

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ
КАЗАХСТАН**

**КАЗАХСТАНСКО-АМЕРИКАНСКИЙ СВОБОДНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ**

**МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ И ИННОВАЦИОННЫХ ПРОГРАММ**

**ПРИ ВОСТОЧНОМ ОТДЕЛЕНИИ КАЗАХСТАНСКОГО
ФИЛОСОФСКОГО КОНГРЕССА**

**РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ДИАЛЕКТИКА И КУЛЬТУРА»**

**ИЛЬЕНКОВ И ГЕГЕЛЬ:
ПРОБЛЕМА ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЕТОДА**

Монография

Усть-Каменогорск
2022

УДК 16
ББК 87.4
И 45

Рецензенты

Майданский А.Д. - доктор философских наук, профессор кафедры философии Белгородского национального исследовательского университета, Белгород, Российская Федерация

Мареева Е.В. - доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного института культуры, Москва, Российская Федерация

И 45 Ильенков и Гегель: проблема диалектического метода: Монография / Под общей ред. д.ф.н. Лобастова Г.В., д.ф.н. Гусевой Н.В. – Усть-Каменогорск, 2022. – 255 с.

ISBN 978-601-7057-77-0

Предлагаемая коллективная монография содержит материалы XXII-й Международной научной конференции «Ильенковские чтения» на тему «Ильенков и Гегель: проблема диалектического метода (к 250-летию со дня рождения Гегеля)». Рассматриваются: внутренняя связь творчества Э.В. Ильенкова и диалектики Гегеля, историко-философское измерение диалектического метода, проблематика мышления в диалектической логике, ее некоторые принципы и категории, диалектика абстрактного и конкретного, проблемы педагогики, чувственности и искусства в контексте диалектического метода.

Для философов-профессионалов, педагогов, аспирантов и студентов, которым не безразличны проблемы диалектики как логики и теории познания.

Материалы рассмотрены и утверждены на заседании Ученого совета Казахстанско-Американского свободного университета от 29.04.2022 г., протокол №8.



© Казахстанско-Американский
свободный университет, 2022

ПРЕДИСЛОВИЕ

Ильенковские чтения, что прошли в 2021 году, впервые в своей истории максимально сузили тематику своей работы. В этом состояло серьезное отличие их от всех предшествующих, которые же, конечно, никогда не были *Чтениями* в узком и прямом смысле этого слова. Философское общество «Диалектика и культура», в рамках которого проходят Ильенковские чтения, надо сказать, с самого начала были формой *Конференции*, которая более двадцати лет назад приобрела официальное название Международной конференции. По факту Ильенковские чтения имели международную форму еще и до официального утверждения указанного названия.

Широкая аудитория, привлеченная, несомненно, именем Эвальда Васильевича Ильенкова, стала расширять и тематику разговора, пытаясь лишь сохранить единство исходных идей. Мысль найти путь к исследованию творчества Ильенкова, биографии его творческо-философской работы, жила с самого начала появления мероприятий, посвященных Ильенкову. Но проблемное поле все расширялось, а творчество Ильенкова требовало, наоборот, глубоких и сосредоточенных исследований его мысли. Было много обстоятельств, препятствующих осуществлению этой идеи, но, надо признать, во многом они носили субъективный характер. За этим стояли свои проблемы, проблемы разного рода, в первую очередь организационно-научного характера, прозрачные по своей сути, но непростые для своего практического разрешения.

Все это предполагает серьезную теоретическую работу до и вне публичных мероприятий, а в кабинетной, скажем так, тиши. Людей, мотивированных мыслью, мыслью вообще, интересом к ней и работой с ней, история философии указывает немного. Всегда имели место расширяющиеся круги вокруг обнаруживающего себя мышления - в работе талантливого ума. Но чем дальше от «центра» мышления, тем больше заметно вырождение мысли, сваливание ее в научно-теоретическую маргинальность. Мышление, поднимающее и несущее исторические пласты мысли, открывающее бытие и обгоняющее движение практического мышления, увы, и само бытием выталкивается на обочину – на другой стороне: обыденное сознание, живущее и в науке, отличается невосприимчивостью к глубокой мысли. То, что пытается найти мысль, осваивается религиозной верой.

Сборники материалов Ильенковских чтений, проходивших до сих пор, содержали до пяти разделов и, как правило, только два первых имели прямое отношение к проектируемой на Чтения программа. Обсуждения и дискуссии сдвигались туда, где более всего чувствовалась

проблемность, остальной материал просто нес информационную нагрузку - без того, чтобы вызвать интерес. Почувствовалась потребность ограничить работу узко определенной проблематикой, несущей в себе идеи философской классики, диалектической методологии, в первую очередь.

Нельзя не заметить, что целые пласты методологической культуры давно оказались невостребованными стихией общественного развития, включая сюда и философскую науку, а попытка опереться на них в советский период истории также оказалась неудачной, где догматичность обыденного здравого смысла перемолола ее под свой уровень. Все это, конечно, говорит о сложности общественных явлений, но ведь для того и дан ум, чтобы в этой сложности разобраться, расчленить ее, эту сложность, очистить каждый элемент от привходящих обстоятельств и выразить суть каждого в чистом виде. Чтобы затем иметь возможность осуществлять сознательный синтез в соответствии с целями разума. Что, естественно, предполагает понимание самой *разумной формы*.

Хотя и утверждается, что потребность в методе возникла вместе с потребностью познания, - а последняя была востребована возникающим капитализмом, - надо сказать, что за разработкой метода (впервые это делает Фрэнсис Бэкон) лежит предметное разделение и стереотипизация деятельности. Метод дает общее правило, касается ли это познания или практического действия? И следование в методе прописанному пути явно ускоряет любой процесс и позволяет его размножать и распространять.

Все формы деятельности капитализм расчленяет до своего предела, видя в предельной специализации максимальную производительность труда. И тем самым создает условие для передачи расчлененных до квантового порядка функций соответствующим машинам. Дроблению подлежат и способы осуществления трудовых операций, - касается ли дело материального производства или интеллектуального труда. Потому и мышление, как атрибутивная характеристика общественно-го бытия человека, приобретает расчлененную форму, сохраняя за каждой из этих форм одно общее имя «метод». Вся эта сложнейшая структура легко поддается унификации структурами формальной логики и столь же формально она, эта структура, зависит вне сознания, а именно, - в отвлеченной форме языка. Становится почти очевидным, какое значение имеет форма мышления. Разумеется, форма того мышления, которое исторически их выработала и обосновала. Обосновала своим собственным философско-логическим движением.

Нетрудно заметить, что вся эта проблематика не есть только су-

губо научный интерес, хотя мы понимаем, что научный интерес замкнут на поиск истины и тем самым научный интерес никогда не есть только научный. Научный, и тем более философский, интерес внутренне связан с общественно-человеческим бытием, им порожден и ради него, этого человеческого бытия, науки существуют. Проблемы методологического ума в последнее время стали особенно обнажены, потому Программный комитет Ильенковских чтений в 2021 году лаконично сформулировал программу работы в трех вопросах: 1) Диалектика Гегеля как логика и теории познания; 2) Метод восхождения от абстрактного к конкретному в диалектической логике Ильенкова; 3) Категории диалектики у Гегеля и Ильенкова.

Публикуемые материалы Чтений дают возможность судить как о кризисной ситуации в философии и науке, так и о содержании теоретической работы, реально ставшей представленной на проведенной конференции. Усилиями редакционной коллегии материалы Чтений приведены в форму *коллективной монографии*, и форма такой работы, надо полагать, не потеряет себя и в будущем. Есть обоснованность научного и практического значения многих, по видимости отдаленных от непосредственной жизни, научных проблем, - и работа внутри этой проблематики в будущем будет выноситься на научно-публичное обсуждение.

*Президент Российского философского общества
«Диалектика и культура»
Геннадий Лобастов*

Июль 2022

РАЗДЕЛ 1. ВОПРОСЫ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЕТОДА

1.1 Внутренняя связь творчества Э.В. Ильенкова и диалектики Гегеля

Абдильдин Ж.М.

ГЛУБОКОЕ, ИСТИННОЕ ПОНИМАНИЕ ФИЛОСОФИИ Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ Э.В. ИЛЬЕНКОВЫМ

В свое время В.И. Ленин писал, что после публикации «Капитала» в течение 50 лет философы и экономисты не понимали экономического труда Маркса, поскольку глубоко не изучали диалектику, «Науку логику» Гегеля. Э.В. Ильенков был философом, выдающимся мыслителем, глубоко знавшим не только материалистическую диалектику Маркса, но также философию, диалектический метод Г.В.Ф. Гегеля.

Э.В. Ильенков с большим уважением относился философскому учению Гегеля. Об этом свидетельствует его прекрасная статья, опубликованная в газете «Правда» в день открытия философского конгресса, посвященного 200-летию со дня рождения Гегеля, в работе которого мы с Э.В. Ильенковым принимали участие в составе советской делегации, возглавляемой академиком П.Н. Федосеевым и директором Института философии АН СССР П.В. Копниным. Работа Э.В. Ильенкова мгновенно разошлась среди участников конгресса, вызвав огромный интерес собравшихся на философском форуме ученых.

Статья Э.В. Ильенкова начиналась следующими словами: «подобно тому, как невозможно представить себе литературу без Шекспира, Толстого, Чехова, музыку без Моцарта, Бетховена и Чайковского, так и учение о мышлении невозможно представить себе без Г.В.Ф. Гегеля», и заканчивалась: «Гегель занимает почетное место в пантеоне человеческого духа, он принадлежит марксизму».

Все творчество Э.В. Ильенкова пронизано глубоким уважением к философии Гегеля и отражает истинное понимание гегелевского философского учения. Об этом свидетельствуют следующие его мысли, содержание и значение которых для развития советской философии я постараюсь раскрыть ниже.

1. Ильенков считал, что Гегель, в отличие от всех своих философских предшественников, глубоко разработал логику и теорию познания. Согласно Гегелю, диалектика, логика и теория познания находятся в диалектическом единстве. Диалектика как система чистых сущностей, логика как движение, развитие от категории бытия до абсолютной идеи и теории познания. Все это есть одно и то же, пред-

ставляет собой неразделимую целостность. До Гегеля вся прежняя философия логику понимала как формальную логику, теорию познания как эпистемологию, субъект познания рассматривала как психологического индивидуального субъекта. В своем творчестве Э.В. Ильенков последовательно придерживался концепции единства диалектики, логики и теории познания.

2. Глубокое понимание Э.В. Ильенковым гегелевских мыслей прослеживается уже в его кандидатской диссертации, в известной книге «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса». В то время в нашей советской литературе господствовал взгляд, согласно которому абстрактно мыслят ученые, теоретически развитые люди, тогда как конкретное мышление – удел простых, ограниченно мыслящих людей. Э.В. Ильенков выступил с совершенно новым пониманием содержания категорий абстрактного и конкретного. Абстрактное мышление, как трактует философ, является односторонним, отражающим отдельные аспекты предмета, в то время как конкретное мышление схватывает предмет в единстве, целостности как единство многообразного. В 1956 году в шестом номере журнала «Вопросы философии» Э.В. Ильенков опубликовал перевод статьи Гегеля «Кто мыслит абстрактно?», в которой немецкий диалектик в ясной и популярной форме показал, что абстрактно мыслят люди односторонние, однобокие, тогда как теоретически развитые люди обладают конкретным мышлением. Как видим, советский философ Ильенков в своих работах прямо опирался на гегелевское понимание абстрактного и конкретного.

3. После К. Маркса Э.В. Ильенков – первый философ, кто глубоко разработал метод восхождения от абстрактного к конкретному. В своих трудах Эвальд Васильевич как истинный марксист тщательно, критически проанализировал гегелевский метод восхождения от абстрактного к конкретному и творчески его применял. Ильенков прямо следовал за Марксом, который в «Капитале» и в других своих философских работах критически переосмыслил и переработал учение Гегеля, в том числе метод восхождения от абстрактного к конкретному. Диалектику Гегеля, как в свое время верно отмечал Ф. Энгельс нельзя просто взять и применить. Гегелевский метод восхождения от абстрактного к конкретному стал подлинно научным благодаря тому, что Маркс его критически переработал и творчески, по-новому применил к созданию своей фундаментальной экономической теории.

В этой связи Э.В. Ильенков совершенно правильно отмечал, что если бы теорию капитализма писал Гегель, то он начал бы с понятия стоимости. Далее наделил бы ее свойством саморазвития, когда стои-

мость переходит в особое понятие прибавочной стоимости, и далее развивается и переходит в прибыль и т.д. Действуя в таком ключе, Гегель не смог бы понять сущность капитализма, и, следовательно, раскрыть смысл и суть прибавочной стоимости.

В отличие от Гегеля Маркс исходит из того, что капитализм есть огромное скопление товаров. В капиталистической системе товарное отношение является всеобщим, так как здесь товаром становится и рабочая сила. Обмен товаров подчиняется теории трудовой стоимости А. Смита и Д. Рикардо. Однако при капитализме трудовая теория развивается дальше. При этом не стоимость саморазвивается, развитие происходит благодаря тому, что рабочая сила становится товаром. В результате применения рабочей силы в качестве товара, трудовая стоимость превращается в прибавочную стоимость, которая рождается в результате как обмена, так и производства. Прибавочная стоимость, по Марксу, возникает в результате неоплаченного труда. В дальнейшем К. Маркс рассматривал прибыль, процент и зарплату как превращенные формы прибавочной стоимости.

4. Наконец, следует обратить внимание еще на один новый аспект в понимании философии Гегеля, который реализовал в своих трудах Э.В. Ильенков. Все, кто до него изучал Гегеля, рассматривали и определяли немецкого философа как идеалиста, понимавшего истинную реальность как саморазвитие идеи. По их мнению, немецкий философ не понимал и не признавал практику. В отличие от подобной трактовки гегелевского учения Э.В. Ильенков ясно показал, что Гегель не просто рассматривал идею, как саморазвивающуюся мысль, он показал, что идея саморазвивается, так как на каждой ступени саморазвития она реализуется в практике. В ходе развития идеи возникает противоречие между идеей и практикой, реальностью, в результате чего и происходит дальнейшее развитие идеи и т.д.

Отличие К. Маркса от Гегеля состоит в том, что Маркс – материалист, поэтому для него субъектом деятельности является сам человек, общественно-историческая реальность, тогда как мышление является идеальной формой, созданной человеком для человека. У Гегеля же субъектом творчества является сама идея.

Подводя итоги исследования вклада Э.В. Ильенкова в глубокое и истинное понимание философского учения Гегеля, нужно подчеркнуть, что советские догматические философы не понимали и не принимали ильенковских мыслей и идей, обвиняли его в идеализме, называли гегельянцем. В то время с легкой руки заведующего кафедрой диалектического и исторического материализма философского факультета МГУ З.Я. Белецкого было распространено положение, якобы

принадлежащее И.В. Сталину, что немецкий классический идеализм есть аристократическая реакция на французскую революцию и французский материализм. Тогда как Э.В. Ильенков в своих трудах отмечал огромное значение немецкой классической философии для понимания философского учения Маркса, подчеркивал, что гегелевская философия занимает выдающееся место в философской культуре, за что догматические марксисты его жестоко преследовали, о чем хорошо написано в воспоминаниях дочери Э.В. Ильенкова.

Хамидов А.А.

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Э. В. ИЛЬЕНКОВА

Собственная философия Э.В. Ильенкова с самого начала основывалась на, так сказать, трёх «китах» – диалектических идеях К. Маркса, В.И. Ленина и Г.В.Ф. Гегеля. Идеи последнего при этом осваивались и развивались, будучи осмысляемыми сквозь призму двух предыдущих. И тут надо отметить труднопереоценимую роль гегелевских штудий Ленина 1914 - 1915 гг., впервые опубликованных в 1929 и 1930 гг. в «Ленинских сборниках». Без этих работ Ленина и содержащихся в них идей не было бы возможным не только философское творчество Э.В. Ильенкова, каким оно состоялось, но и вообще не получила бы оформления та теория диалектики, которая одними лучше, другими хуже разрабатывалась в советской философии второй половины XX столетия.

Э.В. Ильенков уже в своей кандидатской диссертации руководствовался идеями Ленина о необходимости в разработке Диалектики обращаться не только к Марксу и его «Капиталу» (кстати, поиск диалектики в этом произведении скорее всего вряд ли бы пришёл кому в голову без этих идей) и к Гегелю. Он писал кандидатскую диссертацию на тему «Развитие Марксом учения о методе научного познания в работе “Введение к критике политической экономии” (1857 г.)». Его научный руководитель Т.И. Ойзерман всячески деструктивно вмешивался в работу аспиранта, стремясь направить ход его мыслей по тому пути, который он считал правильным или же безопасным. Подготовленный автореферат диссертации он подверг чудовищному редактированию. А.Д. Майданский пишет: «Автореферат кандидатской диссертации Ильенкова походит на палимпсест – так густо авторский текст испещрён синей кириллицей научного руководителя, Т.И. Ой-

зермана»¹.

Но Ойзерман не ограничился этим. Судя по всему, он принудил своего аспиранта перед самой защитой изменить самое формулировку темы диссертационной работы. Изменённая тема диссертации формулируется так: «Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса “К критике политической экономии”»². Дело в том, что работа Маркса «К критике политической экономии. Выпуск первый» вышла в 1859 г. и посвящена всецело проблемам политической экономии. Во Введении к ней Маркс раскрывает вопросы материалистического истолкования истории, а отнюдь не проблемы логики и метода познания. Эти вопросы он обсуждает в другом «Введении», написанном в 1857 г.³. Другая же работа с одноименным названием («К критике политической экономии») – это Марксова рукопись 1861 – 1863 годов, часть которой была издана под названием «Теории прибавочной стоимости». Полная рукопись хранилась в архиве Института марксизма – ленинизма при ЦК КПСС и не публиковалась к тому времени даже на языке оригинала. Никакого введения к этой работе Маркс не писал.

Таким образом, в результате вмешательства Ойзермана произошла замена одной работы К. Маркса другой. Навязанное им название дезориентировало читателей автореферата Э.В. Ильенкова и даже, я думаю, Диссертационный совет, на котором защищалась его диссертация. Но, конечно, в тексте диссертации всё же сохранилось то основное, что писал сам Ильенков. И из идей, сформулированных в ней, впоследствии выросло целое направление советской философии – диалектическая логика. И эти идеи, отмечу, разрабатывались им в то время, когда ещё был жив «отец народов» и «корифей всех наук», а ведомство, подчинённое Л.П. Берия, было всемогущим и работало как отлаженный часовой механизм. К 1956 г. Э.В. Ильенков на базе своей диссертации подготовил монографию «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении». Издать её не удалось. Лишь в 1960 г. она вышла в урезанном виде и с новым названи-

¹ Майданский А. Комментарий к текстам Э. В. Ильенкова // Ильенков Э. От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950 – 1960. М.: Изд-во «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017. С. 355.

² См.: Ильенков Э.В. Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса «К критике политической экономии». Автореферат дис. [...] канд. филос. наук. М., 1953. – 32 с.

³ См.: Маркс К. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 17–48.

ем¹. Но и в таком виде она на протяжении трёх десятилетий пользовалась популярностью у честных разработчиков теории диалектики. В полном варианте монография увидела свет лишь в 1997 г.²

Но вернёмся к теме статьи. Сразу же отмечу, что отношение Э.В. Ильенкова к философии Гегеля и конкретно – к разработанному им варианту диалектики было тем, какое и соответствует отношению одного мыслителя к наследию другого – вникновенное и критически-ответственное. Он крайне редко применял ярлык «идеализм» к философии Гегеля; лишь только в тех случаях, когда это требовалось логическими соображениями. Он всегда помнил слова Ленина о том, что это – форма «умного идеализма». Он всегда стремился за подчас вычурными словесными конструкциями философа распознать реальный предмет или же реальную проблему, которую необходимо решать. В «Космологии духа» (написанной скорее всего в аспирантские годы) Э.В. Ильенков пишет: «У Гегеля если сверхчеловеческий Разум и допускается, то мышлению всё же приписывается способность развиваться до такой высоты, где оно, не переставая быть мышлением, всё же становится равным по своему могуществу этому мировому Разуму»³.

Но Э.В. Ильенков не только воспринимал положительное у Гегеля, переосмысливая его в духе учения Маркса, но и развивал его. Так, гегелевская концепция мышления эксплицитно выражена не в «Науке логики», а в «Энциклопедии философских наук», в её первой части. В «Науке логики» сказано лишь, что «мышление в своих имманентных определениях и истинная природа вещей составляют одно содержание»⁴. Это – принцип *тождества* мышления и бытия (о нём будет сказано ниже) Конспектируя и комментируя «Науку логики», Ленин никак не отреагировал на данное положение. Нельзя сказать, что он не принял гегелевскую трактовку мышления, но принял через принятие гегелевской трактовки Логике. К. Маркс в своих работах, начиная с 1845 г. также прямо не высказывался по этому поводу. Но и он принял гегелевскую трактовку мышления. В 1844 г. он писал, что «история

¹ См.: Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 285 с.

² См.: Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997. 464 с.

³ Ильенков Э. Космология духа. Попытка установить в общих чертах объективную роль мыслящей материи в системе мирового взаимодействия. (Философско-поэтическая фантазмагория, опирающаяся на принципы диалектического материализма) // Ильенков Э. От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950 – 1960. М.: Изд-во «Канон» РООИ «Реабилитация», 2017. С. 133.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 98.

промышленности и сложившееся *предметное* бытие промышленно-сти являются <...> чувственно представшей перед нами человеческой *психологией* <...>» [8, с. 123], а также что «в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т. д. являются частью человеческого сознания, отчасти в качестве объектов естествознания, отчасти в качестве объектов искусства, являются духовной неорганической природой <...>»¹.

«Коперниканский» переворот в Логике Гегель совершает благодаря такому же перевороту в истолковании сущности *мышления*. До него мышление толковалось как одна из субъективных способностей человека наряду с созерцанием, фантазией, деланием и т.д. Мышление же, по Гегелю, есть высшая форма деятельности, которая не просто сопровождает человеческие действия и поступки, но и составляет их суть и запечатлевается в их результатах. Именно так понимаемое мышление должно составлять предмет логики. «Если, – пишет Гегель, – <...> наука логики рассматривает мышление в его деятельности и в его продуктах (а мышление не есть бессодержательная деятельность, ибо она производит мысли и мысль как таковую), то её содержанием вообще является сверхчувственный мир, и, занимаясь ею, мы пребываем в этом мире»².

Анализируя гегелевскую трактовку мышления, Э.В. Ильенков пишет: «Этот пункт особенно важен. Совсем не случайно до сих пор основные возражения Гегелю, как справедливые, так и несправедливые, направляются как раз сюда»³. И он принимает данную трактовку (не всю, а её суть) мышления. Он пишет: «Мышление обнаруживает свою силу и деятельную энергию вовсе не только в говорении, но и во всём грандиозном процессе созидания культуры, всего предметного тела человеческой цивилизации, всего неорганического тела человека (Маркс), включая сюда орудия труда и статуи, мастерские и храмы, фабрики и государственные канцелярии, политические организации и системы законодательства»⁴. Принципиально новую трактовку Логики как науки Гегелем Э.В. Ильенков оправдывает тем, что «наличные логические теории не соответствуют действительной практике мышле-

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 93/

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 110-111.

³ Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории // Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. С. 121.

⁴ Там же. С. 328.

ния. Следовательно, *мышление о мышлении* (т.е. Логика) отстало от *мышления о всём прочем*, от мышления, которое реализуется как наука о внешнем мире, как сознание, зафиксированное в виде знания и вещей, созданных силою знания, в виде всего организма цивилизации»¹. Гегель, утверждает Э.В. Ильенков, поступает совершенно правильно, включая в предмет логики «вещи» и закономерности, которые старая логика оставляла без внимания, так как трактовала мышление как всего лишь одну из субъективных способностей индивида. «Ничего мистического или идеалистического, – отмечает он, – здесь пока нет: имеются в виду формы (“определения”) вещей, созданных деятельностью мыслящего человека»². И этим «Гегель <...> прямо вводит практику в логику, делая колоссальный шаг вперёд в понимании мышления и науки о нём»³.

Выше отмечено, что Гегель сформулировал принцип тождества мышления и бытия. И он не просто сформулировал его, но и построил на этом принципе свою Логiku. Э.В. Ильенков принимает данный принцип. Критики Гегеля и Э.В. Ильенкова трактовали тождество мышления и бытия как *абстрактное* тождество, как «одно и то же». Но среди убеждённых противников принципа тождества мышления и бытия были не только философские невежды или идеологические приспособленцы, но и серьёзные философы. Так, М.К. Мамардашвили писал: «Концепция тождества мышления и бытия исключала... возможность выявить строение диалектических форм познания. Развитие марксистской диалектики исторически было связано прежде всего с элиминацией этой концепции»⁴.

Э.В. Ильенков разъясняет, что «у Гегеля тождество мышления и бытия – это *тождество противоположностей*, так как мышление и бытие (понятие и его предмет) – типичнейшие диалектические противоположности»⁵. На этом принципе и должна, по его убеждению, базироваться истинная теория диалектики и философия как таковая. «Поэтому, – отмечает он, – можно сказать, что принцип диалектического тождества мышления и бытия – своего рода пароль на право

¹ Там же. С. 325.

² Там же. С. 329.

³ Там же. С. 340.

⁴ Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. (К критике гегелевского учения о формах познания). М.: Высшая школа, 1968 С. 190.

⁵ Ильенков Э.В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Ильенков Э.В. Категории. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Канон⁺ РООИ «Реабилитация», 2020. С.379.

входа в научную философию, в пределы её предмета»¹. Именно принцип тождества мышления и бытия лежит в основе тождества Диалектики (Онтологии), Логики и Теории познания в философии Гегеля.

Гегель, как известно, так характеризует архитектонику Логического: «*Рассудок даёт определения и твёрдо держится их; разум же отрицателен и диалектичен*, ибо он обращает определения рассудка в ничто; он *положителен*, ибо порождает *всеобщее* и постигает в нём особенное. <...> В своей истине разум есть *дух*, который выше их обоих; он рассудочный разум или разумный рассудок»². Э.В. Ильенков специально разъясняет суть этого положения³ и отмечает: «Будучи критически переосмыслены в свете только теперь добытых принципов, рассматриваемые “моменты” перестают быть самостоятельными частями логики и превращаются в три абстрактных аспекта одной и той же логической системы. Тогда создаётся логика, руководствуясь которой мышление уже в полной мере становится самокритичным и не рискует впасть ни в тупость догматизма, ни в бесплодибе скептического нейтралитета»⁴. Включая в сферу Логики те категории, которые прежде относились к метафизике (онтологии), Гегель, отмечает Э.В. Ильенков, поступает совершенно правильно. Он пишет: «Гегель выходит, таким образом, вовсе не за рамки предмета логики, а только за рамки представлений прежних логиков об этих рамках»⁵.

Но в целом, принимая гегелевскую трактовку мышления и концепцию Логики, Э.В. Ильенков указывает и на их «ахиллесову пятую». Ею является истолкование Гегелем соотношения мышления и языка. Гегель пишет: «Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке. В наше время мы должны неустанно напоминать, что человек отличается от животного именно тем, что он мыслит. Во всё, что для человека становится чем-то внутренним, вообще представлением, во всё, что он делает своим, проник язык, а всё то, что он превращает в язык и выражает в языке, содержит, в скрытом ли, спутанном или более разработанном виде, некоторую категорию <...>»⁶. Э.В. Ильенков пишет: «Здесь – самый глубокий корень гегелевского идеализма. Этим ходом мышление как деятельность, осущес-

¹ Там же. С. 382,

² Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 78.

³ См.: Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории // Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Канон⁺ РООИ «Реабилитация», 2020. С. 338-340.

⁴ Там же. С. 340.

⁵ Там же. С. 345.

⁶ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 82.

ствляющаяся в голове именно в виде внутренне речи, и превращается в исходную точку для понимания всех феноменов культуры, как духовной, так и материальной, в том числе всех исторических событий, социально-экономических и политических структур и пр. и пр. Тогда весь мир продуктов человеческого труда, вся история и начинает толковаться как процесс, вытекающий “из головы”, “из силы мышления”»¹. Этим своим тезисом Гегель фактически давал в руки козыри и тем, кто считал мышление одной из субъективных способностей индивида, и тем, кто, как представители неопозитивизма и философской герменевтики, почти отождествляли мышление (как якобы только субъективный феномен) с языком. Абсолютизация этого гегелевского положения независимо от Гегеля стала платформой борьбы с диалектикой. Э.В. Ильенков с самого начала вёл борьбу с неопозитивизмом – как внешним, так и внутренним, – но не прошёл и мимо герменевтики, для которой диалектика Гегеля предстаёт как всего лишь «специфическая логика немецкого мышления – мышления в немецком языке – и совсем неубедительной для мышления иноязычных наций и народов... И вывод отсюда естествен: никакого универсального значения гегелевская логика не имела, не имеет и иметь не может. Рационально она должна быть истолкована и воспринята лишь как “выданная” за “универсальную”, специфически национальную логику немецкого научно-теоретического мышления»².

Но Э.В. Ильенков вполне оправданно считал, что действительные достоинства философии Гегеля и, в частности, его варианта Диалектики намного превосходят её недостатки. И он защищал и отстаивал их при любой возможности. Причём защищать их приходилось ему не только от зарубежных философов, но и от философов внутренних, считающих себя «марксистами». Вот лишь один пример. В начале апреля 1965 г. в Москве состоялось «Совещание по современным про-

¹ Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории // Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Канон⁺ РООИ «Реабилитация», 2020. С. 370. «Разгадка гегелевской концепции, – пишет Э.В. Ильенков, – не так уж сложна. Основанием всей сложной схемы служит старинное представление, согласно которому человек *сначала думает*, а затем уже реально *действует*. Отсюда и схема: слово – дело – вещь (созданная делом) – снова слово (на этот раз словесно фиксированный отчёт о содеянном). А далее – новый цикл по той же самой схеме, но на новой основе, благодаря чему всё движение имеет форму не круга, а спирали, “круга кругов”, каждый из которых, однако, и начинается, и заканчивается в одной и той же точке – в слове» (там же).

² Ильенков Э.В. Гегель и герменевтика. (Проблема отношения языка и мышления в концепции Гегеля) // Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Канон⁺ РООИ «Реабилитация», 2020. С. 141.

блемам материалистической диалектики». На нём И.С. Нарский высказался в том духе, что Гегель не понимал математику. Э.В. Ильенков на это ответил: «Не будем говорить о том, что, если судить по изданным работам, Гегель математику знал лучше, чем Нарский. Но, в отличие от Нарского, не молился на неё как на откровение, а пытался анализировать её понятия с точки зрения категорий логики и потому смотрел на известные математические понятия иначе, чем сами математики. В чём он прав, в чём не прав – в этом надо тщательно разобраться. По Нарскому же выходит, что в случае расхождения философа с математиком всегда прав математик, а аргументацию философа даже рассматривать в этом случае не стоит»¹.

Но Э.В. Ильенков при разработке проблем диалектики, опираясь на идеи Гегеля, никогда не упускал из виду, что эти идеи выработаны в русле объективного идеализма. Он даёт следующую (в общем-то известную со времени Марксовых рукописей 1844 года) характеристику философии Гегеля: «Гегель действительно противопоставляет человеку с его реальным мышлением безличное и безликое – “абсолютное” – мышление как некую от века существующую силу, в согласии с которой протекает акт “божественного творения мира и человека”. Логика и понимается Гегелем как “абсолютная форма”, по отношению к которой реальный мир и реальное человеческое мышление оказываются чем-то, по существу, производным вторичным, сотворённым»². Но это и позволяло Э.В. Ильенкову и его последователям по разработке теории диалектики там, где это возможно, *абстрагироваться* от этого «абсолютного мышления» и брать диалектические идеи Гегеля и разрабатывать теорию диалектики *безотносительно* к нему.

Э.В. Ильенков также впервые после Маркса вскрыл социально-историческое основание того обстоятельства, что у Гегеля, говоря словами Маркса, Диалектика «стоит на голове». Этим основанием, согласно ему, является *отчуждение*. Говоря о гегелевской Логике, он отмечает: «Налицо то же самое *перевёртывание*, что и в сфере материального производства, основанного на меновой стоимости, та же самая реальная мистификация отношений между всеобщим и единичным, при которой не абстрактно-всеобщее является стороной, свойством чувственно-конкретного (в данном случае живого человека), а,

¹ Ильенков Э.В. О роли классического наследия в развитии категорий материалистической диалектики // Ильенков Э.В. Категории. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. С. 422.

² Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории // Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. С. 362.

как раз наоборот, чувственно-конкретный, единичный человек оказывается лишь абстрактно-односторонним “воплощением” всеобщего (в данном случае Знания, Понятия, Науки). Здесь имеет место не просто аналогия с тем, что происходит в мире отношений, основанных на стоимости, а тот же самый социальный процесс, только в сфере духовного, а не материального производства»¹. По поводу того, что происходит в сфере материального производства, основанного на стоимости, К. Маркс пишет: «Внутри стоимостного отношения и заключённого в нём выражения стоимости дело обстоит не так, что абстрактно-всеобщее имеет свойство значения конкретного, но, наоборот, так, что чувственно-конкретное имеет значение всего лишь формы проявления, или определённой формы осуществления абстрактно-всеобщего. <...> Это *извращение*, в силу которого чувственно-конкретное получает значение всего лишь формы проявления абстрактно-всеобщего, вместо того чтобы абстрактно-всеобщему быть свойством конкретного, характеризует выражение стоимости. Оно вместе с тем затрудняет его понимание»². И это, отмечает Маркс, «не воображаемая, а прозаически реальная мистификация <...>» [16, с. 36] Объективный «механизм» конституирования данной мистификации раскрыт в наших публикациях³.

Лобастов Г.В.

К ОБОСНОВАНИЮ ОБЪЕКТИВНОЙ МЫСЛИ КАК НАЧАЛО (ФИЛОСОФИЯ СВОБОДНОЙ НАУКИ Э.В. ИЛЬЕНКОВА)

Высветить теоретический и практический смысл творчества выдающегося советского философа Э.В. Ильенкова (1924–1979), его роль в развитии советской философии и вклад в мировую философскую классику, является важнейшей задачей по целому ряду причин. И первейшая, надо полагать, заключается в том, что его теоретическое

¹ Там же. С. 371.

² Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867 // Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). II Abteilung. «Das Kapital» und Vorarbeiten. Bd. 5. Berlin: Dietz Verlag, 1983. S. 634¹¹ – 15, 25 – 28.

³ См.: Хамидов А.А. Абсолютная Идея и Самовозрастающая Стоимость: «Наука логики» в свете «Капитала». – В сб.: Історія філософії як школа думки. Збірник на пошану професора Степана Михайловича Возняка (до 85-річчя з дня народження). Івано-Франківськ: Вид-во Прикарпатського національного ун-ту ім. Василя Стефаника, 2013. С. 198–219; Хамидов А. А. Философия истории Карла Маркса. Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. Глава 8.

наследие так или иначе *остается быть* в пространстве общественной мысли и наверняка его значение *будет возрастать*. Это можно утверждать однозначно

В Советские времена так же, как и в любые исторические, было место для свободной мысли и были работы, своим значением не уступающие мировой классике. Потому они и остаются во времени, время измеряет их значение, удаляя за свои пределы суетящуюся пустоту преходящих смыслов. Мировая философская классика удерживает и несет в себе смыслы, которые популярная философия не всегда даже заметить может. В ней представлен абсолютный момент бытия, без опоры на который, на этот абсолютный момент, увидеть движение действительности, каково оно есть в своих внутренних определениях, просто невозможно: без опоры на это классическое содержание релятивизм и поверхностный эмпиризм неминуемы.

Нельзя сказать, что в потоке сегодняшней жизни философия Э.В. Ильенкова забыта. Хотя, конечно, поток сознания, суетясь в преходящих «ценностях» бытия, всегда проходит мимо классики. У него другие жизненные опоры, и чтобы увидеть себя в истине, все, на что опирается человек, должно быть подвергнуто критической рефлексии. Объективно это делает сама действительность, в своем развитии снимая объективно-истинное содержание и делая его основанием дальнейшего движения. Теоретическая мысль такую рефлексию осуществляет через критический анализ своей истории. Здесь и выявляется ее абсолютный момент, определяемый сознанием как классическое содержание. Потому и без теоретического выражения своего отношения к классической философской проблематике любая позиция будет недостаточной, обходящей узлы фундаментальных человеческих проблем, «провиснет» и завязнет в «болоте» эмпирических фактов. Иначе говоря, будет *зависима от внешнего* содержания действительности, не замечая своей иллюзии свободы.

Но о ней, о классике, конечно же, помнит и знает любая философия.

Философия Ильенкова, без всякого сомнения, относится к классической линии в историческом развитии философии, и, как всякая классика, представлена в живом движении сегодняшней мысли, труды его переиздаются и издаются. Сегодня идет работа над его архивом, и многие его материалы уже увидели свет. Со дня его кончины ежегодно проводятся Чтения, уже давно имеющие статус Международной конференции, на которых обсуждаются проблемы, в свое время ставшие для Э.В. Ильенкова предметом исследования. В.А. Лекторский, во всех формах способствующий пропаганде и активизации мысли

Э.В. Ильенкова, так пишет в предисловии к первому тому десяти томного собрания сочинений Э.В.Ильенкова: «Эвальд Васильевич Ильенков (1924–1979) – особая фигура в нашей философии: он во многом определил характер того движения, которое можно считать своеобразным «философским Ренессансом», возникшим во второй половине XX века в нашей стране после десятилетий почти безраздельного господства сталинского догматизма. Представители нового философского движения не могли вытеснить догматизм из всех его хорошо укрепленных позиций: официальных идеологических и научных структур, вузов, учебников, преподавания, журналов и т.д.»¹.

В сегодняшней действительности общественного сознания господствуют другие представления, вряд ли их можно назвать догматическими, но они точно так же противостоят философской классике, – и они сумели, надо сказать, захватить пространство смыслов общественного сознания и достаточно прочно погрузились в «официальные идеологические и научные структуры, вузы, учебники, преподавание, журналы и т.д.». Классика же, однако, никогда не является поветрием, но она *всегда* «на злобу дня», – потому что она обосновывает свой принцип и замыкает себя на обоснованный образ истины.

Таким принципом для Э.В. Ильенкова был принцип тождества бытия и мышления. Бытие раскрывается в формах мышления; мышление есть идеальная форма движущегося бытия. Мышление должно выразить бытие таким, каково оно есть. Этот принцип не есть рядоположенный с другими принцип философского мышления, который можно принять или от которого можно отказаться, – это фундаментальный принцип, обоснованный всей исторической логикой развития философского мышления, втягивающий в себя как теорию познания, так и форму движения познающего мышления. Здесь диалектика понята как логика, а логика как теория познания – это одно и то же.

Мысль о тождестве диалектики, логики и теории познания всячески склонялась в советской философии – от учебников до «высокомудрых» трактатов, – но образ истины ей придал только Э.В. Ильенков. В спокойной, разворачивающей себя мысли, движущейся через весь массив исторических философских поисков. И в своей первой книге, подготовленной еще в 1956 году («Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении»), 32-летний, десять лет назад только вернувшийся с фронта, Э.В. Ильенков своим трудом обнаруживает, сколь *свободна, проста и независима от обстоя-*

¹ Лекторский В.А. Классик отечественной философии // Э.В. Ильенков. Абстрактное и конкретное: собр. соч. Т. 1. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2019. С. 7.

тельств может быть мысль, – если она наследует и снимает собой историческое мышление. Еще при жизни Э.В. Ильенкова В.А. Лекторский лаконично выразил ситуацию в советской философии: до Ильенкова и после Ильенкова.

И здесь дело было не только в том догматизме, через форму которого существовала марксистская философия как официальная философия Советского государства, а именно этот *свободный взгляд*, весьма далекий от примитивного диссидентства, но глубоко завязанный на истину бытия. Взгляд, схватывающий универсальный способ постижения действительности, взгляд, позволяющий увидеть в действительности ее собственные творящие основания. Здесь был водораздел внутри советской философии. Простота этой *формы свободы* требовала иначе отнестись и к тому самому догматизму, – и в практике образования, и в экономической действительности, и в политическом мышлении. Диалектическая философия давно показала *тождество свободы и истины, истины и понятия*. И тем самым объяснила творческое начало человека, его подлинную субъектность.

Но этим одновременно удерживался идеализм. Самую развитую форму классического идеализма, гегелевскую диалектику, снял *только* диалектический материализм Маркса-Энгельса. Снял в том самом смысле, который придал этому термину сам Гегель. Догматическую же форму противоположения идеального и материального, закрепившуюся в советской философии, разрушил *только* Э.В. Ильенков – именно пониманием *диалектики* и развитием понятия *идеальной формы*. Его творчество – от начала и до конца – было тонко-детальным обоснованием материализма, материализма диалектического, – от общепhilosophической проблематики до фундаментальных проблем психологии.

Понятие, постигающее и удерживающее форму истины, и было для Ильенкова центральной проблемой его первой книги. Как было оно и остается центральной для всей мировой философии. Природа понимающей способности, на которой спотыкается любая философия, Ильенковым была показана как форма, вокруг которой билась вся историческая философская мысль, но получившая единственно истинное объяснение у Маркса. Вся книга Ильенкова, можно сказать без оговорок, это та самая борьба с засильем во всех сферах общественного бытия тех представлений, которые – вспомним Лекторского – не смогло вытеснить «новое направление в философии».

Но Ильенков показал, что всякая борьба в философско-идеологической сфере имеет смысл только *как развитие истинного знания*, как выявление и утверждение *способа познания* этой истины. И

понимание истины им было показано как абсолютно несводимое к примитивному ее представлению о соответствии субъективного образа эмпирическим фактам действительности. Внешние формы эмпирического бытия весьма обманчивы, и мышление, не владеющее диалектическим способом познания, оказывается в заблуждении. И порождает иллюзии.

Конечно, господствующая идеология хорошо отдавала отчет в том, что уровень этой свободной мысли, представленный Э.В. Ильенковым, недоступен не только широкому общественному сознанию, но и активно функционирующей интеллигенции, удерживающей стихийно-примитивным способом своего мышления те самые догмы, «истины» которых даже не чувствовали. И диалектику этих, превращенных в догмы, истин развернуть, естественно, были не способны. Ошеломляла, конечно, и простота, с какой Ильенков развернул способ диалектического движения мысли. Догмы растворились в живой диалектике, но оплодотворить этой диалектикой застывшую марксистскую мысль не удалось. Как не удалось противостоять и позитивизму.

Не удастся и теперь. Потому читатель, всякий пытающийся мыслить интеллигент, и обходит диалектику, питаясь стихийно воспроизводимыми формами мышления, которые *принципиально* не способны снять позитивистскую противоположность бытия и мышления.

Обнаружением того, что есть действительная философия, и явилась упомянутая первая книга Э.В. Ильенкова. Это был прозрачный и ясный анализ мышления, метода его познающей работы. Без сомнения, это его главная и основополагающая работа, многое из ее проблематики и содержания позже войдет в его книгу «Диалектическая логика. Очерки истории и теории» (1974, 1984), в статью «Античная мысль как форма мышления» и др.

В этой книге Э.В. Ильенков тонким анализом демонстрирует *принципиальную неполноту* той логики, которую исповедует эмпирическая позитивистская традиция. Он буквально опрокидывает старую привычную формулу метафизического материализма теоретическим развитием своей собственной позиции. Которая открыто была позицией экспликации философско-методологических идей Маркса. И это пугало всех, кто мог мыслить материализм только в той самой примитивно-метафизической форме, которая и была присуща эмпирико-сенсуалистической традиции, казавшейся очевидно-естественной и якобы подтвержденной естественнонаучным познанием. «Для него все очень просто: вне головы существуют только единичные вещи, а общее существует лишь в виде “сходства” между ними, которое и от-

ражается в голове в виде “общего” <...>»¹.

Эта же господствующая в нашей философии позиция и постаралась приписать самому Э.В. Ильенкову идеализм, поскольку понять действительно диалектическую форму материализма, единственным действительно последовательным представителем которого был, пожалуй, только Э.В. Ильенков, она не могла. Тонкость этой позиции легко рвется, и действительность представляется в дуалистической форме. И субъект тем самым предстает в обособленной, противостоящей действительности натуралистической форме. И в таком толковании становится точкой отсчета. Эта позиция сохраняется до сего дня. Ведь неслучайно сегодня и в философии, и в психологии возрождается антропология, господствует позитивизм во всех его формах, классифицирующий анализ метода которого мнит себя серьезным философским делом. Потому же происходит и выпадение в психологизм, теряющий точку опоры внутри действительности и ищущий ее, эту опору, в религиозной позиции. В этой ситуации постмодернизм становится отдушиной для сознания, чувствующего глубинные «пороки» общественного бытия.

Анализ Э.В. Ильенковым эмпиризма с его формально-логической методологией буквально оборачивает привычные представления, живущие во всех сферах действительности. Природа абстракции и ее смысл, связь ее с конкретностью понятия, понятие как конкретное тождество противоположностей (здесь не место делать подробные расшифровки этих представлений), противоположность абстракции и анализа, анализ как осуществляющее себя через синтез идеальное действие и т.д. – все эти формы познающего мышления вдруг оказываются не делом назывного порядка, а как вырастающие из форм действительного бытия, вырастающие как *отражение* его, этого бытия, – и легко воспринимаются читателем уже не как догмы, а как активно-действенные формы.

Это и является задачей Э.В. Ильенкова – показать познающую способность логики, и показать логику как несводимую к формальному ее образу. И это он делает не только через блестящую экспликацию исторической диалектики и марксистского ее образа, но и демонстрацию пределов логики формальной, вырастающей на эмпирическом обобщении.

Культура и объем философско-исторических знаний Э.В. Ильенкова таковы, что давно исследователям его творчества дают возмож-

¹ Ильенков Э.В. «Абстрактное и конкретное»: собр. соч. Т. 1. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2019. С. 138.

ность судить его как историка философии. Несомненно, это так. Но это ни в коем случае не есть «профессорская» история философии, которая скорее есть историография, нежели наука об историческом развитии (через персоналии) объективных форм мышления. Через эту первую книгу Э.В. Ильенкова (которая как будто и не имеет назначения разворачивать позицию того или иного философа), вы как раз более прозрачно и именно с позиции *понятия* (понимания), увидите *смысл философии* всех тех, кто в классической форме, т.е. последовательно-завершенно, в историческом культурном процессе выразил принципиальные позиции во взглядах на познание. Увидите Платона и Аристотеля, Локка и Гельвеция, Фейербаха и Гегеля и др., не говоря уже о Марксе.

Можно процитировать целый ряд фрагментов, которые могут шокировать живущего «школьной» логикой читателя. И не меньше – таких, которые давно прижились в сознании, стали общим местом. Но если не входить в цитирование, а выйти на общее поле авторского исследования, то мы увидим, как эти «общие места» превращаются в проблемы. Вот посмотрите: «Абстрактное представление о вещи может быть самым что ни на есть чувственно-наглядным представлением, – да, впрочем, оно всегда является только таковым. Чувственно-наглядное сознание фиксирует всегда прямую и непосредственную связь там, где ее на самом деле нет, а есть связь, сложнейшим образом опосредованная»¹. «Определение конкретного в мышлении, конкретности теории прямо и непосредственно совпадает с определением «абстрактного» рассмотрения, такого рассмотрения, которое оставляет в стороне все обстоятельства, не вытекающие из имманентных законов существования данной конкретной системы взаимодействующих явлений в целом. И здесь, с точки зрения Логики марксизма-ленинизма, происходит “совпадение” абстрактного и конкретного, совпадение противоположностей, притом такое совпадение, внутри которого “конкретное” именно и только потому конкретно, что одновременно “абстрактно”, как и наоборот. Как и любая другая категория материалистической диалектики, “конкретное” осуществляется только через свою собственную противоположность, только благодаря ей»².

Если бы отношение этих категорий, абстрактного и конкретного, выражение сути которого, отношения, я только что процитировал, не имело бы подробного текстового выражения, – что бы тогда вы поня-

¹ Ильенков Э.В. «Абстрактное и конкретное»: собр. соч. Т. 1. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2019. С. 147.

² Там же. С. 164.

ли? Примерно то, что можно найти и в учебных пособиях советских времен. Ибо все учебники грешат упрощенными «обобщениями». Оттого, что я знаю определения «трех законов» диалектики, они не становятся моей способностью диалектико-логического движения в материале. Даже если вы пройдете весь путь вместе с Ильенковым – осуществляя в этом движении восхождение от абстрактного к конкретному. Ситуация с «тремя законами» формальной логики значительно проще: элементарная рефлексия делает их очевидными. Диалектическая форма – увы! – далека от очевидности, потому и поносится сознанием – даже научным. Которое не может превзойти картезианство и кантианство. Потому диалектика застревает в словах, фразах и ищет опору в известных сознанию примерах. Чтобы достичь «очевидности».

Но если вы все-таки разберетесь в «простых» текстах Ильенкова, это даст вам возможность методологического контроля над своим умом, пытающимся осуществить познавательный акт. В методе схвачен способ движения ума. Но переходы противоположностей, которые в формальной методологии зависят в неразрешимых антиномиях, рассудком не удержишь. Здесь нужна сила воображения – как субъективная способность, без которой познавательный процесс невозможен. О воображении Э.В. Ильенков напишет позже – и далеко не только в связи с Кантом. В этой первой книге им выявляются законы логики, ее формы, ее активный характер. И обоснование того факта, что именно противоречие оказывается формой и способом движения этой активной силы. В частности, и воображающей способности. Потому тождество и противоречие, фиксируемые в формальной логике как застывшие формы, в диалектике выступают моментами живого движения – процесса развития любого целостного образования, – далеко не только мышления.

Сознание, лишенное воображения, потому и не способно будет адекватно прочитать эти, повторю, «простые» тексты Ильенкова. Критичный к самому себе Э.В. Ильенков как-то однажды, небрежно махнув рукой, сказал, что в этой книжке много повторов. Это и в самом деле так, и это обстоятельство я бы оправдал тем, что автору очень необходима была акцентировка внимания на тех логических проблемах и их решениях, которые имеют принципиальное отношение к истине – как к истине познания, так и истине действия. И это даже естественно: центральная логическая проблематика так или иначе представлена в любой теме анализа познавательной деятельности. Более того, Э.В. Ильенков демонстрирует одни и те же логические принципы в различных сферах: – и в деле понимания человека, и его созна-

ния, в теории способностей; и в политэкономии, и в политике, и лингвистике и т.д., не говоря уже о теории понятия, о самой логике, диалектика которой вынуждена обнаруживаться каждый раз, когда дело идет о противопоставлении ее «ползучему эмпиризму» с его формально-логической методологией, «абстрактному рассуждательству вульгаризаторов». «Все философские и логические принципы <...> применимы в любой науке, имеющей дело с относительно самостоятельной сферой “бытия” или “сознания”, в любой естественной и общественной науке»¹.

Это и создает видимость повторения.

При исследовании понятия «вся трудность, – пишет Э.В. Ильенков, – возникает из того обстоятельства, что «эмпирический опыт» всегда неполон, не закончен, что «эмпирическое» в его реальном «синтезе» никогда не было и не будет дано человеку в созерцании и представлении. Мышление всегда стоит перед задачей образования таких абстракций, которые совпадают с «полным» объемом, с «полным» синтезом эмпирии, а не только с той ее частичкой, которая до сих пор побывала в поле зрения человека и человечества, – “со всяким возможным опытом”, как выразился Кант.

Вся трудность проблемы понятия и заключается в том, что в нем происходит совпадение не только с уже “протекшим: опытом (стало быть – не только с “частью” эмпирического), но и с будущим, то есть с эмпирическим, постигнутым действительно в его полном объеме и развитии»². «Следовательно, в понятии происходит совпадение с «неизвестным», с тем, что созерцанию и представлению дано не актуально, а лишь в качестве бесконечной возможности. И поскольку мышление всей своей историей доказывает, что оно способно делать именно это, то и возникает специальная проблема философии: откуда это совпадение? Откуда эта способность? Где источник и критерий этого совпадения?»³

Именно эти вопросы, которые как бы с естественной необходимостью вытекают из анализа категорий абстрактного и конкретного, по существу, являются ведущими на всем его творческом пути. Целостный образ его философии еще не воссоздан. Такая работа еще предстоит, и, надо полагать, найдутся аналитики соответствующего уровня, которые будут способны эту работу сделать. В мутном содержании сегодняшнего сознания есть много чего, что использует интерес

¹ Там же. С. 177–178.

² Там же. С. 151.

³ Там же. С. 152.

господствующего класса, и сознание философской науки, утопленное в том же самом интересе, активно обходит историческую классику – то ли в самом деле не понимая суть философских проблем, то ли сознательно их извращая для сохранения себя «в мире всеобщей проституции».

Мысль Э.В. Ильенкова, чем бы она ни была занята, всегда осуществляется в тесном сопряжении с развитием истории философии, иначе говоря, с развитием исторического мышления, выраженного в его предельно чистых формах. Потому и анализ самих этих чистых форм Ильенковым невозможно понять без анализа исторического развития науки о мышлении.

Барсуков И.С.

ПРИНЦИП САМОДВИЖЕНИЯ И ЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СНЯТИЯ ПОЗИТИВИЗМА В «НАУКЕ ЛОГИКИ»

Одним из значимых результатов, предпринятого в своё время Гегелем масштабного преобразования Логике, стало теоретическое оформление принципиального различия позитивизма и диалектики. Впервые в истории науки была выработана методология, основанная на выведении, обеспечивающая синтез различных определений предмета в составе единой теории, что кардинально меняло принципы научного поиска.

Философия Гегеля никак не укладывалась в классический набор методологических установок позитивизма, в предельно общем виде сформулированных ещё Кантом («паралогизмы чистого разума», «антиномии чистого разума», «идеал чистого разума»). Кроме «окончательного решения» проблемы тождества бытия и мышления в пользу их абсолютного различия к такого рода установкам также относятся: *отрицание актуально бесконечного* и ориентир на «дурную бесконечность», т.е. ориентир на *множественность позиций*, подходов, интерпретаций и оценок (пролиферация теорий); *запрет противоречия* (опора на формализованное знание); *невозможность синтеза* в составе единой теории. После Канта в этих установках ничего не поменялось.

Напротив, гегелевская логическая концепция, исключив принципиальную ограниченность познавательных возможностей субъекта, не только достигала результата в осмыслении действительности, но и открывала перспективу преобразования реальности, следовательно, актуализировала предсказательную функцию, с чем в позитивистских

теориях в гуманитарных областях знания имелись большие трудности. И хотя в трактовке Гегеля диалектика не могла быть непосредственно применена к исследованию природы общественных отношений, но именно гегелевская Логика выступила предпосылкой для создания Марксом экономической теории и выработки материалистического понимания истории. К тому же марксизм стал практически единственным и естественным продолжением гегельянства, получившим после распада гегельянских школ реальное развитие. Именно это и вызывало ожесточённую критику от представителей позитивизма всех сортов, больше похожую на идеологическую, чем на научную (см., например, К. Поппер «Открытое общество и его враги»¹). Наверно ещё и потому что от Гегеля – прямой путь к Марксу. При этом вместе с Гегелем третируется также и Спиноза, поскольку особую реакцию вызывали все монистические устремления, у Спинозы – это концепция «субстанции».

Но Гегель для позитивистов более серьёзный оппонент, чем Спиноза, поскольку монистический принцип гегелевской философии основывается на выведении (логическом опосредствовании), до чего Спиноза никак не доходит. Скажем, категория «субстанции» в философских построениях Спинозы хотя и содержит в себе внутреннее различие в атрибутах протяжения и мышления, однако в качестве предположенного различия. Простое же указание на их связь оставляет её непонятой, не выраженной в форме понятий, а, следовательно, только предположенной связью, значит проблематично утверждать единство протяжения и мышления в субстанции. Подобным же образом, аксиоматически, Спиноза вводит и определения «актуально бесконечного», «причины самой себя», «атрибута», «модуса» и др., т.е., несмотря на конструктивную критику ограниченных способов познания, оставляет нетронутым сам способ получения абстракции. Используя математический (как он его сам называет) способ, Спиноза становится по сути на одну почву с позитивизмом – вносит конечные определения в бесконечный материал и оказывается в границах неподвижных определений².

Гегель же, в отличие от оголтелых критиков Спинозы, включает категорию «субстанции» в логический порядок и тем самым раскрывает истинную природу субстанциальности – её так называемую «дея-

¹ См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. М.: Культурная инициатива; Феникс, 1992.

² См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Наука логики. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 148–149.

тельную мощь», развёртывающую из себя собственные определения, и обеспечивающую необходимый переход к понятию. В этом и состоит подлинная критика Спинозизма.

В отличие от Спинозы Гегель делает предметом рассмотрения не непосредственно данное содержание категорий (взятое к тому же вне связи друг с другом), а, напротив, рассматривает категории как всеобщие определения форм мышления. В категориях, как предельных формах обобщения, смыслообразование становится «текучим», подвижным и гибким, чем достигается полнота связей и отношений как моментов целого, раскрывается их качество быть опосредствующим и опосредствованным¹. Поэтому в категориях необходимо выступил: а) их переход, самодвижение, б) логически определённый порядок абсолютного синтеза (диалектический метод), в) снятие ограниченности субъективного действия.

Эту черту гегелевской Логики чётко подметил В.И. Ленин, указав на переход категорий как отражение объективных процессов: «Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, – вот в чем суть. Эта гибкость, примененная субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная *объективно*, т.е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира»².

Если абсолютная гибкость категорий, самоперемещение смыслов в мышлении есть отражение фундаментального качества природы и общества самодвижения материи, то, верно и обратное – осмысленный логический порядок самодвижения категорий существенно расширяет возможности истинного познания объективной реальности. Ибо применённый к анализу конкретных предметных областей принцип самодвижения есть важнейшая составляющая в выработке теоретического знания.

Перейдём к рассмотрению теоретических шагов, осуществлённых Гегелем в выведении принципа самодвижения. При этом надо учитывать, что в Науке Логике ни одна категория не появляется раньше, чем выступит необходимость включения её в логический порядок, и сам принцип самодвижения также должен быть опосредствован внутри системы Логике.

Сначала функцию логического перехода на ступени бытия обес-

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Наука Логике. СПб: Наука, 1997. С. 542–543, 650–651.

² Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Изд. 5. Т. 29. М.: Изд. полит. лит., 1973. С. 99.

печивает отрицание. Например, для всех категорий бытия отрицание есть сначала определённая как небытие в бытии: «иное», «иноебытие», «характер», «граница», «конечное», «идеальное» («Ideel»). Все эти виды отрицания опосредствуют переход в другое бытие, т.е. отрицание здесь не достигает соотношения с собой, а развитие идёт от бытия к другому бытию.

Так, категорию «определение» («Качество которое есть “в-себе” в простом нечто и сущностно находится в единстве с другим моментом этого нечто, в-нём-бытием <...>»¹), Гегель рассматривая как утвердительную лишь в связи с «другим моментом этого нечто» – «характером», т.е. в связи с отрицанием «определения». Но переход их друг в друга и снятие, оставляет границу, которая не только соединяет, но и – «<...> в такой же мере отделяет себя от самого себя <...> выражает своё небытие как своё бытие, переходя, таким образом в это бытие»². Эта разобщённость единого (внутреннее противоречие) достигает устойчивости, и фиксируется в другом определённом виде бытия – «нечто» переходит в «конечное», т.е. одно бытие переходит в другое. Таков же переход «конечного» в «бесконечное»³.

Например, применяя категорию «определение» к человеку: «Мыслящий разум – вот определение человека; <...> он есть мышление в себе <...>. Но мышление и в нём; сам человек есть мышление, он налично сущ как мыслящий, оно его существование и действительность <...>»⁴, Гегель показывает, что мышление человека соотносено с внешним, противостоит ему как момент целого, включает в себя иное (ту же чувственность, телесность, природу). Однако, граница не исчезает, ибо на ступени бытия не появляется отрицательного соотношения с собой. «Определение», выражающее качество бытия, имеет вид ещё абстрактного отношения бытия к своему иному и не достигает абсолютного единства различных.

В этом месте Логике Гегель рассматривает логическую форму, соответствующую специфическому типу мышления, имеющему отношение к формированию ограниченной картины объективной реальности. Представления (ещё не понятия в гегелевской трактовке) здесь имеют прочную границу, логическое действие искусственно задерживается. Например, любое «конечное» не выходит за свой предел само по себе, переход возможен через «долженствование» только к друго-

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука Логики. СПб: Наука, 1997.С. 106.

² Там же. С. 110.

³ Там же. С. 122–123.

⁴ Там же. С. 106.

му конечному, не достигающему для-себя-бытия и других форм абсолютного единства, так возникает картина дурного бесконечного. Всеобщее, сформированное на основе конечного, приводит лишь к абстрактно-всеобщему, а оно всегда наполняется только извне данным ему содержанием. Здесь и возникает разрыв между реальным и идеальным, мышлением и бытием, объективным и субъективным, что и является основой для всевозможных форм субъективизма и позитивизма. Не меняет сути дела и использование определений сущности, (например, «явление», «закон», «сила», «причина») ибо взяты они как «конечное», изолированно, взяты как абстрактно-всеобщие. Поэтому Гегель и противоречит не только обывательским, но и научным представлениям своей эпохи.

Иначе принцип отрицания «работает» на ступени сущности. Отрицание здесь есть лишь соотносящееся с собой отрицание¹, а движение возможно только от ничто к ничто: «Становление в сущности, её рефлектирующее движение, есть поэтому *движение от ничто к ничто и тем самым движение обратно к самой себе*. Переход или становление снимают себя в своём переходе; иное которое становится в этом переходе, не есть небытие некоторого бытия, а ничто некоторого ничто, и это – то, что оно отрицание некоторого ничто <...>»², т.е. категории сферы сущности, будучи отрицаниями, получают полноту внутренних различий. Они непосредственно обогащены отрицанием, а это означает изменение порядка снятия (отрицания с удержанием) категорий.

Сама природа отрицания становится предметом рассмотрения на ступени сущности через так называемые рефлексивные определения, где уже нет перехода в иное, поскольку сущность есть «отрицательное соотношение с собой»³, или сливающееся с самим собой отрицание⁴. «Но это совпадение не есть переход отрицания в равенство с собой как переход в своё *инобытие*, а рефлексия – это переход как снятие перехода, ибо она есть непосредственное совпадение отрицательного с самим собой»⁵. Особенностью снятия перехода выступает возвращение к исходному пункту движения: «Соотношение отрицательного с самим собой есть, следовательно, его возвращение в себя <...>», а, значит, в этом возвращении есть то, что начинается и одновременно

¹ Там же. С. 352.

² Там же. С. 360.

³ Там же. С. 352.

⁴ Там же. С. 361.

⁵ Там же.

возвращается к началу. Рефлексия есть, таким образом, и полагание и предположение, т.е. выходит за пределы непосредственного нечего и возвращается в него. И это возвращение есть предположение найденного в наличии, найденное опять становится благодаря тому, что его покидают. Движение сущности к себе есть снятие себя и отталкивание от самой себя¹.

В этом месте развития категорий Гегель, собственно, и подходит к изображению принципа самодвижения: «Рефлектирующее движение, стало быть, следует, согласно сказанному, понимать как *абсолютное самоотталкивание* (Gegenstoss) внутри самого себя. Ибо предположение возврата в себя – то, из чего происходит сущность и что дано лишь как это возвращение, – имеется лишь в самом возвращении. <...> Движение как процесс поворачивается непосредственно в самом себе, и лишь таким образом оно самодвижение – движение, исходящее из себя»². Самодвижение здесь выступило как необходимая ступень развития сущности, а обнаруженная диалектика как прояснённый способ дальнейшего опосредствования в системе Логики. Разрешение противоречий присутствовало и на ступени развития определений бытия, однако, там оно выступило как необходимое, но вспомогательное действие (своеобразные «строительные леса»), но не выступило в простоте и ясности самого принципа.

При этом в раскрытии объективной природы сущности обозначился специфический предел, а именно *устойчивость отрицания* переводит бесконечное самодвижение сущности внутри себя самой в непосредственное единство противоположностей, а это уже есть снятие беспокойного единства различных и переход в спокойную простоту, здесь оно – «основание» (подобное имело место при снятии «становления» и переходе к «наличному бытию»). Но именно потому, что противоречие переходит в основание (тождественность сущности с собой в своей отрицательности), в нём также просматриваются характеристики определений бытия – наличное бытие и непосредственность.

Дойдя до «основания», всё движение теперь развёрнуто в сторону возвращения к определениям утраченного (сущность есть отрицание бытия) бытия. Здесь начинается опосредствование категорий сущности, в которых просвечивает бытие. Условие, существование, явление, действительность, субстанция (причина самой себя, более развитая форма самодвижения), пока не будет достигнута полнота в отрицании

¹ Там же. С. 362.

² Там же.

сущности и восстановлено бытие, оно же – понятие.

В качестве яркого примера применения принципа самодвижения можно привести фрагмент анализа движения стоимости в «Капитале». «Если в простом обращении, – пишет Маркс, – стоимость товаров в противовес их потребительной стоимости получала в лучшем случае самостоятельную форму денег, то здесь она внезапно выступает как саморазвивающаяся, как самодвижущаяся субстанция, для которой товары и деньги суть только формы. Вместо того чтобы выражать собой отношение товаров, она теперь вступает, так сказать, в частное отношение к самой себе. Она отличает себя как первоначальную стоимость от самой себя как прибавочной стоимости <...>»¹. Только в отличие от Гегеля Маркс не придаёт обнаруженной им самодвижущейся форме значение мистически ведущей себя абстракции, а раскрывает подлинное основание самодвижения капитала, которое никак не возможно без отношения к труду (реальному процессу), производящему стоимость.

В заключение отметим, что решение проблемы тождества бытия и мышления, порядок выведения категорий посредством диалектического метода, которые предложил Гегель, до сих пор остаётся образцом теоретической организации знания. А в условиях нарастания кризисных процессов в развитии цивилизации приобщение к диалектике как можно более широкого круга людей остаётся актуальным, поскольку только в диалектике раскрывается и проясняется общий порядок мышления, необходимого для проникновения в сущность предметности, находящейся в постоянном изменении (возникновении – прехождении) – «<...> а сознание – такая вещь, которую мир *должен* приобрести себе, хочет он этого или нет. Реформа сознания состоит *только* в том, чтобы дать миру уяснить себе своё собственное сознание, чтобы разбудить мир от грёз о самом себе, чтобы *разъяснить* ему смысл его собственных действий»². Особенно это касается тех наук, где эмпирические способы обобщения и формализм заводят рано или поздно любое позитивное знание в тупик.

¹ Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2. Т. 23. М.: Гос. изд. полит. лит, 1955. С. 165.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2. Т. 1. М.: Гос. изд. полит. лит, 1955. С. 381.

Игнатович В.Н.

О ЦЕННЫХ ИДЕЯХ Э.В. ИЛЬЕНКОВА В ОБЛАСТИ НАУЧНОЙ МЕТОДОЛОГИИ

Настоящей статьей автор хотел бы привлечь внимание исследователей к очень интересной теме – вкладу Э. В. Ильенкова в развитие научной (общенаучной) методологии.

Насколько я могу судить, этот вклад до сих пор не получил надлежащей оценки в работах, посвященных его творчеству, в том числе и книге Д. Бэкхёрста¹, где есть глава «Ильенков и диалектический метод». Между тем, Э.В. Ильенков высказал много ценных идей, касающихся методологии развития научных теорий. В его работах можно найти положения, которыми следует руководствоваться, развивая теорию, основывающуюся на опытных (эмпирических) данных и проверяемую практикой. Эти положения содержат ответ на вопрос: «Как развивать теорию некоторых явлений?», т.е. на вопрос: какими должны быть действия, результатом которых станет новая теория тех же явлений?

В сжатом виде основные из этих положений можно представить так:

«Любая новая теория возникает только через критическое преодоление имеющейся теории того же самого предмета. Она никогда не возникает на голом месте, без теоретических предпосылок <...>»²;

«Новая теория <...> всегда рождается в ходе критической переработки завоеваний предшествующего теоретического развития <...>

«“Сведёние критических счетов” с ранее развитыми теориями есть вовсе не побочное, второстепенной важности занятие, а необходимый момент разработки самой теории, момент теоретического анализа фактов»³;

«Критика любой теории всегда направляется на отыскание в ней противоречий. Новая теория всегда утверждает себя тем, что показывает тот способ, которым разрешаются противоречия, неразрешимые с помощью принципов старой теории»⁴;

«<...> не всякий способ разрешения противоречий приводит к

¹ Bakhurst D. Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. – [11], 292 с.

² Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории / Изд. 2, доп. М.: Политиздат, 1984. С. 241.

³ Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 139 –140.

⁴ Там же. С. 221.

развитию теории». [Бывает] такое “разрешение” противоречий, которое тождественно превращению теории в беспросветную эмпирическую эклектику»¹;

«<...> рациональное разрешение противоречий в теоретическом определении может состоять только в том, чтобы проследить тот способ, которым они разрешаются движением самой предметной, объективной реальности, движением и развитием мира вещей “в себе”»²;

«Теоретический анализ фактов и критическое рассмотрение истории мысли – два неразрывных аспекта исследования <...>»³.

Эта подборка не есть результат моих размышлений над вопросом о вкладе Э.В. Ильенкова в развитие научной методологии. Над этим вопросом я начал размышлять только в 2016 г. А все приведенные положения взяты из моей книги «Введение в диалектико-материалистическое естествознание»⁴, опубликованной в 2007 г. Как сказано в предисловии, в этой книге «обобщен более чем 20-летний опыт применения материалистической диалектики в различных исследованиях, а также изучения истории ее применения в естествознании»⁵. В ней есть глава «Теоретические основы диалектико-материалистического естествознания», в которой я «рисковал изложить материалистическую диалектику с точки зрения того, кто ее использует в теоретических исследованиях в области естествознания»⁶. В этой главе есть разделы «Как развивать теорию» и «О роли противоречий в теоретическом мышлении», основную часть объема которых занимают цитаты из работ Э.В. Ильенкова, выдержки из которых приведены выше.

Работы Э.В. Ильенкова, наряду с работами К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина, П.В. Копнина, В.А. Босенко и ряда других философов, я изучал в середине 1980-х гг., желая в должной мере освоить материалистическую диалектику как метод научного познания. А хорошее владение методом мне было нужно потому, что я тогда занялся исследованием очень сложной проблемы в области классической тер-

¹ Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории / Изд.2, доп. М.: Политиздат, 1984. С. 262.

² Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 232-233.

³ Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории / Изд. 2, доп. М.: Политиздат, 1984. С. 241/

⁴ См.: Игнатович В.Н. Введение в диалектико-материалистическое естествознание: Монография. Киев: Издательство «ЭКМО», 2007. 468 с.

⁵ Там же. С. 15.

⁶ Там же.

модинамики.

Классическая (феноменологическая) термодинамика считается самой незыблемой частью теоретической физики и в различных учебниках излагается как свод абсолютных истин. Революция в физике, которая произошла в XX в., никак не повлияла на термодинамику. Ряд основополагающих разделов в курсах термодинамики излагаются так, как в трудах ее основоположников, написанных полтора века назад, а новые разделы вводятся как дополнение к старым. Человеку, который, подобно мне, изучал термодинамику в вузе, трудно представить, что могут быть какие-то сомнения в совершенстве этой науки.

Такие сомнения у меня возникли в начале 1984 г. после чтения книги доктора технических наук, члена-корреспондента Академии наук Белорусской ССР А.И. Вейника «Термодинамика»¹. В книге давалось изложение термодинамики, можно сказать, не имеющее ничего общего с традиционным. Вместо основных законов термодинамики в книге фигурировал «обобщенный постулат», из которого А.И. Вейник выводил не только термодинамические соотношения, но и все законы физики. Вместо энтропии, одного из важнейших понятий термодинамики, в книге фигурировал термический заряд – аналог электрического заряда. Кроме того, в книге сообщалось об интересных опытах, подтверждающих ряд нетривиальных предсказаний автора.

Книга А.И. Вейника заставила меня задуматься над проблемой: действительно ли необходимо отказаться от традиционной системы построения классической термодинамики, т. е. от ряда понятий и постулатов, вводя вместо них новые? А если да, то как убедительно обосновать необходимость не только отказа от старых понятий и постулатов, но и введения именно тех новых понятий и постулатов, которые предложил А.И. Вейник? Или каких-то других? Такого рода проблемы мне ранее не встречались, и чтобы выработать подход к поиску ее решения я изучал литературу по материалистической диалектике. Ответ на вопрос «Как проводить исследование?» нашел в книгах Э.В. Ильенкова «Диалектическая логика» и «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса».

Главные положения, руководствуясь которыми можно было начинать исследование, это положение о том, что новую теорию следует создавать путем критической переработки существующей теории и «Критика любой теории всегда направляется на отыскание в ней про-

¹ См.: Вейник А.И. Термодинамика / Изд. 3, перераб. и доп. Минск: Высшая школа, 1968. 463 с.

тиворечий»¹.

В поиске противоречий важное значение имела освоенная во время чтений работ Э.В. Ильенкова идея диалектики как Логики с большой буквы, а также положение: «Всякая наука есть прикладная логика»². Я заключил, что не могут быть истинными те положения термодинамики, которые противоречат диалектике, и когда обнаруживал такие, то рассматривал их как сомнительные, выяснял их происхождение и проверял их обоснование. Одно из таких положений – резкое различие между теплотой и другими формами движения (видами энергии) в отношении превращаемости в другие формы, о котором можно прочитывать в любом курсе термодинамики. Утверждают, что все виды энергии легко и полностью превращаются в теплоту, а обратное превращение затруднено, что с точки зрения диалектики выглядит сомнительным. Усомнившись в этом положении, я начал проверять его обоснования и пришел к выводу, что оно не соответствует фактам.

Изучая философскую литературу, я обратил внимание на заметку в «Диалектике природы» Ф. Энгельса, которая начинается утверждением: «В каком бы виде ни выступало перед нами второе положение Клаузиуса и т. д., во всяком случае, согласно ему, энергия теряется, если не количественно, то качественно»³ и заканчивается словами «Ad absurdum!». Эту заметку можно рассматривать как опровержение второго начала термодинамики в формулировке Клаузиуса путем приведения его к абсурду. Поэтому я начал выяснять, следует ли из второго начала термодинамики вывод о грядущей тепловой смерти Вселенной, а также какой смысл имеют слова Энгельса о видах второго положения Клаузиуса. Это позволило выявить в термодинамике ряд ложных или необоснованных положений, а также сделать вывод о том, что различные формулировки второго начала термодинамики представляют его в разной степени развития.

Результаты моих исследований впервые были опубликованы в 1997–1998 гг. в статье «Основанный на старых идеях Фридриха Энгельса новый взгляд на проблему тепловой смерти вселенной»⁴, а за-

¹ Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 221.

² Ленин В.И. Философские тетради // Полн. собр. соч. / Изд. 5. Т. 29. М.: Политиздат, 1973. С. 183.

³ Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. / Изд. 2. Т. 20. М.: Политиздат, 1961. С. 600.

⁴ См.: Игнатович В.Н. Основанный на старых идеях Фридриха Энгельса новый взгляд на проблему тепловой смерти вселенной // Марксизм и современность. 1997. № 3. С.66-71; 1998. – № 1. С.102–112.

тем – существенно дополненные – в главе «Анализ логических оснований гипотезы тепловой смерти Вселенной. Введение в критику классической термодинамики» книги «Введение в диалектико-материалистическое естествознание»¹. Ход исследований кратко описан в статье «Применение материалистической диалектики в критике классической термодинамики»², где также кратко изложены результаты исследований.

Полагаю, результаты моих исследований убедительно демонстрируют необходимость коренной перестройки системы классической термодинамики, а также указывают направления, в которых следует осуществить эту перестройку. Поэтому можно утверждать, что действительность принципов критики научных теорий, сформулированных Э.В. Ильенковым, прошла успешную проверку практикой.

Добавлю, что без знания этих принципов я не только не решил бы проблему, которая меня заинтересовала, но даже не стал бы ею заниматься. Ведь в первоначальном варианте проблема выглядела как вопрос: чем система термодинамики А.И. Вейника лучше традиционной? Как найти ответ на этот вопрос, если каждая система излагается в книгах объемом в сотни страниц, совершенно неясно. А поиск противоречий между положениями из курсов термодинамики и диалектики или фактами – задача вполне решаемая.

Интересно отметить, что история термодинамики может служить яркой иллюстрацией того положения, что «<...> не всякий способ разрешения противоречий приводит к *развитию* теории»³. Основоположники термодинамики Р. Клаузиус и В. Томсон (Кельвин) на начальном этапе создания этой науки ставили целью разрешение противоречия между воззрениями на теплоту как механическое движение невидимых частиц тел и тем положением теории теплового двигателя С. Карно, что теплота – это невесомая субстанция (теплород). Они разрешили это противоречие так, что вскоре возникла проблема тепловой смерти Вселенной, затем неразрешимая проблема необратимости, а еще позже выяснилось, что энтропия, введенная Клаузиусом, эквивалентна теплороду⁴, из чего можно заключить, что предложен-

¹ См.: Игнатович В.Н. Введение в диалектико-материалистическое естествознание: Монография. Киев: Издательство «ЭКМО», 2007. 468 с.

² См.: Игнатович В.Н. Применение материалистической диалектики в критике классической термодинамики // Ильенковские чтения – 2009. XI Международная научная конференция: Ч. 2: Материалы конференции. МИЭТ, 2010. С. 170–179.

³ Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории / Изд. 2, доп. М.: Политиздат, 1984. С. 262.

⁴ См.: Игнатович В.Н. Введение в диалектико-материалистическое естествознание:

ное ими разрешения определенного противоречия не является лучшим.

Хотел бы обратить внимание на следующее обстоятельство. Многие авторы высказывались в таком духе: «<...> марксистская диалектика – это вовсе не сборник правил: примени их непосредственно к частной задаче и получишь правильный ответ»¹; «Диалектика не дает науке готовый метод, который можно прямо и непосредственно “применять”, а она может помочь ученому, историку, естествоиспытателю и т.д. **выработать** адекватный его науке метод»². Мне такие утверждения всегда казались странными. Если есть метод материалистической диалектики, то должны быть правила этого метода, а его применение должно обеспечивать решение тех задач, для которых он предназначен. Кстати, изложенным в начале статьи положениям Э.В. Ильенкова можно придать вид правил. Например, «Новую теорию следует создавать только через критическое преодоление имеющейся теории того же самого предмета», «Критику любой теории следует осуществлять через отыскание в ней противоречий» и т.п.

По правилам такого рода я и действовал: сначала искал противоречия в существующей теории, потом искал способы их разрешения, чтобы наметить путь перехода к новой теории. Замечу, непосредственно перед процитированным выше предложением в книге С.Н. Мареева сказано, что диалектика применяется не к предмету наук, «а к **науке**, к истории и естествознанию»³. Именно так обстояло дело в моем исследовании: диалектика применялась к науке термодинамике.

Успешно применяя в своих исследованиях положения, взятые книг Э.В. Ильенкова, я длительное время не задумывался над вопросом, насколько новыми и оригинальными они являются, и, соответственно, даже не пытался оценивать вклад Э.В. Ильенкова в развитие научной методологии. Для моих исследований было достаточно того, что эти положения помогали находить пути решения тех научных проблем, которые меня интересовали. Однако несколько лет назад я обратил внимание на то, что в книгах по методологии научных исследований методология критики или развития научных теорий даже не упоминается⁴, хотя методология создания теорий в опытных (эмпирических)

Монография. Киев: Издательство «ЭКМО», 2007. С. 295–429.

¹ Семенов Н.Н. Марксистско-ленинская философия и вопросы естествознания // Вестник АН СССР. 1968. № 8. С. 35.

² Мареев С.Н. Встреча с философом Э. Ильенковым / Изд. 2, доп. М.: Эребус, 1997. С. 140.

³ Там же.

⁴ См., например: Кохановский В.П. Философия и методология науки: Учебник для

науках известна давно и подробно описана во многих книгах¹.

Поэтому, на мой взгляд, *есть основания считать, что Э.В. Ильенков заложил основы нового раздела научной методологии – методологии развития научных теорий, которые основываются на фактах (не теорий чистой математики).*

То обстоятельство, что методология развития научных теорий явлений сегодня не разработана, легко объяснимо. Разработку методологии какого-то вида деятельности можно осуществлять только на основе анализа и обобщения более или менее продолжительного опыта этой деятельности.

Методология исследований природных явлений, исследований, которые начинаются с наблюдений и экспериментов, а заканчиваются созданием и проверкой теорий, была разработана в трудах Дж. Гершеля, У. Уэвелла и Дж.Ст. Милля к середине XIX в., после более чем двухсот лет проведения исследований такого рода. А материала для создания методологии развития научных теорий, т. е. исследований, в которых новая теория создается на основе критической переработки старой теории, в истории науки было, скажем так, немного.

Выдающимся примером такого исследования является то, результаты которого представлены в «Капитале» К. Маркса. Маркс изучал самый сложный объект – развивающуюся капиталистическую экономику – и создавал свою теорию, не только анализируя экономические явления, но и подвергая критике ранее созданные теории той же экономики. Причем критику осуществлял не с позиций своей – новой – теории, а в ходе самого исследования, почему «Капитал» имеет подзаголовок «Критика политической экономии».

Ответ на вопрос «Как развивать науку?» Э.В. Ильенков искал в ряде своих работ, можно сказать, эмпирически, – анализируя исследования Маркса. Поскольку предметом этих исследований был самый сложный развивающийся объект, то *Э.В. Ильенков выявил не только общие принципы методологии критики научных теорий, но и прин-*

высших учебных заведений. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. – 576 с.; Майданов А.С. Методология научного творчества. М.: Издательство ЛКИ, 2008. 512 с.; Рузавин Г.И. Методология научного познания. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2012. 287 с.; Коэн М., Нагель Э. Введение в логику и научный метод. Челябинск: Социум, 2010. 655 с.

¹ См., например: Коэн М., Нагель Э. Введение в логику и научный метод. Челябинск: Социум, 2010. 655 с.; Милль Дж.Ст. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования / Изд. 5, испр. и доп. М: ЛЕНАНД, 2011. 832 с.; Введенский А.И. Лекции по логике, читанные профессором А.И. Введенским на Высших женских курсах в 1895/6 г. СПб.: Тип. В. Безобразова и К°, 1896. 446, [2], 4 с.

ципы критики теорий сложнейших развивающихся объектов. Замечу, что я использовал далеко не все методологические принципы, которые выявил Э.В. Ильенков, поскольку классическая термодинамика не изучает развивающиеся объекты.

Теперь хотел бы обратить внимание на то, что развитие методологии критики научных теорий в наше время является крайне актуальной задачей.

Уже несколько десятилетий углубляется кризис науки, в том числе теоретической физики¹. Во многих областях физики возникает ситуация, подобная той, что возникла в термодинамике после появления названной выше книги А.И. Вейника. Например, если академик АН СССР В.Л. Гинзбург в свое время решительно заявлял: «Разумеется, никто и ничто не только не опровергнет, но и не поколеблет теорию относительности и квантовую механику – эти основы современной физики»², то вскоре вышла книга³, соавтором которой является академик АН СССР А.А. Логунов, в которой критиковалась общая теория относительности и предлагалась теория, альтернативная ей. В последние годы книги, в которых предлагаются те или иные пути вывода теоретической физики из кризиса и излагаются теории, альтернативные теории относительности, квантовой механике, релятивистской космологии, появляются все чаще⁴. Официальная наука, представлен-

¹ См., например: Хорган Дж. Конец науки: Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки. СПб.: Амфора, 2001. 479 с.; Smolin L. The trouble with physics: the rise of string theory, the fall of a science, and what comes next. Boston: Houghton Mifflin. 2006. (на русском: Смолин Л. Неприятности с физикой: взлет теории струн, упадок науки и что за этим следует // URI: https://royallib.com/book/smolin_li/nepriyatnosti_s_fizikoy_vzlet_teorii_strun_upadok_nauki_i_chto_zha_etim_sleduet.html); Ацюковский В.А. Материализм и релятивизм. Критика методологии современной теоретической физики. М.: Энергоатомиздат. 1992. 192 с.; Игнатович В.Н. Кризис теоретической физики в XX веке // Экономическая и философская газета. 9 декабря 2013 г., № 49. URI: <https://ela.kpi.ua/handle/123456789/7176>; Ihnatovych V. Philosophical roots of the "eternal" questions in the XX-century theoretical physics. ArXiv:1406.6675 [pdf]. URI: <https://arxiv.org/abs/1406.6675>.

² Гинзбург В.Л. О физике и астрофизике: Статьи и выступления. М.: Наука, 1985. С. 340.

³ См.: Логунов А.А., Мествиришвили М.А. Релятивистская теория гравитации. М.: Наука, 1989. 304 с.

⁴ См., например: Ацюковский В.А. Общая эфиродинамика. Моделирование структур вещества и полей на основе представлений о газоподобном эфире / Изд. 2. М.: Энергоатомиздат, 2003. 584 с.; Бураго С.Г. Роль эфиродинамики в познании Мира. Эфиродинамика и тайны Вселенной. М.: КомКнига, 2007. 213 с.; Семиков С.А. Баллистическая Теория Ритца и картина мироздания (Концепция материи и света, микромира и Космоса. Альтернатива теории относительности и квантовой физике.

ная в университетах и научных институтах, игнорирует эти теории, однако это только продлевает существующий кризис физики.

Полагаю, кризис физики будет продолжаться до тех пор, пока те, кто стремится его преодолеть, не освоят методологию критики научных теорий и не приступят к созданию новых теорий «в ходе критической переработки завоеваний предшествующего теоретического развития»¹. Ведь чтобы большинство физиков приняли новую теорию, или даже начали ее обсуждать, необходимо обосновать отказ от старой теории. Наличие новой теории не может быть основанием для отказа от старой. Кроме того, нужно показать, что в рамках новой теории можно успешно решать проблемы, которые не решаются в рамках старой теории. Далее, поскольку старые теории не могут быть полностью ложными, то истинная часть их содержания должна перейти в новые теории, и эту часть необходимо выявить в ходе соответствующего исследования. Наконец, если создаются новые теории, по видимости не имеющие никакой связи со старыми, то нельзя исключать ту возможность, что эти новые теории содержат выраженные иными словами ложные положения старых теорий.

Из всего этого следует, что сегодня те, кто желает развивать науку, должен овладеть методологией развития науки, важнейшие идеи которой есть в работах Э.В. Ильенкова и частью перечислены выше.

Философы могут оказать существенное содействие прогрессу теоретической физики и науки вообще, если начнут пропагандировать эти идеи. А развитие этих идей и создание на их основе методологии научной критики научных теорий, в том числе теорий сложных развивающихся объектов, послужит и прогрессу самой философии.

Революция в науке и технике). Нижний Новгород, 2009. 612 с.; Бычков В.Л., Зайцев Ф.С. Математическое моделирование электромагнитных и гравитационных явлений по методологии механики сплошной среды / Изд. 2, расшир. и доп. Москва: МАКС Пресс, 2019. 640 с.

¹ Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 139.

Макаров В.В.

МЕТОД ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЗАДАЧИ СОВРЕМЕННОГО ЛЮБОМУДРИЯ

Единственное, к чему я вообще стремился и стремлюсь в своих философских усилиях, – это научное познание истины. Такое познание является наиболее трудным путем, но только этот путь может представлять интерес и ценность для духа, если этот последний, однажды вступив на путь мысли, не впал в суетность, а сохранил волю и мужество к истине.

Г.В.Ф. Гегель¹

Историко-философский процесс в лице своих выдающихся представителей, начиная с Сократа и завершая Гегелем, свидетельствует об их осознанном усилии в разработке одного, единственного метода, позволяющего познавать и развивать предмет философской науки. У самого Гегеля (если брать период его жизни, связанный с созданием «Науки логики») неразрешенных проблем с разработкой философского метода не было. Лучшим доказательством успешного для его времени решения этой задачи является «Энциклопедия философских наук», особенно последние два тома, раскрывших всеобщность, универсальность и продуктивность его подхода к делу философии.

Проблемы не только теоретического, но и практического характера возникают лишь тогда, когда хотят воспользоваться методом гегелевской философии на манер любого метода частных, конечных наук и дисциплин. По сути это «предприятие» никому не может удалиться, поскольку отношение формы и содержания мышления в философии и у этих наук принципиально различное (противоположное). Однако не избежали в свое время подобного недоразумения «классики марксизма-ленинизма», заложившие традицию «кокетничания» с элементами гегелевской системы, в иллюзорной попытке «спасти» живое ее начало в виде метода, оставив истории ее устаревшее содержание. С «легкой руки» этих мыслителей, безнадежная иллюзия получила свое хождение, в том числе и на почве отечественного философствования, особенно его советского периода.

Часто приходится читать и слышать о диалектическом методе у Гегеля, точно так же, как и о его объективном идеализме (скорее всего

¹ Hegel G.W.F. Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: in 3 Bd., 1830, Bd I.Fr/M:Suhrkamp,2003. S. 14.

в попытке как-то отделить его точку зрения от кантовско-фихтевской). Оба утверждения являются большим недоразумением. Приписывание Гегелю точки зрения объективного идеализма говорит о непонимании принципиального различия его эпохи и эпохи Платона, ступеней развития классической философии, когда началась ее история, и когда завершился исторический способ развития ее предмета.

Следует безусловно согласиться с тем, что диалектика является «душой» любого развития, но столь же справедливо и то, что она (диалектика) не является его духом, понятием и высшей формой. Гегель, вслед за Аристотелем, в этом смысле не были «диалектиками», т.к. диалектический метод не является совершенным и высшим способом отношения мышления к своему предмету в философии. Разработка Гегелем спекулятивной, положительно-разумной или мистической стороны логического составляет существеннейший момент его логического учения и самой философской науки в ее целостности. Эту сторону дела обычно упускают исследователи гегелевского наследия.

Вот как сам Гегель характеризует в малой «Науке логики» спекулятивно-мистическую сторону разрабатываемого им способа мышления: «Относительно спекулятивного мышления мы должны еще заметить, что под этим выражением следует понимать то же самое, что раньше применительно в основном к религиозному сознанию и его содержанию называлось мистическим. Когда в наше время говорят о мистике, то, как правило, употребляют это слово в смысле таинственного и непонятного, и, в зависимости от полученного образования и образа мысли, он смотрят на это таинственное и непонятное как на нечто подлинное и истинное, а другие видят в нем суеверие и обман. Мы должны прежде всего заметить, что мистическое, несомненно, есть нечто таинственное, но оно таинственно лишь для рассудка, и это просто потому, что принципом рассудка является абстрактное тождество, а принципом мистического (как синонима спекулятивного мышления) – конкретное единство тех определений, которые рассудок признает истинными лишь в их раздельности и противопоставленности»¹.

Данное обстоятельство, состоящее в том, что учения Аристотеля и Гегеля выдаются не за то, чем они были и остаются на самом деле, является одной из причин того, что им, как никаким другим, не повезло в истории философии с действительным пониманием и дальнейшим развитием. История овладения гегелевской точкой зрения за по-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук в 3х.томах, Т.1., М., Наука, 1975. С. 212.

следние полтора века преподнесли нам примеры удивительных и противоречивых подходов к его наследию, а также противоречивых характеристик его учения. Кто сам разделяет диалектический взгляд на вещи, тот с необходимостью считает Гегеля «диалектиком». Кому по душе интуитивизм (например, И.А.Ильину в его известной работе «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» 1918 года), тот выдают Гегеля за скрытого «интуитивиста». Кто не выходит за рамки рассудочного рационализма, тот и Гегеля записывают в лагерь рационалистов и панлогистов. Консерваторы видят в нем охранителя «арифметики» прусских порядков, революционеры вычитывают из «Науки логики» «алгебру» революции.

К одному из редких исключений в череде многочисленных исследователей гегелевской философии и ее подлинного своеобразия можно отнести Евгения Семеновича Линькова. К научно-исследовательской деятельности ленинградско-петербургского мыслителя в полной мере применимы слова, высказанные Гегелем в предисловии ко второму изданию «Энциклопедии философских наук» и вынесенные в качестве эпиграфа к настоящей статье. В этой связи уместно будет остановиться на одном из центральных пунктов, на который неоднократно обращал внимание своих слушателей Е.С. Линьков.

Всякий приступающий к изучению философии, а также и те, кто продвинулся в этом направлении, волей-неволей оказываются перед труднейшей теоретической задачей, равно как и непростым практическим выбором: как отнестись к многоликому и обширному историко-философскому наследию, к самой исторической форме существования философской науки? Основных способов постановки и разрешения этой задачи, как в известной русской сказке, три. Первый путь главным своим пунктом содержит в целом отрицательное отношение к историко-философскому процессу и философским учениям прошлого. Он оборачивается в лучшем случае демонстрацией индивидуальных откровений субъективного толка. Индивид при этом полагает, что находится по ту сторону преходящего и несовершенного, а на самом деле, навсегда закрывает себе дорогу к вечному, по крайней мере, в философской его форме. «Индивидуализм, самолюбие, самодовольство – все это такие «добродетели», которые являются игольным ушком для вхождения в храм философского познания»¹.

Второй путь являет собой иную крайность. Идущие по нему всю свою сознательную жизнь пребывают в том простом убеждении, что история философии, какой она нам дана, и есть единственно достой-

¹ Линьков Е.С. Лекции разных лет. Т.1. СПб.: ГРАНТ ПРЕСС, 2012. С. 156.

ное поприще для приложения своих духовных сил, а заодно и лучшее лекарство от субъективного произвола. Занятие историей философии, с этой точки зрения, и есть настоящая философия. На самом деле эта позиция настолько в себе самой диалектична, что не замечает содержащего в ней самоотрицания: если кто-то вознамерится сохранить только бывшее и исторически выступившее в философии, то в попытке его сохранить такое сознание окажется лишь пустой оболочкой, которую покинуло содержание мирового философского процесса.

Причастность третьей точке зрения, преодолевающей не критическую наивность вышеописанных крайностей, составляет муку и, одновременно, непреходящую славу тех великих умов рода человеческого, которым по праву принадлежит заслуга развития формы и содержания философской науки. Для действительного развития выступившего ранее философского учения и его основоположений требуется выполнить, как минимум, одно условие – овладеть глубиной (или, что то же самое – высотой) этого предшествующего философского принципа, постигнуть основное противоречие его формы и содержания. Взять на себя все «напряжение» и силу этого противоречия, а не искать вечное там, где его нет – вот удел тех, кому хватило мужества и воли заниматься собственно философским делом, не разменивая свою судьбу на мелочи преходящей жизни.

Главные претензии к приверженцам диалектического материализма могут быть сформулированы очень кратко: это отсутствие самого определения материи как таковой, а также определения диалектики в ее всеобщей форме¹. Взгляд «классиков» на этот предмет хуже кантовского понимания «вещи в себе». Кант хотя бы догадывался, почему последняя ему не дается. «Мастера» материалистической диалектики все время пытаются убедить других и себя, что имеют дело с всеобщими определениями, хотя дальше особенных оснований конечного бытия не идут. Содержащееся в природе диалектического момента удвоение, как известно, никогда не было и не могло быть исходным пунктом развития или становления чего-либо. Удваивается всегда что-то единое, а, как раз, внутреннего единства в подобного рода учениях и нет. Оно лишь декларируется. Например, его полагают в материальности, но при этом заявленный принцип не проводится в самом содержании природного и духовного универсумов. Определение «материальности» уже по своему словообразованию носит производный, особенный и, поэтому, ограниченный характер. «Материя» в таком материализме скорее символ веры и результат абстрагирующей

¹ См.: там же. С. 224–225.

деятельности рассудка, чем действительность, претендующая на всеобщность этого мира. Разработки Аристотеля и Гегеля на эту тему вообще оказались не востребованными.

Те же претензии могут быть обращены и к так называемому историческому материализму. Сконцентрировав основное внимание на экономической стороне жизни общества и способах его хозяйственного воспроизводства, сторонники этой точки зрения, уже в силу своей теоретической установки, не смогли подойти к раскрытию всеобщего основания процесса исторического развития общества. Отчасти и по этой причине советское обществоведение оказалось бессильным как в понимании реальных перспектив саморазвития советского мироустройства, так и в уяснении действительных угроз организации общественной жизни в России. Сейчас мы являемся свидетелями постепенного затухания интереса к доктринам и идеологическим проектам XX века в области философии. Предпринятая Е.С. Линьковым в свое время предметная критика основных направлений советского философствования остается хорошим подспорьем для тех, кто хотел бы прояснить основания и лики современных разновидностей позитивизма и субъективизма.

Что претерпевает индивидуальный дух, последовательно и целенаправленно идущий по пути развития и философского образования, заданного его собственной природой – это одна из центральных тем введения в философию как таковую, а не только в проблематику ее кантовско-гегелевского периода. Е.С. Линьков имел перед собой не один исторически выступавший способ возведения чувствующего сознания на ступень философской науки, начиная с диалектической манеры Платона и заканчивая фундаментальной «Феноменологией духа» Гегеля. Все они были приняты во внимание, но ни один из них не подошел в том виде, в каком они были явлены их творцами. Оставалось разработать и опробовать свой вариант преодоления стихии естественного сознания и восхождения в сферу разумного самосознания, единственно для которого и открывается определенность истинного бытия и подлинной действительности.

Поскольку предмет философской науки рассматривается Е.С. Линьковым как единый и, вместе с тем, как противоположный в себе самом, то именно поэтому он оказывается в высшей степени конкретной и объективной реальностью. А последняя возможна не до и не вне мышления, а исключительно в определениях мышления. Лишь для разумного способа познания предмет философии есть всеобщее и, одновременно, мышление. В этом моменте Е.С. Линьков подходит к раскрытию мысли Аристотеля, полагавшего предмет первой философии в

мышлении мышления. «Речь идет не о субъективном мышлении, как может думать рассудок, а именно о всеобщем единстве бытия и мышления, которое есть предмет и оно же есть мышление, потому что иначе, как в определениях мышления, оно не выступает и не существует»¹. Эту мысль усиливается еще одним положением: разумное мышление оказывается не только высшей формой существования такого единства, но оно выступает единственным способом его развития. «Философия как разумный способ познания есть одновременно и развитие этого содержания»². Поскольку этот процесс обоюдный, то вместе с развитием содержания происходит развитие разумной формы мышления. Единственно адекватным способом познания такого содержания, согласно Линькову, так же, как и Гегелю, может быть только понятие, как высшая форма человеческого мышления³. Три момента развития всеобщего содержания в ходе последовательного развертывания сути дела выступают у мыслителя тремя моментами развития формы мышления как понятия. Лишь для конкретной в себе самой формы мышления и предмет выступает как конкретное и высшее единство противоположностей. Таковым было и остается в классических философских учениях всеобщее единство бытия и мышления, субъекта и объекта, природы и духа.

Евгений Семенович указывает на недопустимость наивного смешивания самого процесса познания всеобщего содержания как высшего предмета философии и абсолютную завершенность такого рода познания. Первым, то есть познанием своего всеобщего содержания как абсолютной истины, всегда занималась философия в ее историческом развитии от Фалеса до Гегеля, второе невозможно в принципе, поскольку исключается характером такого содержания как саморазвивающегося процесса. «Само всеобщее содержание абсолютно исключает какую-либо окончательную законченность его познания»⁴. Это тот пункт, который незаслуженно ставят в вину Гегелю, как мыслителю, посягнувшему на познание абсолютной истины. С одной стороны, этот «упрек» можно адресовать всем, кто в истории философии занимался действительным познанием и определением ее всеобщего предмета. С другой стороны, сам ход размышлений Е.С. Линькова и его результаты обнаруживают полную несостоятельность и нелепость такого рода утверждений и нападок. Древние греки и Гегель хорошо

¹ Там же. С. 150.

² Там же. С. 188.

³ См.: там же. С. 185, 189, 207.

⁴ Там же. С. 199.

знали, что философское познание представляет собой круг и круг кругов. Этот истинный образ такого познания справедлив и уместен. Только пребывая в такой форме процесса познания, познающий способен соединить в своем духе его начала и концы, не впадая в видимость дурной бесконечности причин и следствий. Кто отбрасывает содержание и форму гегелевского учения на том основании, что эмпирические науки, дескать, ушли далеко вперед, а в этом учении мы имеем дело с результатами научного познания начала XIX века, что в нем нужно что-то поставить «с головы на ноги», упускают главное: единство вышеуказанных моментов гегелевской точки зрения. Отвернувшись от любого из них, мы теряем все богатство содержания этой системы, точно также как и высоту позиции, достигшей философской наукой в лице этого мыслителя.

Применительно к философской позиции Э.В. Ильенкова следует отметить, что он искренне и целеустремленно стремился быть настоящим диалектиком и был им. Наряду с другими выдающимися способностями его характера и способа мышления, именно эта сторона его научной деятельности была и остается обстоятельством, которое привлекает к его творчеству ищущих подлинно философский способ своего духовного развития. В этой связи лозунг текущего момента мог бы быть следующим: не «Назад к Гегелю!», как это иногда можно слышать, а наоборот: «От Э.В. Ильенкова вперед к Гегелю!»

Наивность и безосновательность точки зрения, выдающей себя за материализм, должна быть преодолена и оставлена в прошлом, как юношеская «болезнь роста и становления», слабость человеческого духа, на время увлекшегося преимущественно потреблением природного мира и преобразованием мира социального, *знающего*, чем он недоволен, но *не ведающего*, что он творит на самом деле. В связи с рассмотренным кругом вопросов, действительная задача современного отечественного любомудрия, которое хотело бы быть на высоте требований переживаемой нами эпохи, состоит, на наш взгляд, в следующем: возвысить способ мышления и понимания содержания философской науки на уровень, на котором их оставил великий немецкий мыслитель. Только пребывая в этой позиции, можно рассчитывать на действительное развитие философской проблематики, оставленной нам в наследство гениями прошлого.

Муравьев А.Н.

**КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ГЕГЕЛЕВСКОГО ЛОГИЧЕСКОГО
МЕТОДА В РАБОТЕ ИЛЬЕНКОВА «ДИАЛЕКТИКА
АБСТРАКТНОГО И КОНКРЕТНОГО В НАУЧНО-
ТЕОРЕТИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ»**

250-летний юбилей Гегеля дает закономерный повод обратить внимание на причину неугасающего интереса к нему как создателю уникальной философской системы. Независимо от того, сознают это или нет, субъективный интерес к Гегелю обусловлен его объективным положением в истории философии. Гегель занимает в ней такое место, что без его системы история философии не полна и не может быть понята как единое целое, т.е. как в принципе завершённый процесс исторического развития классической философской мысли. Сделав первые шаги в учениях Фалеса и Парменида, это развитие более двадцати пяти веков шло и, наконец, пришло к гегелевской системе, чью основу составляет его абсолютный результат – вполне разумный логический метод мышления, который в состоянии сознательно разрешать имманентные противоречия истины, ставящие в безвыходный тупик даже здравый рассудок. Необходимость освоения и дальнейшего развития этого метода делает связь современной философской мысли с историей философии существенной.

В силу существенности указанной связи отношение любого современного философа, особенно такого крупного, как Эвальд Васильевич Ильенков, к истории философии в целом, включающем гегелевскую систему, говорит не только о ней, но и о нем, так как оно напрямую определяет истинный масштаб любого современного мыслителя. Можно даже сформулировать правило, что чем серьезнее и внимательнее относится современный мыслитель к историческому развитию философии, тем он крупнее. В первом томе собрания сочинений Ильенкова, издаваемого Институтом философии РАН, он был назван *классиком отечественной философии*¹. Столь высокую номинацию он заслужил именно тем, что в своем научном творчестве опирался на классика мировой философии в целом. «Творчество Ильенкова – прямое продолжение линии Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, Гегеля, Маркса, – справедливо утверждает Л. К. Науменко. – Его идеи органично формируются в стихии этой традиции и освещены изнутри светом классики»². Чем глубже Ильенков ос-

¹ Лекторский В.А. Классик отечественной философии // Ильенков Э. В. Абстрактное и конкретное: собр. соч. Т. 1. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2019. С. 7.

² Науменко Л.К. В контексте мировой философии // Эвальд Васильевич Ильенков

ваивал классическую философию в целом, тем более выдающимся мыслителем он становился. Его первая монография «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении», является важным пунктом этого становления, начатого в 1950-х гг. и прерванного его трагическим уходом из жизни. Нельзя не заметить, что в ней Ильенков оценивает достоинства и недостатки гегелевского логического метода весьма противоречиво. Целью моего текста является отнюдь не критика критики Гегеля Ильенковым, а извлечение урока на будущее из того, как в недалеком прошлом он осваивал систему Гегеля – тем более, что его авторитетные оценки по настоящее время продолжают влиять на сознание части нашего философского сообщества, которое в целом еще не обрело иммунитета к распространенным не только у нас предрассудкам и недоразумениям об учении классика немецкого идеализма.

Можно сказать, что Ильенков относился к достоинствам и недостаткам гегелевского метода именно *диалектически*, потому что в точном логическом смысле *диалектика* (согласуюсь в этом с Гегелем) есть не до конца разрешенная антиномия рассудка – противоречие, находящееся в отрицательно-разумной фазе своего развития и еще не достигшее спекулятивного, положительно-разумного результата этого развития. Поэтому (хотя для диалектического материалиста логика Гегеля есть, по характеристике Маркса, идеалистически-превратная, мистифицированная форма метода) критические оценки Ильенковым «Феноменологии духа» и «Науки логики» Гегеля противоречивым образом складываются на страницах этой монографии в фактическое оправдание гегелевского абсолютного идеализма.

Прежде всего, он признает адекватным постижение Гегелем реальной противоречивости феноменологического развития человеческого духа, происходящего на основе отношения сознания и предмета. Например, то, что «первую и исторически и логически форму “опредмечивания: человека, превращения духовного *Я* в предметное, чувственно воспринимаемое бытие для другого человека, а тем самым и для себя самого, <...> Гегель усматривает в пробуждении способности давать имена, названия» Ильенков оценивает как «специфический идеализм гегелевской “Феноменологии духа”», ибо общественный труд в Марксовом понимании этого понятия «в системе Гегеля выступает как следствие, как производное от способности давать чувственно данным образам имена. Реальная картина тем самым и перевертыва-

ется»¹. Поскольку же Маркс и Энгельс согласны с Гегелем в том, что общественно-трудовое бытие людей невозможно без их общественно-го сознания, Ильенков заключает, что «Гегель исходит в “Феноменологии духа” из того реального факта, который полностью оценен основоположниками диалектического материализма, – из того факта, что речь, язык есть первая реальность общественного сознания и что общественно осознать значит суметь выразить (хотя бы “про себя”) созерцаемый факт в речи»². Так в названной монографии начинает пробивать себе дорогу истинная тенденция мысли Ильенкова – *тенденция к логическому снятию опыта* – причем как раз потому, что в «Феноменологии духа» Гегель впервые осуществляет это снятие, поднимаясь вместе с духом по ступеням опыта от чувственного сознания к абсолютному знанию, где противоположность сознания и предмета, лежащая в основе опыта, преодолевается. В связи с этим Ильенков осознаёт «огромное значение для проблемы абстрактного и конкретного познания»³ различия между рассудком и разумом, установленного классиками немецкой философии.

В отличие от рассудочных операций, на которые способны и высшие животные, разум, или «мышление как таковое, как специфически человеческая способность всегда предполагает “самосознание”, – констатирует Ильенков, – то есть способность теоретически, как к чему-то “объективному”, относиться к самому процессу познания. <...> Без этого нет и не может быть мысли, мышления как такового. Гегель поэтому не так уж неправ, когда говорит, что сущность мышления заключается в том, что человек мыслит о самом мышлении. Неправ он, когда говорит, что в мышлении человек мыслит только о мышлении. Но он не может мыслить о предмете вне его, не мысля одновременно о самом мышлении, о категориях, с помощью которых он мыслит вещи»⁴. Однако философский взгляд на разум, требующий как своей предпосылки логического снятия опыта, Ильенков вслед за Марксом и Энгельсом приписывает сознанию, которое рефлектирует об опыте в процессе эмпирического познания вещей: «“Рассудок” как форма деятельности субъекта в познании, в отражении внешнего мира, предшествует “разуму” и по времени, и по существу. Он составляет такую стадию в развитии интеллекта, на которой этот последний

¹ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении // Ильенков Э. В. Абстрактное и конкретное: собр. соч. Т. 1. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2019. С. 48.

² Там же. С. 51.

³ Там же. С. 65.

⁴ Там же. С. 67.

еще не до конца обособился от животной формы отражения. Сознывая вещи “рассудочно”, человек лишь проделывает сознательно то же самое, что животное проделывает без сознания. Но это – лишь формальное различие. Специфически человеческой формы отражения оно еще никак не выражает. Вот когда человек начинает отражать, осознавать вещи в категориях разума, в формах диалектического мышления, тогда его духовная деятельность начинает отличаться от отражательной деятельности животного не только по форме, но и по содержанию. Он начинает осознавать такие вещи, которые животное принципиально не в состоянии отражать. И предпосылкой этого является не только сознание как таковое, но и сознание своих собственных отражательных действий – “самосознание”, сознательное отношение к самой деятельности отражения и к формам этой деятельности – категориям»¹. В этом не до конца разрешенном противоречии сказывается диалектическая *точка зрения рефлексии опыта*, которую Ильенков разделяет с основоположниками марксизма. Следует заметить, что в истории философии эта точка зрения представлена принципами учений Канта, Фихте и Шеллинга. Она несет в себе тенденцию к логическому снятию опыта вообще, которое, преодолевая недостатки принципов Канта, Фихте и Шеллинга, полностью смог осуществить только Гегель. Поэтому замечу, что категория бытия даже в его тождестве с ничто отнюдь не является у Гегеля *пустой абстракцией*, как полагает уважаемый коллега А.Д. Майданский. Она и все остальные категории гегелевской «Науки логики» наполнены истинным содержанием опыта, снятым в них, отчего Ильенков справедливо указывает в своей монографии, что из классиков немецкой философии только Гегелю удалось окончательно различить *понятие* от *представления*, разумную мысль – от ее символического, словесного, формального выражения в языке: «Впервые четко, и притом с точки зрения Логики (чего не мог сделать никто до него), установил различие между понятием и общим представлением, выраженным в слове, диалектик Гегель»². Все категории гегелевской науки логики содержательны, ибо они есть более или менее абстрактные определения конкретного, т. е. разумно понятого, понятия, или абсолютной идеи.

Ильенков удерживает позицию рефлексии опыта потому, что на ней, в отличие от Гегеля, стоит Маркс, с чьими материалистическими оценками гегелевской мысли, инспирированными Фейербахом, он согласен. Таким образом, взгляды Фейербаха, Маркса и Ильенкова (при

¹ Там же. С. 75.

² Там же. С. 90.

всех различиях между ними) следует охарактеризовать как варианты *догегелевской*, или *дологической* точки зрения. Если выразиться еще определеннее, то Фейербах стоит на точке зрения чувственно-рассудочного опыта, а Маркс и Ильенков занимают диалектическую позицию рефлексии опыта. При этом, отправляясь именно от Маркса, Ильенков, в противоположность Фейербаху, продвигается к реабилитации великого немецкого идеалиста (фейербаховские аргументы против Гегеля, выдвинутые с эмпирической точки зрения абсолютной противоположности сознания и предмета, «остроумны, но крайне неглубоки», пишет Ильенков¹. Он признаёт, что, «по Гегелю, действительное, “объективное” понятие “не столь бессильно”, чтобы быть не в состоянии осуществиться вне человеческой головы, в виде “предмета”. Если же какое-либо понятие человека неспособно “осуществиться” вне головы, то это и не есть “объективное понятие”, а лишь субъективная фантазия, субъективная абстракция, существующая лишь в голове. <...> Здесь, как и во многих других случаях, Гегель сквозь диалектику движения идеальных образов глубоко прозревает реальную диалектику движения вещей и, вопреки своему сознательному намерению, формулирует один из важнейших моментов реальной диалектики всеобщего, особенного и единичного»².

Гегелевский идеализм Ильенков объясняет с позиции рефлексии опыта реальным «фактом диалектического оборачивания “причины” – в “следствие”, связанным со спиралевидным характером всякого действительного развития взаимообуславливающих друг друга явлений»³. Идеалистическое толкование Гегелем «вопроса об отношении мышления к бытию» он выводит из абсолютизации «факта относительной самостоятельности мышления – логического развития человека»⁴, причем саму абсолютизацию этого факта Ильенков оценивает почти положительно: «Эта абсолютизация – как и всё у Гегеля – не пустая беспочвенная выдумка, а абстрактно, односторонне выраженная вполне реальная особенность любого относительно самостоятельного процесса развития, любого диалектически развивающегося процесса и его продукта – исторически сложившейся системы взаимодействия»⁵.

В связи с этим нельзя не подчеркнуть, что дальше категории

¹ Там же. С. 56.

² Там же. С. 124.

³ Там же. С. 180.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 180–181.

взаимодействия Ильенков в своем понимании отношения мышления и бытия в этой монографии не идет. Именно рефлексия опыта, оставляющая опыт неснятым процессом взаимодействия мышления и бытия, для которого подыскивается и находится то или иное основание (а Маркс и Ильенков находят это основание в практике как деятельном отношении человека к природе), заставляет Ильенкова, следуя за Марксом, Энгельсом и Лениным, вычитать из реальных процессов развития природы и духа всеобщее, трактуемое им как хотя и конкретная, но все же абстракция, создаваемая познающим эти процессы субъектом. Соглашаясь с предвзятой марксистско-ленинской установкой (в этом пункте – непримиримо антигегелевской), он начисто удаляет из объективной реальности абсолютную идею как якобы априорно предположенную Гегелем всеобщую логическую форму вне ее находящегося реального содержания. Весьма поучительно заметить, что, стоя на позиции рефлексии опыта (на которой, как уже сказано, кроме Фихте и Шеллинга стоял Кант, но отнюдь не Гегель), Ильенков, сам мыслящий здесь как кантианец, и Гегеля трактует как кантианца: «В толковании логического развития человечества Гегель и выступает как идеалист потому, что он приписывает такой (диалектический. – А. М.) характер развития только мышлению и его продуктам, – пишет Ильенков, – и отрицает его за любым другим процессом в природе и обществе, в то время как эта особенность мышления представляет собой не что иное, как отраженную в мышлении особенность любого действительного процесса, всеобщий закон диалектики»¹. Всеобщее как таковое, понятое Гегелем как конкретное тождество всеобщего, особенного и единичного в понятии абсолютной идеи, Ильенков по примеру Маркса, Энгельса и Ленина отрицает, признавая лишь конкретность абстракции всеобщего, оставляющей вне себя эмпирическую единичность реального бытия вещей и явлений, особенные законы которых мышление открывает в положительных науках. Поэтому он заявляет, что в идеалистическом ответе Гегеля на основной вопрос философии «скрыто и мистифицированно выражено» лишь «то реальное обстоятельство, что более развитое мышление вбирает в себя и перерабатывает в форму понятия гораздо больше созерцаемых фактов, чем мышление, еще не успевшее развиться, еще не выработавшее сложнейшей системы логических форм, форм своей собственной деятельности»².

С позиции рефлексии опыта (т.е. с позиции только гносеологиче-

¹ Там же. С. 181.

² Там же.

ской, или феноменологической, но еще не чисто логической) логическая система кажется Ильенкову лишь «системой ранее накопленного знания»¹. Отвергая, как убежденный марксист-ленинец, «тезис Гегеля об абсолютной самостоятельности логического процесса, системы логических категорий»², а вместе с ним – абсолютное содержание гегелевской науки логики, которым выступает саморазвитие идеи, Ильенков сводит систему к лишь систематической форме реального содержания, существующего вне этой формы. Этим он, правда, извиняет приписываемое им Гегелю «представление о мышлении как о “замкнутой в себе конкретности”», которое диалектико-материалистическая философия «не может просто отбрасывать» потому, «что действительно понятие существует только в системе понятий, через систему, а вне системы превращается в действительно пустую абстракцию, лишенную каких бы то ни было четких определений, – в простой термин, в название, в слово»³.

Опираясь на взятую у Маркса формулировку научного метода как *способа восхождения мысли от абстрактного к конкретному*, Ильенков во второй части своей монографии приписывает Гегелю понимание конкретного лишь как результата, продукта развития. Это слишком сильно искажает понимание конкретного самим Гегелем, ибо он видел в конкретности абсолютной идеи не только результат движения чистой мысли, но и единое первоначало всего сущего и мыслимого. Ильенков же характеризует гегелевский логический метод как лишь субъективное движение мышления – мышления, которое возвышается от самых абстрактных определений своего объекта ко всё более конкретным. Диалектико-материалистическая установка не дает Ильенкову возможности по достоинству оценить гегелевское открытие саморазвития изначально конкретного идейного содержания всеобщего отношения бытия и мышления из себя к себе самому как результату через свои всё менее абстрактные особенные определения. Они-то и составляют у Гегеля единичную (т. е. одну-единственную) тотальность, или исчерпанную полноту категорий логики, выступающую в его системе основанием развития природных и духовных форм реальности абсолютной идеи. Принципиальное для Гегеля различие между *саморазвитием* и *развитием* у Ильенкова, как и у Маркса, исчезает. Входя при этом в некоторое противоречие со своим предвзятым отрицанием гегелевской абсолютной идеи, которая как понятие

¹ Там же. С. 182.

² Там же.

³ Там же.

понятия есть у Гегеля исключительно в виде предметной реальности природы и духа, он ищет критерий истинности и конкретности определений понятия в реальном предмете, соответствующем своему собственному понятию. «Как таковой он на поверхности явлений может осуществляться лишь как исключение из общего эмпирического правила. Но как реальный факт такой предмет должен где-нибудь и как-нибудь осуществиться, – надеется Ильенков. – Если он не осуществляется хотя бы в качестве единичного исключения, значит, понятие нереально, значит, это и не есть подлинное понятие»¹.

Поэтому, решая поставленную перед собой задачу выявить, в чем состоит заявленная Марксом прямая противоположность идеалистической и материалистической диалектик, Ильенков вынужден спиритуалистически трактовать абсолютный идеализм Гегеля, который он неверно называет в монографии объективным, хотя на деле спиритуалистическим был только субъективный идеализм Канта и Фихте. Тут мы вновь натываемся у Ильенкова именно на диалектическое, не до конца разрешенное противоречие субъективного и объективного. Вслед за Энгельсом и Лукачем, чью монографию о молодом Гегеле Ильенков изучил и вместе со своими товарищами рецензировал, Ильенков заявляет: «Специфической особенностью гегелевской философии является то, что идея развития в полной мере применяется лишь к явлениям духа, к явлениям сознания. Природа, вне и независимо от духа существующая, по его мнению, не развивается. Она противостоит сознанию как от века и навек одинаковая, застывшая во времени картина»². Природа у Гегеля действительно *не развивается сама по себе*, ибо она, как и дух, *развиваема* – от одной своей формы к другой определяема являющим себя в ней и в духе процессом саморазвития абсолютной идеи. Однако это не значит, что она есть «царство вещей, вечно стоящих в одних и тех же отношениях друг к другу»³, как утверждает Ильенков. Напротив, она есть у Гегеля процесс развития, ведущий по ее ступеням к появлению из природы духа как более развитой, чем природа, реальности абсолютной идеи. Обнаружением саморазвития абсолютной идеи из природы в дух выступает у Гегеля движение материи (происходящее не только в пространстве, но и во времени, поскольку без времени, т.е. в одном пространстве, движение, разумеется, невозможно), формы которого от механического движения до органической жизни готовят выступление духа из природы в

¹ Там же. С. 184.

² Там же. С. 194–195.

³ Там же. С. 195.

человеческой душе – предмете антропологии, первой из философских наук о духе в гегелевской системе.

Одно недоразумение, возникшее по причине предубежденного материалистического отрицания Ильенковым абсолютной идеи, тянет, как водится, за собою другое. Он объявляет дух у Гегеля «единственной “конкретностью”»¹, лишь абстрактные «намёки»², на которую смутно проступают в природе из-за метафизической ограниченности естествознания его времени, якобы увековеченной (а на самом деле – снятой) в гегелевской натурфилософии. Как и конкретность, саморазвитие, согласно Ильенкову, оказывается в гегелевской системе «исключительным, монопольным достоянием»³ духа, отчего только к духу оказывается «применимой»⁴ идеалистическая диалектика Гегеля. Не случайно самой высокой оценки Ильенкова заслужила «гениальная история философии»⁵ Гегеля, в которой философом был раскрыт единый исторический процесс развития разумного способа мышления в различных философских учениях – но, по Ильенкову, только с «формальной стороны»⁶. Содержание же духовного процесса развития Гегель тоже якобы мистифицировал, так как от абстрактной, неразвивающейся природы через конкретное развитие человеческого духа у него восходит «к самому себе дух *абсолютный*, нечеловеческий, божественный»⁷. Это, конечно, как и формальность гегелевской историко-философской концепции, тоже неправда, поскольку абсолютный дух в гегелевской системе есть следующая за субъективным (индивидуальным) и объективным (коллективным) духом высшая фаза развития именно *человеческого* духа, который столь же индивидуальными, сколь и коллективными усилиями людей, превосходящими их конечность, создает искусство, религию откровения и – в результате исторического развития философии – логическую философскую науку.

На основании развернутого анализа можно кратко сформулировать обещанный положительно-разумный урок, который следует извлечь из критического отношения к логическому методу гегелевской системы в этой и других, более поздних работах Ильенкова, которые я сегодня не имел времени проанализировать.

Во-первых, нельзя не признать, что существенное достоинство

¹ Там же. С. 203.

² Там же. С. 204.

³ Там же. С. 208.

⁴ Там же. С. 209.

⁵ Там же. С. 201.

⁶ Там же. С. 202.

⁷ Там же. С. 209.

отношения Ильенкова к методу Гегеля состояло в рассмотрении им гегелевской системы как итога истории философии и в тесной связи с учениями многих других великих философов.

Во-вторых, главный изъян его критики метода и системы Гегеля был вызван тем, что Ильенков опирался не исключительно на объективный процесс исторического развития философии, как следует делать во избежание предвзятой и субъективной трактовки любого философского учения. Он исходил также из оценок гегелевского идеализма Марксом, Энгельсом и Лениным, безоговорочно признаваемых истинными – оценок, зависимых, хотя и в разной мере, от критики Гегеля Фейербахом с точки зрения его антропологического материализма, а потому тоже страдавших предвзятостью и субъективностью.

В-третьих, поскольку существенное достоинство его критического отношения все же перекрывало указанный недостаток, он не помешал Ильенкову шаг за шагом продвигаться в освоении логического метода вполне разумного познания истины, открытого Гегелем. Благодаря этому Ильенков творчески решал сложные теоретические проблемы отношения абстрактного и конкретного, идеального и реального, а также не менее сложные практически-педагогические проблемы воспитания и образования, в том числе – его слепоглухонемых подопечных.

После всего сказанного и услышанного на наших чтениях мне хотелось бы сделать заключение, следующее из дискуссии по проблемам, которые были так или иначе затронуты выступившими на них коллегами.

На мой взгляд, необходимой логической основой и предпосылкой дальнейшей разработки проблемы диалектического метода вообще и проблемы восхождения от абстрактного к конкретному в особенности выступает выяснение отношения реальных процессов развития природы и человеческого духа, данных нам в опыте и постигаемых положительными науками, и логического процесса саморазвития, постигаемого философской наукой. Поскольку единый логический закон саморазвития есть закон всех законов, причем в первую очередь – законов развития, постольку, не поняв этот единый закон, нельзя адекватно постичь ни один из этих многих законов. В формулировке проблемы *восхождения* от абстрактного к конкретному явно сказывается эмпирическое представление о низшем и высшем, которые, оставаясь различными, внешне соединяются путем восхождения. В подоплеке этой формулировки лежит, стало быть, если не опыт, то, в лучшем случае, рефлексия опыта, которая служит лишь началом философского осмысления и понятия опыта как такового.

Поэтому порядок решения проблем, затронутых на этих чтениях, не может быть произвольным. Даже если посчитать достаточно разработанной проблематику формальной логики рассудочного мышления (как традиционной аристотелевской, так и математизированной), начинать все равно нужно с логических проблем (причем проблем не только диалектического, т. е. отрицательно-разумного мышления, как у Маркса, Энгельса, Ленина и Ильенкова, но и проблем мышления спекулятивного, или положительно-разумного, которые специально разрабатывались пока только Гегелем). От них следует переходить к решению проблем феноменологии и гносеологии, поскольку без продвижения в этих областях современные философы ничем не смогут помочь ученым, занятым положительными науками о природе, обществе и мышлении. Сегодня больше других нуждаются в этой помощи специалисты в политической экономии (надеюсь, она еще существует) и в когнитивных науках. Ленин справедливо утверждал, что, не поняв “Науки логики” Гегеля, нельзя понять логики “Капитала” Маркса. Он прав, так как логика “Капитала” есть диалектическая логика политической экономии как положительной науки об историческом развитии экономических отношений между людьми. Кроме того, разумеется, следует учесть, что логический метод Гегеля в триединстве его абстрактного (рассудочного), диалектического (отрицательно-разумного) и спекулятивного (положительно-разумного) основных моментов выступает результатом всего исторического развития философии. Его тоже без логики Гегеля не понять, ибо без нее история философии, как уже сказано, не полна и не может быть понята как единое целое.

Этот необходимый порядок решения проблем позволит нам заметно продвинуться в понимании действительного отношения философии и опыта. Неразрывному целому этого отношения посвящена моя монография¹, краткий отзыв на которую я из числа уважаемых московских коллег получил пока только от Г.В. Лобастова. Без выяснения действительного отношения философии и опыта, т.е. логики (науки о всеобщем отношении мышления и бытия) и положительных наук о природе, обществе и мышлении, до сих пор остающихся эмпирическими науками, дальше Э.В. Ильенкова в осмыслении интересовавших его проблем, которые к нашему времени значительно обострились, пойти, по моему убеждению, невозможно.

Наконец, к поднятому на наших чтениях вопросу о том, что на

¹ См.: Муравьев А.Н. Философия и опыт: очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015.

отнодъ не символическом языке философии значит слово *метод*. В статье «Всеобщая диалектика как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля»¹, значительная часть которой вошла в другую его статью «Становление логической философии»², Евгений Семёнович Линьков, с которым Эвальд Васильевич Ильенков сблизился под конец жизни, сформулировал принципиальное различие между опытом как процессом истины, стихийным отношением мышления и бытия, и философией как познанием истины – отношения мышления и бытия, субъекта и объекта. Поскольку философское познание истины вслед за опытом как процессом истины и есть не что иное, как логический метод, впервые изложенный Гегелем в исчерпывающей полноте всех его моментов в «Науке логики», постольку становится понятным, почему в философии, исторически начавшей развиваться у древних греков, слово метод (μέθ-οδος) значит не просто путь (όδος), а мета-путь – путь по следу уже пройденного опытом пути. Не случайно диалектический метод, впервые открытый Платоном, был назван им *повторным плаванием*. Если мы как занятые философией после Платона и Гегеля продолжим идти именно по такому логическому мета-пути и не застрянем на его диалектическом моменте, то на этот путь с нашей помощью смогут встать и другие ученые, когда они, подобно А. Эйнштейну и В. Гейзенбергу, движимые потребностью сделать свои положительные науки из эмпирических собственно теоретическими науками, осознают необходимость в познании не только особенных предметов своих наук, но и в познании всеобщего предмета философии – самого отношения мышления и бытия, без чего эти особенные предметы не могут быть познаны вполне разумно.

Мухин В.О.

САМООТРИЦАНИЕ «НАУЧНОГО МЕТОДА» В ПОЗИТИВИЗМЕ КАК РЕЗУЛЬТАТ ОТКАЗА ОТ ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОДХОДА

Основная идея моего текста – невозможно игнорировать (без печальных последствий для теории познания) роль общественной чувст-

¹ См.: Линьков Е.С. Всеобщая диалектика как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля // Вестник ЛГУ (Сер. экон., филос., права, 1984, № 11, вып. 2). С. 43-49.

² См.: Линьков Е.С. Становление логической философии // Гегель Г.В.Ф. Наука логики – СПб.: Наука, 1997. С. 5-16.

венно-практической (революционной) деятельности, направленной на преобразование природы (в широком смысле слова), в познавательном процессе и в процессе мышления. В данной работе автор ставит перед собой следующую задачу: на примере позитивизма показать, что исключение концепции деятельности (возможно даже неосознанное) из процесса познания не позволяет понять мышление в целом и объективно отобразить момент тождества образа предмета с самим предметом. Если сам процесс познания воспринимать как-то иначе, то не получится понять процесс перехода из субъективного в объективное и обратно. Не получится понять мышление в целом и «соединить» образ предмета с самим предметом. Как следствие, по словам Гегеля, такое ограниченное понимание мышления, как и всякое абстрактное определение рассудка, взятое лишь так, как оно само себя понимает, непосредственно переходит в свою противоположность¹.

Отправной точкой будет ответ на вопрос: как в нашей голове возникает образ предмета и как этот образ соотносится с самим предметом?

Материалистическая диалектика отвечает на этот вопрос следующим образом: наше мышление в процессе общественного практического взаимодействия с предметом движется по его контуру за счёт чего и образуются абстракции (формы), и в этот момент контур предмета «отпечатывается» в сознании и наполняется содержанием. А поскольку этот контур – точный слепок с контура предмета, то получается, контур самого предмета и отпечаток в голове совпадают. Помимо этого, человек может изменять в голове уже полученный образ и воспроизводить его «улучшенную/изменённую» версию.

Помимо этого, одна из ключевых способностей человека – подвергать рефлексии свои мысли. То есть изучать своё мышление как объект. Иными словами, человек может переключаться с позиции просто воспринимающей стороны, на позицию активного субъекта, который может не только воспринять объект, как он есть, но и изменить его.

Позитивистская линия в философии отвечает на этот вопрос следующим образом: образ предмета появляется в результате наблюдения, то есть посредством восприятия через наши органы чувств того или иного явления. При этом, как можно часто услышать – наше восприятие из окружающего хаоса как бы «выдергивает» отдельные факты, и наше мышление, в силу своей потребности увидеть целую кар-

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://philofiot.narod.ru/Gegel_3_st_Logicheskogo.htm.

тину, их систематизирует. То есть организует факты в некую теорию «внешним образом». Ученые, образно говоря «намаывают золотой песок знаний», а потом раскладывают его по ячейкам, сортируют, классифицируют и т.д.

Как правило, «научный метод» выглядит следующим образом¹: есть наблюдение – исходя из наблюдения формулируем гипотезу – формулируем опыт/эксперимент или другие способы проверки – проводим эксперимент (обязательно его проводим и протоколируем по определённым регламентам) – собираем данные (обязательно их формализуем и делаем «проверяемые» выводы) – исходя из полученных данных формулируем теорию – проверяем насколько данная теория способна спрогнозировать повторяющиеся события – если теория в дальнейшем подтверждается эмпирически, она считается рабочей до того момента, пока не появятся новые данные и она не будет заменена полностью на другую или станет частным случаем новой теории.

Естественно, каждый шаг протоколируется и фиксируется таким образом, чтобы любой человек, выполнив ту же самую процедуру, мог получить точно такие же результаты. В идеале все рассуждения должны иметь вид математической формулы, чтобы ученые могли сесть за стол и, как математики в формуле, найти ошибку в рассуждении². Помимо этого, всегда делается акцент на том, что сам объект исследования и его образ (модель) никогда полностью совпадают. Наиболее ярко это можно увидеть в интервальной теории. Образ (модель) может совпадать с объектом только в рамках определенных условий ($M=O$ при условии C). Соответственно, как только мы будем за рамки данных условий выходить, теория уже перестаёт работать, там начинает работать уже другая теория.

При этом у позитивистов все научные открытия – это не объективный процесс развития человеческого знания, ведь модели одного и того же объекта постоянно меняются вплоть до противоположных, а смена «парадигм», «теорий», моделей и т.д.³. По данной логике, уче-

¹ См.: TheBrightsRussia. Ричард Фейнман о научном методе [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=W5f61PfELo0>; Лекс Кравецкий. Научный метод. Часть 3: эмпирический метод [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=odiv0I2Yzn_U&list=PLkit_AWWhaFc4XsurN6bjafcBZOxRzFZbD&index=3.

² См.: Лекс Кравецкий. Научный метод. Часть 3: эмпирический метод [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=odiv0I2Yzn_U&list=PLkit_AWWhaFc4XsurN6bjafcBZOxRzFZbD&index=3.

³ См.: Центр Архэ. Мифы о науке: между лженаукой и науковерием. Александр Сергеев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/>

ному в процессе изучения и наблюдения приходит творческое вдохновение, которое и позволяет ему совершить открытие. То есть сам процесс синтеза новых знаний – иррациональный элемент, не поддающийся формализации, им движет не необходимость, а он есть результат воли случая. Формализовать можно не сам процесс получения нового знания (синтеза), источник которого повисает в воздухе, но изложение теории (максимально формализовано, чтобы все восприняли теорию одинаково), а также дедуктивные выводы и следствия из полученного знания.

И если мы сводим процесс познания к отдельному индивиду со всеми его особенностями, то действительно возникает необходимость в том, чтобы выработать «универсальный» язык общения, который позволил бы избежать любой «субъективности». Ведь, действительно, мышление и восприятие каждого отдельно взятого человека мало того, что индивидуально, так ещё и далеко от совершенства. Человеческий мозг постоянно подвергается когнитивным ошибкам, да и наше восприятие нас подводит. А раз сам образ искажается уже на этапе восприятия, то получается, что изначально образ вещи в нашем сознании и сама вещь между собой не связаны. Надо получить «объективную» картину, то есть такой «унифицированный» образ вещи чтобы его все воспринимали «одинаково». Для этого нужно всю процедуру максимально формализовать, необходимо максимально исключить всю субъективность и все возможные «искажения». При этом ещё желательно максимально уменьшить степень воздействия наблюдателя на наблюдаемый объект (например, двойной слепой метод). Когда результаты обрабатываются – надо так же их обрабатывать максимально «формализовано».

И поскольку, как мы уже отметили выше, сам образ предмета и условия, в которых он становится равен модели (то есть точка пересечения идеального образа и предмета), формируются в результате чувственного восприятия, то возникает необходимость эту точку чётко обозначить и формализовать, чтобы отличать от других таких же «точек» (моделей). Помимо этого, всегда делается акцент на том, что сам объект исследования и его образ в момент исследования (модель) никогда совпадают. Образ (модель) может совпадать с объектом только в рамках определенных условий. Соответственно, как только мы будем за рамки данных условий выходить, теория уже перестаёт работать, там начинает работать уже другая теория. Для этого возникает необходимость объявить запрет на «подмену» тезисов, то есть ввести

закон «тождества». Если мы говорим про какую-то грань объекта, мы должны говорить строго про данную грань, а не про объект в целом. Необходимо всегда конкретизировать объект своего высказывания и ни в коем случае не менять его в ходе своего рассуждения.

Но тут возникает сложность. Человек не может отказаться от попыток объединить весь накопленный материал в некую общую теорию. Но такие попытки по своей сути означают выведение такого понятия предмета, которое мало того, что включало бы в себя все имеющиеся и зачастую противоречащие друг другу теории, но и ещё не придуманные. Эта и без того не простая задача осложняется тем, что, по заверениям позитивистов, это именно особенность нашего мозга, которая стремится всё вокруг упорядочить и выстроить в единую систему. Мол, наш мозг не терпит «неорганизованности», хаоса и стремится во всём, даже не связанных событиях увидеть связь. Данная особенность в итоге и приводит к различного рода когнитивным искажениям: люди «видят» различные изображения на предметах (лицо человека на луне), конспирология, апофения и т.д.¹

Вполне закономерно возникает вопрос: как и откуда, в данном случае в нашем сознании возникает гипотеза (образ, модель), которую можно соотнести с реальным объектом через постановку эмпирического опыта? То есть получается, что человеческий разум способен ещё до эмпирического подтверждения, каким-то образом, схватить «образ» самого предмета. Позитивисты считают, что именно этот процесс нельзя до конца формализовать и рационализировать, так как это творческий, иррациональный процесс. По данной логике, ученому в процессе изучения и наблюдения приходит творческое вдохновение, которое и позволяет ему совершить открытие.

Но от того, что мы вопрос о совпадении образа предмета с самим предметом вынесли за скобки, никуда не девается тот факт, что человек (в широком смысле) вполне успешно, с помощью науки, может изменять окружающую действительность: в кране течет вода, в розетке есть электричество и летают самолеты. То есть человек всё-таки способен уловить момент тождества предмета и образа. Согласно позиции позитивистов, это происходит в момент постановки эксперимента (опыта, исследования). Именно в этот момент, когда мы организовали опыт, получили результаты, зафиксировали, запротоколировали, и этот опыт, вместе с результатами оказались воспроизводимыми – мы и получаем «точку пересечения».

¹ См.: SciOne. Верую, ибо показалось. Александр Панчин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=U4JZu5T6Tu4>.

То есть, по сути, они выносят «тяжесть» противоречия между идеальным образом предмета и самим предметом из сознания и переносят его на «эксперимент». Но вынося за скобки познания сам момент совпадения образа предмета и самого предмета, они тем самым сводят весь процесс мышления и саму логику к простому оперированию «знаками».

Помимо этого, возникает и другая проблема. Уже начиная с неопозитивизма приходит осознание того, что даже в эксперименте нельзя избавиться от «человеческого фактора», то есть даже в эксперименте огромную роль играет субъектность. А где субъектность, там и субъективность, а значит это уже не объективное знание. В итоге получается, что критерием истинности (то есть совпадения понятия с предметом) является не человеческая практика, вне рамок которой, познания нет и быть не может, а консенсус и «большинство голосов». То есть, исключив (возможно даже неосознанно) чувственно практическую деятельность общественного человека по преобразованию предмета, сам момент отображения в сознании единства предмета с его образом приобретает мистический характер, а сама наука у них оказывается зданием без фундамента, стоящее на сваях посреди болота. Как пишет Поппер: «В эмпирическом базисе объективной науки, таким образом, нет ничего “абсолютного”. Наука не покоится на твердом фундаменте фактов. Жесткая структура ее теорий поднимается, так сказать, над болотом. Она подобна зданию, воздвигнутому на сваях. Эти сваи забиваются в болото, но не достигают никакого естественного или «данного» основания. Если же мы перестаем забивать сваи дальше, то вовсе не потому, что достигли твердой почвы. Мы останавливаемся просто тогда, когда убеждаемся, что сваи достаточно прочны и способны, по крайней мере некоторое время, выдержать тяжесть нашей структуры»¹.

Но тут можно возразить, как мы уже упоминали ранее, в кране течет вода, в розетке есть электричество и летают самолеты. Это всё следствие научного прогресса. А это значит, что именно данный способ мышления, при всех его недостатках, работает и позволяет двигаться вперед науку.

Но, во-первых, если деятельность человека связана с определенной областью, он, независимо от своего желания будет действовать, исходя из логики предмета, с которым он взаимодействует. То есть, в рамках своей деятельности (в своей профессиональной сфере), человек точно так же, независимо от своей воли вынужден выстраивать

¹ Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. С. 147.

траекторию своего движения в соответствии с контурами объектов, то есть соотносить свою деятельность с логикой предметов, с которыми он работает.

Именно поэтому бывают такие ситуации, когда крепкий специалист в своей области (независимо от воли желания человек в процессе взаимодействия будет постигать логику предмета) может совершать очень грубые ошибки в, казалось бы, близкой (смежной) области.

Во-вторых, позитивисты здесь совершают небольшой подлог. Они просто берут и монополизуют право говорить от имени науки. Мол, только они изучают «научный метод», который, при таком подходе, становится равен науке. Но тут есть один нюанс. Позитивисты в данной ситуации сами нарушают один из своих главных тезисов о том, что объекты исследования не равно его образу (модели). Но что есть теория познания и «научный метод», как не очередная модель самой науки как объекта? То есть, если к самой науке применить тот же подход, что и к исследованию любых других объектов, у нас получится ситуация, когда практически любая научная концепция будет «научной» так как будет отображать объект при определенных условиях.

Иными словами, любая модель науки (теория познания) одновременно верна (в определённых условиях) и неверна (за пределами определённых условий). То есть любая концепция сгодится, так как можно найти условия подходящие. И любая концепция не работает, потому что можно найти условия, где она работать не будет! А значит принципиально невозможно отличить «научный» метод от «ненаучного»: «<...> мы приходим к выводу, что разделение науки и не науки не только искусственно, но и вредно для развития познания. Если мы действительно хотим понять природу, если мы хотим преобразовать окружающий нас физический мир, мы должны использовать все идеи, все методы, а не только небольшую избранную их часть. Утверждение же о том, что вне науки не существует познания, представляет собой не более чем еще одну очень удобную басню»¹.

«Anything goes» – всё дозволено. Именно к такому выводу, как моменту самоотрицания, неизбежно, приходит позитивистская концепция в лице Фейерабенда.

¹ Фейерабэнд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М.: АСТ, 1983. С. 308.

1.2. Историко-философское измерение диалектического метода

Ермолович Д.В.

О ВКЛАДЕ НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ РЕФЛЕКСИИ

Субъективистская трактовка проблемы рефлексии первично была осуществлена Сократом, выдвинувшим задачу самопознания в рамках его же интеллектуалистической этики, ее дальнейшая трансформация в картезианскую рефлексивную формулу: «*cogito, ergo sum*», в результате оформилась в гегелевскую систему *мышления о мыслимом*.

Так в учении Дж. Локка о рефлексии¹, где способность человеческого ума к анализу своих собственных мыслей и переживаний базируется на создании так называемых идей внутреннего опыта, хотя активность субъекта рефлексирования при этом всецело ограничена рамками чувственного опыта и заключается в оперировании сугубо «локковскими» идеями (не имеющих видимого выхода вовне, кроме интуитивного, чего, кстати, по Локку и не требуется)², – заложены три важных положения: вторичность рефлексии по отношению к чувственному опыту, активность мышления заключается в создании идей и оперировании ими, человеческое мышление относительно самодостаточно (замкнуто в себе).

Осознание И. Кантом ограниченности чувственного, а значит и внутреннего опыта, с одной стороны, и поэтому ограниченности как «эмпирического», так и «рационалистического» рационализма (ни первое, ни второе не раскрывает механизма приращения принципиально нового знания) – с другой, толкает Канта к введению в гносеологию принципа действительности, активности. Отныне мышление становится предметом науки, оно подвергается рациональной критике, «чистота» разума, мышления, отягченных опытом, оспаривается. Исходно трансцендентальными у Канта полагается не только само мышление, но и логика, философия, ибо все они изучают (обеспечивают) переход (*transcendo* - переходить, переступить) в систему знаний (конструирование познавательной способности человека как условий опыта, так и самого опыта)³. Проблема перехода становится центральной

¹ См.: Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Книга вторая // Сочинения : в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 154–485.

² См.: Пугач Г.В. Познавательная активность человека: сущность, природные и социальные предпосылки. М.: Политиздат, 1985. С. 17–20.

³ См.: Гулыга А.В. Кант. М.: Молодая гвардия, 1977. С. 101–102.

в кантовской гносеологии, а главным вопросом гносеологии – как возможно научное знание, чем определяются принципы теоретических наук или «как возможны априорные синтетические суждения»¹. Синтетическими, «расширяющими» Кант называл суждения, в которых «связь предиката с субъектом <...> мыслится без тождества», что отличает их от аналитических, «поясняющих» суждений, в которых эта связь «мыслится через тождество»². Необходимость же трансцендентального действия, перехода из доопытного (априорного – уже сложившегося, оформленного знания) состояния в реальный (имманентный) опыт, через конструирование условий опыта, по пути к истинному познанию действительности встречается с трансцендентными формами последней (в виде «вещей в себе» или «вещей самих по себе»³, или, что то же самое, субстанциональной природой вещи). Трансцендентность, непознаваемость субстанциональной природы вещи у Канта можно объяснить тем, что мышление как объект познания, гносеологически тоже является «непереходимой» «вещью в себе», тоже имеет свою субстанциональную, хотя и иную природу. Поэтому в процессе познания происходит столкновение двух субстанций (материи – вещи и духа – мышления), в результате чего, истина – цель познания – не может получить окончательной привязки (всеобщего «позитивного» критерия) и проявляется только в виде диалектической антиномии.

Антиномичность как познания, так и субстанциональности (в картезианском духе – по Т.И. Ойзерману «критическая философия» И. Канта есть трансцендентальная дуалистическая метафизика⁴) нисколько не заботит Канта, но проблема единства сознания мыслящего субъекта, его способность к «синтезу» требует от Канта соответствующего ответа. По Канту наличный опыт субъекта нельзя использовать в целях истинного познания, во-первых, из-за единичности (случайности) всякого опыта, во-вторых, из-за невозможности упорядочить самим субъектом этот опыт. Поэтому наличный опыт должен определяться как априорными предпосылками, так и устанавливанием сознания на предмет познания, т. е. творение сознанием субъекта объекта познания (объект становится продуктом субъекта). Последнее возможно только при условии самодеятельности акта рассудка, как

¹ Кант, И. Критика чистого разума // Сочинения: в 6 т.: Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 117.

² Там же. С. 111.

³ См.: Гулыга А.В. Кант. М.: Молодая гвардия, 1977. С. 102–103.

⁴ См.: Ойзерман Т.И. Главные философские направления: теоретический анализ историко-философского процесса. М.: Мысль, 1984. С. 155–175.

проявления трансцендентальной апперцепции, способности сознания к самосознанию (первоначальной апперцепции, ничем не определяемой картезианской установкой сознания: «Я мыслю»).

Усилия Канта «очистить» мышление от заблуждений привнесли в проблему рефлексии существенные уточнения и совершенно новые положения. Кант, давая рациональное объяснение субстанциональности природы идеального, ставит диалектическую проблему перехода от чувственного к рациональному и проблему перехода от эмпирического к теоретическому, т.е. между чувственным (пассивным) познанием и рефлексией (теоретическим познанием – разумом, активным и направленным) Кант помещает рассудок (эмпирическое познание – активное, но спонтанное). Разум (разумное мышление), с одной стороны, отображает объект познания так, что соотносит его с самим собой как с другим – «это» и «не это» – у Канта еще антиномично, т.е. понимается рефлексивно. Поэтому разумное мышление есть мышление рефлексивное. Оно необходимо предполагает выделение мыслящего из остальной природы, то или иное осознание себя как природного и социального существа и в том числе своей способности мышления. С другой – трансцендентальные идеи разума неадекватны конкретным предметам и конкретному опыту и в этом смысле являются трансцендентными. Именно поэтому разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок¹, т.е. «разум направляет действия рассудка, указывая ему конечную, принципиально недостижимую, но сохраняющую значение идеала цель познания»². Кант устанавливает тем самым ступени познания, а процесс познания требует от субъекта познания особых уже не интуитивных, а дискурсивных (как единство анализа и синтеза) трансцендентальных действий, когда переход на новый уровень – научное знание, представляющее собой синтез чувственности и рассудка, «требует особого акта рассудка»³, ибо «мысли без содержания пусты», а «созерцания без понятий слепы»⁴. Активность мышления рассматривается как проявление действительности, как способность к переходу от внутреннего плана познания к внешнему и, во вторую только очередь – обратно, ибо гносеологическая субстанциональность каж-

¹ Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 358–359.

² Ойзерман, Т.И. Главные философские направления: теоретический анализ историко-философского процесса. М.: Мысль, 1984. С. 167.

³ Кант И. Критика чистого разума // Сочинения : в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 178.

⁴ Там же. С. 155.

дой вещи не позволяет (по Канту) выработать позитивного критерия истинного познания, однако познание при этом не только спонтанно (рассудочно), но и критически направлено (разумно). Сознание, мышление будучи априорным, установочным перестает быть прерогативой отдельного субъекта и должно рассматриваться как «родовое», «общественное» сознание. Роль «объединителя» мира вещей и мира идей достается трансцендентальному единству апперцепции – активному человеческому самосознанию (9) вообще, социализированному («окультуренному», объективированному, а потому абстрактному) «Я».

Абсолютные кантовские противоположности: субъективное и объективное, явление и сущность, познание и «вещь в себе», посюстороннее и трансцендентное и т. д. рассматриваются в гегелевской диалектической метафизической системе как диалектическое отношение, отношение противоположностей, превращающихся друг в друга¹. Согласно Гегелю в познании «снимается противоположность, снимается односторонность субъективности вместе с односторонностью объективности»². Снимается такая противоположность деятельностью: если еще Фихте в центре своих философских построений ставит деятельность сознания, то гегелевский субъект (мировой дух, «абсолютная идея», представляющая собой не только мышление, а одновременно и бытие) и есть деятельность, абсолютная активность, производящая самого себя для себя в качестве объекта (мысли). Истинное бытие человека, по Гегелю, есть его духовная, мыслительная деятельность – деятельность познания, а преобразовательная (и как таковая – практическая) деятельность не становится существенной для человеческого бытия³.

Реанимирование учения о рефлексии, придание рефлексии высшего статуса, а потому и идеализированное, одностороннее понимание рефлексирования (как процесса рефлексии) снизило на долгие десятилетия интерес к этой проблеме в материалистической философии, вплоть до попытки построения теории отражения в XX веке. Объективные же достижения спекулятивной философии Г.В.Ф. Гегеля в вопросе о рефлексии следующие: выдвигая проблему диалектического противоречия, Гегель под активностью (духа, мышления – другой ак-

¹ Ойзерман Т.И. Главные философские направления: теоретический анализ историко-философского процесса. М.: Мысль, 1984. С. 174.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т.: Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 409–410.

³ См.: Пугач Г.В. Познавательная активность человека: сущность, природные и социальные предпосылки. М.: Политиздат, 1985. С. 32–38.

тивности не существует) понимает деятельность духовной субстанции; сущность вещей, происходящей из бытия, обнаруживается только посредством направленной (на саму себя) рефлексии, т. е. последняя есть атрибутивная характеристика всякой вещи, а не только высокоорганизованного мышления, и проявляется в развитии, диалектически разрешаемом (значит уже «переходимом» – тезису Канта о переходе, Гегель противопоставляет антитезис о рефлексии) отношении (как единстве) противоположностей. Противоречие «в сфере бытия остается еще лишь в себе»¹, т.е. непосредственно, тогда как раскрытие такого противоречия в сущности как еще несовершенного соединения «непосредственности и опосредования» возможно благодаря рефлексии, т. к. «отличие сущности от непосредственности бытия составляет *рефлексия*, <...> и эта рефлексия есть отличительное определение самой сущности»². Более того, «в бытии все непосредственно; в сущности, напротив, все относительно»³, поэтому если в самом бытии формой движения является переход, то в сфере сущности (познания сущности) таковой формой выступает наша рефлексия: «В сущности нет больше перехода, а есть только отношение»⁴. Мышление абсолютно самодостаточно, ибо есть атрибут бытия вообще, что позволяет мышлению проникать в сущность «вещей в себе». «Рефлексивная» деятельность такого мышления есть абсолютная инстанция как для выбора пути познания, так и позитивного критерия истины, т. е. это абсолютно свободная деятельность «мирового» субъекта. Гегель выдвигает идею о совпадении диалектики, логики и теории познания⁵ и впервые в истории философии вводит в теорию познания момент практики⁶.

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т.: Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 269.

² Там же. С. 265.

³ Там же. С. 263.

⁴ Там же. С. 262.

⁵ См.: Философия Гегеля и современность. М.: Мысль, 1973. С. 77–89

⁶ См.: Там же. С. 111–120.

Куликов Д.К.

ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ И ВОПРОС О МАТЕРИАЛИЗМЕ ДОСОКРАТИКОВ

Исследования досократической мысли в советский период истории характеризовались выраженным акцентом на место ранней греческой философии в борьбе материализма и идеализма, науки и религии. После отказа от советской нормы догматизма соответствующая проблематика оказалась сильно ступшеванной. Возобладали другие теоретические принципы. К традиционной модели исследования можно отнести изучение досократической философии как *ранней формы рациональности*. Эта линия, идущая от Э. Целлера, сегодня находится под влиянием школы Ж.-П. Вернана. Другой подход направлен на *критику формулы «от мифа к логосу»*. Предлагается уходить от дихотомии «миф/логос» и видеть их как части единой формации, по модели которой нужно реконструировать мышление философов, историков, риториков и просто образованных людей того времени. Здесь демонстрируется не столько отрицание мифа рациональным мышлением, сколько рациональное использование мифа и мифологизация самого разума¹. Также плодотворны исследования ранней греческой философии как результата сложного взаимодействия с научными, религиозными, художественными, политическими *дискурсами*².

Теории, выстроенные в рамках позитивистской методологии, обычно обходят стороной вопрос о социально-историческом генезисе философии и не рассматривают возникновение рационально-теоретического мышления как *необходимое* следствие появления задач нового типа. Определенным исключением можно считать работы Ж.-П. Вернана, видевшего связь зарождающегося рационального мышления с политической риторикой и социальной организацией полиса, но и его анализ сосредоточен больше на установлении исторических корреляций и обобщающих аналогий, чем на их объяснение. В аналитической истории философии вообще реализуется отказ от учета каких-либо исторических и культурных фактов при анализе логической когерентности теоретической системы. Однако, если не заниматься филологией или формально-логическим анализом, а ставить философскую задачу, то нужно искать причины, объяснять, как писал Гегель, *необходимость определений мысли*.

¹ См.: From Myth to Reason. Studies in the Development of Greek Thought. 1999, Oxford University Press. Ed. by R. Buxton.

² См.: Sandywell B. Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse 600-45- B.C. Logological Investigations. Vol.3, 1996.

В рамках указанных исследовательских направлений наиболее продуктивным оказывается *проблемный подход*. Он позволяет объяснить возникновение философии и конкретных учений как поиск решения познавательных задач, поставленных предшественниками и современниками. В советской России методы исторического материализма успешно реализовались в рамках *деятельностной теории*. Применение соответствующего подхода к досократической философии предполагает исследование и реконструкцию общественной системы деятельности, внутри которой философия возникла как теоретическая форма мышления, *необходимая* в условиях появления задач принципиально нового типа. Цель данного небольшого исследования – показать, какую значимость имеет для историко-философского приложения принципов деятельностной теории обоснование Э.В. Ильенковым материализма досократиков.

До революции 1917 г. проблема материализма досократиков в отечественной мысли характеризовалась отсутствием строгой концептуализации. Так, П.П. Блонский видел в ранней греческой философии рационализацию выросшей из мифа теогонии и считал, что милетская философия – это не гилозоизм, не пантеизм и не материализм. Милетские философы в целом – физиологи¹. В работе А.О. Маковельского «Досократики»² рассмотрение идей ранних греческих философов как материалистических не проведено систематически. Примечательны данные автором определения материализма и идеализма: «название материализма более всего заслуживает такая философская система, которая принимает в качестве первоосновы всего существующего мертвое вещество, лишенное всякой органической и психической жизни, – система, в которой жизнь рассматривается, как нечто несущественное, вторичное и производное. Равным образом идеалистической мы назовем такую систему, где все сводится к мысли и выводится из нее. Подводя мировоззрение Парменида под эти категории, мы открываем здесь единственный в своем роде случай, когда крайний идеализм совпадает с крайним материализмом»³. Несмотря на данное определение, Маковельский, как было сказано, не проводит его последовательно, и предикат материализма в суждениях о доктринах досократиков встречается у него в более широком значении.

¹ Блонский П.П. Этюды по истории ранней греческой философии // Вопросы философии и психологии. 1914. 125(V). С. 478.

² Маковельский А.О. Досократики. Ч.1. Казань, 1914; Маковельский А.О. Досократики. Ч.2. Казань, 1915; Маковельский А.О. Досократики. Ч.2. Казань, 1919.

³ Маковельский А.О. Досократики. Ч.2. Казань, 1915. С. 8.

Марксистско-ленинская концептуализация вопроса о материализме в античной философии началась в 1920-е гг. и продолжалась вплоть до сер. 1950-х гг. Она опиралась на ряд тезисов, сформулированных классиками. К. Маркс писал о присущей грекам «грандиозной объективной наивности, выставляющей каждый предмет, так сказать, без покровов, в чистом свете его природы, хотя бы это был и тусклый свет»¹. Развернутые характеристики содержатся в работах Ф. Энгельса. «Материалистическое мировоззрение означает просто понимание природы такой, какова она есть, без всяких посторонних прибавлений, – и поэтому-то это материалистическое мировоззрение было первоначально у греческих философов чем-то само собою разумеющимся»². Энгельс использовал понятие «*naturwüchsiger Materialismus*» – «естественно сложившийся материализм», смысл которого в издании «Диалектики природы» 1925 г. был не вполне удачно передан термином «стихийный материализм». «Таким образом, здесь перед нами уже полностью вырисовывается первоначальный стихийный материализм (*naturwüchsiger Materialismus*), который на первой стадии своего развития весьма естественно считает само собою разумеющимся единство в бесконечном многообразии явлений природы и ищет его в чем-то определенно-телесном, в чем-то особенном, как Фалес в воде»³. Классики не только определили учения ранних философов античности как материалистические, но также указали внутреннее противоречие их мышления, из которого развилась противоположность философского материализма и идеализма. «При всем наивно-материалистическом характере мировоззрения в целом, уже у древнейших греков имеется зерно позднейшего раскола. Уже у Фалеса душа есть нечто особое, отличное от тела (он и магниту приписывает душу), у Анаксимена она – воздух (как в Книге бытия), у пифагорейцев она уже бессмертна и переселяется, а тело является для нее чем-то чисто случайным»⁴. Положение о противоположности материализма и идеализма в философии было определено В.И. Лениным как противостояние линий Демокрита и Платона, т.е. как партийность философии⁵.

Также следует отметить стремление видеть в учениях досократи-

¹ Маркс К. Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956. С. 205.

² Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2. Т. 20. С. 651–652.

³ Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2. Т. 20. С. 502.

⁴ Там же. С. 504.

⁵ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131.

ков предпосылки диалектического материализма. Прежде всего, это касалось Гераклита, чье учение о противоположностях специально выделял В.И. Ленин¹. Эта идея характеризовала работу М.А. Дынника о Гераклите². В работе Р.В. Пикеля о Демокрите³ обосновывалось сближение с диалектическим материализмом учения знаменитого атомиста древности. Демокриту уделялось много внимания, прежде всего из-за большей очевидности материалистического характера его учения.

Ленинским тезисом о двух линиях в философии вдохновлена статья М.А. Дынника «Борьба материализма и идеализма в античном обществе»⁴. Он сторонник положения о том, что первоначальный стихийный материализм присущ милетской школе и Гераклиту, а пифагореизм и элейская философия хоть и не являются еще последовательным идеализмом, но выступают антагонистами по отношению к ним. Их борьба предшествовала борьбе линий Демокрита и Платона на следующем этапе. Дынник делал акцент на историко-материалистическом методе рассмотрения философии, на выявлении ее социальных корней. Основные положения этой статьи получили развитие в составе первого тома «Истории философии»⁵. Социальная трактовка раннего материализма дана в книге категоричная: возникновение рабовладельческого и уничтожение родового строя привело к перевороту в мышлении – возникновению философии и античной науки. «Промышленники, торговцы и ростовщики – все эти группы рабовладельцев, этой новой “имущественной аристократии”, находившейся в оппозиции к родовой аристократии, противопоставляли религиозным представлениям родовых групп стихийно-материалистическое миропонимание»⁶.

В этом утверждении о резкой классовой дихотомии миропонимания переход к новому способу мышления под влиянием социальных факторов постулируется, но не объясняется. Показано, «кто» был носителем прогрессивного типа мышления, но не объяснено «почему» возник именно этот тип. Если новое мышление складывается как не-

¹ См.: Ленин В.И. Философские тетради // Полн. собр. соч. Т. 29.

² См.: Дынник М.А. Диалектика Гераклита Эфесского. М.: РАНИОН, 1929.

³ См.: Пикель Р.В. Великий материалист древности (Демокрит). М.: Новая Москва, 1924.

⁴ См.: Дынник М.А. Борьба материализма и идеализма в античном обществе // Под знаменем марксизма, 1938, № 5.

⁵ См.: Истории философии. Т.1. Под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина. М.: Госполитиздат, 1941.

⁶ Там же. С. 14.

обходимое следствие материальной деятельности, то соответствующую закономерность нужно объяснять не отношением фактов, а изнутри связи между сознанием, общественными процессами и производными от этих изменений задачами. Связь между *материализмом в его теоретической форме* и новыми умственными запросами – это главный объект для рассмотрения, но у Дынника эта связь описательная. «От теогонии как мифического истолкования природы постепенно отделяется *космогония как начало научного исследования* (курсив – Д.К.). Борьба с традиционными мифологическими суевериями, с произволом богов и демонов, борьба против магического отношения к природе становится знаменем новых умственных запросов. Объяснить природу из нее самой, из законов, заложенных в самой материи, – таково основное стремление древнегреческой материалистической философии»¹.

Выделение линий Демокрита и Платона означает, что борьба развернулась уже в теоретическом поле познания. В работе «Древнегреческие атомисты» А.О. Маковельский пишет: «Основной движущий мотив философии Демокрита – борьбе с нарождающимся идеализмом, тогда как философия Левкиппа падает еще на тот период, когда вся древнегреческая философия в целом была материалистической и вела борьбу с мифологией и религией»². Добавим, что в соответствии с взглядом Дынника нужно признать, что религиозные идеи на этом раннем этапе также приобрели теоретическую форму.

Работа М.А. Дынника «Древнегреческие материалисты»³ подводит итог концептуализации положения о материализме досократиков. Философия милетской школы и Гераклита – наивный материализм и стихийная диалектика. Греческие материалисты – идеологи рабовладельческой демократии. «Основной предпосылкой, из которой исходили эти мыслители в своем учении о природе, было признание объективного существования реального мира – материи, находящейся в вечном движении»⁴. Вопрос о ее строении определил развитие материализма у Эмпедокла, Анаксагора и атомистов. Идеалистические направления в философии – выражение реакционных интересов аристократического или монархического рабовладения. «Прогрессивное зна-

¹ Там же. С. 22.

² Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. Баку: Издательство АН Азербайджанской ССР, 1946. С. 18.

³ См.: Дынник М.А. Материалисты древней Греции – Гераклит, Демокрит и Эпикур // Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М.: Госполитиздат, 1955. С. 5–38.

⁴ Там же. С. 8.

чение древнегреческого материализма V в. до н.э. определялось попытками его представителей <...> дать ответы на вопросы, выдвинутые самой общественной жизнью, самим развитием рабовладельческого способа производства. Обострение классовых противоречий между рабами и рабовладельцами, борьба рабовладельческой демократии против реакционной аристократии, рост ремесленного производства и техники, широкое применение рабского труда в эргастериях – более или менее крупных ремесленных мастерских, а равным образом развитие военного и морского дела, строительство домов и храмов, гаваней и водопроводов и другие многообразные новшества общественной жизни V в. до н. э. – все это выдвинуло новые проблемы перед древнегреческой наукой и стимулировало борьбу философских школ»¹.

Марксистско-ленинская концептуализация определила следующие положения: ранняя греческая философия являлась борьбой материализма с мифологией, религией и суевериями; борьба велась средствами рационально-теоретического мышления; движущей силой был интерес в идейном обосновании прогрессивных форм рабовладельческого способа производства.

Новый способ производства развивался на базисе общественных отношений, соответствовавших условиям хозяйственной деятельности в эпоху перехода от так называемого «Гомеровского общества» темных веков и архаики к классическому полису. Материализм досократиков проистекал из того же источника, что и здравый смысл житейского опыта, разворачивавшегося в тех тяжелых и жестоких исторических условиях. Организация хозяйства и политического управления при рабовладельческом способе производства поставили задачи понимания внутренних закономерностей материального мира. Необходимо объяснить отход от архаичной религиозно-мифологической надстройки в сторону рационально-теоретического познания на базе исходной материалистической установки, а также увидеть *противоречие* этой *познавательной ситуации*, разрешившееся в противоположность философского материализма и идеализма.

С конца 1950-х в советской традиции наблюдаются попытки выстроить недогматический подход к рассмотрению досократической философии, хотя творчество по-прежнему развивалось в условиях давления партийной идеологии, а также на фоне ожившей с 1957 г. идеологемы ревизионизма. Примечательно, что в «Философской энциклопедии» вопрос о материализме досократиков даже в какой-то

¹ Там же. С. 16.

мере запутывается. Социальные аспекты, подчеркнутые в работах предшествующего периода, оказываются стертыми. Так, из статьи Б. Кедрова «Материализм»¹ можно узнать, что наивный и стихийный материализм древних греков и римлян, сочетавшийся с наивной диалектикой, есть выражение непосредственного созерцания мира до его аналитической и синтетической обработки познанием². Он трактуется как учение о вещественных началах мироздания³. Главные концептуальные положения приобретают черты догмы. В статье Ф.Х. Кессиди «Милетская школа»⁴ просто говорится, что учения этой школы есть стихийный материализм и наивная диалектика. То же можно наблюдать в статье А.О. Маковельского об Анаксимандре⁵. И во втором издании «Античной философии» В.Ф. Асмус воспроизводил определение материализма досократиков как стихийного и наивного, с самого начала содержащий в себе зачатки будущего раскола, что привело к противоборству двух линий – Демокрита и Платона⁶. Регламент учебного пособия определял форму подаваемого материала. Как бы там ни было, именно в тот период зазвучали голоса М.К. Петрова и Э.В. Ильенкова, стала выходить «История античной эстетики» А.Ф. Лосева, активно разворачивалось творчество А.Н. Чанышева, В.Ф. Асмуса, Ф.Х. Кессиди и др.

Материализм и диалектика досократиков обсуждаются Э.В. Ильенковым в очерке «Античная диалектика как форма мысли», впервые опубликованном в сокращенном виде в книге «Принципы материалистической диалектики как теории познания» (М., 1984). Очерк был написан не позднее середины 1960-х годов. В полном виде рукопись увидела свет в сборнике «Философия и культура» (М., 1991). В целом представленный в очерке взгляд Э.В. Ильенкова укладывается в описанную выше марксистско-ленинскую модель. Однако такое формальное определение не проясняет заявленную в работе позицию. В то время, когда создавался очерк, Э.В. Ильенкова был, по сути, едва ли не единственным, кто вновь в рамках марксистско-ленинских принципов поднял проблему обоснования материализма учений ранних греческих философов.

В тот период в советской философии вопрос о характеристике

¹ См.: Философская энциклопедия: в 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1960–1970. Т. 3.

² Там же. С. 348.

³ Там же. С. 351.

⁴ См.: там же.

⁵ См.: там же. Т. 1.

⁶ Асмус В.Ф. Античная философия. М. Высшая школа, 1976. С. 7.

досократической философии в категориях материализма и идеализма оказался увязан с определением предмета философии. Возведение начала философии к учениям милетской школы требовало квалифицировать их как материалистические либо идеалистические. В статье «Предмет и цели изучения истории философии»¹ М.К. Петров указал на правильность объединения Аристотелем «теологов» и «физиологов» в рамках единой тео- и космогонической модели мира как мифологического наследия и субстрата для нового логико-рационального истолкования. Он считал, что поиск материализма у досократиков – пустая затея. Материализм – прирожденный сын Великобритании (К. Маркс). Понятие стихийного материализма, как и противопоставление линий Демокрита и Платона виделись ему неадекватными. О материалистической и идеалистической *тенденции* в античности, по М.К. Петрову, можно говорить не ранее Демокрита и Аристотеля.

Из положения о материализме досократиков вытекал также вопрос о том, в каком смысле он является философским? А.В. Потемкин на основе положений В.И. Ленина в работе «Материализм и эмпириокритицизм» провел анализ понятий и доказал необходимость различать философский и нефилософский материализм². Указан критерий, в соответствии с которым различие философского материализма и его научных нефилософских аналогов (естественнонаучный и естественно-исторический материализм) состоит в том, что философия сознательно кладет материалистический принцип в основу теории познания, тогда как ученые-естественники придерживаются этого принципа стихийно и бессознательно.

В период создания «Истории античной эстетики» А.Ф. Лосев сформулировал объяснение материализма досократиков как проявление всеобщей сущности античного мышления и закономерное следствие его исторического развития на общественной основе рабовладения. Это мышление описывает мир как синтез идеального и реального, формообразующей идеи и пассивной материи. Физическое тело – это первопринцип, и все, что философия облакала в свои категории, мыслилось как нечто вещественно-телесное³. Очевидно, что этот материализм носит не философский, а естественный характер.

¹ См.: Петров М.К. Предмет и цели изучения истории философии // Вопросы философии. 1969. № 2.

² См.: Потемкин А.В. О естественно-историческом материализме // Уч. зап. Ростовского н/Д. ун-та. Труды кафедры диалектического и исторического материализма», т. 61, вып. 1. 1957.

³ См.: Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М.: ЧеРо, 1998.

Таким образом, проблема материализма зарождавшейся философии не была для Э.В. Ильенкова новой, однако принципы ее решения им оказываются довольно оригинальными. Прежде всего, Э.В. Ильенков определяет материализм досократиков именно как философский. Эту впервые возникающую форму мышления он характеризует как стихийный материализм и как стихийную диалектику, которые есть два аспекта «мыслящего рассмотрения предметов» (Гегель), т.е. философии как вообще теоретического мышления. Философия – это прямая мировоззренческая антитеза убеждениям первобытно-родовой эпохи, главным выразителем которых был Гесиод¹. Философия рождается как орган критической работы по переоценке всех прежних норм жизни и их оснований. Изначально она занята не построением логически продуманных систем понимания «мира в целом», а разрушением традиционного мировоззрения. На первых порах философия оказывается связанной рамками этого материала².

Итак, Э.В. Ильенков говорит об учениях досократиков как о философии, а их материализме, соответственно, как философском. Основание этого взгляда четкое: материализм греческих философов не в том, что они исследуют внешний мир, а в том, что «они предложили миру определенное понимание отношения мышления к внешнему миру, определенное, и именно материалистическое, решение основного вопроса философии»³. Этот тезис ключевой и приводит досократиков к определениям Ф. Энгельса. Первое различие, установленное философией – противоположность сознательной воли и существующего по своим собственным законам космоса⁴. Исходное и естественное представление этих философов: человек, обладающий «душой» – часть космоса и подчинен тем же законам, что и весь мир. «Это – чистый материализм»⁵. «Досократики поняли мышление как способность человека сознательно строить свои действия в согласии с законами и формами внешнего мира, с «Логосом» космоса, а не сообразно заветам пророков, изречениям оракула и его толкователей <...>»⁶.

Материализм досократиков состоит в пока еще отчетливо не сформулированном, но уже выраженном противопоставлении человеческого мышления и объективности, понятой в ее материальной атри-

¹ Ильенков Э.В. Античная диалектика как форма мысли // Философия и культура М.: Политиздат, 1991. С. 60.

² Там же. С. 61.

³ Там же. С. 67.

⁴ Там же. С. 65.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 67.

бутивности. Здесь еще нет вопроса об отношении всеобщего мышления к материи, но есть вопрос об отношении человеческих мыслей и действий к объективному миру. Надо отметить, что Э.В. Ильенков не доказывает этот тезис в соответствии с нормами историко-философского исследования, и поэтому он нуждается в проверке его фактической и логической достоверности. Однако, учитывая формат публикации, можно лишь ограничиться рядом общих замечаний.

Безусловно, досократики не строили свои рассуждения в логике понятий объекта и субъекта. Однако их общая познавательная установка указывает на разделение того, что люди *воображают* и что можно и нужно *познать* о мире. Общая черта милетской натурфилософии – установка на наблюдение как опору для теоретических обобщений, отказ от поверхностных суждений обыденного рассудка и доверия к архаичным верованиям. Этот принцип получил развитие в скептицизме Ксенофана и рационализации идеи бога как всеобщей первоосновы.

В утверждениях досократиков о душе также видно новое диалектическое разделение: душа отлична от природы как единичное от всеобщего, как форма выражения логоса от него самого. Глупость также закономерна, как и мудрость. Ксенофан доводит отношение человеческого мышления и ума бога до их противопоставления, однако из этой противоположности он выводит гносеологическое следствие: необходимость познавательного поиска и скептицизм относительно предельных истин сущего. Учение Гераклита имеет, кроме прочего, цель преодоления через познание ксенофановского разрыва между мышлением смертного человека и всеобщим Логосом. Это направление мысли выступило у Парменида как рациональный критерий выбора пути познания. Парменид *проговорил* идею отношения бытия и мышления и придал абстрактно-логическую форму идеям ионийской натурфилософии и пифагореизма. Проблема отношения бытия и мышления перестала быть только вопросом о выборе способа познания, и стала также вопросом о критерии этого выбора, т.е. рефлексией.

Таким образом, Э.В. Ильенков прав в том, что в первичном акте рождения теоретического познания обнаруживается объективно складывающееся тождество естественного материализма (натурфилософия), диалектики (метод мышления) и философского материализма (теория познания). Э.В. Ильенков доказывает, что философия и теоретическое познание возникли как результат материального отношения человека к физическому миру, и такой закономерный итог этого отношения нужно определять как стихийный (естественный) материализм. Примерно так же, как наивным материализмом можно считать

житейское мышление людей, вырастающее из задач их непосредственной предметной жизнедеятельности. Исходно работа философско-теоретического мышления не могла быть удовлетворением чисто познавательного интереса. Также было бы неверным определять архаичное сознание, с которым имели дело мыслители, как только религиозно-мифологическое. Обыденно-житейский, практический пласт сознания складывается по более сложным закономерностям, и религиозные абстракции затрагивают лишь спекулятивный компонент сознания. Мысль вырастает в своем материализме объективно, и философию рождает не бесстрастное любопытство, «а острая и настоящая потребность рационально разобраться в острейших проблемах, ставших <...> перед обществом»¹.

Стоит сказать, что развитие взгляда, близкого Э.В. Ильенкову, с учетом идей А.Ф. Лосева представлено в работе Л.К. Науменко². Доказывая логический характер идей уже самых первых философов, автор раскрыл именно диалектическую, разумную форму их глубоко вплетенного в живую практику мышления; «космос ранних натурфилософов основан не на физике, а на логике»³. Рабство было той всеобщей субстанцией, на которой раскрывались диалектические закономерности конечных форм. Объективно-исторические условия привели к открытию философией простых и исходных принципов теоретического познания, главным из которых является *принцип материалистического монизма*⁴. Греческое мышление познало всеобщую диалектику вещи, прежде всего, в теле, определенном как тело раба.

Теоретическая форма – это один из способов идеального бытия всеобщего. Переосмысление древних традиций приняло теоретическую форму, потому что нормы прежнего общества обрели силу общезначимых эталонов. И хотя философия рождалась в эпоху жестоких социальных противоборств, радикализации демократических и консервативно-аристократических сил, эти эталоны нельзя было устранить физически, стереть из сознания и культурной памяти. Их можно переоценить с позиции иных принципов и критериев мышления, а для этого нужно обосновать ценность и преимущество рационально-теоретического мышления вообще. Сделать это не абстрактно, а применительно к задачам хозяйства, политики, идеологии и только наря-

¹ Там же. С. 60.

² См.: Науменко Л.К. Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата: Наука Каз. ССР, 1968.

³ Там же. С. 45.

⁴ Там же. С. 48.

ду с этим, задачам собственно познавательным. История о Фалесе и оливках, политические страницы биографии многих философов кое-что приоткрывают на этот счет. О характере мышления досократиков невозможности судить на основе *слов*, которые они употребляют. Акцент на *форму* выражения создает ложное представление о теологическом или идеалистическом характере ранней греческой философии.

В связи с этим нужно сказать немного об отношении Э.В. Ильенкова в этом вопросе к Гегелю. При общности духа, их оценка досократиков является противоположной. По Гегелю, философия начинается там, где мысль находит точку рассмотрения, адекватную Абсолютной идее, а ее история – это развертывание идеи всеобщего в логическом движении мысли от абстрактного к конкретному. Поэтому у Гегеля истина философии – это идеализм, а материалистические принципы досократиков есть, скорее, природное обременение, от которого дух еще не освободился в полной мере¹. Философия возникает в определенных исторических условиях в ответ на *потребности духа*. Она – не для природной, чувственной потребности. Философия начинает с природы, чтобы снять конечность и обрести понятие всеобщего.

Э.В. Ильенков рассматривал этот взгляд на досократиков как на пример присущего идеалистам стремления видеть во всех формообразованиях мышления фазы осуществления собственной идеи. Понятие всеобщего – это понятие логической формы мысли, тождественной бытию. Движение к нему идет не от абстрактного мышления вообще, а от содержательного многообразия его применения, от культурного богатства приемов мысли. Если видеть задачу досократиков не в том, чтобы просто критиковать и разрушать, играть словами, а в том, чтобы санкционировать практическое применение теоретического мышления, то мы имеем материализм как идею зависимости живого человеческого мышления от объективного содержания деятельности. Этот материализм еще нельзя определить в категориях созерцательного или практически-действенного. В то время созерцание Космоса еще оставалось глубоко вплетенным в хозяйственную жизнь рабовладельческого общества, когда Космос представлялся органом единого социального тела. Это и создает эффект близости учений досократиков к диалектическому материализму и самосознанию советских идеологов построения коммунизма. Диалектика античности выросла из наблюдения социальных процессов, но это диалектика свершающегося факта, непреодолимой человеческой натуры и судьбы. По этим результа-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн 1. Соч. Т. IX. М.: Госполитиздат, 1932. С. 139.

там философия спекулятивно конструировала целевое объяснение мира. Основания же опыта оставались скрытыми от рефлексии. Философское мышление, отделившись от исходной сплетенности с практическим отношением к миру, оказалось перед лицом собственного бытия в категориях теоретизирующего рассудка. На место наивного идеализма религиозных верований и словесных мантр заступал идеализм теоретический, философский.

1.3. Проблематика мышления в диалектической логике

Гусева Н.В.

ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА, ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ: К АНАЛИЗУ РЕАЛИЗАЦИИ В СОЦИАЛЬНОМ И СОЦИУМНОМ КОНТЕКСТЕ, В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

*Вводное замечание, или почему важно обращаться к различию
способов мышления*

Актуализация в современный период обращения к рассмотрению не только фактологических материалов, представляемых состоянием общественной жизни, но и к тому, как *понимать*, какие выводы делать из того или иного массива данных о происходящих или ожидаемых событиях, имеет не случайный характер. Актуализация этого положения или интереса обусловлена тем, что в современных условиях идеологической войны, военно-политического и экономического противостояния в ряде регионов планеты любые фактологические материалы подвергаются самым разнообразным трактовкам, ведущим зачастую к совершенно противоположным выводам. Эти выводы, затем используются для разворачивания новых витков противостояния и борьбы, но уже с использованием произведённых трактовок в качестве точек и оснований шагов по пути к победе или реваншу. Здесь важно подчеркнуть, что все возможные трактовки разнообразного фактологического материала из общественной жизни, делаются, как правило, не на основе выявления действительных оснований, породивших те или иные факты, подлежащие интерпретациям. Напротив, они делаются, исходя из ситуативного положения заинтересованной стороны. Базирование на ситуативных интересах, а не на глубинных основаниях, всегда является прерогативой одной стороны, а именно той, которая объективно находится в положении противостояния объективной логике социально-исторического развития. Последнее обу-

словлено попытками сохранить достигнутое положение, прекратить процессы, ведущие к базовому обновлению оснований бытия.

И наоборот, ориентация в трактовках любого фактологического материала на понимание *оснований* развития, делает такие трактовки отвечающими истинному знанию, на основе которого можно и нужно делать не только выводы, но и практические шаги.

Даже беглое обращение к проблеме понимания или проектирования общественного бытия делает необходимым достаточно глубокое рассмотрение, с одной стороны, выработанных человечеством способов и форм осмысления реальности, с другой же стороны, делает необходимым рассмотрение состояний самого общества в соотношении с возможностью осмысления последних.

Первый аспект предполагает обращение к истории философии в целом и, прежде всего, к диалектике в направлении ее историко-культурного развития. Второй аспект требует рассмотрения исторических же изменений форм общественной жизни, приводящих к противоположению социального и социумного, собственно человеческого и вещного.

Для рассмотрения каждого из этих аспектов центральным является понимание отличия диалектики и метафизики как противостоящих способов мышления и понимание оснований, на которых они, возникнув, продолжают характеризовать мышление народов в различные эпохи, включая современное время.

Диалектика как способ мышления

Становление и развитие диалектики исторически всегда остается вплетенным в ткань философского мироосмысления и миропонимания. В древней философии содержанием диалектики оказывалось рассмотрение мира как целого, как космоса, который имеет закономерности собственного движения и развития. Развитие мыслительных процессов, обращенных к миру как целому, оформлялось в развитии логических учений, в развитии теоретико-познавательных конструкций¹.

В немецкой классической философии развитие диалектики акцентировалось на проблемах статуса самого мышления, его природы, выходящей за рамки отдельного телесного человеческого существа. Субстанциональность диалектического статуса мышления проходит, хотя и в различной форме и степени, «красной нитью» в концепциях

¹ См.: История античной диалектики. – М.: Мысль, 1972. 334 с. - Хамидов А. А. История диалектики. От Архаики до эпохи Ренессанса. / Под общ. ред. Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2016. – 305 с.

немецкой классической философии. Проблема единства диалектики, логики и теории познания оказывается внутренне обозначенной и характеризующей пафос идеалистической философии этого периода¹.

Материалистическая диалектика русских революционных демократов ориентирована на единое миропонимание природы и человеческого мышления, основывалось на анализе качественной определенности природных процессов. Акцент делался на познавательных ориентациях человека по отношению к природе и собственно мыслительным процессам, в которых природа отражается тем или иным способом. Отношение к познавательным мыслительным конструкциям, касающимся общественной жизни человека, не выражала специфики социального бытия.

Материалистическая диалектика философии К. Маркса, Ф. Энгельса специально ориентирована на раскрытие специфики социального бытия, которое имеет в контексте природного существования такие определения, которые до-развивают определения собственно природные. Они характеризуют возможности развития культуры как формы развития самой природности не вопреки, а в соответствии с законами самой природы².

*Диалектика объективная и субъективная:
к вопросу об их тождестве*

Объективная диалектика характеризует процессы движения, развития и имеющиеся связи в природе и общественной жизни. Субъективная диалектика – сферу индивидуального сознания, опыта, мышления. Соотношение объективной и субъективной диалектики можно определять на основе признания тождества бытия и мышления. Это означает, что разделение объективной и субъективной диалектики не выражает отсутствие их внутренней связи и взаимных переходов. Содержанием субъективной диалектики всегда является то, что принадлежит сфере объективности. В то же время объективная диалектика по своему статусу остается сферой человеческого мышления, хотя и воспроизводит то, что существует вне и независимо от человеческого сознания.

Как объективная, так и субъективная диалектика с точки зрения отражаемых ими закономерностей полностью ориентированы на выражение логики того, что оказывается предметом рассмотрения. Это -

¹ См.: История диалектики: немецкая классическая философия.- М.: Мысль, 1978. – 363 с.

² См.: :: История марксистской диалектики. – М.: Мысль, 1971.- 535 с.

логика объективного развития природы, общества, человечества. В этом контексте субъективная диалектика является своего рода дублем объективной логики, воспроизводимой возможностями субъекта. Эта специфика (связанность с возможностями субъекта) субъективной диалектики в то же время не означает создания параллельного объективному существованию субъективного. Хотя некоторое подобие такого параллельного существования может возникать и транслироваться из сферы субъективности на сферу объективности. Однако это не касается логической структуры объективной реальности, которая и в этом случае остается конституирующим основанием и субъективной реальности. Здесь не подразумеваются случаи патологического плана, когда создание особой субъективной реальности полностью идет в разрез с логикой реальности объективной.

Единство объективной и субъективной диалектики в полной мере проявляется в познании. Познание закономерностей движения и развития объективного мира как процесс получает свое выражение в сфере деятельности познающего, в сфере практики, обеспечивая собственно положительный результат познания. В этом случае имеет место совпадение гносеологических характеристик, находящихся свое выражение, как в объективной, так и в субъективной диалектике.

Диалектика и специфика уровней мышления

Разум и рассудок представляют собой уровни мышления, сформированные в культурно-историческом развитии человечества. Как уровни мышления они характеризуют каждый по-своему мироотношение и миропонимание человека и человечества того или иного исторического периода. При этом *рассудок* характеризует уровень мышления, при котором действительность отражается *ситуативным, конечным* образом в виде систем конечных действий, вызванных необходимостью их совершать здесь и сейчас, ориентируясь на столь же конечные и ситуативные цели.

В отличие от рассудка, *разум* характеризует уровень мышления, при котором действительность не только отражается, но и развивается в процессе самого мышления. Разум, как уровень мышления, ориентирует на воспроизведение *культурно-исторического содержания и смысла* отношения человека к миру. Такое мироотношение имеет сквозной, культурно-исторический характер, то есть оно выражает сохраняющиеся смыслы и значения человеческой реальности от прошлого через настоящее в будущее.

Диалектика, то есть объективные, необходимые, существенные, повторяющиеся *связи*, присущие миру, отражаются, воспроизводятся

в мышлении в адекватной форме – на уровне *разума*. Хотя соотношение рассудка и разума в ней также находит свое место. В частности, в форме связи прерывности и непрерывности, конечности и бесконечности и т.п. Различение уровней разума и рассудка в осуществляющемся мышлении важно для понимания глубины адекватности получаемого или полученного знания, позиции и т.п. в решении любых проблем и задач общества и человека. Такое понимание и различение этих уровней способно стать активной, адекватной формой рефлексии, самосознания человека и общества. В то же время необходимо учитывать, что понимание самой диалектики может низводиться на рассудочный уровень. В этом случае мышление человека погружается в ситуативность, становится неспособным выявлять, адекватно отражать объективные связи бытия. Здесь происходит исчезновение диалектики, ее полная нивелировка. Это происходит даже в том случае, когда люди продолжают утверждать ее присутствие или признание.

Диалектика, статус всеобщности и специфика диалектического мышления¹

Практический статус диалектики, понимание ее как величайшего явления культуры, без присутствия и реализации которого решение современных проблем выживания и развития человечества невозможно, подтверждается ее *всеобщим* характером. Подчеркнем, что всеобщность здесь нельзя трактовать как количественный параметр, выражающий, например, глобальный охват, множественность объектов или предметов, по отношению к которым она проявляет свое присутствие или причастность. Здесь всеобщность означает понимание того, что миру как целому присущ единый, всеобщий способ формирования. Целостность, единство мира подтверждается наличием всеобщих связей, законов развития. Выявление всеобщих связей – это уровень рассмотрения сущности, где бы она ни пребывала. То есть речь идет о том, что адекватное понимание сущности любых объектов и явлений невозможно без ориентации на выявление способа формирования, сущности, без процессуального рассмотрения.

Эти черты характерны для диалектического мышления, то есть мышления, учитывающего связи, логику, присущую самому миру. Такую позицию надо отличать от вариантов понимания, основывающе-

¹ См.: Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки теории и истории – М.: Политиздат, 1974. – 269 с.; Человек, история, культура: к 90-летию Э.В. Ильенкова: Монография. / Под общ. ред. Е.В. Мареевой, Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2014. – 373 с.

гося на представлениях о мире, как о совокупности явлений, вещей, факторов, которые пребывают в состоянии лишь *внешних взаимодействий* между собой. Представление о мире как хаотичном состоянии, как о нагромождении всего и вся, которое отрицает не только идею, но и массивы научных данных, открытые законы, подтверждающие наличие необходимых, существенных, объективных, повторяющихся связей в мире как целом, является весьма распространенным. На этом представлении строятся различные варианты «теорий» мира как хаоса, как управляемого хаоса, строятся различные физикалистские концепции мира и др. с их проекциями или рекомендациями к миропониманию. Эти «теории» и рекомендации к осуществлению познания или реального действия в мире, построенные на ложных образах и концепциях, не способны дать человечеству истинные знания и понимание реального пути развития и жизни. Напротив, они есть путь к самоуничтожению человечества.

Всеобщий характер диалектического мышления¹ означает, что человеческое отношение к миру *не может и не должно* исходить из признания *вещного* характера Природы, Общества и самого Мышления. Признание вещного характера Природы – это признание ее статуса как некоего склада вещей, необходимых человеку, которые он может потреблять, не задумываясь ни о последствиях, ни о том, что ей (Природе) самой присущи потенции развития и жизненности. Признание вещного характера Общества – это рассмотрение его как совокупности индивидов, где каждый из них считает другого средством достижения своих целей и средством удовлетворения своих потребностей, не заботясь о предназначении и устремлениях этого другого или всех. Признание вещного характера самого Мышления – это представление о мышлении как индивидуально присущей отдельному индивиду способности (в статусе психологически-физиологического свойства его телесности), благодаря которой он может проводить различия и принимать ситуативные решения себе на благо или иным образом.

Диалектическое мышление – это проявление человеческого духа, сформированного человеческой *культурой, то есть творческой, созидательной, социально-значимой деятельностью*. В культуре как

¹ См.: Диалектическое мышление и феномен методологических исследований в развитии науки. Монография / Под общ. ред. д.ф.н. Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2017. – 275 с.; Э.В. Ильенков и философия Маркса. Сборник научных трудов. /Под общей ред. д.ф.н. Г.В. Лобастова, д.ф.н. Е.В. Мареевой, д.ф.н. Н.В. Гусевой. - Усть-Каменогорск, 2018. – 361 с. И др.

процессе деятельности, с отмеченными определениями, сформировались и понятия нравственности: долга, взаимопомощи, человечности, чести, совести и др., которые именно в лоне культуры как процессе не выступают внешним для человека требованием, долженствованием. А напротив, они характеризуют «кровь и плоть», внутреннее состояние духовности человека.

Так же, диалектическое мышление – это проявление человеческого духа, который в своей ориентации на понимание мира как развивающейся целостности, оказывается способным выявлять присущие ему необходимые, существенные, объективные, повторяющиеся и всеобщие связи, то есть законы самого развития, которое проявляется в любом материале, в любой сфере реального бытия. В этой стихии проявления человеческого духа как явления культуры, как идеальной формы человеческой предметно-практической деятельности, имеющей, как мы отмечали выше, характер творческий, созидательный, социально-значимый, - в этой стихии проявления человеческого Духа логика мира, его познание, способы его включения (диалектически понимаемая методология) и в логику, и в познание мира оказываются *единым процессом и определением*. На поверхности этого процесса, то есть на уровне получаемого знания *О* нем, это обнаруживается в виде тезиса, то есть в виде сформулированного знания, *о* диалектике как логике, теории познания и методологии.

Почему важно понимать диалектику как логику, теорию познания и методологию

Понимание диалектики как логики, теории познания и методологии прямо связано со всем кругом вопросов деятельности и мышления человека в его реальном общественном бытии.

Единство диалектики, логики и теории познания, таким образом, характеризует их внутреннюю идентичность. Понимание этого может способствовать формированию более глубокого и целостного отношения к проблеме единства мира и человека, к проблемам более адекватной организации процессов становления и развития человека, включая процессы образования. Кроме того, понимание их единства может обуславливать понимание образа культуры как процесса развития, затрагивающего глубинные основания бытия человеческого, социального и природного в одно и то же время.

Единство диалектики, логики и теории познания может быть адекватно понято в случае, если их рассматривать процессуально, то есть не в статике, не в неподвижности, а в виде процесса, связывающего человека мыслящего с фактом наличия мировых процессов, которые имеют свою логику и могут быть познаны именно как процессы.

Понятие единства в отношении диалектики, логики и теории познания характеризует их полное совпадение по сущности. Учитывая, что сущность выражает способ формирования того, что рассматривается, проблема единства диалектики, логики и теории познания может быть определена в виде совпадения культурно-исторического пути формирования и диалектики, и логики и теории познания. При ближайшем рассмотрении это можно достаточно легко обнаружить.

Так, диалектика формировалась как способ мышления, который ориентирован на воспроизведение процессов связи, развития в мире как целом, и связи самого мышления с миром.

Логика формировалась как наука и сфера мыслительных процессов, которую данная наука исследовала, корректировала и развивала. При этом сами мыслительные процессы выражали связь мышления и развивающейся реальности, в которой пребывал человек.

Теория познания формировалась как учение о том, как мыслящий субъект (человек, человечество) оказывался способным, формировать новое знание. Формирование нового знания *как процесс* имеет собственные закономерности, которые, однако, совпадают с закономерностями того мира, который познается человеком. Иначе говоря, процесс познания мира не может иметь другие закономерности, чем те, которые выражают закономерности познаваемого мира и закономерности развития человека его познающего, осмысливающего и находящегося в то же время в нем самом.

Воспроизведение в виде знания познаваемых закономерностей мира, трансформируется при этом в способность человека изменять, развивать и преобразовывать мыслительные и практические ориентации в мире в направлении все большего соответствия им.

Еще раз подчеркнем существенное в рассмотрении диалектики как логики и теории познания и методологии

Логика как наука о мышлении призвана воспроизводить закономерности не только самого мышления, но, прежде всего, закономерности того мира, который мышление отражает. Это происходит потому, что логика мышления, отражающего развивающийся мир, сама строится по модели развития самого мира, воспроизводит его связи. Благодаря этому человечество оказывается способным адекватно отражать существующее, что означает возможность практически ориентироваться в мире, осуществлять целесообразную, созидательную деятельность, не противоречащую законам природы, законам развития мира, в котором человечество живет. Это означает возможность обеспечивать не только выживание человечества, но и его развитие,

включая развитие творческих потенций людей. Диалектика как учение о развитии воспроизводит *логику развития* мира, т.е. логику развития природы, общества и самого мышления.

Поэтому диалектика представляет собой собственно логику развития. Такое понимание логики не совпадает с трактовкой, имеющейся в формальной логике. Формальная логика выражает языковую реальность, в которой мышление предстает в виде суждений и умозаключений. Формальная логика как логика языкового выражения мысли *не имеет* сколько-нибудь прямого отношения к логике развития мира как такового. Диалектика же, как учение о всеобщих законах развития природы, общества и мышления, выражает логику развития мира в прямом, а не в приближенном или в переносном смысле.

Статус диалектики как теории познания основывается также на том, что диалектика – это учение о всеобщих связях и развитии природы, общества и человеческого мышления. Любой познавательный процесс – это процесс связи познающего с познаваемым. Под «познаваемым» мыслится тот или иной объект или процесс существующего мира, т.е. процесс, происходящий в природе, обществе или самом мышлении. Осуществление процесса познания предполагает «погружение» не только в характеристики объекта познания, но, прежде всего, предполагает исследование его закономерностей как базового знания по отношению к описываемым характеристикам. Диалектика ориентирована на вскрытие закономерностей мира, который становится объектом познания. Она выявляет всеобщие законы развития мира. Поэтому она базовым образом становится в этом смысле логикой, его теорией познания и методологией¹.

В истории философии выработаны различные «модели», «образы» миропонимания. Они имеют свои основания, границы и присутствующую в них меру достижения результативности и достоверности итогов. Каждый из них имеет свой «смысловой каркас», свою логику построения и способ осуществления².

Вопрос о реализации диалектики как логики, теории познания и методологии в социальном и социумном контексте прямо выводит на рассмотрение не только того, что отличает диалектику в этом единстве, но на рассмотрение того, что происходит с моментами этого един-

¹ См.: Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки теории и истории – М.: Политиздат, 1974. – 269 с.; Человек, история, культура: к 90-летию Э.В. Ильенкова: Монография. / Под общ. ред. Е.В. Мареевой, Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2014. – 373 с.

² См.: Антология Мировой философии в 4-х томах. –М.: Мысль, 1969-1972.

ства в условиях трансформирующейся реальности общественного бытия.

Разделение деятельности и социальные отношения

Социальные отношения с человеческими, нравственными определениями¹ (= подлинная социальность – Н.Г.) - это социальность, свободная от внутренне деформирующего влияния процессов отчуждения. В этом плане ее надо отличать от уже закрепившихся характеристик социумности, для которых характерны деформации в сторону превращения человеческих отношений в отношения вещные. То, насколько общественное бытие отвечает характеристикам подлинной социальности, или, напротив, насколько в этом бытии всеобъемлющими являются деформации человеческого в социумных процессах, - настолько каждым из этих вариантов будет обусловлено свое (отрицающее, или, напротив, подтверждающее) понимание самой диалектики и ее проявлений как логики, теории познания, а также и как методологии.

Связь деятельности и мышления в контексте ее осуществления всякий раз корректируется способами деятельности, контекстом социальных отношений и способами их мыслительного воспроизведения. Поэтому имеет смысл внутри осуществления деятельности строго различать реально-практические формы определения деятельности и формы ее мыслительных воспроизведений.

Отношения в обществе всегда имеют деятельностьную основу. Она же является способом или формой отношения к природе и человека к самому себе. В этом плане, обращаясь к крупным историческим формам общественной жизни, необходимо усматривать не только внешнее соотношение их определений (здесь: определений культуры и цивилизации) с деятельностьюным основанием, но и дифференцировать их внутри этого основания.

Ф. Энгельс писал, что «цивилизация является той ступенью общественного развития, на которой разделение труда, вытекающий из него обмен между отдельными лицами и объединяющее оба эти процесса товарное производство достигают полного расцвета и производят переворот во всем прежнем обществе»².

¹ См.: Диалектика и нравственное самоопределение человека: Сборник научных статей / Под общей ред. доктора философских наук, академика Академии Гусевой Н.В. – Усть-Каменогорск, 2018. – 228 с.

² Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. - М. 1963, с. 195.

Разделение труда исторически проходит свои этапы разворачивания, включая достигаемое различие между специализацией и разделением деятельности. При этом специализация, как известно, «разделяет» труд по его, качественно определяемым видам различий (сельскохозяйственный, промышленный, охота, рыболовство и др.), то разделение деятельности характеризует внутреннюю структуру распределенных функций внутри любого качественно отличного вида труда. Сюда можно отнести в самом общем виде следующие функции: постановка Цели, Выбор средств, Исполнение, Получение результата. В условиях закрепления в обществе разделения деятельности происходит закрепление социального расслоения. Это сопровождается возникновением несовпадения интересов тех, кто оказался закрепленным за разными функциями (например, функция управленца или функция исполнителя и несовпадение интересов тех, кто закреплен за этими функциями).

Анализируя разделение деятельности, Маркс отмечал, что разделение деятельности и частная собственность – это одно и то же. Только в одном случае речь идет о процессе, а в другом – о результате¹.

При обращении к анализу влияния разделения деятельности на возникающие состояния в обществе возникает необходимость рассмотреть возможности выявления специфики уже принятых обозначений, претендующих на статус философских понятий. Речь идет о понятии цивилизации и о понятии культуры. Здесь надо уточнить то, что культура (как процесс) – это, как мы отмечали выше, есть деятельность творческая, созидательная, социально-значимая.

Важным с точки зрения рассматриваемого отношения к разделению деятельности, является то, что культура – это еще и деятельность *целостная*. То есть культура не может формироваться и развиваться, если она не несет в себе, не сохраняет деятельностьную целостность. То есть, например, человек как субъект культуры не может иметь место, если он оказывается функционером, закрепленным на той или иной функции внутри разделенной деятельности. Если же он осуществляет все этапы (функции) деятельности от постановки цели до ее достижения, то в этом случае вопрос о творчестве и субъекте культуры стоять может.

Разделение деятельности и логика цивилизационного мироотношения

Современная цивилизация является воплощением закрепленного и укорененного разделения деятельности во всех сферах жизни обще-

¹ См.: Немецкая идеология. – М.: Политиздат, 1988.

ства¹. Она выступает таким способом организации и функционирования общества, при котором ведущую и определяющую роль играют не процессы созидания, а процессы потребления, обмена, распределения, сохранения, трансляции, распространения, употребления, применения т.п. того, что создано в культуре. В цивилизационном мироотношении ведущей оказывается ориентация на системность с ее технологичностью, применимостью, удобством т.п.

В цивилизационном варианте² деятельность осуществляется как система конечных действий, которая имеет свою конечную структуру и свой функционал, замкнутый на конечную же цель, определяемую непосредственными потребностями и задачами. В этом виде деятельность вполне удовлетворяет требованиям и определениям цивилизационного мироотношения.

Цивилизационное мироотношение – это отношение к миру, человеку, обществу, природе, которое построено на потребностях, применении и т.п. Это означает, что потребностное отношение становится основой измерения значимости, ценностных ориентаций и самой человечности в общественном существовании. Вопросы выгоды, применимости, пользы и т.п. оказываются при таком подходе во главе угла, вытесняя непреходящую значимость человеческого в человеческом обществе в глобальной перспективе.

Присутствие такой ориентации как таковой в человеческой деятельности и мышлении не означает чего-то недопустимого самого по себе. Однако если она становится всеобъемлющей, вытесняющей собственно человеческие, нравственные параметры человеческого же бытия, то в этом случае такая ориентация ведет к отрицательным последствиям для не только развития человека, но для выживания человечества.

¹ См.: Культура и проблема цивилизационного выбора. Современные проблемы и варианты осмысления: Монография / Под общ. ред. Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2016. – 278 с.; Человек в контексте бытия: современные состояния, проблемы и подходы: Монография / Под общ. ред. Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2016. – 324 с.; Диалектика и проблемы анализа социальных процессов: материалы VII Международной научно-практической конференции «Культура и проблема цивилизационного выбора», посвященной юбилею доктора философских наук, профессора Гусевой Нины Васильевны (25-26 ноября 2020): в двух частях. – Часть I. – Усть-Каменогорск: Берел, 2021. – 239 с.

² См.: Современные проблемы развития цивилизации и культуры: Сборник научных статей / Под общей ред. доктора философских наук, академика Акмеологической академии Гусевой Н.В. – Усть-Каменогорск, 2017. – 225 с.

Следствия отождествления деятельности с системой действий

Отождествление деятельности с системой действий, во-первых, снимает вопрос о едином целеполагании, как *внутреннем*, сквозном определении деятельности, ее ориентации на перспективные бытийные смыслы, выходящие далеко за рамки ситуаций «здесь» «сейчас». В мыслительном плане это означает формирование мыслительных конструкций и образов, замкнутых на уровне рассудка, что, в свою очередь, означает отказ от выхода на уровень разума в понимании происходящего. Это касается понимания и выстраивания практических перспектив, как в общественной, так и в индивидуальной человеческой жизни.

Во-вторых, это означает, что система, *системность* становится базовой моделью. Модель системы, перенесенная в статус конституирующих мыслительные формы оснований, становится основанием, *определяющим* понимание всего того, что будет попадать в сферу осмысления. Следствием этого будет перенос познавательного интереса с вопроса о *сущности* на вопросы *описания* структуры и особенностей функционирования того, что в данный момент составляет предметность мироотношения. Такой перенос познавательного интереса от сущности к описанию имеющихся состояний характеризует масштабную цивилизационную ориентацию, закрепившуюся в сфере познания. Она хорошо знакома под названием эмпирического опыта, эмпирического метода, принципов эмпирически-позитивистских интерпретаций. Описание, при этом предполагает рассмотрение функционирования элементов структуры этой системы в качестве комплексов, с возможностью взаимозамены совпадающих частей и т.п.

В-третьих, цивилизационная ориентация ведет за собой серьезные трансформации смыслов и значений всего, что касается культурного опыта человечества. Здесь в первую очередь можно назвать опыт мировосприятия, миропонимания, мироосмысления, представленный возможностями диалектики. Цивилизационная линия восприятия и понимания все процессуальное содержание культурного опыта переводит в статус статичных, завершенных форм (знаний, схем, матриц, норм т.п.), готовых к использованию. Использование их в цивилизационных обменах, распределении, тиражировании, сохранении и т.п. создает массив и ореол *манипулятивной среды*, которая продолжает претендовать на статус деятельности, *якобы*, совершаемой в обществе и обществом.

Этот статус, *якобы*, деятельности, на деле оказывается системами взаимодействий, то есть системами манипуляций.

Диалектика и опыт использования предметов культуры

Каждый из этих актов использования готовых результатов культуры, как деятельности творческой, созидательной, социально-значимой, в момент использования выступает проводником, способом, трансляцией варианта *ликвидации* статуса и смысла *используемого* как явления культуры¹. Напротив, *используемый, тиражируемый*, приобретает статус вполне *вещной формы*, включенной в поток манипулятивных, цивилизационных процедур. Вещная форма здесь, как таковая, уже выпадает из поля культуры, то есть выпадает из поля творческой, созидательной, социально-значимой деятельности. Изменение статуса предмета культуры (здесь: явления культуры) на статус вещной формы полностью меняет смысл его преднахождения в общественном пространстве-времени. Это же вполне касается и статуса диалектики как явления культуры. А также это касается понимания ее проявления как логики, теории познания и методологии.

Диалектика в условиях отношения к ней как вещной форме получает трактовку как учения, представленного в виде системы уже сформированного, *готового* знания, состоящего из определенных разделов, понятийного аппарата и имеющего сформулированные законы, которые можно *применять* в качестве неких матриц для описания или проведения анализа того или иного рассматриваемого или исследуемого материала.

Далее, в этом контексте диалектика как логика получает интерпретацию феномена знания, выражающего лишь указание на системную последовательность его разделов внутри определённого знаниевого компендиума. То есть, логика в этом виде получит характеристику сопутствующего эффекта по отношению к уже сформированной системе знания *о* производимых системах действий во внешнем по отношению к знаниевому компендиуму мире. Логика, таким образом, окажется в статусе сопутствующего констататора наличия последовательности элементов знаниевой системы. То есть получает статус абстрактного представителя знаниевого компендиума, который имеет весьма отдаленное сопряжение с реальными процессами и их закономерностями. А точнее: такое сопряжение будет полностью отрицаться

¹ См.: Трансформации в культуре как следствия цивилизационного выбора: философско-мировоззренческие аспекты анализа / Под общей ред. доктора философских наук, академика Акмеологической академии Гусевой Н.В. – Усть-Каменогорск, 2018. – 279 с. Диалектика и проблемы развития науки: Монография / Под общей ред. доктора философских наук, академика Акмеологической академии Гусевой Н.В. – В 2 частях. – Усть-Каменогорск, 2017. Ч. 1. — 325 с., Ч.2.- – 326 с.

как реально существующее. Здесь логика получит статус формального регистратора, для которого языковые выражения, высказанные в соответствии с формальной логикой, будут носить статус высшего оракула истинности. Иначе говоря, логика на такой осмыслительной основе потеряет всякую связь не только с возможностью выражать закономерности бытия, то есть логику реального бытия, но с диалектикой как способом следования за логикой развития.

Далее, базирование на системном подходе вызывает деформацию и в рассмотрении и понимании теории познания. Здесь связь теории познания с диалектикой оказывается, якобы, волюнтаристски приписанной. Такое понимание его приверженцы обосновывают тем, что всякая теория познания должна аккумулировать в себе системное поле взаимодействий методов, методик, дедуктивных, индуктивных др. познавательных принципов, уже открытых законов в специальных науках и т.п. Вопрос о диалектике как теории познания в этом случае, как будто, стоять не может. Такой вывод может свидетельствовать лишь о том, что сам познавательный процесс на основе системного подхода понимается манипулятивно, в виде совокупностей процедур, обеспечивающих взаимодействие известных средств, участвующих в познании. Заведомая схематичность в трактовках познания и схематизация познавательного процесса, который при этом вульгаризируется и превращается в массивы манипуляций, вполне укладывающихся в логику рассудка и здравого смысла. На почве такого подхода возникают и плодятся представления о познании, о науке как компилятивно-манипулятивных системах действий адекватно, воспроизводимых эмпирическими средствами и подходом. К таким позициям в понимании познания и его теории диалектика действительно не имеет отношения.

Адекватное понимание диалектики как методологии на основе системного подхода также становится невозможным. Само понимание методологии серьезно деформируется. Методология оказывается сведенной к сериям эмпирических процедур – процедур *применения* уже имеющихся средств, методов, принципов и т.п., благодаря которым достигается определенный, заранее прописанный как цель, результат. При этом методология получает статус «расширенной» методики, которая приспособлена к *употреблению* в качестве частного или, в лучшем случае, общего *средства*¹. В этом контексте методология как

¹ См.: Гусева Н.В. Культура. Цивилизация. Образование. Социально-философский анализ оснований развития человека в контексте цивилизации и культуры. Монография. / В авт. ред. д.ф.н. Н.В. Гусевой. - 2-е издание, испр. и доп. – Усть-

*сфера всеобщего философского знания как процесса, а не готового к употреблению средства, реализуемого в специально-научных исследованиях, вовсе не фигурирует. Однако именно в таком качестве – в качестве диалектического мышления – методология может реально реализовывать свой мощный познавательный потенциал. Понимание же методологии с позиции системного подхода полностью нивелирует, отрицает этот творческий потенциал.*¹

*К итогу рассмотрения присутствия диалектики в контексте
социального и социумного*

Разделение и различение статусов социального и социумного необходимо потому, что они служат содержательно-сущностным контекстом, обуславливающим адекватное понимание вариантов практического мироотношения, его логики осуществления и осмысления, а также логики познания и «проектирования» познания в его функции методологии.

В качестве заключения можно подчеркнуть, что общественные отношения и деятельность, построенные по модели социумных, или собственно цивилизационных вариантов, становятся своего рода матрицей, по которой формируются и разворачиваются все другие процессы в обществе. Это касается как материальных процессов, так и процессов, происходящих в сфере надстроечных отношений. В этих случаях закономерно происходит серьезная трансформация человеческих связей в сторону их овещения. В итоге человеческое общество получает характеристики потребительского, информационного, цифрового т.п. общества, социальность трансформируется в социумность. Творческий потенциал человеческой деятельности:

- превращается в потенциал функциональный, что приводит вместе с технологическим взлетом к падению духовности.

- Это, в свою очередь, приводит к переходу от нравственных ценностей к ценностям сугубо моральным, формирующимся «на злобу дня».

- Далее, это приводит к проблеме замены человеческого как такового андроидным, которое будущее человечества не сохраняет, а приводит его к положению невостребованного остатка по отношению

Каменогорск, 2019. – 328 с.

¹ См.: Гусева Н.В. Диалектика. Наука. Человек. Сборник философско-методологических работ: В год юбилея, вспоминая и глядя вперед / В авт. ред. д.ф.н. Н.В. Гусевой. - В 3 частях. Усть-Каменогорск, 2020. – Ч.1.– 300 с., Ч.2 – 258 с., Ч.3 – 289 с.

к линиям самовоспроизводящихся высокотехнологичных устройств.

В условиях таких «перспектив», образ которых на практике уже явно прорисовывается, необходимо постоянно и строго отслеживать общественные процессы, создавать все необходимые условия для сохранения и развития культуры как формы целостной деятельности, не допускать подчинения человеческого формально-институциональному. Иначе говоря, не допускать тотального превращения социального в социумное. Понимание и учет разделения и различения статусов социального и социумного может помочь в каждом отдельном случае общественной жизни правильно определить направление приложения усилий и вектор общественного и индивидуального выбора.

Азери Сиявеш

ФИЛОСОФИЯ КАК ДИАЛЕКТИКО- МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ НАУКА О ТЕОРЕТИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ

Введение

Согласно Ильенкову, философия – это наука, направленная на всеобщее, где всеобщее означает общий генетический корень различных явлений, то есть понятие. Понятие – это «идеальное» воссоздание необходимых существенных взаимосвязей между явлениями; следовательно, философия выступает как наука об идеальном, то есть философия – это наука или метод анализа формирования понятий и понятийного мышления; в этом смысле философия – это наука вообще или теория познания. Поскольку понятия производятся только в мышлении, философия оказывается наукой о методе мышления – тем, что Ильенков называет материалистической диалектикой.

Всеобщее

В тезисе 14 Ильенков и Коровиков определяют философию как «науку о научном мышлении, его законах и формах»¹. Они также добавляют, что такая материалистическая наука, которая стремится исследовать эти формы и законы, учитывает тот факт, что законы мышления соответствуют всеобщим формам развития реальности². В тех же Тезисах Ильенков и Коровиков признают, что «диалектика не яв-

¹ Ильенков и Коровиков. Страсти по тезисам о предмете философии (1954–1955). М.: Издательство «Канон+» РООИ Реабилитация», 2016. С. 146

² Там же.

ляется монополией философии» и что «она присутствует в любом научном знании»¹. Следовательно, источником универсальности законов диалектики является неотделимость подлинного научного мышления от диалектики. Отличительной чертой подлинно научного, т.е. теоретического, мышления является воссоздание реальных процессов в виде всеобщих законов – это аспект, общий для философии как теоретического мышления и отдельных наук о природе и обществе: «Необходимость возникновения философии совпадает целиком и полностью с необходимостью научного знания вообще»². Как теоретическое мышление, направленное на идеальное воссоздание реальных процессов, философия возникает из потребности в общем, точнее, во всеобщем, философия требует понятия всеобщего³, и именно «конкретного всеобщего».

Всеобщность не означает ни общего свойства всех отдельных членов множества, ни сходства или тождества этих индивидов, которые якобы независимы друг от друга. Таким образом, её невозможно достичь путем «абстрагирования» этих общих черт, сходств или тождества. Формально-логический метод поиска общего, а значит и всеобщего, путем перечисления общих черт индивидов бесполезен, поскольку сводится к абсурдной номинальной категоризации: телефон, яблоко и человек обладают общим свойством быть подверженным гравитации.

Согласно Ильенкову, в отличие от эмпириков и неопозитивистов, Гегель правильно связывает всеобщее не только с мышлением, но и с опредмечиванием мышления в виде не только слов и терминов, но и продуктов труда. Тем не менее, Гегель изощренным способом становится жертвой того же традиционного понимания всеобщего, которое в конечном итоге отождествляет его с чистым абстрактным мышлением – Логосом. Марксистское материалистическое переосмысление категории всеобщего, соответственно, наследует указанный радикальный аспект мысли Гегеля и утверждает объективную реальность всеобщего. Однако объективность в таком понимании, в отличие от понимания Гегеля и Платона, означает «регулярность материальных явлений в смысле закона, управляющего связностью внутри некоторого – всегда четко определенного – целого, внутри некоторой саморазвивающейся «целостности», все компоненты которой, по сути, «связа-

¹ Там же. С. 147.

² Там же. С. 143.

³ Там же. С. 144.

ны» друг с другом»¹.

Так понятое всеобщее относится к общему генетическому корню разнообразных явлений, а не только к их воспринимаемому сходству. Более того, всеобщее, которое проявляется в индивидуальных компонентах этой целостности, само по себе так же реально и объективно, как и эти частные вещи, точно так же, как отец реален и существует бок о бок с сыном. «Таким образом, генетически понимаемое «всеобщее» существует, само собой разумеется, вовсе не в эфире абстракции или только в виде слова и мысли. Его существование никоим образом не отменяет и не умаляет реальности его модификаций, его производных или универсально-зависимых отдельных индивидов»². Как общий генетический корень индивидов, (конкретное) всеобщее составляет субстанцию и форму реальных взаимодействий между частностями. Универсальное проявляется как необходимый охват этой субстанцией [всех] ее различных моментов, что проявляется в виде «внутреннего противоречия формы». Следовательно, «как нечто различенное также внутри себя на свои особенные моменты»³ всеобщее есть конкретное единство противоречия.

Примером такого «конкретного всеобщего» является Марксово понятие «капитала вообще», который, соответственно, является общественным отношением, отличным от конкретных капиталов, стоимостей и т.д. Хотя эти частные формы могут исторически предшествовать «капиталу вообще», они приобретают свои специфические характеристики, то есть подпадают под свое понятие, только как моменты «капитала вообще». Маркс обращается к этому понятию, чтобы раскрыть процесс образования капитала; этот диалектический процесс воссоздания капитала [в понятии] является идеальным выражением движения, которое составляет его формирование. Вышеупомянутые конкретные формы, которые фактически приобретает капитал, могут быть затем проанализированы как моменты, возникающие из этого зародыша⁴. Следует отметить, что капитал в его общей форме - это абстракция, означающая капитал как исторически специфическую форму богатства; она раскрывает характеристики, которые превращают всякую конкретную форму (индивидуализированной) стоимости в

¹ Ilyenkov, E. The Universal. First Published: in Philosophical Investigations in the USSR, edited by Frederick J. Adelman, 1975, pp. 26-51. Retrieved from <https://www.marxists.org/archive/ilyenkov/works/articles/universal.htm> (перевод О.Ф. Иващук)

² Там же.

³ Там же.

⁴ См.: Маркс К. Энгельс Ф. Соч. Изд. 2. Т. 46. Ч.1. С.161

капитал. Кроме того, капитал в целом представляет собой реальное существование, отличное от других форм капитала: например, капитал в своей элементарной форме, принадлежащий отдельному капиталисту, также накапливается в банках или распределяется через них и, таким образом, функционирует как капитал вообще в отличие от индивидуального капитала. Таким образом, капитал имеет двойное существование: как капитал вообще и как особая форма капитала – он полагает себя дважды. «Поэтому общее, являясь, с одной стороны, всего лишь мыслимой *differentia specifica*, вместе с тем представляет собой некоторую особенную реальную форму наряду с формой особенного и единичного»¹. Таким образом, капитал вообще представляет собой понятие капитала, которое, с одной стороны, представляет собой специфическую мысленную абстракцию, которая облегчает анализ отдельных форм стоимости, не просто выделяя их «общую черту»², но вскрывая генетически исходную форму капитала, а с другой стороны, это действительно существующая объективная форма капитала. Понятие капитала («капитал вообще») в этом последнем смысле является идеальным выражением внутренне противоречивого существования капитала.

Понятия

Развитие философско-теоретического мышления взаимосвязано с развитием научно-теоретического знания; более того, оба они коренятся в общем социально-историческом развитии человечества и обусловлены набором общественных потребностей, которые возникают как следствие этого развития. Следовательно, чтобы «понять внутреннюю закономерность, основную историческую тенденцию», определяющую предмет как философии, так и отдельных наук³, мы должны понять, «какова природа той общественной потребности, которая могла быть удовлетворена лишь философией, и не могла быть удовлетворена никакой другой формой общественного сознания»⁴. Поскольку необходимость философского знания является функцией понимания

¹ Там же. С. 437.

² См.: Ilyenkov, E. The Universal. First Published: in *Philosophical Investigations in the USSR*, edited by Frederick J. Adelman, 1975, pp. 26-51. Retrieved from <https://www.marxists.org/archive/ilyenkov/works/articles/universal.htm> (перевод О.Ф. Иващук)

³ Эвальд Ильенков: От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950–1960. Москва: Издательство «Канон+» РООИ Реабилитация», 2017. С. 243.

⁴ Там же. С. 244.

его «как особой сферы разделения умственного труда»¹, понимание этих «социальных потребностей» предполагает изучение специфики производства как философско-теоретического, так и научно-теоретического знания, а также изучение конкретных средств производства таких знаний, поскольку эти средства, хотя, как теоретические, они «идеальны», являются выражением законоподобных структур, определяющих всеобщие нормы культуры, интериоризация которых равнозначна формированию сознания, способного осуществлять специфические исторические формы жизнедеятельности человека². Специфически исторические инструменты, с помощью которых производится научно-теоретическое и философское знание, являются понятиями.

В тезисе 7 Ильенков и Коровиков связывают необходимость возникновения философии как относительно самостоятельной особой науки с поиском сущности, «первой сущности» или «сущности как таковой». Философия делает своим объектом идеально-теоретическое воссоздание «конкретного» [единства], в противоположность объектам частных естественных и общественных наук³. Таким образом, эта необходимость не коренится в неспособности конкретных наук обеспечить научно-теоретическое понимание целостности мира, а основывается на природе «конкретного» или самого теоретического знания⁴.

Другими словами, философского исследования требует природа той специфической формы, которую приобретает знание. Отсюда, вслед за Энгельсом, Ильенков и Коровиков определяют философию как исследование природы «понятий», без которых немыслимо научно-теоретическое познание. «Научно-теоретическое познание предполагает сознательное обращение человека с самими формами, в которых и посредством которых он научно-теоретически отражает мир, явления природы и общества»⁵.

Заключение: философия как наука о теоретическом мышлении

Ильенковский метод исследования, кратко изложенный в «Тезисах» о философии, который будет развиваться в течение следующих двадцати пяти лет его жизни, можно рассматривать как парадигматический пример подлинного применения диалектико-материалистичес-

¹ Там же.

² Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Логос. 2009. № 1. С.12.

³ Ильенков и Коровиков. Страсти по тезисам о предмете философии (1954–1955). М.: Издательство «Канон+» РООИ Реабилитация», 2016. С. 144.

⁴ Там же.

⁵ Эвальд Ильенков: От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950–1960. М.: Издательство «Канон+» РООИ Реабилитация», 2017. С. 246.

кого метода Маркса к философии. Принятие этого метода как конкретными науками, так и философией является выражением подведения их под их собственные понятия. Созревание диалектико-материалистического метода исследования в науках равнозначно уяснению последними такого взаимоотношения между философией и науками, которое дает возможность [совместно] построить «единую связную во всех своих звеньях» картину действительности, делающую «чисто философскую систему представлений мире как едином целом» излишним¹. Такое развитие приводит к упразднению философии как «науки наук», способной познать наиболее общие законы реальности, и к ее возрождению в качестве подлинно всеобщей науки в форме науки о мышлении и законах мышления. Такая философия является всеобщей наукой не потому, что Вселенная, в конечном счете, подчиняется диалектическим законам, не потому, что существует «диалектика природы», а потому, что это наука о человеческом мышлении, которая именно при капиталистическом способе производства возникает в понятийной, следовательно, всеобщей форме – форме всеобщности, содержащей возможность непрерывного самоотрицания и самообретения. Философия как диалектико-материалистическая «наука о научном мышлении, его законах и формах», где эти формы суть «анalogии соответствующих объективных всеобщих форм развития объективной реальности»², возникает тогда как диалектическая теория познания, рефлексивная наука о понятийном мышлении и, следовательно, критика теории познания. Эта критическая суть является источником единства конкретных наук и «научной» философии по форме, что также гарантирует их независимость в силу объекта изучения: она «стихийность познания заменяет осмыслением, наиболее совершенным методом подхода к объекту исследования, учит обоснованно, всесторонне пользоваться мышлением, вооружает научное познание самосознанием»³. Источник необходимости и самостоятельности философии раскрывается в вопросе об истинности самого мышления. Как критическая наука о теоретическом мышлении, философия имеет логически необходимое существование, потому что мысль является атрибутом материи, поэтому можно сказать, что «материя не может существовать без мысли»⁴.

¹ Ильенков и Коровиков. Страсти по тезисам о предмете философии (1954–1955). М.: Издательство «Канон+» РООИ Реабилитация», 2016. С. 146.

² Эвальд Ильенков: От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950–1960. Москва: Издательство «Канон+» РООИ Реабилитация», 2017. С. 253–254.

³ Там же. С. 254.

⁴ Там же. С. 166.

Пономаренко В.В.

ИЛЬЕНКОВ И КАТЕГОРИИ ГЕГЕЛЯ В КОНТЕКСТЕ ПОНЯТИЯ «МЫШЛЕНИЕ»

Вся деятельность Э.В. Ильенкова как философа была направлена на познание Человека. Он глубоко теоретически исследовал такие понятия, как личность, мышление, воображение. Тем самым он сделал огромный вклад в развитие педагогики и психологии, сформировав основные теоретические принципы материалистического понимания данных дисциплин. Одним из ключевых факторов в правильной постановке и решении данных вопросов было глубокое понимание и мастерское применение «гегелевского» категориального аппарата. С помощью таких орудий теоретического мышления, как всеобщее, единичное, частное, количество, качество и т.д. Ильенков всю жизнь сражался за Человека против различных философских и не очень философских течений XX столетия.

Не было такого более-менее заметного направления его времени, по которому философ бы ни «прошелся», раскрыв его противоречивость и необоснованность претензий его представителей на абсолютную истину. Причем, это у него выходило легко, аргументировано и изящно. И это относилось не только к авторитетным мировым философским концепциям, таким как герменевтика, позитивизм, структурализм, экзистенциализм. Ильенков не пропускал «оплошностей» в понимании мышления и у не слишком крупных мыслителей, видя, к каким последствиям эти оплошности могут привести. Достаточно вспомнить его работу, всецело посвященную Д.И. Дубровскому¹.

Э.В. Ильенков не пожалел сил и энергии в критике этого «исследователя» человеческого мышления, способностей, таланта, который, как известно, искал их в особенных структурах человеческого мозга. И не потому, что Дубровский был каким-то особенным, просто выражаемая им точка зрения становилась все более модной и проникала уже не только на страницы философских журналов, но становилась господствующей в том числе и в педагогической среде. Так, Ильенков отмечал, что «та же самая, по существу, дискуссия продолжается вот уже год и на страницах «Литературной газеты». Одна из представленных там сторон наверняка приняла бы в нашем с Д.И. Дубровским споре его, а не нашу позицию»². Эта «сторона» пыталась объяснить преступления биологическими склонностями к ним человека. Ильен-

¹ См.: Ильенков Э.В. Психика и мозг (Ответ Д.И. Дубровскому) // Вопросы философии. 1968. № 11. С. 145–154.

² Там же. С. 153–154.

ков же, вполне убедительно, с нашей точки зрения, доказал, что сущность человека нужно искать на 100% в общественных отношениях, а не в структуре мозга человека. Более того, именно структура последнего была сформирована непосредственно в процессе развития человеческого общества.

Но так ли это убедительно было тогда? Так ли убедительны идеи о мышлении, основанные на теоретических достижениях философской мысли сейчас? Ведь «дело Дубровского» не только не утратило своей актуальности, но оно все более набирает популярности как в научных, так и в философских кругах. Так, например, на тех же принципах развивают свои взгляды, однако уже используя наукообразные термины, понятные только для узкого круга читателей, российские исследователи Велихов Е.П., Котов А.А., Лекторский В.А., Величковский Б.М. Эти ученые и философы, теперь уже с помощью современных приборов, таких как МРТ, ЭЭГ, ПЭТ, ТЭС, МЭГ исследуют человеческий мозг, в поисках тайн мышления. В своих исследованиях они детально описывают части человеческого мозга, указывая на то, где именно, с их точки зрения, мышление более сконцентрировано (гиппокамп), а какие части мозга отвечают за другие функции сознания¹. Чем эта точка зрения отличается от раскритикованной Ильенковым, нам сложно сказать. Разве что только более усложненными исследованиями. Более того, если исходить из истории философии, по своей сути такая позиция тождественна точке зрения представлению Декарта о «шишковидной железе» как вместилище души. Да и сами исследователи не скрывают своего родства с картезианством, считая его своим предшественником по данной линии исследований. Как они сами утверждают, «нейрофизиологическая линия, безусловно, доминирует в современных исследованиях. Никогда ранее в истории изучения сознания – до и после Декарта – анатомия и физиология мозга не занимали в ней такого важного места»².

И это, наверное, единственное утверждение, с которым, к сожалению, спорить не приходится из опубликованного материала. Нейрофизиология мозга стала для ученых, практически синонимом науки про мышление, в наше время. Ильенков как бы предвидел, что позиция Дубровского превратится в центр большинства современных на-

¹ См.: Велихов Е.П., Котов А.А., Лекторский В.А., Величковский Б.М. Междисциплинарные исследования сознания: 30 лет спустя [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2071&Itemid=52

² Там же.

учных систем определения сущности человеческого мышления. И не только уже на постсоветском пространстве, а во всем мире.

Весьма показательными в этом плане являются исследования известного американского физика японского происхождения Мичио Кайку, который опубликовал свои рассуждения на эту тему в книге под названием «Будущее разума»¹. Вся довольно объемная работа связана с поисками мышления, сознания именно в контексте исследований нейрофизиологических связей в мозге человека. Причем в книге ученый изложил не только свои мысли, а и современные ему научные исследования ведущих ученых по всему миру, которые, к тому же, получают баснословное финансирование.

Например, в его книге описывается множество Западных университетов, которые получают огромные гранты именно для таких исследований. Human Brain Project во главе с Генри Маркама с федеральной политехнической школы в Лозанне получил более миллиарда долларов финансирования от Еврокомиссии для моделирования человеческого мозга, чтобы иметь возможности лечить психические расстройства. 3 млрд., по словам Кайку, было выделено на проект, Human Genome Project – в котором анатомические карты мозга складываются нейрон за нейроном. На проекте Human Connectome Project, в котором связи между различными частями мозга воспроизводятся по сканам, в 2010 году было вложено 30 млн. долларов². Такие исследования сейчас получили невероятного ажиотажа. Даже современный бизнесмен, который сейчас у всех на слуху, Илон Маск, создал целое подразделение Neuralink для исследования мозга человека, чтобы в перспективе объединить его с «искусственным интеллектом»³.

По поводу же мыслей самого Кайку, то он обобщает и больше систематизирует эти исследования, поскольку вопрос мышления интересовал его всю его жизнь. Он утверждает, что «позиция физика предоставляет дополнительные преимущества, помогает обогатить наши знания и представить свежий взгляд на самый известный и в то же время самый загадочный объект во Вселенной: наш разум»⁴. Но это утверждение звучит весьма наивно, особенно если физик не знаком с философией, даже с философией того Декарта.

Стоит ли удивляться, что и представления о мышлении у таких

¹ См.: Кайку М. Майбутнє розуму. Львів: Літопис, 2017. 408 с.

² Там же.

³ См.: Winkler R. Elon Musk Launches Neuralink to Connect Brains With Computers [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.wsj.com/articles/elon-musk-launches-neuralink-to-connect-brains-with-computers-1490642652>

⁴ См.: Кайку М. Майбутнє розуму. Львів: Літопис, 2017. 408 с.

исследователей окажутся всего лишь представлениями, построенными на совершенно произвольных аналогиях. Так, на основе различных сканирований мозга выше озвученными приборами ученые уже обнаружили, что это только нам кажется, что мозг мыслит, как единое целое, на самом деле все не так просто. Кайку утверждает, что мозг, с его частями является корпорацией, во главе которой стоит левое полушарие, которое физик называет «гендиректором». «Гендиректор» все решает, и даже когда другая половина мозга хочет прояснить какие-то неприятные вещи нам, что мы на самом деле не личность, не «Я», «гендиректор» начинает придумывать всякую ерунду, чтобы человеку казалось, что у него в голове на самом деле не работает корпоративная команда, а есть единое «Я»¹. Конечно, такое применение аналогии капиталистических корпораций к мышлению человека не является справедливым даже с точки зрения формальной логики. Оно несколько не отвечает на вопрос о сущности мышления, зато оправдывает большинство психических проблем человечества, что вполне устраивает современные капиталистические реалии.

Как писал Ильенков: «Вообще превращать нейрофизиологию в орудие фуркации и селекции младенцев правомерно - даже в фантазии - разве что в мире, построенном по модели Олдоса Хаксли, в «Прекрасном новом мире». Не приведи господь моим и Д.И. Дубровского внукам в таком мире родиться!»². Но судя по собирательной книге Кайку, мы все ближе и ближе к этому. Разделяя мозг на части, как и вышеназванные русские ученые, (а скорее всего наоборот, именно российские ученые следуют западной моде в данной проблематике) Кайку выделяет ведущее место гиппокампу, который, с его точки зрения, надо развивать, исследовать и, возможно, сначала стимулировать, а потом вообще можно будет заменять, как деталь, определенной микросхемой. Что в перспективе ожидает и весь мозг, когда ученые наконец подробно все изучат³.

Правда, Кайку более откровенен, чем его российские коллеги. Физик констатирует, что из-за технических возможностей это произойдет не скоро. То есть не утрачивает актуальность и критика Ильенковым реальных возможностей проводить данные исследования на человеческом мозге. Но, к сожалению, это лишь означает, что ученым нужно еще много времени на то, чтобы убедиться, что в нейрофизио-

¹ Там же.

² Ильенков Э.В. Психика и мозг (Ответ Д.И. Дубровскому) // Вопросы философии. 1968. № 11. С. 148.

³ См.: Кайку М. Майбутнє розуму. Львів: Літопис, 2017. 408 с.

логических процессах мозга человека нет никакой разгадки человеческого мышления. На эти эмпирические исследования будут продолжать затрачивать все новые и новые ресурсы.

А ведь это лишь одна часть человеческого организма, в которой ищут «железу» современные ученые. Не мало и других точек зрения, которые мышление ищут в других биологических структурах. Докинз, например, отдает предпочтение эгоистическому гену¹, а некоторые нашему кишечнику и его бактериям². Хотя философия в лице Гегеля давно разобралась в этом вопросе, как минимум теоретически.

Именно Гегель, с точки зрения Ильенкова, «разделался с “робинзонадой” и утвердил взгляд на социально-человеческие способности как на общественно-человеческий феномен, как на коллективные силы людей, кооперированных вокруг одного общего дела - вокруг производства специально-человеческих форм жизни. Все субъективные способности, (в том числе и мышление – В.П.), т.е. все способы деятельности, были представлены им именно как коллективные (“всеобщие”) формы, переживающие действительное развитие в истории»³.

Как результат, Гегель в «Феноменологии духа», с точки зрения Ильенкова делает важные выводы о взаимосвязи между «онтогенезом» и «филогенезом» человека. А, следовательно, мышление возникает не как совокупность нейрофизиологических связей, а «как процесс присвоения индивидом всего богатства исторически развившейся общественно-человеческой культуры, как процесс, вкратце воспроизводящий историю возникновения и эволюции самой этой культуры. Отсюда прямо вытекали и соответствующие выводы для всей системы образования. Индивид должен «присваивать» не готовые результаты развития культуры, а только результаты вместе с процессом, их породившим и порождающим, т.е. вместе с историей, их созидающей»⁴.

Но Ильенков также замечает, что даже Гегель, решая вопрос о природе человеческих способностей, в том числе и мышления, теоретически, все равно на практике обречен «возвращаться в плен старинного предрассудка. К тому самому предрассудку, который он сам же своими общетеоретическими схемами развенчал. А именно - причину крайнего неравенства способностей людей он опять начинает видеть в

¹ См.: Деннет Дэниел, Хофштадтер Даглас Глаз разума [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.litmir.me/br/?b=130963>

² См.: Перлмуттер Дэвид. Кишечник и мозг: как кишечные бактерии исцеляют и защищают ваш мозг; [пер. с англ. Ю. Константиновой]. М.: Манн, Иванов и Фебр, 2018. 336 с.

³ Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 377.

⁴ Там же. С. 378.

природе, т.е. в биологически обусловленном неравенстве индивидов»¹. Все дело не в неправильном философском анализе, и не в ошибочности теоретической методологии, а в тех общественных отношениях, в том разделении труда, которое при капитализме набирает своего апогея, и которые были раскрыты Марксом с помощью гегелевской диалектики. Только через марксизм, как процесс преодоления разделения труда, частной собственности, и может быть не только понята диалектика Гегеля, но сущность человеческого мышления.

Потому для Ильенкова Гегель, его философские категории, никогда не был вершиной, пределом познания. Для Ильенкова Гегель был этапом движения к Марксу. Но «траектория» этого движения не так проста, как может показаться. Так же, как, по словам Маркса «Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны»², осмелимся утверждать, что «Капитал» Маркса является ключом к пониманию «Науки логики» Гегеля. Да и не только Гегеля, но и Канта, Спинозы, Декарта, и всей прошлой истории философии. Ведь мышление диалектично, поскольку диалектичен мир, который постоянно приводит человечество в сферу философии, диалектики, мышления. Невозможно понять категории Гегеля без реального контекста практической борьбы, борьбы по преодолению разделения труд, частной собственности. И не по каким-то субъективным причинам, как бы надуманным Марксом, Ильенкова. Они лишь были осознаны этими выдающимися философами, и с каждым годом все более обостряются. Достаточно вспомнить экологические проблемы современности, или современную пандемию. Ведь что говорить о мозге, если и эти «проблемы», являются не на 90, и даже не на 99, а на 100% продуктами общественных отношений. И от преодоления их зависит наше будущее.

Листратенко Н.

ПРАКТИКА ИРРАЦИОНАЛЬНОГО И ЕЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ

Проблема мышления поднимается не только в контексте философских дискуссий. Мышление как инструмент повышения производительности представляет интерес, например, в сфере производства, организации хозяйства. При этом его роль и переоценивается, и недо-

¹ Там же. С. 379.

² Маркс К. Из рукописного наследия К. Маркса // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: изд. 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1958. Т. 12. С. 731.

оценивается одновременно: ему то приписывают способность материализовывать благосостояние из ниоткуда, то навязывают сомнительные «костыли» в виде готовых схем решения любых задач.

Непонимание сути дела, принципиальное отсутствие возможности поставить вопрос должным образом и здесь ведут к дурной бесконечности взаимоусугубляющих мер. В частности, вопрос квалификации рабочей силы, или «развития человеческого капитала», как принято говорить сейчас, волнует всех, кто так или иначе близок к организации производственной деятельности. Кому доверить реализацию миллиардных проектов? Как своевременно получить точную информацию о текущем состоянии дел? Как внедрить и обеспечить эффективное использование новых технологий? Слабым звеном организационной цепи то и дело оказывается «человеческий фактор» – понятие, ставшее синонимом ошибки. По мере того, как умнеют машины, люди будто бы все чаще «дают сбой». Растет численность сотрудников HR-департаментов, множатся программы обучения, однако доверия к наемным управленцам и исполнителям у работодателей ничуть не прибавляется. Существуют ли объективные причины для разрыва между требованиями, предъявляемыми к качеству рабочей силы, и ее действительным состоянием?

Современные капиталистические отношения предполагают глубокое разделение труда и высокий уровень развития средств производства. С одной стороны, появилась возможность автоматизировать наиболее рутинные операции, с другой – все большее количество функций превращается в набор таких операций. Если раньше наличие хорошего образования означало возможность заниматься сложной, творческой, а главное, востребованной деятельностью, то сейчас даже такие профессии как программист, инженер, педагог подвергаются «операционализации» – превращению в перечень задач, для каждой из которых есть своя, не слишком сложная для освоения инструкция. Средства производства – мертвый труд – захватывают и подчиняют себе сферы, где до этого господствовали живой труд и живой человеческий ум.

В свою очередь, классическое фундаментальное образование становится избыточным, невыгодным. Постепенно исчезает необходимость изучения самих основ того или иного дела – ведь оказывается, вполне достаточно освоить несложные алгоритмы обращения с определенными техническими средствами. К тому же оптимальная организация производства предполагает стандартизацию каждого процесса: личные качества и уникальные навыки отдельных работников не должны играть существенной роли; требуется взаимозаменяемость.

Более того, сам производимый продукт должен представлять собой не способ удовлетворения потребностей, а скорее катализатор для новых. Задача обеспечить непрерывные, прогнозируемые потоки стоимости зачастую прямо противоречит задаче создания продукта с наилучшими потребительскими свойствами. Рационализация производственного процесса как целого (производство более совершенных вещей при наименьших затратах общественно-необходимого времени) не входит в перечень приоритетов, а значит – не создает мотивов мыслить и действовать в этом направлении.

Капитализм сегодня уже не ограничивается производством вещей. Необходимым условием его самоподдержания является также и производство человека, точнее – потребителя. «Продукты обладают внушающей и манипулирующей силой; они распространяют ложное сознание, снабженное иммунитетом против собственной ложности. И по мере того, как они становятся доступными для новых социальных классов, то воздействие на сознание, которое они оказывают, перестает быть просто рекламой; оно превращается в образ жизни»¹, – писал Герберт Маркузе.

В качестве потребителя каждый индивид универсален, но представляет интерес не во всей своей целостности, а лишь частично, *фрагментарно*. Такая универсальность – отсутствие содержания, пустота, постоянно жаждущая получить наполнение извне. Целостное же миропонимание, необходимое, чтобы освоить научные принципы и полноправно пользоваться высшими достижениями человеческой культуры, постоянно ускользает, оставляя разум на растерзание «последним трендам» – поверхностным теории-образным выкладкам, основанным на вырванных из контекста фактах, и раздутым в угоду коммерческим интересам тех или иных компаний.

Закономерный итог такой практики – тот самый «человеческий капитал», с которым работодатели имеют дело: операционно-схематичное мышление, неспособность распознать суть дела за техническими нюансами, отсутствие цельного видения, понимания, как результат собственной работы скажется на соседних участках. Может показаться, что речь идет только о простом, неквалифицированном труде, тогда проблему можно было бы свести к доступности качественного образования. Но в действительности тип мышления, сформированный капиталистической практикой, оказывается повсеместным.

Производство современного потребителя приводит и к деградации институтов к более архаичным или подобным им формам. А

¹ Маркузе Г. Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994. С. 16.

именно – инстанций, специализирующихся на производстве человеческих субъективности и коллективности (т.е. форм общественного сознания), которые сводятся к фрагментарным и мнимым вариантам. Ведь «когда капиталистическое производство становится невозможным без непосредственного производства человека как потребителя, такие формы общественного сознания как наука и философия переживают этап своего разложения на отдельные идеи, мини- и микроотрасли, а целостно-рациональный взгляд на мир исчезает. Он производится только в маргинальных кустарно-штучных формах, в существовании которых огромную роль играет случайность, в то время как университеты, которые стараниями Гумбольдта когда-то подняли знамя рациональности, сейчас сменили его на знамя узкой специализации. Массово воспроизводятся только фрагменты рациональности»¹.

Хотя сама организация производства и всей общественной жизни не способствует преодолению фрагментарной ограниченности, в условиях очередного кризиса и обострения конкурентной борьбы нехватка целостности мышления ощущается особенно остро. Противостоять разрушению хозяйства или отдельных его субъектов невозможно без определенного плана – нужна скоординированность и приоритизация задач. Иными словами, видение дальнейшего хода событий и своих возможных действий должны обрести форму.

Набор инструментов формализации известен - программное обеспечение позволяет не только рассчитать, систематизировать, но и замечательно презентовать любой план в виде изящных таблиц и графиков, раскрашенных в корпоративные цвета. Структура же при всей вариативности, как правило, сводится к следующему: сокращение издержек в основном за счет снижения расходов на рабочую силу, увеличение выручки путем поиска оптимального соотношения между объемом и маржинальностью продаж. За конечную цель планирования принимается некий денежный показатель, призванный воплотить в себе всю сущность хозяйственной деятельности: прибыль предприятия, ВВП государства, ВВП на душу населения и т.д. Так постепенно у каждого участника процесса производства появляется недвусмысленный ориентир, по которому можно оценивать его работу.

Проблема, однако, заключается в том, что такой подход при всем удобстве и наглядности оставляет задействованных субъектов заложниками текущих условий, не дает свободы целеполагания. Кризисы и

¹ Бурик М.Л. Человек и экономика в виртуализированном мире. Киев: Аграр Медіа Груп, 2016. С. 157-158.

методы борьбы с ними только обнажают все общественные противоречия, в тучные годы скрытые ложными надеждами. Как же слезть с этого поезда, едущего в тупик?

В этот самый момент свое слово должна сказать научная мысль. 200 лет назад, когда новый тип общественных отношений обеспечил небывалый рост производительности и сопровождался беспрецедентным прогрессом в науке и технике, в трудах Г.Ф. Гегеля наиболее полно было осмыслено движение по линии рациональности или логики вещей. **Понятийное**, целостное отражение предмета в мышлении позволяет получить из вещи-в-себе вещь-для-нас, исследовать закономерности, которые определяют ее свойства, и найти таким образом ключ к целесообразному изменению действительности. Сам разум выступает как отражаемый в мышлении объект. Движение же к истине – тождеству бытия и мышления – предстает в форме категорий. Они при этом не являются предзаданным, неизменным перечнем, но выводятся по ходу развития, последовательно возникают из реальной практики.

Но что делать, если само развитие реальной практики больше не порождает рациональность как целое? Если действительный, самовоспроизводящийся тип мышления представляет собой грудку абстрактных фрагментов, в каждом из которых присутствует рациональность, но она же разрушается до основания при переходе к другому?

Путь к преодолению иррациональности лежит через ее формализацию – чтобы творить, изменять данное, необходимо иметь в мышлении образ того, что подлежит изменению. Для этих целей не подходит односторонний количественный анализ и широкие экстраполяции частных случаев, так же как не помогают сути дела потуги осмыслить качественную определенность с помощью чисто словесных ухищрений, возникающих из абстрактных представлений о «научности». Получается, перед нами стоит задача получить понятие иррациональной практики, осмыслить ее возникновение, развитие и прохождение – разум теперь должен реконструировать не только себя, но и свое отсутствие.

Пытаясь ответить на обозначенные вопросы, мы ищем не что иное, как новую целостность. Технологический прогресс сделал возможным немислимое ранее: человечество способно не только производить достаточно и более чем достаточно для постоянного улучшения условий жизни, но и управлять таким масштабным производством. Силы общества как осознающей себя тотальности несут в себе возможность снятия противоречий, находящихся в самом основании текущей формы отношений. Само осознание иррациональности сле-

ного следования логике самовозрастания стоимости позволит по-новому взглянуть на всю технологическую мощь. Свобода целеполагания – свобода мыслить мир по его законам и действовать сонаправленно – есть то, что должно лечь в основу практики будущего. Преодоление иррациональности неразрывно связано с изменением характера труда, развитием тех форм его организации, где мышлению не препятствует ограниченный частный интерес, где оно свободно раскрывает себя по ходу движения к истине.

1.4. Некоторые принципы и категории диалектической логики

Королев В.А.

ОБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ ГЕГЕЛЯ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ ИДЕАЛЬНОГО У ИЛЬЕНКОВА

Ни один здравомыслящий человек не будет даже пытаться поднять штангу весом в 200 кг, если он ранее никогда не тренировал свои мышцы подниманием хотя бы грифа от неё, на края которого нанизывают «блины» для увеличения веса штанги. Далеко не каждый возьмет на себя труд разгадывать гегелевские философские ребусы хотя бы уже только потому, что «тяжеловесный» язык, которым Гегель формулировал своё видение действительности, очень быстро утомляет и надрывает слаборазвитый ум. И утомляет его язык не только сложными и с трудом понимаемыми терминами и суждениями, но и тем, что вследствие их сложности, взявшему на себя человеку труд понять логику Гегеля, трудно удерживать смысловую связь между суждениями.

Тренированное тело, как и тренированный ум, позволяют человеку твердо и уверенно стоять и двигаться, прежде всего, в социальном пространстве, каким бы оно ни было сложным и запутанным.

Сам Гегель 15 лет размышлял над тем, с чего начать выстраивать логику осмысления мироздания, которая смогла бы отвечать требованиям рабочей копии объективной реальности, но в которую непременно должна была бы ещё вписаться логика, т.е. методы её осознания.

Немецкая классическая философия из всего предшествующего наследия мировой философии усвоила важный методологический принцип в деле размышления о бытии, суть которого сводилась к тому, что видение общего в предмете познания у разумного человека

должно предшествовать раньше видения его частей.

Вряд ли Гегель смог бы выстроить свою грандиозную целостную (завершенную, по его мнению) схематику мироздания, если бы у него не были бы вырисованы общие контуры целого. И это целое у него непременно должно было быть завершенным хотя бы в себе и для себя. Но уже в идеи целостности (завершенности) Гегель неизбежно столкнулся с антиномией, связанной с его диалектикой, т.е., по сути, с проблемой понимания развития, которое должно было бы охватить не только объективную (естественную) историю развития природы, но и историю развития субъективного духа (человеческого разума как минимум). Ведь Гегель, при этом, не был сторонником агностицизма, в котором всегда каким-то образом находят и устанавливают пределы познания.

Проблема поиска и определения начала чего бы то ни было не потеряла своей актуальности и в наши дни. И когда человек признаётся при повествовании о чём-либо (конкретном факте, событии, истории в целом и т.п.), что не знает с чего начать, собеседник, если он не является любителем утруждать себя проблемой определения начала, рекомендует, как правило, начинать всё же сначала.

При отправлении, к примеру, правосудия, знающего себя как завершенное целое, его стражи в таких случаях рекомендуют говорить по существу, но из-за формальных (процессуально прописанных ограничений в описании фактов, событий и т.п.), само существо проблемы при таких обстоятельствах нередко остаётся в стороне, как в стороне остаётся и её реальное начало. И это лишнее доказательство тому, что любое начало в повседневной социальной практике зачастую находится за пределами всякой наличной определенности. Поэтому Ф. Энгельс и высказался по этому поводу достаточно ясно, что с определения проблемы (по сути, противоречия) только начинается существо дела, но никак не завершается им.

Но оставим в покое право как особенную форму регулирования общественных отношений, чтобы не принуждать правоприменительную практику уподобляться профсоюзным или колхозным собраниям. Да и последние (собрания), кстати, не могут обходиться без регламента. Однако любой регламент, любая процессуальность лишь отдельные случаи проявления объективной закономерности в общественных отношениях, поэтому полностью их игнорировать и не учитывать, всё-таки, не следует.

Просто надо иметь в виду, что описание предмета и его познание по своей сути тождественные формы деятельности. И познание, и описание предмета, как раз таки объективно всегда начинаются не

сначала, а с конца. С конца только потому, что предмет всегда предстаёт перед субъектом в уже определенной, т.е. в своей как бы конечной форме. Но логика его «чистого» бытия в любом случае может быть развернута в мышлении не «здесь» и «теперь», а в реальном пространстве и во времени, которые в предмете уже свернуты. И если мышление «претендует на истину, оно должно развернуть предмет в той логике, в какой он стал самим собой в реальном пространстве и времени»¹.

Пространство, как рядоположенность бытия предмета, и время, как объективные изменения предмета в каждый момент его бытия, находятся в свёрнутом виде, т.е. предмет всегда реально предстаёт только как настоящий. Но как быть, когда предметом познания и описания становится не отдельный, конкретно взятый предмет, а всё вечно меняющееся и находящееся в абсолютном движении мироздание? Ведь потребность в выявлении всеобщих (общих всему и всем) законов бытия не перестали быть предметом научного осмысления действительности.

Монист Б. Спиноза определил самую ёмкую оболочку «матрешки» мироздания, в которую можно «вложить» или вывести из неё всё бесконечное многообразие остальных элементов мира без каких-либо исключений. У Спинозы – это субстанция, т.е. «то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться»². По сути, Спиноза наложил табу на действия кого-либо по созданию (рождению, творению) Природы (материи, со всеми её атрибутами³, модусами, в том числе и таким её атрибутом, как мышление). А ему и запрещать-то было некому, поскольку субстанция (Природа, материя) у него есть первая и последняя причина самой себя. К тому же у Спинозы она не только первая и последняя, она ещё и вечная и бесконечная. Причём она бесконечна в многообразии всех своих состояний (изменений).

В плане учения Спинозы о субстанции Гегелю как будто бы и не надо было что-то ещё изобретать. Ему оставалось лишь осуществить самую «малость», наглядно выразить функционирование «души» «матрешки», показав, каким образом она, оставаясь вечно тождественной самой себе, в этой тождественности проявляет бесконечное

¹ Лобастов Г.В. Идеальное. Образ. Знак. М.: Русская панорама, 2017. С. 123.

² Спиноза Б. Об усовершенствовании разума // Сочинения (Этика). М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков: Фолио, 1998. С. 589.

³ Атрибут – неотъемлемое свойство.

многообразие, не блуждая и не теряясь в нём. Но и здесь для Гегеля опять неизбежно возникает объективное противоречие.

Философ тогда философ, когда он никому и ничему не навязывает свои фантазии и субъективные домысливания о мире, а способен разглядеть в самом мире то, что и как в нём объективно и реально происходит в виде закономерных процессов. Но на что должен быть обращен первый взгляд философа, а не обывателя, если он, ухватившись за это «нечто», смог бы начать разматывать логику бытия всего мироздания?

Прежде чем указать на это самое очевидное «нечто» (а оно уже должно быть очевидной и реально существующей вещью), было бы целесообразно понять ту самую мировую схематику (всеобщее), которую Гегель не мог не увидеть. Обычно многие исследователи гегелевской философии начинают говорить об этой схематике как о триаде. У одних она звучит как «тезис – антитезис – синтез», хотя сам Гегель эти термины в таком их сочетании использовал редко и даже не всегда в сугубо философских произведениях. У некоторых других, как и у Гегеля, но уже «очищенного», триада сводится к объекту, субъекту и к тому, что порождает их взаимодействие – к становлению. В итоге всё три элемента функционально выражаются в трёх известных законах диалектики: в законе единства и борьбы противоположностей, в законе перехода количественных изменений в иное качество и обратно, и в законе отрицания отрицания.

И всё же, что у Гегеля в деле познания действительности выступает в качестве реального начала? Бытие(!), которое тут же им признаётся как «ничто». Вернемся к этому не первый взгляд противоречивому утверждению чуть позже.

Если не отнимать у Гегеля величие его ума, то никак нельзя утверждать, что сам Гегель мог отрицать объективность существования материи, т.е. Природы. Как не мог он отрицать и объективно существующие в Природе законы, по которым Природа (материя) развивается. Наличие объективных законов Природы в век бурного развития науки и техники, которое уже мог наблюдать Гегель, отрицать было бы бессмысленным занятием. Для того чтобы самому рано или поздно увидеть ту или иную закономерность совершенно не обязательно быть Гегелем. Но кто на кого воздействует, и кто кого принуждает следовать существующим правилам бытия, законы на саму Природу или сама Природа обязывала законы соответствовать ей? Ведь законы потому и законы, что они не материальны, их не понюхаешь, не полижешь, не пощекочешь и т.п. Как «ничто», может воздействовать не «нечто» реально существующее и наоборот? Это-то отношение и бы-

ло всегда основным вопросом и проблемой философии.

Я не встречал более удачной формы выражения отношения между «ничто» и «нечто» (идеальным и материальным), а по сути, если до конца твёрдо стоять на почве материализма, между субъектом и объектом, как оно было сформулировано в книге Г.В. Лобастова «Диалектика разумной формы и феноменология безумия»: «Внешняя сила организует каплю или капля организуется, то бишь организует себя, внешней силой? И капля не несет ее в себе, не удерживает ее собой? А потому вопрос общего порядка: что здесь есть субъект?» Я бы добавил и что здесь выступает в качестве объекта? Далее автор приведенного рассуждения, столь прозрачно обозначив указанное отношение, завершает мысль следующим образом: «Не надо много ума, чтобы разрешить это противоречие: сила поверхностного натяжения осуществляет себя только через каплеобразование (разумеется, и всех вещей подобного рода), какими бы внешними причинами оно ни было вызвано, и с самого начала “дана” воде и “находится” в ней. Здесь налицо тождество субъективного и объективного определений, а более точно, поскольку о субъективном в собственном смысле здесь говорить нельзя: тождество единичного, особенного и всеобщего».¹ И, как известно, у Гегеля любое понятие (понятие чего бы то ни было) и есть единство единичного особенного и всеобщего.

И всё же, подавляющему большинству людей не хватает ума справиться с диалектикой, которая заключена всего лишь в этой капельке воды. Я уже боюсь брать более сложные предметы, которые взаимодействуют между собой, чтобы не смущать читателя, неискушенного и неизбалованного философским мышлением. А ведь с этими сложными предметами мы вольно или невольно, сталкиваемся ежедневно, ежечасно, ежеминутно, то и ежесекундно. Я имею в виду такой предмет нашего мышления, как логические законы и даже формальные правила самого мышления.

Эта триада, т.е. единичное, особенное и всеобщее, и есть остов, стержень любого понятия, т.е. то, через что и в чём мышление может и должно обнаружить своё тождество с бытием. Другими словами, посредством понятия обнаруживается истина. «Истина есть соответствие мышления предмету, и для того чтобы создать такое соответствие – ибо само по себе оно не дано как нечто наличное, – мышление должно подчиняться предмету, сообразоваться с ним».² Вряд ли най-

¹ Лобастов Г.В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. М.: Русская панорама, 2012. С. 299.

² Гегель. Наука логики. Т. I. М.: Мысль, 1970. С. 97.

дётся человек в здравом уме, который будет пытаться это гегелевское утверждение оспаривать.

Сила поверхностного натяжения – это открытый человечеством один из бесконечного множества законов Природы, и все открытые человечеством законы, естественно, могли быть выражены им только на языке науки. Сама Природа не может формулировать ни один из своих законов. Ей это просто без надобности. Но можно ли с уверенностью утверждать, что выраженные на языке науки всеобщие законы развития Природы, т.е. происходящие взаимодействия между материальными образованиями и телами в ней, адекватно отражены именно как реально происходящие **закономерные** процессы взаимодействия между материальными телами, материальными образованиями в Природе?

В истории науки известно множество фактов, когда вносились коррективы в формулировки тех или иных законов, а то и просто перечеркивались существующие формулы и определения и создавались их новые редакции. И уж тем более, корректировки в уже сформулированных закономерностях изобилуют там, где материя организована особым образом, т.е. речь идёт о законах, функционирующих во второй Природе, называемой социальной средой. В данном случае я вторую Природу пишу с большой буквы только потому, что речь может и должна идти не только об известной нам социальной организации материи на планете Земля, а о самых отдаленных и более совершенных и возможных формах её проявления.

И в изобилии корректировок в социальной (второй) Природе нет ничего удивительного, поскольку изменения во второй Природе чаще всего динамичнее и скоротечнее, чем в первой Природе. Кроме того, законы социально организованной природы – продукт постоянной творческой деятельности людей, а не первой (естественной) Природы. К тому же законы, действующие в социально организованной среде, всегда зарождались и функционировали под влиянием субъективных, т.е. человеческих факторов. Но перестают ли законы, функционирующие в социальной среде, т.е. в обществе, быть объективными законами из-за того, что они всегда есть продукт творчества человечества и, при этом взгляде на их объективность, нельзя сбрасывать со счетов, что на алгоритм их функционирования нередко влияет произвол, выводящий закон за его объективные пределы?

Более того, если законы первой Природы, как и законы второй Природы (общества), открывались и формулировались человечеством на языке науки, то можно ли вообще говорить об абсолютной объективности законов в их логических формах выражения не только вто-

рой (социально организованной), но и первой (естественной) Природы? Ведь Гегель не мог не понимать, что в реальной действительности невозможно проявление любой закономерности (и как феномена природы и как феномена культуры) в её абсолютной (чистой) форме.

Гегель разрешает эту проблему (это противоречие) неслыханным для того (да, и для нынешнего) времени утверждением, что в реальной действительности буквально всё необходимо и одновременно это же всё совершенно случайно: «<...> *реальная необходимость в себе* есть на самом деле также *случайность*».¹ Кстати, в этом утверждении Гегеля (не единственно приведенном здесь) нет ничего удивительного или сверхъестественного. К примеру, сколько бы раз не падали плоды яблони с дерева, сколько бы вы не бросали предмет с любой высоты, всегда с *необходимостью* будет проявляться закон всемирного тяготения, но в каждом *случае* траектория падения, результат падения не повторяют друг друга в абсолюте, т.е. никогда не будут тождественными друг другу. Но единственный (по легенде) *случай* падения яблока с дерева на голову И. Ньютона позволил ему открыть всеобщий закон всемирного тяготения, т.е. открыть проявление *необходимости* в самой действительности.

Но закономерность потому и закономерность, что она всегда тождественна самой себе, в каких бы случайных (особенных) формах она себя не проявляла. Выходит, что задача мышления заключается в определении той или иной закономерности, т.е. того или иного закона, в которой (в этой определенности) отражалась бы его (любого закона) чистая форма. Следовательно, решающее эту задачу мышление должно допустить существование этой самой чистой (абсолютной) формы любого закона, в противном случае такое мышление было бы беспредметным.

Допустить чистую (абсолютную форму) необходимости (закономерности) при том, что в реальной (наличной) действительности она всегда проявляется в случайных формах, значит допустить объективное существование необходимости (любой закономерности), которой слепо и неуклонно подчиняется материя. Ну, как здесь не обойтись без идеи Бога! Вот только проблема в том, как должен мыслиться мышлением сам Бог. Природа слепа, законы бестелесны, но Бог-то есть абсолютное совершенство (т.е. уже свершившееся, окончательно развитое существо), вобравший в себя все атрибуты материальной субстанции. А если он (Бог) есть «нечто» не совершенное (не свершившееся), то это может означать только одно, что он есть вечно ста-

¹ Гегель. Наука логики. Т. 2. М.: Мысль. 1970. С. 197.

новящееся «нечто». Причём вечно становящееся «нечто» по его же собственным лекалам, т.е. по чистым формам всеобщности.

Дальше можно до бесконечности развивать эти рассуждения по принципу докучной сказки о белом бычке.

Таким образом, материя (Природа) развивается в строгом соответствии с законами, действующими в ней, но о которых она сама ничего не знает. Для неё они есть «ничто». Далее Природа (материя) в той или иной пространственно-временной точке порождает субъективный дух (разумные формы своего существования), который развиваясь, и познаёт все её, Природы, совершенства в виде Абсолютной идеи, начиная её познавать через абстракции.

Вырванная, т.е. абстрагированная от Природы необходимость (закономерность), она для абсолютного большинства людей приобретает самостоятельное существование, становится силой, стоящей над каждым отдельным индивидом. Хотя отсюда и остаётся сделать один единственный шаг, после которого обнаруживается, что вне Природы нет ничего, кроме самой Природы, которая сама же себя и познаёт. И этот шаг сделал уже Л. Фейербах, но который так до конца и не справился с логикой рождения необходимости (закономерностей) в обществе. Но это и не мудрено, поскольку несовершенный земной разум, постепенно освобождаясь от слепой необходимости, господствующей в Природе, сразу попадал в зависимость от слепой необходимости (законов), господствующих в обществе. И пока человек не поймёт логику рождения и функционирования им же самим созданных законов общества, он будет по поводу них фантазировать, мифологизировать их, обожествлять и т.д. и т.п.

Получается, что нет никакой принципиальной разницы между зависимостью от законов Природы, которые человеком ещё не осознаны или осознаны недостаточно, и зависимостью от законов общества, которые так же им не осознаны, не осознаны как звенья единого целого.

Заслуга Гегеля в том и заключается, что он показал, что необходимость (закономерность) в Природе и необходимость (закономерность) в обществе имеют собственную объективную логику, нарушать которую бессмысленно, как и бессмысленно произвольно дорисовывать, домысливать в ней что-либо ей несвойственное. Но, видимо, кому-то очень выгодно, что каждый индивид, каждая социальная группа, общность, вольны в сочинительстве небылиц о действительности и законов в ней, и свободны в навязывании их друг другу. Но только к подлинной свободе это не имеет никакого отношения. Необходимость – это то, что нельзя обойти. Всякие попытки её обойти, исказить, об-

лечь закономерности в субъективные формы, возведя их в ранг всеобщности, выглядят и комично и трагично, как для всего человечества, так и глубоко драматично для каждой отдельной личности.

Приведу очень простые и доходчивые образчики высказанным суждениям в последнем абзаце, с которыми каждый встречается ежедневно. «Все мужчины были влюблены», «все женщины были влюблены», «все и всегда люди имели это», «все думали так-то», и т.д. и т.п.

Да, законы Природы и общества объективны, но совершенно недопустимо абсолютизировать логику их познания, абсолютизировать её как окончательную и завершённую в себе систему. Как уже говорилось выше, и Природа и общество постоянно преподносят человечеству сюрпризы, показывая, что единство мира не в его бытии, не в формах его проявления, а в его материальности. Документирую эту мысль цитатой из классики. «Единство мира состоит не в его бытии, хотя его бытие есть предпосылка его единства, ибо сначала мир должен *существовать*, прежде чем он может быть *единым*. Бытие есть вообще открытый вопрос, начиная с той границы, где прекращается наше поле зрения. Действительное единство мира состоит в его материальности, а эта последняя доказывается не парой фокуснических фраз, а длинным и трудным развитием философии и естествознания»¹.

Но в чём кроется главная причина, в силу которой человечество впало в зависимость от созданной им же самим культуры, ставшей для него чуждой силой? Ответ на этот вопрос, ставшим уже чисто риторическим, дан классиками марксизма-ленинизма, от идей которых упорно отворачивают массы те, кто в этих ответах видит конец их господству над человечеством.

Над вещами мировая элита никогда не властвовала, ибо сама изначально постоянно находится в полной рабской зависимости от вещей. Что касается их господства над людьми, то оно создаёт в среде мировой элиты устойчивую иллюзию, что члены этого клана будто бы приобрели свободу, так как якобы преодолели слепую необходимость, порождаемую бытием масс. И чем больше ими регламентируется бытие масс, тем глубже мировая элита вязнет в иллюзии свободы, тем больше она впадает в состояние реальной несвободы, так как действует вопреки самой сущности человека, так ею и не осознанной в той мере, в какой она бы даровала им истинную свободу. Члены клана так называемой мировой элиты находятся в чудовищном заблуждении,

¹ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., изд. 2. М.: Политиздат, 1961. С. 43.

что проявление в них самих человеческой сущности им без надобности, и даже является каким-то для них излишеством.

Элита постоянно путает подчинение логике дела с подчинением логики дела их произволу. Осуществлять эту метаморфозу возможно именно потому, что все формы общественного сознания, и даже наука, имеют ещё и собственные способы регулирования общественных отношений, и эти способы также существуют в тех самых отчужденных формах, которые господствуют над людьми. В своей Большой логике «Гегель фиксирует мышление в этой – в отчужденной – форме его развития как мышление, ставшее профессией более или менее узкого круга лиц и потому достигающее «высших этажей» своего развития только как реальная «сила» немногих»¹.

Но факт остается фактом, что законы, во всяком случае, те законы, которые господствуют в Природе, уж точно существуют объективно и независимо от нашего сознания, в отличие от рукотворных законов общества. До объективных причин и необходимость возникновения последних всё же можно докопаться. Но когда заходит речь об объективности законов не только в Природе, но и в обществе, то здесь-то и возникает потребность для мышления в выявлении тех законов, которые были бы общими и для Природы и для общества, соответственно, и для самого мышления. Сразу становится понятно, о чём идет речь, когда ставится вопрос о законах красоты. Их-то никак нельзя выбросить именно как объективные законы.

Совершенно не случайно возникла заочная полемика между М.А. Лифшицем (широко известного исследователя эстетических взглядов Гегеля и Маркса) и Э.В. Ильенковым о существовании идеального в Природе. Ведь законы Природы (впрочем, как и законы общества) в человеческом сознании идеальны, как идеальна в математике, к примеру, точка, не существующая в Природе в идеальном виде, как идеально любое понятие. И по проблеме идеального вышла отдельная книга Михаила Александровича Лифшица «Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального)». Экземпляр книги был подписан мне дочерью М.А. Лифшица Анной Пичикян.

Суть этого заочного диалога о проблеме понимания идеального – это достаточно сложная теоретическая тема, и, тем не менее, проблема идеального не отстоит в стороне от практической значимости при решении многих, если не всех, земных проблем. Идеальное – не товар

¹ Ильенков Э.В. Вершина, конец и новая жизнь диалектики (Гегель и конец старой философии) // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С.141.

и не предмет для частной коллекции, и уж тем более не набор предметов с секретами и не набор способов фокусника для манипулирования сознанием публики. Идеальное – это такая же объективная закономерность в отношениях между людьми, с которой нельзя не считаться и нельзя подходить к нему с чисто утилитарными целями.

Идеальное в слове, в законе, в золотой монете, в китайской вазе династии Цин и т.п., не есть само слово, не есть сам закон, не есть сама золотая монета и не есть сама ваза и т.п. Идеальное в этих предметах посредством развитого сознания, развитого мышления выпрыгивает из этих предметов и веером высвечивает все те реальные отношения, предметы и явления в обществе и в природе, которые с необходимостью и породили эти самые предметы культуры. И чем меньше развито сознание и мышление, тем меньше всего индивид способен увидеть причинно-следственные связи между отношениями людей, которые с необходимостью порождают те или иные предметы и явления человеческой культуры. И в итоге у индивидов с низким самосознанием, неразвитым мышлением, всё упирается в их физиологические потребности, которые почти тождественны животным.

«Под “идеальностью” или “идеальным” материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и строго фиксируемое соотношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли *представителя другого объекта*, а ещё 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»¹.

Бычков С.Н.

КАТЕГОРИЯ НЕБЫТИЯ: ГЕГЕЛЬ И ИЛЬЕНКОВ

Публикация ранних рукописей Э.В. Ильенкова² позволяет уточнить представления выдающегося отечественного философа о роли категории небытия в построении материалистического варианта диалектической логики. Для Гегеля категория небытия играет важней-

¹ Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. М.: Искусство, 1984. С. 17.

² См.: Ильенков Э. От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950–1960 / авт-сост. Е. Иллеш. М., 2017.

шую роль, открывая (в паре с категорией чистого бытия) длинный путь самоопределения абсолютной идеи. Связано ли интенсивное использование этой категории Гегелем с абсолютным идеализмом его системы или данная категория играет столь же важную роль и в материалистической диалектике? Эта проблематика обсуждалась в отечественной философии во второй половине XX в., однако консолидированной позиции по данному вопросу выработано не было.

В рукописи «К вопросу о понятии»¹ Ильенков пишет: «“Бытие-Ничто”, как первая категория, первая ступень движения мысли, понятия у Гегеля, устанавливается как абсолютно первая, ничем не опосредованная категория, не нуждающаяся ни в каких предпосылках, ничего не предполагающая.

Материалистическая теория мышления, естественно, имеет принципиально иной взгляд на дело»².

Для конкретизации данного утверждения Ильенков рассматривает обычное употребление слова «этот». «Слово “этот” выражает <...> только общее. При этом “общее” вполне определенное – то общее, что имеется в отношении *любого* индивида к *любому* предмету; т.е. единичное, могущее быть связанным с этим “понятием”, могущее уместиться в рамках его абстракции, не определено в нём ближе, чем материя в любой ее случайной форме в отношении к сознанию также “вообще”, т. е. могущему находиться в любом состоянии – временном, пространственном или качественном, к сознанию, тоже как целиком единичному субъекту»³.

И далее: «<...> общее, выражаемое словом “этот”, суть крайняя степень общности, обнимающая все явления как материального мира, так и мира сознания, а не только общее всех предметов вне их отношения к сознанию.

Можно сказать так, что “это”, как наиболее конкретное с точки зрения формальной логики “понятие”, есть абстракция, имеющая значение того общего, что реально имеется *во всех предметах, явлениях и процессах, включая мыслимые явления, предметы, процессы сознания*. По своей широте эта абстракция, “это”, таким образом целиком совпадает с категорией “бытия” в её гегелевской интерпретации, т.е. совершенной, абсолютной пустотой сознания, чистой абстрактной возможностью познания, как “ничто” понятия; но уже здесь, в интерпретации этой элементарной категории мы можем установить ту

¹ См.: там же. С. 208–223.

² Там же. С. 217.

³ Там же. С. 216.

принципиальную противоположность, которая имеется между исходными точками идеалистической и материалистической теорий о мышлении»¹.

При материалистической интерпретации диалектики «“это” без дальнейших определений, как логическая категория, как бытие-ничто *понятия*, предполагает весьма и весьма многое.

Во-первых – предметный мир. Во-вторых – человек, обладающий сознанием, развившимся внутри практического отношения с предметным миром до такой степени, что он оказался способным опредмечивать свое внутреннее субъективное состояние уже не только в материи, данной ему природой, но и в материи, созданной им самим, в материи речи, в слове. В-третьих – явление предмета для сознания, т.е. представление, как субъективно-конкретный чувственный образ предмета.

Эти три совсем не маловажных предпосылки, которые материалистическая теория познания и логика предполагает в качестве условий *sine qua non* *понятия*, даже такого “пустого” по содержанию, как “это”, “бытие-ничто”.

Предполагается, следовательно, что конкретно-чувственное представление в голове у индивида приобрело значение не только субъективного регулятора его физиологического, биологического отношения к предметам потребности его как биологической особи, а значение регулятора деятельности индивида *в качестве члена трудового коллектива*, пусть самого элементарного. Это значит, что представление о предмете общей биологической потребности уже приобрело значение общего для всех индивидов, составляющих данный коллектив, представления. Тот факт, что оно приобрело это значение общего и лишь в своей общности значимого, и выражается, опредмечивается в слове, как сигнале, знаке, порождающем во всех индивидах этого коллектива одинаковое субъективное состояние, “общее” представление, в смысле пока “общего” *для всех членов коллектива*.

Таким образом, общее – читай: общественно значимое – представление о предмете и связанный, ассоциированный с ним общепринятый внутри данного коллектива, данной общности, фонетически определенный сигнал, т.е. слово, суть предпосылки мышления, понятия.

“Общее представление” здесь разумеется в смысле *одинакового* у всех индивидов конкретно-чувственного образа предмета. То есть – и это здесь важно – та единственная реальная общность, которая выра-

¹ Там же. С. 217.

жается в слове, в названии, есть общность, принадлежащая субъекту, а не предмету как таковому»¹.

Приведенная длинная цитата, выражающая в наиболее развернутом виде отношение Э.В. Ильенкова к понятию небытия, отражает общее понимание сильных и слабых сторон гегелевской диалектики, четко сформулированное в конце его докторской диссертации: «<...> Гегель, хотя он и понимает, что язык, речь – *вовсе не единственная* форма “внешнего обнаружения” творческой силы мышления, тем не менее считает именно язык той первой (и во времени и по существу) внешней формой, в которой это мышление впервые становится “для себя предметом”.

<...> Именно Слово, именно Речь, Высказывание, Суждение и т.п. и действия в словесном плане оказываются... колыбелью, в которой рождается “мыслящий дух” – Мышление в его внешнем проявлении.

<...> В этом – самый глубокий корень гегелевского идеализма. Если вы принимаете, как нечто бесспорное, это гегелевское утверждение, то справиться с Гегелем и его толкованием “мышления” вы уже не сможете. Тогда вы вслед за ним вынуждены будете объявить реальное “орудие труда” следствием деятельности человека в словесном плане, т.е. в специфической форме теоретической деятельности, “отчужденным логическим мышлением”, проявившим себя до этого и независимо от этого в Слове. И тогда вы, как Гегель и как современные неопозитивисты, должны будете говорить вслед за апостолом Иоанном: “В начале было Слово”, а потом уже все остальное...

Этим ходом “мышление”, как деятельность, осуществляющаяся в голове именно в виде “внутренней речи”, и превращается в исходную точку для понимания всех феноменов культуры, как духовной, так и материальной – в том числе исторических событий, всех социально-экономических и политических структур, и прочего и прочего. Тогда весь мир продуктов человеческого труда – вся история – и начинает толковаться как процесс, вытекающий “из головы”, из “силы мышления”.

А самое “мышление” в таком случае уже не вытекает ниоткуда. Оно просто берется как нечто данное, как нечто от века существующее, как одна из изначальных “сил вселенной” в человеке, и именно через Слово впервые начинающая действовать *с сознанием* - как «дух», как самосознательное мышление. И далее вся система гегелев-

¹ Там же. С. 217–218

ской философии получается уже совершенно автоматически»¹.

Мы видим, что в материалистической интерпретации Ильенковым «гегелевского начала» диалектической логики (посредством пары «бытие-ничто») критика исходит из попытки предметно-практически осмыслить предпосылки возникновения «словесного мышления», которое Гегелем рассматривается как исторически первичная форма мыслительной деятельности человека.

Следует подчеркнуть, что предметная деятельность человека может рассматриваться Гегелем *строго внутри* его философской системы, не предполагая обращения к конкретным особенностям её протекания в той или иной (древней) цивилизации. Подход Ильенкова требует *выхода за рамки любой возможной философской системы*: происхождение словесно оформленных представлений в некоторой определенной области деятельности рассматривается здесь не в рамках какой-либо теоретической схемы, а путем обращения к конкретной истории её возникновения со всеми сопутствующими (случайными и неслучайными) историческими обстоятельствами. Поскольку указанные обстоятельства непосредственно нам не даны и могут быть реконструированы только путём специального научного исследования, то мы и не можем на основании каких-то общих соображений высказать решающие аргументы в пользу идеалистического или материалистического варианта концепции диалектики. Имеется, однако, косвенный способ сопоставления двух рассматриваемых вариантов диалектики, когда под углом зрения каждого из них рассматривается тот или иной конкретный случай развития человеческого мысли. Применительно к категории небытия это – сам способ её возникновения в древнегреческой философии, связанный с именами Парменида и Платона (благодаря Гегелю и Ильенкову нам остались на этот счёт достаточно чётко сформулированные утверждения).

Гегель в «Лекциях по истории философии» пишет по поводу одного знаменитого суждения: «“Мышление и то, ради чего существует мысль, суть одно и то же. Ибо без сущего, в котором оно высказывается... ты не найдешь мышление, ибо ничего нет и ничего не будет, кроме сущего”. Это – основная мысль Парменида. Мышление производит себя, и производимое есть мысль. Мышление, следовательно, тождественно со своим бытием, ибо нет ничего, кроме бытия, этого

¹ Ильенков Э.В. К вопросу о природе мышления (на материалах анализа немецкой классической диалектики): диссертация... доктора философских наук. М., 1968. С. 159–161.

великого утверждения»¹.

Суждения Ильенкова на этот счёт приведены в работе «Античная диалектика как форма мысли», опубликованной в полном виде впервые в сборнике «Философия и культура»: «По существу, то же самое значение имеет и знаменитый тезис Парменида: “Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит”. Тут не было и не могло еще быть рафинировано-идеалистического смысла, который та же формула возымела позднее у Платона, у неоплатоников, у Беркли, Фихте или Гегеля. Ничего подобного тут конечно же не было. И даже Гегель, столь виртуозно превращавший всех выдающихся мыслителей прошлого в предшественников своей концепции отношения мышления к бытию, вынужден констатировать, что взгляд Парменида на ощущение и мышление “может на первый взгляд показаться материалистичным”. Таким он был и остается и на первый взгляд, и на второй, и на третий, если только не приписывать ему гораздо позднее оформившихся толкований, ибо вопрос тут совершенно однозначно ставился как вопрос об отношении одной из способностей “смертного” – крохотной частички “бытия” – ко всему остальному “бытию” и решался однозначно и безоговорочно в смысле соответствия знания тому, что есть на самом деле. Мыслящий разум – в противоположность “лживому зрению и гулом наполненному слуху” – по самой его природе таков, что не может заблуждаться, не может выражать то, чего на деле нет, и есть выражение того, что есть. А что “есть”? Это и решает разум.

Вообще для досократиков нехарактерна сама идея противопоставления человеческого мышления (а другого они и не признают) – “бытию”. Мышление и мысль противопоставляются не “бытию”, не космосу, а *мнению*, т.е. знанию ложному, полученному не путем самостоятельного исследования и размышления, а благодаря легковерию, принимающему за чистую монету все то, что болтают вокруг... Потому-то категории мышления – такие, как “бытие” или движение вообще, – обсуждаются и исследуются тут непосредственно как определения окружающего человека мира, как характеристики-определения вне ума и вне человека существующей действительности»².

Для анализа данного «конфликта интерпретаций» рассмотрим фрагмент 244 b–d платоновского диалога «Софист», посвященный проблеме именования вещей:

Чужеземец. <...> Не должно ли у тех, кто считает всё единым,

¹ Гегель Г.Ф.В. Лекции по истории философии / вступ. ст. К.А. Сергеева, Ю.В. Перова. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993.

² Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 70.

выведать по возможности, что называют они бытием?

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Пусть они ответят на следующее: «Вы утверждаете, что существует только единое?» «Конечно, утверждаем», – скажут они. Не так ли?

Теэтет. Да.

Чужеземец. «Дальше. Называете ли вы что-нибудь бытием?»

Теэтет. Да.

Чужеземец. «То же ли самое, что вы называете единым, пользуясь для одного и того же двумя именами? Или как?»

Теэтет. Что же они ответят после этого, чужеземец?

Чужеземец. Ясно, Теэтет, что для того, кто выдвигает такое предположение, не очень-то легко ответить как на этот, так и на любой другой вопрос.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Допускать два наименования, когда считают, что не существует ничего, кроме единого, конечно, смешно.

Теэтет. Как не смешно!

Чужеземец. Да и вообще согласиться с говорящим, что имя есть что-то, не имело бы смысла.

Теэтет. Отчего?

Чужеземец. Кто допускает имя, отличное от вещи, тот говорит, конечно, о двойственном.

Теэтет. Да.

Чужеземец. И действительно, если он принимает имя вещи за то же, что есть она сама, он либо будет вынужден произнести имя ничего, либо если он назовет имя как имя чего-то, то получится только имя имени, а не чего-либо другого.

Теэтет. Так.

Чужеземец. И единое, будучи лишь именем единого, окажется единым лишь по имени.

Теэтет. Это необходимо»¹.

Приведенное рассуждение Чужеземца не соответствует канонам аристотелевой логики и потому непросто для восприятия современным читателем. Главное спрятано в середине: «<...> согласиться <...>, что имя есть что-то, не имело бы смысла». Фактически здесь утверждается *тождество имени и называемой именем вещи*. Но если, согласно Платону, не отделяет имени от вещи последователь Парменида из Элеи, то тем более этого не делал и сам Парменид. И тогда его

¹ Платон. Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 311–312.

утверждение: «Мысль и предмет мысли – одно и то же» оказывается «всего лишь» впервые осуществленным как раз Парменидом *осознанием* тождества имени и называемой именем вещи.

В этом контексте становится понятным, что и категория небытия (наряду с движением, покоем, бытием, тождеством и различием) мыслится Чужеземцем телесно. «Небытие <...> необходимо имеется как в движении, так и во всех родах. Ведь распространяющаяся на всё природа иного, делая всё иным по отношению к бытию, превращает это в небытие, и, следовательно, мы по праву можем назвать всё без исключения небытием и в то же время, так как оно причастно бытию, называть это существующим»¹.

Если у Парменида небытие по существу отождествлялось с пустотой (В.Ф. Асмус прямо пишет, что когда «Парменид утверждает, что небытия нет, это означает в его устах, что в мире нигде нет пустоты, нет ничем не заполненного пространства, нет пространства, отделенного от вещества»², то у Платона род небытия оказывается телом, отличным от тела рода «бытие».

У современного читателя последнее утверждение может вызвать удивление: разве под категорию бытия не подпадают все тела природы? Но бытие как род у Платона отнюдь не тождественно всему существующему. Бытие как род понимается еще вполне мифологически, как реально существующее порождающее начало (и именно такому платоновскому пониманию Аристотель отказывает в праве на истину, утверждая, что бытие не может рассматриваться как род³).

Категории (роды) бытия и небытия у Платона идеальны не в силу их бестелесности, а в силу того, что их образует нетленное вещество. По существу, таково бытие и у Парменида: «Основной характеристикой бытия он провозглашает его неподвижность, неизменность, отсутствие в нем какого бы то ни было генезиса: рождения и уничтожения»⁴.

Суждения Э.В. Ильенкова о материалистичности взглядов Парменида на ощущение и мышление можно конкретизировать, более подробно обрисовав взаимоотношение парменидовых «философии истины» и «философии мнения».

Общим местом в истории философии является воззрение, что, согласно пифагорейцам, «живое шаровидное тело мира дышит, втягива-

¹ Там же. С. 329.

² Асмус В.Ф. Античная философия. Изд. 2, доп. М.: Высш. школа, 1976. С. 45.

³ Аристотель. Соч. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 107–108.

⁴ Асмус В.Ф. Античная философия. Изд. 2, доп. М.: Высш. школа, 1976. С. 47.

ет в себя пустоту извне. В результате мир разделяется на обособленные вещи, которые и отделяет одну от другой пустота»¹. Асмус полагает, что «именно против этого представления и направлено элейское отрицание пустоты и множества»². Как же это делает Парменид?

Вернемся еще раз к пифагорейскому учению, зарождение которого Платон описывает в «Филебе» следующим образом: «<...> предшественники наши, открывшие эти системы (музыкальных интервалов – С.Б.), завещали нам, своим потомкам, называть их гармониями и прилагать имена ритма и меры к другим подобным состояниям, присущим движениям тела, если измерять их числами; они повелели нам, далее, рассматривать таким же образом всякое вообще единство и множество»³. Описанный здесь перенос числового описания музыкальных консонансов на весь космос не мог не привести к появлению в нем пустот (иначе состоящие из монад числа не смогли бы обособиться посредством окружающего их вдыхаемым космосом извне апейрона). Пустота же *ничто*. Логика развертывания числовой пифагорейской картины мира неотвратно приводила к появлению не-сущего (ничто). Если же мы последовательно и осознанно, как Парменид, проводим идею тождества имени и вещи (от вещи «в себе» к имени «для нас», как это имеет место в чисто мифологическом мышлении), то для «пустого» (не-сущего – того, где нет вещей) не должно быть и имени: «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим [“тем, что есть”], ибо есть – бытие, а ничто – не есть: прошу тебя обдумать это»⁴.

Парменид, иными словами, осознал неправомерность пифагорейской картины мира, выросшей из порожденного исключительной эффективностью математического описания музыкальной гармонии энтузиазма пифагорейцев, по причине несовместимости её с привычным словоупотреблением.

Каким образом связаны «философия истины» и «философия мнения» у Парменида? Множественность вещей очевидна взгляду каждого находящегося внутри космоса индивида. Язык, в отличие от зрения, «предзадан» каждому индивиду (именно в этом Сократ убеждает Гермогена в «Кратиле»). Поэтому противоречие между доводами языка и показаниями чувств, вытекающее из отвержения Парменидом пифа-

¹ Там же. С. 46.

² Там же.

³ Платон. Соч. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 14.

⁴ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / сост., пер. А.В. Лебедев, отв. ред., авт. вступ. ст. И.Д. Рожанский. М.: Наука, 1989. С. 288.

горейской числовой доктрины, должно разрешаться в пользу языка (у Парменида в поэме «О природе» это подкрепляется авторитетом богини Дикэ). «Философия истины» соответствует взгляду на космос извне.

Мы видим, таким образом, что история возникновения понятия небытия свидетельствует скорее в пользу интерпретации Ильенковым взглядов Парменида, нежели интерпретации Гегелем.

Морозов М.Ю.

ПОНЯТИЕ «ФРАКТАЛЬНОСТЬ» КАК ЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ

Проблемы обоснования – математических ли наук, естественных или каких-либо иных – требуют внимательного отношения к самой сущности науки и специфике ее особой предметной области. Такой тезис сегодня вряд ли нуждается в отдельном доказательстве, но одного этого мало. Рассуждение о «проблемах обоснования» должно начинаться с постановки проблемы самого обоснования – что оно суть самое по себе? Так, по утверждению М.М. Новосёлова, «обоснование – способ убеждения в истинности (правильности) чего-либо, напр. мысли или действия»¹. Философия проходила в своем становлении различные исторические этапы, и подобное утверждение было бы справедливо для эпохи «грядущего заката культуры» античности. Почему же? «Зловещим признаком» такого заката Э.В. Ильенков считает появление софистики, для которой философия превратилась в способ ловкого доказательства принятых заранее тезисов – т.е. именно что «способ убеждения в истинности» – утратив важнейшую функцию осмысления действительности. История человеческого общества не развивается линейно – с этим сегодня как будто бы тоже спорить не принято; напротив, мы скорее услышим тут и там слова о «нелинейности, сложности, бифуркационности» развития. Слова эти, впрочем, зачастую остаются лишь словами, особенно когда речь заходит о «наполнении категорий человеческим содержанием», по выражению А.С. Канарского. Это и неудивительно, ведь оставаться сторонником необходимости мышления во времена неограниченного господства

¹ Новосёлов М.М. Обоснование // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд; Председатель научно-редакционного совета В.С. Степин. - М.: Мысль, 2000–2001. - Режим доступа: URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about>

безмыслия – задача очень и очень трудная. Кто же захочет в здравом уме проводить далеко не двузначные аналогии между временем начала упадка древнегреческой культуры и сегодняшним днем, имея в виду характерные для обоих периодов черты разложения?

Вернемся, однако, к проблеме обоснования. «Если в качестве оснований, – пишет далее Новоселов, – берутся чувственные восприятия или эмпирические наглядные представления, то обоснование, согласно Г. Вейлю, будет абсолютным в том смысле, что ”независимо от того, насколько туманным оно может быть, в этой туманности есть нечто, данное именно так, а не иначе”»¹. Так в фокус нашего внимания попадает проблема абсолютного, иными словами – проблема **основания** обоснования. Как справедливо указывает Г. В. Лобастов, «даже стихийная логика мышления опирается на несомненное, и рефлексия этого мышления пытается придать этому несомненному статус обоснованности. Здесь-то впервые и появляется проблема всеобщезначимости смыслов, а потому и тех форм действительности, на которые эти смыслы опираются»².

На Г. Вейля, впрочем, ссылается и представитель противоположной позиции – весьма и весьма известный философ, отрицающий всеобщезначимость смыслов и абсолютное основание: вместо опоры науки на прочный фундамент, утверждает К. Поппер, «жесткая структура ее теорий поднимается, так сказать, над болотом. Она подобна зданию, воздвигнутому на сваях. Эти сваи забиваются в болото, но не достигают никакого естественного или “данного” основания»³. Позиция эта сегодня утверждена в научном сообществе тем же конвенциональным принципом, на котором «основывается» сам Поппер. Можно даже, пожалуй, прямо по-гегелевски сказать, что такая позиция «обосновала сама себя» – хотя это и придется сказать с высокой долей иронии. Так, «в философии физики как разделе философского знания существует неизбежный плюрализм пониманий фундаментальных мировоззренческих и философско-методологических средств осмысления реальности»⁴, и дело обстоит так не только в «философии физики», отнюдь. И в вопросе о мышлении, и в вопросе о бытии положе-

¹ Там же.

² Лобастов Г.В.. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. М: Русская панорама, 2012. С. 113.

³ Поппер К.Р. Логика научного исследования. М: Республика, 2004. С. 147-148.

⁴ Князев В.Н. Методологическая роль понятия «физическая реальность» в научном познании // Проблемы онто-гносеологического обоснования математических и естественных наук: сб. науч. тр. Вып. 9 / гл. ред. Е.И. Арепьев; Курск. гос. ун-т. - Курск, 2018. 112 с.

ние то же: «плюрализм историко-философских подходов к бытию настолько безбрежен, что может быть обобщен лишь в определенных парадигмальных типах»¹. Плюрализм этот, говоря прямо, лишает целю-направленности (как направленности на полноту, тотальность своих определений) саму науку философии: из нее последовательно изгоняются как специфика предмета (мышление, взятое в функции его истинности), так и особенности ее исторического развития, в русле которого плюрализм – ступень преодоленная. Более того, сам статус философии как науки о мышлении сегодня представляется чем-то вроде пережитка, пережеванного прошлого, который по известным причинам изредка встречается еще в философских текстах.

Вместо понимания природы, единого источника происхождения различных философских концепций (например, бытия) – их рядоположенное перечисление. Вместо продуманного логического начала и восхождения от абстрактного к конкретному – случайно выбранный «аспект исследования» и «процедура чисто формального выведения одной мысли из другой, в лучшем случае – с упомянутым уже полаганием объекта в его абстрактной форме»². Вместо единой научной теории данного объекта – пестрый хор голосов, упорядочить который призвано «строгое методологическое» высказывание: *«наука – это то, чем занимаются ученые»*.

Такой абрис существующего положения дел может показаться излишне драматичным – увы, лишь до тех пор, пока не поставлена задача серьезного исследования. Понятие «фрактал», предстающее как объект теоретических изысканий, может наглядно продемонстрировать убедительность обрисованных выше контуров.

Самое распространенное понимание фрактала – как самоподобного объекта – мы встречаем во множестве работ, различаются в них лишь оттенки. Например, К.В. Кочелаевская пишет о фракталах как о «математических и физических объектах с дробной размерностью и свойством самоподобия»³, а Г.П. Меньчиков, претендующий на философское осмысление фрактала как «всеобщей категории бытия», в результате также сводит все к указанному признаку: «фракталом называется структура, состоящая из частей, которые в определенном смысле подобны (гомотетичны) целому»⁴. А.Н. Книгин в «Учении о

¹ Там же.

² Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. Киев, 2008. С. 40.

³ Кочелаевская К.В. Пространство: фрактальные представления // Известия Саратовского ун-та. Нов. серия. 2013. Т. 13. Сер. Философия. Психология. Педагогика, вып. 1. С. 40.

⁴ Меньчиков Г.П. Фрактальность – всеобщее свойство бытия. // Учен. зап. Казан.

категориях» определяющим свойством фрактала снова называет самоподобие, хотя и приходит в результате небезынтересного анализа к более глубокому определению: «Фрактал есть континуальное органическое целое. Это новый тип объектов и новая идея в понимании часть/целое, так как прежде органические целые мы понимали лишь как дифференцированные. Но именно в этой своей особости идея фрактала может быть применена в более глубоком описании привычных объектов»¹.

Другим способом определения фрактала, который легко найти в научной литературе, является определение фрактала как множества с дробной размерностью. Самое известное – определение первооткрывателя (или, как пишет о нем В.В. Тарасенко, «перво-рассматривателя») фракталов, Б. Мандельброта: «Фракталом называется множество, размерность Хаусдорфа-Безиковича для которого строго больше его топологической размерности»². С ним не соглашается С.Д. Хайтун, чье внушительное исследование истории развития науки о хаосе дает ему основания утверждать, что знак в указанном Мандельбротом неравенстве должен непременно быть заменен на обратный³. О недостатках такого определения фрактала пишет и В.В. Тарасенко, отмечая при этом еще два качественных свойства: итеративность (версия Пайтгена, Юргенса и Заупе) и скейлинг (масштабное преобразование)⁴.

Нечто любопытное к этому можно добавить, приняв во внимание определение Е.М. Николаевой: «Фрактал (от лат. fractus – дробный, ломаный) означает переходное, квазиустойчивое состояние становящейся системы, характеризующееся хаотичностью, нестабильностью, которое постепенно эволюционирует к устойчивому, упорядоченному целому»⁵. Она развивает далее представление о фрактале как о категории движения: «Фрактал – не мгновенная, а динамическая, растяну-

ун-та. Сер. Гуманит. науки. 2008. Т. 150, кн. 4. С. 81.

¹ Книгин А.Н. Учение о категориях: учебное пособие для студентов философских факультетов. Томск, 2002. С. 142.

² Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы. М.: Институт компьютерных исследований, 2002. С. 31.

³ См.: Хайтун С.Д. От эргодической гипотезы к фрактальной картине мира: Рождение и осмысление новой парадигмы. «Ленанд», 2016. 251 с.

⁴ Тарасенко В.В. Фрактальная семиотика: «слепые пятна», перипетии и узнавания. Изд. 3, испр. и доп. URSS. 2020. 248 с.

⁵ Николаева Е.М. Социализация личности как самоорганизующийся процесс. // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. Философия. № 1, 2007. С. 65.

тая во времени бифуркация, выражающая идею переходных состояний»¹. Созвучна с этим позиция В.Э. Войцеховича: «Фрактал является главной стадией эволюционирующей системы, поскольку сам процесс эволюции системы (физической, биологической, социальной) есть дробное, самоподобное, переходное состояние-процесс»².

Речь, впрочем, сейчас не о том, какое определение фрактала считать «правильным». Указанные выше различные точки зрения свидетельствуют не столько о плюсах плюралистического подхода, сколько о минусе отсутствия понимания самого существа фрактального, которое не может быть сведено к внешней сумме его «определяющих свойств». Самое опасное здесь – то, что отрицается сама необходимость такого понимания. Так, в другой статье В.В. Тарасенко отмечает: «Как известно, точного определения фрактала до сих пор не предложено – с одной стороны, все формулировки разрушались контрпримерами. С другой стороны, **определение для категории фрактала особо и не нужно** (выделено мной. – М.М) после того, как родилась интерсубъективная практика научного применения категории»³. В обоснование такой позиции автор приводит процесс формирования в научном сообществе «личностного» знания; оно есть «подразумеваемое знание о фрактале, придающее статус **очевидности** категории фрактала, создающее **контекст** фрактальной концепции и **снимающее необходимость точного определения фрактала** (выделено мной. – М.М.)»⁴.

С такой позицией трудно согласиться, оставаясь на позициях научной философии: декартовское очевидное усмотрение истины никак не может сегодня быть названо высшим достигнутым уровнем формирования понятия предмета, хотя такое усмотрение является неотъемлемым моментом становления понятия вообще. Но как же становится оно? «Подлинное познание, чтобы не оставаться за пределами предмета, но на деле заниматься им, должно быть имманентным предмету, собственным движением его природы, выраженным только лишь в форме мысли и воспринятым в сознании»⁵, – пишет Гегель. Здесь необходимо упомянуть, что и определение, и понятие, и логика в русле диалектической традиции имеют иной смысл, нежели широко

¹ Там же.

² Войцехович, В.Э. Синергетическая концепция фракталов // Синергетическая парадигма: человек и общество в условиях нестабильности. М., 2003. С. 141–156.

³ Тарасенко В.В. Метафизика фрактала // Стили в математике: социокультурная философия математики / Под ред. А.Г. Барабышева. СПб. РХГИ, 1999. С. 425.

⁴ Там же.

⁵ Гегель Ф.В.Г. Философия религии: В 2-х томах. Т.2. М., 1977. С. 344.

распространенный сегодня. Поэтому замечание Тарасенко о контр-примерах выдает лишь неусвоенность категории «всеобщее», которое (и в этом не вина Тарасенко, а его беда) сплошь и рядом понимают сегодня как «абстрактно-общее». Определение же есть не столько дефиниция¹, сколько проявление материальной природы данного объекта.

С каких же позиций изучать фрактальность? Каково может быть «собственное движение его природы»? Разноголосица представлений о фрактале, как мы видели выше, не так уж часто выходит за пределы мнения о нем. Рассудочная логика, которая отказывается подняться до логики разумной, неизбежно оставляет внутри себя абсолютный разрыв между субъектом и объектом, между мышлением и бытием. Отвергнув «пароль на право входа» – диалектическое тождество различного – философия, развивая себя на своем собственном основании, неминуемо приходит к отказу от мышления, в каких бы формах ни выражалась подобная капитуляция: с этой точки зрения отвоєванное для веры пространство не так уж далеко отстоит от постмодернизма. Только и остается надеяться на «интерсубъективность»², которая коллективно-бессознательно сделает то, что не под силу никакому радио. Однако если нечто нельзя постигнуть средствами рассудочной логики, то, как верно замечает А.С. Канарский, «это не означает, что такое постижение невозможно средствами диалектической логики, с помощью построения цельной системы знаний, как ее можно понять в значении восхождения этих знаний до уровня полноты отражения сущности»³.

Что же значит диалектически понятая логика? Об этом написано довольно много, и повторяться здесь ни к чему; ключевое методологическое положение заключается в идее совпадения диалектики, логики и теории познания, которое снимает разделение «онтологии» и «гносеологии» предмета исследования. Внутренняя диалектика его определений должна быть понята как логика (=история и теория развития) его становления; будучи же понята именно так, эта диалектика

¹ Дефиницией только заканчивается успешное исследование; ср. с противоположной позицией Б. Мандельброта: «Назвать - значит узнать».

² К сожалению, важная категория «межсубъектность» по смыслу употребления все больше превращается сегодня в идеологический конструкт того же порядка, что и «открытое общество» у Поппера, а по своей функциональной роли – заменяет категорию «объективность», бездумное употребление которой в прежнее время придавало рассуждениям вес. В качестве примера серьезно-теоретического отношения к категории «межсубъектность» можно привести работу М. Семека «Две модели межсубъектности».

³ Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. Киев, 2008. С. 81.

(=логика) становится и теорией познания этого предмета, обнажая в единстве логического и исторического предельные контуры его – предмета – бытия: от возникновения, через самодвижение к своему отрицанию, снятию себя в качественно ином образовании.

Задача, таким образом, сводится к разворачиванию этого движения в формах мысли – за неимением для подобных областей знания лучших инструментов, как подчеркивал Маркс. Не останавливаясь сейчас на особенностях механизма такого разворачивания, необходимо отметить, что образ действительной истории становления предмета исследования в содержательной логике не должен быть вульгарным, упрощенным, рассудочным. Сам механизм здесь по необходимости диалектичен – т.е. внутренне присущ процессу отражения как становлению тождества всех противоречивых определений предмета.

С чего же начинать это движение? В каких необходимых категориях должно себя определить фрактальное? Каковы основные моменты такого движения? Как и в чем возможно снятие фрактального? Вопросы масса: развернутый ответ на них и может единственно составлять саму теорию фрактального. Оставляя такой ответ за рамками данного текста и имея в виду вопрос, помещенный в заглавии, обозначим некоторые методологически важные пункты.

Прежде всего, необходимым моментом движения познания от абстрактного к конкретному является движение обратное, совершающееся на каждом шаге. Маркс, говоря о здравом смысле, что требует начинать исследование с конкретного и реального – населения в случае политической экономии, – указывает: «Таким образом, если бы я начал с населения, то это было бы хаотическое представление о целом, и только путём более близких определений я аналитически подходил бы ко всё более и более простым понятиям: от конкретного, данного в представлении, ко всё более и более тощим абстракциям, пока не пришёл бы к простейшим определениям»¹. Почему эти движения не рядоположены, а именно одно является моментом другого, разъясняет и Ильенков², и Гегель³, и Канарский⁴, и сам Маркс⁵. Делая

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2. Т. 46. Ч. 1. М.: Издательство политической литературы, 1968. С. 37.

² Ильенков Э.В. Абстрактное и конкретное. Собрание сочинений. Том 1. М: «Канон+», 2019.

³ Гегель Ф.В.Г. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. М: Мысль, 1974. 452 с.

⁴ Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. Киев, 2008. 380 с.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2. Т. 46. Ч. 1. М.: Издательство политической литературы, 1968.

фрактал объектом изучения, мы должны признать в некотором роде успешным проведенный ранее анализ, выявивший его существенные определения; этот анализ помогает составить первоначальное представление об области фактов, которые будут относиться к исследованию. Но также мы вынуждены констатировать отсутствие на сегодняшний день **логического начала** построения его теории. Вероятно, причиной тому – та же проблема, которую отмечает Маркс, говоря о трудностях понимания 1-й главы «Капитала»: «Форма стоимости, получающая свой законченный вид в денежной форме, очень бессодержательна и проста. И, тем не менее, ум человеческий тщетно пытался постигнуть её в течение более чем 2 000 лет, между тем как, с другой стороны, ему удалось, но крайней мере приблизительно, анализ гораздо более содержательных и сложных форм. Почему так? Потому что развитое тело легче изучать, чем клеточку тела. К тому же при анализе экономических форм нельзя пользоваться ни микроскопом, ни химическими реактивами. То и другое должна заменить сила абстракции»¹.

Изучение фрактальности рождает еще одно затруднение: если капитализм у Маркса как прогрессивная эпоха общественно-экономической формации, и эстетическое у Канарского, понятое как движение человеческой чувственности, несомненно обнаруживают себя и в объективной реальности, и в форме отдельных наук, делающих, соответственно, экономические и эстетические отношения своим предметом, то однозначное отнесение фрактальности к сфере определенной науки довольно затруднительно. Это, в свою очередь, приводит и к проблеме выявления форм фрактального в объективной реальности, о его «онтологии» - справедливо ли говорить о существовании фрактала, или это лишь «понятие, позволяющее структурировать внешний мир»? Думается, что понимание логики, как логики диалектической, позволяет исключить крайности рассмотрения и понять фрактальное как процесс (в том числе исторический), в который введена повседневная практика действительных людей, необходимо создающих в этой практике как «внешний мир», так и свою субъективность.

Остается существенная трудность: если мы ведем изучение фрактала средствами диалектической логики, значит ли это, что фрактал должен быть понят и как логическая категория? Трудность немалая, особенно учитывая то, что существующие до сих пор прикладные логики не трактовали объектов своего исследования таким образом. В самом деле, эстетическое – вовсе не категория логики, капитализм – и

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2. Т. 23. М.: Издательство политической литературы, 1960. С. 6.

подавно. Проблема введения в логику новых категорий обсуждалась прежде довольно остро, и было бы странно не учитывать разумных аргументов «против». Что результат использования диалектического метода не есть само по себе результат развития логики, отмечает Э.В. Ильенков: «Диалектика впитывает в себя жизненные соки действительности только через процесс ее применения к решению уже не специально-философских проблем, или, точнее, не только специально-философских проблем, а и проблем любой другой области знания, что вовсе не означает, однако, что «применение» диалектики автоматически совпадает с развитием ее собственного теоретического аппарата»¹.

Так, может быть, фрактал – частнонаучная категория? Е.П. Ситковский очень точно обращает наше внимание на различение категориальных типов: «Частнонаучные категории надо отличать от философских, логических категорий, которые обычно обозначаются как категории материалистической диалектики. Не должно ни у кого вызывать чувства обиды или неудовольствия, если та или иная частнонаучная категория, излюбленная каким-либо философом, не возводится в ранг универсальных диалектических понятий, на которых держится все человеческое мышление! И частнонаучная категория есть категория и полновластный хозяин в своей области»².

Звучит резонно. Но в какую же частную науку фрактал «уместить»? Может ли он быть выражен с помощью умелого и точного обращения с уже существующими категориями? Именно к такому обращению призывает Э.В. Ильенков: «Может случиться – что и случается очень часто, – что в “усовершенствовании” нуждаются вовсе не исторически разработанные категории, а всего-навсего умение их грамотно “применять”, т.е. представления о действительном, уже разработанном в философии, содержании этих категорий. В наши дни очень часто приходится слышать разговоры о том, что категории классической диалектики устарели, что их нужно радикально переработать, приведя в согласие с “новейшими достижениями науки”. А на проверку сплошь и рядом оказывается, что устарели не определения категорий, а то понимание их, из которого в данном случае исходят»³.

Ниже, однако, он признает, что развитие категорий диалектики –

¹ Ильенков Э.В. Античная диалектика как форма мысли // Философия и культура М.: Политиздат, 1991. С. 56.

² Ситковский Е.П. Философская энциклопедия Гегеля. // Гегель Ф.В.Г. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 45.

³ Ильенков Э.В. Античная диалектика как форма мысли // Философия и культура М.: Политиздат, 1991. С. 56.

задача «сама по себе и необходимая, и благородная, и философски оправданная»¹. Ключ к ответу находим у Гегеля: «Продвигаясь в своей “Логике” от категории к категории, Гегель на каждой ступени своего углубления в познание идеи ставит и решает вопрос: что дает данная категория для познания идеи или, говоря материалистическим языком, для познания сущности вещей?»². Представляется верным, что случай фрактального особенно интересен тем, что он является одновременно и логической категорией, и объектом действительности. В смысле его исследования как объекта прикладной логики, он проявляет себя в определениях всесторонней фрагментарности, хаотичности и тотальной разорванности бытия в различных масштабах и уровнях: прежде прочих следует отметить принадлежность к отчетливо фрактальной проблематике таких знаменитых проблем, как проблема отчуждения, проблема симуляции и иллюзорности, проблема становления и действия превращенных форм, проблема заблуждения в теоретическом познании. В логическом же плане разворачивание моментов фрактального (фрагментарности, самоподобия, итеративности, масштабной инвариантности, стохастичности) намечает связь с «тотальностью», важнейшей гегелевской категорией.

Основная рабочая гипотеза исследования заключается в том, что категория фрактальности как предельная частичность есть «свое иное» тотального, целостного, и снимается последним³ именно на том этапе, когда фрактальное в своих сущностных определениях становится актуальным субъектом логического движения – и не ранее. Сам характер этого снятия также интересен тем, что он необъясним с точки зрения гегелевской логики, с помощью самодвижения понятия – недаром тотальность у Гегеля непосредственно является тем рычагом, что это самодвижение обеспечивает. Подобное «исключение из правил» неизбежно имеет своим следствием появление полярной категории, которая также в определенном смысле является исключением. Гипотеза эта, впрочем, требует самого тщательного подтверждения в исследовательской работе.

¹ Там же, с. 57.

² Ситковский Е.П. Философская энциклопедия Гегеля // Гегель Ф.В.Г. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 40.

³ Гегель отмечает, что в случае столкновения противоположных понятий, необходимо выяснить, «не есть ли нечто третье их истина или не есть ли одно из них истина другого» (Наука логики, т. 3, с. 186). В случае противоположности фрактального и тотального существуют основания утверждать, что такой истиной является тотальное.

Пихорович В.Д.

ПРИНЦИП ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП ДИАЛЕКТИКИ

Такого принципа нельзя встретить в привычном по философским учебникам советской и постсоветской эпохи списке принципов диалектики. Тем не менее, без уяснения этого принципа невозможно понять диалектически, а, тем более, диалектико-материалистически ни принцип развития, ни принцип всеобщей связи, ни даже принцип совпадения исторического и логического. Не говоря уж о принципе тождества мышления и бытия!

И если диалектику изучать не по учебникам, а по первоисточникам, то довольно быстро обнаруживается, что классики диалектики уделяли принципу представления особое внимание, хотя и относились к нему часто весьма критически. Но очень часто эта критика была обусловлена не только тем, что К.Л. Рейнгольда, который выдвинул этот принцип, сложно отнести к лучшим диалектическим умам в истории философии, как и вообще к хотя бы более или менее последовательным мыслителям, но еще и тем, что некоторые из этих самых классиков диалектики были идеалистами, и их по этой причине не устраивали те материалистические выводы, которые, совершенно независимо от намерений Рейнгольда и целей, которые он перед собой ставил, выдвигая этот принцип, из него проистекали.

Так, например, Фихте в «Основе общего наукоучения» пишет следующее:

«Мышление отнюдь не составляет сущности бытия и есть лишь особое его определение; кроме него существует ряд иных определений нашего бытия. Рейнгольд устанавливает принцип представления; и в картезианской форме его основоположение гласило бы так: *repraesento, ergo sum*¹, или, правильнее, *repraesentans sum, ergo sum*². Он делает значительный шаг вперед по сравнению с Картезием. Однако, если он имеет в виду создать не только пропедевтику к науке, а и саму науку, этот шаг недостаточен; ибо и представление не составляет сущности бытия, а есть лишь особое его определение»³.

Конечно, если под представлением иметь в виду исключительно только представление в голове, воображение, то Фихте прав. Такого рода представление и в самом деле не составляет сущности бытия и

¹ Представляю, следовательно, существую (лат.).

² Существую как представляющий, следовательно, существую (лат.).

³ Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. Основа общего наукоучения. СПб.: Мифрил, 1993. С. 83.

считаться особым определением бытия. Разве что мы поверим Канту, что рассудок диктует законы природе. Мало того, такого рода представление есть нечто противоположное бытию – и бытию как «вещи в себе», и бытию сущности. Но тогда оно представляет разве что самого себя и прав окажется не только Фихте, но и Беркли, да и любой солипсист.

И дело тут вовсе не в том, что русское слово «представлять» означает не только «воображать», но и «быть представителем». Латинское *repraesent* будет иметь те же два значения. Исключением как раз будет, скорее, украинский язык, где эти два значения выражаются разными словами – «уявляти» і «представляти». В немецком или английском языках тоже существуют разные слова для обозначения представления в голове и представления в реальности, но наряду с ними присутствует и производное от латинского *repraesent*, которое обозначает одновременно и то, и другое. Рейнгольдов «принцип представления» окажется недостижимым для критики со стороны Фихте, если мы поймем, что «представлять» означает в первую очередь – быть представителем чего-то иного, не себя самого и только потом – представлять в голове в форме образа или понятия. Тогда «*repraesento, ergo sum*» получит совершенно другое значение – представляю нечто иное, чем я есть – следовательно, существую. А то иное, что я представляю, в свою очередь тоже представляет не себя самого, а нечто третье и т.д. Например, дерево, которое я представляю в голове, на самом деле даже в моей голове представляет не самого себя, а определенный род деревьев, ведь оно откуда-то должно было появиться (кстати, и в отдельной голове, как было ясно уже Канту, представление об отдельном дереве сможет появиться только тогда, когда в ней уже есть представление о том, что такое дерево вообще). А тот или иной род деревьев, в свою очередь, представляет растения, которые тоже не всегда существовали на Земле, а представляют собой только результат длительной эволюции первичных прокариотов, которые были предками как растений, так и животных. Да и я, как представляющий, представляю не себя самого как человеческого ИНДИВИДА, а себя как ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО индивида, то есть тоже род, но уже человеческий. Ведь способность представления - это не моя индивидуальная способность, а способность, выработанная родом, и только сообщенная мне через мое вовлечение в человеческую деятельность по целесообразному воспроизведению способности одних природных форм представлять себя в других формах, в том числе и в формах представления природных и созданных человеком форм в слове, в художественном или религиозном образе, в понятии. Представление,

понятое таким образом, как раз и составит сущность человеческого бытия.

Именно по такому пути и пошел Спиноза, но не пошел Кант, для которого представление – только «уявления», сфера явлений, феномен.

Увы, Фихте тоже не понял Спинозу, а, возможно, и не захотел понять, или не смог (в данном случае это одно и то же – «зелен виноград!») поскольку был не просто идеалистом, а субъективным идеалистом.

Фихте скорее почувствовал, чем понял, что «быть спинозистом – есть начало всякого философствования», но проистекающее из позиции Спинозы признание бесконечности материи ему показалось таким же догматизмом, как и выведение этого определения материи из понятия Бога: «За пределы нашего положения в указанном смысле вышел Спиноза... Он не отрицает единства эмпирического сознания, но полностью отрицает чистое сознание. По его мнению, весь ряд представлений эмпирического субъекта относится к единому чистому субъекту так, как отдельное представление к ряду. Для него *Я* (то *Я*, которое он называет *своим* или же я называю *моим Я*) есть не безусловно *потому, что оно* есть, а потому, что есть *нечто другое*. Правда, *Я*, по его мнению, есть *Я для Я*, но он спрашивает при этом, чем бы оно было для чего-то вне *Я*. Такое »вне = *Я* было бы равным образом некоторым *Я*, по отношению к которому положенное *Я* (например, мое *Я*) и все возможные, могущие быть положенными *Я* были бы видоизменениями. Он отделяет *чистое* и *эмпирическое* сознание. Первое он полагает в Боге, который никогда не сознает себя, так как чистое сознание никогда не достигает сознания; второе же он полагает в отдельные модификации Божества... В таком виде его система вполне последовательна и неопровержима, так как она находится в такой сфере, куда разум не может за ней следовать. Но она лишена оснований; ибо что же давало ей право выходить за пределы данного в эмпирическом сознании чистого сознания? Нетрудно показать, что толкнуло его к его системе; это – необходимое стремление установить в человеческом познании высшее единство... Это единство имеется в его системе, и ошибка лишь в мнении, будто он заключает из теоретически разумных оснований там, где он на деле был влеком лишь чисто практической потребностью; ошибка в том, что он думал, будто он устанавливает нечто действительно данное, тогда как на деле он устанавливал лишь некоторый скрытый, но навсегда недостижимый идеал. Его высшее единство мы снова обретем в наукоучении, но не как нечто такое, что есть, а как нечто такое, что *должно*, хотя и *не может* быть нами про-

изведено. Я замечу еще, что если переступить за пределы *Я есть*, то неизбежно придешь к спинозизму»¹.

Чуть позже Фихте показывает, как же, по его мнению, самому Спинозе удаётся перейти границу между «Я» и «вещью в себе», между сознанием и бытием: «Так, Спиноза полагает основание единства сознания в некоторой субстанции, в которой сознание с необходимостью определяется как со стороны материи (определенного ряда представления), так и со стороны формы единства. Но я спрашиваю его: в чем заключается, в свою очередь, основание необходимости этой субстанции как со стороны ее материи (различных заключающихся в ней рядов представления), так и со стороны ее формы (согласно которой в ней должны исчерпываться и образовывать некоторую целостную систему все возможные ряды представления)? Но для такой необходимости он не указывает мне никакого дальнейшего основания, а говорит: это просто так есть. И он говорит мне это потому, что он вынужден принять нечто абсолютно первое, некоторое высшее единство. Но в таком случае он должен был бы остановиться на данном ему в сознании единстве и не имел надобности изобретать еще высшее единство, так как его к этому ничто не вынуждало»².

Фихте приписывает Спинозе определение материи как ряда представлений, думая, что этим самым он его побивает, загоняет в тупик солипсизма. И это вполне обоснованное предположение. Ведь именно таким образом Беркли побивает Локка и остальных материалистов-эмириков, которые полагали, что единственным источником человеческого знания является чувственное созерцание. Если чувства – единственный источник наших знаний о мире, то мы можем точно утверждать только то, что мир есть «комплекс наших ощущений», а говорить о существовании некой материи вне наших чувств нас «ничто не вынуждает».

Но это нисколько не касается Спинозы.

Согласно Спинозе, субстанция есть то, что «существует само по себе и представляется само через себя». Соответственно, субстанция – не основание единства сознания, она есть само это единство, и никакого иного сознания, кроме представленного в субстанции, Спиноза не предполагает. Для спинозовского понимания субстанции так же, как и для спинозовского понимания мышления индивида, верны слова: «Решение Спинозы просто, как просто все гениальное. Он разрушает гордией узел пресловутой “психофизической” проблемы, завя-

¹ Там же. С. 84.

² Там же. С. 106.

занный Декартом, одним ударом: между “душой” и телом человека нет и не может быть вообще никакого “отношения” (тем более каузального, причинно-следственного) по той простой причине, что это не две разных “вещи”, которые могли бы вступать в различные взаимоотношения, а одна и та же “вещь”, только в двух разных ее проекциях, получающихся в результате ее преломления сквозь раздваивающую призму нашего “ума”»¹. Получается, что в сознании представлена материя и только материя, притом представлена вполне материальным же образом, через движение.

Спинозистское определение сознания находит свое завершение в понимании того, что сознание и общественная форма движения материи есть одно и то же. Ф. Энгельс в «Диалектике природы» совершенно не случайно вместо слов «социальная форма движения материи» пишет «сознание». Именно так он пишет во введении к «Диалектике природы»: «Но движение материи не сводится к одному только грубому механическому движению, к простому перемещению; движение материи - это также теплота и свет, электрическое и магнитное напряжение, химическое соединение и разложение, жизнь и, наконец, сознание»².

Такое же словоупотребление мы находим и в подготовительных материалах к «Анти-Дюрингу»: «Движение в мировом пространстве, механическое движение менее значительных масс на отдельном небесном теле, колебание молекул в качестве теплоты, электрическое напряжение, магнитная поляризация, химическое разложение и соединение, органическая жизнь вплоть до ее высшего продукта, мышления, – вот те формы движения, в которых – в той или иной из них – находится каждый отдельный атом вещества в каждый данный момент»³.

При этом понимание мышления как формы движения материи не является какой-то особенностью Энгельса. Такое понимание мышления является общим пунктом для всех классиков марксизма. Притом именно в этом пункте они являются продолжателями лучших традиций предшествующей философии.

Например, Ленин в конспекте книги Фейербаха о Лейбнице выделяет слова «Свойство монады: Vorstellung, Repräsentation», а не-

¹ Васильев И., Науменко Л. Три века бессмертия «Коммунист», 5 (1977). С. 66 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/tricent.html>

² Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2. Т. 20. С. 355.

³ Энгельс Ф. Из подготовительных работ к «Анти-Дюрингу» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2. Т. 20. С. 631–632.

сколькими строчками перед этим замечает, что Маркс ценит Лейбница за то, что он наделяет материю деятельностью началом¹.

Думаю, что вполне можно выдвинуть предположение о том, что именно принцип представления, если он проводится хотя бы более или менее последовательно, является тем пунктом, в котором объективный идеализм, как Ленин выразится в тех же «Философских тетрадах» о Гегеле, «зигзагом (и кувырком) подошел вплотную к материализму, частью даже превратился в него»².

Скорее всего, именно то развитие категории представления, которое она получила в рамках немецкого идеализма, легло в основу диалектического и исторического материализма в целом. Предположение о том, что именно принцип представления является тем пунктом, в котором объективный идеализм ближе всего подходит к историческому материализму и даже частью превращается в него, окажется тем вернее, что давно доказанным уже является противоположное – что любая попытка понимания представления исключительно как представления в голове, то есть противопоставления представляемого и того, что представляется, ведет к субъективному идеализму и в конечном счете к агностицизму. И это касается не только Канта, но и всякого материализма эмпиристского толка, что убедительнейшим образом доказал Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», о чем прекрасно догадывался не только Энгельс, писавший об этой проблеме в «Естествознании в мире духов», но и Гегель.

Притом, Гегель напрямую связывает неверное понимание природы представления с опасностью скатиться в субъективный, или, как он его называет, пустой или дурной идеализм. Он резко критикует чисто субъективистское понимание представления и считает его характерным и оправданным только для самых первоначальных ступеней познания: «Этот первый познающий себя в предмете разум находит свое выражение в пустом идеализме, который видит разум только таким, как тот есть для себя на первых порах, и который воображает, что, показывая во всяком бытии это чистое “мое” (in allem Sein dies reine Mein) создания и объявляя вещи ощущениями или представлениями, он показал это «мое» [сознание] как завершенную реальность. Он должен быть поэтому в то же время абсолютным эмпиризмом, ибо для *заполнения* этого пустого “мое”, т.е., для различия и всего его развития или формирования, его разум нуждается в некотором постороннем толчке в котором-де только и заключается *многообразие* процесса

¹ Ленин В.И. Философские тетради // Полн. собр. соч. Т. 29. С. 68.

² Там же. С. 250.

ощущения или представления»¹.

Разумеется, что Гегеля перспектива остановиться на самых первоначальных ступенях познания не устраивала. Возможно, поэтому он решительно отказывается от принятой в философии эмпиризма трактовки представления и довольно рано обращает внимание на выдвинутый Рейнгольдом «принцип представления». Он посвящает разбору взглядов Рейнгольда одну из ранних своих работ «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотносении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале 19-го столетия». Правда, в этой работе Гегель если и упоминает о «принципе представления», то только обращая внимание на тот факт, что в довольно поздней работе Рейнгольда, которую он разбирает в «Различии систем», «слова «представление», «представляемое» и «простое представление» употребляются в «Очерке»² сплошь в таком смысле, который полностью противоположен смыслу, в котором они употребляются автором элементарной философии»³. Элементарной философией сам Рейнгольд называл свою собственную философию того периода, когда он выдвинул принцип представления.

В «Философии духа» Гегель снова вспоминает «принцип представления» Рейнгольда, указывая, что именно в нем следует видеть правильное истолкование философии Канта: «Поэтому следует видеть раскрытие правильного смысла этой философии в том, что Рейнгольд истолковал ее как теорию сознания, обозначив последнее термином способности представления»⁴.

Получается, что у объективного идеалиста Гегеля предложенный Рейнгольдом «принцип представления» получает совершенно иное звучание, чем у Фихте, и даже у самого Рейнгольда - Гегель считает, что, истолковав сознание как «способность представления», Рейнгольд раскрывает «рациональное зерно» кантовской философии. Судя по тому, что Гегель дальше пишет о Фихте, заслугу Рейнгольда он видит в том, что, истолковывая сознание как «способность представления», он очищает кантовскую философию от налета субъективности,

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2006. С. 128.

² Имеется в виду работа К.Л. Рейнгольда «Очерк логики», которую, среди прочих, разбирает Гегель в «Различиях между системами».

³ Гегель Г.В.Ф. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотносении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале 19-го столетия // Кантовский сборник. Межвуз. темат. сб. науч. тр. / Калининградский университет. Калининград. 1988. Вып. 15. С. 127.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 221.

которая неизбежно ведет к агностицизму»¹.

К сожалению, узкие рамки этой статьи не позволяют нам более подробно рассмотреть как то, какие метаморфозы пережил в немецкой классической философии Рейнгольдов принцип представления, так и то, как происходило превращение сформированного в эмпиристской метафизике Нового времени представления о представлении как о чисто субъективном образе объективного мира во всеобъемлющее понятие о представлении как о фундаментальном принципе сознания, понятого как общественная форма движения материи. Но дело не только в том, что формат статьи не позволяет привести все доводы в пользу заявленного тезиса, а в том, что даже уже приведенные цитаты представляют собой вовсе не ступени вывода и нового понятия о представлении, а подгонку под уже заранее известный результат. Представление о представлении как не просто о представлении в голове, а как о представлении в реальности, автор не придумывал сам и даже не вычитывал у немецких классиков, а взял в готовом виде у Э.В. Ильенкова, из его учения об идеальном. Возьмите хотя бы вот это место из известного ильенковского письма: «Иными словами, проблема Идеального у Маркса рассматривается на фактах того процесса, в ходе которого одна материальная вещь превращается для человека в представителя другой вещи. И этот процесс, само собой понятно, протекает вовсе не только и не столько в воображении (в представлении) человека, сколько - и прежде всего – в реальности экономических отношений. В самом базисе товарно-капиталистического общества, а не в надстройке над ним, тем более не в психике людей только. Маркс показывает, как в реальности экономических отношений осуществляется самая настоящая идеализация вещей, их превращение в нечто идеальное или представленное другими материальными же вещами. Маркс показывает, как в этом процессе рождается и символ, и знак и прочие хитрые вещи»².

Все, что может вменить себе в заслугу автор, это только то, что ильенковскому представлению о представлении здесь дано расширительное толкование. Сам Ильенков не только никогда не отождествлял представление с превращением вообще, но и настаивал, что иде-

¹ Там же

² Ильенков Э.В. О переводе термина «Wert» (ценность, достоинство, стоимость, значение) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/daik/wert.html>

альное как способность представления одного вместо другого присуща только сознанию и не существует в природе как таковой.

Но при этом нельзя забывать, что сознание Ильенков мыслит отнюдь не как психическое свойство отдельного индивида, а, в полном согласии с Энгельсом, именно как общественную форму движения материи. И всеми силами отстаивает именно такой подход к пониманию сознания, идеального как единственно марксистский и последовательно материалистический подход.

Ильенков любил для объяснения сущности представления использовать метафору с театральным представлением. В связи с этим сразу вспоминается шекспировское «весь мир театр, и люди в нем актеры». Но нужно заметить, что на самом деле люди в мировом театре истории не только актеры, но еще и «сами себе режиссеры», и драматурги. Человек, в конечном счете, представляет сам себя. Но не себя индивидуального, а общественное в себе. В «Проблеме идеального» у Ильенкова есть следующие слова: «Театральное представление – это именно представление. В самом точном и строгом смысле этого слова, в том смысле, что в нем представлено нечто иное, нечто другое. Но что именно? “Мозговые нейродинамические процессы”, совершившиеся когда-то в головах П.И. Чайковского и Вильяма Шекспира? “Мимолетные психические состояния отдельной личности” или “личностей” (режиссера и актеров)? Или что-то более существенное? Гегель на этот вопрос ответил бы: “субстанциональное содержание эпохи”, то бишь духовная формация в ее существенной определенности. И такой ответ, несмотря на весь идеализм, лежащий в его основе, был бы гораздо вернее, глубже и, главное, ближе к материалистическому взгляду на вещи, на природу тех своеобразных явлений, о которых тут идет речь, – о “вещах”, в теле которых осязаемо представлено нечто другое, нежели они сами. Что такое это “нечто”, представленное в чувственно созерцаемом теле другой вещи (события, процесса и т.д.)? С точки зрения последовательного материализма этим «нечто» может быть только другой материальный объект. Ибо с точки зрения последовательного материализма в мире вообще нет и не может быть ничего, кроме движущейся материи, кроме бесконечной совокупности материальных тел, событий, процессов и состояний... Под “идеальностью” или “идеальным” материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и строго фиксируемое соотношение между двумя (по крайней мере) 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 объекта, всеобщей формы

и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически очевидных вариациях»¹.

С этой точки зрения, всякое идеальное есть представленное в ином, но не всякое представленное есть идеальное. Идеальное – это представленное в предметах человеческой деятельности, то есть в предметах, сделанных человеком для человека, и самой способности их производить и ими пользоваться по назначению. Материальное «пересаживается в человеческую голову» исключительно с помощью человеческих рук. С этой точки зрения придется согласиться с Ильенковым, что идеальное не существует в тех областях природы, до которых у человека «руки не дотянулись».

Но при этом ни на минуту нельзя забывать, что теоретически не только не исключено, но и, напротив, с необходимостью вытекает, что весь наш мир вполне может оказаться творением чьих-то рук – если и не человеческих, то, в любом случае, рук разумных существ. И хотя «Космологии духа», где Ильенков высказал эту мысль, он дал подзаглавие «Философско-поэтическая фантазмагория», философии в этой работе, как и в самом допущении того, что «человечество (или другая совокупность мыслящих существ) в какой-то, очень высокой, точке своего развития <...> сознательно способствует тому, чтобы начался обратный – по сравнению с рассеиванием движения – процесс – процесс превращения умирающих, замерзающих миров в огненно-раскаленный ураган рождающейся туманности»² гораздо больше, чем поэзии и фантастики.

Когда эти идеи представлялись на «Ильенковских чтениях», один из участников выразил несогласие с мыслью о том, что категория представления является центральной категорией диалектики. Несогласный сказал, что такой центральной категорией диалектики на самом деле является категория тотальности.

Я вынужден полностью согласиться с возражающим товарищем как в том смысле, что я, конечно же, несколько «перегнул палку», объявив категорию представления именно центральной категорией

¹ Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии. 6 (1979). С. 130 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/vf/prideala.html>

² Ильенков Э.В. Космология духа [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/phc/cosmologia.html>

диалектики, так и в том, что таковой на самом деле является категория тотальности. Палку я перегнул сознательно, чтобы обратить внимание на категорию представления, о которой большинство современных исследователей обычно понятия не имеют, а имеют только самое смутное представление, не доходящее даже до уровня Канта, и вообще в качестве полноценной категории не рассматривают. Но коль скоро я взялся рассмотреть представление именно в качестве категории, то негоже мне спорить по поводу того, «центральнее» она категории тотальности или нет. Коль это категории, то даже с точки зрения формальной логики они всеобщи и будет крайне наивным рассматривать их как рядоположенные и вообще как положенные. Категория представления и категория тотальности не соотносятся между собой, они взаимопревращаются. Притом не только взаимопревращаются между собой, но и превращаются в любые другие категории, во многом совпадая с самой категорией превращения, отражая ее собственные противоположные моменты, как, например, категории формы и содержания. Существовать – означает быть представленным в определенной форме. Не представленное, то есть, не сформировавшееся, не существует. Поэтому так важно уметь вычленивать перспективные формы и всячески эти формы «холить и лелеять», даже если их время еще не наступило, и вовремя убирать с дороги уже отжившие формы, поскольку они будут убивать содержание.

То же самое можно сказать и относительно категорий сущности и существования. В сущности – все существует, притом одновременно. Но в действительности существует только то, что обрело собственную форму, все остальное существует только в возможности. Быть представленным значит – иметь реальное существование. А не представленное не существует. Все, получается, точно по Рейнгольду – *repraesento, ergo sum*.

Но точно так же, как и 200 лет тому назад, от признания этого принципа ведут два пути – путь последовательного монизма ведет к историческому материализму, который представляет собой теоретическое основание практического исторического оптимизма, и путь дуализма, то есть шатаний и метаний в области гносеологии, который ведет к субъективному идеализму и агностицизму в теории и к не выдуманному «придурочно-оптимистическому» фукуямовскому, а к вполне реальному концу истории – на практике.

Но, согласитесь, что есть большая разница в том, будет ли «станциональное содержание эпохи» нашей человеческой истории представлено в том, что наши потомки, когда придет время, «зажгут новую вселенную», или оно будет представлено только в «артефак-

тах», которые будут найдены инопланетными археологами при раскопках следов погибшей от «несчастливого случая», а точнее, от несчастного, то есть, не сумевшего перейти с уровня представления на уровень понятия, сознания.

Садиков А.А.

РОЛЬ ОТРИЦАТЕЛЬНОСТИ В ОСМЫСЛЕНИИ ИДЕИ ЧИСТОЙ МНОЖЕСТВЕННОСТИ

Осмысление множественности вещей – очень сложный процесс, и это нашло своё отражение в рассуждении Гегеля о Нечто и Другом.

Когда мы начинаем рассматривать нечто, мы берем его как просто сущее, как некое качество. Однако чтобы его определить, этого недостаточно. Для этого требуется установить его соотношение с остальным (иным), в котором (соотношении) главенствует отрицательный момент. Однако вначале, когда это соотношение нами еще не выявлено, нечто и иное видятся независимо друг от друга, как полностью самостоятельные, безразличные друг к другу и потому равноправные сущности. В «Трех составляющих логического» Гегель замечает: «Мышление как рассудок не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию это мышление считает обладающей самостоятельным существованием»¹.

Любое предпочтение одного другому на этом этапе оказывается субъективным; любое именование – произвольным. Весь мир - множество каких-то «нечто», то есть, здесь еще нет самой категории «другого».

В «Науке Логики Гегель показывает всю абстрактную вырожденность этого рассудочного представления: «<...> так что не остается ни одного наличного бытия, которое было бы определено лишь как наличное бытие и не было бы вне некоторого наличного бытия, следовательно, само не было бы некоторым иным.

Оба определены и как нечто и как иное, они, значит, одно и то же, и между ними еще нет никакого различия. Но эта тождественность определений также имеет место только во внешней рефлексии, в сравнении их друг с другом<...>»².

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук, т.1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://philofiot.narod.ru/Gegel_3_st_Logicheskogo.htm

² Гегель Г.В.Ф. Наука Логики. М.: АСТ, 2019. С. 121.

Если остановиться на этом, то у нас не оказывается никакой объективной базы для познания конкретного мира, а мы вынуждены удовольствоваться субъективной систематизацией, если не сказать – каталогизацией непосредственного восприятия, эмпирии. Если нечто **само по себе** не предполагает иного, то весь мир распадается на бессвязные факты, и ничто уже не в состоянии соединить его.

Таким образом, позитивизм оказывается «колыбелью научного познания», и чтобы из неё выбраться, необходимо выйти за рамки простой тождественности как простого соотношения с собой и исследовать **соотношение с другим**. «Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого на-учного развертывания мысли и представляет собой един-ственный принцип, который вносит в содержание науки им-манентную связь и необходимость, в котором вообще заключается подлинное, а не внешнее возвышение над конечным»¹. Таким образом мы видим, что для самой возможности познания необходима категория Другого (Иного).

Но что же такое «Другое»? Оно есть «всецело неравное внутри себя, отрицающее себя, изменяющееся», но «оно остается тождественным с собой, ибо то, во что оно изменилось, есть иное, которое помимо этого не имеет никаких других определений»².

Таким образом мы видим, что бесконечно изменчивое нечто оказывается и бесконечно тождественным себе, так как изменчивость оказывается единственным его качеством. Это такая же не имеющая реальности абстракция, как совершенно независимое (вечное, метафизическое) нечто – категория, в которой кристаллизовался момент многовековой познающей деятельности разума. Категория, позволяющая выявить связь, соотношение изначально обособленного нечто с остальным, а также с самим собой в изменении. В своём чистом виде она является чистым отрицанием на уровне наличного бытия, а определяясь дальше (до бытия-для-другого, границы, предела и т.д.), она даёт всё многообразие соотношения вещей в их развитии.

Гегель разворачивает свою логику движения противоположностей как объективную Логiku всеобщего развития, и отрицание играет в ней определяющую роль, позволяя вырваться из плена рассудочных абстракций к конкретному миру, к **разумному** познанию – к тому, что Гегель называет наукой. В предисловии к «Феноменологии духа» он пишет, приветствуя новую эпоху в становлении Разума: «<...> не

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук, т.1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://philofiot.narod.ru/Gegel_3_st_Logicheskogo.htm

² Гегель Г.В.Ф. Наука Логики. М.: АСТ, 2019. С. 122.

трудно видеть, что наше время есть время рождения и перехода к новому периоду. Дух порвал с прежним миром своего наличного бытия и своего представления, он готов погрузить его в прошлое и трудится над своим преобразованием»¹.

И действительно, несмотря на внешний идеализм, в материалистическом прочтении его система оказывается необходимой гносеологией, единственно вскрывающей динамическую взаимосвязь мира как целого – что доказывается блестящими успехами ученых многих областей науки, взявших её на вооружение.

Разрабатываемая изначально как конструктивная (в отличие от кантовской) критика абстрактно-рассудочного мышления, Логика Гегеля, преодолевая его, была неуязвима для ответной критики с его стороны, и все такие попытки со стороны позитивистов что того времени, что нынешних, выглядят упорствующим невежеством. Но время идёт. Гегель творил на волне огромного общественного и научного прогресса своего времени, и Логика его основана на имевшихся тогда в общественном сознании прогрессивных формах мышления. В последние же несколько десятилетий мы живем в условиях общественной реакции и консервации развитого капитализма, в условиях развитой фрагментации общества и деятельности людей. Эти условия порождают новые формы мышления, бросающие вызов прогрессивной логике Гегеля.

Например, философия Жюль Делёза. Если формальная линия в философии **не желает узнавать** объективных противоречий, то есть является лишь реакционной, то линия Бергсона-Делёза уже знает их и, зная, сознательно **избегает**.

Делёз вслед за Бергсоном утверждает, что «что отрицание вообще не описывает ничего сущего, а является чисто субъективной операцией, причем даже не логической (тогда она должна была бы описывать реальные отношения), а экспрессивной, риторической»². В этом смысле его философия является отрицанием отрицания, и потому – утвердительным. Но, утверждая «сугубую аффирмативность реальности и неистинность противоположности, он делает это через прямое отрицание последней, и в этом смысле производит первое, абстрактное отрицание – а затем ищет возможные реальные формы та-

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://psylib.org.ua/books/gegel02/txt01.htm>

² Магун А. Отрицать или ускользать? Диалектика субъекта и власти у Гегеля и Делёза [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <https://republic.ru/posts/97400>

кого отрицания. При этом вся его логика различия являет собой попытку “ускользнуть” от Гегеля – от противоположности (см. анализ А. Магуна¹) и тотальности². В области чистой логики такая философия не имеет собственной природы – своим собственным содержанием она отрицает свои предпосылки – и стремится выйти за свой предел, но насильно удерживается в своей непосредственности. Гегель о дурной бесконечности писал: «будучи определено лишь как отрицательное, оно не имеет в себе утверждения наличного бытия; фиксированное как только отрицательное, оно даже не должно быть здесь – оно должно быть недостижимым»³.

Характеризуя нежелание рассудка увидеть тождественность конечного и бесконечного, он называл это «скорбью о конечном»⁴. Она приводит рассудок к «дурной бесконечности» и оставляет его там. Линия Ж. Делёза является в таком роде «скорбью о единичном», новым видом дурной бесконечности. Есть представление, что математическим выражением так понятой множественности является фрактальность⁵.

Соотношение же Гегелевской диалектики и философии Делёза можно коротко выразить следующей цитатой: «оно есть тождественное с собою нечто, по отношению к которому, следовательно, инобытие, составляющее в то же время его момент, есть нечто отличное от него, не принадлежащее ему самому как такому нечто»⁶. То есть Логика Гегеля есть полное, хотя и конечно не исчерпывающее всех подробностей, изложение познавательного процесса, имеющее форму истинной бесконечности, попытка отрицать которую приводит в итоге к одному из моментов её – конечное, взятое как отрицание бесконечного, оказывается в итоге моментом истинного бесконечного. Реальным развитием тут может быть дальнейшее определение, конкретизация, но не «лишь отрицанием».

Причиной закрепления и развития в общественном сознании таких регрессивных форм мысли является состояние самого общества, и

¹ См.: там же.

² Морозов М.Ю. Понятие «фрактальность» как логическая категория // Проблемы онто-гносеологического обоснования математических и естественных наук, выпуск 11. Курск: Курский государственный университет, 2020. С. 73.

³ Гегель Г.В.Ф. Наука Логики. М.: АСТ, 2019. С. 155.

⁴ Там же. С. 133.

⁵ См.: Морозов М.Ю. Понятие «фрактальность» как логическая категория // Проблемы онто-гносеологического обоснования математических и естественных наук, выпуск 11. Курск: Курский государственный университет, 2020. С. 65-75.

⁶ Гегель Г.В.Ф. Наука Логики. М.: АСТ, 2019. С. 122.

само то, что Делёз даёт диалектическому принципу ещё и явно негативную **этическую** оценку, ясно показывает, настроения и стремления каких слоёв общества он выражает: один раз, мол, уже довели противоположности до выраженного противоречия, хотелось бы впредь этого **избежать**, и именно различие, не подчиненное тождественному, по идее этих слоёв, не должно дойти до оппозиции и противоречия.

Логическое преодоление «философии различия» и «недоведения до противоречия» видится, таким образом, необходимым условием дальнейшего прогрессивного развития человеческой мысли и общества.

Таким образом, сама история сейчас ставит перед философией вопрос о снятии противоположности тотальности и фрактальности, преодолении «скорби о единичном», и это будет дальнейшее определение становления¹. В этом видится необходимое развитие Науки, как её понимал Гегель.

Но если линия Делёза есть «вместе с тем момент» диалектики Гегеля, то мы должны найти в его Логике этот момент, он должен там отразиться. И действительно мы можем это сделать в рассуждении об «одном» и «многом», в котором разворачивается до конца, до преодоления и снятия, принцип атомарности. Гегель говорит: «Множественность есть прежде всего неположенное инобытие; граница есть лишь пустота, лишь то, в чем нет одних. Но они суть также и в границе; они суть в пустоте или, иначе говоря, их отталкивание есть их общее соотношение»².

Именно такую множественность исследует Делёз, но не до конца, а бесконечно вглубь, как Ахиллес Зенона, что бесконечно догоняет черепаху. Проведенная же до конца, эта множественность оказывается единством: «Во-первых, то, благодаря чему они должны были бы иметь прочную опору их различия, [защищающую] их от того, чтобы стать отрицаемыми, есть их бытие, а именно их в-себе-бытие, противостоящее их соотношению с иным; это в-себе-бытие состоит в том, что они «одним. Но все суть «одно; вместо того чтобы иметь в своем в-себе-бытии твердую точку, на которую опиралось бы их различие, они оказываются в нем одним и тем же. Во-вторых, их наличное бытие и их взаимоотношение, т.е. их полагание самих себя как «одним, есть взаимное отрицание; но это равным образом есть одно и то же определение всех, которым они, следовательно, полагают себя скорее как тождественные, так же как благодаря тому, что они суть в себе

¹ Там же. С. 154.

² Там же. С. 178

одно и то же, их идеальность, долженствующая быть положенной иными, есть их собственная идеальность, которую они, стало быть, так же мало отталкивают. Таким образом, по своему бытию и полаганию – они лишь одно утвердительное единство»¹.

И именно такое, опосредованное множественностью изолированных одних, единство позволяет Гегелю перейти к рассмотрению количественного соотношения вещей.

Таким образом, преодоление Делёза и снятие фрактальности видится в русле дальнейшей разработки перехода Отталкивания в Притяжение и возвращения многих одних в Одно, и далее – категории количества и её моментов.

1.5. Диалектика абстрактного и конкретного

Чеснокова М.Г.

ПРИНЦИП ВОСХОЖДЕНИЯ ОТ АБСТРАКТНОГО К КОНКРЕТНОМУ И ЕГО РЕАЛИЗАЦИЯ В КОНЦЕПЦИИ ПСИХИЧЕСКОГО С.Л. РУБИНШТЕЙНА

Заслуга детального философского анализа принципа восхождения от абстрактного к конкретному с позиции материалистической диалектики принадлежит выдающемуся отечественному философу Эвальду Васильевичу Ильенкову (1924 – 1979). Необходимость такого анализа была обусловлена объективными сложностями в понимании нового метода исследования, примененного К. Марксом в знаменитом «Капитале». Как писал сам Маркс в послесловии ко 2-му изданию «Капитала»: «Метод, примененный в “Капитале”, был плохо понят, что доказывается уже противоречащими друг другу характеристиками его»². Движение от абстрактного к конкретному было вскрыто Ильенковым как переход от характерных для индивидуального сознания *категорий рассудка*, опирающихся на эмпирическое ознакомление с объектом, к *категориям разума*, рассматривающим предмет со «всеобще-человеческой точки зрения»³. Внутренняя логика метода Маркса была понята им как движение не *по горизонтали* – в направлении по-

¹ Там же. С. 179.

² Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч., изд. 2. М.: Политическая литература, 1960. Т. 23. С. 19.

³ Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: Росспэн, 1997. С. 67.

иска «абстрактно-общего» как одинакового для всех явлений данного рода, а *по спирали* – через реконструкцию истории становления «конкретно-общего» как «единства многообразного», данного в действительности. Противоречие, являвшееся главным камнем преткновения при построении научной теории в формальной логике, в свете диалектической логики предстало как источник и движущая сила развития самого предмета научного исследования. Анализируя понятие «клеточки» как всеобщей основы развития изучаемого явления, Ильенков подчеркивал *фактический*, а не абстрактный, умозрительный характер феномена, выделяемого в качестве такой «клеточки». В этой фактичности он усматривал одно из принципиальных отличий трактовки метода восхождения от абстрактного к конкретному Гегелем и Марксом.

Не только философы и экономисты, но и психологи испытывали определенные сложности в понимании диалектического метода Маркса. В отечественной психологии диалектический метод пытались осмыслить и применить в собственных исследованиях такие корифеи психологии, как Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, С.Л. Рубинштейн. Однако только в работах последнего метод восхождения от абстрактного к конкретному проводится наиболее последовательно.

С.Л. Рубинштейн (как и Л.С. Выготский и А.Н. Леонтьев) определял свою методологическую позицию в психологии как диалектический материализм. Свой метод он прямо называет *методом восхождения от абстрактного к конкретному*. Этот метод отвечает внутренней логике самого процесса мышления: «Движение мысли, взятое в целом, представляет, таким образом, путь от непроанализированной конкретной действительности, данной в непосредственном чувственном созерцании, к раскрытию ее законов в понятиях отвлеченной мысли и от них – к объяснению действительности, в условиях которой мы живем и действуем»¹. «Абстрактное – это то, через что познание с необходимостью проходит; конкретное – это то, к чему познание, в конечном счете, идет»².

В работе «Бытие и сознание» (1957) Рубинштейн апробирует метод восхождения от абстрактного к конкретному применительно к предмету психологии – исследованию природы психического. В последней итоговой монографии «Человек и мир» (вышедшей в 1973 году уже после смерти автора) Рубинштейн, опираясь на глубокий фи-

¹ Рубинштейн С.Л. Избранные философско-психологические труды. Основы онтологии, логики и психологии. М.: Наука, 1997. С. 73.

² Там же. С. 74.

лософский анализ категорий *материи, субстанции, сущности* и *существования*, делает следующий шаг в направлении восхождения к конкретному. Он выходит за пределы проблемы сознания и психологии как таковой и предлагает свою концепцию онтологии человеческого бытия.

По свидетельству В.В. Давыдова, Рубинштейн и Ильенков были знакомы лично, обсуждали сложные философско-психологические вопросы¹. О прямом влиянии Рубинштейна (как старшего коллеги) на Ильенкова говорить трудно. Для этого необходимы более определенные факты. Однако внимательное чтение текстов Рубинштейна свидетельствует об объективной близости общей логики его рассуждений и трактовок философских и психологических вопросов многим известным положениям «Диалектики абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении» и концепции идеального Э.В. Ильенкова. Вот тот круг идей, который полностью разделяли Рубинштейн и Ильенков.

1. Предмет проявляет свою природу *во взаимодействии* с другими предметами и явлениями действительности.

2. Задачей научного мышления является выявление сущности как *всеобщей основы развития изучаемого явления, многообразия его форм*.

3. Сущностное – это устойчивое, инвариантное (Рубинштейн), или атрибутивное (Ильенков) в данном предмете.

4. Открытие сущности происходит *через анализ в его единстве с синтезом* («анализ через синтез», по Рубинштейну).

5. Всеобщее есть одновременно *предпосылка и результат* развития предмета. В процессе этого развития причина и следствие меняются местами. Всеобщее – это то, что регулярно *воспроизводится*.

6. Понять сущность предмета – это значит понять природу того, *через что* преломляется причина (Ильенков). Любая причина действует опосредовано через внутренние условия (Рубинштейн).

7. Исходное внутреннее противоречие всеобщего составляет главный источник его развития. В ходе развития это *внутреннее противоречие трансформируется во внешнее противоречие* явлений действительности.

Однако главное сходство Рубинштейна и Ильенкова связано с их пониманием природы психического, мышления как *формы отраже-*

¹ См.: Давыдов В.В. Вклад Э.В. Ильенкова в теоретическую психологию [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <https://hr-portal.ru/article/vklad-evilenkova-v-teoreticheskuyu-psihologiyu>

ния одного предмета в другом, как идеального.

Перейдем к рассмотрению того, как принцип восхождения от абстрактного к конкретному был реализован Рубинштейном при объяснении многообразия психических явлений. Начнем с того, что объяснение психического в его конкретике опиралось у Рубинштейна на существенно иное, по сравнению, например, с Выготским, понимание «клеточки» и того содержания, которое она несет или должна нести. Выготский искал «клеточку», которая содержала бы в себе все свойства целого. По мнению Рубинштейна, в «клеточке» заложены не более, чем «зачатки всех явлений психического в их единстве». При этом «клеточка», или «ячейка», психологии в нашем понимании не является чем-то неизменным, всегда себе равным. Она продукт развития, и на разных ступенях развития сама она изменяется, приобретает различное содержание и структуру... Различие психики на разных ступенях развития находит себе отражение и в различии соответствующей «клеточки»¹. Что же в этом развитии является исходным? Что составляет сущность психического?

Сущность психического Рубинштейн видит в том, что она является *отражательной деятельностью мозга*. В силу этой отражательной функции каждый психический акт исходно несет в себе внутреннее противоречие. Он есть отражение действительности (объективное) в его значении для индивида (субъективное). Психическое есть единство *объективного* и *субъективного*. Объективный аспект психического дает начало развитию *познавательной деятельности* человека. «Познание есть в известном смысле непрерывный процесс размежевания субъективного и объективного, преодоления субъективного и выявления объективного»². Субъективный аспект психического составляет основание развития *аффективно-мотивационной и волевой сферы*. При этом целостный акт отражения как таковой представляет собой *нефункциональную* (недифференцированную на функции) единицу психического. Таким образом, внутреннее противоречие субъективного и объективного, заложенное в природе психического отражения, трансформируется в ходе развития психики в свою явленную противоположность аффекта и интеллекта, традиционно фиксируемую всей классической психологией, начиная с Аристотеля.

¹ Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. Изд. 2. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1946. С. 173.

² Рубинштейн С.Л. Избранные философско-психологические труды. Основы онтологии, логики и психологии. М.: Наука, 1997. С. 42.

Психическое отражение действительности в его значении для индивида становится отправной точкой для развития сначала *сигнальной*, а затем *регуляторной* функции психики. Сигнальная функция опирается на отражение отдельных свойств предмета в форме ощущения, регуляторная – на обобщенный образ предмета в целокупности его свойств. Обобщение отдельных свойств в целостном образе предмета сопровождается одновременно выделением *условий*, в которых он дан. Это открывает возможность для выбора действия, отвечающего этим условиям, т.е. для *свободного действия*, направленного на предмет, а не просто рефлекторной реакции на него. Аффективно-мотивационный компонент психического выполняет внутри этого действия функцию *побуждения* к деятельности, познавательный компонент регулирует ее *исполнение*. Так психическая деятельность, изначально относящаяся к природному миру (психика как функция мозга), в ходе своего развития начинает выражать через конкретные действия индивида его интересы и потребности, актуальные тенденции и отношение к миру. Психическая деятельность выступает в новом качестве как «душевная деятельность». Новому более высокому уровню развития психической деятельности соответствует и новый тип «клеточки». Применительно к человеку такой «клеточкой» является *действие* как единица его деятельности¹.

Обретение индивидом способности к свободно определяемому действию образует фундамент для формирования *личности как субъекта сознательной деятельности*. Генерализация мотивов деятельности в конкретных ситуациях ведет к возникновению *характера*, а генерализация познавательных процессов – к формированию *способностей*, образующих вместе психические свойства личности. Таким образом, Рубинштейн, осуществляя последовательное восхождение от простейшей недифференцированной формы психического отражения ко все более развитым его формам, реконструирует шаг за шагом внутреннюю логику возникновения его частных форм от образа предмета до личности и характера. Абстрактный взгляд на психику как совокупность отдельных явлений «снимается» им через раскрытие их взаимосвязи, через восстановление «конкретно-общего» психологии.

Продукты познавательной деятельности человека, объективируясь в слове, становятся объектами дальнейшей мыслительной работы. Так складывается система научного знания, превращающая «душевную деятельность» в деятельность *духовную*, связанную с освоением

¹ См.: Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. Изд. 2. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1946.

того или иного идейного содержания. Идеальная сущность психики, связанная с гносеологическим отношением к объекту как ее «онтологической» характеристикой¹, достигает своего высшего развития – идеального в собственном смысле слова.

Метод восхождения от абстрактного к конкретному позволил Рубинштейну проследить развитие традиционно фиксируемой философией противоположности материального и идеального, внешнего и внутреннего из исходного внутреннего противоречия субъективного и объективного, заложенного в природе психического отражения. В свою очередь, это давало возможность «снять» в новом высшем синтезе сложившийся под влиянием эмпирической психологии разрыв между психологией и философией, между психологическим и философским исследованием человеческого бытия.

Попадюк Н.К.

МЕТОД ВОСХОЖДЕНИЯ ОТ АБСТРАКТНОГО К КОНКРЕТНОМУ В РЕГИОНАЛЬНОЙ ЭКОНОМИКЕ: СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Подобно тому, как, согласно Гегелю, «каждая вновь возникающая система философии лишь постольку составляет шаг вперед в развитии разума человечества, поскольку она не просто отбрасывает предшествующие ей системы, а «сохраняет» их в себе в качестве своих абстрактных моментов»², так и развитие теории региональной экономики следует рассматривать как этапы ее становления в ее движении к конкретному с сохранением всех теоретических подходов, использованных ранее.

Региональная экономика, прежде чем оформиться как самостоятельная наука со своим объектом и предметом исследования, прошла длительный путь развития. Отпочковавшись от экономической географии на рубеже 1960-1970-х годов, она некоторое время делила свой предмет, не определившись по его имманентному для себя существу, с экономгеографией. Хотя применительно к последней один из ее видных представителей и замечательный советский ученый, вице-

¹ Рубинштейн С.Л. Избранные философско-психологические труды. Основы онтологии, логики и психологии. М.: Наука, 1997. С. 7.

² Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1997. С. 209.

президент Географического общества СССР, профессор Семевский Б.Н. (1907–1976) утверждал, что теоретическая экономгеография отпочковалась от географии и политэкономии¹, но от последней в ней – в основном – использовались лишь категории территориального разделения труда, исследуемые как *географическое* разделение труда, и производительные силы, больше рассматриваемые как *территориальное размещение* производительных сил, что суть не совсем территориальные производительные силы.

В этой связи следует уточнить категории. Категория «территориальные производительные силы» также, как и родовая категория «производительные силы», есть отражение деятельностных способностей человека, опираясь на материальные условия (средства производства, производственная инфраструктура), созданные человеком для человека, осуществлять производственную деятельность для удовлетворения общественных потребностей, но – и здесь их специфика – в своей определенности формы отражает то, что вовлечено в человеческую деятельность из пространственно-территориальных условий своего существования. Поэтому категория «территориальные производительные силы» характеризует как бы два уровня производительных сил в своей территориально-пространственной определенности: это – собственно *естественные территориальные производительные силы* и соответственно *произведенные территориальные производительные силы*. Оба уровня фиксируют способности общественного человека, опирающегося на созданные им средства труда и приспособленную для своих нужд «дикую» природу осуществлять деятельность по удовлетворению своих человеческих потребностей. В таком понимании первый уровень отражает приобретенные *способности человека использовать в своих потребностях потенциал естественных данностей природы как утилизируемый пространственный ландшафт*, включая реки (для сплава леса, для судоходства, для рыболовства, в качестве источника энергии от водяных мельниц до гидроэлектростанций), перевалы, переправы, естественно-плодородные почвы, в том числе после сезонных затоплений после паводков и т.п. Второй уровень подразумевает *пространственно-производственные системы по использованию естественных возможностей* (каналы, мелиоративные сооружения, акведуки), то есть все то, что встроено в утилизируемый природный ландшафт, включая пристроенные к естественным ландшафтным условиям сооружения с разнообразной инфраструктурой и оборудованием для реализации своих интересов.

¹ Семевский Б.Н. Теоретическая экономгеография. М.: Наука, 1981. С. 13.

Понятно, что подразумеваются способности человека не как индивидуума, хотя и его тоже, а как организованного в те или иные территориально-производственные общности, территориальные сообщества (городские, сельские), представляющие собой в той или иной степени субъективно-деятельностных субъектов.

Экономические отношения, как известно, в какой бы форме они ни реализовались, имеют объективный характер. Но часто при их определении вне внимания остается тот факт, что по этимологии слова это – отношения, то есть взаимоотношения между соответствующими субъектами экономической деятельности, даже если рассматриваются отношения между субъектом деятельности и предметом труда, представленным тем или иным продуктом прежней опредмеченной деятельности или объектом природы, но в любом случае это – отношения между людьми по поводу утилизации, владения, пользования и распоряжения средствами труда, в том числе и объектами природы. В скобках напомним, что Маркс до введения им понятия «производственные отношения» использовал понятие «отношения общения».

При этом в любом обществе экономические отношения – это форма общественного бытия в определенности экономических отношений. Субстанционально экономические отношения – это деятельность по распредмечиванию производительных сил и их опредмечиванию вновь, но уже обогащенными за счет дополнительно опредмеченных новых навыков и усиленных последними видов деятельности, положенных как предмет деятельности, новыми способами деятельности, фиксирующими рост производительности общественного труда. Не следует забывать, что распредмечивание средств труда есть реализация их *идеального*, когда, по Ильенкову, вещь положена как деятельность. Отсюда понятно, что так понимаемые отношения это – распредмечиваемые производительные силы. Соответственно территориальные производственные отношения – распредмечивание территориальных производительных сил.

Активное развитие экономгеографии, содержательно «работающей» на региональную экономику, началось практически с первых лет Советской власти. Представления о практической возможности планомерного использования значительных полезных ископаемых на пространстве Советской России и целенаправленного формирования территориальных пропорций общественного воспроизводства в соответствии с народнохозяйственными приоритетами активизировали теоретические разработки по территориальной организации хозяйства. Перспективы комбинирования производства в национальном масштабе обусловили проработку пространственного размещения производи-

тельных сил. Первыми целенаправленно формируемыми пространственными системами, реализующими теоретические возможности комбинирования производства в соответствии с народнохозяйственной целесообразностью стали районные комбинаты. Как организационная форма территориального обобществления производства районное комбинирование было способно давать больший эффект при ограниченных ресурсах, чем отдельно реализуемые инвестиционные проекты.

Характерным этапом для экономической географии стал взгляд на пространственные комплексы как целостность. Так, осмыслением этой целостности стала такая организационная форма управления как Региональная (районная) узловая комплексная народнохозяйственная проблема. Разработчик такого подхода, В.М. Четыркин (1884–1958), писал, что в ней «специализация не прямо обуславливает комплексное развитие региона, но, будучи приложенной к определенному, вполне конкретному и индивидуальному сочетанию природных и экономических ресурсов, условий и предпосылок, первоначально создает в нем проблему, действующую как совокупность более частных проблем разного характера, необходимостью решения острых внутрирайонных вопросов, возникающих в связи с новой специализацией¹. Видно, что, по сути, здесь реализован подход не экономической географии, а региональной экономики.

Затем стали разрабатываться теоретически, а потом и практически районные комбинаты. Первыми спроектированными и реализованными на практике *районными комбинатами* стали Днепрострой, Ангарострой, Урало-Кузбасский районные комбинаты. Затем концепт районных комбинатов доработан до более крупных территориально-производственных систем с соответствующей системой снабженческо-сбытовых связей, оформившись как территориально-производственные комплексы (ТПК). Под ними Н.Н. Колосовским (1891–1954), кто и ввел данное понятие как развертывание его же понятия «энерго-производственные циклы», понималось «такое экономическое (взаимообусловленное) сочетание предприятий в одной промышленной точке или целом районе, при котором достигается определенный экономический эффект за счет удачного (планового) подбора предприятий в соответствии с природными и экономическими условиями района, с его транспортным и экономико-географическим положением» [цит. по: 3, с. 10]. Как видно, и здесь, по сути, - проблематика регио-

¹ Цит. по: Осипов В.А., Шарыгин М.Д. Энерго-производственные циклы: проблемы теории и практики. Л.: Наука, ЛО, 1988. С. 14.

нальной экономики. Экономико-географический подход фокусировал свое внимание на экономике региона, тогда как региональная экономика направлена на экономические отношения регионов.

Еще один из классиков отечественной экономгеографии советского периода, Н.Н. Баранский (1881–1963), призывал активно исследовать «межрайонные связи и отношения»¹, справедливо полагая, что суть тех или иных пространственно-производственных систем может быть раскрыта только через формы проявления их вовне, через их связи и отношения.

Известный отечественный экономгеограф, И.М. Маергойз (1908–1975) в появившейся региональной экономике видел угрозу для экономической географии в части ее предмета: «стала усиленно пропагандироваться региональная экономика. Некоторые ее представители очень агрессивно относятся к экономической географии, заявляя, что она – «старая беззубая бабушка». Дескать, когда-то она была чем-то, а теперь практически эта наука себя изжила»². Маергойзом И.М. была значительно развита категория «экономико-географическое положение», введенная Н.Н. Баранским. Под ней понимается отношение города (региона) к каким-либо значимым пространственным данностям (морской или речной порт, транспортный хаб, железнодорожный узел, эксплуатируемое месторождение полезных ископаемых и т.п.). При характеристике экономико-географического положения (ЭГП) И.М. Маергойз выделял три класса отношений³, которые все более конкретизировали возможности не только экономгеографии, но и региональной экономики:

- I. основные территориальные отношения,
- II. производные территориальные отношения и
- III. интегральные территориальные отношения.

Первые представлены отношениями к элементам общественного производства (источники энергии, источники освоенных видов горючего сырья и материалов, сгустки обрабатывающей индустрии) и распределяются по видам ЭГП на промышленно-географические, аграрно-географические, транспортно-географические, сбыто-географические, демогеографические и отношения к ареалам.

Вторые – на отношения к линиям и фокусам (на грузопотоках, на пассажиропотоках, взаиморасположение) и третьи – отношения к тер-

¹ Цит. по: Маергойз И.М. Территориальная структура хозяйства. Новосибирск: Наука, 1986. С. 270.

² Там же. С. 271–272.

³ См.: там же. С. 60–64.

риториям различного масштаба (с учетом интенсивности связи с ними – микро-, мезо-, макро- сверхмакроположение), или отношения отношений, как их назвал Маергойз¹. Однако просто фиксация этих отношений при потере субъектности государства есть установка на поиск возможностей эту субъектность реанимировать.

Отсутствие субъектности в отношениях ЭГП есть предел, дальше которого экономгеография пойти уже не смогла, потому что исчерпаны возможности ее предмета в субъектизации отношений географического разделения труда, а региональная экономика еще не смогла операционализировать эти отношения ни по субъект-объектным, ни по субъект-субъектным основаниям. Дальнейшее развитие региональной экономики, окончательно отделившись от региональной экономики по своему предмету, характеризуется все большим приближением к собственно региональным закономерностям, использование которых в региональной политике подтверждает ее адекватность реальным территориальным производственным отношениям. Вместе с тем, подобно тому, как в свое время Б.Н. Семеvский пришел к пониманию необходимости выстраивания над экономгеографией теоретической экономгеографии, призванной сформировать единое методологическое обоснование всех направлений экономической географии, так и в настоящее время возникает и для региональной экономики выстроить единую теорию, которой для оперирования *особенными* определенностями форм региональной экономики в части *общего* основания должна стать региональная политическая экономия как реализация метода восхождения от абстрактного к конкретному².

Между тем разворачивающиеся процессы, связанные с глобальным финансово-экономическим кризисом, по-новому поставит задачи активизации использования пространств как важного ресурса в противодействии кризису. И здесь конкретика использования пространства приобретает новые формы, требующие осмысления ранее должным образом неидентифицируемых проблем. Процесс регионализации охватил практически все индустриально развитые страны и, как представляется, наиболее адекватное понимание этих процессов достигается при рассмотрении регионов как субъективно-деятельностных субъектов социально-экономических отношений. Начавшийся век покажет много новых государственных образований, возникших в ре-

¹ См.: там же.

² См.: Попадюк Н.К. Региональная политэкономия: ответ на вызовы глобального переформатирования индустриального мира // Инновационное развитие экономики. 2019. № 1 (49). С. 123–132.

зультате субъективизации субъективно-деятельностных субъектов региональных социально-экономических отношений, что возможно только при условии их радикальной политизации в борьбе за свой суверенитет.

Так по мере все более конкретного понимания территориальных производительных сил и территориальных производственных отношений складывается более адекватное понимание региона как объекта хозяйствования и одновременно как носителя региональной субъективно-деятельностных способностей человека в форме его территориальных общностей.

РАЗДЕЛ 2. ПРОБЛЕМЫ ПЕДАГОГИКИ В СВЕТЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЕТОДА

Суханов В.Н.

ПРОБЛЕМА АБСОЛЮТНОГО ОСНОВАНИЯ ПЕДАГОГИКИ, ИЛИ «КАРЛСОН, КОТОРЫЙ ЖИВЕТ НА КРЫШЕ»

Однажды я прочитал рецензию в одном педагогическом журнале о книге Астрид Линдгрэн «Малыш и Карлсон, который живет на крыше». Название журнала и автора рецензии я, к сожалению, не запомнил, поскольку прочитанное вызвало во мне внутренний гомерический хохот, полностью деморализующий мои научно-исследовательские интенции. Только хохот в чистом виде, и больше ничего. Автор рецензии с предельной серьезностью доказывала, что сочинение Астрид Линдгрэн крайне антипедагогическое, и эту опасную для воспитания детей повесть нужно запретить к прочтению. Также как и всякую её экранизацию.

Продолжая хохотать, я приходил к моим друзьям-учителям, с которыми проработал 20 лет в общеобразовательной школе сначала тренером по баскетболу, а затем и полноценным учителем физкультуры 8 лет. Слушая мой смех, друзья смеялись вместе со мной. Но что удивительно, как только речь заходила о логическом вычленении действий Карлсона, здесь шла явная пробуксовка. Разрушение до основания деятельности педагога, «стоящего изначально в позиции педагога» (Любастов), было для моих бывших коллег недопустимо, – одно дело смеяться над проделками Карлсона, а совсем другое – увидеть во Фрекен Бок себя. Одно дело разрешить ребенку «слегка пошалить», другое – сотворить такую «шалость», как задуматься о том, с чего

следует начинать педагогическое действие. В самом что ни на есть высоком научном смысле. Ведь Карлсон не просто «шалит», – он, повторюсь, разрушает до основания всю систему воспитания. В феномене Карлсона, приводящего к ничто старой педагогической системы, и лежит изображение в художественном образе деятельности по поланию основания личности. Деятельности, логический образ которой и является предметом моего исследования.

Гегель в статье «С чего следует начинать науку», предваряющей «Науку логики», предлагает начинать с бытия, тождественного ничто. Это начало, увы, до сих пор не освоено наукой. И педагогической наукой в частности. Могут спросить, если все ученые до сих пор не могут понять Гегеля, то какие претензии к педагогике? Почему учителя становятся крайними в этом процессе? Почему начало становления человека в его собственной форме выводится на передний рубеж? А не, скажем, начало поиска ученого-физика?

Два последних вопроса предполагают ответ – чтобы ученый-физик смог найти начало своей науки, это начало он уже должен иметь в себе. Не в этом ли объяснение слов Ильенкова, «что будущее зависит от успехов двух фундаментальных наук, причем это не математика, не химия, не кибернетика и даже не ядерная физика. Это политическая экономия, во-первых, и педагогика, во-вторых»¹.

Гегель отождествляет понятие с субъектом. Третий том «Науки логики» так и называется «Субъективная логика или учение о понятии». В предисловии к нему Гегель пишет: «В отношении предыдущих частей я мог рассчитывать на снисхождение справедливых судей ввиду немногочисленности подготовительных работ, которые могли бы мне дать опору, материалы и путеводную нить для движения вперед. В отношении же настоящей части я смею просить снисхождение скорее по противоположной причине, так как для логики *понятия* имеется вполне готовый и застывший, можно сказать, окостеневший материал, и задача состоит в том, чтобы сделать его текучим и вновь возжечь живое понятие в таком мертвом материале»². Задача исследователя в области теоретической педагогики близкая задаче, которую ставит перед собой Гегель, но с одним исправлением – грамотному учителю, в первую очередь, требуется сжечь весь мертвый материал. Дотла. До основания. До той точки, где деятельность педагога абсолютно ничтожна. Так, где же эта точка?

¹ Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997. С. 7–8.

² Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002. С. 527.

«Быть Спинозистом, это - существенное *начало* всякого философствования»¹, – говорит Гегель. Но можем ли мы со стопроцентной уверенностью утверждать, что это же «существенное начало» и у всякого педагогического действия? Очевидно, да. Не случайно выдающийся советский психолог Л.С. Выготский ставит проблему разрешения психологического кризиса и уяснения его исторического смысла именно со Спинозистских позиций. Задача, стоящая перед Львом Семеновичем, была неимоверно трудная, – ему нужно было увидеть в Спинозе основание развития личности, понятия сугубо идеального. Хотя само понятие идеального только еще ждало конкретизации и уточнения в трудах Ильенкова. Исходить из фактов, из богатейшего эмпирического материала, но не утонуть в эмпирии, не сбиться на тропу «ползучего эмпиризма». Насколько глубоко Выготский понимал, что мышление – атрибут субстанции, – это другой вопрос, но что мышление живет в деятельности всего человеческого тела – однозначно утверждалось советским психологом. Мысль рождается не в уме, а в деятельности человека, – вот лейтмотив изысканий Выготского по проблемам личности. Поэтому и понять личность можно лишь в генезисе деятельности, подобно тому, как Спиноза понимал окружающую. То, что было не под силу осознать человеку, находящемуся в плену картезианства, становилось для ставшего на позицию Спинозы, предметом глубочайшего и напряженнейшего исследования. И продолжается до сих пор. Это задача детальной экспликации причин возникновения Я. Задача, с которой не справились ни Декарт, ни современная педагогика. Но у Декарта, как у великого мыслителя, хватило мужества признаться в своей неудаче и поставить психофизическую проблему. Современная педагогика, увы, здесь и проблемы не видит никакой.

Но как современному учителю обнаружить Спинозу в себе? Здесь только один путь – самому стать Спинозовским Богом, субстанцией. Сотворить субстанцию в себе.

Насколько далека от этой задачи теоретическая педагогика в вузах (а в средней школе тем более, поскольку там степень свободы учителя бесконечно мала) можно судить о конференциях, публикациях в журналах, посвященных проблемам образования. В частности, в НИУ МИЭТ 30-31 января 2020 года проводилась учебно-методическая конференция «Методики смешанного обучения в высшем образовании». Под «смешанным обучением» подразумевалось использование современных компьютерных технологий в учебном процессе, за-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб.: Наука, 2006. С. 347.

дачи их интеграции с классическими методиками. В качестве обмена опытом с коллегами-преподавателями участникам конференции для ознакомления предлагался номер Вестника ВГУ, посвященный родственной проблеме интернационализации. Вопросы, рассматриваемые в Вестнике действительно близки по духу вопросам конференции. «В начале XXI века основным вызовом, отражающим развитие глобализации, становится интернационализация высшего образования. Интернационализация образования представляет собой процесс, который включает разнообразные форматы международного взаимодействия и выступает главной характеристикой интеграционных процессов, происходящих в этой сфере»¹. Но какая польза студентам от «разработки и внедрения новых образовательных программ; возможности вписаться в единое образовательное пространство», от «обмена опытом; освоения новых методов и технологий образования»? В первую очередь – «это возможность стать конкурентоспособным на рынке труда»².

В своих речах и публикациях «стратеги образования» постоянно обнажают противоречие современного образования, но не фиксируют его, поскольку рефлексия собственной деятельности у них, увы, отсутствует. С одной стороны, ученые-методисты предлагают «вписаться» в процессы глобализации за счет интеграции национальных и дисциплинарных методик; с другой стороны – основную цель развития как вуза в целом, так и отдельного студента видят в «возможности стать конкурентоспособным на рынке труда». «Боливар не выдержит двоих», – емко зафиксировал принцип глобализации еще О. Генри. То есть реализация возможности «получить качественно другое образование, обрести навыки межкультурной коммуникации, пройти социокультурную адаптацию в новой среде, усовершенствовать языковые навыки, получить «двойной диплом» и степень»³, нужна студенту, чтобы в решающий момент «грамотно и культурно» засадить нож в спину своего компаньона.

Откровенный цинизм в определении целей развития студентов имеет свою положительную сторону. Думающему человеку, читающему Маркса и Гегеля, нетрудно сообразить, что ни о каком воспитании личности, субъекта как такового, в «смешанных методиках» образования речь не идет. И даже в тех, где ученый-психолог как бы «идет за студентом». «Для повышения одной из исследовательских компе-

¹ Беленов О.Н. Интернационализация российских вузов: поиск общих решений // Вестник Воронежского государственного университета, 2018, № 3. С. 7.

² Там же.

³ Там же.

тенций (умение писать научные тексты) студентов были учтены психологические особенности учащихся поколения Z (преобладание «клипового мышления», неумение распределять временные и психические ресурсы, необходимость в помощи организации контроля)... Так был составлен краткий перечень рекомендаций для написания учебно-научных текстов, обобщающий пособия и статьи других методистов. Он отвечает на большинство возникающих у пишущего вопросов и систематизирует материалы касательно процесса организации текстов в психолого-педагогической сфере»¹.

«Здравствуй, племя младое, незнакомое!»... Поколению, выросшему на клипах, предлагается новый клип – методичка по всем психолого-педагогическим методичкам... Насколько она поможет написать студенту научный текст? К тому же, коль речь идет о науке, студент, чтобы соответствовать уровню, должен знать «с чего следует начинать науку?». Уж никак не с инструкции по «процессу организации текстов».

Конечно, можно порекомендовать студенту читать Гегеля. Тем более, что те ярлыки, которые вешают на своих учеников преподаватели (поколение Z) зачастую вовсе не отражают истинного состояния ума молодого исследователя. Но увлечь студента Гегелем не так просто. Так же, как и Марксом. Здесь тоже противоречие. Заинтересованность в содержании текстов великих классиков исторической мысли у студента возникнет тогда, когда у него уже появится интенция преобразования действительности в соответствии с общечеловеческими смыслами. То есть сами человеческие смыслы должны быть предположены научному исследованию студента. Но предположены не внешним образом, а самой деятельностью студента. И если уж говорить о какой-то настоящей методической помощи в научной работе в педагогике и психологии, то лучше пожелания Ильенкова о создании условий, при которых ученик не мог не стать личностью, в качестве общей рекомендации, человечество пока не придумало. Именно в этом направлении движется действительная психолого-педагогическая мысль.

И все же вернемся к студенту, пишущему научный текст по психологии. Коллеги предлагают помогать ему лишь формально. Но как быть с содержательной стороной? Насколько студент способен «познать самого себя»? Ведь что может быть трудней и одновременно

¹ Бадикова И.К. Использование технологии чек-листов для организации научно-исследовательской деятельности студентов в области педагогики и психологии // Вестник Воронежского государственного университета, 2018, № 3. С. 169.

интересней, чем обнаружить собственное начало? Начало того атрибута духа, о котором говорит Гегель в «Науке логики»: «Природе же духа еще в более высоком смысле, чем характеру живого вообще, свойственно скорее *не принимать в себя другого первоначального*, иначе говоря, не допускать в себе продолжения какой-либо причины, а прерывать и преобразовывать ее»¹. Именно за счет предположенности субстанции в своей деятельности, человек способен преобразовать любую внешнюю причину в причину самого себя. Но для этого, повторюсь, саму субстанцию нужно положить в себе своей деятельностью. Именно вопрос о качестве такой деятельности и должен, в первую очередь, волновать методистов, а вовсе не «использование простых, и по возможности, кратких конструкций предложения (мало запятых), стандартной схемы предложения (подлежащее + сказуемое + дополнение), ориентирование на гармоничное число 7 +_ 2 (количество абзацев в параграфе, столбцов в таблице, выводов в заключении), позитивное значение используемой лексики»².

Известно, что японцы при резком обильном снегопаде бросают все работы и любят падающим снегом. Этот процесс у них так и называется – «Любование». В контексте обнаружения человеческого начала это действие (отсутствие действия есть тоже действие) намного значимей, чем «количество абзацев в параграфе». Обнаружить в действии абсолютное единство природы и человека – вот первый шаг написания научной статьи по педагогике и психологии. Выйти на историческое начало пробуждения человеческого духа. «Пантеизм вообще не доходит до расчленения и систематизации. Там, где он является в форме представления, он – опьяняющая жизнь, вакхическое созерцание, не позволяющее выступить расчлененными единичным формообразованиям универсума; напротив, же, созерцание снова погружает эти формообразования в сферу всеобщего, возвышенного и необъятного. И тем не менее это воззрение составляет для каждой здоровой натуры отправной пункт. В особенности в юности мы себя чувствуем через посредство все вокруг и нас самих одушевляющей жизни в братском единении со всей природой, симпатизируем ей; так обретаем мы ощущение мировой души, единства духа с природой, имматериальности самой природы»³.

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002. С. 169.

² Бадикова И.К. Использование технологии чек-листов для организации научно-исследовательской деятельности студентов в области педагогики и психологии // Вестник Воронежского государственного университета, 2018, № 3. С. 169.

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977. С. 46.

Но в контексте этого высказывания Гегеля о связи пантеизма и юности напрашивается вполне законный вопрос - почему людей, ощутивших мировую душу, миллионы, а личностями становятся очень и очень немногие? На наш взгляд, основная проблема здесь в переходе от тождества представления «братского единения со всей природой» к тождеству рефлексии, которое есть «не абстрактное тождество, иначе говоря, не возникло через относительное подвергание отрицанию, которое происходило бы вне его и лишь отделило бы от него то, что от него отлично, в остальном же оставило бы это отличное по-прежнему как *сущее*». В тождестве рефлексии «бытие и всякая определенность бытия сняли себя не относительно, а в себе самих, и эта простая отрицательность бытия в себе и есть само тождество»¹. Далее Гегель добавляет. «Поэтому тождество есть еще вообще то же самое, что и сущность»².

Первый шаг рефлексии - это нахождение тождества, которое, по Марксу, ансамбль всех общественных отношений. То есть нужно снять предметно-чувственное бытие человека и слиться, отождествиться с сущностью. Но отождествиться не в чувстве. Все определенное, конечное, чувственное должно быть снято в тождестве рефлексии.

Можно сказать, что студента нужно вывести на божественную позицию, на позицию абсолюта. Но и абсолюты бывают разные – метафизического и диалектического толка. Поэтому самому преподавателю нелишне знать движение человеческой мысли в области понимания абсолютного основания.

Определение Бога религиозными философами Средневековья переросло, благодаря мыслителям Возрождения и Нового времени, в определение бытия. Размышления Гегеля в «Науке логики» о том, что есть Бог, выглядят вполне и вполне материалистическими. «Отбрасывая боженьку» (Ленин), мы обнаруживаем в гегелевских пассажах емкое и лаконичное определение объективной действительности человеческой деятельностью. Приведем два таких высказывания из первого и второго тома соответственно. «Бог как *чисто* реальное во всем реальном или как *совокупность* всех реальностей так же лишен определения и содержания, как и пустое абсолютное в котором все есть одно.

Если же, напротив, брать реальность в ее определенности, то ввиду того, что она содержит как нечто сущностное момент отрица-

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002. С. 371.

² Там же.

тельности, совокупность всех реальностей становится также совокупностью всех отрицаний, совокупностью всех противоречий, прежде всего абсолютной *мощью*, в которой все определенное поглощается, но так как сама эта *мощь* имеется лишь постольку, поскольку она имеет против себя нечто, еще не снятое, то когда ее мыслят как *мощь*, ставшую осуществленной, беспредельной, она превращается в абстрактное ничто. То реальное во всяком реальном, *бытие* во всяком *наличном* бытии, которое будто бы выражает понятие Бога, есть не что иное, как абстрактное бытие, то же, что и ничто»¹. «Касаясь *онтологического доказательства бытия Бога*, мы отметили, что исходное его определение – это “совокупность всех реальностей”. Относительно этого определения обычно указывают прежде всего то, что оно *возможно*, так как оно, мол, не содержит никакого *противоречия*, потому что реальность берется [в этом доказательстве] лишь как безграничная реальность. Мы отметили выше, что этим указанная совокупность превращается в простое неопределенное бытие или, если реальности берутся действительно как многие определенные реальности, – в совокупность всех отрицаний. При более тщательном различении реальности различие ее превращается из разности в противоположность и тем самым в противоречие, а совокупность всех реальностей вообще – в абсолютное внутреннее противоречие. Обычный *horror* [страх], который представляющее, неспекулятивное мышление испытывает перед противоречием, как природа перед *vacuum* [пустотой], отвергает этот вывод, ибо такое мышление не идет дальше одностороннего рассмотрения *разрешения* противоречия в *ничто* и не познает его положительной стороны, с которой противоречие становится *абсолютной деятельностью* и абсолютным основанием»².

Если коротко резюмировать слова Гегеля, то можно сказать, что Бог (бытие) есть тотальная совокупность отрицаний, имеющая свое начало в тождестве бытия и ничто. Определяя бытие, мы определяем себя.

Определить бытие может только человек. Животное бытие (вещь) лишь потребляет. В определении же бытие вещи утверждается. *Omnis determinatio est negatio*, – со ссылкой на Спинозу не раз говорит Гегель. Животное не держит напряжение противоречия. Человеку это умение подвластно. За счет чего? Благодаря коллективной орудийной деятельности. «Человек, – говорит К. Маркс, – сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к

¹ Там же. С. 96–97.

² Там же. С. 400.

себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку»¹. «Это отношение к другому человеку есть отношение, опосредованное орудием. Человек видит себя в другом, а другого в себе именно потому, что они оба одинаково представлены в орудии их совместной деятельности, и их совместная орудийная деятельность позволяет увидеть другого как себя самого, а себя как другого»².

В орудии, в котором представлены оба труженика, человек видит себя как нечто, но чтобы обнаружить принцип бытия, а соответственно и свое собственное начало, человек должен увидеть себя как ничто. Как это сделать? Как в своей собственной предметно-орудийной деятельности обнаружить ничтожность бытия? Или по-другому: каким способом снять орудийную деятельность, чтобы обнаружить собственное начало?

Очевидно, это будет какая-то особенная деятельность, отличная от непосредственно орудийной, но, тем не менее, связанная с ней крепчайшими узами.

Исторический человек разрешает это противоречие и рождает Слово. Первые названия вещей, первые мифы, первые религии, первые наскальные рисунки, первые танцы у огня с изображением охоты, первая живопись, первая музыка и есть это Слово, которое, как бы величественно оно не было, также необходимо было снять. Снять, чтобы, повторюсь, обнаружить собственное начало в чистом виде. Начало бытия. Первым в истории это удалось Пармениду. Но и личность всегда осознанно или неосознанно не минует эту точку. Потому так важно в процессе онтогенеза сотворить Слово, рождающее начало свободного, необусловленного действия. Слово, снимающее предметно-чувственную деятельность, и обладающее интенцией к снятию себя. Интенцией к абсолютному вычищению представления, созданному тобой. Но после этой чистки «нечто» все же останется, и это «нечто» есть то пространство, в котором ты будешь определять бытие и самого себя. Пространство, задаваемое как категория, априорно в учении Канта. На самом деле оно (пространство) создается трудом индивида, направленным к обретению собственной формы – личности.

Человек рождает себя в орудийной деятельности. Человек рождает себя в Слове. Человек рождает себя в снятии Слова. Это и есть момент саморефлексии – снятие снятия. Отрицание отрицания.

¹ Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2. Т. 23. М.: Госполитиздат, 1960. С. 62 прим.

² Лобастов Г.В. Философско-педагогические этюды. М.: Микрон-принт, 2003. С. 262–263.

Почувствовать собственную ничтожность и понять ничтожность бытия - вещи хоть и родственные, но разные. Прийти к ничтожности бытия - это, повторюсь, прийти к собственному началу. Поэтому так важно «замазать» духовное пространство собственным Словом. Не молчать. Сотворить свою вселенную, в которой то, что ты сотворил и будет твоим собственным лицом.

Божественная позиция, которую необходимо занять студенту, исследующему человеческое Я, – это позиция *продуктивного воображения* (Кант). В означенном выше художественном произведении Астрид Линдгрен – это позиция Карлсона. Карлсон не просто разрушает старый мир, толстяк с пропеллером создает вселенную малыша. В самом что ни на есть всеобщем смысле. Фактически Карлсон – alter ego малыша.

Малыш, конечно, не вычленяет противоречия в логическом ключе, но эстетическая рефлексия у него присутствует. Предельная скука сталкивается с предельными шалостями Карлсона и разрешается искрящимся смехом ребенка. Не эту ли рефлексия ты замечаешь на Кубе – так и хочется ее назвать танцевальной. И не только на Кубе – танцует вся Африка, все родовые племена Латинской Америки. Негритянский блюз – выше него так и не сумела подняться культура Соединенных Штатов. И даже те, кто, казалось бы, черпали из блюза силу творчества. Имеется в виду, в первую очередь, Элвис Пресли. Почему? В мощи негритянского блюза – свободное проявление протеста против многовекового угнетения чернокожего населения на плантациях Юга. Противоречие предельно тяжелого физического труда и предельного бессилия перед плантаторами разрешается в предельно сплывающую могучую песню. Это *их* песня. И они здесь боги.

Поэтому, уж если учиться у Карлсона, у блюза, то нужно сотворить такую «шалость», которая бы изначально содержала в себе противоречие, – с одной стороны, это только твоя вселенная, с другой стороны, творчество твоей вселенной выводится из всего снятого тобой мира. Конечно, Элвису Пресли удалось прославиться, но мощи негритянского блюза он так и не достиг. И в этом трагедия певца. Себе-то он не врал. Чего не скажешь о Чарльзе Буковски. Начав печататься в послевоенное время в престижных журналах, Хэнк принялся осваивать рабочие специальности. В литературном творчестве сохранилась лишь искорка. Но она разгорелась со временем в яркий костер утверждения в романах и рассказах американского писателя идеала истинно человеческого, свободного труда. Поскольку было из чего.

Гениальность Астрид Линдгрен в том и заключается, что шведская писательница просто и сверхталантливо показывает нам, что ма-

лышу в семь лет уже есть из чего сотворить своего Карлсона, который «лучше собаки». Пространство «шалостей» Карлсона безгранично. Его «шалю» – его «творю». Творю образ неограниченности творчества. Образ свободы. Образ собственной формы Малыша.

Изначальная божественная позиция студента (малыша, школьника) – это позиция бога Гегеля. И она существенно отличается от божественной позиции, занимаемой современным учителем, и к которой, используя догматические или «продвинутые» толерантные подходы, педагог стремится подтянуть ученика. И отличие этих позиций, как это четко прописано у Гегеля, – отношение к противоречию. «Абсолютное внутреннее противоречие» бога-студента только тогда будет «внутренним», а значит и удерживаемым в любой деятельности, когда оно сотворимо самим студентом.

Исторически с этого начинала немецкая классическая диалектика. Кант допускал противоречия лишь в трансцендентальном ключе – в единстве самосознания. В отношении вещей внешнего мира немецкий мыслитель допустить противоречий не мог. «Нежничал с миром», – как иронично говорит Гегель. В этом, казалось бы, негативном моменте, содержался глубокий психологический смысл, уловленный преемником Канта. Фихте вычищает позицию Канта, вплоть до отказа от непознаваемой вещи-в-себе. «Органон», о котором так заботился Кант, должен быть сотворен по всем правилам науки. Ведь и у Гегеля мы читаем. «*Постижение* того или иного предмета состоит в самом деле единственно лишь в том, что Я делает его *своим*, проникает его и придает ему *свою собственную форму*, т.е. *всеобщность*, которая есть непосредственно *определенность*, или определенность, которая есть непосредственно всеобщность. В созерцании или даже в представлении предмет есть еще нечто *внешнее, чуждое. В-себе-и-для-себя-бытие*, которым он обладает в процессе созерцания и представления, превращается через постижение в *положенность*, Я проникает его *мысленно*»¹. Но как Я будет придавать предмету «свою собственную форму», когда оно еще этой формой не обладает? Ведь проникнуть мысленно в предмет можно лишь тогда, когда ты способен удержать внутреннее противоречие сознающего и создаваемого – самосознания и сознания. Поэтому Гегель и пишет далее. «Объективность предмет имеет в *понятии*, и понятие есть *единство самосознания*, в которое он был принят; поэтому его объективность или понятие само есть не что иное, как природа самосознания, и не имеет никаких других моментов

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002. С. 536.

или определений, кроме самого Я»¹.

Поэтому и начинать нужно с Я. Если студент не сотворит внутреннее противоречие, то дальше созерцания и представления он в своих психологических исследованиях никогда не продвинется.

Резюмируя методические указания, которые необходимо дать студенту, можно сказать, что кроме чистого листа бумаги и своей неограниченной творческой способности ему изначально ничего не надо.

Это и есть та точка чистой рефлексии, о которой Гегель пишет следующее. «Подобно тому, как *ничто* сначала находится в простом непосредственном единстве с *бытием*, так и здесь простое тождество сущности сначала находится в непосредственном единстве с ее абсолютной отрицательностью. Сущность есть только эта своя отрицательность, которая есть чистая рефлексия. Она есть эта чистая отрицательность как возвращение бытия в себя; таким образом, она *определена в себе* или для нас как основание, в котором растворяется бытие. Но эта определенность не положена *ею самой*; иначе говоря, сущность не есть основание, именно поскольку ею самой эта определенность не положена. Но ее рефлексия состоит в том, чтобы *положить* себя как то, что она есть *в себе*, положить как отрицательное и *определить* себя»².

Критика Гегелем рефлексии, заключающей от наличного бытия к основанию, злободневна и по сей день. «Главная задача этой рефлексии состоит именно в том, чтобы из наличного бытия найти основания, т.е. превратить непосредственное наличное бытие в форму рефлексированности; основание, вместо того чтобы быть в себе и для себя самостоятельным, оказывается поэтому скорее тем, что положено и производно. А так как оно таким способом объяснения соотнобразуется с явлением и его определения зависят от явления, то явление, конечно, просто и весьма удобно вытекает из своего основания. Но познание от этого не двигается с места... Изложение начинается с оснований, их бездоказательно провозглашают принципами и первыми понятиями; они простые определения, сами по себе не имеющие никакой необходимости; последующее должно быть основано на них»³. Увы! Вся современная педагогика в этом. Ни один учитель не задумывается о том, как вывести необходимость вещи. Как ученику вывести необходимость себя.

¹ Там же. С. 537.

² Там же. С. 401–402.

³ Там же. С. 416.

Анализируемый нами в гипотетическом ключе психологический ход уже был совершен учеными-психологами. «Путь в себя», – такое название дал исследованию его автор – Г.В. Лобастов¹. Предполагая себя как бога, студент полагает себя как бога. Через что? Через обнаружение надлома, противоречия в своей реальной, практической деятельности. Тем самым утверждая гегелевский тезис – «*небытие* конечного – это *бытие* абсолютного»².

Григорьева О.А.

СУБЪЕКТНОСТЬ УЧЕНИКА: К СООТНОШЕНИЮ СВОБОДЫ И ДИСЦИПЛИНЫ

«Рыбы глаза»: «зачем?»

Вам доводилось видеть этот отсутствующий взгляд в глазах ученика? Когда вместо интереса, который должен был бы быть вызван поставленным вопросом, в ответ – пустота, «рыбы глаза». И дело не в сложности поставленной задачи и даже не в её содержании и соответствии актуальным интересам ученика, будь то младший школьник или студент – возраст не имеет значения, он имеет значение только в том смысле, что подростки уже могут сформулировать проблему всего одним словом «зачем?». Этот вопрос ставит в тупик преподавателей. Как это «Зачем»? Чтобы... И далее идут оправдания сложившегося положения дел, при котором существование ученика в системе якобы имеет смысл. Все эти оправдания тоже можно свести к одному предложению: «Просто потому, что должны». Должны ходить в школу, делать домашнюю работу, выполнять требования учителей и родителей и получать от этого удовольствие тоже должны. Родители понимают, зачем нужно образование, учителя тоже уверены, что это образование дают и только ученик не в курсе и никак не хочет это образование получить.

Принято считать, что все дети стремятся начать учиться в школе, но это не совсем так. Всё чаще можно наблюдать пустоту во взгляде, отказ даже прикоснуться к решению задачи у детей младшего школьного возраста. Однако в этом отказе есть позитивное зерно, поскольку это протест против долженствования, навязанного сверху. Это проявление воли, неосознанная ещё реакция человека жаждущего освобож-

¹ См.: Лобастов Г.В. Философско-психологические проблемы педагогики. Менделеево, ФГУП «ВНИИФТРИ», 2014. С. 295–306

² Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002. С. 401.

дения от такого долженствования, человека, жаждущего самостоятельного принятия решения, проявляющегося в виде отказа от выполнения навязанных ему, пусть даже с самыми благими намерениями, требований. Его самость находится в состоянии обороны и чем больше давление, тем сильнее оборона. Нужно создать условия, при которых эта самость может проявить себя. Нужно спровоцировать выход из состояния обороны, позволить этой самости вырваться наружу, проявить себя в форме деятельности. Нужно сделать так, создать такие условия, чтобы внешнее долженствование превратилось во внутреннюю необходимость, в потребность. Здесь не помогут ни дисциплинарные взыскания, ни накладываемые извне правила, обязанности, угрозы.

Способы мотивирования в разобщённом мире

Как целое воспроизводит части для своего функционирования, так современная система устройства общества воспроизводит для своего собственного функционирования человека как винтик, встраиваемый в систему и при этом вынужденный конкурировать с себе подобными. Винтик этот должен быть универсальным, но не в смысле владения всей полнотой знаний, познанных человечеством из объективной реальности. Не в том смысле, что человек, через действие с реальными вещами и наблюдение за способом своего действия с ними, «сливается» со знанием о предмете и становится тем самым субъектом знания. А в смысле приобретения всего лишь навыка действовать с предметом в соответствии с алгоритмом, привнесённым извне, с чужих слов, и не способным действовать вне схемы, т.е. действовать бессознательно. Однако такой человек становится очень удобен в системе, которая с необходимостью продуцирует абстрактный труд во всё увеличивающихся масштабах даже в тех отраслях производства, которые считаются наиболее творческими: учитель, врач, программист. В системе образования торжествует подход к производству такого частичного человека. Этот подход находит своё выражение во фрагментарности учебных программ и, как следствие, накачивании информацией вместо формирования цельного представления о мире и законов его развития. Ученик выступает в роли машины, в которую закачивается информация, но машина эта строптивая, не желающая тупо запоминать алгоритмы и сигналы к их применению, поэтому и методы «мотивации» выбираются соответствующие: тесты чуть не каждый день, экзамены каждый год. Чем меньше свободы творчества, тем выше должна быть степень контроля. Видимо, контроля маловато, если вводится новая должность советника директора по воспитатель-

ной работе¹, а предложение ввести институт государственных репетиторов² свидетельствует о снижении качества школьного образования.

В то время как все говорят о скором наступлении эры искусственного «интеллекта», мы не замечаем, что, лишаясь мышления, присущей человеку способности преобразовывать мир в соответствии со своими целями и задачами, способностью противостоять силам природы, человек становится машиноподобен, становится вещью. В образовании такая трансформация выражается в переворачивании целеполагания. Вместо стремления к пониманию логики предмета и действия в соответствии с требованием этой логики, т.е. качеству знания, целью обучения становится инструмент оценивания, количество заученной информации. Отсюда баллы, уровни, рейтинги. Рейтинговая система делает упор на частный интерес и конкуренцию между учащимися. Она приводит к своеобразной форме сотрудничества – «ты мне, я тебе». Это искажённая форма, в которой главенствует частный интерес приобретения полезных связей через помощь в решении задачи, а не общий интерес приобретения знания, подтягивания отстающего с целью повысить его уровень понимания предмета с пользой для всего коллектива.

Игра – это серьёзно

Одним из способов мотивирования к обучению является введение игровых технологий. Всем известна популярность видеоигр. Держат они тем, что в них присутствует, пусть и в виртуальной форме, возможность изменять мир игры путем свободы принятия решений в рамках законов этого мира. Как раз то, чего не хватает человеку в реальном мире, он получает в виртуальном. Игровые технологии, введенные в процесс обучения, действительно играют позитивную роль, создают условия для самостоятельного принятия решений и получения последствий этого решения в рамках поставленных условий. При этом ученики (от мала до велика) даже не догадываются, что, решая игровую задачу, они, на самом деле, решают учебную. В процессе игры возникает потребность в приобретении и применении своих знаний. При этом сама эта потребность вынуждает следовать определённым правилам взаимодействия игроков.

¹ См.: Минпросвещения России. Президент России подписал закон об укреплении воспитания в системе образования [edu.gov.ru] [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://edu.gov.ru/press/2758/odobreny-svyazannye-s-vospitaniem-izmeneniya-v-zakon-ob-obrazovanii-v-rossiyskoy-federacii>

² См.: там же.

Однако игра – не панацея, а только инструмент, который можно использовать как для получения реального, так и мнимого знания, под которым *«подчас в действительности и разумеют лишь <...> овладение языком определенной области знания, владение терминологией и умением этой терминологией пользоваться»*¹.

Соотношение свободы и дисциплины

Дети, как ни странно, любят дисциплину и порядок. Но только в том случае, если деятельность, которой они занимаются, захватывает их полностью, т.е. организационные условия созданы таким образом, что дети с удовольствием используют свою способность к познанию. Когда знания не даются в готовом виде, а выводятся самими детьми из учебного материала, когда при изменении условия старая схема действия перестаёт работать и нужно искать новый способ решения, не заучивать правила, а извлекать их из опыта. Как писал В.В. Давыдов *«Учебная деятельность – это **преобразование**. Преобразование – это ломка предметов или всего того, чему мы учим, чему вы хотите научить. Ломка – это поиск. Поиск не имеет какой-либо законченной формы, он всегда – движение в неизвестное»*². Что может быть интереснее, чем поиск неизвестного, самостоятельное выявление закономерностей, попадание в тупики и совместный поиск выхода из них, и гордость за найденный ответ, который тут же становится достоянием всех? Деятельность всех, всего коллектива, подчинена одной задаче, и внутри движения к решению этой задачи уникальность каждого реализуется в соотношении с другими. Свобода творчества – это не хаос, где ничто друг с другом не связано. Это сложная система взаимодействий, в которой дисциплина выступает как внутренняя потребность, необходимая для осуществления своей противоположности - свободы. Тогда принцип «не могу, потому что должен» превращается в принцип «могу, поэтому должен».

¹ Ильенков Э.В. К вопросу о понятии «деятельность» и его значении для педагогики [caute.ru] [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/sch/actus.html>

² Давыдов В.В. Учебная деятельность и развивающее обучение [refdb.ru] [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://refdb.ru/look/1607516.html>

О «ЖАРЕННЫХ РЯБЧИКАХ»

Эвальд Ильенков в своих статьях повторяет мысль, что мышление начинается там, где сталкиваются две разные, противоречащие друг другу позиции. «Всякий серьезный вопрос, – указывает Эвальд Васильевич, – всегда вырастает перед сознанием в виде противоречия в составе наличного, уже имеющегося в голове знания»¹. Сознание сталкивает противоречия и пытается решить их мысленно или, лучше сказать, рассудочно, ведь пока что оно имеет дело с абстракциями – готовыми положениями, «жареными рябчиками абсолютной науки».

На первый взгляд, – и Ильенков об этом пишет, – тот, кто пресытится этими готовыми истинами, может быть далек от мышления, может, даже не обретет способность мыслить самостоятельно. С этим приходится согласиться. Но есть и другая сторона: без основательного знакомства с «абсолютной наукой» никакого мышления не будет вообще. Повторим еще раз мысль Ильенкова: вопрос вырастает перед сознанием в виде противоречия в составе наличного, уже имеющегося в голове знания *всегда*. Настоящее мышление рождается там, где не получается идти «проторенной дорожкой», но, следует признать, свое движение сознание начинает с точки, уже установленной до него, с пункта, выбранного за него. И если сознание, вынужденное сворачивать с «проспекта абстрактной истины», прокладывает себе дорогу самостоятельно, то задача «жареного рябчика абсолютной науки» – подготовить его к самостоятельному движению, сделать его возможным. Возможным оно становится только благодаря отклонению от заданного курса, вследствие отказа от наперед составленного маршрута, его отрицания. Этот «наперед заданный курс» и есть тот самый «рябчик», которого рождающееся мышление получило уже «жареным». Это и есть абстрактная истина, и она не может существовать никак иначе, кроме как в виде догмы.

Вот как зафиксировал это противоречие Дмитрий Мамин - Сибиряк в книге «Черты из жизни Пепко». Смотря на молодых людей, он признает, что «<...> они правы, потому что жизнь принадлежит им, хотя и течет по руслу, вырытому покойниками»².

Конечно, с точки зрения индивида, его жизнь и его сознание противостоят действительности вообще, как и общественному сознанию.

¹ Ильенков Э.В. Учиться мыслить. Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/ums/iii.html>

² Мамин-Сибиряк Д.Н. Черты из жизни Пепко // Собрание сочинений в десяти томах. Том 8. М.: Правда, 1958. С. 309.

Ведь общественное сознание предстает перед индивидом в готовом виде, то есть в виде догмы – прежде всего морали. Но, как писал Гегель, умение мыслить – такое же всеобщее мышление, как и «то, что он (индивид) делает – всеобщее мастерство и нравы всех»¹.

Мамин-Сибиряк это хорошо понимал. В цитируемой нами книге он по этому поводу добавляет: «Какая это ужасная мысль, что мир управляется именно покойниками, которые заставляют нас жить определенным образом, оставляют нам свои правила морали, свои стремления, чувства, мысли и даже покррой платья. Мы бессильны стряхнуть с себя это иго мертвых <...>»².

Мамин-Сибиряк прав, но только наполовину, ведь «русло» выкопано только до какого-то места, а задача и право тех, кому «принадлежит жизнь» – направлять реку, поворачивать, часто не зная, а только лишь чувствуя, что их ждет впереди. Заслуга же «покойников» в том, чтобы задать тенденцию. Как поется в песни Нины Пантелеевой «Лыжня», надо проложить дорогу «для девочки, шагающей за мной». И тем, насколько и куда эта «лыжня» проложена, определяется заслуга поколения, времени, эпохи.

Вообще, вспоминая выражение про «жареных рябчиков абсолютной науки», Ильенков, вслед за автором этой метафоры, вовсе не выступает ни против рябчиков, ни против абсолютной науки. Он критикует ту педагогику, которая ничего, кроме готовых истин, предложить сознанию не может, которая впихивает в голову индивида сформулированные кем-то ответы, требует их заучивания, в результате чего калечит сознание. Но из этого вовсе не следует, что не нужна «абсолютная наука» и не нужно ее «обжаривание» для неподготовленного, ненаучного сознания. Наоборот, проблема в том, что «обжаривается» она недостаточно хорошо, неправильно и «подается». Ильенков указывает, что мы (педагоги) «насильно пичкаем человека такой пищей, которую он переварить еще не может, поскольку у него еще не сформированы органы “духовного пищеварения” <...>»³. Но то, что поначалу придется «жить чужим умом» – не беда, а необходимость, без которой невозможно сознание.

Насколько абстрактное знание близко к уровню «абсолютной науки» – вопрос другой, нас он сейчас не интересует. Заметим только,

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 181.

² Мамин-Сибиряк Д.Н. Черты из жизни Пепко // Собрание сочинений в десяти томах. Том 8. М.: Правда, 1958. С. 309.

³ Ильенков Э.В. Учиться мыслить. Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/ums/iii.html>

что чаще всего это совсем не абсолютная и даже не наука. Индивид, как правило, приобщаясь к мировой культуре, на первых порах имеет дело с «объедками». Но поймет он это, если повезет, значительно позже, когда осознает, что усвоенные им истины – вовсе не истины, когда увидит, что его знания непрактичны, недееспособны, бестолковые – в том смысле, что от них проку нет. До той поры они остаются для него истинами, причем «чистыми» – ведь пока что они не «запачканы» практикой, жизнью, делом. А насколько быстро индивид усомнится в их истинности (если усомнится вообще), зависит от вызовов со стороны жизни.

Обратим внимание на догму – на то знание, которым пичкают индивида до той поры, пока он позволяет это делать. Широко известная схема «догматизм – скептицизм – спекулятивное мышление» – всего лишь схема. Большой ее недостаток состоит в том, что она предполагает следующую ступень мышления как результат отрицания предыдущей. Скептицизм, например, появляется как «вырастание» догмы в свою противоположность. Но на деле происходит не совсем так схематично. Именно на деле.

Догма, как абстрактная истина, не может ни во что перетекать, не может преодолевать сама себя, а отрицать ее не из чего, ведь кроме нее ничего не существует. Откуда же возьмется какая-то другая догма, с позиции которой ее можно будет подвергнуть сомнению? Судя по статьям Ильенкова, догма в какой-то момент «не сработает», окажется неприменимой. Это случится с обнаружением противоречия, которое не получится решать «с помощью уже отработанных, усвоенных понятий, с помощью известных схем решения»¹. Это, дескать, и покажет, что догма устарела, что надо сознанию идти дальше. Но бывает и иначе: догма «срабатывает», оправдывает себя как истина – она ведь тоже выросла из практики, она есть практика осмысленная и зафиксированная. Нет никаких гарантий, что «жареный рябчик» самой абсолютной науки не пригодится в жизни; вполне может быть, что пригодится и выручит. И вот тогда, когда догма «сработала», она уже не есть «жареный рябчик», а есть действительный факт жизни. Тогда его можно мыслить, да и абстрактная истина уже не такая абстрактная.

Из этого следует, что догматизм полезен не только тем, что его отбрасывают в результате того, что он не «работает», но и тем, что он как раз «работает», воплощаясь в реальной жизни. Отбросить его, вырасти из него можно только в том случае, если расширится масштаб деятельности человека, когда тот по-настоящему переступит границы

¹ Там же.

деятельности, осмыслением и фиксацией которой есть догма. В конце концов, «кризис догмы» наступает значительно позже «пользы догмы», если вообще наступает.

Что, в таком случае, делать сознанию? Как возможно развитие мышления? Тут-то как раз обнаруживается то, что мышление как умение решать противоречия вырабатывается на деле, в жизни. Вырабатывается не теми, кто спешит «вырасти» из догмы, а теми, кто свято верит в свою истину, а точнее – борьбой между разными, взаимоисключающими друг друга (враг врага) догмами.

Эвальд Ильенков не зря пишет про эгоцентризм как субъективно-одностороннее понимание мира вещей и слов. Не просто так он и указывает, как такое понимание мира может быть преодолено. Выход из него – «лишь там, где ребенок попадает в общество равных себе, в общество таких же эгоцентриков, с которыми он вынужден спорить и считает себя в силах делать это. Только тут, собственно, он и вынуждается к попыткам взглянуть на вещи с другой точки зрения, глазами другого эгоцентрика, постигая – постепенно и с трудом, что эта другая точка зрения имеет точно такие же права, как и его собственная»¹.

Особого внимания заслуживают слова «считает себя в силах делать это», – то есть уверенность индивида в том, что его точка зрения есть единственно правильная. Для того, чтобы обладать такой безграничной смелостью, следует стоять на своей позиции очень уверенно, надо ей слепо верить. Иначе говоря, надо мыслить очень догматически, оставаться верным той готовой истине, которая силой и стараниями воспитателей была вложена в голову индивида. Вот тут-то и сказывается польза от «жареных рябчиков»! Без веры в то, что это лучшая на свете «еда», никакой борьбы между двумя эгоцентриками не выйдет, а значит, настоящее мышление не родится.

В детском садике, в школе, конечно, одними спорами истина не постигается. Тут себя проявляет та связь руки и мышления, о которой почему-то умалчивают: свою позицию нередко приходится защищать кулаками. И, как ни прискорбно это для родителей и воспитателей, факт драки говорит о том, что мышление рождается в борьбе – не как проявление индивидуальной способности отдельного индивида, а как следствие жизни обобществленных индивидов. Соответственно, плод такой борьбы – общественное достояние, им пользуются даже те, кто непосредственного участия в борьбе не принимает, но кто становится ее свидетелем. Чем больше противоречат друг другу истины, тем жестче между ними спор, а чем сильнее драка индивидов, свято веря-

¹ Там же.

щих в свою правоту (в истинность своего знания), – тем больше «зевак» она к себе привлекает.

Ничтожна, с этой точки зрения, позиция толерантности, то есть игнорирования противоречий. Педагогика, которая избегает столкновений противоречий, вовсе не педагогика, а учитель – надсмотрщик, отвечающий за то, чтобы между подопечными не возникали конфликты. Воспитатель таким образом совершает преступление против абсолютного духа, ведь не позволяет ему спорить с самим собой, вырабатывать ему себя, выстраивать. А искусство педагогики состоит как раз в том, чтобы уметь противоречия сталкивать в нужный момент и решать их культурно, так, как умеет решать их человечество, так, чтобы не стыдно было абсолютному духу за самого себя. Но самое важное в педагогике – вовремя выводиться из борьбы, не оставаться в ней дольше, чем это необходимо.

Если же говорить не про детский садик и не про школу, а посмотреть на историю, то станет видно, что заметные скачки в области мышления происходили как раз после крупных потрясений. Ведь действительная борьба происходила между одними, кто говорил так, и другими, кто считал эдак, – и тут цена победы была выше, чем сохранение чести своего (поджаренного кем-то или приготовленного собственноручно) «рябчика». Цена победы в такой борьбе – жизнь.

Это в голове ребенка, как и в чистой науке, сознание начинается там, где сталкиваются два противоположных положения. Но то, что современный школьник постигает в игре, непосредственно, часто того не замечая, вырабатывалось историей в жестокой борьбе. И противоречия, прежде чем решаться спекулятивно, обнаруживают себя в действительности и решают себя в действительности.

Но что же происходит с сознанием, которое, столкнувшись с другим, проиграло? Что случается с догмой, которая оказалась поверженной другой догмой? Неужели мышление, потеряв догму-почву под ногами, следуя известной схеме, совершает прыжок к скептицизму?

Вряд ли, не чувствуя под собой почвы, можно куда-нибудь запрыгнуть. Поэтому сознание или «впадает» в скептицизм, не признавая своего победителя, или вынуждено принять новую догму и «привыкнуть» к ней, смириться с нею.

Схема «догматизм - скептицизм - спекулятивное мышление» показывает лишь внутреннее движение мышления. Спекулятивное мышление вовсе не есть истинно правильным и единственно истинным способом мыслить - это вообще не что-то отдельное. Точно так же, как догматизм и скептицизм – необходимые формы (способы) отношения мышления к предмету. Скептицизм - это догматизм, включив-

ший в свой предмет способ его рассмотрения.

Этого совсем не понял Карл Поппер. Пытаясь критиковать то, что он называл диалектикой Гегеля, Поппер, напуганный «системой, которая не боится противоречий», вынужден был признать: «Очевидно, что такая позиция закладывает фундамент для чрезвычайно опасной разновидности догматизма - для догматизма, которому уже не надо бояться критики. Ведь всякая критика в адрес любой теории должна основываться на методе обнаружения противоречия - в рамках самой теории или между теорией и фактами, как я сказал ранее. Поэтому гегелевский метод вытеснения Канта эффективен, но, к несчастью, слишком эффективен. Он делает систему Гегеля неуязвимой для любой критики и нападок и, таким образом, является догматическим в чрезвычайно специфическом смысле. Я назвал бы этот метод железобетонным догматизмом»¹.

Конечно, разве мог Поппер не испугаться диалектики, рассматривая ее с позиции Канта? Весь смысл гегелевской диалектики он свел к тому, что она не боится противоречий, что, в его понимании, то же самое, что не обращать на них внимания. Поэтому Поппер назвал философию Гегеля «философией тождества», причем тождества «разума и действительности» – в общем, запутался в терминах.

Назвав диалектику Гегеля «железобетонным догматизмом», Карл Поппер, сам того не зная, похвалил ее и признал за ней всеобщность. Если догма стала «железобетонной», всеобщей, значит, у нее есть на это право. Вообще же, попытка подобных нападков говорит о многом, но прежде всего о том, что для критики гегелевской философии стоит в ней разобраться. Невозможно критиковать «железобетонный догматизм», не поняв его, а понять его можно, если по нему попробовать пожить – хотя бы как философ-ученый: рассмотреть через «железобетонный догматизм» историю философии.

Тем не менее, Карла Поппера легко понять. «Главная опасность такого смешения диалектики и логики, как я уже говорил, состоит в том, что оно учит людей догматическому поведению в споре. Действительно, слишком часто приходится наблюдать, как диалектики, испытывая логические затруднения, в качестве последнего средства сообщают своим оппонентам, что их критика ошибочна, поскольку основывается на обычной логике, а не на диалектике, и что стоит им только обратиться к диалектике, как они поймут, что замеченные ими в некоторых доводах диалектиков противоречия вполне законны (а

¹ Поппер К. Что такое диалектика? Режим доступа: <https://kph.ffs.npu.edu.ua!/e-book/clasik/data/vopros/50.html>

именно, законны с диалектической точки зрения)»¹. Попперу, как ученому мужу, не нравилось, что у кого-то «рябчики» более сочные.

В этом смысле, он, конечно, стоит выше И.С. Нарского, которого так «любил» Эвальд Ильенков. Поппер хотя бы не маскируется под диалектика, тогда как И.С. Нарский знает ответы на все вопросы, «потому, что он - диалектик» и поэтому он «больше всех прав». Доскональное владение «языком науки», да еще и большой запас «жареных рябчиков» давали ему возможность в споре выдавать собственное незнание «за реализацию требований “диалектической логики”»².

Итак, роль догмы в том, чтобы ее проживать, чтобы с ее позиций вести борьбу. Именно это советует делать Гегель в «Феноменологии духа», когда, говоря о проникновении духа в то, что такое знание, призывает «с одной стороны, выдержать длину этого пути, ибо каждый момент необходим; – с другой стороны на каждом из них надо задержаться <...>»³. Индивиду придется делать то, что делал мировой дух в ходе своего становления. Гегель советует выстрадать все моменты. Иначе говоря, догмой надо жить, надо в ней утонуть, надо стать ею, чтобы всюду, во всей своей деятельности превращать ее в факты действительности. И тогда сама действительность окажется слишком крупной для догмы, и последняя, пытаясь сохранить саму себя, вынуждена будет пойти на уступки, она вынуждена будет уступить место сомнению. Для того, чтобы жить, ей придется умереть.

И это касается борьбы не только с теми «рябчиками», которыми сам объелся; здесь содержится подсказка, как вести борьбу против догмы «чужой». Тот же рецепт дает Шеллинг, когда отмечает, что «последовательный догматизм ведет не к борьбе, а к подчинению, не к насильственной, а к добровольной гибели, к покорной преданности абсолютному объекту <...>»⁴. Проще говоря, в целях развития мышления приходится быть последовательным догматиком. Оспаривание догмы живет её, тогда как согласие с ней и действие по её логике истощают ее, заставляя двигаться дальше. Как обрадовался бы Поппер, применив это к гегелевской философии!..

Роль догматизма особенно хорошо понятна как борьба раба и господина. Для раба нет никакой другой логики, кроме как логики его господина. Для того, чтобы выйти из отношений «господин-раб», рабу

¹ Там же.

² Ильенков Э.В. Проблема противоречия в логике. Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/phc/ctradica.html>

³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 21.

⁴ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 40.

надо овладеть логикой господина в совершенстве, можно даже сказать – лучше своего господина. Овладение этой логикой и есть не что иное, как «одогматизация» сознания раба. Но когда раб настолько проникается логикой своего господина, что может посмотреть его глазами на свою работу, ему не останется ничего, кроме как изменить подход в своем действовании с вещью, а это значит – стать уже таким рабом, который не совсем и раб.

Да и борьба между эгоцентриками, исповедующими разные «готовые истины», происходит не просто ради интереса, а за то, чтобы установить свою истину как господствующую над остальными. И в истории далеко не всегда эта борьба происходит, как пишет Ильенков, «на равных». Наоборот, условное равенство двух разных «истин» чаще всего есть лишь вынужденное решение господствующего сознания, которое, чтобы хоть как-то сохраниться, должно идти на уступки. Обычно борьба происходит именно между рабом и господином, – сознанием самостоятельным, «для которого для-себя-бытие есть сущность» и несамостоятельным, «для которого жизнь или бытие для которого другого есть сущность»¹. Или между самостоятельными сознаниями за право стать всеобщим.

Интересный, в этом смысле, рассказ одного из основателей испанского критического реализма Педро Антонио де Аларкона «Офранцузенный». Главный герой, аптекарь Гарсиа де Передес, прислуживает двадцати офицерам французской армии, накрывает им стол, угощает их и даже отрекается от своего предка, который двумя с половиной веками ранее громил французов. «Будь проклят мой прадед, тварь, да горит он в адском пламени! Выпьем, сеньоры! Слава французам Франциска Первого и Наполеона Бонапарта!»². Конечно, его соотечественники считают его предателем и намереваются убить и его, «офранцузенного», и его гостей – двадцать офицеров армии Наполеона. Но Гарсиа де Передес отрекся от своего предка, от своей страны не для того, чтобы пировать, он «офранцузился» для того, чтобы собрать возле себя врагов, чтобы те поверили ему. А когда они приняли его за своего, он их всех отравил – и умер вместе с ними. Жизнь его, как он сам сознается перед смертью, – небольшая цена за отмщение убитых и сохранение жизней живых.

Неизвестно, читал ли де Аларкон Гегеля или Шеллинга, но точно

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 101.

² Аларкон Педро Антонио де. Трикутний капелюх. Серія: Вершини світового письменства. Т.45. Повість та оповідання. Переклад з іспанської Ж. Конєва. Київ: Дніпро. 1983. С. 99.

известно, что он был свидетелем больших потрясений в родной стране. Он участвовал в революциях, оттачивая свое понимание происходящего, приобщался к «драке» господ и рабов, был вовлечен в текущую жизнь. Его представление о героизме не уникальное – главный герой жертвует собой ради многих других. Но изящный самый ход, которым эта жертва осуществляется. Главный герой не закрывает собой пушки, не закалывает врагов штыками с криками во славу Испании, он вообще действует не как представитель поработленного народа. Он действует по логике победителя, хозяина, господина. И только это дает ему возможность вести борьбу с победителем. Он «офранцузился», но ради того, чтобы прикончить французов. И у него получилось.

Не получилось у Николая Некрасова, когда он, пытаясь сохранить журнал «Современник», написал хвалебную оду Муравьеву-вешателю. Способ борьбы похожий – поэт пытался, так сказать, «омуравьевиться», но он-то действовал с позиции раба, который хочет задобрить господина. Некрасова критиковали за то, что он прибегнул к такому способу решения вопроса, но, с другой стороны, продуктивнее критиковать его за то, что он, по-видимому, недостаточно далеко пошел: следовало бы самому инициировать закрытие журнала, чтобы потом открыть новый или действовать по-новому. То есть не пытаться понравиться господину Муравьеву, а стать еще более господином, чем Муравьев. (Как тут не вспомнить последний номер «Новой Рейнской газеты»!) Впрочем, любой шаг Некрасова в этой ситуации был проигрышным – но не был поражением. Все дело в том, за кого он играл.

Может показаться, что такая логика в жизни не работает, но именно такая и работает. Укажем в качестве примера только одного Кавура, который ради сохранения в своих руках власти удерживал революционное движение... созданием очагов революции. «В чем же его величие? В том, что он хотя принимал совершившиеся факты, – другие на его месте могли бы не сделать и того. Да, у людей в его положении уж и то великая заслуга, редкое, высокое достоинство, когда они не слишком медля принимают совершающиеся наперекор их прежней программы факты. Потому, повторяя общий голос всей Европы, говорим и мы: Кавур был великий правитель!»¹ Господин, когда ему нужно, умеет действовать по-рабски! Кавур вынужден был «огагрибальдиться», «офранцузиться» и т.д., чтобы оставаться деятелем «умеренной партии». Он понимал, что вместо того, чтобы оспаривать

¹ Чернышевский Н.Г. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 5. Москва: Правда, 1974. С. 35.

чужую правоту, вместо того, чтобы драться с нею на равных, надо сражаться культурно – принимать «(хотя бы на время, чтобы с нею посчитаться) противоположную точку зрения на вещи, на одну и ту же вещь»¹.

Это и называется «действовать по логике предмета». Но чтобы такое действие стало возможным, придется научиться мыслить. Придется «впихнуть» в себя новых «рябчиков» и даже их «переварить». Господствующее сознание умеет это делать ради сохранения своего господства. Этому у него надо учиться сознанию рабскому.

Ромашук А.Н.

«ПОЛНЫЙ ИНСАЙТ» ПРИ РЕШЕНИИ ЗАДАЧ КАК «КВАЗИ-СНЯТИЕ»

Так что сведение критических счетов с ранее развитыми теориями есть вовсе не побочное, вовсе не второстепенной важности занятие, а есть необходимая форма разработки самой теории, единственно возможная форма теоретического анализа реальных фактов.

Э.В. Ильенков

Чем истиннее знания, тем сильнее они могут изуродовать мышление человека – таков один из парадоксальных тезисов работы Э.В. Ильенкова «Школа должна учить мыслить». Все зависит от того, как знания усваиваются и как они используются в мышлении. Поэтому и школа должна учить не собственно знаниям, а именно мышлению². Подобное обучение мышлению раскрывается Ильенковым, прежде всего, через понятие противоречия, поскольку школа должна учить ставить и справляться с противоречиями. Но ставить и разрешать противоречия в какой форме? Несколько менее четко у Ильенкова обозначается, что, по сути, это означает критическую деятельность, так как постановка и развитие противоречия должна производиться через столкновение теорий, т.е. через единство логического и исторического. Альтернативный вариант понимания тезиса обучения мышлению

¹ Ильенков Э.В. Учиться мыслить. Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/ums/iii.html>

² См.: Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить. М.: Изд-во МПСИ, 2002.

может быть представлен в одностороннем раскрытии определения мышления как способности *«активно строить свое собственное действие по форме любого другого тела»*¹. Заострить данную альтернативу удобно с помощью часто используемого примера Спинозы о том, что познать окружность означает не столько выявить критерий опознания, сколько уметь воспроизвести данную фигуру. Уже опыт школы показывает все сложности прямого использования данного подхода, поскольку многие школьники с легкостью употребляют циркуль для построения окружности, но совсем не владеют соответствующим понятием.

С точки зрения первого – «критического» – варианта овладения мышлением надо не просто знать способ построения, а вывести данный способ, понимать «почему» он воспроизводит объект. Для этого и нужна критика предшествующих способов и соответствующих теорий. Тут тоже воспроизведение, но не одного конкретного понятия, а такого предмета как, например, «геометрия». Подобное выведение понятия требует того уточнения, которое, как полагает Ильенков, по отношению к логике Спинозы сделал Маркс: «По Марксу, с необходимостью мыслит только природа, достигшая стадии общественно производящего свою жизнь человека, природа, изменяющая и осознающая себя в лице человека или другого, подобного ему в указанном отношении (а не в форме носа или черепной коробки) существа, универсально изменяющего природу, как внешнюю, так и свою собственную. Тело меньшего масштаба и “структуры сложности” мыслить не будет»². Но подобное произведение жизни и осознание в том числе и означает присвоение мышление в его историческом движении, т.е. в форме критики теорий, их снятия. Тут наиболее справедлив один из любимых для Ильенкова тезисов Г.В.Ф. Гегеля о том, что «“голый результат без пути к нему ведущего есть труп”, мертвые кости, скелет истины, неспособный к самостоятельному движению»³. В формальном плане речь идет о том, что первый закон диалектики – единства и борьбы противоположностей – не осуществим без третьего закона диалектики – отрицания отрицания. Закон же отрицания отрицания задает одну из важнейших форм мышления, а именно разрешение движения противоречия в форме тройственности «тезис – антитезис – синтез». Важнейшим аспектом данной формы является то, что каждая часть тройственности должна собой представлять определенную тео-

¹ Ильенков Э.В. Диалектическая логика // Собр. соч. Т.4. М.: Канон+, 2020. С. 248.

² Там же. С. 265.

³ Там же. С. 20.

рию и, соответственно, переход осуществляется как особый тип критики теории, ее снятия.

Но, несмотря на то, что Ильенков почти всегда основывал логику своих работ на разворачивании критики по типу «снятие», сам термин «снятие» он употреблял достаточно редко. Наиболее концентрированно данный термин использовался им в работе «Гегель и “отчуждение”» в словосочетании «снятие отчуждения». При этом тот вариант диалектики, который он разрабатывал, принципиально ориентирован на понятие «снятие». Это выражается, прежде всего, принципом единства логического и исторического и воплощено в той традиции немецкой классической философии, в которой начиная с Канта разрабатывалось понятие «критика». Правда, в работах Ильенкова можно найти и достаточно четкое определение понятия «снятие»: «Каждая фаза развития (в природе, обществе и мышлении) и постигается таким образом в ее собственных, имманентных ей противоречиях и закономерностях, вместе с ней рождающихся и вместе с ней исчезающих. При этом исчезновение понимается здесь не просто как смерть, отрицание, а как “снятие”, как отрицание с удержанием всего исторически выработанного предшествующей фазой содержания, строительного материала новой эпохи»¹.

В психологии есть подходы, которые напрямую ориентированы на категорию снятия и соответствующий тип критики. Прежде всего это подходы Л.С. Выготского и теория деятельности А.Н. Леонтьева. Особенно для первого характерно единство двух форм снятия – как механизма психического развития, так и особого типа критики теорий (создания своей теории путем критического «снятия» других, в том числе собственных предыдущих²). Важным вопросом является, насколько понятие «снятие» характерно только для высокоразвитых форм научного мышления или отчасти присуще и другим формам мышления, в том числе, обыденному. В этом плане интересно, что с точки зрения одной из главных линий развития психологии мышления даже минимальный акт мышления связан с аналогом критики. Только это уже критика не целой научной теории, а содержательный анализ собственного ошибочного решения данной проблемной ситуации. Эта логика зафиксирована в разделении гештальтпсихологами мышления

¹ История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа (отв. ред. М.М.Розенталь). М: Мысль, 1971. С. 288.

² См.: Ромащук А.Н. О позитивных функциях отчуждения: категория «снятия» в работах Л.С. Выготского // Э.В. Ильенков и проблема человека в революционную эпоху. Материалы XIX Международной научной конференции «Ильенковские чтения» (Москва, 20–21 апреля 2017 года), М: Изд-во СГУ, 2017, с. 220–225.

частичного и полного инсайтов как простого нахождения принципа решения или нахождения его с пониманием того, почему он является решением. Во-первых, по признанию В. Келера на материале его знаменитой книги по исследованию человекообразных обезьян в понимание инсайта закралось серьезное недоразумение. Чаще всего инсайт определяется как одномоментное переструктурирование, сопровождающееся «ага-реакцией», тогда как, по Келеру, основное в инсайте – это понимание того, почему используемый способ является адекватным: «Получение непосредственного знания о детерминации, как оно описано в предыдущих разделах, можно еще назвать инсайтом. Когда я однажды употребил это выражение в описании интеллектуального поведения обезьян, с тех пор, похоже, не удалось полностью предотвратить досадное недоразумение»¹. Отождествление инсайта только с внезапным переструктурированием привело к тому, что и с точки зрения механизмов, и с точки зрения эмпирических исследований произошло сближение инсайтного решения с противоположной моделью мышления по типу перебора, которая в наиболее ясной и четкой форме была зафиксирована Э. Торндайком в теории решения задач «методом проб и ошибок». Так, одним из наиболее распространенных в современных исследованиях инсайтного решения является использование анаграмм, в которых происходит внезапное переструктурирование набора отдельных букв в осмысленное слово. В качестве механизмов инсайтного решения, например, в теории изменения репрезентации указывается «ослабление ограничений» и «переструктурирование чанков»², что тоже в целом объединяет идеи переструктурирования и перебора, поскольку нужно набрать определенное количество проб решения, чтобы обобщив их выявить и ослабить ограничение. А при ослабленном ограничении отрывается новое пространство перебора способов решения, которые и создаются с помощью механизма «переструктурирования чанков». Именно для выделения того вида переструктурирования, который вполне сочетается с решением задачи через перебор, от собственно инсайтного решения К. Дункер предложил разделять два типа инсайта. Первый тип – частичный инсайт – связан с тем, что «природа позволяет человеку схватывать самые разнообразные постоянные связи, внутренняя сущность которых остается

¹ Köhler, Gestalt psychology: an introduction to new concepts in modern psychology. New York: Liveright, 1947, pp. 341.

² Kershaw, T.C., Ohlsson, S. Multiple causes of difficulty in insight: The case of the nine-dot problem. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* January, 2004; Ollinger, M. F. *Insight into the ten-penny problem: guiding search by constraints and maximization*. Springer, 2016

для него тайной»¹. При этом, по сути, речь идет о процессе, «в котором из множества ситуаций некоторого класса «выделяется» общий аспект», и внешне он вполне выглядит как инсайт, поскольку «это всегда происходит внезапно и иногда сопровождается так называемой «ага-реакцией»². В качестве примера Дункер приводит ситуацию, когда любого человека можно научить «всегда выбирать коробку, которая находится слева от средней, варьируя при этом положение и число коробок» и в «результате обучения часто возникает неожиданный инсайт», но «сам по себе принцип действия может оставаться неизвестным»³. Разрешение парадокса, когда «инсайтной может быть связь, которая не во всей полноте доступна для инсайта», имеет легкое разрешение «если иметь в виду, что здесь понятие «инсайт» употребляется в двух разных смыслах» (там же). Различие указывается именно в понимании «почему»: «Схватывание общего принципа множества ситуаций еще не обеспечивает понимания самого этого принципа, его внутреннего «почему». Пониманию доступно лишь то, что этот общий принцип дан, если конкретные ситуации остаются таковыми и не изменяются»⁴. В этом плане одни из самых часто используемых в исследовании инсайтного решения задачи – «четыре точки» и «шесть спичек/ тетраэдр» – чаще всего подразумевают частичный инсайт, поскольку при решении находится принцип (выход за ограничения точек или за плоскость), но без какого-либо понимания «почему» надо использовать данный принцип для решения. Таким образом, критерием собственно инсайта (полного) является не просто нахождение принципа решения, а понимание, почему найденный принцип решает данную задачу.

К. Дункер связывал начало процесса собственно мышления (т.е. «полный инсайт») с пониманием конфликта, а М. Вертгеймер – с пониманием затруднения. И оба они связывали данные понятия с анализом решателя того, почему проба решения привела к ошибке – с тем, чтобы трансформировать ошибочный способ решения в адекватный для разрешения проблемной ситуации. Так, анализ конфликта, по Дункеру, связан с выделенным еще В. Келером понятием «слишком» (напр., «рука слишком коротка, чтобы достать банан»), которое характеризует первый результат анализа первичной ошибочной пробы:

¹ Дункер К. Качественное (экспериментальное и теоретическое) исследование продуктивного мышления // Психология мышления / Под ред. А.М. Матюшкина. М.: Прогресс, 1965. С. 175.

² Там же.

³ Там же. С. 176.

⁴ Там же.

«Подобно этому, такие вопросы, как: **«Почему это не подходит?»** или **«Что нужно сделать, чтобы это стало подходящим?»**, т.е. то, что мы называем **анализом конфликта**, связаны с доказательством, основанным на природе «решения»¹ (выделено нами – А.Р.). Сходно и описание основы инсайтного решения по Вертгеймеру: «Такой процесс не является простой суммой отдельных шагов, совокупностью не связанных друг с другом операций, а **представляет собой единый процесс мышления, порождаемый осознанием пробелов** в ситуации, желанием их исправить, **выправить то, что плохо**, достигнуть внутренней гармонии»² (выделено нами – А.Р.). Даже методически первую главу своей книги Вертгеймер посвятил приему, по которому детей сначала обучают способу вычисления площади прямоугольника, а потом дают задачу на вычисление площади параллелограмма. Собственно мышление характеризуется по Вертгеймеру тем, что решатель сначала пытается применить способ вычисления площади прямоугольника, сталкивается с ошибкой этого применения, но дальше пытается понять, в чем затруднение подобного применения и получает верное решение, путем трансформации исходного способа. Проведенное под нашим руководством экспериментальное исследование показало, что стимуляция понимания затруднения и стимуляция понимания ограничения задают разную эффективность переноса способа решения на внешне менее схожие задачи³.

Итак, полный инсайт, связанный с пониманием того, почему найденный способ решения является решением, характеризует собственно мышление в узком смысле и основывается на содержательном анализе ошибочной пробы решения с целью дальнейшей трансформации этой пробы в адекватный способ решения. Именно поэтому данный механизм можно обозначить «квази-снятием», как таким преобразованием начальной ошибочной пробы, которое удерживает наиболее важное ее содержание. Это принципиально отличается от использования ошибки при модели перебора («методе проб и ошибок») как средства выбора (а не трансформации) совершенно другой пробы решения. Аналогично, если содержательный анализ ошибки предполагает определенный вариант «критики» начальной пробы (уже известного способа решения предыдущих задач), то модель перебора предполагает только средства отказа от предыдущих способов решения, «пре-

¹ Там же. С. 171.

² Вертгеймер М. Продуктивное мышление. М.: Прогресс, 1987. С. 79.

³ См.: Емельянова А.С. Роль понимания ошибки решения в возникновении «полного инсайта». Дипломная работа. Факультет психологии МГУ, 2020

одоление функциональной фиксированности» на них.

Сходство двух форм трансформаций – как формы «критического» освоения предметной области, так и формы «критического» выведения нового способа решения, нового понятия – позволяет выдвинуть тезис об **их единстве, основанном на использовании в обоих случаях критики по типу «снятия»**. То, что определенным эталоном «снятия» является именно переход от одной теории к другой, представляется закономерным в соответствии с логикой анализа низших форм развития по высшим («анатомия обезьяны через анатомию человека»), а вот то, что и в психологии мышления основой мышления рассматривается отчасти сходное использование «критики» – критического анализа ошибки – является дополнительным обоснованием их единства. Это, в частности, ставит отдельные вопросы к раскрытию понятия «теоретическое мышление» в опирающемся на марксистскую диалектику подходе «развивающегося обучение» Эльконина-Давыдова. Если возможность преподавания университетских предметных курсов с позиции лишь одной какой-то теории (а не последовательного изложения теорий данной области, их критического снятия) представляется скорее воображаемым кошмаром, то для средней школы это наиболее распространенный стандарт. То, что и для развивающего образования разворачивание понятий школьного предметного курса подразумевается в логике какой-то единственной теории (например, теории действительного числа Колмогорова-Лебега для математики, теория фонемы московской лингвистической школы для русского языка и т.д.), кроме очевидных вопросов в шаткости однотеоретического основания (напр., всех аргументов представителей «Школы диалога культур» В.С. Библера) вызывает вопросы и со стороны обоснования В.В. Давыдовым теоретического мышления. Ведь получается, что подход с опорой на одну теорию намного ближе к тому, как Давыдов описывал предпосылки теоретического мышления в линии Спиноза-Кант: что понятие «должно выражать причину возникновения данной вещи, метод ее построения»¹. Тогда как материалистическая диалектика как основа теоретического мышления по Давыдову же подразумевает разворачивание становления предметной области в форме особого типа критики предметных теорий – по принципу «единства логического и исторического», осуществляемого по модельному примеру работы К. Маркса «Капитал. Критика политической экономии».

¹ Давыдов В.В. Виды обобщения в обучении (логико-психологические проблемы построения предметов). М.: Педагогика, 1972. С. 271.

РАЗДЕЛ 3. ВОПРОСЫ ЧУВСТВЕННОСТИ И ИСКУССТВА В КОНТЕКСТЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЕТОДА

Мужчиць М.Д.

СУЩНОСТЬ МУЗЫКАЛЬНО-ЭСТЕТИЧЕСКОГО В ТВОРЧЕСТВЕ ГЕГЕЛЯ И ИЛЬЕНКОВА

И Гегель, и Ильенков в своем творчестве уделяли значительное внимание сущности музыкально-эстетического. К данной проблематике философия традиционно испытывает особый интерес. И методологический подход обоих философов к ее исследованию также основывается на традициях мировой философской мысли.

И для Гегеля, и для Ильенкова эстетическое – это сфера собственно человеческой чувственности, способность к осмыслению мира с точки зрения прекрасного, безобразного, комического, трагического и т.д.

Генеральной идеей, являющейся базовой для обоих философов, становится идея целостности мира, диалектического единства всеобщего и особенного, в качестве которых соответственно выступают универсум и музыка как одно из его частных проявлений. Контекст целого в разные времена в философии фигурировал под разными названиями – космоса, Бога. У Гегеля этот субстанциальный контекст получил название абсолютной идеи. Ильенков вслед за Марксом называет его общественно-природной реальностью.

И для Гегеля, и для Ильенкова несомненно, что музыкально-эстетическое не принадлежит отдельно взятой человеческой голове. Оно лежит далеко за ее пределами, являясь порождением субстанции, в лоне которой формируется человек, и проходит через него в той мере, в какой он погружен в эту субстанцию и связан с нею.

Гегель пишет о том, что утрата связи с субстанциальным началом ведет к обесмысливанию творчества, его угасанию и превращению в выхолощенную, абстрактную игру музыкальными звуками.

«Среди всех других искусств музыка, – пишет он, – заключает в себе наибольшие возможности освободиться не только от любого реального текста, но и вообще от выражения какого-либо реального содержания, находя удовлетворение в замкнутом, ограниченном чисто музыкальной сферой звуков течении сочетаний, изменений, противоположностей и опосредствований. Но в таком случае музыка остается пустой, лишенной смысла и не может считаться собственно искусством, поскольку в ней отсутствует основной момент всякого искусства – духовное содержание и выражение. Только когда в чувственной

стихии звуков и их многочисленных конфигураций выражается духовное начало в соразмерной ему форме, музыка возвышается до уровня подлинного искусства независимо от того, раскрывается ли это содержание само по себе более конкретно в словах или не подается столь определенно и должно воспроизводиться в звуках, их гармонических соотношениях и мелодическом одушевлении»¹.

Музыка, отмечает Гегель, легко может оказаться лишенной мысли и чувства, «чем-то таким, что не нуждается в осознании глубин культуры и души. Вследствие этой пустоты материала не только дар музыкального творчества часто развивается уже в очень раннем возрасте, но нередко талантливые композиторы всю свою жизнь остаются людьми крайне неразвитыми по своему сознанию»². Именно это обстоятельство делает возможным проявление музыкального таланта в ранней молодости, когда, как говорит Гегель, «голова еще пуста и душа мало пережила, иногда он может даже достигнуть значительной высоты раньше, чем художник приобрел какой-нибудь духовный и жизненный опыт»³.

В контексте гегелевского рассмотрения вопрос о духовном содержании музыки становится вопросом о том, вовлечена ли она в процесс саморазворачивания мирового духа или остается на его периферии.

По Гегелю, эстетическая чувственность человека развита настолько, насколько богат его жизненный опыт, насколько он вовлечен в общение с другими людьми. Именно такой опыт переживания, душевной работы дает возможность появления подлинно духовных произведений, обладающих всеобщей значимостью и отличающих их от сочинений, созданных как формальное оперирование музыкальными приемами, доступное и малоразвитому в духовном плане индивиду.

По существу здесь речь идет о том, что позже у Ильенкова получит название «пространство личности». Ильенков убежден, что проблеме личности никоим образом нельзя решить, сводя ее к проблеме исследования морфофизиологии мозга и нервной системы. Знание особенностей мозга человека никак не поможет раскрыть тайны его личности. «Ведь личность и мозг, – пишет Ильенков, – это принципиально различные по своей “сущности” “вещи”, хотя непосредственно, в их фактическом существовании, они связаны друг с другом столь же

¹ Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4 т. Т.3. М.: Искусство, 1971. С. 289.

² Там же. С. 338.

³ Музыкальная эстетика Германии 19 века. В 2 т. Т.1 / Сост. Ал.В. Михайлов, В.П. Шестаков. Ред. Шахназарова Н. М.: Музыка, 1981. С. 207-208.

неразрывно, сколь неразрывно слиты в некое единство образ “Сикстинской мадонны” и те краски, которыми он написан на холсте Рафаэлем, троллейбус и те материалы, из которых он сделан на заводе»¹.

Предоставляя изучение мозга физиологам, Ильенков предлагает обратиться к исследованию «совсем иной системы фактов, совсем иной конкретности, иного единства в многообразии, нежели то единство, которое обозначается словом «мозг».

Пространство личности, согласно Э.В. Ильенкову, существует внутри тела совсем другого порядка – внутри общественно-природной реальности. Пространство личности – это те социальные связи, в которые включен человек, то место в структуре целого, которое он занимает.

Любое творение человека – это конкретное выражение пространства созидающей личности, той позиции, которую она занимает в мире. Иметь дело с результатом эстетической деятельности – значит распредмечивать его, видеть в нем не просто знаки, краски, звуки и т.д., а тот жизненный контекст, который его породил.

Крайне плодотворной для всей философской мысли явилась идея процессуальности, впервые выдвинутая Гегелем и взятая на вооружение представителями Марксовской философии. В своем творчестве Ильенков неустанно исследует процесс формирования общественно-природного целого и отражения закономерностей этого формирования в духовной сфере. Именно этим обусловлен его пристальный интерес к творчеству Вагнера, ярко в своей музыке запечатлевшего один из острейших и драматических моментов в становлении общественно-природной реальности, в художественной форме решавшего «своими средствами те же самые проблемы и антиномии, которые разрывали Европу XIX века»².

Адекватное осмысление сущности музыкального творчества Вагнера для Ильенкова оказывается возможным лишь на путях выхода за пределы собственно музыки, ее оркестрового великолепия или гармонических красот. Анализ музыки Вагнера для Ильенкова невозможен без анализа общественных связей, формировавшихся в Европе XIX века. При этом общество, общественные связи мыслятся им не как объект, с которым композитор вступает во внешнее взаимодействие, а как начало, изнутри определяющее все содержание вагнеровского творчества. В анализе Ильенкова мышление композитора, за всю дол-

¹ Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 392.

² Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал: Избр. статьи по философии и эстетике / Вступ. статья Мих. Лифшица. М.: Искусство, 1984. С. 334-335.

гую творческую жизнь неоднократно менявшего свои взгляды, подчас на прямо противоположные, обнаруживает себя отнюдь не «хаотичным, непоследовательным, иной раз беспринципным»¹, как это иногда представляют. Оно раскрывается как противоречивый, но закономерный в своей противоречивости процесс духовного репродуцирования логики общественных связей, как «очень естественный и очень яркий рефлекс эпохи»².

По образному выражению Ильенкова, творчество Вагнера оказалось «своеобразной «Феноменологией духа» всего XIX века – процессом последовательной смены одних состояний этого духа другими, причем каждое из этих состояний есть не что иное, как предельно остро обобщенный и крайне типичный способ мироощущения человеческого индивидуума, втянутого в мясорубку буржуазно-капиталистического преобразования всех отношений между людьми»³.

По мере того как формируются новые содержания общественной жизни, необходимой становится выработка адекватных способов выражения этих содержаний. Это приводит к выходу за пределы сложившихся музыкальных приемов и стереотипов. Именно эти переломные моменты смены одних состояний западноевропейского духа XIX века другими, влекущие за собой рождение новых способов, средств выражения и отслеживает в музыке Вагнера Ильенков.

Следует заметить, что понимание музыкально-выразительных средств как совокупности звуков, имеющих в распоряжении каждого из композиторов, является весьма распространенным в современной музыкальной науке. Однако классическая философская мысль всегда видела в звуках – ладах, ритмах, темпах и т.д. – отражение структуры и функционирования Целого. Эта традиция рассмотрения музыки как особенного воплощения всеобщего содержания продолжена Ильенковым. За звуками, красками, словами и т.д. должен быть увиден человек, творящий свою реальность совместно с другими людьми.

Та же мысль проходит у Гегеля, истолковывающего эстетическую деятельность как «самопроизводство» человека в созданном им предметном мире. Самосознания человек «достигает посредством изменения внешних предметов, запечатлевая в них свою внутреннюю

¹ Музыкальная эстетика Германии 19 века. В 2 т. Т.2 / Сост. Ал.В. Михайлов, В.П. Шестаков. Ред. Шахназарова Н. М.: Музыка, 1982. С. 180.

² Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал: Избр. статьи по философии и эстетике / Вступ. статья Мих. Лифшица. М.: Искусство, 1984. С. 334.

³ Там же. С. 335.

жизнь... Мальчик бросает камни в реку и восхищается расходящимися по воде кругами, созерцая в этом свое собственное творение. Эта потребность проходит через многообразнейшие явления вплоть до той формы самопроизводства во внешних вещах, которую мы видим в произведениях искусства»¹.

Таким образом, обращение к имеющимся в наличии результатам музыкально-эстетической деятельности, согласно Гегелю и Ильенкову, с необходимостью должно стать распремечиванием содержаний человеческой жизни, оживлением и воссозданием тех универсальных контекстов, которые породили тот или иной способ звукового воплощения.

Тогда музыка станет для человека зеркалом самого себя, своей истории и своего настоящего. Свой собственный образ будет вырисовываться тем полней и ярче, чем в более целостном и конкретном виде будет представлена картина выражающей себя в музыкальных звуках человеческой действительности.

С позиций современной науки, опирающейся на достижения Гегеля, Маркса, Ильенкова, насущно необходимо перестать «читать» историю «наоборот», когда «на первом плане у нас – результаты, на втором – средства, на третьем – условия и лишь на четвертом – сам процесс деятельности людей», когда «ход исследования оказывается по логике своей противоположным естественному ходу истории, ее созиданию, воспроизводству, обновлению людьми»².

Как пишет В.Е. Кемеров, чтобы не оставаться в границах этого искаженного видения, «необходимо выявить “лицевую” сторону истории, обнаружить за вещными ее выражениями ее личный состав, ее человеческие силы, ее живое движение, находящее лишь частичное выражение в предметных формах. Надо вопросы о том, кто и как делает историю, предпослать вопросам истолкования вещей и текстов, понять их значение как своего рода “стрелок”, переводящих исследование с уровня эмпирического описания материала на уровень теоретического представления о конкретной связи людей. Тогда и результаты человеческой деятельности окажутся выведенными из состояния своей вещной одномерности, предстанут как промежуточные продукты, пересечения различных деятельных связей, как кристаллизации реализованных человеческих возможностей»³.

¹ Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4 т. Т.1. М.: Искусство, 1968. С. 57.

² Кемеров В.Е. Введение в социальную философию: Учебник для вузов. Изд. 3, испр. и доп. М.: Академический Проект, 2000. С. 38-39.

³ Там же. С. 39.

Гегель впервые заговорил о кризисе искусства, захваченности его процессом перехода из царства поэзии в царство прозы. Он пишет: «Мысль и рефлексия обогнали художественное творчество»¹. По замечанию Гегеля, искусство уже не доставляет того наслаждения и духовного удовольствия, которое оно доставляло в прошлом, во времена греческого искусства и позднего средневековья. Немецкий мыслитель обращает внимание и на процесс вытеснения прекрасного безобразным, что, согласно ему, является следствием самозамыкания художника на своем внутреннем мире, утраты им субстанциальной основы творчества, преобладания хаотичности и случайности над целым и упорядоченным.

Усугубление кризиса в 20 веке, когда в искусство хлынул поток образов дисгармоничных и безобразных, становится предметом горестных размышлений Ильенкова. В статье «Что там, в Зазеркалье?» философ делится впечатлениями от ошеломившей его выставки поп-арта: «Да, по-видимому, поп-арт и необходимо рассматривать как зеркало, отражающее обывателю этого “отчужденного мира” его собственный облик. То, во что превращает человека этот трижды безумный, наизнанку вывернутый мир. Мир вещей, механизмов, аппаратов, мир стандартов, шаблонов и мертвых схем – мир, сделанный человеком, но вырвавшийся из-под контроля его сознательной воли. Непостижимый и неуправляемый мир вещей, пересоздающий человека по своему образу и подобию... Поп-арт – зеркало этого мира. И в зеркале этом предстает перед нами человек... Человек, примирившийся со своей судьбой в мире “отчуждения”. Человек, бездумно и пассивно принимающий мир таким, каков он есть, внутренне согласившийся с ним. Человек, продавший этому миру свою душу. За барахло. За консервную банку. За унитаз. И этот человек не должен удивляться и огорчаться, если искусство вдруг начинает изображать его в виде консервной банки. В виде унитаза. В виде пирамиды барахла. В виде поп-арта»².

Для Гегеля, включающего духовную деятельность человека в поток саморазворачивания мирового духа, эстетическое – низшая форма самопознания идеи. Процесс исчезновения из мира поэтического начала рассматривается им как символ вступления абсолютного духа в новую, более высокую, рефлексивную фазу своего развития и в целом является позитивным процессом.

¹ Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4 т. Т. 1. М.: Искусство, 1968. С. 16.

² Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал: Избр. статьи по философии и эстетике / Вступ. статья Мих. Лифшица. М.: Искусство, 1984. С. 320.

Для Ильенкова способность чувственно воспринимать окружающий мир – это неотъемлемая, атрибутивная, сущностная характеристика человека, такая же неотъемлемая, как способность логически мыслить. «В процессе формирования творческих потенций человека искусство участвует как равноправный сотрудник философии, – пишет Э.В. Ильенков. – Если философия развивает способность теоретически мыслить, то искусство совершенствует способность видеть, чувственно созерцать окружающий мир, – это две взаимно дополняющие способности, одна без другой становящиеся бесплодными»¹. Поэтому вполне естественно, что утрату человеком способности к эстетическому освоению мира, чудовищную деформацию этой способности Ильенков воспринимает как трагедию не только для человечества в целом, но и для себя лично.

Основой этой деформации он считает извращения в человеческом мироустройстве, заключающиеся в подмене собственно человеческих отношений вещными отношениями. Выход из создавшейся тяжелой ситуации во имя сохранения человечности насущно необходим. И возможен он лишь на пути коррекции человеческого мироотношения.

Москаленко К.А.

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЧУВСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК ДВИЖЕНИЕ ОТ РОДА К ИНДИВИДУ И ОТ ИНДИВИДА К РОДУ

Гегель в «Феноменологии духа» рассматривает органическую природу без отрыва от социальной. Различие между ними проявляется в движении, во взаимопереходах. Социальное – это продолжение органического. Но уже в органическом, которое имеет в себе потенцию человеческого, проявляется сложность взаимосвязи между единичным и всеобщим. Если у органической природы нет истории – всеобщее непосредственно впадает в единичность наличного бытия, то та форма органической жизни, которая есть переходом к разумной, имеет определенную всеобщность – виды. Эта определенность вида не есть истинной всеобщностью, но есть всеобщностью формальной: «<...> истинная всеобщность находится на стороне единичности, которая благодаря этому есть живая единичность и благодаря своей внутренней

¹ Там же. С. 218.

сущности игнорирует свою определенность в качестве вида»¹.

Но без определенной всеобщности невозможен переход от единичного к всеобщему и от всеобщего к единичному. Без определенности, ограниченности будет лишь всеобщее, которое непосредственно впадает в единичное, для органической же природы, которая движется к разумной форме, всеобщее в ней не проявляется непосредственно в единичном.

Для органического средним термином между всеобщностью и единичным есть вид. Для сознания между всеобщим духом и его единичностью («чувственным сознанием») находится система формообразований сознания, которая имеет свое предметное наличное бытие как всемирная история.

История представляет собой деятельность всеобщего духа, но так как «истинная всеобщность находится на стороне единичности», то проявляется история в каждом индивиде, как и творит историю единичное как проявление всеобщего.

Мигель де Сервантес в «Дон Кихоте» говорит: «<...> истина же есть родная дочь истории – соперницы времени, сокровищницы деяний, свидетельницы минувшего, поучительного примера для настоящего, предостережения для будущего» <...>»². История – мать истины, без истории не узнать и не понять ничего, но роль ее несколько глубже, чем роль «сокровищницы деяний», предостережения на будущее. История – живой процесс, историческая деятельность – сила, которая творит человека, дает переход от органического к социальному, творит социальное, органическое и другие формы движения материи, а значит, творит и материю, которая позволяет это творчество и даже существует благодаря взаимопереходам собственных форм движения.

Переход от непосредственных движений природы к деятельности по преобразованию природы дает человеческая чувственная предметно-практическая деятельность, о которой говорит Маркс в «Тезисах о Фейербахе». Такая деятельность служит сущностью, которая создает сознательную форму жизни. Эта «дейтельная сторона» как раз присуща философии Гегеля, но в абстрактной форме: «<...> дейтельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»³.

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 158.

² Мигель де Сервантес Сааведра. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.litmir.me/br/?b=86212&p=27>

³ Маркс. К. Тезисы о Фейербахе [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

Деятельность – это форма существования социального, от характера этой деятельности зависит характер преобразований в обществе, зависит история. Единичное может творить всеобщее, а значит, и себя, а может только подчиняться всеобщему, воспроизводя себя без выхода на новые уровни.

Деятельность человека в рамках разделения труда – это деятельность по воспроизводству собственной рабочей силы. Деятельность творит человека и историю, но, если деятельность не соответствует истории – то есть тому уровню социального развития, которого уже достигло общество, – эта деятельность тормозит сущностные силы человека и приводит к деградации его, значит, и история дальше не есть предметом творчества человека.

«Так же как труд превратил обезьяну в человека, точно так же отсутствие труда в гораздо более короткие сроки превращает человека в обезьяну. Даже хуже, чем в обезьяну»¹. Продолжить эту мысль Стругацких можно так, что не только отсутствие труда, но и сам характер труда может превратить человека обратно в обезьяну и даже хуже, чем в обезьяну. Причем необязательно нечеловеческим трудом будет отсутствие творческой деятельности. Творчество тоже может быть силой человека, который стал хуже обезьяны. Об этом писал Ильенков в статье «Наука и гуманизм»: «Когда мистер Трумэн повелел бросить бомбу на Хиросиму, одному ученому-технику и этого показалось мало. Он внес предложение сжечь Хиросиму еще “научнее”, а именно сначала спустить над городом разноцветные осветительные ракеты, чтобы жители города стали смотреть на любопытное зрелище, и уж тут взорвать атомный заряд. Чтобы все любопытные еще и ослепли. Тогда “физический эксперимент” был бы, по его мнению, еще полнее и еще блистательнее, продемонстрировав миру “силу американской науки”. И гитлеровские душегубки спроектировали и покروили тоже ведь ученые-конструкторы»².

Как у Гегеля, так и у Фейербаха деятельность человека связана именно с развитием духа, это теоретическая деятельность. «Материальное я воспринимаю пассивно: я в страдательном состоянии, духовное же приобретается мною самим, только самодеятельностью. Поэтому нам сообщается при доказательстве не самая вещь, но только

<https://www.marxists.org/russkij/marx/1845/feuerb.htm>.

¹ Стругацкий А., Стругацкий Б. Понедельник начинается в субботу [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://loveread.ec/read_book.php?id=8579&p=1.

² Ильенков Э. В. Наука и гуманизм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/iki/humsci.html>

средство к ней <...>»¹. По Фейербаху, именно духовная деятельность – это самодеятельность, поэтому она непосредственная деятельность. Философия не раскрывает истины вещей, она дает средство к ней. Человек самостоятельно познает истину тогда, когда философия есть его деятельностью. История философии, другие философы – это средства для самостоятельного познания.

Карл Маркс критикует позицию Фейербаха в известных тезисах, он говорит, что возможность мышления познать истину, творить историю – это вопрос не теории, а практики: «Фейербах хочет иметь дело с чувственными объектами, действительно отличными от мысленных объектов, но самое человеческую деятельность он берет не как предметную деятельность. Поэтому в “Сущности христианства” он рассматривает, как истинно человеческую, только теоретическую деятельность, тогда как практика берется и фиксируется только в грязно-торгашеской форме ее проявления. Он не понимает поэтому значения “революционной”, “практически-критической” деятельности»².

Если по Гегелю единичным и всеобщим в органической природе, которая стремится к социальному, есть определенное всеобщее – виды, то в социальной форме, которая стремится к освобождению всех человеческих сущностных сил, такой переход может осуществляться через чувственную предметно-практическую историческую деятельность. Фейербах, который ставит акцент на важности чувственной деятельности в жизни человека, не доходит до чувственной деятельности как революционной практики. В «Сущности христианства» он указывает на земную природу духовных начал, но не критикует земную основу, противоречия которой и подталкивают человека искать выход в религии: «Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия. Следовательно, после того как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть подвергнута теоретической критике и

¹ Фейербах Людвиг. Избранные философские произведения. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1955. С. 67.

² Маркс. К. Тезисы о Фейербахе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.marxists.org/russkij/marx/1845/feuerb.htm>.

практически революционно преобразована»¹.

Саморазорванность земной основы, о которой говорит Маркс, присуща характеру общественной деятельности времен Фейербаха, Гегеля, Маркса и нынешнего времени. Характер деятельности при капиталистическом производстве ограничен разделением труда. Сущность человека невозможно понять без этого разделения, ведь сущность человека в его деятельности («Каждый сын добрых дел своих», – снова Мигель де Сервантес наделяет Дон Кихота разумом философа). Духовная деятельность выходит из природы, но менять природу Фейербах не предлагает. Фейербах не доходит в своей философии до саморазорванности земной основы, до разделения человеческой деятельности на функции, которые не могут раскрыть сущностные силы человека, не дают человеку чувствовать свою целостность, поэтому человек в философии Фейербаха – это индивид, который не может прийти до своей родовой сущности – совокупности общественных отношений.

Разделение труда сдерживает силы человека и определяет его как ограниченное существо. Но такой характер деятельности содержит в себе, в своем отрицании, и возможности для освобождения – в отрицании разделения труда. Человек только так и становится человеком, когда противостоит обстоятельствам. Но для того, чтобы отрицать, нужно сначала присвоить, овладеть всем инструментарием, научиться дисциплине и организации в рамках разделения труда.

Разделение труда на определенной ступени развития человечества – это такая связь индивида с родом, которая дает выход для развития социального, для продолжения природы как отрицания ее: производительные силы набирают мощь, помогают развитию науки, техники и других возможностей для освобождения человека. Это происходит за счет потери человеком универсальности своей деятельности, абсолютное большинство оказывается в одинаковых условиях – условиях продажи собственной рабочей силы и скудной деятельности по выполнению одной определенной функции. Дойдя до точки, где разделение труда уже не помогает росту производительных сил, тормозит их и мешает связи человека с его родовой сущностью, – следующей ступенью развития общества есть снятие разделения труда. И совершается это снятие не в теории, а на практике, в революционно-практической деятельности: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т.е.

¹ Там же.

действительность и мощь, посюсторонность своего мышления»¹.

Чтобы достичь снятия разделения труда для всех, нужно преодолеть это разделение и его последствия для себя, на индивидуальном уровне. То есть нужно постоянно выходить за рамки своей профессиональной функции и преодолевать ограниченность собственных разума и чувств. Правда, достичь этого индивиду невозможно без непосредственной связи со своей сущностью – человечеством. Важнейшим инструментом и главным принципом этой связи есть коллектив и коллективность. Именно коллектив тех, кто отчаянно борется с ограниченностью своей деятельности при разделении труда, дает каждому отдельному члену этого коллектива быть такой совокупностью общественных отношений, которая занимается революционно-практическим преобразованием мира и себя.

Одной из форм коллективов, которые производят историю, могут быть самообразовательные неформальные кружки, клубы, другие сообщества. Человек сам себя создает, воспитывает, обучает, сам себе философ – так говорит Фейербах, и с ним сложно не согласиться. Но это «сам», по Гегелю, – это движение от рода к индивиду и от индивида к роду, это отрицание других и отрицание себя, это критика и борьба идей. Без других, без общения с единомышленниками и идейными противниками не получится развития собственной идеи и преобразования мира посредством этой идеи. А развить идею могут другие, критики и последователи – так «продолжается бой», так живет человеческая деятельность.

Александр Гавва в своей статье о неакадемических формах теоретической коммуникации говорит, что формы самоорганизации в историческом процессе развития теоретической мысли были именно той силой, которая производила теорию: «Фактически именно эти средоточия как формы коммуникации, а не их члены сами по себе, и выступали действительными центрами продуцирование идей в истории человечества»².

И дальше исследователь истории кружков и других неакадемических форм теоретической коммуникации пишет, что именно реальность диктует коллективам задачи: «Само решение реальных проблем умным способом есть суть действительного диалога, а не перенесения проблем из реальности в голову так, вроде бы они с самого начала и

¹ Там же.

² Havva, Oleksandr. "Intersubjectivity In Non-Academic And Non-Institutional Forms Of Theoretical Communication: Approaches Of M. Siemek And V. Bibler." *The European philosophical and historical discourse* 6, no. 2 (2020). P. 38.

были проблемами сугубо мыслительными <...>»¹. И от того, правильно ли коллектив «прочел» задачу своего времени и насколько усердно работает над ней, зависит, будут ли жить коллектив и его дело: «Именно от того, сможет ли клуб выйти на такие всеобщие вопросы, которые касаются всех без исключения, зависит и «живучесть» такого клуба, и то, захотят ли люди вообще собираться»².

Для действия согласно своей сущности, для осуществления движения от рода к индивиду и от индивида к роду, для освоения каждым того, чего уже достигла культура, человеку нужно историческое дело – важнейшее дело его времени. Предметная практичность этого дела сегодня может прятаться в теоретической деятельности, но только такой, которая продиктована исторической практикой и есть ее продолжением и двигателем. То есть практичность на стороне деятельности, которая направлена на то, чтобы все люди могли творить историю, осваивать мир во всем его многообразии и чувствовать в этом связь своей индивидуальности со всем человечеством.

Это историческое дело найти, понять и присвоить невозможно в одиночку. Здесь человек как продолжает органическую природу – животные выживают видами, – так и отрицает ее, ведь человеческие «виды», которые помогают выжить всему человеческому, – это такие коллективы, которые заняты определенной деятельностью, исторической практикой. Эта практика заключается не в способах выживания биологического вида и даже не в способах выживания человека как существа социального, ведь для выживания в нынешних условиях человеку нужна малоразвитые ум и чувственная культура, то есть социальная малоразвитость. Для исторической деятельности нужно не выживание, а страстное желание жить, нужно решать не насущные ближайшие индивидуальные вопросы, а самые важные общечеловеческие. Нужно то, о чем говорил и Ильенков в статье «У истоков философии»: «Философию рождает не бесстрастное любопытство часов досуга, а острая и настоятельная потребность рационально разобраться в острейших проблемах, ставших перед обществом. Именно поэтому философия и не имеет на первых порах облика задумчивого монолога мудреца, в гордом одиночестве созерцающего мир. Наоборот, вся она в диспуте, в страстном полемическом диалоге с системой религиозно-мифологических взглядов на мир и жизнь»³.

¹ Там же. Р. 41.

² Там же. Р. 42–43.

³ Ильенков Э. В. У истоков философии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/oriph.html>

Работа в неакадемических коллективах, которые заняты решением актуальных для всего человечества вопросов, может дать выход за пределы разделения труда как самим участникам, так и всем людям, ведь борьба в этих сообществах ведется именно за это освобождение.

Богдан П.А.

ПРОБЛЕМА «ОТРИЦАНИЯ ОТРИЦАНИЯ» В ИСКУССТВЕ

Э. В. Ильенков в своей работе «Что там в зазеркалье» показывает, что в произведениях современного ему модернизма, по его видению, представлен искаженный идеал нашей эпохи. Тот идеал, критерий, образец в искусстве, который определяется единством истины, добра и красоты, в «зазеркальном» отражении своего смысла низвергает этот идеал, провозглашая образом современности его отрицание. Но самое страшное не в том, что модернизм отображает текущее ужасное, предсмертное для человека положение дел в эстетическом идеале, а то что он, не находя выхода, начинает эстетизировать эту смерть не стараясь выйти за рамки буржуазного сознания. Таким образом определяется данность глубины социальных разрушений в качестве естественного хода истории, а искусство - ее зеркальной констатацией. Трудно не согласиться с Э.В. Ильенковым в таком диагнозе для искусства модернизма и постмодернизма. Но нам будет исследовательски принципиально рассмотреть: был ли у такой разрушительной негативности модернизма созидательный момент в истории, тенденция к отрицанию отрицания (если говорить в терминологии гегелевского обоснования диалектики исторического процесса).

На наш взгляд, отрицание для искусства, как формы сознания, вообще является специфической характеристикой, которая выражается в деятельности через утверждение нового идеала, даже если этот идеал носит «отрицательный» или «отрицающий» характер. Скажем, эпоха Возрождения, ассоциируясь у нас с наиболее яркими достижениями искусства, которое проявило принципы гуманизма, антропоцентризма, характеризуется тем, что отрицала средневековый идеал, отрицающий человека. В данном примере средневековое «отрицание» человека проявлялось в отсутствии его образа, отстраненности от его земной жизни. Человек труда не вписывается в контекст реальности ввиду своей библейской греховности. В действительность включено лишь его право, а точнее – шанс, на спасение души через служение и покорность. Форма же отрицания искусства Возрождения заключалась в актуализации античного жизнеутверждающего идеала в ком-

плексе с единым процессом секуляризации культуры. В мировоззрении представителей Ренессанса поднимается вопрос о совершенстве не только Бога, но и самотворение природы в пантеистическом ее понимании, а значит и человека в виде венца природы. Творение должно соответствовать в совершенности и значимости своему Творцу. Утверждая это, тем самым гуманизм начинает отрицать святость как нечто, что есть только вне природы, таким образом святость как понятие, как неприкосновенное и неизменчивое, становится бессодержательным и неактуальным, то есть иным - прошедшим иссякнущим смыслом. Святость художественного образа перестает «защищать» неприкосновенность религиозно-канонического идеала. Но это лишь зеркальное отражение того перехода от средневекового образа жизни (мышления, понимания), которым абсолютизировалось феодальное сознание собственника по праву рождения на все, что является основой существования: земли, воды, недр, «собственных» крестьян, а значит - результатов их труда. Они (крестьяне – люди труда) были вне той картины мира, которая определена религиозным канонам, властью церковной и политической. Таким образом, их труд чужой для них же, но «собственный» для феодалов по монопольному праву рождения, происхождения феодалов, а значит – праву пользования тем, что им «принадлежит».

В эпоху Ренессанса начало формироваться основание буржуазного сознания, отношения человека к человеку и природе, в котором присутствует не преодоление эксплуатации, но осознание самого факта этой эксплуатации. В искусстве Возрождения происходит становление нового эстетического идеала. С этих пор все сущее становится одинаково существенным по отношению к интересам производства: производства прибавочной стоимости. Художник, врачеватель, политик, естествоиспытатель больше не смущен какими-то рамками морали и нравов и может подвергать испытаниям или «пыткам» природу с надеждой вывести все ее секреты для достижения своих интересов. «Это был величайший прогрессивный переворот, пережитый до того человечеством, эпоха, которая нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страстности и характеру, по многосторонности и учености. Люди, основавшие современное господство буржуазии, были чем угодно, но только не буржуазно-ограниченными» – пишет Ф. Энгельс во введении 1880 года к своей «Диалектике природы». Впоследствии (вторая половина XX века), украинский философ А.С. Канарский указывает, что «Крепостничество регрессивно лишь в отношении последующего общественного развития, в отношении же рабства оно – не менее «светлое царство», чем сменивший его буржу-

азный мир».¹ Так как нравы, представление о должном, и идеалы понимаются теперь окончательно приходящими, проявили свою относительность к интересам человека. Не зря Э. Фукс начинает свою «Историю нравов» с эпохи Возрождения: «<...> нет в истории вечных, абсолютных масштабов, что эти последние, напротив, находятся в процессе постоянного видоизменения. Можно поэтому всегда говорить только об относительной нравственности или безнравственности... Эта постоянная изменчивость общих нравственных воззрений подчинена определенным законам <...>»². Мы хотим сказать, что с тех пор, как в философских взглядах, мировоззренческих, а главное – социально-экономических трансформациях, образ бога был метафизически переосмыслен (соединен с природой, «растворен» в ней) и все, что касается Творца и его творения было переориентировано и частично преодолено в прошлых – средневековых, своих значениях, в природе остался только один субъект в виде человека. Такую расчлененность на два субъекта между «Богом» и конкретной индивидуальной волей человека в религиозном сознании фиксирует Г. Гегель как реальный факт, что и отразится в его философии в виде разрыва субъекта деятельности на общественного и индивидуального, «<...> он вынужден был представить индивидуальное (а в сущности – живое, чувственное) познание как неосознанное, бесцельное и безразличное повторение исторического движения общественного субъекта – “духа”»³, но А.С. Канарский также отмечает и более глубокое понимание Гегелем, по сравнению с религией и вульгарными материалистами, такую разорванность, а вернее снятие этой разорванности в развитии общества по критериям индивидуальности: «Ведь, по Гегелю, и сам “дух” – общественный субъект – формировался только по мере того, как индивидуальное сознание “возвышало” себя к “духу” <...>»⁴. Оказалось, в буржуазную эпоху, что не человек должен служить божественному идеалу а природа с этих пор должна служить человеческим идеалам. Такое отрицание по отношению к действительности становится переломной в истории производства. А что как не это экономическое основание может быть началом для становления нравов, эстетики и идей материализма. Нами имеется ввиду становление такого отношения человека к природе и к человеку, которое исходило бы из социально-экономической необходимости, запроса на преобразование са-

¹ Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. Киев, 2008. С.309

² Фукс Э. История нравов. Т.1 (Эпоха Ренессанса). Санкт-Петербург, 2018. С. 9–10.

³ Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. Киев, 2008. С. 113

⁴ Там же. С. 431.

мой действительности, а значит, признавало бы познаваемость мира и возможность его изменять. Человек неизбежно предстояло искать и открывать критерий истины, добра и красоты в самой деятельности по осознанному преобразованию этого мира.

В этом объективно историческом процессе целью буржуазного искусства оказалась необходимость отрицания господства иерархии отжившего себя феодального идеала, как бы внешнего, уже бессмысленного по отношению к нравам индивида и человеческой морали в целом. Не зря для искусства XIX века таким важным оказывается социальный, бытовой сюжет, в отличие от религиозного или античного образа, жанра, стиля. На каком-то этапе вполне удачно, небезразлично и конкретно у буржуазного искусства получилось отразить состояние общества. В частности, человек со «дна» или иначе – из глубин общества перестает носить декоративный характер, в работах Мане, Дега, Ренуара, Кете Кольвица запечатлены рыбаки, гладилицы белья, посетители баров, кабаков, любители употребления абсента, голодающие немецкие дети. Буржуазное искусство импрессионизма, модернизма, то есть обновленного, «модерного» взгляда на действительность, в отличие от оппортунизма академического и неоклассического направления в искусстве, попыталось представить этого нового человека с сонмом его жизненных трагедий, различных обстоятельств и переживаний, прибегая к средствам отрыва его (этого конкретного человека) от того феодального идеалистического целого через фрагментацию образа в определенном моменте, представить в виде мимолетных эпизодов его жизни. Именно деструкция целостности жизни на трагизм, характер и социальное напряжение момента существования становится тем отрицанием академической завершенности образа, которая уже несколько столетий определяла эстетический идеал в изобразительном искусстве. Импрессионисты первыми выдвинув момент наблюдения обыденной жизни, как самоценность, напрочь разрывая цепи феодального идеала, социальное благообразие правящего класса. Показательно в своем соотношении этические и эстетические представления начала импрессионизма, где самосозерцание, оторванное от предназначения наблюдаемого объекта возводится до самоценности. Можно проиллюстрировать это на серии из 28-ми картин «Руанский собор» (1882-84 г.), Клода Моне, где так символично церковь лишается своей самобытности архитектурного объекта, и остается только созерцание предикатов архитектуры по отношению к времени суток и года. Фактически образ собора как предмет изображения уступает свое место мимолетному впечатлению смотрящего на мир человека. Именно взгляд субъекта, которым выхвачено из цикличности и задан-

ности исторического времени состояние природы, становится новым этическим отношением и эстетическим опытом художника. Без такого противопоставления интересов маленького, а точнее – каждого человека к всеобщему идеалу, собравшему в себе все сферы деятельности человека, без такого отрицания, порой «сенсуалитического» начала с чистого листа, которое отразилось в искусстве, мы не могли бы двигаться дальше. Дальше от попыток описывать или окольцовывать мир цепями к попыткам его изменить.

У этого разрушительного – в смысле отрицающего предыдущие академические художественные формы и идеалы, буржуазного движения обнаруживаются две тенденции: революционная и реакционная. Мы здесь не касаемся направления критического реализма, так как оно никогда не теряло понимания своей педагогической функции в становлении личности и общества в целом, то есть сохраняло свой предмет (свою цель), а именно, человека как цель.

В своей работе Э.В. Ильенков описывает, чем заканчивает для буржуазного искусства реакционная тенденция, которая, разрушив устоявшуюся целостность, не смогла своими средствами восстановить из рассудочных обломков новое единство истины, добра и красоты. Так как нет уже реально существующего представителя, в котором могло быть реализовано такое единство, как это было еще в античности, а есть только морально или физически (зачастую и первое, и второе) изуродованные профессионалы. Такая тенденция хорошо отразила те реальные губительные процессы распада общественной необходимости в виде антагонистических интересов отдельных товаровладельцев. Модернизм пытался произвольно определять формы и их цели, выходя не из целого (с чем бы не согласился ни Аристотель, ни Спиноза, ни Гегель), а из взятых разрозненно, разделенно, самоценно отдельных форм (имеется виду форм деятельности и форм сознания). Отсюда эти многочисленные и эстетически спорные, бесперспективные с точки зрения идеала попытки и эксперименты в виде «футуризма», «кубизма», «примитивизма», «конструктивизма» и т.д. просто придумать будущее искусства без самого искусства. То есть эксперименты художественной формы, в которой отрицается само содержание. Таким образом следующее отрицание, которым не снимается отрицание академизма моментом впечатления импрессионизма, а отрицается искусство в его отображении реальности. Таким образом, искусство модернизма не опираться на все достижение предшествующих эпох, а игнорирует логику исторического развития в своем отрицании смысла поиска идеала. Это не могло не привести к краху для такого искусства, в связи с отсутствием оснований у таких порой произвольных умо-

зрительных (метафизических) построений, принцип которых в первую очередь определялся: лишь бы «новые» формы, а ответственность творца в построении идеала, художественном осмыслении и воплощении реальности отсутствует – она отрицается. Это, на наш взгляд, привело дорогу в будущее к возврату в прошлое, вплоть до форм первобытного искусства. Но, если для ранних форм культуры эти трансформации (от реалистичности к схематичности, символичности изображений) были прогрессивными: поиск нового типа коммуникации – возникновение письменности, то для XX века они стали низвергающими, отрицающими искусство как форму общественного сознания. Не зря художники модернизма так интересовались африканскими масками, древней китайской и японской графикой, живописью и каллиграфией, античной примитивной архаикой. «Революция» модерна, отказавшись осваивать достигнутое, оказалась древнейшей реакцией. К. Малевич сказал о себе: «Да, я настоящий герой, революционер, который завел искусство буржуазное в тупик, быстрее чем привели его социалисты большевики <...>» (из письма Григорию Петникову, 1933) Окончательная победа буржуазного идеала, как рядоположенность истины, добра и красоты, то есть красота безумия и зла «поп-арта», «постмодерна» и т.д., не находя выхода в рамках данной ему реальности, окончательно стремиться эстетизировать, закрепить, утвердить этот мертворожденный идеал отрицания идеала как такового в качестве естественного, природного и нейтрального ко всему осмысленному в качестве принципа иронии (бесцельности, обреченности). Максимум, что может дать искусству буржуазное, механистическое, стихийное общество товарного производства, это возможность «свободно» бездейственно наблюдать (как созерцать отражение в зеркале) за разложением, расчеловечиванием человека в деятельности, смерть любых идеалов во всех сферах его жизни, где человек становится придатком, функцией по отношению к машине накопления капитала. Таким образом, современная эстетизация безнадежности и бессмысленности стала беспринципным способом утилизации равнодушных представителей искусства. А пока художник не понимает своей целесообразности в общественном процессе, он и не станет творцом искусства, отвечающего масштабам человечества, не будет человеческого эстетического ориентира на будущее. П.В. Копнин сказал следующее: «Диалектический материализм стремится познать бытие не только как сущее, но и как должное – каким оно должно быть в результате практической деятельности человека. Следовательно, сущее постигается через должное, но само должное основывается на знании объективной реальности, законов ее движения, в особенности человеческого обще-

ства»¹ По этой причине Э.В. Ильенков с товарищами и хотели показать в «Союзе» возможное будущее через реальность «поп-арта», показать будущее теперь уже нашего общества.

Если говорить о попытках преодоления (отрицания) модернизмом самого себя, в смысле соответствия человеку, то необходимо сказать о промышленном дизайне. «Баухаус» со своим принципом «форма следует за функцией» удивительным образом совпадает с отношением Г.В.Ф. Гегеля к форме: «Прежде всего это внешнее делает внутреннее видимым или вообще бытием для другого не в качестве органа, ибо внутреннее, поскольку оно есть в органе, есть сама деятельность»². Вновь ставится задача соответствия искусства и деятельности потребностям человека. Таким образом можно сказать, что искусство промышленного дизайна начинает на новом основании совпадать с античной утилитарностью, где еще полезность совпадала с красотой форм. «Для античного человека утилитарное – это не просто частная полезность существующего, полезность тех или иных вещей, их количества или качества, а полезность вообще всего того, что могло бы быть присвоено непосредственно телесным образом (способом): начиная от полезности пищи и кончая полезностью слушания музыки, полезность занятий физическими упражнениями – и полезность занятий философией» – сказал в своей работе А.С. Канарский³. Как замечает Г. Лессинг: именно в античности человек в первый раз застаёт красоту в форме телесности, а, значит, соответствие вещи телу человека будет отражать красоту деятельного тела в вещи.

Промышленный дизайн вместе с педагогическими возможностями реализма в традиционных формах искусства как способ отражения, планирования и преобразования будущего, можно сказать представление формы без материи (как бог у Аристотеля) может заново прийти к этому тождеству формы, деятельности и цели (красоты, истины и добра) в человеке, не пытаясь формально подменять собой те виды деятельности, которые исторически сложились в представлении, как специфически художественные, а в первую очередь соответствовать историческим задачам человека. Но эта проблема не может решиться в рамках искусства. Вернее, только лишь в рамках искусства невозможно сделать целью любого производства - человека. В буржуазном обществе, где целью любого производства остается прибыль, а не че-

¹ Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. М.: Мысль, 1974. С. 41.

² Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 160.

³ Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. Киев, 2008. С. 209

ловек, это невозможно. Поэтому художник должен осознавать свое участие в процессе смены общественных отношений, как это, скажем, сделали группа художников из Ульмской школы дизайна, возглавляемый Ги Бонсипе, принявших участие в проектировке дизайна ситуационного центра управления централизованной плановой экономики «Киберсин» в Чили (1970-1973).

И сейчас эти принципы соответствия формы к деятельности не потеряли силы, а может даже и становятся бесспорными, если вспомнить, что основатель фирм «Apple», Стив Джобс, исповедовал принципы «Баухауза». Он считал дизайн важнейшей частью деятельности фирмы. «Дизайнер и преподаватель школы В. Гропиус даже выдвинул лозунг: «искусство и техника – новое единство». Впоследствии Стив Джобс, работая над дизайном Makintosh, пытался воплотить эту идею, сделать новый компьютер «единством искусства и технологии» – так пишет в своей статье О.В. Саввина. Также она приводит в пример американского дизайнера Виктора Папанека, который повлиял на мировоззрение Джобса, центральной идее которого было «дизайн для реального мира» и социальная ответственность дизайнера. Саввина пишет следующее: «Согласно Папанеку, дизайнер *обязан* создавать функциональные вещи с целью решать проблемы реального мира»¹. И это не было формальным позерством для С. Джобса, он даже перед тяжёлой операцией, которая ему предстояла «<...> отказался от кислородной маски, потому что ее дизайн не соответствовал его представлениям о красоте, а, по мнению Стива Джобса, уродливая вещь не может быть полезной»².

Поэтому мы считаем, что исторически правильное, преобразующее действительность, а не бездушно отражающее ее в зеркале опустошенных смыслов и низвергнутых идеалов «зазеркалья», понимание роли утверждающего отрицания (отрицания отрицания) в искусстве по отношению к сложившемуся общему ходу дел и от решение вопроса целеполагания в деятельности и соотношение формы к деятельности, для современного художника (и не только художника), будет зависит то преодоления отчуждения человека от искусства (и деятельности вообще) которое сложилось сейчас.

¹ Саввина О.В. Отношение к дизайну Стива Джобса: эстетический аспект // Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ. 2017. Т. 21. № 3. С. 374.

² Там же. С. 373.

ЧТО ТАКОЕ ЧУВСТВО?

Когда заходит разговор о любой деятельности человека, так или иначе вводится и некоторое представление о чувстве. Но как только просят уточнить, что же понимают под чувством, как правило указывают на непосредственное переживание человеком определенных эмоциональных состояний либо на акт ощущения, доведенный до восприятия. В обоих случаях исходят из представления о чувстве как особенности индивида, неповторимости переживания и восприятия. И уже в следующем шаге оказывается невозможным дать общее определение чувства (чувственности вообще), поскольку в своей особенности оно было бы чем-то случайным в каждом человеке, всякий раз иным по отношению к тому определению, которое пытаются высказать. Другими словами, пришлось бы создать и высказать столько понятий о чувстве, сколько вообще существует людей. Но даже в этом случае это была бы попытка говорить о том, что другой никогда не сможет понять. Если чувства не являются чем-то общим, существующим для каждого человека, то о них ничего и нельзя высказать.

Часто в качестве такого объединяющего основания для каждого отдельного чувства выдвигают одинаковость психических и физиологических процессов, происходящих в организме человека в процессе переживания эмоциональных состояний, восприятия. При этом осознанность происходящего переживания здесь если не утеряна, то является исчезающим моментом. В лучшем случае, ее сохранили в качестве чистого соматического момента или объяснили как бессознательную телесную деятельность нашего организма, которая порождает чувства в зависимости от воздействия случайных или спланированных раздражителей. Проблемы психологии, сознания человека, его чувства сводятся к проблемам соматических процессов. Это может быть интересная область исследования, но такое исследование в принципе не в состоянии объяснить природу чувства, поскольку изучает лишь его индивидуальную телесную абстракцию. Более того, такая предпосылка исходит из понимания чувств, замкнутых в теле, из чувств-рабов собственного тела, где не положена возможность свободного действия человека с чувством как предметом своей деятельности. Это предполагает, что непосредственно выходящие за телесную организацию предметы бесчувственны. А это все предметы мира (в частности, для каждого таким предметом может выступать и другой человек). Получается, что с одной стороны весь мир погружен в равнодушное существование, которому все равно, как его воспринимает, формирует человек, а с другой стороны существуют люди, знающие действитель-

ность лишь одного своего индивидуального чувства, но действительность которого опровергается действием другого воспринимающего. Такая теория скорее утверждает полное отсутствие чувства как такового, чем объясняет его.

Но чувство есть, и вопрос в том, каким образом оно существует. Поскольку возможна сама подобная постановка вопроса, что чувства могут и не существовать, или точнее, что не во всякой деятельности осуществляется чувственный момент, то для рассмотрения этого вопроса мы обратимся к тому виду деятельности, где чувство не может быть случайным (неопределенным) моментом. Такой деятельностью является создание предметов искусства. Причем, если выше мы указали, что принятая как чисто индивидуальная телесная деятельность, она теряет чувственность, здесь мы обращаем внимание и на то, что принятая как деятельность чистого сознания, она не выигрывает ничего иного, кроме того же исхода. Кратко И.А. Гончаров дал описание этой проблемы в образе Ильи Ильича: «вот-вот стремление осуществится, обратится в подвиг... и тогда, господи! Каких чудес, каких благих последствий могли бы ожидать от такого высокого усилия!.. Никто не знал и не видал этой внутренней жизни Ильи Ильича»¹. Мы добавим, что и сам Обломов не знал и не видал этой жизни, а для этого ему понадобился Гончаров. В данном случае в деятельности писателя эта внутренняя, неизвестная никому жизнь, осуществляется в определенном предмете; воссоздается и раскрывается человеческая чувственность. Такова только ближайшая цель создания предмета искусства. Но эта ближайшая цель была бы чуждой самому предмету, если бы он сам в себе не был способен к чувственному движению, а поэтому действительная цель искусства выходит за пределы чисто художественного творчества и устремляется к пробуждению чувственности в существующем вообще, во всяком моменте человеческой жизни. Например, в литературе чувства пробуждаются в материале человеческого языка, слова (устного или печатного), в музыке - в интонационном богатстве звучания, в живописи - в богатстве видимого. Но «“музыкальное ухо”, “чувствующий красоту формы глаз”, “красноречивый язык” и т.д. - это способы выявления восприимчивости человека не просто к слышимому, видимому, осязаемому и т. д., а к очеловеченной форме этого слышимого и видимого. Эта форма характеризует собой процесс выявления предмета, каким он включается в систему практики человека, в систему его целей и интересов. Вне такого выяв-

¹Гончаров И.А. Обломов (роман в 4-х частях). – Режим доступа: http://az.lib.ru/g/goncharow_i_a/text_0020.shtml

ления всякое другое понимание чувственного будет означать, что предмет чувств берется или в форме чисто природного его бытия (каким он фактически дается животному), или в форме абстрактного его существования (каким он предстает еще не столько в живом созерцании, сколько в мышлении, в движении рассудка)»¹.

Для объяснения этой мысли обратим внимание на то, как весь мир оживает в художественном произведении. Не только у древних греков весь мир действует, но и у Шекспира, Боккаччо и Данте, в музыке и живописи. Например, сцена разлуки людей на вокзале при эвакуации вначале войны: «и эта пыль и духота тоже участвовали на перроне в общем горе разлуки»². Или мысли о судьбе другой страны, как о себе самом: «Испания, далекая и таинственная... становится близка как улица, на которой я провела свое детство»³. Весь мир действует так не только как плод фантазии, а потому, что он действительно так действует в совершающемся моменте человеческой жизни. И человеческое воображение здесь необходимо самому предмету, миру для того, чтобы увидеть свою действительность (действительную значимость и вплетенность в человеческую жизнь).

Можем отметить, что для человека вообще не существует чувства, если оно не осуществилось как предметное чувство (если он не создал его как предмет своей практической деятельности). В этом смысле даже утилитарный интерес или бескорыстное любование природой или звездным небом несут в себе момент значимости предмета, потому что таким образом весь мир вплетен в деятельность человека. Это хорошо понимал римский архитектор Витрувий. В трактате об архитектуре он описывает необходимость учитывать при постройке здания не только особенности строительных материалов, местности, почвы, рек и озер, обычаев и права, но требует от архитектора знания и учитывания движения небесных тел и даже понимание того, как это здание должно будет быть разрушено. Витрувий требует от архитектора знания всего мира в целом, потому что без этого невозможно подняться к созданию действительной архитектуры, невозможно создать то, что было бы в высшей степени человеку небезразлично.

С другой стороны, самой природе вообще должна быть присуща чувственность для того, чтобы она могла родиться как чувство чело-

¹ Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. – Режим доступа: http://propaganda-ournal.net/bibl/kanarskiy/Dialektik_den_aesthetischen_Prozess_Kanarski_A_S.htm

² Каверин В.А. Два капитана (роман). – Режим доступа: <https://online-knigi.com.ua/kniga/201547/dva-kapitana>.

³ Там же.

века. Это чувство в природе еще не произошло, если оно не явилось в своей чувственно-предметной достоверности для человека, не родилось как знание своего чувства как чувства всей природы. А такое знание вырастает лишь как разбуженный человеческой деятельностью чувственно-предметный мир, моментом движения которого и становится переживание человеком эмоциональных состояний, определенных настроений. Если же предметность мира в деятельности человека лишается своего чувственного момента (своей всеобщей вовлеченности в практику человека), это значит, что и человек лишается чувственности, потому что более не будит, не открывает ее в каждой существующей вещи, а, значит, не создает чувство и для себя как для всего мира.

Но здесь возникла еще одна сложность. Как понимать саму деятельность человека. Ведь представление так и подсовывает определенную профессию, определенный вид труда. Далеко не каждый имеет отношение к искусству, да и само искусство существует только благодаря множественным видам равнодушного труда. Искусство себя не только логически им противопоставляет, но и само оборачивается против своей ограниченности, поскольку создает лишь точки чувственности, оставляя множество предметов и людей существующего мира бесчувственными, безразличными. Поэтому искусство оборачивается против своей ограниченности в первую очередь как порожденная художественным творчеством человеческая способность создавать, видеть, слышать всякий предмет чувственно.

Но сам чувственный характер человеческой деятельности уже внутренне саморазорван. Хохол в романе «Мать» размышляет над этим состоянием и замечает: «Половина сердца любит, половина ненавидит. Разве ж это сердце?»¹. И эта нестерпимая злоба на саморазорванность собственной жизни, собственного чувства возникает лишь ясно представшим собственным состоянием, нечеловечностью этого состояния. Поэтому человек восстает против всего, что это состояние обуславливает, в том числе и против своего собственного чувства. Можем указать, что действительное художественное произведение всегда несет в себе этот момент обострения и разрешения чувственного противоречия, момент переживания, кризиса. И такое переживание является необходимой практикой человека по производству собственных чувств. Поэтому и необходимость в искусстве возникает как необходимость в устойчивом общественном разрешении чувственных

¹ Горький Максим. Мать (роман). – Режим доступа: <https://ilibrary.ru/text/1485/index.html>.

противоречий, как противоречий общественного развития. И сегодня такая деятельность осуществляется еще в практике искусства, где в исторически конкретной форме, в специфике отдельных искусств пробуждается всеобщее чувство, призрак которого бродит в практике (душе) каждого человека.

Румянцева Н.Л.

О ПОНЯТИИ «КУЛЬТУРА» У Э.В. ИЛЬЕНКОВА

Понятие «культура» – центральное в творчестве Ильенкова Э.В., издание его трудов так и озаглавлено – «Диалектика и культура». Поэтому, чтобы понимать Э.В. Ильенкова, надо начинать изучение его трудов с анализа этого понятия в системе взглядов Э.В. Ильенкова.

От определения понятия «культура» зависит не только представление о человеке и обществе, но, в конечном счёте, теория государственного строительства и её реализация. У Э.В. Ильенкова¹ мы не находим определения этого понятия, но пока такое определение не выработало и научное сообщество, т.к. сколько в нем научных школ, столько и определений. Самое широкое определение культуры даёт деятельностный подход к определению культуры, в котором подчеркнута роль деятельности: культура рассматривается как «совокупность достижений человеческого общества в производственной, общественной и духовной жизни. Материальная культура. Духовная культура. (Малый академический словарь, МАС)»². В этом определении культура распадается на материальную и духовную.

При своей широте, т.е. максимальном объёме понятия, у него чрезвычайно скудное содержание: не выделены те особенные черты, которые помогли бы отделить культуру от анти- или контркультуры. А человечеством создано, и сейчас, как мы видим, создаётся и всё шире распространяется как раз то, что язык не поворачивается назвать «достижением» и «культурой». Хотя есть авторы, трактующие все современные веяния («достижения») как тот или иной вид культуры, как субкультуры. Но здесь надо договориться: либо мы соглашаемся называть любую дикость или падение нравов видом культуры, либо мы в понятии культура выделяем во всём содеянном человечеством лишь

¹ Ильенков Э.В. Философия и культура. – Режим доступа: URL: <http://litresp.ru/chitat/ru/%D0%98/iljenkov-evaljd-vasiljevich/filosofiya-i-kuljtura>

² Карта слова культура. (Малый академический словарь, МАС) URL: <https://kartaslov.ru/карта-слова/культура>

некие положительные результаты, относя отрицательные к антикультуре. Однако здесь встаёт вопрос об оценке – по какому критерию мы отделим «положительное» от «отрицательного», «прогресс» от «регресса»? Это наиболее существенная проблема, до сих пор, судя по итогам социальной эволюции, по современному состоянию человечества, им (его вождями) не решённая. Хотя можно найти в багаже выработанных знаний те основания, на которых проблема становится решаемой. И если формировать понятие культура, то можно, начиная с этого абстрактного понятия, найти критерий разделения и конкретизировать его (в восхождении от абстрактного к конкретному), получить более содержательное понятие.

Приведённое определение и разделение культуры на виды, по видимому, принимает Э.В. Ильенков. Посмотрим, как конкретизирует это общее, абстрактное понятие «культура» Ильенков.

Общая характеристика этих «достижений» у Ильенкова дана в таком контексте: «мир культуры, мир вещей, созданных и создаваемых человеком для человека»¹. О материальной и духовной культуре говорит Э.В.Ильенков, характеризуя человеческие потребности, которые «возникают, и развиваются только в истории культуры – сначала лишь материальной, а затем и возникшей на ее базе духовной культуры». Что входит в понятие «духовной культуры» у Э.В. Ильенкова видно из такого контекста: «первым условием воспитания ума является открытый - для каждого - доступ ко всем сокровищам духовной культуры»². Это – духовная культура общества. Она, как и в целом культура, у Ильенкова всеобща, общечеловеческая культура: «... Она рождается всегда на переднем крае развития всеобщей культуры»³, она многоэтажна, и её высшие этажи – это «мир Пушкина и Толстого, Спинозы и Ленина, Дарвина и Эйнштейна». Здесь видим и для чего нужен человеку этот «доступ ко всем сокровищам духовной культуры» – для «воспитания ума», а затем и для его «обнаружения»: «чем выше культура (запас усвоенных тобой знаний, общих истин), тем лучше, тем больше простора для обнаружения ума».

Итак, духовная культура общества - это часть культуры, т.е. мира вещей, созданных человеком для человека. Эти вещи – это знания, общие истины, это сокровища, к которым может быть открыт или закрыт доступ. Более конкретно эти «вещи» описаны в таком контексте:

¹ Ильенков Э.В. Философия и культура. – Режим доступа: URL: <http://litresp.ru/chitat/ru/%D0%98/iljenkov-evaljd-vasiljevich/filosofiya-i-kuljtura>

² Там же.

³ Там же.

«Исторически развитая система культуры, противостоящая индивиду как иерархически организовавшаяся система всеобщих норм, детерминирующая деятельность индивида в любой сфере и «определяющих» его поведение и мышление в единичных ситуациях гораздо строже, нежели непосредственно-индивидуальные желания, мнения и импульсы»¹. Заметим, что здесь эта система норм деятельности у Ильенкова сложилась исторически, как и в таком контексте: «<...> по отношению к индивиду культура (т.е. исторически сложившаяся система норм поведения и деятельности) выступает <...>»². Проанализируем приведённые тексты.

1. Вряд ли можно оспорить тот факт, что система норм деятельности передаётся не только через «вещи» или «сокровища», но и в традициях, в образе жизни народа. И тогда надо уточнить текст Ильенкова: «мир культуры, *в частности*, мир вещей, созданных и создаваемых человеком для человека». Эти традиции передаются, начиная с самого раннего детства, и передаются не только «вещами», словами, но и поведением, например, наказанием или поощрением. По исследованиям Дж. Брунера, например, в индивидуалистических обществах поощряется любая активность малыша, тогда как в коллективистских обществах не любая, а только подчинённая «групповым целям»³. Эти исходные ростки коллективизма потом возвращаются в совместном труде и способе разделения его результатов, организации совместной жизни, например, исторически в русской общине на копе или каятине, а в масштабах государства – в организации жизнедеятельности в СССР.

2. Теперь рассмотрим, что имеет в виду Ильенков, говоря об исторической обусловленности духовной культуры как «системы норм поведения и деятельности» и чем она вызвана. Имеется ли в виду некая общая история человечества, формирующая и общие нормы, общечеловеческую духовную культуру или история разных человеческих обществ разная? Например, у одних народов это история завоеваний, у других – история защиты своей земли от завоевателей и т.д. Как разрешает этот вопрос Ильенков? У Ильенкова система норм, детерминирующая деятельность, в одних контекстах, как мы видели выше, всеобщая, в других не всеобщая, есть представления о её цивилизационных границах. Например, в таких контекстах, где он говорит о «западной культуре», или о «нашей», или «данной» культуре: «<...>

¹ Там же.

² Там же.

³ Брунер Дж. Психология познания. М.: Прогресс, 1977. С. 334.

других не менее славных героев нашей страны, нашей культуры»¹. Или «поскольку индивид «приобщается» к этому особому миру «норм» в ходе своего образования, поскольку он становится «гражданином» (т.е. представителем данной культуры) <...>»² – здесь ясно указано на не всеобщность культуры. Или, например, в таком контексте: «<...> исторически сложившаяся культура, выступающая как предпосылка и условие индивидуальной психики. Это - и экономические, и правовые формы отношений между людьми, и сложившиеся формы быта, и формы языка и т.д. и т.п.»³. С таким контекстом, определяющим культуру, можно согласиться. Ведь у человечества нет общей истории, у каждого народа история своя. Мало того, именно история народа показывает, сложилась ли, создал ли народ цивилизацию как способ устойчивого во времени существования этого народа, как сохранность народа во времени и пространстве. И для этого, для сохранения народа он и вырабатывает свою «систему всеобщих норм, детерминирующих деятельность индивида в любой сфере<...>».

Но тогда встаёт вопрос: чем же определяются эти сложившиеся формы быта, отношения людей и т.д., эта исторически сложившаяся культура, почему она разная у разных народов? Ильенков утверждает, что не «из природы»: «Непосредственно «из природы» эти формы человеческой жизнедеятельности понять и «вывести» нельзя»⁴. Наверное, здесь можно говорить об опосредованном выведении, а не непосредственном, и не для всех уровней человеческих сообществ; но если взять высший уровень (цивилизацию), например, Россию и Запад, то именно природными условиями можно объяснить различие их культурных норм. Специфика разных культурных сообществ, разных цивилизаций порождена не разным темпом их развития, это не первопричина, т.к. ещё требуется ответить на вопросы: отчего сложились эти разные темпы развития и какого именно развития? На эти вопросы обстоятельный ответ можно найти в монографии Н.М. Чуринова⁵. Объективной причиной этой специфики являются разные исходные «природные» географические условия существования народа. Для России эти условия жизни названы Кирдиной С.Г. «коммунальной средой»⁶, т.е. такой средой, в которой невозможно выжить вне комму-

¹ Ильенков Э.В. Философия и культура. – Режим доступа: URL: <http://litresp.ru/chitat/ru/%D0%98/iljenkov-evaljd-vasiljevich/filosofiya-i-kuljtura>

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Чуринов Н.М. Совершенство и свобода. Новосибирск: Изд. СО РАН, 2006. 712с.

⁶ Кирдина С.Г. Институциональные матрицы и развитие России. – Режим доступа:

ны, общины, коллектива, позднее - сильного государства с централизованной властью, что и сложило в итоге коллективистскую русскую культуру. Чувство общинности, соборности, коллективизма разного уровня закреплялось в России во все периоды её истории, включая советский, хотя только в советский период было разрешено противоречие «труда и сибаритства» или «труда и капитала», разрушавшее это единство.

Вот эти «природные» особенности России, отличающие её от Запада: суровый и нестабильный климат, приводящий подчас к засухам и наводнениям, к массовым неурожаям; в основном, неплодородная почва; в 3-5 раза меньшая урожайность земли и природы в целом, чем в Западной Европе; ограниченные морские пути, сдерживающие развитие торговли, тоже в отличие от Европы, для которой торговля, а не труд, как в России, была одним из основных источников материальных благ («война, торговля и пиратство – три вида сущности одной» – Мефистофель¹); огромная и неоднородная территория, затрудняющая необходимые коммуникации и существенно повышающая энергоёмкость производимой продукции; длинные границы, срединное положение между Европой и Азией, постоянные набеги соседей со всех сторон и т.д. Следствия этих условий существования и выработанных ими «норм поведения» проявились в особенностях русской истории, во взаимоотношениях русского народа с завоевателями, в особенностях Русской Империи. Таким следствием явилась, в частности, полиэтничность и поликонфессиональность русской нации и т.д. Таким образом, из географических особенностей выводятся и отличия способа жизни народа России от других народов, отличия «норм поведения и деятельности» народа, обеспечивающие выживание и развитие народа России, отличительные особенности русской истории.

А для пограничных, небольших человеческих общностей, не создавших собственную устойчивую систему-цивилизацию, а присоединяемых то к одной, то к другой крупной системе-цивилизации, наиболее существенную роль оказывает уже их история, их включение в ту или иную систему-цивилизацию. Яркий пример такого исторического формирования культуры народа – современная Украина, в которой западные и восточные области заселены народом с разной историей. И их объединение на единой марксистской идеологии и единой русской культуре в советские годы не изменило их норм поведения и деятельности, сложившихся исторически. Теперь мы видим, какой

URL: <http://viperson.ru/wind.php?ID=255210>

¹ Гёте И. Фауст. – Режим доступа: URL: <https://librebook.me/faust>

различный выбор своего будущего у этих двух разных категорий украинцев. То же можно сказать и про народы Прибалтики.

3. Отделяя происхождение культуры от природы, Ильенков отрицает и генетическую передачу в поколениях задатков, реализующихся при воздействии культуры в этих нормах и способах жизнедеятельности, а отсюда и менталитет, или архетип, или культурно-духовный код народа: «От рождения, через «гены», эти правила ему никак не передаются, они задаются ему извне, диктуются ему культурой, а не природой». Да, правила жизнедеятельности не передаются, но передаются задатки, развиваемые культурной средой в способности и мотивы действия¹, а при достаточно длительном времени (столетия) исторически формируется менталитет народа как некоторые характерные, типичные черты, «природа народа». В.Н. Ильин отмечает: «Менталитет народа – это исторически возникшие склад ума, мироощущение, миропонимание и социальная психология его типичного представителя <...> Менталитет народа <...> формируется естественным путём, порождается исторически возникшей совокупностью природно-географических, этнических, геополитических и других объективно существующих и не зависящих от народа особенностей, характеризующих ареал его проживания<...>»².

Менталитет народа формируется через сохранение тех родов, которые вписываются в формирующуюся условиями выживания и историей общность, поддерживают и закрепляют правила и нормы её существования. Отклоняющиеся от этих правил общежития в русской общине или раскаивались и прощались, или, отказавшись раскаяться, становились «окаянными», вообще, как «сорняки», изгонялись из общины. Качества укоренённых в общине семей и родов, отражённые в генах, передавались не как правила поведения, но как задатки общинного, коллективного бытия, превращаемые коллективистской средой, в которой вырастал человек, в способность, в стремление действовать коллективистски, а не индивидуалистически. Но задатки не развивались при отсутствии такой среды. В Западной цивилизации другие образцы поддерживались общественной средой и формировали менталитет народа. Мы и у Маркса видим историческое формирование при-

¹ См.: Румянцева Н.Л. Проблема человека у Ильенкова // Философия Э.В. Ильенкова и современная психология. Сборник научных трудов / Под общей редакцией д.ф.н. Г.В.Лобастова, д.ф.н. Е.В.Мареевой, д.ф.н. Н.В. Гусевой – Усть-Каменогорск, 2018. С. 199 –204.

² Ильин В.Н. Манифест русской цивилизации М.: URSS, 2009. – Режим доступа: URL: http://www.za-nauku.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=217&Itemid=35

роды человека: «вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы»¹. В этом отношении показательна и судьба Украины: срок в 70 лет для западных украинцев оказался мал для изменения менталитета народа, и отсюда вытекают разногласия украинцев с разной историей и менталитетом.

4. Итак, русская история показывает, что высшая цель, на достижение которой направлены формирующиеся исторически традиции, культура народа – это его выживание и развитие, поэтому уточним эту высшую цель: «сохранение и развитие народа с его языком и культурой», т.к. именно культура, сохраняющая традиции и развиваемая лучшими представителями народа, является средством его сохранения во времени и развития. Эта цель формирует устойчивые сообщества, цивилизации. Она может служить и критерием «положительной» или «отрицательной» оценки результатов человеческой деятельности. Сейчас мы наблюдаем, что выживают и развиваются народы, сохраняющие коллективистскую культуру, хотя и подавляемую индивидуалистической идеологией капитализма, разрушающей основы существования народа. Противоречие этих двух тенденций – источник нестабильности современного мира. А народы Западной цивилизации, в которой коллективистская (христианская) культура под влиянием развивающегося капитализма (М. Вебер) с его индивидуалистической идеологией и ценностями прав и свобод индивида, сменилась индивидуалистической с Эпохи Модерна, вымирают: «Для всех Европейских стран (кроме мусульманской Албании) характерно падение уровня рождаемости ниже уровня воспроизводства <...> При сохранении текущего уровня рождаемости к 2100 году население Европы будет составлять менее 1/3 от нынешнего»². Что же касается развития человека Западной цивилизации, то Э. Фромм пишет об отсутствии духовного развития³, Г. Маркузе говорит об «одномерном человеке»⁴, Л.В. Скворцов отмечает растущую «самоуверенность индивида в том, что он до конца своих дней был, есть и остается носителем единственной в своем роде истины жизни <...> В основе этой самоуверенности лежит внутренняя цивилизационная пустота, которая не знает границ»⁵.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2. Т. 4. С. 162.

² Бьюкенен П.Д. Великое противостояние. Америка против Америки. Смерть Запада. М.: Изд. АСТ-Москва, 2007. С. 24-43.

³ Фромм Эрих. Иметь или быть. Величие и ограниченность теории Фрейда. – Режим доступа: URL: www.modernlib.ru/books/fromm_erih/imet_ili_bit/read

⁴ Маркузе Г. Одномерный человек. – Режим доступа: URL: www.modernlib.ru/books/markuze_gerbert/odnomerniy_chelovek/read/

⁵ Скворцов Л.В. Феномен постмодернизма как парадокс истины бытия / Постмо-

Высший уровень сохранения и темпы развития страны и народа в самых тяжёлых условиях показал СССР, в котором впервые в мире соединились ценности коллективистской культуры и ценности коллективистской (коммунистической) идеологии. Но Ильенков не ценил жизнь, и о развитии говорил в основном как об интеллектуальном развитии. А то нравственное развитие, которое сопровождало подъём человека от индивидуализма к коллективизму как осознанию и восчувствованию себя частью целого, порождающему поведение, способствующее сохранению этого целого, он не замечал. Поэтому в достижении названной выше цели Ильенков не видел критерия «положительной» или «отрицательной» оценки результатов человеческой деятельности¹. Тогда как именно это развитие характеризовало русского человека всю историю России и сохранило русский народ и Русскую цивилизацию.

5. Напротив, Ильенков говорит о Западной цивилизации как авангарде «всеобщей культуры»: «Той самой цивилизации, которая в силу разных причин и обстоятельств была на протяжении последних столетий (примерно с XV–XVI веков) бесспорным авангардом всей земной цивилизации, всей материально-технической и духовно-теоретической культуры всего земного шара»². Т.е. различие норм поведения и деятельности связано у Ильенкова с отставанием в развитии одних цивилизаций от другой, а именно от Западной цивилизации. Действительно, в Европе, а часто и в самой России, исторически Россия воспринималась как отсталая страна, с «задержанным» развитием. Развитие науки и искусства, литературы и поэзии, образования и медицины, промышленности и торговли, философии и права говорило о справедливости такого восприятия. В России власть ездила учиться у европейцев и стремилась перенимать европейский опыт. Первым русским ответом на односторонность этой точки зрения стала рефлексия славянофилами и Н.Я. Данилевским³ жизни русского народа, представившая Западу иное понимание культуры и духовной культуры обще-

дернизм. Парадоксы бытия // Человек: образ и сущность. Гуманитарные аспекты. М.: РАН ИНИОН, 2006. С. 41.

¹ См.: Румянцева Н.Л. О личности // Э.В. Ильенков: проблема единства и целостности философско-мировоззренческих взглядов. Материалы XXI Международной научной конференции «Ильенковские чтения», 26–27 апреля 2019, г. Москва. / Под общей ред. д.ф.н., проф. Г.В. Лобастова. СПб.: Астерион, 2019.

² Ильенков Э.В. Философия и культура. – Режим доступа: URL: <http://litresp.ru/chitat/ru/%D0%98/iljenkov-evaljd-vasiljevich/filosofiya-i-kuljtura>

³ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – Режим доступа: URL: <http://www.vehi.net/danilevsky/rossiya/>

ства. Первые славянофилы выявляли нравственную сущность бытия народа, изучая народный дух, способ организации жизни русских крестьян, который строился на соборности (коллективизме). Русский народ выработал ценностные приоритеты, в которых обязанности, совесть, справедливость, а не закон, права и свободы определяют поступки человека. В русском языке есть понятие совести, тогда как в европейской культуре, в её языках (английском, французском) и слова такого («совесть») нет – его заменяет «законность».

6. Однако, именно ценностные приоритеты русской культуры, обусловленные исходно географией, и явились причиной принятия русским народом марксизма как модели государственного устройства; в России, а не в Европе, как предполагал Маркс, в этой аграрной тогда стране он нашёл основания для реализации. Потому что эти культурные основания совпали с ценностными основаниями марксистской идеологии, которая, став идеологией России, разрешила противоречия между ценностями её культуры как образа жизнедеятельности народа и ценностями её идеологии. Э.В. Ильенков не видит этой специфики: «Так что пытаться объяснять торжество идей Маркса в России 1917 года специфическими особенностями «восточной психики» - значит попросту выдавать черное за белое»¹. Здесь Э.В. Ильенков говорит о «восточной психике», причём в кавычках, а не о восточных, точнее, русских ценностных основаниях бытия, норм жизнедеятельности, обусловленных общинным, т.е. коллективным образом жизни; он противопоставляет два подхода – формационный и цивилизационный. А в России в XX в. имело место их совместное действие, их интеграция. Маркс обратил внимание на специфику русской культуры (как норм поведения, как образа жизни народа) и его взгляд на Россию и возможность в ней социалистической революции стал меняться (что видно из вариантов его писем В. Засулич), однако завершить эту работу ему не удалось.

7. Конечная цель духовной культуры общества у Ильенкова в одних контекстах «воспитание» и «обнаружение» ума, в других контекстах гораздо шире: «<...> производит новые сдвиги в его психике, поднимает на новые уровни не только культуру его речи, но и культуру его мышления, нравственности и эстетически развитого воображения»². Здесь появилось понятие нравственности, и действительно, коллективистская культура России, культура идеала, помогает пре-

¹ Ильенков Э.В. Философия и культура. – Режим доступа: URL: <http://litresp.ru/chitat/ru/%D0%98/iljenkov-evaljd-vasiljevich/filosofiya-i-kuljtura>

² Там же.

одолеть исходный природный индивидуализм ребёнка, переходящий в эгоизм в индивидуалистическом обществе, в Западной цивилизации.

Проведённый анализ показывает, что у Ильенкова мы видим абстрактное понятие «культура» и «духовная культура» общества, но видим противоречия при его развёртывании.

Основные противоречия – в ответах на последовательность возникающих вопросов: культура существует как общечеловеческий феномен, или она различается в разных человеческих сообществах? В одних контекстах Ильенков утверждает всеобщность культуры, в других – её цивилизационный характер. Но если различается, то в чём причина: в отставании в развитии одних цивилизаций от другой, передовой, Западной цивилизации, или в специфике, в собственном пути развития разных цивилизаций? И здесь мы видим у Ильенкова наряду с признанием собственной культуры народа утверждение западной культуры как авангарда мировой культуры. Но это утверждение вызывает вопрос: чем же в современную эпоху определяется «авангардная» роль западной культуры? Не тем ли состоянием, к которому она, соединяясь с индивидуалистической идеологией капитализма, привела народы Запада (вымирание, деградация), мировую систему (неустойчивость, бифуркация), природу Земли (экологическая катастрофа)? Может быть, Западная цивилизация, когда-то действительно показывавшая образцы культуры (норм поведения), теперь, наоборот, демонстрирует образцы антикультуры?

Если же признать собственную культуру народа, то чем она определяется? Ильенков говорит об исторически складывающейся культуре, но не связывает её с природными условиями, тогда как природа, породившая человека и человеческую общность – исходный объективный фактор, определивший его нормы жизни, его историю; имеется много фактов, подтверждающих такую зависимость для крупных социальных образований, оформившихся в цивилизацию. Хотя для не крупных, пограничных социальных образований, их история становится более существенным фактором, определяющим менталитет народа. Ильенков отрицательно отвечает на вопрос: определяет ли исторически сложившаяся культура народа его типичные черты, менталитет, передаётся ли она в виде задатков генетически? Точнее, он не говорит о «задатках», а говорит о «правилах поведения», которые, действительно, человеку никак не передаются, а формируются из задатков средой, культурой. Но задатки не так быстро изменяются, как изменяются условия существования народа, они сохраняют «историческую память», формируя менталитет народа. Опыт СССР и Украины, Прибалтики это демонстрируют.

Устенко В.В.

**НЕИСКУСНАЯ, ДОРЕЛИГИОЗНАЯ, АНТИНАУЧНАЯ ФОРМА
ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ.
ПРЕХОЖДЕНИЕ АБСОЛЮТНОГО ДУХА**

Дух приказал долго жить.

Алексей Босенко

Говоря о диалектике как о единственно возможном полноценном методе познания мира, хочется подчеркнуть, что она является таким методом независимо от того, на какой стадии сейчас находится формирование общественного сознания. На какой стадии находится сейчас это формирование – в данной статье я бы хотела рассмотреть этот вопрос. Как известно, Гегель выделял три основные формы общественного сознания – это искусство (созерцательная форма), религия (представления), наука или философия (мышление в понятиях)¹.

Существует общепризнанное мнение, что все эти формы каким-то образом переплетаются с филогенезом, или точнее, с историческим развитием всего человечества. Скажем, при развитии, смене формаций также изменяются и доминирующие формы общественного сознания. Однако, не смотря на то, что эти формы возникали или развивались постепенно, начиная с Нового времени мы можем говорить об одновременном существовании их всех: «Эти три факта: так называемое возрождение наук, расцвет изящных искусств и открытие Америки и пути в Ост-Индию можно сравнить с утреннею зарею, которая после долгих бурь впервые опять предвещает прекрасный день. Этот день был днем торжества всеобщности, который наконец наступает после продолжительной, богатой последствиями и ужасной ночи средних веков. Этот день ознаменован развитием науки, искусства и стремления к открытиям, т. е. самым благородным и высоким из того, что дух, ставший свободным благодаря христианству и обновленный церковью, выражает как свое вечное и истинное содержание»², «теперь человек знает, что он полон божественного духа, то благодаря этому исчезают все отношения к чему-либо внешнему. <...> Благодаря этому разворачивается последнее знамя, вокруг которого собираются народы, знамя свободного духа, который есть при-себе самом, а именно в истине, и только в ней он есть при-себе самом. Это и есть то знамя, под которым мы служим и которое мы несем. Начавшаяся с тех

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 419.

пор эпоха, продолжающаяся и теперь, не имела и не имеет иной задачи кроме осуществления этого принципа в мире, причем примирение в себе и истина становятся и объективными, по форме. Образованию вообще свойственна форма: образование есть обнаружение формы всеобщего, и это есть мышление вообще»¹.

Можем ли мы утверждать, что и поныне наука и научное сознание являются господствующими в обществе, содержа в себе в снятом виде все прекрасные моменты и достижения искусства и религии? Читая вышеуказанную цитату из Гегеля невольно вдохновляешься, набираешь в грудь больше воздуха и наполняешься верой во что-то стремительное и прекрасное. Однако, отрывая глаза от книги и изучая даже передовые научные издания современности, разве ощущаем мы хоть толику того же? Здесь речь скорее о разочаровании, отсутствии ясности или отчаянии от профанности написанного современниками.

Пресловутый научно-технический прогресс, о котором говорят так много и который, на самом деле за последние пятьдесят лет не сдвинулся с места, поскольку не открыл, не изобрёл ничего качественно нового, а только служит ещё одним инструментом закабаления человека человеком и получения дополнительной прибыли², уж никак нельзя назвать господствующим в любом современном обществе.

Тут нужно не забыть упомянуть, что носителем, выразителем, формой существования сознания есть человек. Человеческое общество, как известно, живёт по формуле «сознание господствующего класса – есть господствующее сознание». Этот постулат имеет прямое отношение к данной теме, так как на протяжении всей истории угнетения человека человеком право и возможность какого-либо познания была элитистской. До эпохи Просвещения и даже в течение этой эпохи, любое государство строилось на элитистском подходе. Позволить себе познавать в научном понимании могли себе только представители класса эксплуататоров. Буржуазная революция и потом, конечно, социалистическая создают условия для эгалитаристского занятия искусством и наукой. В данном случае речь идёт не только об общественном сознании, а и занятия этими видами деятельности на индиви-

¹ Там же. С. 423-424.

² Часто в качестве примера НТР говорят о том, что все большие открытия в сфере производства средств производства остались в XX веке, но вот XXI век – это время производства бытовых приборов и гаджетов, которые должны упрощать жизнь. На деле же мы знаем, как все эти умные приборы стоят мёртвым грузом на кухне, а с каждым годом всё больше растёт спрос на различных профессиональных домашних помощников.

дуальном уровне.

Конечно, любой гуманист будет стоять на той позиции, что правильным и соответствующим целям Истины, Добры и Красоты является эгалитаристский подход – общедоступное образование, которое даёт возможность любому человеку, независимо от его статуса (о классах уже может не идти речь), независимо даже от врождённых способностей – возможность приобщаться к общественной культуре и познавать её на более высоком уровне.

Но, кажется, эта позиция действительно справедлива в обществе, которое мы знали в XX веке, в таком, каким оно было не так давно и в котором могла идти речь о действительном о научном познании. Понятно, что мы не говорим о том, что каждый человек, живший на территории Советского Союза, познавал мир научно или философски, но такое познание было магистральной линией всей страны. Во-первых, люди, которые до революции получили блестящее (в основном элитистское) образование и принимали участие в теоретической подготовке и дальнейшем осуществлении этой революции, и люди, которые родились уже в советское время и пришли им на смену или на помощь – это те люди, которые в полной мере, действительно получали передовые знания о мире. А ещё важно сказать, что в СССР, даже чисто формально, всё это познание строилось на диалектическом методе. Открытым остается вопрос относительно того получилось ли у тех, кто имел дореволюционное образование действительно применить и построить его так, чтобы общедоступное не утратило качества и не стало профанным? Видимо нет, учитывая результат¹.

Всё-таки, почему тезисы получили такое название? На мой взгляд, то, что мы имели ещё, в конце XX века сейчас не просто кануло в лету. Когда мы говорим о том, что мы живём в прошлом, относи-

¹ Здесь хотелось бы добавить и пару слов о том, что как всегда в эпоху империализма, мы не можем рассматривать разные государство в отрыве друг от друга. Все мы прекрасно знаем о том, что существование социалистического блока с одной стороны и капиталистического с другой давало мощное подспорье для развития в борьбе, противостоянии. Так что уровень образования в США, к примеру, также был значительно выше, существовали особые образовательные программы, построенные на принципах политехнизма. К слову, часть школ, которая показывает высокие результаты знаний выпускников базируется на идеях Л.С. Выготского, и таких примеров «проникновения» и вхождения деятельной теории в практику очень много. В первой половине своего существования СССР брал много новых технологий и опыта из зарубежных стран, затем ситуация изменилась, но, не давая оценку положительным или негативным достижениям всех передовых стран, эти достижения были, в отличии от нынешнего времени.

тельно того – будущего, которое уже прошло, то я бы говорила жёстче, что мы не живём в прошлом, потому что такая формулировка будет предполагать будущее развитие, а мы движемся в прошлое, стремительно отдаляемся от будущего.

Здесь с нами плохую шутку играет эгалитаризм – вседоступность и всеобъемлемость образования. Известно, что в наших странах население имеет самый высокий процент людей с высшим образованием, с различными дипломами и степенями. При этом, мы уже не видим того качества. Подготовка сводится не к созданию Человека эпохи Возрождения или рл принципу политехнизма, или просто гуманитарно, технически подкованного человека. Мы видим всё больше и больше разделённость и узкоспециализированность выпускников. Из жизненной практики мало кто из нас, наверное, не сталкивался с тем что любой, кто учился в украинском вузе, в течение последних тридцати лет, независимо от того это маленький институт на периферии или главные университеты страны - большая часть студентов не работает по специальности и многие из них не планировали этого изначально. Есть часть тех, кто получает диплом, даже не ходя на пары. В данном случае хочется сказать не о таких банальных вещах как коррупция, а о вседоступности высшего образования. И те люди, которые у нас являются правящим классом, люди, которые принимают политические решения разной степени, любые решения, которые влияют на будущее больше чем только их семьи – сложно сейчас говорить о качестве их образования. И сами преподаватели знают о том, что происходит. Получается, что занятие каким-либо узкоспециализированным видом деятельности, которое при этом требует фундаментальной подготовки – невозможно.

Если мы будем вспоминать произведениях литературы или саму историю, то обычно антагонистами простых людей или главного протагониста, доброго и смелого выступает интеллектуально подкованный соперник, который знает, о чём он говорит. Он искусен в своей лжи и коварстве. Сейчас мы видим по органам и ветвям власти людей, которые просто не компетентны ни в чём. Возможно, тут будет уместно вспомнить о концепции «банальности зла» Арендт, которая сейчас заиграла новыми красками, или даже про «Атланта» Ренд. Ведь эта книга о противостоянии разума, трудоспособности с невежеством. Мы видим уже на примере людей, которые принимают решение за судьбы народов, целых стран и поколений, что они банально не очень образованы и умны.

Господствующее сознание - буржуазное сознание, которое «представляет собой господствующую материальную силу общества, есть в

то же время и его господствующая духовная сила»¹. Обычно, когда мы говорим эту фразу, имеется ввиду побудительный компонент сознания - какими целями, ценностями и смыслами движется и живёт народ; помимо «моральной» составляющей в сознании есть и познавательный компонент. Если наш господствующий класс не несёт в себе возможности продуктивной познавательной деятельности, которую нёс всегда этот класс на протяжении истории, каким бы он ни был с точки зрения морали, то это сказывается и на всех людях, на обществе в целом.

Что утешительного так это то, тут точно, когда уже никаким Абсолютным духом не пахнет. Даже в такой ситуации, которую я назвала доминированием дорелигиозного, антинаучного и неискусного мировоззрения, то это то, что всё равно любое мышление – каким бы примитивным оно не было по содержанию или по его носителю, оно всё равно существует только в диалектической форме. Я бы сказала, что диалектика является единственной формой существования мышления.

Современная наука, в высшей стадии своего развития получающая приставку «доказательная» («доказательная медицина», «доказательная педагогика», «доказательный дизайн», «доказательная физика» и проч.) возвела в абсолют своего метода в лучшем случае Декартовский принцип сомнения. А по факту оградила себя от диалектики, от мышления, запершись в эксперименте и математической статистике, подводя саму себя², но упорно двигаясь от познания к показателям, иллюзорность которых мы уже обсудили выше.

Гегель говорил, что «человек сам по себе разумен; в этом заключается возможность равноправия всех людей, отсюда вытекает ничемность упорно отстаиваемого различения человеческих пород на привилегированные и бесправные»³, но он не видел ситуацию действительной вседоступности образования в условиях гегемонии буржуазного класса. Монизм в обыденном сознании присутствует куда больше, чем в науке. В искусстве отсутствует чистоплотность, профессионализм, просто ответственное внимательное обучение ремеслу больше не являются необходимым условием для творчества, создания

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Собрание сочинений. Изд. 2. Т. 3. М.: Политиздат, 1955. С. 45.

² Jonathan Borwein, Michael Rose Clearing up confusion between correlation and causation [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://theconversation.com/clearing-up-confusion-between-correlation-and-causation-30761>

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 70.

произведений искусства. Даже религия больше не служит почвой для познания, вернув себе формальную статусность и общепризнанность, но даже о сакральном вспоминают «для галочки» в наш «век науки». В которой, доминирует субъективный дух в виде механицизма, позитивизма, и биологического идеализма.

«Последняя утопия, застывшая в конце всего, в “бесконечном тупике”, и есть постмодернизм. Уже ничто не может ее превзойти, отбросить назад – потому что она все вбирает и все заключает собою, заведомо располагает себя после всего, в конце времен, сколь долго ни длился бы сам этот конец»¹. А что если возможна вечно развивающаяся материя, которая при этом развивается механицистски? Которая перестает быть собой в полной мере, то есть перестаёт быть наполнена идеей, но при этом существует. Возможно, именно к такому «развитию» мы идем?

¹ Эпштейн Михаил. Постмодерн в России: Литература и теория. М.: Изд. Р. Элинина, 2000. С. 54.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В Заключении следует подчеркнуть следующее:

1. Обращение к диалектическому методу становится все более актуальным в связи с тем, что все больший охват приобретает распространение разнообразных проявлений эмпиризма, эмпирических стандартов миропонимания и практики их использования.

2. Отказ от диалектического метода мышления с необходимостью приводит к *поверхностному* отношению и соответствующим результатам познания, создания во многом ложного целеполагания, ложного выбора путей достижения поставленных целей. Отказ от диалектического метода мышления также приводит в итоге к краху ожиданий и чаяний, связанных с позитивным переходом от предыстории человечества к его собственно истории. Такой отказ также приводит к краху ожиданий и чаяний, связанных с реализацией возможностей для человека и человечества в целом осуществить свою жизнедеятельность и нравственные максимы в потоке духовного возрождения и творчества.

3. Не случайной является вынесенная в заглавие тема данной книги. В истории культуры, в развитии диалектики, диалектического метода имена Гегеля и Ильенкова характеризуют смыслы и развитие не только самого метода, но и всей философской мысли последних четырех, без малого, столетий.

4. Нельзя не согласиться с Хамидовым А.А., который подчеркнул, что собственная философия Э.В. Ильенкова с самого начала основывалась на, так сказать, трёх «китах» – диалектических идеях К. Маркса, В.И. Ленина и Г.В.Ф. Гегеля. Идеи последнего при этом осваивались и развивались, будучи осмысляемыми сквозь призму двух предыдущих. И тут надо отметить труднопереоценимую роль гегелевских штудий Ленина 1914 - 1915 гг.

5. Нельзя не согласиться также с мыслью Ж.М. Абдильдина, который подчеркнул, что «в свое время В.И. Ленин писал, что после публикации «Капитала» в течение 50 лет философы и экономисты не понимали экономического труда Маркса, поскольку глубоко не изучали диалектику, «Науку логику» Гегеля». Сегодня этот тезис с полным основанием можно отнести к проблемам понимания происходя-

щего и в науке, и в социальной практике, и в понимании самого мышления.

6. Сползание к эмпиризму, позитивизму и их следствиям становится «повседневной» характеристикой «методологических» и «теоретических» исканий со стороны большого количества авторов, представляющих разнообразные направления, якобы, «философского и методологического» поиска. В результате философия превращается в своды структуралистских, постпозитивистских и постмодернистских и т.п. отчетов о «самочувствии» и «саморефлексии» рассудка, безответственно полагающего правомерность возведения в абсолют собственной самости!

7. Делая вывод об отношении Гегеля и Ильенкова в плане базовых философских позиций, нельзя не отметить и не согласиться с мыслью и оценкой Ж.М. Абдильдина, который пишет: «Все, кто до него (до Э.В. Ильенкова – Н.Г.) изучал Гегеля, рассматривали и определяли немецкого философа как идеалиста, понимавшего истинную реальность как саморазвитие идеи. По их мнению, немецкий философ не понимал и не признавал практику.

В отличие от подобной трактовки гегелевского учения Э.В. Ильенков ясно показал, что Гегель не просто рассматривал идею, как саморазвивающуюся мысль, он показал, что идея саморазвивается, так как на каждой ступени саморазвития она реализуются в практике. В ходе развития идеи возникает противоречие между идеей и практикой, реальностью, в результате чего и происходит дальнейшее развитие идеи и т.д.».

8. Диалектические идеи и позиция Гегеля не случайно оказываются внутренне совпадающими с диалектическим осмыслением стоящих перед философией и обществом проблем, отразившихся в разработках Э.В. Ильенкова. Это хорошо выражено в высказывании самого Г.В.Ф. Гегеля: «Единственное, к чему я вообще стремился и стремлюсь в своих философских усилиях, – это научное познание истины. Такое познание является наиболее трудным путем, но только этот путь может представлять интерес и ценность для духа, если этот последний, однажды вступив на путь мысли, не впал в суетность, а сохранил волю и мужество к истине»¹.

¹ Hegel G.W.F. Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: in 3 Bd., 1830, Bd I.Fr/M:Suhrkamp, 2003. S. 14.

Эта позиция должна учитываться, дабы понимание работ этого классика диалектической мысли не подвергалась бы тем или иным мистификациям, как, к сожалению это часто встречается.

9. Акцентируем вслед за Г.В. Лобастовым, что «Философия Ильенкова относится к классической линии в историческом развитии философии, и, как всякая классика, представлена в живом движении сегодняшней мысли, труды его переиздаются и издаются». Это также было подчеркнуто при издании первого тома Собрания Сочинений Э.В. Ильенкова Институтом философии РАН, где он был назван классиком отечественной философии¹.

Классическое - значит непреходящее, основополагающее, являющееся условием дальнейшего развития. В работах Ильенкова после Гегеля и Маркса поддержана эстафета классической линии развития философии. Это должно выступать серьезным философским и методологическим ориентиром для современной философии, и науки в целом.

10. К характеристикам диалектического мышления необходимо относить его всеобщий, целостный, процессуальный характер, а также то, что его не может быть без понимания различия *понятий* и *представлений*.

Э.В. Ильенков писал, что диалектик Гегель впервые четко, и притом с точки зрения Логики (чего не мог сделать никто до него), установил различие между понятием и общим представлением, выраженным в слове. Все категории гегелевской науки логики содержательны, ибо они есть более или менее абстрактные определения *конкретного*, т.е. разумно понятого, понятия, или абсолютной идеи².

11. Черты диалектического мышления проявляются также и в реализации понимания не только связи, но и единства диалектики, логики, теории познания и методологии. С точки зрения рассудочного, социумного, эмпирического, позитивистского и т.п. подходов это единство не поддается адекватному пониманию. При этом диалектика

¹ См.: Лекторский В.А. Классик отечественной философии // Ильенков Э. В. Абстрактное и конкретное: собр. соч. Т. 1. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2019. С. 7.

² См.: Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении // Ильенков Э. В. Абстрактное и конкретное: собр. соч. Т. 1. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2019. С.75.

как логика, теория познания и методология получают трактовку плоских, линейных *средств*, которыми можно внешним образом манипулировать в зависимости от поставленных ситуативных, точечных задач использования их как готовых форм или матриц. Такое понимание или трактовки не открывают возможности развития, как самого мышления, так и науки как явления культуры в целом. И, напротив, адекватное понимание диалектики как логики, теории познания и методологии открывает безграничные горизонты познания и развития как человека, так и общества.

Н.В. Гусева, доктор философских наук
04.09.2022 г.

АВТОРЫ

1. **Абдильдин Жабайхан Мубаракович** - доктор философских наук, профессор, академик НАН РК, профессор Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилёва. *Нур-Султан, Республика Казахстан.*
2. **Азери Сиявеш** - доктор философии (PhD) (Турция), профессор философии Школы перспективных исследований Тюменского университета. *Тюмень, Российская Федерация.*
3. **Барсуков Игорь Сергеевич** - кандидат философских наук, доцент. *Санкт-Петербург, Российская Федерация.*
4. **Богдан Павел Анатольевич** - преподаватель Киевской муниципальной академии, аспирант кафедры философии Национального технического университета Украины «Киевский политехнический институт имени Игоря Сикорского» факультет социологии и права. *Киев, Украина.*
5. **Бычков Сергей Николаевич** - доктор философских наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета. *Москва, Российская Федерация.*
6. **Вареник Ярослав Юрьевич** - магистр философии, компания NOYAN. *Провинция Юньнань, Цзинхун, Китай.*
7. **Григорьева Ольга Анатольевна** - философский кружок «Диалектика». *Фрязино, Российская Федерация.*
8. **Гусева Нина Васильевна** - доктор философских наук, профессор, председатель Восточного отделения Казахстанского философского конгресса, академик акмеологической академии, руководитель Международного центра методологических исследований и инновационных программ, профессор Казахстанско-Американского Свободного Университета. *Усть-Каменогорск, Республика Казахстан.*
9. **Демарёв Александр Геннадиевич** - Литературная платформа Leport. *Киев, Украина.*
10. **Ермолович Дмитрий Валентинович** - кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин и менеджмента Института современных знаний имени А.М. Широкова. *Минск, Республика Беларусь.*
11. **Игнатович Владимир Николаевич** - кандидат технических наук, ведущий специалист Киевского политехнического института имени Игоря Сикорского. *Киев, Украина.*
12. **Королев Владимир Александрович** - кандидат философских наук, адвокат. *Зеленоград, Российская Федерация.*
13. **Куликов Дмитрий Константинович** - кандидат философских на-

- ук, доцент кафедры философии и мировых религий Донского государственного технического университета. *Ростов-на-Дону, Российская Федерация.*
14. **Листратенко Наталья Владимировна** - философский кружок «Диалектика». *Москва, Российская Федерация.*
15. **Лобастов Геннадий Васильевич** - доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского авиационного института (национальный исследовательский университет) – МАИ, Президент Российского философского общества «Диалектика и культура». *Москва, Российская Федерация.*
16. **Макаров Владимир Витальевич** - кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук Института медицинского образования НМИЦ им. В.А. Алмазова. *Санкт-Петербург, Российская Федерация.*
17. **Морозов Максим Юрьевич** - философский кружок «Диалектика». *Москва, Российская Федерация.*
18. **Москаленко Кристина Анатольевна** - аспирант кафедры философии Национального технического университета Украины «Киевский политехнический институт имени Игоря Сикорского. *Киев, Украина,*
19. **Муравьев Андрей Николаевич** - доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. *Санкт-Петербург, Российская Федерация.*
20. **Мухин Вячеслав Олегович** - философский кружок «Диалектика». *Москва, Российская Федерация.*
21. **Пихорович Василий Дмитриевич** - старший преподаватель кафедры философии Национального технического университета Украины «Киевский политехнический институт имени Игоря Сикорского. *Киев, Украина.*
22. **Пономаренко Виталий Владимирович** - кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Национального педагогического университета имени М.П. Драгоманова. *Киев, Украина.*
23. **Попадюк Никита Кириллович** - доктор экономических наук, профессор кафедры «Государственное и муниципальное управление», Финансового университета при Правительстве РФ. *Москва, Российская Федерация.*
24. **Ромащук Александр Николаевич** - кандидат психологических наук, доцент кафедры общей психологии факультета психологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Москва, Российская Федерация.

25. **Румянцева Нина Леонидовна** - кандидат технических наук, доцент, член ЦС ОД «За возрождение отечественной науки». *Москва, Российская Федерация.*
26. **Садиков Антон Антонович** - философский кружок «Диалектика». *Зеленоград, Российская Федерация.*
27. **Суханов Валерий Николаевич** - кандидат технических наук, ведущий инженер Научно-исследовательского университета «Московский институт электронной техники». *Зеленоград, Российская Федерация.*
28. **Хамидов Александр Александрович** - доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии политологии и религиоведения КН МОН РК. *Алматы, Республика Казахстан.*
29. **Чеснокова Милена Григорьевна** - кандидат психологических наук, старший научный сотрудник кафедры общей психологии факультета психологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. *Москва, Российская Федерация.*
30. **Устенко Виталина Владимировна** - магистр психологии, магистр философии, психотерапевт. *Киев, Украина.*

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

3

РАЗДЕЛ 1. ВОПРОСЫ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЕТОДА

1.1 Внутренняя связь творчества Э.В. Ильенкова и диалектики Гегеля

Абдильдин Ж.М. ГЛУБОКОЕ, ИСТИННОЕ ПОНИМАНИЕ ФИЛОСОФИИ
Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ Э.В. ИЛЬЕНКОВЫМ 6

Хамидов А.А. ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Э. В. ИЛЬЕНКОВА 9

Лобастов Г.В. К ОБОСНОВАНИЮ ОБЪЕКТИВНОЙ МЫСЛИ КАК НАЧАЛО
(ФИЛОСОФИЯ СВОБОДНОЙ НАУКИ Э.В. ИЛЬЕНКОВА) 17

Барсуков И.С. ПРИНЦИП САМОДВИЖЕНИЯ И ЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
СНЯТИЯ ПОЗИТИВИЗМА В «НАУКЕ ЛОГИКИ» 26

Игнатович В.Н. О ЦЕННЫХ ИДЕЯХ Э.В. ИЛЬЕНКОВА В ОБЛАСТИ
НАУЧНОЙ МЕТОДОЛОГИИ 33

Макаров В.В. МЕТОД ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЗАДАЧИ
СОВРЕМЕННОГО ЛЮБОМУДРИЯ 42

Муравьев А.Н. КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ГЕГЕЛЕВСКОГО ЛОГИЧЕСКОГО
МЕТОДА В РАБОТЕ ИЛЬЕНКОВА «ДИАЛЕКТИКА АБСТРАКТНОГО И
КОНКРЕТНОГО В НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ» 49

Мухин В.О. САМООТРИЦАНИЕ «НАУЧНОГО МЕТОДА» В ПОЗИТИВИЗМЕ
КАК РЕЗУЛЬТАТ ОТКАЗА ОТ ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОДХОДА 60

1.2. Историко-философское измерение диалектического метода

Ермолович Д.В. О ВКЛАДЕ НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В
ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ РЕФЛЕКСИИ 67

Куликов Д.К. ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ И ВОПРОС О МАТЕРИАЛИЗМЕ
ДОСОКРАТИКОВ 72

1.3. Проблематика мышления в диалектической логике

Гусева Н.В. ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА, ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И МЕТОДО-
ЛОГИЯ: К АНАЛИЗУ РЕАЛИЗАЦИИ В СОЦИАЛЬНОМ И СОЦИУМНОМ
КОНТЕКСТЕ, В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ 84

Азери Сиявеш ФИЛОСОФИЯ КАК ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ
НАУКА О ТЕОРЕТИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ 100

Пономаренко В.В. ИЛЬЕНКОВ И КАТЕГОРИИ ГЕГЕЛЯ В КОНТЕКСТЕ
ПОНЯТИЯ «МЫШЛЕНИЕ» 106

Листратенко Н. ПРАКТИКА ИРРАЦИОНАЛЬНОГО И ЕЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ 111

1.4. Некоторые принципы и категории диалектической логики

Королев В.А. ОБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ ГЕГЕЛЯ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ ИДЕАЛЬНОГО У ИЛЬЕНКОВА	116
Бычков С.Н. КАТЕГОРИЯ НЕБЫТИЯ: ГЕГЕЛЬ И ИЛЬЕНКОВ	126
Морозов М.Ю. ПОНЯТИЕ «ФРАКТАЛЬНОСТЬ» КАК ЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ	135
Пихорович В.Д. ПРИНЦИП ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП ДИАЛЕКТИКИ	145
Садиков А.А. РОЛЬ ОТРИЦАТЕЛЬНОСТИ В ОСМЫСЛЕНИИ ИДЕИ ЧИСТОЙ МНОЖЕСТВЕННОСТИ	156

1.5. Диалектика абстрактного и конкретного

Чеснокова М.Г. ПРИНЦИП ВОСХОЖДЕНИЯ ОТ АБСТРАКТНОГО К КОНКРЕТНОМУ И ЕГО РЕАЛИЗАЦИЯ В КОНЦЕПЦИИ ПСИХИЧЕСКОГО С.Л. РУБИНШТЕЙНА	161
Попадюк Н.К. МЕТОД ВОСХОЖДЕНИЯ ОТ АБСТРАКТНОГО К КОНКРЕТНОМУ В РЕГИОНАЛЬНОЙ ЭКОНОМИКЕ: СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД	166

РАЗДЕЛ 2. ПРОБЛЕМЫ ПЕДАГОГИКИ В СВЕТЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЕТОДА

Суханов В.Н. ПРОБЛЕМА АБСОЛЮТНОГО ОСНОВАНИЯ ПЕДАГОГИКИ, ИЛИ «КАРЛСОН, КОТОРЫЙ ЖИВЕТ НА КРЫШЕ»	172
Григорьева О.А. СУБЪЕКТНОСТЬ УЧЕНИКА: К СООТНОШЕНИЮ СВОБОДЫ И ДИСЦИПЛИНЫ	184
Демарёв А.Г. О «ЖАРЕННЫХ РЯБЧИКАХ»	188
Ромашук А.Н. «ПОЛНЫЙ ИНСАЙТ» ПРИ РЕШЕНИИ ЗАДАЧ КАК «КВАЗИ-СНЯТИЕ»	197

РАЗДЕЛ 3. ВОПРОСЫ ЧУВСТВЕННОСТИ И ИСКУССТВА В КОНТЕКСТЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЕТОДА

Мужчи́ль М.Д. СУЩНОСТЬ МУЗЫКАЛЬНО-ЭСТЕТИЧЕСКОГО В ТВОРЧЕСТВЕ ГЕГЕЛЯ И ИЛЬЕНКОВА	204
Москаленко К.А. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЧУВСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК ДВИЖЕНИЕ ОТ РОДА К ИНДИВИДУ И ОТ ИНДИВИДА К РОДУ	210
Богдан П.А. ПРОБЛЕМА «ОТРИЦАНИЯ ОТРИЦАНИЯ» В ИСКУССТВЕ	217

Вареник Я.Ю. ЧТО ТАКОЕ ЧУВСТВО?	225
Румянцева Н.Л. О ПОНЯТИИ «КУЛЬТУРА» У Э.В. ИЛЬЕНКОВА	229
Устенко В.В. НЕИСКУСНАЯ, ДОРЕЛИГИОЗНАЯ, АНТИНАУЧНАЯ ФОРМА ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ. ПРЕХОЖДЕНИЕ АБСОЛЮТНОГО ДУХА	239
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	245
АВТОРЫ	249
СОДЕРЖАНИЕ	252

Научное издание

**ИЛЬЕНКОВ И ГЕГЕЛЬ:
ПРОБЛЕМА ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЕТОДА**

Монография

Отпечатано в Казахстанско-Американском свободном университете

Дизайн обложки К.Н. Хаукка
Технический редактор Т.В. Левина

Подписано в печать 05.05.2022	Формат 60x84/16	Объем 15,9 усл.печ.л.
11,6 уч.-изд.л	Тираж 1000 экз.	Цена договорная
