим доступа: [https://ru.wikisource.org/wiki/Еврейская_мелодия_\(Байрон/Минаев\)/ДО](https://ru.wikisource.org/wiki/Еврейская_мелодия_(Байрон/Минаев)/ДО)
25. Пархоменко, Геннадий. *Лики творчества М. Волошина в связи с тайной его высшего «Я»*. – М.: Новалис, 2012.
 26. Пешковский, Александр. *Русский синтаксис в научном освещении*. – М.: Языки славянской культуры, 2001.
 27. *Поэзия английского романтизма*. – М.: Художественная литература, 1975. – (Библиотека Всемирной Литературы, том 125).
 28. Пушкин, Александр. *Полное собрание сочинений*. – Л.: Наука, 1977-1979. – Т. 1-10.
 29. Розанов, Матвей. *Предисловие // Байрон. Избранные произведения в одном томе*. – Москва: Художественная Литература, 1935. – РР. 3–5.
 30. *Толковая Библия, или комментарий на все книги св. Писания Ветхого и Нового Завета*. – Петербург: Издание преемников А.П. Лопухина, 1904 – 1913. – Т. 1-3.
 31. Топоров, Виктор. *Двойное дно. Записки скандалиста*. – М.: Захаров, 1999.
 32. Фаулз, Джон. «Элидюк» и «Ле» Марии Французской // Фаулз Дж. *Кротовые норы*. – М.: Махаон, 2002. – С. 223-233.
 33. Харенберг, Бодо. *Хроника человечества*. – Б. м.: Большая энциклопедия, 1994.
 34. Цветаева, Марина. *Собрание сочинений*. – М.: Эллис Лак, 1994-1995. – Т. 1-7.
 35. Шенгели, Георгий. *Послесловие переводчика // Байрон. Дон-Жуан*. – М.: Художественная литература, 1947. – С. 522 – 535.
 36. Berry, George Ricker. *Greek-English New Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2005.
 37. Blake, William. *Songs of Innocence and of Experience Shewing the Two Contrary States of the Human Soul*. Edited with an Introduction and Notes by Andrew Lincoln. Princeton: Princeton University Press, 1998.
 38. *The Book of Legends: the first complete translation of Sefer ha-aggadah compiled by Hayim Nahman Bialik and Yehoshua Hana Ravnitzky*. New York: Schocken Books, 1992.
 39. Byron, George Gordon. *Don Juan*. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1948.
 40. Feliks, Jehuda. *The Animal World of the Bible*. Tel-Aviv: Sinai, 5722/1962.
 41. *Hebrew Melodies of Lord Byron Translated by Dr. Solomon Mandelkern*. Leipzig: W. Drugulin, 1890.
 42. Kipling, Rudyard. “Tiger! Tiger” // Kipling, Rudyard. *The Jungle Book*. Kiev: Znannia, 2008. РР. 83-111.
 43. Kipling, Rudyard. *How Fear Came* // Kipling, Rudyard. *The Second Jungle Book*. Kiev: Znannia, 2008. РР. 5-32.
 44. Machzor for the entire year, according to the Western Ashkenazi rite (*Michael’s Mahzor*).
<http://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/Discover/Search/#/?p=c+3,t+,rsrs+0,rsps+10,fa+,so+ox%3Asort%5Easc,scids+,pid+1b2f756c-0570-45f9-bc2c-14b42c0cb68e,vi+2b8194c1-3b7d-431e-823e-65e3f27a1582>
 45. *A Selection of Hebrew Melodies, Ancient and Modern, by Isaac Nathan and Lord Byron*. Edited, with Introduction and Notes, by Frederick Burwick and Paul Douglass. Tuscaloosa and London: The University of Alabama Press, n.d.

НАШІ АВТОРИ

1. **Алушкін Сергій Віталійович** – аспірант кафедри філософії факультету соціології і права НТУУ «КПІ ім. Сікорського».
2. **Бодак Валентина Анатоліївна** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка.
3. **Бондар Ірина Олександрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціальних наук Сумського державного педагогічного університету ім. А.С.Макаренка.
4. **Бродецька Юлія Юріївна** – кандидат соціологічних наук, доцент, докторант кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара.
5. **Величко Олена Борисівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри україністики Національного медичного університету ім. О.О.Богомольця (м. Київ).
6. **Возняк Сергій Степанович** – кандидат філософських наук, професор кафедри культурології та менеджменту соціокультурної діяльності Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки (м. Луцьк).
7. **Галушак Мар'яна Степанівна** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка.
8. **Горбань Володимир Іванович** – кандидат історичних наук, доцент кафедри державно-правових дисциплін і міжнародного права юридичного факультету Харківського національного педагогічного університету імені Г.С.Сковороди.
9. **Горбань Олена Вікторівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціально-політичних дисциплін Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка,
10. **Гуйда Юрій Борисович** – аспірант кафедри культурології та мистецької освіти ДДПУ імені Івана Франка.
11. **Гусєва Ніна Василівна** – доктор філософських наук, Голова Східного Відділення Казахстанського Філософського Конгресу, Керівник Міжнародного Центру Методологічних досліджень та інноваційних програм (м. Усть-Каменогорськ, Республіка Казахстан).
12. **Дротенко Валентина Іванівна** – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології та мистецької освіти ДДПУ імені Івана Франка.
13. **Дудурич Віталій Володимирович** – аспірант кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка.
14. **Загоруйко Максим Вікторович** – студент НТУУ «КПІ ім. Сікорського».

15. **Кізіма Віталіна Володимирівна** – аспірантка Інституту соціальної політичної психології НАПН України (м. Київ)
16. **Козинцева Тетяна Олександрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету.
17. **Кришталь Андрій Богданович** – аспірант кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка.
18. **Куліков Дмитро Костянтинович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та світових релігій соціально-гуманітарного факультету Донського державного технічного університету (м. Таганрог, Російська Федерація).
19. **Лазуткін Володимир Анатолійович** – кандидат філософських наук, доцент Сучасної гуманітарної академії (м. Москва, Російська Федерація).
20. **Лімонченко Віра Володимирівна** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка.
21. **Ліпін Микола Вікторович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Київського національного торговельно-економічного університету.
22. **Лобастов Геннадій Васильович** – доктор філософських наук, професор кафедри теорії та історії психології Інституту психології ім. Л.С. Виготського Російського державного гуманітарного університету (м. Москва, Російська Федерація).
23. **Макарова Алла Олександрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ).
24. **Мареева Олена Валентинівна** – доктор філософських наук, професор кафедри соціально-філософських наук Московського Державного інституту культури (Російська Федерація).
25. **Мареев Сергій Миколайович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри загальноосвітніх дисциплін Московської міжнародної вищої школи бізнесу (Російська Федерація).
26. **Маслобоєва Ольга Дмитрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Санкт-Петербурзького державного економічного університету.
27. **Миргородський Андрій Олександрович** – кандидат філософських наук, доцент (м. Київ).
28. **Мовчан Віра Серафимівна** – доктор філософських наук, професор (м. Дрогобич).
29. **Облова Людмила Анатоліївна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (м. Київ).
30. **Панков Георгій Дмитрович** – доктор філософських наук, професор кафедри медіа-комунікацій Харківської державної академії культури.

31. **Петрушенко Віктор Леонтійович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».
32. **Петрушин Андрій Олексійович** – викладач кафедри філософії Українського державного хіміко-технологічного університету (м. Дніпро).
33. **Піхорович Василь Дмитрович** – старший викладач кафедри філософії НТУУ «КПІ імені Сікорського».
34. **Поправко Ольга Вікторівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького
35. **Пятківський Роман Олександрович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології і релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ).
36. **Ружи́ло Андрій Олегович** – аспірант кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка.
37. **Симоненко Сергій Михайлович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Української академії друкарства (м. Львів).
38. **Сичевська-Возняк Олена Максимівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Луцького національного технічного університету.
39. **Скляр Анна Володимирівна** – аспірантка кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара.
40. **Стебельська Олександра Ігорівна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».
41. **Столяренко Дмитро Андрійович** – аспірант кафедр філософії НТУУ «КПІ імені Сікорського».
42. **Стуканов Микола Андрійович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка.
43. **Ткаченко Олександр Анатолійович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка.
44. **Устюжин Ігор Борисович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри англійської мови Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна.
45. **Устюжина Клавдія Андріївна** – почесний донор України (м. Харків).
46. **Устенко Олександр Геннадієвич** – аспірант Центру гуманітарної освіти НАН України (м. Київ).

47. **Утробіна Ольга Петрівна** – магістр філософських наук, аспірант Далекосхідного федерального університету (м. Владивосток, Російська Федерація).

48. **Фоменко Людмила Костянтинівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка.

49. **Хазін Володимир Олександрович** – викладач педагогічного коледжу Мукачівського гуманітарного університету.

50. **Хамідов Олександр Олександрович** – доктор філософських наук, професор (м. Алмати, Республіка Казахстан).

51. **Хенгі Людмила Василівна** – аспірантка кафедри філософії Сумського державного університету

52. **Царьова Надія Олександрівна** – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Далекосхідного державного технічного рибогосподарського університету (м. Владивосток, Російська Федерація).

З М І С Т

Лазуткин Владимир (Москва). Проблема идеального: от классики к Ильенкову и Лифшицу	3
Лобастов Геннадий (Москва). Идеальная форма и форма мышления	13
Облова Людмила (Киев). Философский смысл «идеального»	39
Куликов Дмитрий (Таганрог). Открытие идеального. О значении платоновского идеализма для концепции Э.В. Ильенкова	47
Хамидов Александр (Алматы). Ideale и ideale: к проблеме дистинкции...	57
Гусева Нина (Усть-Каменогорск). Феномен идеального: к определению процессов трансформации	79
Лимонченко Вера (Дрогобыч). Призрачность идеального.....	84
Липин Николай (Киев). У-топия идеального	94
Петрушин Алексей (Днипро). Исходные основания понимания идеального Ильенковым и Лифшицем	99
Алушкин Сергей (Киев). Понятие «идеального» в решении «трудной проблемы сознания».....	101
Галушак Мар'яна (Дрогобыч). «Событийность» идеального	103
Бродецкая Юлия (Днипро). Идеальное как сущее тотального.....	106
Гуйда Юрій (Дрогобыч). Поняття «суб'єктної активності» в розумінні діалектики розвитку	108
Петрушенко Виктор (Львов). Дух – идеальное? Идеальное – дух? (Размышления вслух)	112
Піхорович Василь (Київ). Виробництво людей і виробництво ідей	115
Поправко Ольга (Мелітополь). Віртуальна реальність: Уособлення ідеального чи втеча від дійсності?	121
Симоненко Сергей (Львов). Идеальность и жизнь.....	123
Стебельская Александра (Львов). Идеальность сознания: аксиологический аспект.....	124
Стуканов Николай (Дрогобыч). Об универсальности идеального и универсальности человеческой.....	132
Устенко Александр (Киев). Мыслящее материю «самоё само», или темная сторона истины, добра и красоты	136
Столяренко Дмитро (Київ). До питання про гносеологічні передумови філософського дослідження колективності.....	139
Возняк Сергей (Луцк). Идеальная форма и деятельность педагога.....	140
Бондар Ирина (Суми). Проблема «идеального» мистецтва у контексті філософських поглядів Платона.....	143
Кришталь Андрій (Дрогобыч). Чому ідеальна держава Платона не є ідеальною?	147
Горбань Володимир (Харків), Горбань Олена (Полтава). Методологічні проблеми дослідження ідеального (на прикладі демократії).....	152
Загоруйко Максим (Киев). Цена теории.....	160

Мареев Сергей, Мареева Елена (Москва). О духовном и материальном в эволюционизме А. Бергсона.....	164
КизимаВиталина (Киев). Истоки и развитие чувства.....	171
Хазин Владимир (Мукачево). Человеческая субъективность как идеальная реальность	174
Дротенко Валентина (Дрогобыч). Идеальная представленность человека в человеке: проблема инобытия индивида	182
Утробина Ольга (Владивосток). Этимологическая аналитика как пропедевтика понятий «мечта», «утопия».....	186
Дудурич Віталій (Дрогобич). Идеальне та продуктивна уява	193
Козинцева Татьяна, Хенги Людмила (Сумы). Возможность идеального в пространстве модного.....	194
Царёва Надежда (Владивосток).Символ как форма воплощения идеального в русском символизме.....	197
Ружило Андрій (Дрогобич). Правова свідомість та ідеальна форма	201
Мовчан Віра, Ткаченко Олександр (Дрогобич). Мистецтво – феномен чуттєвої краси.....	202
Панков Георгий (Харьков). Образ трансцендирующей личностив прологе сковородиновского «Наркиса».....	206
Величко Елена (Киев) Учение о молитве как духовном искусстве преп. Паисия Величковского	213
Скляр Анна (Днипро). Идеал любви в истории философской мысли.....	220
Миргородский Андрей (Киев). Любовь как справедливость в философско-богословском творчестве Александра Меня	226
Бодак Валентина (Дрогобич). Світоглядно-ціннісний потенціал релігійної культури.....	228
Фоменко Людмила (Дрогобич). Теофраст Парацельс як вираз духовних колізій доби Відродження	233
Маслобоева Ольга (Санкт-Петербург). Релятивность субъективного и объективного в учении российского органицизма.....	240
Пятківський Роман (Івано-Франківськ). Майстерність як ідеал праксеології	251
Макарова Алла (Івано-Франковск). «Працюємо на результат» та «працюємо з метою»: теоретична різниця та практичні наслідки.....	256
Сичевська-Возняк Олена (Луцьк). Містична філософія Якоба Беме у контексті проблеми теодицеї	259
Устюжин Игорь, Устюжина Клавдия (Харьков).Величина со многими неизвестными, или Максимилиан Волошин как еврейская национальная гордость (статья первая)	263
Наші автори	285

Наукове видання

Гуманізм. Людина. Ідеальне

Матеріали Міжнародної наукової конференції
7-8 жовтня 2016 р.

м. Дрогобич

Комп'ютерний набір, верстка та коректура
Володимир Возняк

Здано до набору 17. 12. 2016 р. Підписано до друку 24. 12. 2016 р.
Формат 60x84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times. Наклад 100 прим.
Ум. друк. арк. 19,9. Зам. 9.

ТзОВ «Трек-ЛТД»
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів
видавничої продукції № 4248
Д.Галицького, 1, м. Дрогобич, 82100
Тел. (0324) 41-08-90
druksv@gmail.com