

Современная гуманитарная академия
Философское общество «Диалектика и культура»
Общероссийское общественное движение «Альтернативы»
Восточное Отделение Казахстанского Философского Конгресса

XIX Международная научная конференция

«ИЛЬЕНКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»

20-21
АПРЕЛЯ
2017

**Э.В. ИЛЬЕНКОВ
И ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА
В РЕВОЛЮЦИОННУЮ
ЭПОХУ**



Москва
2017

Современная гуманитарная академия
Философское общество «Диалектика и культура»
Общественно-политический журнал «Альтернативы»
Восточное Отделение Казахстанского Философского
Конгресса (Казахстан)
Александровский институт Хельсинкского
университета (Финляндия)

Материалы
симпозиумов
и конференций

Э.В. ИЛЬЕНКОВ И ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В РЕВОЛЮЦИОННУЮ ЭПОХУ

Материалы XVII Международной научной
конференции «ИЛЬЕНКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»
Москва, 20–21 апреля 2017 г.

Москва
2017

УДК 37.01(082)

ББК 74.00я43

И 45

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. 422 с.

Под общей редакцией доктора философских наук **Е.В. Мареевой**

Редакционная коллегия:

д.ф.н. **Лобастов Г.В.**

д.ф.н. **Мареев С.Н.**

д.ф.н. **Майданский А.Д.**

д.ф.н. **Иващук О.Ф.**

ISBN 978-5-8323-1075-6

В сборник материалов включены доклады и выступления очных и заочных участников XIX Международной научной конференции «ИЛЬЕНКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ». Тема конференции «Э.В. Ильенков и проблема человека в революционную эпоху». На конференции обсуждались общетеодологические проблемы субъекта истории и противоречивости общественного прогресса, диалектики революционного творчества и преодоления отчуждения во всех его исторических формах. В свете 100-летнего юбилея Октябрьской социалистической революции значительная часть докладов была посвящена исследованию природы современного капитализма, диалектики формального и реального обобществления и противоречий построения социализма в СССР.

В сборник включен ряд полемических текстов, в которых трактовка творчества Ильенкова расходится с точкой зрения большинства членов редколлегии. Статьи публикуются в авторской редакции.

УДК 37.01(082)

ББК 74.00я43

ISBN 978-5-8323-1075-6

© Современная гуманитарная академия, 2017

© Философское общество «Диалектика и культура», 2017

© Издательство СГУ, оформление, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|----|
| Предисловие..... | 7 |
| Историзм в психологии. Выступление Э.В. Ильенкова на теоретическом семинаре в Институте общей и педагогической психологии АПН СССР | 10 |

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

| | |
|---|-----|
| 1. Мареев С.Н. Либерализм и демократия, или почему Ильенков не либерал (Москва) | 28 |
| 2. Лобастов Г.В. Исторический субъект как проблема человека (Москва) | 34 |
| 3. Майданский А.Д. Ильенков о коммунизме (Белгород)..... | 49 |
| 4. Абдильдин Ж.К., Абдильдина Р.Ж. Революция как форма решения коренных социальных противоречий (Астана, Казахстан)..... | 56 |
| 5. Ойттинен Веса. Э. Ильенков и ленинская диалектика (Хельсинки, Финляндия) | 66 |
| 6. Бузгалин А.В., Колганов А.И. Метод восхождения от абстрактного к конкретному: проблемы применения для исследования позднего капитализма (Москва)..... | 76 |
| 7. Гусева Н.В. Э.В. Ильенков и развитие философии как процесс: к анализу «трансгуманитарной» тенденции (Усть-Каменогорск, Казахстан) .. | 84 |
| 8. Булавка-Бузгалина Л.А. Субъект Октябрьской революции: проблема генезиса (Москва) | 91 |
| 9. Колганов А.И. Противоречия формирования субъекта социалистических производственных отношений в условиях недостаточной зрелости материально-экономических предпосылок социализма (Москва) | 97 |
| 10. Пихорович В.Д. О роли Э.В. Ильенкова в мировой революции (Киев, Украина) | 102 |
| 11. Иващук О.Ф. Государство и революция 1917 года в системе координат бюрократического поля (Москва)..... | 108 |
| 12. Мареева Е.В. Практика как основание диалектической логики: Тодор Павлов и Эвальд Ильенков (Москва)..... | 113 |
| 13. Загорски Миколай. Э. Ильенков и Польша. Зарисовка из прошлого и настоящего (Кельце, Польша) | 125 |
| 14. Куликов Д.К. О «революционности» идей Э.В. Ильенкова (Ростов-на-Дону)..... | 130 |
| 15. Резванов С.В. «Диалектика заблуждения» в творчестве Э.В. Ильенкова (Ростов-на-Дону)..... | 135 |

I СЕКЦИЯ

Проблема субъекта истории: теория и практика

1. Рыбин В.А. Антропологический концепт Маркса и современность (Челябинск)140
2. Никишин С.В., Третьяков Д.В. Философская диалектика и революционная практика (Воронеж – Старый Оскол)145
3. Батурин В.С. Человек как личность: методологический дискурс (в свете идей Э.В. Ильенкова) (Караганда)150
4. Бочкарева О.В. Диалогическая природа субъекта (Ярославль)156
5. Ярошкевич Доминик. Рука с паяльником (Радом, Польша)160
6. Фаткуллин Р.Р. Диалектика кружка по диалектике (Уфа)165
7. Третьяк А.Р. К постановке проблемы политического действия у Э.В. Ильенкова и П. Вирно (Москва)169
8. Мацёха Т.А. С чего коллектив начинается и чем заканчивается? (Киев, Украина)175

II СЕКЦИЯ

Социальные революции и преодоление отчуждения

1. Королёв В.А. Преодоление отчуждения как начало истории (Конаково)180
2. Хамидов А.А. Отчуждение как проблема философии (Бийск)187
3. Самарский А.Ю. Ильенков и западный мир: технооптимизм и проблемы обобществления (Киев, Украина)192
4. Попадюк Н.К. Диалектика формального и реального территориального обобществления производства в XX-XXI вв. (Москва)197
5. Возняк В.С. Нарастание отчуждения в информационную эпоху (Дрогобыч, Украина)202
6. Ширман М.Б. О кибернетической кукурузе и реальном обобществлении (Москва)207
7. Хидиятов Н.Б. О логике отчуждения и логике истории (Уфа)215
8. Ромащук А.Н. О позитивных функциях отчуждения: категория «снятия» в работах Л.С. Выготского (Москва)220
9. Петров А.П. Отчуждение – диалектический взгляд (Москва)225
10. Прокопович Ю.В. Роль творческой фантазии в преодолении отчуждения (Ростов-на-Дону)232

III СЕКЦИЯ

О диалектике революционных переворотов

1. Ермолович Д.В. Революционность как сущность человеческого духа (Минск, Беларусь)236

| | |
|---|-----|
| 2. Предеина М.Ю. Диалектика революции, или имманентность против трансцендентности (Киев, Украина) | 242 |
| 3. Дмитриевский Е.М. Э.В. Ильенков: кризис и революция. Методы разрешения (Москва)..... | 246 |
| 4. Меньшикова М.А. Революция средствами ортодоксии в «Философской тетради» Э. Ильенкова (Москва)..... | 252 |
| 5. Вареник Я.Ю. О значении театрального действия в революционном процессе (Киев, Украина)..... | 257 |
| 6. Богдан П. А. Реакция под видом революции (Киев, Украина) | 261 |
| 7. Зайцев Е.А. Технологические предпосылки научной революции XVII века (Москва)..... | 266 |
| 8. Стародубцев Д.А. Стихийность, позитивизм, диалектика (Москва) | 275 |
| 9. Аристова М.В. Роль женщины в русской Революции (Москва)..... | 279 |
| 10. Арпентьева М.Р. Несогласие и согласие в революционных переломных точках: несколько тезисов (Калуга) | 284 |

IV СЕКЦИЯ

О логике общественного развития

| | |
|--|-----|
| 1. Болдыгин Г.В. О смысле истории (Екатеринбург) | 291 |
| 2. Фатенков А.Н. О конце истории: трагический оптимизм Э.В. Ильенкова и текущие соображения экзистенциального реалиста (Нижний Новгород) | 299 |
| 3. Котов Ж.В. Быть или не быть частной собственности (Днепропетровск, Украина) | 305 |
| 4. Багоцкий С.В. Противоречия реального социализма и концепция коммунизма (Москва) | 311 |
| 5. Загоруйко М.В. Партийность как условный критерий истинности (Киев, Украина) | 316 |
| 6. Ильин И.В. Буржуазный пролетариат и капиталистический идеал (Харьков, Украина) | 320 |
| 7. Столяренко Д.А. Коллективность в логике понятий (Киев, Украина) | 326 |
| 8. Кизима В.В. Как преодолеть одиночество (Киев, Украина)..... | 328 |

V СЕКЦИЯ

Методологические проблемы анализа форм сознания

| | |
|--|-----|
| 1. Баштовой А.О. Диалектический метод как основа развития наук (Киев, Украина) | 334 |
| 2. Суханов В.Н. Проблема основания субъективности в эпоху постмодерна (Москва) | 339 |

| | |
|--|-----|
| 3. Маланов С.В. О генезисе психики в работах Э.В. Ильенкова и проблемах российского образования (Йошкар-Ола) | 344 |
| 4. Лауфер К.М. Причины кризиса личности в эпоху постмодерна (Москва) | 349 |
| 5. Кокеткин Н.И. Загорский «эксперимент» и чикагская микросоциология (Ростов-на-Дону) | 354 |
| 6. Бурик М.Л. Проблема идеального и теория отражения (Киев-Москва) | 356 |
| 7. Рау Иоганн. К гипотезе сознательности у Фридриха Ницше (Гамбург-Вена) | 365 |
| 8. Коляда В.И. Тожество мышления и бытия как форма единства предмета и метода познания в античной философии (Запорожье, Украина) | 368 |
| 9. Савин А.Э. Трактровка Э.В. Ильенковым философии Фейербаха и проблема революционного преобразования философского мышления (Москва) | 385 |
| 10. Теслев А.А. Учение Спинозы об аффектах как теоретическое основание моделей работы самосознания в культуре новых медиа (Белгород) | 390 |
| 11. Устенко А.Г. О различии между концепциями Ф. Ницше, А. Камю и Э.В. Ильенкова (Киев, Украина) | 393 |
| 12. Алушкин С.В. Предмет эстетики и роль искусства в философии Ильенкова (Киев, Украина) | 396 |
| 13. Кононенко В.А. О роли искусства в становлении человеческой чувственности (Киев, Украина) | 401 |
| 14. Баранов В.Е. Личностная субстанция онтогносеологии в свете идей Э.В. Ильенкова (Санкт-Петербург) | 405 |
| 15. Москаленко К.А. Помогите мне это сделать (Киев, Украина) | 410 |
| Список авторов | 416 |

Историзм в психологии¹

Выступление Э.В. Ильенкова на теоретическом семинаре в Институте общей и педагогической психологии АПН СССР

Перед вами – стенограмма последнего публичного выступления Э.В. Ильенкова, которое произошло 12 февраля 1979 года на «давыдовском» семинаре в Институте общей и педагогической психологии АПН СССР (сейчас – Психологический институт Российской академии образования). Доклад был ответом на сообщение А.С. Арсеньева, сделанное тремя неделями ранее.

Организатором теоретического семинара и его бессменным руководителем был друг и ученик Э.В. Ильенкова Василий Васильевич Давыдов. Семинар представлял собой весьма заметное культурное явление в Москве 1970-х – начала 1980-х годов. Он просуществовал почти десять лет – с момента прихода В.В. Давыдова в институт в качестве директора, вплоть до его увольнения в январе 1983 года, и был посвящен теоретическим проблемам психологии и культуры в целом. Раз в две недели большая аудитория Института психологии собирала до двухсот участников семинара, который на фоне глухого застоя тех лет представлял собой редкий очаг живой теоретической мысли.

Магнитофонная запись семинара была предоставлена Психологическим институтом РАО. За реставрацию и оцифровку магнитной ленты благодарим Александра Васильевича Меньшикова.

Публикацию подготовили Е. Илеш и А. Майданский

Товарищи, я хотел ограничиться кратким совсем выступлением, но чем больше я раздумывал над тем, что рассказал нам в прошлый раз Арсеньев, тем больше я убеждался, что кратким выступлением тут не обойтись. И поэтому я прошу извинения, если я регламент превышу. Ну, остановите меня, если я не по делу буду говорить.

Тема эта предельно, по-моему, важная – историзм в психологии. Именно поэтому мне и хотелось бы рассмотреть ряд утверждений до-

¹ Публикуется при финансовой поддержке Российского гуманитарного научно-го фонда (РГНФ), проект № 17-03-00160а «Подготовка к печати неизданных работ Э.В. Ильенкова 1960-1970-х годов из архива философа».

кладчика, которые, [как] мне представляется, нуждаются в уточнениях, и очень серьезных. Анатолий Сергеевич здесь очень хорошую написал цитату из Александра Сергеевича Пушкина. Мне кажется, что это было самое лучшее, что было в его докладе. С этим я согласен на сто процентов – что дикость, подлость и невежество не уважают прошлого, а пресмыкаются перед одним настоящим. И вот рассмотренный в свете этой мудрой мысли доклад Анатолия Сергеевича, мне кажется, в доброй половине своих утверждений как раз опровержению этой истины и служит.

Начал Анатолий Сергеевич свой доклад с утверждения, что прежде чем говорить об историзме в психологии, надо ясно понять, что такое историзм. Правильно. Разъяснить, что такое историзм в общей форме, конечно, нужно было хотя бы коротко, прежде чем говорить об историзме в психологии. Но как раз этого Анатолий Сергеевич, к сожалению, не сделал. Он сказал: ну, а что такое историзм – никто не знает. Это утверждение, первое утверждение собственное после вот этой мудрой фразы [Пушкина], это утверждение мне кажется чересчур храбрим.

Анатолий Сергеевич, ну а вдруг окажется, что кто-то знает, что такое историзм? *<Реплика из зала, нрзб.>* Так что фраза эта – никто не знает, что такое историзм... Себя вы сюда включаете, или нет? *<Реплика из зала, нрзб.>* Тоже, да? Ну, еще бы. Я могу допустить, что эта фраза если и имеет смысл, то смысл несколько другой: ни одна из имеющихся концепций историзма меня, Анатолия Сергеевича, не устраивает. Так? А свою собственную я предложить не могу. Вот это был, очевидно, рациональный смысл этого его заявления. Хорошо, Анатолий Сергеевич. Но тогда вы обязаны были, по самой элементарной логике выступающего, рассмотреть достаточно хорошо и прочно сложившиеся в истории культуры концепции историзма и показать, почему они вас не устраивают. И этого вы не сделали.

Своего понимания историзма докладчик, к сожалению, нам не сформулировал, хотя бы в самой общей форме, хотя бы коротко. Этого он как раз сознательно избегал, ходил вокруг да около. С одними мыслителями он в чем-то соглашался, других мыслителей он в чем-то упрекал. Упрекал, не доказывая, почему же это неверно. Ну а поскольку он нам не объяснил, что такое историзм в общей форме, он, естественно, так и не подвел нас к пониманию того, что значит историзм применительно специально к психологии.

А между тем психология как раз, по-моему, и нуждается наиболее остро в очень четко продуманном историческом воззрении на свой предмет. И нужда эта возникла не сегодня, и не вчера. Она была остро осознана – необходимость историзма именно в психологии – раньше,

чем необходимость историзма в какой-нибудь другой науке. Если датировать точно, то эта проблема – историзм в психологии – была поставлена раньше, чем была поставлена проблема историзма в биологии и в общественных науках и так далее. Поставлена она ровным счетом двести лет назад, в ранних работах Фихте, которого докладчик почему-то даже не упомянул в этой связи. Ведь дело-то в том, что как раз психология – понимаемая широко, как наука, занимающаяся вообще психической жизнью человека и человечества во всем ее огромном объеме, – и была родиной исторического взгляда на вещи. Это и Владимир Ильич Ленин в «Философских тетрадах» констатирует и фиксирует, что применительно к мышлению, к сознанию, к психике идея развития, идея историзма была высказана уже в 1812 году Гегелем и его предшественником Фихте в середине уже 90-х годов XVIII века. В то время, как применительно, скажем, к эволюции биологической жизни Дарвином на полсотни лет позже. Марксом, применительно к материальным экономическим отношениям, тоже на полсотни лет позже. А применительно к психике, как центральная проблема понимания психики, она как раз была остро поставлена вот уже в конце XVIII века.

Я датирую рождение историзма трудами Фихте и Гегеля и подчеркиваю это, настоятельно подчеркиваю, по той простой причине, что Анатолий Сергеевич с его – по-моему, тут излишней – любовью к прошлому забрался слишком далеко вглубь веков. Он обнаружил зачатки, намеки на историческое понимание психики у Иисуса Христа *<реплика из зала, нрзб.>*, у дзен-буддистов и так далее. Намеки и ростки понимания, что человеческая душа, вообще-то говоря, как-то возникает, как-то эволюционирует – это очень древняя идея. Намеки и ростки этой идеи в любой мифологической системе вы действительно обнаружите, не говоря уже про таких людей, как Гердер, Гёте, Декарт, Дидро, Гераклит, Гесиод – везде вы найдете вот эти самые намеки. Даже в Библии идея этого историзма присутствует: Адама на седьмой день только господь Бог создал. Адам возник, чтобы потом эволюционировать в грешника (или на шестой, может, Ева на седьмой).

Непонятно, почему Анатолий Сергеевич вот так долго останавливался на этих самых намеках историзма в такие древние времена и не рассмотрел хорошенько вот ту концепцию, с которой, собственно, историзм в европейской культуре и начался. И начался он действительно в пределах науки о душе, о духе, о психике. На Гегеля Анатолий Сергеевич ссылался не раз. Но видите какая вещь – из Гегеля опять выбирались такие мысли, а точнее половинки мыслей Гегеля, которые, собственно, ничего особенного из себя не представляли, и сегодня,

особенно нового ничего не представляют. Фихте и Гегель велики вовсе не тем, как говорил Анатолий Сергеевич, что, вот, по Гегелю историзм, в общем-то, состоит в том, что сегодня теория такая, а завтра она станет другой, послезавтра ее сменит третья и так далее, и так далее. Видите, если тезисы Гегеля – историзм Гегеля, суть его – свести к такой формуле, то тогда Гегель превратится собственно в очень абстрактно-плохонькое подобие Поппера с его идеей, что идеи сменяются идеями, парадигмы сменяются парадигмами, и никакой закономерности в этой смене обнаружить нельзя. Это позиция релятивизма, а Гегель релятивистом не был. Гегель был в понимании историзма диалектиком. То есть он понимал, что весь этот длинный исторический ряд сменяющих друг друга теорий, духовных формаций явно обнаруживает закономерность с определенным вектором, направленным, как он выражался, на абсолютную истину, на свободу, ну а в нашем понимании – на объективную истину. И что теории не просто сменяют одна другую, а в этой смене постепенно откristаллизовывается все больше и больше зерно абсолютной истины. Вот это вы старательно обошли у Гегеля. Больше того, и Фихте, и Гегель прекрасно понимали, что каждая отдельная душа (ну, или в терминологии Фихте и Гегеля больше – Я, – там, трансцендентальное, эмпирическое Я, и прочее, и прочее, ну, в общем, все вы понимаете, что это все псевдонимы одного и того же – индивидуальной психики) с самого своего рождения вплетена в общий контекст развития духа, который у Гегеля представляет собой не что иное, как просто псевдоним, под которым выступает в его трудах духовная культура человечества в ее развитии. Больше ничего за понятиями абсолютного, объективного духа, даже Бога, у Гегеля не кроется. Это именно духовная культура человечества, которая начиналась где-то в глубине веков, которая проходила ряд формаций, ряд фаз или ступеней, или стадий совершенствования, направленного к достижению свободы, абсолютной истины и так далее, и так далее. И что отдельная душа, как и дух человечества, объективный дух, в какой-то точке рождаются, а не существуют от века. Родившись, проделывают ряд стадий своего развития, или совершенствования, чтобы, в случае отдельной души, в конце прийти к слиянию, так сказать, с Абсолютом, или к смерти. С бессмертием души, с которым еще нянькался великий Иммануил Кант, Гегель разделался безоговорочно и иронизировал над этим представлением о бессмертии индивидуальной души, отстаивая бессмертие духа, то есть, если переводить это на более современный научный язык, бесконечную возможность развития духовной культуры человечества. Гегель это даже в стихах хорошо...

Да, вот тут же меня очень странно поразило утверждение Анатолия Сергеевича, что Гегель, будто бы пресмыкаясь перед социальностью, перед Абсолютом, перед всеобщим, пренебрегал душой индивида, пренебрегал индивидом. Анатолий Сергеевич, ну зачем повторять вот эти вот вещи, которые придумали сто лет назад либералы, критики Гегеля, вроде Гайма, я не понимаю никак. Я мог бы привести сейчас, но не буду просто утомлять внимание зала, десятки, сотни мест я могу вам привести, где Гегель приписывал индивиду куда большее значение и роль в развитии мирового духа, или мировой духовной культуры, чем все вместе взятые бердяевы, хайдеггеры, не говоря уже об Иисусе Христе. Каждая новая формация (это знает всякий, кто хоть сколько-нибудь внимательно и без предубеждения Гегеля читал) рождается через действия индивида, индивидуальной души. И успех индивидуальной души зависит от того, насколько ее действия более или менее случайно совпадают с общим направлением развития мировой культуры. Вот такие люди, культур-герои, как их называли (он ли, я не помню, или кто-то [другой] потом), как раз и двигают своими индивидуальными, самоотверженными подвигами общий массив духовной культуры своей эпохи. Ну к таким он относит, скажем, Солона, Сократа, Юлия Цезаря, Наполеона, Рафаэля, Моцарта. Вот все эти индивиды открывали человечеству новые горизонты именно своим индивидуальным открытием. И исторические события он трактует так: вначале в индивидуальной голове у Руссо, у Вольтера, у других просветителей родилась идея нового миропорядка, а потом уже она, усвоенная Максимилианом Робеспьером, начала реализоваться, с помощью гильотины, в мире. Активность индивида, роль индивида Гегель не только признавал, он ее чрезвычайно преувеличивал, именно как идеалист. Новая формация у него всегда рождается вначале в индивидуальной голове.

Вот мне тут вчера попалося на глаза его стихотворение даже – Гегель и стихи писал, оказывается, о чем не все знают. И в стихах он даже вот все это выразил. Обращаясь к современникам, такие патетические – к индивиду обращенные – слова. Ну я-то поэт плохой, я перевел его дословно и буквально, ну приблизительно значит так: «Смело доверься исходу борьбы, сын божества, с мирным покоем порви, и с собою самим и с наличной Вселенной. Вперед устремляясь, пытайся стать больше, чем был ты вчера и сегодня. Лучше, чем век твой, не сможешь ты стать, но в итоге твой век станет лучше».

Эта идея повседневного, ежечасного совершенствования как отдельной души, так и духа в целом, который через отдельную душу именно эволюционирует к свободе. Вот это совершенствование, которое проте-

кает именно через напряженную диалектику взаимоотношений души и духа, индивида, творящего что-то новое, и массива духовной культуры наличной, вот эта самая готовая вселенная, которая его окружает. То есть всей психической... Идея постоянного диалектического совершенствования, через противоречие, всей духовной, всей психической сферы мироздания – это и есть стержень всей немецкой классической философии. Обо всем этом, наверное, было бы полезнее поговорить. Я не буду разворачивать подробно то, что Гегель сделал в сфере психологии и Фихте перед ним. Это мне бы и двух часов не хватило, поэтому этим я не буду заниматься. Тут и идея, что индивид в своем индивидуальном самосовершенствовании повторяет как бы вкратце, сокращенно, стадии развития мирового духа, то есть мировой духовной культуры. Он также рождается в качестве духовного существа, как когда-то родилось в качестве духовного существа человечество. И так далее, и так далее. Вот об этом, мне казалось бы, полезнее было докладчику поговорить, чем рассказывать о смутных намеках, которые содержались и в дзен-буддизме, и у Гесиода, и у Христа, и у Платона, у Сократа, и так далее, и так далее.

Вспоминается мне еще одна очень несправедливая вещь, которую сказал докладчик про так называемую европейскую культуру. Он сказал, что для западноевропейской культуры характерно то, что она уже целых триста лет рассматривает психику человека через очки представлений, заимствованных собственно из естествознания, смотрит на него как на объект, и только. Но это же просто не соответствует фактам, Анатолий Сергеевич! *<Реплика из зала, нрзб.>* Ах, вот как. Хорошо, рационализм. Куда вы относите Декарта, Спинозу? *<Реплика из зала: Туда же>* Туда? Так вот, Декарт, Спиноза рассматривали человека через очки представлений, заимствованных из естествознания? *<Реплика из зала, нрзб.>* Рационализма Нового времени? Так... Если вы имели в виду Декарта, то это половина Декарта, это его физика. Тело человека он действительно рассматривал как автомат. Но ни Декарт, ни Спиноза, ни Дидро, ни Лессинг, ни Гёте, ни Кант, ни Шеллинг, ни Фихте, ни Гегель, ни Фейербах, ни Маркс под эту вашу осуждающую характеристику, извините, не подходят. *<Реплика из зала, нрзб.>* Вы, по-моему, только и делали, что осуждали и упрекали всех. Да, были, разумеется, и такие чудаки, которые рассматривали человека как объект, как машину. Были такие чудаки, я их вам назову. Это – Ламетри, Кабанис, которые рассматривали человека как машину, а не как субъекта. Так? Позднее это были люди вроде Молешотта с Бюхнером. Нынче, чтоб поближе быть к современности, к настоящему, ну Амосов вот так рассматривает, может быть, Китайгородский, ну еще Карнап с его радикальным физикализмом, ну Скиннер. Да, есть такая тенденция.

Но почему это называть *рационализмом*? Я не знаю. По-моему имени *рационализма*, который в моем понимании всегда остается гораздо более предпочтительной позицией, чем противоположная – иррационализм. Почему Амосов и Кабанис – это рационалисты, а почему Спиноза, Декарт, Гегель, Кант – не рационалисты по вашей классификации выйдут? *<Реплика из зала, нрзб.>* Да нет, потому что они рассматривали человека именно как субъекта.

В одном, конечно, Анатолий Сергеевич прав. И в этом я вижу его успех у некоторых молодых людей преимущественно женского пола *<смех в зале>*: что тот же Достоевский, которого рационалистом не назовешь, конечно же разбирался в проблемах души и духа намного глубже, чем любой естествоиспытатель, даже такого масштаба, как Менделеев или Нильс Бор. Поэтому такие люди, как Достоевский, при всех их иррационалистических загибах, конечно, были всегда ближе к истине, чем попытки понять человеческую психику с точки зрения физики, химии, кибернетики и прочих изобретений. Ясно! Уж не говоря об амосовых, о тютюных и о дубровских. Но на этом основании вообще ставить крест на рационализме – ну это по меньшей мере нелогично.

<Реплика из зала, нрзб.> Вот так бы и говорили! Вот так бы и говорили, что вы не уважаете определенный вид рационализма, а на самом деле это псевдорационализм, который лезет с физическими представлениями, с химическими представлениями в область психологии и там хулиганит. Это не рационализм, это – псевдорационализм, это квази-материализм. Но зачем же на этом основании вот так скопом весь рационализм, вообще говоря, поливать грязью. Я не понимаю. *<Реплика из зала, нрзб.>* Ах, даже в целом! Вот давайте об этом и поспорим: кто в психике понял больше и лучше – иррационалисты, типа Бердяева, или же люди вроде Фихте и Гегеля. Вы хвалили Бердяева, но не объяснили залу, к сожалению, что именно он открыл? Что именно открыли в психологии Гегель и Фихте я могу говорить, могу объяснить. Ну объясните, что открыли Бердяев и его единомышленники.

Мы неделю назад слышали, как один композитор вот отсюда, вот с этой трибуны выступал тут по поводу музыкального воспитания и природы музыкальных способностей. Он развивал концепцию, согласно которой музыкально способная душа – вот, например, Бетховен – непосредственно, каким-то чудом, улавливал гармонию небесных сфер. И даже в числах это выразил – 0,987. Оказывается, у него в Аппассионате точно такая же пропорция, в какой Сатурн делит солнечную систему. Я боюсь, Анатолий Сергеевич, что вот эти все теории непосредственного вживания индивидуальной души в тайны космо-

са, в гармонию небесных сфер, я боюсь, что вот как раз эти представления иррационалистические вот к таким выводам музыкальную педагогику и ведут. Это, простите, не рационалистическая психология, а это плохая натурфилософия. Очень плохая. Это какая-то помесь чудовищная пифагорейства с Шопенгауэром, и одобренная еще терминологией Ивана Петровича Павлова. Тут и торможение с этим самым присутствует. *<Смех в зале.>*

Но больше всего, Анатолий Сергеевич, знаете, что меня удивило и, больше того, обозлило, почему я и решил выступать длиннее, чем хотелось бы? Вот та ваша безапелляционность, с которой вы судили и рядили по поводу направления нашей психологии. Вот, дескать, все направления, кроме одного-единственного в советской психологии, тупиковые, закрытые. *<Реплика из зала, нрзб.>* Ах, ну очень хорошо, вот я и буду рад, если оно вашим мнением так в результате нашей дискуссии и останется, и больше никто разделять его не будет. Вот та безапелляционность, с которой он назвал тупиковыми направления, не называя имен – ну раз все, значит, и та, которая, как мне кажется, прорисовала впервые в психологии именно пути историзма. А именно та линия, которая идет от Выготского, Выготского – Леонтьева. Вот вы ее объявили тоже тупиковой и закрытой. Да, для бердяевщины, для телепатии она закрыта. Вы сказали, что одна единственная позиция, которая не тупиковая, которая открыта – это позиция Сергея Леонидовича Рубинштейна. Так? *<Реплика из зала, нрзб.>* Тоже ваше мнение. Хорошо. Я тогда прошу наследников теоретических Сергея Леонидовича Рубинштейна, которые здесь присутствуют, вот это учесть.

<Смех в зале, реплики, нрзб.>

<Обращаясь к Арсеньеву> Так нет, ярлык ты сам на себя повесил – если бы ты не пел дифирамбы Бердяеву, я его бы и не упомянул. Я Бердяева вообще не считаю мыслителем, стоящим разговора в серьезной аудитории в конце двадцатого века. *<Реплика из зала, нрзб.>* Ну мое личное мнение такое. Да, пусть это мое личное мнение, ладно. Хорошо.

Сергей Леонидович Рубинштейн, которого, как не тупиковую позицию противопоставил Арсеньев всем остальным, действительно, крупнейший психолог советский. И из разговоров с ним, из личных разговоров, не только по его трудам, я знаю, что это был умный и большой марксист, рационалист. И если бы он сейчас узнал на том свете, для каких вещей его некоторые формулировки оставляют входы – или выходы, я не знаю (ну, поскольку выход – это есть то же самое устройство с обратной стороны, именуемое входом, как один остроумный человек сказал), – то он бы, наверно, эти формулировки

бы закрыл для таких возможностей, для возможности так интерпретировать. Потому что ни телепатию, ни всякую мистику он никогда не допускал в свои труды. Если он допускал формулировки под давлением превосходящих сил противника, которые оставляли возможность физиологических интерпретаций некоторых его фраз – ну, это в начале пятидесятих годов было понятно. Но для мистики он не оставлял, по-моему, никаких лазеек.

Дней десять назад – видите, Анатолий Сергеевич, и к тебе, товарищ Брушлинский, тоже обращаюсь – в споре с Асратяном, который защищает предельно физиологическую точку зрения, то есть как будто как раз обратную, по сравнению с Анатолием Сергеевичем... Как раз Асратян тоже стал ссылаться на Рубинштейна против линии Выготского – Леонтьева и так далее. Вот задуматься над этим бы нужно.

Я тут, если вы мне позволите, покажу, в чем тут дело, почему две таких интерпретации – одна, апеллирующая вот к этим самым индивидуально-неповторимым, интуитивно только ухватываемым качествам экзистенции личности, а другая грубо-физиологическая, – почему они – это две стороны медали, которые одна другую поддерживают. Как физики выражаются, комплементарные концепции, дополнительные. Вот если позволите, я на этом немножко остановлюсь.

<Реплика В.В. Давыдова, директора Института общей и педагогической психологии АПН СССР, нрзб.>

Так вот, очень любопытный финт получается. Когда в присутствии Асратяна мне пришлось анализировать, каким образом возникают так называемые натуралистические иллюзии в психологии, то есть когда стопроцентно социальный продукт, стопроцентно социально-исторический продукт выдается и понимается за естественноприродное качество личности. То Эрзац Асратович *<смех в зале>* – простите, Эзрас, – он обвинил меня в том, что я отступаю от Ленина и против Ленина иду.

– Как, говорит, вы не читали «Материализм и эмпириокритицизм»? Там прямо написано, что мозг мыслит.

Я как-то опешил и не удосужился объяснить ему, что приписывать Ленину в качестве одной из центральных идей его гениальной книги утверждение, что человек мыслит мозгом, головой, а не задницей – это, по меньшей мере, неуважительно к книге. Ведь в чем дело? Что человек мыслит башкой, а не задницей, понимает не только любой идеалист *<реплика из зала, нрзб., смех в зале>*, и не только материалист, Анатолий Сергеевич. Это понимает любой дворник *<смех в зале>*. И для этого не нужны особые экспериментальные доказательства, которыми сыпал Эзрас Асратович.

Что человек мыслит мозгом, что мозг – орган мысли, это я мог бы документировать вам сейчас десятком цитат. Не только Гегель, не только Фихте, не только Платон, а прекрасно понимал [это] даже такой последователь доктора Кабаниса, как доктор Гильотен, который публично эксперимент производил, когда он головы отрезал, а не ягодицы. Так что экспериментальных доказательств тут вполне достаточно у человечества. И не в этом дело, не в этом спор. Не об этом философы спорят. И в связи с этим я и хотел бы продемонстрировать вам – не всем вам, возможно, известную – историйку.

Все знают, что Владимир Ильич в своем «Материализме и эмпириокритицизме»... Все вы тут люди с высшим образованием и слышали, что Ленин так ругает эту принципиальную координацию Авенариуса, что скажи я сейчас, что Арсеньев проповедует принципиальную координацию – мне скажут, что я навешиваю ярлык. Но все ли знают, что такое принципиальная координация? Сомневаюсь. И тут я вынужден воспользоваться цитатами, из которых совершенно ясно становится, в чем дело, и в чем суть спора между Лениным и сторонниками принципиальной координации – Луначарским и Богдановым. Я имен никаких называть не буду, но думаю, что вы и сами, услышав эти цитаты, подумаете, что вы читаете кое-какие статьи 70-х годов двадцатого века, а не девятнадцатого.

Не далее как вчера раскрыл я книжечку – помнил, что там такое есть, но когда я прочел ее глазами, так сказать, усовершенствовавшимися после вот этих вот споров последних лет, я там прочитал больше, чем я читал когда-то, лет двадцать назад, а именно... Книжечка эта называется «Критика чистого опыта» Авенариуса в популярном изложении Луначарского. Москва, 1905 год. Напечатана в типографии Общества распространения полезных книг. Моховая, против Манежа, дом князя Гагарина. <Смех в зале>. Это вот здесь. Это вот эта типография¹. Так вот там мы читаем, цитирую:

«На непредубежденного человека решающе влияет огромный ряд наблюдений и опытов, доказывающий, что повреждения различных центров мозга, приводящих или отводящих нервов, немедленно искажает или уничтожает любые психические функции и притом с полной и детальной определенностью; кроме того, нетрудно убедиться, в какой тесной зависимости находится развитие психики и развитие нервно-мозгового аппарата в постепенно повышающемся ряду животных или в развитии человека из зародыша в зрелого мужа.

¹ Имеется в виду здание по соседству с Институтом психологии, в котором проходил семинар.

Мы не можем поэтому не выставить перед наукой требования доказать полную, точную, [необходимую] параллельность или функциональную взаимозависимость психического и физиологического» рядов¹.

Вот это и есть принципиальная координация. Если кто-то о ней другое представление имеет, то это не так. У Авенариуса речь идет именно о той принципиальной координированности ряда психических феноменов, или переживаний, происходящих в индивиде, с рядом изменений, происходящих в системе его нейронов. Вот о чем речь идет. *<Реплика из зала о том, что надо бы цитировать труды самого Авенариуса.>* Вот слушайте дальше. Если бы я начал цитировать Авенариуса самого, мне пришлось бы очень долго комментировать. А я намеренно цитирую Авенариуса в популярном изложении Луначарского, разъясняющем зашифрованные тирады Авенариуса, которые [тот] зашифровывал намеренно. *<Реплика из зала, нрзб.>* Понял [Луначарский Авенариуса], и понял очень точно.

«Важно нам то, – продолжаю цитировать, – что параллелизм (психического и физического рядов. – Э.И.) или – как он говорит – двусторонний монизм, проявляющийся в отношениях психического и физиологического, не единственное и не исключительное явление: суть его заключается в восприятии (одного и того же. – Э.И.) двумя разными способами – непосредственным самовосприятием мозга (психика) и наблюдением его при помощи приборов и глаза (физиология)».

Это и есть, по Авенариусу, два взаимно зависимых и неотделимых друг от друга ряда.

<Реплика В.В. Давыдова: «Почему у Авенариуса? У многих сейчас... Если раскрыть кавычки и говорить, что у Авенариуса через Луначарского...>

Да, многие себя узнают.

<В.В. Давыдов: Это вполне мы знаем, что это буквально последние высказывания многих специалистов – что психофизический параллелизм сейчас наиболее распространенное и наиболее рационально-разумное, нрзб.>

Вот к этому я и перехожу. Если это рационализм, то Арсеньев, наоборот, прав, надо в иррационализм удирать. Но это, к счастью, не рационализм, а псевдорационализм махистов. И Авенариус действительно был первым, кто очень четко и точно в новейшее время сформулировал вот эту самую идею, вот этого самого психофизиологического монизма. Психофизиологический монизм Авенариуса – это и есть вот это представление, одинаково идиотское, о психике, о психологии как науке об

¹ Здесь и далее Ильенков цитирует главу вторую (Биологическая психология) из книги: Рихард Авенариус. Критика чистого опыта, в популярном изложении А. Луначарского. С дополнением: Новая теория позитивного идеализма (Holzapfel. Panideal). Критическое изложение А. Луначарского, 1905.

интроспективно наблюдаемых мозгом своих собственных состояниях. Если психологию понимать так, то, конечно, все так и получится. А физиологию высшей нервной деятельности сводить к анализу структур и функций нейронных сетей. Тогда да, это и есть реализация идей Авенариуса. Из этих двух рядов Авенариус, как и Мах, и Луначарский, и Богданов, а в новейшее время Дубровский, Амосов и несть им числа. Из этих двух рядов эти мыслители объявляют физиологический ряд смены состояний – ну, события, происходящие в нейронных сетях, – как ряд независимый. А психический ряд – как зависимый, то есть как просто самоощущение мозга при этих самых физиологических рядах. И больше ничего. Ну, если перевести на русский язык, как это часто любят делать, то это называется *эпифеномен*. Это – пассивное самоощущение мозгом своих собственных состояний и больше ничего. Так вот, физиологический ряд, то есть ряд нервных связей внутри мозга, является независимым, первичным, а психический ряд – это параллельная ему цепочка индивидуальных переживаний мозгом своих собственных внутренних состояний. Психика, согласно этой концепции, – это индивидуально неповторимый каждый раз ряд переживаний. И больше ни черта. Ряд капризный, ряд индивидуально неповторимый, не повторяющийся, каждый раз зависящий от неповторимости индивидуальных узоров нейронных сетей в отдельном мозгу.

Поэтому-то психология, и по Авенариусу, и по Богданову, и по Асратяну, добавлю, и по Дубровскому, и по Тюхтину, невозможна как объективная наука. Так Авенариус и формулирует: «Прерывистый и капризный ряд психических явлений обусловлен непрерывным и доступным точному измерению рядом физиологическим».

И то, что мы принимаем за сознательные процессы, на самом деле есть только переживания, диктуемые совершенно бессознательными шевелениями нашего органа. Поэтому бессознательное, с которым тоже очень много любят кокетничать нынешние мыслители некоторые, у него и оказывается доминирующим рядом. Независимым рядом. Рядом чего? Рядом событий, происходящих в нервной ткани мозга, в системе нейронов и аксонов. Вот утверждение Авенариуса. И нельзя забывать, что у Авенариуса вот эта вот его пугающая [терминология] – и на экзаменах, я помню, и сам страдал, и студенты, которые мне сдавали, в панику приходят: что такое центральный член принципиальной координации? – Это же мозг! Авенариус-то имеет в виду мозг. Мозг работает по своим физиологическим чисто законам и вот эту работу по физиологическим законам он переживает как свои психические состояния. Вот и все. Это довольно просто. Луначарский это понял очень хорошо.

Вот на этой-то основе Авенариус формулирует и ту программу исследований в области как физиологии, так и психологии, которая, к сожалению, имеет гораздо большее распространение, чем та, которую отстаивал против них Ленин.

Вот следите-ка за логикой Авенариуса дальше. Значит, физиологический ряд, или цепочка событий, происходящих в сетях нейронов, или в нейронных сетях, как сейчас предпочитают выражаться, обуславливает прерывистый и капризный ряд психических переживаний. Хорошо. Причем, говорит, под словом «обусловлен» надо разуместь не причинную зависимость, конечно, поскольку причинно-следственную зависимость все позитивисты, и махисты в том числе, они вообще выбрасывали из арсенала научной терминологии, они ее подменяли функциональной связью. Так вот это типичная функциональная связь – физиологии с психикой.

Под словом “обусловлен” мы понимаем лишь отношение функции (не причинно-следственные зависимости, а функции), которую мы для удобства берем за независимую переменную, – к другой параллельной функции (то есть психической)¹.

Следите дальше. Установив, что психология как объективная наука невозможна в силу капризности и неповторимости психического ряда, он идет дальше и доказывает, что место всей прежней психологической болтовни должна занять физиология мозга. Это Авенариус. И постулирует взгляд на мозг – вот сейчас вы будете веселиться, – цитирую: я защищаю «воззрение на мозг как на саморегулирующуюся систему, находящуюся в подвижном равновесии», и взгляд «на процессы, которым параллельно соответствуют психические явления, как на отдельные акты саморегулирования».

В каком году издана эта работа – сами судите. Вот на этой основе и получается, что принципиальную координацию, или функциональную зависимость между психическим и физиологическим рядом, может исследовать научно только физиология мозга. А что же остается на долю психологии? Для нее заказаны совершенно объективные методы исследования, поскольку она имеет [дело] с капризными и индивидуально-неповторимыми феноменами самоощущений, постольку она способна

¹ Здесь Ильенков в сокращенном виде пересказывает следующее место: «Под словом “обусловлен” мы не разумеем отношения повелевающего к повинующемуся, сущности к видимости, а лишь отношение функции, которую мы для удобства берем за независимую переменную к другой параллельной функции. Такой метод исследования явлений сознаний может быть назван психофизиологическим методом в психологии».

только на классификацию предварительную, приблизительную этих явлений. Тут, де, возможен только субъективный метод, метод интроспекции, метод внимательного всматривания в свои собственные внутренние состояния.

Отсюда, кстати, Анатолий Сергеевич, идет и весь Хайдеггер, который считает, что все дело в том, чтобы углублять интроспекцию до такой степени, настолько углубиться в интроспекцию, чтобы сквозь нее увидеть суть мира. Алетейю, как он выражается, подлинное бытие вообще. Через интроспекцию. *<Реплика из зала, нрзб.>*

Вот как тот композитор, который считал, что он музыку сфер и даже числовые соотношения между планетами с помощью одной музыкальной интуиции улавливает. Вот эта самая обратная сторона – элементарная, или дополнительная, концепция к физиологически-биологическому взгляду на сознание и на мышление.

И позволю себе закончить цитирование тем резюме, которое Луначарский вот этому самому всему изложению популярному «Теории чистого опыта» Авенариуса дает. Вот вслушайтесь.

«Он (то есть Авенариус) дал новую, крайне простую и плодотворную классификацию психических явлений, позволяющую понять их биологический смысл. Идя по стопам Авенариуса, физиологи, детально изучая биологию мозга, имеют прекрасные шансы построить полную, точную и высоко конкретную картину жизни человека во всех ее проявлениях».

Вот и превращается «биология мозга» в универсальную науку, которая должна объяснить научно поведение человека и в экономике, и в политике, и в искусстве, и в науке, – везде. Вот за это-то их и бил Ленин, а не за то, что они думали, что человек мыслит не с помощью головы. Это они понимали, даже чересчур. Эта вот их идиотская психофизиология, выданная за новую универсальную науку, приводит к путанице в том числе даже в таком пустом вопросе – мыслит человек с помощью мозга или нет. Вот популяризируя эту предельно пошло-физикалистскую концепцию психики, Луначарский объясняет с ее точки зрения даже такие явления, как наслаждение человека от созерцания, скажем, Рафаэлевой Сикстинской Мадонны, или феномен Джордано Бруно, который пошел на костер ради своих идей. Всё, все без исключения вещи. Он берет самые предельные – казалось бы, причем [тут] биология мозга и Сикстинская Мадонна или Джордано Бруно? А смотрите, как он это доказывает – вот тут-то вы начнете смеяться, наверное.

Согласно Авенариусу и всем махистам, цитирую, «мозг есть сложнейший автомат; цель, к которой приноровлено все его строение, вся его

структура – это сохранение подвижного равновесия (в переводе на русский язык: гомеостазис – Э.И.) по возможности в неизменном виде, несмотря на все нарушения со стороны сложной и часто враждебной среды. Все органы (остальные – руки, ноги, там, и прочее – Э.И.) суть придаточные органы мозга. *Саморегулирующийся автомат* – вот что такое мозг», по Авенариусу¹. Это – «сложный Ванька-встанька, приноровленный к тому, чтобы приходить в прежнее положение, что бы с ним ни делали», как бы его ни толкали.

Это не мои слова, это – Луначарский, это адепт полнейший Авенариуса говорит. Я бы придумал, может, еще похлеще образы.

Психические явления суть самочувствие² колебаний, проделываемых Ванькой-встанькой, пока он опять не установится по-старому. Это адепт говорит.

Вот, а как с этой точки зрения, интересно, махисты, и до сих пор, интерпретируют феномен Джордано Бруно? Вот это еще характерней. Слушайте-ка. Когда им задают вопрос, цитирую: «А жертвовать собою ради идеи? Неужели и это акт самосохранения мозга?» Ну, действительно, вопрос коварный. Джордано Бруно свой мозг позволил сжечь на костре. Да, отвечает с позволения Авенариуса Луначарский, – именно так. И объясняет. Прежде всего, чтобы читатель понял, нужно напомнить ему, что «дело идет не о самосохранении человека, органом коего является мозг, а о самосохранении мозгового равновесия». Это страница 41-42 вот этой книги, которую я все время цитирую. О сохранении внутренней гармонии между разными мозговыми структурами. Ну, левым или правым полушарием, как сейчас, так сказать, «научно» установили. Или еще между какими тонкими узлами. Но дело идет, в общем, о сохранении устойчивого баланса между различными кусками мозга. Вот о чем идет речь и ни о чем больше.

Да, поэтому-то с их точки зрения мозг устроен так, что он органически, в силу морфофизиологических структурных особенностей, унаследованных им от рождения, он является врагом диалектики, он не приемлет противоречия. <Реплика из зала, нрзб.> Ага, вот она. И когда этот мозг оказывается в ситуации, когда один участок мозга ему говорит «А», а другой «не-А», то наступает – это я уже другого на память цитирую махиста, Бермана, тоже одного из авторов, с которыми Ленин-то все вре-

¹ С этого места и далее цитируется текст главы третьей (Теория жизненных рядов).

² У Луначарского – *отражения*, а не самочувствия: «Психические явления суть отражения колебаний, проделываемых Ванькой-встанькой, пока он не установится по-старому».

мя бьется – наступает дискомфортное самоощущение мозга. Это и есть противоречие. Поэтому-то они до сих пор так не любят Гегеля, который считал, что напряжение противоречия – это и есть мотор психического развития. Для них это только дискомфортное состояние тела мозга, от которого организм во что бы то ни стало старается избавиться и, как Ванька-встанька, покачавшись, на одной стороне остановиться – на «А», или на «не-А», наоборот. Видите, тут связано все очень глубоко и очень прочно. Вот эта психофизиологическая концепция мышления, с принципиальным отрицанием историзма в психологии – потому что никакого историзма без принятия противоречия как движущей силы психического развития не получится. И вот той дорожкой через бердяевщину к поповщине, которую Ленин у всех у них обнаруживает. Если вы примете вот такую грубо-физикалистскую, грубо-физиологическую концепцию психики, мышления, сознания, то вы волей-неволей в качестве дополнения к ней будете вынуждены принимать бердяевщину, дзен-буддизм и прочую поповщину.

Так вот, противоречие, поэтому, для мозга очень неприятно. Противоречие, от которого этот мозг старается избавиться любой ценой – то ли за счет религии, то ли за счет водки, то ли за счет произвольного изменения терминологии, как это Дмитрий Павлович Горский нынче делает вслед за Карнапом, то ли путем насильственного устранения противоречащих мнений вместе с их носителем, путем уничтожения книг, в которых написано не то, что я вот думаю. Все эти явления опираются прочно вот на такое представление о психике и о возможных путях и законах ее развития. И Ленин совершенно справедливо квалифицировал эту психофизиологию, эту «биологическую психологию», как сам ее Авенариус называл, как психологию обывателя, растревоженного революцией. И совершенно справедливо. Как психологию обывателя, которую махизм пытается выдать за естественноприродную структуру мозга. Тем самым становясь прочно обеими ногами на почву натуралистической иллюзии насчет психики. Мозг так устроен, что нормальный человек – это обыватель, который не любит противоречий и старается от них любой ценой избавиться. Или так. Или за счет, вот как Бердяев – за счет боженьки. А эта концепция, поскольку она выдает за естественноприродную, то есть, стало быть, вечную и неодолимую, структуру человеческой психики, вот эту вот структуру сознания растревоженного революцией обывателя, вот они [махисты] и выдают за высший постулат психологии. И за исходную аксиому научной психологии.

Эта установка прямо ориентирует психологию на отыскивание тех внеисторических компонентов человеческой психики, которые ему [че-

ловеку] общи с мозгом любого животного. Те есть они разницы между зоопсихикой и [психикой] человеческой никакой не проводят. Они считают, что главные параметры человеческой психики совершенно идентичны с главными параметрами психики животных, у которых мозг действительно есть орган этой особи и только. Или вида. Эта установка прямо ориентировала психологию на антиисторизм тем самым. А все исторические элементы приписывала разным уже случайным пустякам. И на Гегеля они злятся больше всего и кричат, что Гегель унижал индивида, не уважал прав индивида, апеллировал всё ко всеобщим абсолютам каким-то и прочее, и прочее. Вот эта либеральная критика Гегеля – она очень понятна, откуда и почему она. Потому что Гегель действительно впервые понял не только психику человека – то есть взаимоотношение души и духа, индивидуальной психики и духовной культуры – исторически, то есть как процесс где-то возникающий, развивающийся через противоречие. Потому.

И вот тут, Анатолий Сергеевич, вот об этом бы надо было с самого начала и поговорить, что такое историзм вообще и в психологии, в частности. Историзм значит тут взгляд, согласно которому вы ничего в любом явлении, как в психическом, так и в физическом, не поняли ни бельмеса, если вы не проследили, экспериментально не проверили самый акт возникновения вот этой вот вещи. Если у вас в руках понимания акта возникновения психики нету, то вы не знаете, что такое психика. И вот люди, которые апеллируют к врожденности психики и к передаче психики через гены, – это ведь просто дипломатически-жульнический ход, который снимает в психологии с повестки дня вопрос об акте возникновения Я, сваливает его в биологию, спуская на пол, отыскивает. А психология, если она хочет быть наукой о психике, о душе и о духе, о законах возникновения и развития его через противоречие, через стадии определенные, то она, прежде всего это и должна делать. И вот эта точка зрения, точка зрения, на которую прочно вышла наша психология со времен Выготского. И попытки спихнуть ее с этой магистрали, с этого русла исторического подхода и исторического понимания психики, это кокетничанье со врожденными способностями, с биологией и с физиологией, попытка свалить проблему рождения психики туда – к физиологам, в институт Асратяна или еще куда подальше. Вот слава богу умные генетики, вроде Дубинина, – они поняли, что это им сваливают на шею не их задачу. И стали прислушиваться к психологии больше.

Концепция же, высказанная докладчиком, она, к моему сожалению, ориентирует прямо на какие-то другие рельсы. Поэтому так горячо и

приходится возражать против такой постановки вопроса, ибо, начав со здравицы, с хороших слов Пушкина, Арсеньев кончил поддержкой тех людей, которые запрещают – сами не хотят и не могут, и другим запрещают – ставить вопрос об акте рождения души. Вот на этом я хотел закончить.

Майданский А.Д. (г. Белгород)

Ильенков о коммунизме¹

Начну с констатации пары простых – как говорят, «медицинских» – фактов, требующих своего объяснения.

Факт первый. У Ильенкова совсем не много текстов, в которых исследуется *современная* ему историческая реальность – коммунистическое движение общества, именуемого «реальным социализмом». Всего несколько

¹ Публикуется при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 17-03-00160а «Подготовка к печати неизданных работ Э.В. Ильенкова 1960-1970-х годов из архива философа».

штук. Гораздо больше Ильенков написал о *прошлой истории* коммунистического движения и о формировании коммунистического идеала Маркса. Отсюда вопрос: почему о *современном* социализме – так мало?

Факт второй. Все эти немногие тексты написаны в 1960-е годы. Последними по времени стали письма к Ю.А. Жданову от января 1968 года. С этого момента Ильенков прекратил писать о «реальном социализме» – почему?

Факт третий. Тональность Ильенкова сделалась «ипохондрической». Надежды на лучшее сменились мрачным декадансом. Завершается письмо к Жданову словами: «Вот и впадаешь в пессимизм, особенно, когда устанешь, особенно, когда – оглянувшись – увидишь, как немного сил... Ежели у Вас есть лишняя капелька оптимизму – поделитесь!» [Ильенков: личность и творчество 1999, с. 261].

Кто-то может на это сказать: ну, просто черная полоса у человека случилась в 1968 году. Захандрил на время философ, бывает. Полоса действительно была *черной*, и не только у Ильенкова лично. В августе того года наши танки раздавят Пражскую весну, а с нею – и остаток ильенковских иллюзий. Путь «реального социализма» так резко разошелся с коммунистическим идеалом, что оптимизм у философа иссяк. Причем навсегда. До конца этой, как он выразился, «полосы тухлого безвременья» Ильенков не доживет.

Ну а лично он знал времена и похуже. Эта черная полоса выглядит просто бледной тенью на фоне тех, что Ильенков пережил в начале «оттепели». После чего надолго угодил в госпиталь и сам себя называл «Едвальдом». Однако веру в советский социализм не терял – заявлял даже, что, мол, «надо бросить всё и заняться политической экономией».

В том же 1968 году случилась и, может быть, *самая светлая* полоса в его жизни. Вышла книга «Об идолах и идеалах» и поставлен личный рекорд по числу публикаций (больше десятка). Ильенков защитил докторскую. Пост директора Института философии занял его старый друг Павел Васильевич Копнин. Весной Ильенков впервые приехал в Загорский интернат, познакомился с «ребятами» и, что называется, зажегся темой...

Для ответа на поставленные вопросы надо, во-первых, сказать о коммунистическом идеале Маркса – Ильенкова, а во-вторых, выяснить, в чем именно этот идеал разошелся с реальностью.

Коммунизм, как известно, бывает разный. Иные коммунистические движения и доктрины, по словам молодого Маркса, не только не возвысились над уровнем частной собственности, но и не доросли до нее. Все без исключения коммунисты требуют упразднения частной собственности, однако «общественная собственность» понимается ими очень и очень по-разному.

Для Маркса обобществление собственности – только *первый шаг* в коммунистическую формацию. Шаг самый что ни на есть простой и естественный: «превращение капиталистической частной собственности, фактически уже основывающейся на общественном процессе производства, в общественную собственность», – если процитировать «Капитал» [Маркс 1960, с. 773]. Описанное превращение *частной* собственности в *общественную* осуществляется путем экспроприации экспроприаторов. Этой первичной цели служат 10 мероприятий из «Манифеста компартии».

Дальше же, по мысли Маркса, должен начаться процесс превращения *общественной* собственности в *индивидуальную*, каковая и является *чисто коммунистической* формой собственности.

Перечитаем знаменитую концовку предпоследней главы «Капитала». Коммунизм, будучи отрицанием отрицания частной собственности, представляет собой, цитирую, «*индивидуальную собственность* на основе достижений капиталистической эры: на основе кооперации и общего владения землей и произведенными самим трудом средствами производства» [Маркс 1960, с. 773]¹.

Первое, что стоит отметить: общее владение средствами производства – это достижение *капиталистической эры*. Стало быть, «реальный социализм» обеими ногами стоит в старой эре, т.е. в буржуазной общественно-экономической формации.

Второе: в коммунистическом обществе установится *индивидуальная* собственность (*das individuelle Eigentum*) на основе «общего владения» средствами производства.

Отдельные умные марксисты, как Ильенков или Межуев, настаивали, что коммунистическая собственность не общая, а именно *индивидуальная*, – что этим-то Маркс и отличается от коммунистов-дураков/леваков. Однако их мало кто слушал и слышал (как, впрочем, и самого Маркса).

Коммунистический процесс индивидуализации собственности у нас так и не начался. Дальше экспроприации дело не пошло. Стоит ли удивляться, что внуки тех экспроприаторов остались у разбитого корыта (в которое государство подбрасывает им корочку хлеба насущного) и добровольно посадили себе на шею нового самодержца, с дюжиной друзей юности за компанию...

¹ Русский перевод абсолютно точен. Вот это место в оригинале: «... *Das individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel*» (курсив мой. – А.М.).

Не поймите меня в том пошлом смысле, что крах коммунистического проекта был обусловлен какими-то там *просчетами* Сталина, Мао или Горбачева. Нет, этот был процесс абсолютно закономерный, «естественноисторический», как сказал бы Маркс. Превращение общественной собственности в индивидуальную никак не могло начаться в эпоху *абстрактного труда* – механического, конвейерного производства, основанного на всё углубляющемся разделении труда умственного и физического. А потому история «реального социализма» и не могла кончиться коммунизмом. Она могла кончиться только крахом. *Коммунистическая индивидуализация собственности* может начаться лишь на гораздо более высокой ступени развития человеческих производительных сил, чем ду-малось Марксу и Ленину.

Ильенков несколько корректирует терминологию Маркса. Коммунистическое движение он представляет как переход от *формально-юридического* обобществления собственности к обобществлению *реальному* – превращение экспроприированной государством частной собственности в *личную собственность каждого индивида*.

«В странах, где установлена законом общественная, общенародная форма собственности на все блага культуры, неизбежно встает задача перерастания этой формы собственности в личную собственность каждого члена общества, т. е. социалистической формы общественной собственности (сохраняющей еще от мира частной собственности унаследованное *разделение труда*, а потому – и деньги, и правовую форму регламентации деятельности, и государство как особый аппарат управления людьми) – в коммунистическую форму собственности, не нуждающуюся уже более в “вещных”, вне индивида находящихся “посредниках”» [Ильенков 1988, с. 109-110].

Ключевое понятие в этой формуле Ильенков подчеркнул собственноручно: *разделение труда*. Реальное коммунистическое движение – это *процесс снятия разделения труда и формирования универсальной, гармонически развитой личности*.

Ничего подобного в странах реального социализма не происходило. Шел как раз обратный – притом *объективный*, «естественноисторический» – процесс *углубления* разделения труда (и, как следствие, *развитие* отношений частной собственности). Потому и государство не «отмирало», т.е. не передавало одну за другой все свои функции «человекам», а напротив – всё больше и больше *отнимало* у человеческой личности.

«Генеральной линией коммунизма остается курс именно на уничтожение государства, как особой сферы разделения труда, как особого аппарата управления», – твердил Ильенков азы марксизма в 1966 году

[Арсеньев, Ильенков, Давыдов 1966, с. 280]. – «Коммунизм состоит именно в том, чтобы вообще ликвидировать машинообразные функции... и перейти к демократическому самоуправлению коллектива, состоящего из живых, и притом всесторонне развитых людей», – говорится в подготовительной рукописи Ильенкова к той же работе «Машина и человек» (текст сохранился в архиве).

Два года спустя ему стало ясно, что генеральная линия «реально-го социализма» – *ровно обратная*: огосударствление всего и вся вокруг. Вместо социализма «с человеческим лицом» строится *социализм машинный*. Коммунизм как был бродячим призраком, так им и остался. Под его, коммунизма, маской обнаружился «кибернетический кошмар», которого так боялся Ильенков. «Машина победила человека», – цитировал он строфу из поэмы М. Волошина «Пути Каина» (к слову, «каиновым братством» поэт называл мировой пролетариат).

Вот тут-то у философа руки и опустились, и захлестнула его та самая «ипохондрия» – череда глубоких депрессий, которую он оборвет своими руками десять лет спустя. Однако до того он успел еще сделать очень многое: с 1968 года с головой ушел в психологию и педагогику, в Загорский эксперимент, где практически шлифовались и проверялись принципы воспитания коммунистического типа личности.

Заниматься политэкономией социализма смысла больше не было – строй был обречен. У власти – живые трупы и «всякая нечисть, ничего не забывшая и ничему не научившаяся, только сделавшаяся еще злее и сволочнее, поскольку проголодалась» [Ильенков: личность и творчество, 1999, с. 258]. Дело шло, по выражению Ильенкова, к «топору».

Из видеозаписи интервью академика Б.М. Бим-Бада: «Основное содержание Ильенкова – это молчание... Но в этот вечер он говорил много... Не знаю кому, зачем он это говорил... На кухне был только я. Он говорил для меня. А я потом вздрогнул: “Так что революция неизбежна?!” Он ответил: “Серия революций”. Он предвидел быстрый крах. Предвидел, что тот [первый] крах не будет окончательным, а сил у него уже не было».

Единственным человеком, с которым Ильенков обсуждал судьбы социализма *письменно*, и даже вступил в полемику, был Ю.А. Жданов. Это ему Ильенков с такой резкостью и откровенностью написал про «ничего не забывшую нечисть». Кого Ильенков имел в виду? Очевидно, сталинскую старую гвардию. Да ведь сам Ю.А. – плоть от плоти ее: инициатор Павловских сессий, сын старшего жреца и зять «корифея всех наук».

До последних дней жизни Жданов-младший печатно и устно Сталина защищал, сваливая все вины на Берию, Лысенко и прочих втершихся в

доверие к вождю негодяев (за исключением Жданова-старшего, разумеется). Ильенков же отзывался о Сталине так:

«Сама несчастная диалектика была распята <Сталиным> на кресте четырех черт».

«...О Сталине – в нем сказался действительно “восточный колорит” в дурном смысле этого слова, в смысле недостатка настоящей западноевропейской культуры интеллекта и нравственного облика, – и за это коммунизм заплатил очень дорого».

«Мао Цзэ-дун... во всех отношениях чувствует и сознает себя именно прямым и непосредственным преемником и продолжателем – и в теории, и в практике, – как раз Сталина. А не Маркса, Энгельса и Ленина»¹.

Как видим, Сталин и Мао в глазах Ильенкова – два сапога пара, учитель и его верный ученик...

Как-то раз Жданов прислал Ильенкову свою рукопись по политэкономии, где попытался взглянуть на характер общественного труда при социализме сквозь призму категорий «частичного» и всеобщего². Ильенков одобрил выбор логических категорий и общий взгляд на «нынешнюю полосу» как фазу на пути от формально-юридического обобществления собственности к реальному. Однако начисто разошелся с автором в понимании сути процесса обобществления и требуемых для этой цели экономических реформ. Ильенков настаивал на «открытом признании прав товарно-денежных отношений». На территорию рынка чиновник «не имеет права совать носа», настаивал он. Надобно оградить рынок от государства китайской стеной: «На рынке пусть господствуют законы рынка. Со всеми их минусами. Ибо без этих минусов не будет и плюсов» [Ильенков: личность и творчество 1999, с. 259-260].

Государство же Ильенков именoval не иначе как «*Абстрактно-Всеобщим*, то бишь мнимо всеобщим», или – «*частичностью* под маской Всеобщего, возмнившей себя непосредственной всеобщностью». И это – нота бене! – написано о *родном социалистическом* государстве.

Рьяный государственник Жданов, разумеется, с этим согласиться никак не мог. Как так – удалить государство с рынка? Ради чего тогда Ленин и Сталин огород городили? Какое же может быть обобществление труда, если рынком рулить чиновникам воспрещается?

¹ Из материалов архива Ильенкова, которые в настоящее время готовятся к публикации.

² Кто-то удивится – с чего вдруг химик по профессии углубился в политэкономию? На это надо заметить, что научные интересы Жданова простирались от микромира до высших этажей культуры, – и всюду, на каждом шагу, им применялись категории диалектики. Ученый люд называл это «бешенством диалектики».

Жданов понимает обобществление как тотальное подчинение «частичного» олицетворяемой государством «всеобщности». Мечтает о «превращении всей страны в одну фабрику» [Жданов 2004, с. 394]. Про *всесторонне развитую личность* в ждановских экономических штудиях и не вспоминается. В социалистической экономике главное – планомерность, кооперация и технологическое разделение труда. Вот что такое обобществление. А личность – это где-то там, по ту сторону экономики, в «культуре» (о ней Жданов тоже диалектичную книжицу написал). Личность пусть на досуге себя всесторонне развивает и гармонизирует – в музеи ходит и художественную литературу читает.

Диалектика социализма, по Жданову, состоит в том, чтобы подчинить слепые, частно-анархичные силы рынка – государственной целесообразности, госплану. «Ильенков фактически отрицает эту диалектику общественного бытия», – гласит его строгий вердикт [Жданов 2004, с. 395].

Ждановская «диалектика общественного бытия», конечно, не его персональное открытие. Такой «диалектики» навалом в любом учебнике истмата или политэкономии социализма. Да и иного записного ильенковца чуть поскреби – найдешь истматчика. А то и верного сталинца...

Любое государство – это Абстрактно-Всеобщее, Машина. Как всякая машина, государство – штука полезная, даже замечательная, когда она служит личности защитой от рыночной стихии и всяких прочих угроз. Однако цена этой защиты – превращение личности в винтик, в *гражданина Машины*. Вот почему Маркс мечтал об отмирании государства. Хорошее государство – мертвое государство. Об этом «марксисты» предпочли забыть, отложить его отмирание на завтра – потому, что сегодня обойтись без государственной машины нельзя. Попросту невозможно.

Проблема в том, что ограничить власть этой мегамашины над живой человеческой личностью можно лишь при помощи другой мегамашины – *рынка*. Иначе Левиафанов аппетит не унять... Нелепо думать, что Ильенков питал какие-то теплые чувства к рынку. Просто из двух этих машин – государственной и рыночной – он открыто предпочитал вторую.

«Рынок или его полярная противоположность, частичность под маской Всеобщего? Частичность, возмнившая себя непосредственной всеобщностью, или же частичность, честно понимающая, что она частичность и ничего более?»

Ответ ясен из самой постановки вопроса. «Честная» рыночная машина для коммуниста лучше, чем лживое, мнимо-всеобщее государство. У Ильенкова это был горький, но трезвый выбор из двух зол. Однако и

рынку дай волю – мало не покажется. Лишь государство может как-то обуздать рыночную стихию. Хитрость разума состоит в том, чтобы найти баланс этих машинных сил, оптимальный для саморазвития человеческой личности.

Нельзя, конечно, считать Ильенкова противником социализма. Наоборот, он был противником *той линии развития социализма*, которая в скором времени и привела социализм к краху. Трагедия в том, что именно эта линия была «естественноисторической», в то время как прочерченная Марксом линия «отмирания государства» (подчеркиваю еще раз: на данной ступени развития производительных сил) оказалась *утопией*. В тот момент, когда Ильенков окончательно это понял, он и впал в «ипохондрию» и прекратил заниматься политэкономией социализма.

Литература

1. Арсеньев А.С., Ильенков Э.В., Давыдов В.В. Машина и человек, кибернетика и философия / Ленинская теория отражения и современная наука. М., 1966.
2. Жданов Ю.А. Взгляд в прошлое: воспоминания очевидца. Ленинская теория отражения и современная наука. Ростов-н/Д: Феникс, 2004.
3. Ильенков Э.В. Маркс и западный мир // Вопросы философии. 1988. № 10.
4. Маркс К. Капитал. Т. 1 / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 23. М.: Политиздат, 1960.
5. Э.В. Ильенков: личность и творчество. М.: Языки русской культуры, 1999.

Абдильдин Ж.М., Абдильдина Р.Ж. (г. Астана, Казахстан)
**Революция как форма решения коренных социальных
противоречий**

Социальная революция является одной из важнейших и развитых форм практики. Во время революции в концентрированном, аккумулятивном виде проявляется активность, деятельность и творчество народных масс. В революционную эпоху человек ясно и отчетливо проявляет свою энергию, обнаруживает себя истинным субъектом исторического творчества. Поэтому К. Маркс называл революцию локомотивом человеческой истории.

Революция как историческое творчество народных масс была высоко оценена В.И. Лениным, подчеркивавшим, что в период революции, в процессе колоссального напряжения энергии борющихся классов, каждый день по своей насыщенности, содержанию и характеру творчества равен годам. В период революции, в условиях высокой напряженности и интенсивности событий, классы и социальные группы зреют, приобретают опыт стремительно и быстро.

Всемирно-историческое значение социальной революции состоит в том, что она превращает одну систему общественных отношений в другую; в ходе политической революции господство одного социального класса революционно сменяется господством другого класса. Притом, революция не только разрешает противоречие производительных сил и производственных отношений, производит коренное и целостное изменение всего общества, она также революционизирует и изменяет духовную культуру, психологию масс, преобразовывает общественные идеи сознания и представления.

Можно сказать, что социальная революция кардинально разрешает противоречия жизни, борьбу идей, философских и нравственных представлений. Она обновляет образ жизни людей, дает другое направление и импульс развития всем идеологическим институтам. Поэтому в революции, как активном творчестве народных масс, справедливо видят не только причину изменения материального основания общества, но и двигатель всего общественного сознания, социально-философских идей.

Социально-философские идеи, как известно, выражают интересы борющихся социальных слоев. В них обычно отражаются общественные интересы, потребности, идеалы классов, обосновывающих и доказывающих универсальность и истинность своих идей. Однако истинность, продуктивность и перспективность общественных идей доказывается не только теоретическими доводами, но и самой социальной практикой, революционной деятельностью народных масс. Вне этой практики, вне революционной деятельности людей спор об истинности идей и теоретических представлений, по выражению К. Маркса, есть спор схоластический.

Сами по себе социальные идеи важны и продуктивны, но они бесцельны вывести за пределы старого мира. Их активность, творческий характер имеют значение только в борьбе со старой системой идей. К. Маркс писал: «Идеи никогда не могут выводить за пределы старого мирового порядка: во всех случаях они могут выводить только за пределы идей старого мирового порядка. Идеи вообще ничего не могут осуществить. Для осуществления идей требуются люди, которые должны употребить практическую силу» [1, с. 132].

Важнейшее значение истинных идей состоит в том, что они вооружают целью передовой социальный класс в его стремлении изменить, преобразовать существующие социальные отношения. Прогрессивные социальные идеи, выражая интересы и потребности передовых общественных сил, усилиями которых должны возникнуть в резуль-

тате революционной борьбы новые общественно-производственные отношения, вооружают людей ясной целью, мобилизуют массы для их осуществления.

Прогрессивными являются те общественно-экономические отношения, те материальные условия жизни общества, которые а) прежде всего, способствуют всестороннему развитию человека, повышают его творческие возможности, развивают его производительные силы и тем самым б) делают человека, его предметную деятельность более свободными и созидательными.

Вся человеческая история не только свидетельствует о прогрессивном развитии способа производства, но также показывает поступательное и прогрессивное развитие человеческой свободы. В свою очередь, свобода человека одновременно выступает как развитие его социальной, общественной и предметной активности. Революционными являются идеи, обслуживающие передовые общественные силы, повышающие общественно-историческую активность и свободу человека. Они, являясь формой практической предметной деятельности, одновременно выражают интересы передовых общественных и социальных сил.

В развитии общества передовые идеи, представления выполняют активную функцию также и потому, что они, выражая социальные потребности времени, способствуют активной организации и мобилизации социальных сил. Правда, не следует односторонне преувеличивать активность и деятельность идей, тесно связанные с потребностями времени, интересами передовых социальных сил они постоянно взаимодействуют с ними.

Необходимо также рассмотреть еще один аспект проблемы. В любой общественно-экономической формации, как правило, ведет борьбу, активно действует множество классов, социальных слоев. В процессе борьбы интересы одного социального слоя имеют более развитое, интегральное значение, этот класс очень часто выступает от имени всего народа, всех социальных слоев. Поэтому и его идеи в определенное время выдаются как интегральные идеи, выражающие интересы всего общества. «Ни один класс гражданского общества – пишет К. Маркс, – не может сыграть эту роль, не возбудив на мгновение энтузиазма в себе и в массах. Это – тот момент, когда данный класс братается и сливается со всем обществом, когда его смешивают с обществом, воспринимают и признают в качестве его всеобщего представителя; тот момент, когда собственные притязания и права этого класса являются поистине правами и притязаниями самого общества, когда он действительно представляет собой социальный разум и социальное сердце» [2, с. 425].

Такую интегральную функцию выполняет не только сам передовой класс, но его интересы, его идеи и идеалы. Подтверждением этой мысли может служить история Великой французской революции. Накануне и в процессе самой революции буржуазия выдавала свои частные интересы как потребности и интересы всего общества, всего третьего сословия. Идеологи Великой французской революции выступали от имени всего народа, хотя они выражали интересы и потребности развивающейся буржуазии.

В свое время буржуазия была передовым классом, ее активность и идеи выражали закономерности общественного прогресса. Она являлась классом, решительно заинтересованным в кардинальном изменении, преобразовании старого общества, потому выдвигала передовые идеи, выражавшие интересы всех передовых общественных сил.

Однако после победы революции очень скоро обнаружилась узость и ограниченность этого класса. Достигнув экономического и политического господства, буржуазия сама превратилась в консервативный класс, заинтересованный в защите своей собственности, охране созданного им мира. В буржуазных кругах слово «революция» перестало быть модным. Ее идеологи из критиков существующего строя превратились в его апологетов, прислужников и защитников существующей частной собственности. В силу этого буржуазные идеологи не стремятся вскрывать противоречия и язвы капиталистического общества, они в основном заняты анализом частных, концентрируются на факторах и моментах, призванных в некоторой мере обновлять и смягчать проблемы существующего общества. Идеологи буржуазии, забыв свою славную историю, клеветают на революцию, обзывают ее всяческими ругательствами, внушают народу мысль о том, что революция ни к чему позитивному привести не может. В их лексиконе более привлекательны такое понятие как «реформа», не приводящее к каким-либо коренным изменениям и трансформациям.

Таким образом, само социальное положение буржуазии, ограниченность ее интересов не дают буржуазным идеологам возможности беспристрастно вскрывать основные закономерности и противоречия капиталистического строя. Идеологи буржуазии софистическими методами доказательства всячески пытаются обосновать вечность и естественность системы буржуазных отношений. К. Маркс в своих исследованиях неоднократно подвергал критике теоретическую ограниченность, профессиональную узость и апологетичность буржуазных экономистов, которые объективно не дают им возможности выявить коренные противоречия существующего общества. Потому буржуазные теоретики не

в состоянии вскрыть истинные законы капиталистического общества и рассмотреть это общество как историческое явление. Раскрывая их ограниченность, К. Маркс писал: «Она относится к гражданскому обществу, миру потребностей, труда, частных интересов, частного права, как к основе существования, как к последней, не подлежащей дальнейшему обоснованию, предпосылке, и потому – как к своему естественному базису» [3, с. 405].

В отличие от буржуазных идеологов К. Маркс был убежден в конечности капиталистической формы общественного устройства. Капиталистическое общество он определил как общественную систему, в которой существуют два основных антагонистических класса: буржуазия и пролетариат, между которыми происходит непримиримая борьба. Философ-революционер открыл закон развития капиталистического общества, являющийся выражением основного противоречия капитализма – между общественным характером производства и частнокапиталистической формой присвоения.

К. Маркс доказал, что капиталистическая система имеет ряд неизлечимых пороков – систематический, регулярный кризис перепроизводства и характерную для него анархию производства. Все эти противоречия, по мнению философа, могут быть разрешены только в будущем социалистическом обществе. К. Маркс также открыл ту общественную силу, которая может воплотить эту идею в реальность: развитие капитализма неминуемо, параллельно ведет к развитию рабочего класса, по существу являющегося «могильщиком» капиталистического строя.

Марксова теория о происхождении капитала вызывает ненависть идеологов капитализма, так как ученый в своем экономическом исследовании показал, что капиталистическая система, основанная на неоплаченном труде, является несправедливой, она ни в коей мере не является вечной, эта система когда-нибудь изживет себя и перейдет в новый социально-экономический строй.

К. Маркс показал, что капитал это не деньги, а есть общественное отношение, доказал, что не деньги рожают деньги, как думают многие. Ученый раскрыл механизм рождения капитала: деньги, соединяясь с рабочей силой как товар, где фигурирует неоплаченный труд, порождают капитал. В этом неоплаченном труде лежит корень противоречия, что является основой будущего изменения капиталистической системы. Она будет изменяться не просто потому, что она несправедлива, а потому что эта система имеет неустранимые противоречия. Поскольку капиталистическое общество – это общество эксплуатации человека человеком, то, с одной стороны, здесь концентрируется богатство, а, с другой – бед-

ность. Неизбежность преобразования капиталистического общества в социалистическое ученый выводит исключительно из экономического закона движения капиталистического общества.

К. Марксу удалось разработать научную теорию социализма на основе глубокого изучения законов развития общества, открытия всеобщего исторического закона – закона соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил. К. Маркс и Ф. Энгельс впервые обосновали, что вся история человечества есть история классовой борьбы, что при переходе от одной системы к другой решающее значение имеет именно борьба классов (в этом К. Маркса и Ф. Энгельса убедила французская революция и другие революции, происходившие в Европе), являющаяся решением напряженного противоречия капитализма.

Правда, К. Маркс всегда подчеркивал, что не ему принадлежит открытие учения о классовой борьбе: то, что в обществе существуют классы и между ними происходит непрерывная борьба, открыли до него английские экономисты А. Смит и Д. Рикардо, французские историки времен реставрации.

Учитывая опыт Парижской коммуны, считая его бесценным для формирования теории социализма, К. Маркс также ставил вопрос о формах политической системы государства рабочего класса. Он размышлял о возможностях мирного и немирного путей перехода к социалистическому обществу. Проводя идею о том, что социализм – серьезная ступень развития человеческого общества, представляющая собой кардинальное изменение всей социальной системы, он предполагал, что социализм может победить, по крайней мере, в нескольких странах, при этом особое внимание обращал на такие наиболее развитые капиталистические страны, как Англия, Франция, Германия.

Правда, следует понимать, что сам капитализм со времени К. Маркса существенно изменился. В капиталистической экономике стали интенсивно применяться наука, новые технологии, тем самым решаются существенные проблемы, характерные для капитализма XIX века. В большинстве развитых стран мира ушел в прошлое тяжелый ручной труд, опасное производство, многие тяжелые операции и процессы передаются машинам, у рабочих повышается заработная плата и уровень жизни. Трудящиеся, имеющие работу, чувствуют себя лучше, комфортнее, но, однако, над ними все время висит угроза потери рабочего места. Однако все эти несомненные положительные достижения современного капитализма ни в коей мере не решают коренных противоречий капиталистического социального строя.

В мире происходят серьезные перекосы в экономическом развитии. На одном полюсе находятся богатые США, Франция, Великобритания, Германия, а на другом – Греция, Португалия, страны Восточной Европы, где растет безработица, останавливается производство. Еще хуже дело обстоит в государствах Латинской Америки, Африки, постсоветском регионе, поскольку эти государства не выдерживают конкуренции с развитыми промышленными странами. Таким образом, обостряются противоречия между самими капиталистическими странами – между США и Европой, внутри Евросоюза, а еще больше между экономически развитыми и отсталыми государствами. Также обостряются противоречия внутри самого рабочего класса, возникает неравенство в положении трудящихся в развитых центрах и на местах, трудящиеся находятся в неравных условиях. В отсталые страны приходят инвестиции, якобы поднимающие производство, но целью их, в конечном итоге, является получение баснословной прибыли за счет использования дешевой рабочей силы.

Таким образом, серьезные достижения современного капитализма – развитие науки, внедрение новых технологий, улучшение положения трудящихся (произошедшее, в том числе, из страха социалистических революций), тем не менее, не решают коренные противоречия капиталистической системы. Возможно, переход к новым качественным формам произойдет мирным путем, о чем говорил в свое время К. Маркс, о чем свидетельствует возникновение в странах с развитой демократией так называемой «шведской» и других моделей социализма, где сокращается разрыв между уровнем потребления, качеством жизни разных социальных слоев, между капиталом и рабочим классом, трудящейся интеллигенцией. В отсталых же странах с авторитарной политической системой, где отсутствуют демократические традиции, верховенство закона, возможны напряженные классовые столкновения. Вся история свидетельствует, что без качественного изменения существующей социально-экономической системы коренные проблемы капитализма не разрешатся, о чем говорят с неизбежностью повторяющиеся экономические кризисы. Высшей формой человеческого объединения должно быть только такое общество, которое целью своего развития ставит человека, его всестороннее развитие, общество же, целью которого является получение прибыли, не может быть конечной формой человеческого существования.

К. Маркс разработал цельное учение о социализме, но, к сожалению, его последователи не обратили серьезного внимания на то основное положение, которое было особо выделено его создателем. По мнению К. Маркса, социализм может победить только в наиболее развитых капита-

листических странах, он не допускал мысли о том, что социализм может быть построен в отсталых странах.

Согласно философу, социализм – это не просто захват власти революционерами, той или иной партией, по его мнению, социализм – это коренное изменение общества, переход власти из рук капиталистов – буржуа к рабочему классу. Речь идет не просто о захвате власти, а о построении принципиально нового общества.

Общество есть сложный механизм со своими политическими, экономическими, идеологическими, культурными особенностями, и тот класс, который собирается строить новое общество – социализм, должен быть развитым и дееспособным. К. Марксом в этой связи была выдвинута кардинально важная мысль – идея есть функция средства, это значит, что идея и ее воплощение в жизнь – две разные вещи. Чтобы идея не искажалась и наиболее полно воплотилась в реальность, средство ее осуществления – общественная сила (в данном случае рабочий класс, который собирается воплотить ее в жизнь), должно быть адекватным и развитым. Поэтому социализм и социалистические идеи при их воплощении в жизнь могут дать самые различные формы – это понимал философ и предупреждал об этом еще в «Коммунистическом Манифесте».

Одна форма – это развитая форма, когда будущее общество и в экономическом, и в политическом плане, не на словах, а на деле выше, чем существующий капитализм. Для этого социализм должен быть, по убеждению К. Маркса, построен в развитой стране с политически и культурно развитым рабочим классом. Только развитый рабочий класс, ставший субъектом, развивший свои личностные характеристики уже при капитализме, может строить демократическое, культурно развитое общество. То есть сам рабочий класс должен быть культурным, должна быть создана живая, развитая индивидуальность, личность, и таким, по мнению философа, может быть только рабочий класс Англии, Франции и Германии, поскольку живая, личностно-субъектная характеристика рабочего класса возникает только в условиях развитых общественных отношений. Ученый-революционер специально подчеркивал, что только развитый капитализм может создать человека с развитыми субъектными качествами и характеристиками, именно такой человек может творить социализм таким, каким он был задуман в теории К. Маркса.

Но, подчеркивал философ, могут быть и другие формы – «феодальный социализм», «государственный капитализм». К. Маркс это хорошо понимал, поэтому в своем письме к В. Засулич, считавшей, как и многие революционные демократы России, что для построения социализма может быть использована общинная форма владения, а исполнителем идеи

может выступить русское крестьянство, писал, что Россия, прежде чем приступить к построению социалистического общества, должна «пройти все муки капитализма». При этом он имел в виду, что в условиях общинного земледелия ни о каком пролетариате не может быть и речи, а тем более о развитой индивидуальности, поэтому, если российские крестьяне и возьмут власть, то никакого истинного социализма они не построят.

В истории же многое произошло не по теории К. Маркса. После первой мировой войны революционные выступления пролетариата произошли в России, Германии и других странах, но реально социализм победил только в России. Свершилась Великая Октябрьская социалистическая революция, которая, по замечанию Дж. Рида, коренным образом потрясла мир. Революция до смерти напугала мир капитала, на нее клеветали одни, а другие восхищались творческими свершениями трудящихся России. Мир капитала хотел задушить революцию в корне, однако революция устояла, и не только устояла, но Россия стала строить новое общество.

В свое время В.И. Ленин высказал идею победы социализма в одной стране, причем самом слабом звене в цепи капитализма, разработал учение о союзе рабочего класса с крестьянством, открыл новую форму диктатуры пролетариата в форме Советов. Советская политическая наука всегда подчеркивала факт творческого развития В.И. Лениным теории К. Маркса. Но одновременно в этом творческом развитии содержались большие проблемы и трудности, которые сам В.И. Ленин хорошо осознавал, сознательно на них шел, но, однако, его последователи все эти трудности и проблемы понимали недостаточно глубоко.

В.И. Ленин и возглавляемая им партия, взяв власть в России в свои руки, приступили после гражданской войны к строительству социализма. Ленин прекрасно понимал, и это он многократно подчеркивал в своих последних письмах, что Россия является полукапиталистической страной, для которой характерно засилье крестьянства, тонкий слой рабочего класса, не получивший достаточного развития; кроме того этот и без того тончайший слой погиб в битвах гражданской войны. Следовательно, в стране пришлось строить социализм с полупролетариатом, а в основном с крестьянством. В.И. Ленин понимал эти крайне тяжелые трудности, поэтому в поздравительной телеграмме Беле Куну в 1919 г. писал, «вы создадите образец социализма, а мы будем идти за вами как отсталая социалистическая страна». В.И. Ленин очень надеялся на германскую революцию, рассчитывал, что Германия станет и экономическим, и политическим буксиром, за которым потянутся отсталые страны. Свою задачу В.И. Ленин видел в разгроме царизма – жандарма Европы,

жандарма революции, полагал, что именно уничтожение Российской империи, взятие власти в свои руки будет революционизировать Запад.

Всего этого не случилось, вскоре умер сам В.И. Ленин, потому в Советском Союзе с огромным трудом, перекосями, колоссальными противоречиями стал строиться социализм, а во главе страны встала такая догматически настроенная личность, как И. Сталин. Следует заметить, что никто из революционеров, ленинских соратников не был способен по-иному осуществить задачу построения социализма, поскольку тот слой, который должен был строить социализм, был неразвит, совершенно не готов к выполнению этой задачи, совершенно не соответствовал идее социализма. Построенный этим общественным слоем с огромным трудом, колоссальными потерями и трудностями социализм был именно таким, каким он был построен в СССР.

В.И. Ленин в письмах последних лет пишет, что для того, чтобы строить социализм, коммунисты в России вынуждены были привлекать буржуазных специалистов. После смерти В.И. Ленина эти буржуазные специалисты смыкались с руководством партии и в какой-то мере были ответственны за голод и политические репрессии, произошедшие в 1930-х годах. Сам В.И. Ленин писал, что «аппарат не наш», он считал, что только аппарат Чичерина – Министерства иностранных дел, соответствовал своей социалистической идее.

То есть необходимо понимать, что идея всегда связана со средством ее осуществления; идея социализма, таким образом, связана с тем общественным слоем, который воплощает ее в реальность – это диалектика К. Маркса. Идея и реальность – фундаментальные понятия, идея превращается в реальность в зависимости от того, какое средство, какая общественная сила, будет ее воплощать в жизнь. Таким образом, то обстоятельство, что в реальном социализме, который строился в Советском Союзе, были грубейшие перекося и противоречия, ни в коей мере не связано с идеей К. Маркса.

К. Маркс говорил о необходимости победы социалистического строя как решении противоречия капитализма, но он был убежден, что эту задачу должен будет решать рабочий класс развитых капиталистических стран, только так эта идея может быть воплощена адекватно, как это было задумано в его теории. Но в реальной жизни все произошло по-другому: идею социализма в реальность взялся воплощать полупролетариат, российское крестьянство, только недавно освободившееся от крепостного права.

Психология крестьянства, отсутствие субъектных характеристик всегда вызывают к жизни тоталитарный строй, культ личности. Трагедия

дия заключается в том, что эти искажения социализма, проявившиеся в построении тоталитарного общества, были восприняты как единственно верная и возможная форма социализма. Так ее понимали и сами «коммунисты», так ее интерпретировали и враги социалистической концепции. Поэтому, следует еще раз подчеркнуть: теория К. Маркса не повинна в тех проблемах деформации идей социализма, которые произошли в реальной жизни, в реальной истории.

Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. М.: Политиздат, 1960.
2. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение / Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 1. М.: Политиздат, 1960.
3. Маркс К. К еврейскому вопросу / Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 1. М.: Политиздат, 1960.

Ойттинен Веса (г. Хельсинки, Финляндия)
Ильенков и ленинская диалектика

Эвальду Ильенкову – возможно, самому известному советскому философу – никогда не хотелось считаться «диссидентом». Напротив, он всегда подчеркивал, что его понимание философии, и особенно марксистской диалектики, соответствовало идеям Маркса и Ленина. Это «диаматчики» и партийные бюрократы ошибались в отношении истинной интерпретации марксизма-ленинизма, а не он. Уже в своей первой, основополагающей работе «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса», опубликованной в 1960 году, Ильенков заявляет о «восхождении от абстрактного к конкретному» как квинтэссенции метода Гегеля и Маркса и дает понять читателю, что Ленин тоже был приверженцем этого метода:

«“Логическое рассуждение” по типу “с одной стороны, с другой стороны”, рассуждение, выхватывающее более или менее случайно различные стороны предмета и ставящее их в связь опять-таки более или менее случайную, Ленин справедливо высмеивает, как рассуждение в духе школьной формальной логики [...]. Если бы партия рассуждала о профсоюзах по этому принципу, то не могло бы быть и речи ни о какой принципиальной научно-продуманной политической линии. Это было бы равнозначно полному отказу от теоретического отношения к вещам вообще» [Ильенков 1960, с. 79-80].

Ильенковский взгляд на Ленина как диалектика

Это уже было прочтение Ленина, которое должно было сделать позицию «диаматчиков» шаткой. Того же самого хода мысли придерживался Ильенков в течение всей своей продуктивной жизни. Последней для него стала тонкая, объемом всего 180 страниц, книжечка «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма», опубликованная посмертно в 1980 году, через год после его самоубийства. Примечательно, что эта книга, с коротким предисловием друга Ильенкова Льва Науменко, была опубликована престижным партийным издательством «Политиздат», но удивительнее всего ее огромный тираж – 100 000 экземпляров.

Такой тираж для философской брошюры был бы неслыханным в современных условиях, и даже в Советском Союзе он был чрезвычайно высоким. Владислав Хеделер, немецкий ученый, который принимал участие в первой конференции об Ильенкове на Западе в 1999 году, подозревал, что за всем этим крылся политический расчет: власти хотели «как можно скорее вернуть “критического марксиста” в традиционное русло официального марксизма-ленинизма» [Hedeler 2000, р. 282]. Это может быть правдой, а может и нет; я, со своей стороны, вполне могу себе представить, что это была и попытка обратного влияния: друзья Ильенкова в партии, возможно, пытались повлиять на сознание властей, популяризируя его идеи.

Как бы то ни было, посмертная книга Ильенкова о ленинской диалектике вызвала даже у многих его почитателей холодность или чувство неловкости. Книга написана в резком полемическом тоне – в самом деле, этим она напоминает ленинский «Материализм и эмпириокритицизм» (1909), который и впрямь мог быть одним из образцов для нее, – а в его атаках на «позитивизм» звучат навязчивые обертоны. Главный злодей в этой книге – Александр Богданов, как и в книге Ленина 1909 года. Еще один проблемный момент – история издания книги. Сравнив книгу со статьей Ильенкова, опубликованной годом ранее, в 1979 году, в официальном теоретическом журнале партии «Коммунист» (где одним из редакторов был Науменко), Владислав Хеделер считает, что первоначальный текст Ильенкова был сильно отредактирован¹.

Конечно, мы должны надеяться, что оригинальная рукопись (или рукописи) книги по ленинской диалектике однажды будет обнаружена в архиве Ильенкова, который в настоящее время изучает и собирается издавать профессор Андрей Майданский. Тем не менее, я считаю, что книга

¹ См.: Hedeler 2000, р. 287. Речь идет о статье Ильенкова «Материализм воинствующий – значит диалектический» [Ильенков 1979].

отражает в основном аутентичные взгляды Ильенкова на эту тему, хотя и в полемической форме. Ильенков известен своим отвращением к «позитивизму», которому он, однако, никогда не давал точного определения. Понятно, что «позитивизм» представлялся ему не только определенным философским течением с эмпиристской эпистемологией. Он увидел в нем мировоззрение, которое нашел отталкивающим – из-за узко «технократического» отношения к обществу и задачам построения социализма. Мне кажется, что Ильенков чувствовал, что советское общество сбилось с пути в 1970-х годах, забывая гуманистические и культурные идеалы социализма. Это объясняет, на мой взгляд, часто чрезмерно агрессивный тон «Ленинской диалектики и метафизики позитивизма». Цель состояла в том, чтобы продемонстрировать, что же «действительно говорил» Ленин, и обернуть это против реального советского общества, существовавшего во времена Брежнева.

Но если это действительно было стратегией Ильенкова, – а именно, использовать Ленина против «реального социализма», – то у нее были свои проблематичные стороны. Если Ленин является критерием оценки советских реалий, то высок риск занять агиографическую позицию по отношению к Ленину. Собственно, Ленин Ильенкова в книге «Ленинская диалектика...» мало чем отличается от изображения непогрешимого теоретического гения, созданного еще в конце 1920-х годов и канонизированного в таких текстах, как статья В. Адоратского 1930 года, где утверждалось, что Ленин уже с юности был мастером марксистской диалектики¹. Фактически, Ильенков идет даже дальше, чем Адоратский, утверждая, что Ленин впитал философию Гегеля уже во время сибирской ссылки в Шушенском в 1897-1900 гг., где изучал гегелевскую «Феноменологию духа». Тот факт, что от этого периода не сохранилось никаких выдержек или заметок о Гегеле, Ильенкову безразличен².

Отталкиваясь от этой догматической отправной точки, Ильенков делает в «Ленинской диалектике» некоторые интересные замечания, касающихся Ленина как философа и ставит под вопрос пару общепринятых советских интерпретаций. Например, по его словам, это «легенда», что в «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин «отстаивал только общие аксиомы всякого материализма (не обращая якобы особого внимания на диалектику), а в «Философских тетрадах» приступил к специальному изучению проблем диалектики» [Ильенков 1980, с. 161]. Для Ильенкова

¹ Статья В.В. Адоратского о биографии Ленина впервые была опубликована в журнале «Пролетарская Революция» №№ 1 и 2-3 за 1930 г. и стала образцом для последующих рассуждений о Ленине как теоретике.

² См.: Ильенков 1980, с. 29.

неправомерно говорить о ленинском «Материализме и эмпириокритицизме» как о работе, ориентированной только на гносеологические вопросы [Ильенков 1980, с. 162].

Ильенков, несомненно, прав, подчеркивая единство – по крайней мере относительное единство – ленинской работы. На Западе появилась интерпретационная традиция «двух Лениных», более ранний – вульгарный материалист и представитель примитивной теории отражения, и поздний – искусный диалектик и поклонник Гегеля¹. Эта дуалистическая картина имеет мало подтверждений в собственной работе Ленина, и интерпретация Ильенкова здесь, конечно, ближе к исторической правде. Однако Ильенков в то же время читает Ленина в свете своей любимой философской идеи – абсолютного совпадения диалектики, логики и теории познания. Это гегелевская идея, которую Ленин одобрительно цитирует в своих «Философских тетрадах», хотя (и это симптоматично) он, похоже, не использует ее в дальнейшем.

Что Ленин действительно понимал под диалектикой?

Для Ильенкова Ленин, таким образом, является образцом материалистической диалектики. По его словам, «Ленин превосходно знал ту высшую историческую форму диалектики, которая и составляла «душу марксизма» – диалектику «Капитала», диалектику как логику мышления Маркса и Энгельса, материалистическую диалектику» [Ильенков 1980, с. 28].

Но что же Ленин понимал под «диалектикой»? Если мы внимательно прочитаем его тексты, то скоро обнаружится странная особенность. Разговор Ленина о «диалектике» часто бывает случайным, но одна черта повторяется: идея конкретного анализа конкретной ситуации. Примеров множество, поэтому достаточно привести цитату из важной работы 1904 года «Шаг вперед, два шага назад»: «Истинная диалектика не оправдывает личные ошибки, а изучает неизбежные повороты, доказывая их неизбежность на основании детальнейшего изучения развития во всей его конкретности. Основное положение диалектики: абстрактной истины нет, истина всегда конкретна...» [Ленин, т. 8, с. 400].

Идея конкретного, всестороннего анализа явлений является отличительной чертой ленинского гения. Именно эта черта позволила ему

¹ Этот тезис специально обоснован Кивином Андерсеном (Kevin Anderson), в его работе «Lenin, Hegel and Western Marxism» [Anderson 1995]. Я анализирую аргументы Андерсона более детально в своей статье «What Kind of Dialectician was Lenin?», которая будет опубликована в книге «The Political Philosophy of Lenin» (2017).

увидеть скрытые возможности в политических процессах, которые другие политики не видели, поскольку они смотрели на мир сквозь очки догматической теории. Мы видим эту творческую черту в Ленине, когда он воспользуется революционной возможностью в октябре 1917 года, игнорируя предупреждения таких «ортодоксальных» марксистов, как Каутский или Плеханов. Ленин никогда не был узником теории: конкретная ситуация и возможности, которые она ему предлагала, всегда были важнее для него, чем абстрактные теоретические схемы. В «Ленинской диалектике» Ильенков конечно прав, когда он подчеркивает новаторство Ленина в его философском и политическом анализе.

Однако я бы отметил два момента, касающихся ленинской идеи «конкретности истины». И его понятие истины, и его мысли о конкретности были совершенно иными, чем у Гегеля.

а) Ленинское понятие истины отличается от того же понятия Гегеля

Исходя из вышесказанного, нет ничего более естественного, чем отождествить понятия истины Ленина и Гегеля. Знаменитый немецкий драматург Бертольд Брехт сделал это. Он любил повторять выражение «Истина всегда конкретна», которая, по его словам, была *idée-maîtresse*¹ диалектики Гегеля; он даже написал эти слова на стропильной ферме дома, в котором он жил во время своего изгнания в Дании в 1930-х годах, чтобы постоянно держать их в голове. Выражение действительно звучит по-гегельянски. Но, на деле, искать его у Гегеля тщетно. Кажется, Брехт взял его у Ленина и интерпретировал как гегелевскую черту в ленинской мысли. Но все не так просто.

Во-первых, у Ленина и Гегеля были совершенно противоположные понятия истины. Для Ленина истина в соответствии с «теорией отражения», которой он придерживался, была по существу старым добрым аристотелевским отношением соответствия: *X истинно, если X «соответствует» факту Y вне ума*. Вопрос о том, что такое «соответствие», конечно, проблематичен. Но основная идея заключается в том, что факты имеют приоритет, а субъективные мысли вторичны, т.е. зависят от фактов, если предполагается их истинность. Для Гегеля, напротив, аристотелевская интерпретация истины как *adaequatio rei et intellectus* недостаточна. Для него более глубокое определение истины состоит в том, чтобы сказать, что это «соответствие содержания самому себе» (*Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst*, in: *Enzyklopädie*, § 24 Zusatz 2), – и это «совершенное иное значение истины, нежели указанное выше» (т.е. аристотелевское. – *B.O.*). Таким образом, ясно, что ленинские и гегелевские взгляды на истину не тождественны.

¹ Излюбленная идея (франц.).

Когда Гегель говорит, что «истина есть целое» (das Wahre ist das Ganze, – Enzyklopädie, ibidem), он имеет в виду целое как тотальность, где различие между субъективным и объективным, или субъектом и субстанцией в конечном счете оказывается снятым. Это снятие – процесс, в котором субстанция становится все более и более опосредствованной субъектом, пока они, наконец, не обретут синтез в Абсолютной Идее. Для Гегеля в этом процессе и заключается вся реальность вселенной, посему он может утверждать, что «исполнение» (осуществление, Ausführung) этого процесса по крайней мере так же важно, как и его конечный результат. Таким образом, хотя взгляды Ленина и Гегеля на необходимость конкретного подхода к реальности кажутся на первый взгляд сходными, на самом деле между ними существует глубокое различие. «Конкретный анализ конкретной ситуации» Ленина является фактологическим; он состоит в эмпирическом исследовании; Гегель, со своей стороны, отбросил эмпирицистский подход, который, по его словам, «вместо того, чтобы искать истину в самой мысли», ложно пытается получить ее «из опыта» (Enzyklopädie, § 37).

Поэтому, когда Ленин говорит, что «эта азбука [диалектики] утверждает, что никакой отвлеченной истины нет, истина всегда конкретна» [Ленин, т. 9, с. 47], – он говорит совсем не то, что хотел сказать Гегель. Он не конструирует тотальность, в которой все детали были бы моментами, подчиненными телеологическому движению Целого. Для Ленина идея конкретности истины – это способ, который позволяет избежать ловушки абстрактного и догматического детерминизма. На мой взгляд, важно видеть, что хотя и Гегель, и Ленин критиковали абстрактные теории, их мотивы были разными: для Гегеля целью было построение органичной, многообразно детализированной тотальности, в то время как у Ленина не было таких «тотальностных» амбиций; к чему он стремился, так это детально проанализировать трещины на, казалось бы, монолитном фасаде той детерминистской теории истории, в духе которой марксизм был истолкован сторонниками II Интернационала.

б) Ленин следует за Чернышевским, а не за Гегелем

Но откуда у Ленина его идея «конкретного анализа» и «конкретности истины», если не от Гегеля? Удивительно, но она исходила не от марксизма, а от народников, которые восстали против догматической интерпретации predetermined последовательности общественно-экономических формаций, предложенной марксистами II Интернационала. Эта схема, казалось, отрицала все альтернативные перспективы для России. Страна должна была перейти от феодализма к капитализму, сле-

дую железной необходимости законов исторического развития. Именно теоретик народничества Чернышевский сформулировал «принцип конкретности» уже в 1855-56 гг. в эссе, посвященном русской литературе:

«Сущность его [диалектического метода. – В.О.] состоит в том, что мыслитель не должен успокаиваться ни на каком положительном выводе, а должен искать, нет ли в предмете, о котором он мыслит, качеств и сил, противоположных тому, что представляется этим предметом на первый взгляд; таким образом, мыслитель был принужден обозревать предмет со всех сторон [...]. Этим способом, вместо прежних односторонних понятий о предмете, мало-помалу являлось полное, всестороннее исследование [...]. Но в действительности все зависит от обстоятельств [...]. Каждый предмет, каждое явление имеет свое собственное значение, и судить о нем должно по соображению той обстановки, среди которой оно существует; это правило выражалось формулой: “отвлеченной истины нет; истина конкретна” т. е. определительное суждение можно произносить только об определенном факте, рассмотрев все обстоятельства, от которых он зависит» [Чернышевский 1986, с. 280-281].

Для Чернышевского гегелевская диалектика состоит, прежде всего, в конкретном анализе всех сторон данного явления. Чернышевский не дает в своем эссе более подробного изложения метода Гегеля. Он не говорит ни об опосредствовании субъекта и субстанции, ни о субъективности как абсолютной, соотносящейся с собой негативности, ни о триадическом движении категорий – всё это, по сути, сущностные черты гегелевского диалектического метода. Во внимание принята лишь «конкретность» аналитического подхода.

Нельзя не согласиться, когда Роберт Майер в основополагающей статье по ленинской диалектике утверждает, что «Ленин [...] не говорил ничего оригинального о диалектике в 1904 году, когда он отождествлял ее с конкретностью и тактическим релятивизмом». Этот взгляд был заимствован у Плеханова, который в свою очередь взял его у Чернышевского. Но Ленин обернул это против собственной фракции Плеханова в РСДРП, показав, что «главная слабость меньшевизма и других революционных тенденций была недиалектической тенденцией полагаться на абстрактные и универсальные правила для решения конкретных тактических проблем» [Roert 1999, p. 46].

с) *Ленин никогда не формулировал никакой «диалектической логики»*

Но, может быть, Ленин позднее в «Философских тетрадах» 1914-1915 гг. формулировал идею диалектики, которая была бы несколько более специфичной, нежели подчеркивание важности конкретного ана-

лиза, сопровождаемое смутными намеками на роль «противоречий» в процессе познания и в объективной реальности? Большая часть тетрадей состоит из выдержек и прямых цитат из гегелевской «Науки логики», и не всегда легко отличить отрывки и формулировки, выражающие взгляды Гегеля, от тех, где высказываются собственные мысли Ленина. Есть, однако, некоторые места в гегелевском конспекте, где Ленин отступает от переписывания Гегеля и формулирует некоторые мысли о том, что он только что прочитал. Один такой отрывок находится в конце примечаний к «Науке логики» с названием «Резюме диалектики»; другой – более длинный фрагмент, изложенный в 1915 году, «К вопросу о диалектике», который, по словам редакторов произведений Ленина, содержится в записной книжке «между конспектом книги Лассалья о Гераклите и конспектом «Метафизики» Аристотеля» [Ленин, т. 29, с. 658]. Кажется, эти фрагменты дают наиболее «достоверную» картину ленинских идей о диалектике и важности Гегеля для марксизма.

В первом фрагменте «Резюме диалектики» Ленин отходит от гегелевского определения «диалектического момента» в суждении, который гласит: «Этот столь же синтетический, как и аналитический момент суждения, в силу какового (момента) первоначальная общность [общее понятие] само из себя определяется как другое по отношению к себе, должен быть назван диалектическим» [Ленин, т. 29, с. 201]. Ленин как будто бы качает головой, когда он комментирует: «Определение не из ясных!!». Но Ленин старается, тем не менее, уловить основные черты гегелевской диалектики. Он перечисляет целых шестнадцать «элементов диалектики», среди которых «вся совокупность многообразных *отношений* этой вещи к другим»; идея развития; «вещь (явление etc.) как сумма и *единство противоположностей*»; «не только единство противоположностей, но *переходы каждого* определения, качества, черты, свойства, в *каждое* другое в свою противоположность»; «бесконечный процесс углубления познания человеком вещи, явлений, процессов и т. д. от явлений к сущности и от менее глубокой к более глубокой сущности»; ««повторение в высшей стадии известных черт, свойств etc. низшей и возврат якобы к старому (отрицание отрицания)» [Ленин, т. 29, с. 202-203].

Если более внимательно рассмотреть все эти определения «элементов» диалектики, скоро станет очевидно, что они в основном являются ничем иным, как дополнительными уточнениями взгляда на диалектику, который Ленин имел уже задолго до предполагаемого «поворота» 1914 года. Даже в «Философских тетрадах» диалектика для Ленина – прежде всего теория конкретности, метод учета всех деталей и сторон феномена, подлежащего анализу.

Это впечатление подтверждается, если мы прочитаем второй фрагмент «К вопросу о диалектике», который, по-видимому, написан немного позже предыдущего. Здесь Ленин впервые упоминает «единство противоположностей» как характеристику диалектики, но продолжает: «Диалектика как *живое*, многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности (с философской системой, растущей в целое из каждого оттенка) – вот неизмеримо богатое содержание по сравнению с «метафизическим» материализмом» [Ленин, т. 29, с. 321-322]. Опять же, он подчеркивает богатство, многогранность, конкретность диалектического исследования.

* * *

Ленин вполне прав, когда он говорит, что одним из отличительных признаков диалектического подхода является «живое многостороннее познание». Но, как уже сказано, мы не находим у Ленина какой-либо явно выраженной формулировки диалектической логики – если мы под логикой понимаем какой-то последовательный порядок категорий. Это противоречит предположениям Ильенкова и многих других советских философов с репутацией «гегельянцев», утверждавших, что Ленин дает нам материалистическую интерпретацию гегелевской диалектики. Действительно, у Ленина мы находим много интересных и проницательных замечаний о философии Гегеля, сделанных с материалистической точки зрения. Но они остаются разрозненными, фрагментарными и не образуют единого целого. Если бы Ленин, как марксист, переворачивал Гегеля с головы на ноги (как принято говорить), то это подразумевало бы, что он разрабатывает – или, по меньшей мере, делает эскиз – материалистическую систему категорий. Но мы не находим ничего подобного в опубликованных работах Ленина или в его рукописях.

Могут возразить, что Ленин, подобно Марксу и другим подлинным философам-марксистам, намеревался взять у Гегеля только метод, а не систему категорий. Этот аргумент отражает старый спор о системе и методе между марксистами, который был инициирован комментариями Энгельса о несоответствии между революционным методом и консервативной системой у Гегеля. Но на самом деле, мне кажется, что под «системой» Энгельс имел в виду у Гегеля, прежде всего, так называемую «реальную философию» (Realphilosophie), то есть философию природы, истории, искусства и религии. Метод, с другой стороны, заключался в логике философских категорий.

Замысел Гегеля в его «Науке логики» заключался в том, чтобы исполнить и превзойти намерения Канта в этом плане. Как хорошо известно, Кант жаловался, что Аристотель оставил нам 12 категорий, но не предложил никаких объяснений, почему именно эти категории должны быть основными. Кант пытался дать обоснование категорий, выводя их из синтетической деятельности Трансцендентального Я. По мнению Гегеля, Канту это не удалось. Для Гегеля обоснование категорий диалектической логики возможно только в том случае, если понимать категории как самодвижущиеся. В марксистской философии такой взгляд на категории не может быть принят – это не что иное, как «Ideenmystik» (мистика идей), как справедливо отмечает Ленин.

Но проблема системы категорий сохраняется даже в марксистской диалектической логике. Многие советские философы пытались построить такие системы и тем самым возродить проекты Канта и Гегеля в обосновании категорий – из недавних времен можно было бы назвать, например, Павла Копнина и Александра Шептулина. На мой взгляд, симптоматично, что Ильенков никогда не участвовал в этих проектах. Для него важнее другие аспекты диалектической мысли, например идея восхождения от абстрактного к конкретному, или тезис о том, что диалектика, логика и теория познания образуют неразрывное единство.

Вопрос, однако, в том, действительно ли Ленин сознательно следовал этим идеям в своих работах и исследованиях, как утверждает Ильенков. Его Ленин в значительной степени является конструкцией: знатоком гегелевской диалектики, который гениальным образом мог «применять» идеи Гегеля на материалистическом поприще. Истина, на мой взгляд, более проста. У Ленина был выдающийся аналитический ум, который мог вдаваться в самые конкретные детали изучаемых им проблем и таким образом мог видеть возможности и альтернативы в политических и социальных процессах, которые другие марксисты его времени обычно не замечали. Но называть эту редкую способность «диалектическим мышлением» – в смысле сознательного применения метода – дело совсем иное.

Литература

1. Anderson K. Lenin, Hegel and Western Marxism. Urbana/Chicago: Univ. of Illinois Press, 1995
2. Hedeler W. Bemerkungen zu “Die Leninsche Dialektik und die Metaphysik des Positivismus” von E.W. Iljenkow, in: Vesa Oittinen (ed.), Evald Ilyenkov’s Philosophy Revisited, Helsinki 2000 (Kikimora Publications, Series. B. 13).
3. Oittinen V. What Kind of Dialectician was Lenin? // The Political Philosophy of Lenin» (ed. by Norman Levine and Tom Rockmore). Palgrave, 2017 (forthcoming).

4. Roert M. Lenin and the Practice of Dialectical Thinking, in: Science & Society 63: I (1999)

5. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1960.

6. Ильенков Э.В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М.: Политиздат, 1980.

7. Ильенков Э.В. Материализм воинствующий – значит диалектический. К 70-летию выхода в свет книги В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» // Коммунист. 1979. № 6.

8. Ленин В.И. Шаг вперед, два шага назад / Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. 5-е изд. Т. 8. М.: Политиздат, 1967.

9. Ленин В.И. Шаг вперед. Два шага назад. Ответ Розе Люксембург / Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 9. С. 47.

10. Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 29. М.: Политиздат, 1967.

11. Чернышевский Н.Г. Очерки гоголевского периода русской литературы / Чернышевский Н.Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986.

Перевод с английского **С.Н. Мареева**

Гусева Н.В. (г. Усть-Каменогорск, Казахстан)

**Э.В. Ильенков и развитие философии как процесс: к анализу
«трансгуманитарной» тенденции**

Развитие философии Э.В. Ильенков всегда связывал с диалектикой как логикой и теорией познания, с диалектическим мышлением. Обращение к проблеме развития современной философии ставит много острых вопросов, без ответа на которые нельзя считать возможным сколько-нибудь адекватно понимать процессы, происходящие в ней. Острота этих «сопутствующих» вопросов обнаруживается, если учесть диапазон их размещения: от утверждений, что философия находится в крайней

степени своей никчемности, невостребованности, деградации и исчезновения с лица человеческой культуры, до утверждений и доказательств того, что современная философия является высшим уровнем проявляемого человечеством мышления по сравнению со всеми предыдущими историческими периодами своего существования.

Отрицательные оценки состояния философии (ее никчемности, невостребованности, деградации и исчезновения с лица человеческой культуры) могут возникать и возникают на основе абсолютизации ее «*конечно-знаниевого*» статуса. То есть тогда, когда ее с самого начала рассматривают как сферу знания, уже получившего ту или иную форму фиксации. Следующим шагом на этом пути является осуществление некоего *сравнения* данного в знании (в знании философском), с одной стороны, и того, что присутствует в явлении в тех или иных ситуациях социальной или индивидуальной жизни людей. Процедура сравнения приводит к выводу о несоизмеримости обеих сторон объектов сравнения. Вывод из обнаружения их несоизмеримости делается не в пользу важности и практической необходимости философского знания, а напротив, в пользу отказа от дальнейших попыток обращения к нему. При этом актуализируется необходимость сосредотачивать дальнейшие усилия на рассмотрении текущих явлений и подключать к этому все известные эмпирические методы и процедуры для выработки и понимания, и соответствующих рекомендаций.

Абсолютизация «*конечно-знаниевого*» статуса при рассмотрении состояния и возможностей развития философии в тот или иной исторический период, – не позволяет выявлять реальные процессы, в которых она находится. Абсолютизация такого статуса философии исключает ее понимание как процесса. В этом статусе она становится объектом вполне цивилизационных процедур, таких как использование, тиражирование, сохранение, передача и т.п. В «*конечно-знаниевом*» статусе философия становится объектом рассудочных употреблений, которые, однако, при этом полностью теряют свой смысл. Последнее происходит потому, что философские знания в готовой, конечной, статичной форме теряют свои определения процесса, а значит теряют и определения всеобщности, целостности, конкретности. При этом в готовой, статичной форме они приобретают характеристики некоего *общего* знания, которое должно, якобы, подразумевать по отношению к себе возможность общего употребления. На деле же такое «общее употребление» философского знания (в готовой, статичной форме) означает потерю его связи с реальными процессами, которые оно должно выражать. В итоге это может приводить лишь к выводам об оторванности философии от жизни и реальных проблем человека и человечества.

Рассмотрение проблемы развития философии, если она при этом будет выступать в ее *«конечно-знаниевом»* статусе, всегда будет ограничиваться проведением различных точечно-оценочных и обобщающих процедур с ним. Эти процедуры должны будут указывать или подтверждать наличие тех или иных изменений, смену этапов, парадигм имеющегося философского знания в рамках принятых авторами классификаций и масштабов анализа. Это означает, что такое рассмотрение «развития» философии с необходимостью будет иметь характер абстрактных построений и выводов, в которых никоим образом не будет присутствовать ее подлинно всеобщий смысл и предназначение как сферы диалектического мышления. Вариантом понимания философии и перспектив ее развития этого плана можно считать концепции, имеющиеся в позитивистской традиции, включая неопозитивизм и постпозитивизм, в которых присутствует «трансгуманитарная» ориентация. В ней именно знание как результат является заданным, самостоятельным предметом исследования, абстрагированным от человека и человечества. Эта посылка далее приводит к нивелировке ценности и значимости того, что всякое знание формируется как человеческое, что оно как таковое напрямую связано с культурно-историческими контекстами своего происхождения и т.п.

Противоположно иная ситуация будет иметь и имеет место, если понимать философию как процесс, как сферу живой мысли, в которой отражается и развивается весь культурно-исторический практический опыт человечества во всеобщей форме. Ориентация на всеобщее предполагает выявление логики того, что рассматривается, а не просто констатацию тех или иных происходящих или происходивших явлений. Также это предполагает необходимость осознания путей, на которых она как таковая либо может, либо не может развиваться.

По мысли Э.В. Ильенков «философия существует и развивается совсем не ради конструирования глобально-космических систем абстракций, в которых без остатка растворяются все и всяческие различия и противоположности, а как раз наоборот, ради действительно научного, действительно конкретного исследования проблем науки и жизни, ради действительно приращения знаний об истории и природе» [1]. Речь здесь идет о философии в системе марксистского (диалектико-материалистического) мировоззрения. Развитие философии не может сводиться к процедурам с философским знанием, как готовой формой, то есть как наборами абстракций. Напротив, оно предполагает осуществление человеческого мышления как деятельности. Деятельности, которая является идеальной формой человеческого практического качественно изменяющего себя и мир, развивающегося мироотношения. Речь идет об

исторических формах человеческой практики, выявлении противоречий в процессе ее разворачивания, которые разрешаются в диалектическом мышлении, а затем и в практическом бытии.

Современная жизнь человечества с каждым днем *практически* обнажает все большее количество противоречий, лежащих в ее основе. Само существование, а также и развитие философии как определенной исторической формы диалектики, находится в зависимости от того, насколько она адекватно раскрывает происхождение и способы разрешения возникающих противоречий. «Противоречия между людьми, – писал Э.В. Ильенков, – между классами людей, между способами их деятельности, между методами изменения природы, между формами технологии и т.д., и т.п. А в конце концов – и между взглядами, теориями, понятиями. Зажатый в тиски противоречия, ум человека ищет выхода. Идея – это и есть «придуманый», «увиденный» (т.е. найденный пока лишь в сознании) возможный выход за пределы сложившейся противоречивой ситуации – за рамки существующего положения вещей и выражающих его понятий. Это есть диалектика как логика и теория познания» [2]. Потребность понимания этого также является прообразом идеи развития самой философии и всегда выступает «в виде напряженного противоречия [2]».

Кризисные явления в современном мире актуализируют, всегда по определению, находящуюся в центре философского миропонимания проблему человека. Потеря уверенности в своих силах и возможностях, потеря собственной идентичности, во многом потеря ценностных ориентаций и т.п. – все это характеризует ситуацию существования человека в глобализирующемся мире. Эта ситуация порождает многочисленные варианты и способы осмысления всего, что связано не столько с развитием, сколько с выживанием человека и человечества.

Философская рефлексия в современный период часто отличается формальным характером, не посвященностью миру, закрытостью от мира, направленностью на выражение своемерности человека и ситуативности его мироотношения. Эти характеристики во многом становятся преобладающими и сами могут выступать носителями «трансгуманитарного» смысла. Как известно, термин «гуманитарный», в отличие от слов «гуманный» или «гуманистический», указывает на характеристики знания, принадлежащего к области гуманитарных наук, а не на характеристики отношений между людьми. По отношению к философии характеристика принадлежности гуманитарной сфере означает, что в данном случае философия представлена в ее «*знаниевом статусе*». В то же время другой корень – «транс-» означает указание на пронизывающее присутствие чего-либо везде и во всем, касательно того, что рассматривается и

того, что затрагивается их наличием и распространением. «Трансгуманитарность» в контексте вопроса о состоянии и развитии философии характеризует *формальное* отношение к проблемам человека и человечества, хотя при этом часто объявляется, что интересы человека и человечества являются первостепенными и неформальными.

При выявлении смысла слов «трансгуманитарный», «трансгуманитаризация» напрашивается аналогия с феноменом, выражаемым термином «транснациональные» корпорации. Феномен «транснациональных» корпораций указывает на их присутствие везде и во всем, что касается влияния на любые важные стороны общественной жизни, вне зависимости от национально-государственных границ. И это как будто ориентировано на идею обеспечения важным всех и во всем мире сквозным образом. Однако на деле это не так, так как цель для них – получение сверх прибылей, подчинение, власть в границах всего мира.

По аналогии: «трансгуманитаризация» как будто призвана сделать приоритетным рассмотрение человека, учет его интересов в любых содержательных контекстах в качестве генерального ориентира. Однако это, на деле, получает другой смысл. «Трансгуманитарность» проявляется в «узкоспециализированном», точнее: во многом абстрактном, «допущении» присутствия человека и проблем его бытия в философских концепциях. На деле же остается некое движение *через* проблему человека, где человек получает статус лишь некоей «фишки» для отметки его присутствия как вполне формального ориентира, который реально не выступает собственно предметом исследования или заботы.

Можно сделать некоторые ссылки на такие ситуации. Так, например, в концепции герменевтики делается акцент на то, что человек живет в мире, запечатленном в языке и вещи не существуют до тех пор, пока они не получают название с помощью языковых средств [3, с. 57-64]. Поэтому появляется тезис о том, что «язык есть все». В философии усматривается лингвистическая природа, которая проявляется прежде всего в ее диалогическом характере, а диалог может быть между интерпретатором и текстом. Толкователь должен уметь задавать вопросы не авторам, а историческому и литературному тексту. В этой позиции человек и человеческая реальность присутствует в косвенной форме и носит второстепенный, подчиненный, скорее атрибутивный, чем сущностный, характер [4]. Такое «негласное как бы» присутствие указывает на реальный уход от серьезной постановки проблемы человека, его сущности, его миропонимания и мироотношения как социальных и собственно культурных явлений. В этом случае собственно философское рассмотрение содержания человеческого мироотношения и понимания, выступающих суб-

станциональным и смысловым контекстом языка, нивелируется. Хотя человек продолжает негласно *как бы* присутствовать, так как и понимание, и текст, как подразумевается, не могут существовать без него.

Если для герменевтики бытие – это интерпретация, – то в феноменологической философии, бытие – это бытие предмета, мыслимого в сознании. В феноменологии предметом рефлексии выступают акты сознания. Постижение его феноменов происходит благодаря освобождению от привычного хода мысли с его «естественными установками» и осуществляется через непосредственное и беспредпосылочное созерцание «чистых сущностей». «Мыслимое в сознании» выступает как некое самостоятельное состояние, предмет, подлежащий анализу [5]. Связь с проблемой человека также оказывается присутствующей, но не проявляющей реальных характеристик по своему происхождению, историческому становлению. Весь анализ центрируется на выделенном феномене сознания. Предполагается «погружение» в него как такового (в сознание), которое должно позволить выявить и природу самого человека. Однако такой анализ дает возможность пройти *через* понимание человека, по сути, не затронув его. Как следствие происходит, своего рода, переворачивание логики рассмотрения сознания. По этой «перевернутой» логике не сознание принадлежит человеку, а напротив, человек принадлежит сознанию. Основание (человек и человеческая социальная реальность) оказывается замещенным его атрибутом (сознанием). Сознание получает статус самостоятельного предмета исследования, а все рассмотрение становится выражением активного действия абстрактного подхода, который выражает отказ от исследования происхождения сознания как феномена и атрибута человеческого бытия.

В экзистенциальной философии человек получает статус существа, погруженного в свои эмоциональные состояния, в переживание своего «бытия в мире». При этом и его «свобода», и его «существование» отождествляются лишь на пике эмоционального переживания, носящего по существу иррациональный характер, и сопрягающегося с внешним социальным бытием через его отрицание или непринятие, через выбор или толерантность, через страх или ответственность, через свободу абсолютную и бесполезную или свободу ответственную, через самотрансценденцию или самоотстранение и т.п. Рассмотрение человека и его мироотношения сводится к рассмотрению проявляемых уровней по большей части психического реагирования на внешние состояния и события, которые не могут не иметь атрибутивный характер. Это означает, что человек концептуально присутствует в этом случае только косвенно. Все черты человеческого присутствия оказываются подчиненными не его

субъектности, а его субъективности. Даже и в тех случаях, когда ведется речь о событиях социальных и исторических [6, 7].

Постмодернистские философские ориентации сосредоточены на вопросах, среди которых: роль пола в познании мира, смысл, значение науки как системы социального принуждения, сингулярности, симулякры, символические смыслы разных типов потребления, и т.д. Они становятся самостоятельными, хотя и абстрактными, предметами рассмотрения, так как постулируются вне конкретно-исторического исследования развития человека и человечества, заменяя их реконструкцией прошлого в общественном сознании. Мир трактуется как условность, за которой нельзя отыскать никаких прообразов, истоков, как нет и четкого движения от прошлого к будущему. События, в нем происходящие имеют случайный, непредсказуемый характер. И человек в этом мире не занимает никакого определенного места, он кочевник. Так, у Делеза и Гваттари «человек определяется как машина желаний». Желание – это его основная функция, создающая реальность (например, производство), движущая сила социального бытия. Это нечто абсолютно свободное и действующее произвольно. Это пульсирующий внутри человека хаос. Когда-то оно сдерживалось регуляторами традиционного общества, но капитализм запустил непрерывную работу машины желаний. Так что симптом современной цивилизации – «активная шизофрения», при которой человек стремится к удовлетворению своих желаний вплоть до саморазрушения [8, 9].

«Трансгуманитарная» тенденция в философии оставляет в стороне подлинный интерес к исследованию человеческой проблематики. При этом философия приобретает характер анонимных форм знания, которые в соответствии с их абстрактностью не могут реально выражать логику процессов развития как человека, так и общества. Она становится массивами «общих» знаний, которые определенным образом и по определенным параметрам систематизируются.

Диалектическое мышление и миропонимание – сущностное условие и процесс, в котором возможно адекватно отразить процессы, происходящие в мире – как в природе, так и в обществе. Эта линия развития не может быть охарактеризована как «трансгуманитарная», так как она предполагает раскрытие человеку и человечеству базовых вопросов, важных в их практическом, каждодневном и глобальном, сущностном плане. Диалектическое разумное (а не рассудочное) мышление является условием не только существования, но и развития философии. Эта позиция Э.В. Ильенкова является сегодня как нельзя более адекватной и востребованной. Востребованность сохранения и развития подлинной

философии подтверждается жизненной необходимостью решения злободневных проблем человека и человечества в современном мире, стоящем на пороге либо полного саморазрушения, либо перехода на новый уровень мироотношения и миропонимания. Этот новый уровень мироотношения и миропонимания прямо связан с тем, насколько современное человечество окажется способным воссоздать в своей реальности Диалектику как Логику Человеческого бытия.

Литература

1. Э.В. Ильенков. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. (Размышления над книгой В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»). Раздел 3. М.: Политиздат, 1980.
2. Противоречия мнимые и реальные. Полемическая заметка Ильенкова // Литературная газета. 1969. 3 сентября.
3. Гусева Н.В. К вопросу об основаниях западных концепций языка: философско-методологический аспект // Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. 2016. Выпуск 2.
4. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2002.
5. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. М.: Академический Проект, 2009.
6. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.
7. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989.
8. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Пер с фр. С.Н. Зенкина. М., 2009.
9. Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический Проект, 2011.

Вопрос заключается в том, что социалистическая революция вряд ли застанет такие предпосылки в полностью готовом виде – капитализм в принципе не в состоянии совершить скачок к превращению большей части трудовых функций в творческие, поскольку это подрывает реальное подчинение труда капиталу. Поэтому крайне актуальной является разработка переходных шагов, позволяющих проделать путь от состояния раздвоенности субъекта социалистических производственных отношений к состоянию свободной и равной ассоциации тружеников. И главный вопрос, на который надо ответить – как обеспечить такое движение противоречия между управляющими и управляемыми, чтобы формой его разрешения стал не окончательный разрыв между ними и превращение их во враждебные классы (как это произошло в СССР в 80-е – 90-е годы XX века), а, напротив, постоянное сближение вплоть до полного преодоления классовых различий.

Пихорович В.Д. (г. Киев, Украина)

О роли Э.В. Ильенкова в мировой революции

Современный «проницательный читатель», увидев такое название, выскажет догадку, что это, скорее всего, постмодернистское стремление «иронически обыграть» серьезную проблему. Но он ошибется. У меня нет ни малейшего намерения иронизировать. Разве что над постмодернистами и их многочисленными последователями.

Я же и в самом деле считаю, что творчество Э.В. Ильенкова уже сыграло очень серьезную роль в мировом революционном процессе, а еще большую роль в этом процессе ему предстоит сыграть. И те, кто этого не замечает, не замечают и самого этого процесса. В лучшем случае, они могут заметить, что процесс раньше был, а сейчас он заглох. Более грамотные скажут об откате (некоторые обязательно добавят слово «временном»). Но дело отнюдь не в этом оптимистическом добавлении, а в понимании того, какую роль играют периоды отката (иначе они называются периодами реакции) в общем революционном процессе.

Еще более грамотные в области марксизма люди вспомнят, что Ленин завещал в эти периоды заниматься теорией, как правило, имея в виду, что заниматься чем-то более полезным, то есть «практикой», все равно невозможно по причине реакции, так нужно чем-то занять время.

На самом деле Ленин отнюдь так не думал. Ленин, будучи материалистом, выбирал всегда в пользу практики, но он был уверен, что бывают периоды, когда «нет ничего практичнее хорошей теории». И это как раз периоды реакции.

Когда революция на подъеме, успешная практика сама подсказывает направление движения, точнее, она его не столько подсказывает, сколько формирует, и тут, если даже дело пошло «не туда», ошибку можно исправить только делом. В периоды же реакции, когда дело пошло совсем «не туда», настолько «не туда», что затормозилось вовсе, самым важным оказывается, выяснить причины спада.

Это тем сложнее, что неудача дела производит огромное смятение в головах даже самых активных деятелей, некоторые просто опускают руки, поскольку «все пропало», другие предлагают делать вид, что ничего не произошло, и пытаются имитировать движение масс собственными силами. Другими словами, когда революция на подъеме, тогда и дурак будет революционером, а вот когда она терпит поражение, а еще хуже, когда она сама «сдулась» под тяжестью собственных успехов, почему и расслабилась в отсутствие видимого противника, тогда остаться революционером куда сложнее.

Так вот, Э.В. Ильенков был одним из немногих теоретиков-марксистов, который оказался во всех отношениях революционным теоретиком именно в эпоху реакции. Именно в этом и состоит огромное значение его творчества для мирового революционного процесса. Ильенков, пожалуй, был первым, кто стал трубить тревогу. Трубить тревогу именно тогда, когда остальные (в первую очередь те, которые позже оказались в первых рядах контрреволюции) дули в фанфары, когда даже враги были в панике на фоне успехов коммунизма. Успешное восстановление после войны, скачкообразное и в то же время непрерывное расширение «лагеря социализма», создание «ракетно-ядерного щита», прорыв в космос, объявление на фоне этих успехов о том, что коммунизм будет построен в ближайшие 20 лет.

А Ильенков считает, что все плохо, и чувствует, что будет еще хуже. Собственно, тревожило его «положение с философией», о котором он писал так: «Положение это – чувствую себя не только вправе, но и обязанным сказать – очень плохо, если не трагично. Если мерить, разумеется, не отдельными успехами и недостатками, а той ролью, которую философия обязана играть в коммунистическом преобразовании мира» [3]. Рукопись этого письма в ЦК КПСС датируют второй половиной 1960-х годов. Но центральной проблемой советской философии Ильенков считает ту же самую проблему, которую он поднимал в известных «Тезисах о предмете философии» в 1954 году: «полнейший и абсолютнейший разброд в понимании предмета философии как особой науки, в понимании круга ее специальных проблем» [3]. Больше всего тревожит Э.В. Ильенкова, что «подлинная материалистическая диалектика улетучилась и продол-

жают улечувываться из политической экономии». И дальше он добавляет: «Вот это уже совсем трагично».

И если в 1950-е годы Ильенков, как свидетельствует А. Фролов, считал, что все дело том, что «диалектика была распята на кресте из «четырех черт» второго параграфа четвертой главы «Краткого курса» [5], то во второй половине 1960-х ему становится ясно, что все гораздо хуже: «Философии в собственном смысле тут вообще нет, а если и есть, то столь поверхностная, что 4 глава «Краткого курса» может показаться верхом мудрости», – замечает Ильенков в письме в ЦК.

В этом же письме Ильенков точно определяет диагноз болезни — так сказать, «позитивизм головного мозга». И до конца жизни он будет вести беспощадную борьбу против этой интеллектуальной заразы.

Обычно думают, что позитивизм опасен для естествознания, а в политике он не играет роли. Ильенков же считал ровно наоборот, что позитивизм представляет главную опасность именно для революции в целом. Естествознание, хочет этого или нет, но вынуждено, хоть и с переменным успехом, но преодолевать позитивистские заблуждения. Хотя бы в той мере, в какой оно включается в практику. А вот в области политики без хорошей философской работы позитивистских заблуждений не преодолеть никак. Они приводят к полному параличу мысли, потере ориентации в пространстве политической и, особенно, теоретической борьбы, неспособности определить, где «свой», а где «чужой», и, как следствие, не просто к поражению, а к добровольной сдаче на милость классового противника.

За советом Ильенков обращается к Ленину, который разглядел смертельную опасность позитивизма для революции еще в 1907 году, и, бросив все дела, засел за изучение всех симптомов болезни и принялся искать средства для ее лечения:

«Ленин ясно понимал, что те «особые философские взгляды», которые с такой настойчивостью и чем дальше, тем активнее старались навязать партии Богданов, Базаров, Луначарский, Суворов и их единомышленники, делают головы доверившихся им людей абсолютно непригодными именно для самого важного, «общеполитического дела» – для научного марксистского осмысления уроков потерпевшей поражение революции. Речь шла не о пустяках, не о деталях понимания, не о частных тактических разногласиях – о самых глубоких основах марксистского мышления, о логике анализа действительности».

Осознавал ли сам Ильенков, какую роль его работа играет в мировой революции. В этом нет ни малейшего сомнения. Осознавал, притом с самого начала. Он прекрасно понимал, в какую именно борьбу он всту-

пает, и каков масштаб, каково действительное поле этой борьбы. Уже во время своего первого крупного публичного выступления в защиту марксистской позиции в философии, а именно против претензий диамата на роль какой-то отдельной марксистской философии, он апеллирует напрямую к крупнейшим марксистским теоретикам того времени Тодору Павлову и Пальмиро Тольятти, притом находит у них поддержку.

И для Ильенкова апелляция именно к мировому коммунистическому движению была отнюдь не случайностью, а правилом. История с изданием «Диалектикой абстрактного и конкретного» в Италии тому подтверждение.

Ильенков полностью отдавал себе отчет не только в том, в какую борьбу он вступил, но и в том, каких результатов ему удалось достичь. Но это отнюдь не вызывало в нем ни зазнайства, ни пренебрежительного отношения к менее успешным коллегам. Ведь мерил он себя именно мировым масштабом. Правда, того же требовал и от других.

В. Бобырев в своей книге «Моя земля. Записки 1985-2014 гг.» приводит слова, сказанные Э.В. Ильенковым с трибуны какого-то заседания секции общественных наук АН СССР, на котором речь шла о необходимости развития марксизма: «Для того чтобы говорить о творческом развитии марксизма, необходимо, чтобы хоть один из присутствующих находился бы на уровне Маркса. Кто из присутствующих находится на этом уровне, поднимите, пожалуйста, руку. Ах, никто? Извините, у меня мало времени.

И вышел из зала».

Это скорее проблемы последователей Ильенкова, которые, будучи не в состоянии осознать масштаб этой фигуры, пытаются впихнуть ее в какие-то более привычные для них рамки — философский стиль-га, шестидесятник, потом российский философ, основатель ильенковской школы. В общем — подогнать Ильенкова под собственный размер. Особо забавно выглядят попытки представить Ильенкова в качестве жертвы тоталитарного режима. Я бы хотел посмотреть, где бы оказался современный молодой философ, даже не после того, как он сказал нечто подобное тому, что многократно публично повторял Ильенков в адрес секретаря партбюро Института философии АН СССР, заведующего сектором диалектического материализма В.П. Черткова¹, а просто если бы его шефу показалось, что он посмотрел на него недостаточно подо-

¹ См. выписки из протокола отчетно-выборного собрания парторганизации института философии АН СССР от 16 января 1955 года в кн. Ильенков Э. Коровиков В. Страсти по тезисам о предмете философии (1854-1955), М.: Канон+, 2016 с. 122- 138.

бострастно. Впрочем, посмотреть мне не удастся, поскольку никакому молодому философу такое сегодня и в голову не придет (демократические порядки все не просто прекрасно понимают, но и чувствуют). Да и, скорее всего, не возьмут на работу никого, относительно кого может возникнуть хотя бы малейшее подозрение в способности что-либо вякнуть против начальства.

Те, кто рисует образ талантливого Ильенкова, которому не давала ходу партийная бюрократия, не просто ошибаются, они представляют все ровно наоборот к тому, как было в действительности.

Вот что вспоминает Ж.М. Абдильдин: «Когда сняли Хрущева, нас с Ильенковым включили в состав комиссии по общественным наукам... По итогам этой работы было заседание, на котором присутствовали заведующие отделами ЦК КПСС, были приглашены выдающиеся ученые того времени – человек 50... Обсуждается вопрос о том, что является самой актуальнейшей задачей для советской философии... нам удалось включить в предложения все то, над чем мы работали эти два месяца, и когда окончательный документ вышел, многое, конечно, сократилось, но основные идеи по диалекту остались. Когда все опубликовали, то это уже стало не нашим, а постановлением ЦК КПСС, в котором говорится, что главная задача — это создание логики с большой буквы...» [1].

О том, что было дальше, узнаем из воспоминаний бывшего декана философского факультета МГУ А. Косичева: «В 1966 году приказом по министерству высшего и среднего образования на факультете была создана кафедра диалектической логики.... Но с реализацией этого приказа произошла осечка. Ряд преподавателей философского факультета, особенно кафедры логики, не согласились с этим решением, они пошли к ректору И. Г. Петровскому и убедили его в нецелесообразности создания такой дисциплины.... Так, постепенно спустили на тормозах создание кафедры диалектической логики» [4, с. 308].

Вот так приблизительно выглядели «гонения на Ильенкова». На самом деле это были отнюдь не «гонения», это была идейная борьба. И Ильенков прекрасно понимал и характер этой борьбы и ее масштаб. Свою «ленинскую диалектику» он открывает такими словами: «За истекшие 70 лет со времени выхода книги В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» идейные битвы не стали ни менее напряженными, ни менее значимыми для судеб людей, объединенных в те же самые боюющиеся партии, что и в начале столетия. Меняются имена и названия, совершенствуется, становясь все более изощренной, стратегия и тактика борьбы, но суть ее остается той же. Вопрос по-прежнему стоит так, как

поставил его в 1908 году Ленин: либо последовательный (диалектический) материализм – либо беспомощные плутания в теории, плутания, чреватые печальными, а то и трагическими последствиями. Начинаясь в отвлеченных, казалось бы, сферах, эти плутания рано или поздно заканчиваются на грешной земле» [2, с. 6].

Когда Ильенков говорит о «борющихся партиях», то меньше всего имеет в виду КПСС. Ибо эта партия в этой битве к этому времени была не столько борющейся, сколько поборенной.

Надо полагать, что вслед за Лениным, он вел речь о «партии последовательного (диалектического) материализма», ведущей борьбу против партии «беспомощных плутаний в теории, чреватым печальными, а то и трагическими последствиями».

Так вот, эти тезисы посвящены вовсе не тому, чтобы доказать, что Ильенков велик, что он является мыслителем мирового масштаба (об этом свидетельствует хотя бы такой простейший факт, что основные его работы издавались на 16 языках мира и продолжают издаваться сейчас). Эти тезисы о том, что любому, кто берется писать и говорить от имени философии, следовало бы позаботиться в первую очередь о том, чтобы самому занять свое, хотя бы самое скромное место в мировом революционном процессе. Ибо даже самое скромное место в рядах партии последовательного материализма, которая единственная способна дать «ясное, объективное понимание сложившейся конкретно-исторической ситуации и необходимых тенденций ее эволюции», позволяющее «уверенно ориентироваться в реальных противоречиях развития страны и мира, делать действительно разумные выводы из опыта борьбы классов и находить пути, ведущие вперед, к социализму» [2, с. 96], является куда более важным, чем самые первые места в многочисленных рейтингах, которыми пытаются обманывать себя и других современные представители партии «беспомощных плутаний в теории, чреватых печальными, а то и трагическими последствиями».

В общем, Ильенков сделал все, от него зависящее, чтобы оказаться революционным теоретиком именно мирового масштаба. Теперь дело за нами.

Литература

1. Абдильдин Ж.М. Я никогда не скажу плохого про Маркса или Ленина, или про Советскую власть, для меня это будет кощунственно [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/442082/> (дата обращения: 20 07 2017).
2. Ильенков Э.В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М.: Политиздат, 1980.

3. Ильенков Э.В. О положении с философией [Письмо в ЦК партии] [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/epis/ckp.html> (дата обращения: 20 07 2017)

4. Косичев А. Философия, время, люди. Воспоминания и размышления бывшего декана. М.: Олма-Пресс, 2003.

5. Фролов А. Восхождение от абстрактного к конкретному // Коммунист. 1989. № 10. 1989.

Иващук О.Ф. (г. Москва)

Государство и революция 1917 г. в системе координат бюрократического поля

Главной особенностью мышления о государстве является то, что государство, как монополист не только физического, но символического насилия, заставляет мыслить его в нужных ему категориях раньше, чем мы успеваем это осознать. Фиксация этого требует отдать должное роли сознания, или, как это называет П. Бурдьё, символического в функционирования государства, и позволяет показать эффективность теории идеального в исследовании общества. Э.В. Ильенков не предпринимал напрямую попыток такого анализа, тем интереснее увидеть, как явно гомологичные его находкам методологемы срабатывают там, где позитивистски уплощенный марксизм базиса и надстройки не справляется.

Для Бурдьё единственный путь вырваться из того порядка видения мира, который задается самим государством, – это генезис, исследование тех этапов возникновения государства, на которых еще не произошло амнезии всего, что мешало бы его функционированию как единственно разумеющегося (тех исторических предпосылок, которые в развитом состоянии уже изжиты). Поэтому Бурдьё начинает теоретическое воссоздание современного государства с описания его антитипа – государства династического.

Последнее функционирует по логике отцовской власти. Первоначально король – глава рода, одного из нескольких, первый среди равных, и государство – это дело его семьи. Принцип легитимности его господства – генеалогия. Он уполномочен определять политику дома как его глава, в центре этой политики – матримониальные стратегии, призванные приумножить наследство рода, избегая разделений (старший сын – наследник, девочки – для обмена, младшим – компенсация или эмиграция, или церковная карьера) [Бурдьё П. 2001, с. 363–387]. Функции госслужащих выполняют на этой фазе члены семьи.

Но уже во времена Капетингов (X в.) обнаруживается внутреннее различие, которое опрокинет это положение дел: «дом», как и династи-

Загорски Миколай (г. Кельце, Польша)

Э. Ильенков и Польша. Зарисовка из прошлого и настоящего

Не было ли правильнее назвать очерк «Ильенков и Семек»? Есть ведь такие темы в польско-русской истории, которые заставляют поднимать без всяких упрощений, без неумных идеологизаций, все её пласты. «Пушкин и Мицкевич» – самая известная такая тема. А ведь ещё была дружба Александра Герцена и Станислава Ворцеля — их предпочитают не помнить в своих странах. Именно Ворцель помог своему русскому другу с организацией печатного процесса «Колокола». Ещё был удивительный параллелизм двух первых славянских мыслителей, попытавшихся переработать наследие Гегеля – Эдварда Дембовского с его «Научным обозрением» и Виссариона Белинского с «Современником». Они оба остановились в конце жизни перед социалистической программой крестьянской революции. Оба совсем немного не дожили до первых толчков цепи революций 1848 года.

Современным ярким примером параллелизма гносеологического процесса Польши и России является жизнь и деятельность Эвальда Ильенкова и Марека Яна Семека. Иногда Ильенкова называют в Польше российским или советским Семеном, тогда как в России куда реже

встречается оценка Семека как польского Ильенкова. Диспропорция не случайна. Именно из-за неё тема «Ильенков и Семек» оказывается уже, чем «Ильенков и Польша». Ведь когда в Польше родился и делал первые шаги тот, кто будет одним из самых ярких представителей классической линии мышления в её культуре, то армейская пушка под руководством Ильенкова поражала захватчиков польской земли и катилась через Сандомир¹ к Берлину. Оба мыслителя пережили время, напоминавшее о сцене поражения богов (*Götterdämmerung*) в «Кольце Нибелунга». Ильенков пережил триумф социальной революции — крах самой мощной военной и административной машины, которую знала система частной собственности первой половины XX века. Семеку досталась незавидная доля. Провозглашённый ещё при жизни дохлой собакой, он пережил самоубийство того общества, которому считал своим долгом служить. После этого он прожил почти 15 лет в забвении, отвергнув все призывы провозгласить иные взгляды. Лишь после 2006 года в последнюю пятилетку своей жизни Семек смог увидеть, как пробиваются первые ростки посеянных им семян.

В мышление Народной Польши Семек вошёл очень рано, в 20 с небольшим лет. Около 1965 года он, шокировав многих знакомых, вступил в господствовавшую Объединённую Рабочую Партию (PZPR), ряды которой не покинул до самой её дезорганизации. В этом не было никаких мотивов карьеры, ибо во всей партии не было теоретика менее влиятельного, чем Семек, и более подозрительного чем он для занявших административные верхи плоских эмпириков-прагматиков. Как польский, так и советский мыслитель понимают партийность не организационно, а по Ленину, как необходимость объективным результатом своей работы действовать в пользу общественной силы, отстаивающей более чело-вечное общественное устройство, бо́льшую эффективность хозяйства. Именно выступая в теоретической борьбе на стороне пролетариата, Ильенков и Семек заслуживают на известность в своих странах.

С самого начала своей публичной деятельности в начале 1960-х годов Семек задумывается о международном процессе формирования материалистической диалектики. Нужно было совсем немного времени, чтобы Семек понял внутреннюю несогласованность большинства концепций югославской школы «Праксиса» и сделал выводы, которые, если перевести с языка гносеологии на язык политики, предвосхитили экономический крах Югославии. Вероятнее всего, именно внимательное изу-

¹ Прохождение боевого пути Ильенкова через этот старинный город мне не удалось проверить по библиографии, но этот факт неоднократно упоминали в Варшаве.

чение работ школы «Праксиса» стабилизировало Семека в отторжении позитивизма.

Первым полностью одобрительно оцененным Семеком мыслителем-современником извне Польши стал чех Милан Сobotка¹. В 1966 году польский мыслитель популяризировал его работу «*Člověk a práce v německé klasické filosofii*» (Прага, 1964). Размышляя над ней, Семек искал способы выполнения т. н. «завещания Ленина» – переработки наследия немецкой классической философии в диалектическую логику материалистического типа. Между 1962 и 1964 годами консультант и научный руководитель Семека Бронислав Бачко содействовал тому, чтобы его ученик ввёл в научный оборот ранее неизвестные и не имевшие польских переводов работы Фихте. В результате Семеку пришлось переучиваться с английского языка на немецкий и отправиться в библиотеки и университеты Германии.

Нужно было почти десять лет поисков, чтобы Семек смог написать следующую одобрительную рецензию о книге, которая касалась проблем диалектической логики. В 1975 году, в 33 года Семек собирает коллектив для перевода «Диалектической Логики» Ильенкова и пишет популярную статью² о книге, изданной в 1974 году.

В 1970-х годах у Семека складывается идея польско-чехословацко-немецко-советского теоретического союза для разработки диалектической логики. К сожалению, поиск практических средств для совместной работы не был особенно успешен. В частности в Демократической Германии работы Семека оценивали как «пессимистические». Манфред Бур, занимавший видное организационное положение в немецкой профессиональной философии, рассматривал беспокойство о судьбе ленинской диалектической линии как болезненное и официально демонстрировал неоправданный оптимизм, чем вызвал несколько настороженное отношение приехавшего в Берлин Копнина. Теоретическое мышление Восточной Германии хотя и не утонуло в позитивизме, но изрядно в нём измазалось. Сobotка в 1970-х годах не был уверен в возможности масштабной систематической переводческой работы, охватывающей четыре языка. Но особенно сложно в это время было Ильенкову, возможности публичной деятельности которого именно в конце 1970-х годов стремился резко сократить небезызвестный господин Украинцев. После смерти Ильенкова, в связи с утратой актуального соприкосновения с теоретическим мышлением Советского Союза, Семек вынужден был оставить

¹ Российскому читателю доступен перевод рецензии по адресу <http://propaganda-journal.net/9935.html>.

² Перевод см. по адресу <http://propaganda-journal.net/9949.html>.

свою идею. События начала 1980-х годов заставляли пересматривать политический и гносеологический контекст деятельности. Нетрудно заметить, что работа Семека в середине 1980-х годов посвящена историческому поиску источников аргументации, использованной Ильенковым в «Ленинской диалектике и метафизике позитивизма». В этом польский мыслитель видел возможность показать способ превращения позитивистов в материалистов-диалектиков. Именно за эти усилия он был много позднее единственным из польских мыслителей удостоен степени от Боннского университета.

Попытки оживить польско-советское сотрудничество предпринимались и позднее, но смерть Ильенкова и активная деятельность Семека в Германии не способствовали налаживанию активного контакта. До 1987 года друживший с Эвальдом Ильенковым Сергей Мареев изучил польский язык и прочёл книгу Семека об идее трансцендентализма у Фихте и Канта. Но в 1990 году всеобщий экономический крах ликвидировал всякую возможность стабильных теоретических связей. Резко упали тиражи литературы, меньше стало конференций и переписки. Теоретические сообщества впали в оцепенение и стали производить перегруппировку своих изрядно опустевших рядов. Лишь в 2013 году было формально восстановлено польско-советское взаимодействие. Может казаться удивительным то, что конференция «Славянская рецепция мысли Гегеля»¹ в декабре 2014 года была проведена с поддержкой сообщества Философии Религии. Впрочем, политическая ситуация не в одной Польше такова, что «Материализм и эмпириокритицизм» выгоднее всего публично классифицировать как эзотерическое произведение.

Всё же, ведущая польская исследовательница работ Ильенкова Моника Вóзняк сумела придать центральным обсуждениям строго партийное направление. В частности, на Ильенковских чтениях она отстояла доклад о сравнении концепций становления личности, которые обнаружили в истории философии Семек и Ильенков. В конце 2014 года она же исследовала вопрос о терминологии у Гегеля в связи с работой Ильенкова «Гегель и отчуждение». Дамиан Винчевский из Гданьска на зимней конференции пытался вызвать российских товарищей на взаимность докладом о попытке ревизии воззрений Гегеля, предпринятой Эдвардом Дембовским. Сергей Мареев смог рассказать о ревизии гегельянства Герценом, но особых докладов о Белинском не было. Впрочем, обзорные доклады Елены Мареевой и Дениса Кайдалова о наследии Гегеля в СССР отчасти восполнили этот пробел.

¹ Программу см. по адресу <http://www.filozofia.uw.edu.pl/2014/11/program-konferencji-slowianska-recepcja-mysli-hegla-6-grudnia-2014-roku/>.

Отдельного внимания заслуживает 33-й номер польского теоретического журнала «Новая критика», в котором были помещены переводы коротких работ Ильенкова в частности «Психика и мозг» и знаменитое т. н. «Письмо о положении с философией».

На осенней ежегодной конференции 2016, проходившей под названием «Капитализм. Новая волна империализма...» уже упоминавшаяся Моника Возняк вместе с Каролиной Ещень представили доклад-вывод из эстетической теории, которую разрабатывали с разных сторон Лифшиц и Ильенков. Стоит обратить внимание на тот факт, что наибольший интерес в Польше вызывает сейчас статья Лифшица «Почему я не модернист?», а из работ Ильенкова т. н. «Письмо о положении в философии». Не имея больших переводческих возможностей, поляки должны представить себе наследие советского теоретического мышления в первую очередь с политической стороны. Лишь убедившись в правильной политической линии, можно преступать к дальнейшим переводам и изучению деталей теории. Так некогда поляки и великороссы осваивали работы Маркса, а украинцы работы Ленина, так сейчас к востоку от Буга осваиваются работы Семека. Признаем, что сейчас за Бугом Семек доступен лучше, чем Ильенков в Польше. Надежды на доступность работ Семека без переводов на востоке не менее неосновательны, чем надежды на доступность работ Ильенкова без перевода на Западе.

Работы Семека принципиально отличаются по своей местной роли относительно воззрений Ленина. В России Ильенков был *продолжателем* ленинской линии материалистической диалектики, *последователем*. В Польше усилиями Семека и, отчасти, Ладоша, была *впервые создана* почва, позволившая полякам на основании решения *своих* проблем породить взгляды, непосредственно приближающиеся к ленинским по методу или тождественные с ними. Эта ситуация так же разительно отличается от политического знакомства с ленинизмом, произошедшем во времена Болеслава Берута (1944-1956), как отличается знакомство Белинского с работами Гегеля от обстановки, породившей «Философские тетрадки» и «Диалектическую логику».

Основные проблемы российско-польского теоретического взаимодействия на 2017 год состоят в том, что с 2014 года теоретическая ситуация в России крайне неблагоприятна. В частности, теоретическое наследие Чернышевского и Ленина остаётся в многом неизвестным, а в известном отвергнутым теми, кто причисляет себя к социалистическим или коммунистическим сообществам. Ситуация с известностью наследия Ильенкова тоже в целом неблагоприятная, но оно активно популяризируется, что не может не радовать. Впрочем, без критического разбора

достижений Чернышевского и Ленина понять роль и место идей Ильенкова даже в местном российском теоретическом процессе невозможно. Это не может не вызывать определённую тревогу.

В Польше идеи Ильенкова непосредственно воспринимаются теми, кто одновременно обычно неплохо знает или хотя бы узнаёт работы Ленина, и кто пытался читать работы Чернышевского. У нас меньше сказывается языковой барьер, ибо плотная языковая самоизоляция России имеет критическую значимость только для внутрироссийских теоретических сообществ. Несмотря на то, что для российского теоретического сообщества соприкосновение с польским осталось почти без последствий, обратное благотворное влияние уже успело проявиться. Надеюсь, что ещё наступит время *взаимного* обогащения в области материалистической диалектики, то есть теории научного коммунизма. Ведь именно за это вместе боролись Ильенков и Семек.

Авторизованный перевод с польского **Доминика Ярошкевича**

Куликов Д.К. (г. Ростов-на-Дону)

О «революционности» идей Э.В. Ильенкова

В оценках, даваемых творчеству Э.В. Ильенкова [Драма... 1997], [Эвальд Васильевич... 2004], [Эвальд Васильевич... 2009] его последователями, учениками и друзьями, можно выделить два момента. Во-первых, признается, что это марксизм, развивающий линию классической европейской философии, во-вторых, подчеркивается культурное своеобразие мысли Ильенкова. Его называют европейцем, но «русского, пушкинского, замеса и размаха» [Эвальд Васильевич... 2009, с. 11]. В.М. Межуев объясняет, что интенции мысли Ильенкова, свойственные именно русскому, а не западному самосознанию, проявляются в защите Э.В. Ильенковым культуры [Драма... 1997, с. 52]. По мнению Г.Г. Водолазова, Ильенков больше, чем марксист и не укладывается в рамки марксизма [Драма... 1997, с. 68]. Казусом выглядит мнение И.А. Акчурина, охарактеризовавшего его учение как вариант марксистского экзистенциализма [Драма... 1997, с. 73]. А.Д. Майданский считает, что Ильенков «наверяд ли смог бы вписаться в генеральный “тренд” эволюции марксистской мысли. По всей вероятности, он и на Западе остался бы аутсайдером. Западные законодатели марксистской моды отрицали диалектику ради формальной логики или же пытались примирить диалектику с формальной логикой, изгоняли диалектику из природы и ограничивали сферу ее применимости “общественным бытием”» [Майданский 2013, с. 34]. А.Д. Майданский полагает, что Ильенкова европейцем делает «не готовность принять и

перенять идущий с Запада «свет», *ex occidente lux*, но – по-кантовски немый дух критики и самокритики в сочетании с обостренным чувством уважения к человеческой личности, к ее труду, разуму и культуре» [Майданский 2013, с. 35].

Еще один аспект в оценках Э.В. Ильенкова связан с признанием некоторыми авторами революционного значения его творчества. В книге «Страсти по тезисам...» И. Раскин определил революционную роль Э.В. Ильенкова и В.И. Коровикова в историческом контексте жанра тезисов. «Авторы тезисов обычно не заботились о стиле, форме, поскольку были целиком поглощены содержанием. А содержание было всегда важным. Достаточно вспомнить 10 заповедей – это ведь тезисы. Или тезисы Лютера – в результате получили Реформацию, а потом и Революцию. Тезисы о Фейербахе, Апрельские тезисы... Тезисы как жанр обычно оказывались «буревестниками революции». Говоря о тезисах Коровикова и Ильенкова о предмете философии, один из участников тех событий так и сказал: это была революция в философии» [Ильенков, Коровиков 2016, с. 150]. В рецензии на книгу В.П. Шестаков не может освободиться от ассоциации сходства историй Лютера и Ильенкова. По его мнению, «реформы Лютера и Ильенкова имеют много общего. Но самое главное, это то, что обе они привели к революционным событиям. Лютер основал Реформацию, Ильенков – новое философское мышление» [Шестаков 2016, с. 217].

Аналогии, конечно, только запутывают дело, поскольку в них растворяется сам Э.В. Ильенков и подлинный смысл его действий. Имея Логику в качестве предмета своего интереса, Ильенков, как следует из воспоминаний его друзей, был человеком эмоциональным. Он остро реагировал на реалии советской жизни, переживал трагедии окружающих его людей и был страстным в полемике, давая повод обвинять себя в ригоризме и догматизме (об этом см., например, [Климова 2016]). Можно сказать, что Э.В. Ильенков жил рациональностью, которая в своем рефлексивном звене была укоренена в культурном единстве потребности, аффекта и действия. Ему принадлежит формула: претендовать на субъектность личности может только та индивидуальность, действия которой в искусстве, науке, воспитании имеют всеобщее значение, но по возможности лучше служат достижению подлинных человеческих потребностей.

Если ли, однако, во взглядах Э.В. Ильенкова на философию, познание, творчество и личность действительная революционность? Согласно известной марксистской истине, надстроечные явления не имеют истории, независимой от развития производительных сил и складываю-

щихся на их основе отношений общения. Говорить о революционности творчества Э.В. Ильенкова правомерно при условии, что в нем отражен и *виден* скачок в развитии общества, а, кроме этого, мысль Э.В. Ильенкова должна представить на новом уровне философское мышление как такое, отделяя собой некоторую эпоху его истории. Пока не написана история советской философии, последовательно выстроенная на принципах материалистического понимания. Есть подходы, среди них статьи и книги С.Н. Мареева, но сложившейся теории нет.

1950-е годы – это время экономического роста, когда наука снова заявила о себе как о производительной силе. Исследование научного мышления приобретало политический смысл. Интеллектуальная жизнь в СССР вынашивала идеи достижения исконных целей революций 1905 и 1917 годов, как буржуазно-демократических, так и социалистических. Э.В. Ильенков остро чувствовал эти процессы, но видел ли он способ разрешения социальных противоречий своего времени? Образ Э.В. Ильенкова здесь напоминает о судьбе А.И. Герцена. Для современного «западничества» А.И. Герцен слишком революционен, он социалист и демократ. Так и позападному мыслящий Э.В. Ильенков оказался не либералом, а демократом. В этом его основное расхождение с идеологическим мейнстримом Запада второй половины XX в. В постперестроечное время, отмечает С.Н. Мареев, атмосфера стала еще более антиильенковской [Драма... 1997, с. 79–80].

Э.В. Ильенков верно сумел разглядеть перспективы мысли, выразить многие из противоречий своей эпохи, однако для ясной формулы их разрешения должны были вызреть силы, способные прокрутить колесо мировой истории. Ильенков предпринял рефлексию устоявшихся догматов, показав, что они не выдерживают критики с точки зрения норм рациональности (в этом он больше П. Абеляр, нежели Сократ или Лютер). В «Философской тетради» можно найти аргумент, форма которого не раз будет использоваться Э.В. Ильенковым в качестве инструмента для критики рассудочных определений: «Сколько я ни слышал попыток объяснить предмет философии с этой т[очки] з[рения], все сводится в к[онечном счете] к рассуждениям по принципу – предмет философии и предмет познания вообще, с одной стороны, то же самое, с другой – не то же самое, и так и эдак, а в целом – и не так и не эдак...» [Ильенков, Коровиков 2016, с. 206–207]. Тезисы Э.В. Ильенкова и В.И. Коровикова подрывали, прежде всего, *авторитет* носителей официальной идеологии, нежели *логику* их идей. Мнение В.С. Молодцова о том, что основная мысль тезисов отрывает философию от идеологии [Ильенков, Коровиков 2016, с. 30], выдает озабоченность тем, что здесь философия в своем научном качестве отрывается от *идеологов*.

Преследовали ли Ильенков и Коровиков сознательную цель революционизировать положение в этой сфере? Ссылки на основоположников марксизма-ленинизма указывают на то, что они мыслили свою работу как продолжение их линии в философии. Ситуация же в официальной советской философии характеризовалась ими как реакционная, не соответствующая положениям марксизма и отрицающая за науками их действительный познавательный смысл. Они определяли специфику философии не произвольно, а исходя из объективного состояния дел в познании: «Энгельс самым недвусмысленным и определенным образом заявляет здесь, что рев[олюционный] переворот состоит в том, что философия сознательно ограничивает свою компетенцию исследованием закономерностей познающего мышления, теоретико-познавательной проблематикой, превращаясь тем самым во вполне конкретную и положительную науку о мышлении и его отношении к бытию» [Ильенков, Коровиков 2016, с. 188].

Определить предмет философии, значит охарактеризовать ее как познавательный процесс, а философское знание – как развивающееся и расширяющееся. Если ее предмет – общие законы природы, общества и мышления, то философ должен *непрерывно* заниматься их исследованием. Однако «законы объективного мира» в абстрактной формулировке, но без содержания ни истинны, ни ложны. Истинны они, лишь осуществляясь в предметном мире и предметной деятельности человека, именно поэтому познание требует их непрерывного обнаружения, уточнения и содержательного обогащения. Мышление не обнаруживает «объективность» как нечто вне себя сущее, подобно отражению предмета в зеркале. Такой взгляд предполагает, что мышление существует независимо от объективной реальности. На деле действительное мышление реализует объективность вещи в своем собственном движении, обеспечивая ее адекватное воспроизведение в мысленной, а вместе с этим и в предметной (культурной) форме. В.А. Лекторский отметил, что теория идеального, разработанная Э.В. Ильенковым, есть «попытка современного ответа на один из центральных вопросов всей европейской философии Нового Времени: как нужно понимать смысл категориальных форм познания (мышления) и характер субъективности в их отношении к внешней реальности» [Эвальд Васильевич... 2009, с. 147–148]. Сейчас философии недостает главного – реализации теории идеального в исследовании состояния современного теоретического мышления, в свете тех *объективных* проблем, которые оно *вынуждено* решать.

Используя те же категории, что и отдельные науки – материя, время, пространство, причинность и т.д., – философия изучает в них спе-

цифическое содержание – их логическую цельность по отношению к *любому* предмету, данному в теоретической форме. С точки зрения метода, мышление – это движение в материале согласно закономерностям этого материала, способ адекватного воспроизведения вещи сообразно целям и задачам деятельности, а значит, и освоение сущности вещи. Практика раскрывает мир в новых свойствах, связях и отношениях, поэтому метод нельзя догматизировать, ибо это означает либо расхождение мышления с действительностью, либо идеологическое ограничение практического отношения человека к миру. Согласно Э.В. Ильенкову, человек, в какой бы сфере он не действовал, выступает как существо мыслящее, а следовательно, в поле зрения философии попадает и актуальнейший вопрос о революционном мышлении. Щекотливый момент «эпопеи» с тезисами – связь гносеологически понятой философии с революционной практикой.

Тезисы Ильенкова–Коровикова продолжали линию классической философии, развивая взгляды Гегеля, Энгельса и Ленина на ее предмет. Э.В. Ильенков стремился глубже обосновать революционность процессов, которые, по его мнению, объективно происходили в историческом движении познания. Эта мысль прослеживается и в докторской диссертации Ильенкова [Ильенков 1968, с. 9–10], [Ильенков 1968(а), с. 19]. Тезисы произвели идеологический эффект, но они не привели, ни к тактической, ни к стратегической победе, ибо не ясно, в чем плоды этой победы сегодня и какую эпоху она отделила своей энергией. Определила ли мысль Э.В. Ильенкова новый тренд в развитии советской и вообще отечественной философии? Судя по ее нынешнему состоянию, цветущему плюрализму и позитивистской диатрибике, его идеи мало влияют на развитие философской культуры. Это, конечно, не повод преуменьшать историческую ценность идей Эвальда Васильевича. Скорее, это обозначает новые требования к их дальнейшему развитию.

Литература

1. Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков: (Книга-диалог). М., 1997.
2. Ильенков Э.В. К вопросу о природе мышления (на материалах анализа немецкой классической диалектики): Дис. ... д-ра филос. наук. М., 1968.
3. Ильенков Э.В. К вопросу о природе мышления: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1968(а).
4. Ильенков Э., Коровиков В. Страсти по тезисам о предмете философии 1954–55 гг. М.: Канон+, 2016.
5. Климова С.М. «Я “прощайте” Вам не сказал»: личность Э.В. Ильенкова в стилистике его работ // Вопросы философии. 2016. № 11.

6. Майданский А.Д. Мыслить конкретно: дело «советского европейца» Эвальда Ильенкова // Научные ведомости БелГУ. Серия Философия. Социология. Право. 2013. № 16. Вып. 25.

7. Шестаков В.П. О книге: «Э. Ильенков, В. Коровиков. Страсти по тезисам о предмете философии (1954-1955 гг.)» // Вопросы философии. 2016. № 6.

8. Эвальд Васильевич Ильенков. М.: РОССПЭН, 2009.

9. Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. М., РГГУ, 2004.

Резванов С.В. (г. Ростов-на-Дону)

«Диалектика заблуждения» в творчестве Э.В. Ильенкова

Идея диалектики как единства (тождества) противоположностей является базисной при любом исследовании истины как единства процесса и результата. Подчеркнем, что истина и заблуждение так же едины или тождественны по причине того, что ложное понимание познавательного процесса абстрагировано как момент от познания как реальной целостности. Момент иллюзорности или заблуждения (рефлексия) должен быть необходимо включен в целостный контекст реального процесса познания. В частности, мы должны объяснить в целостной парадигме как достижения какого-либо мыслителя (момент истины), так и его недостатки (момент заблуждения). Э. Ильенков выявил субстанцию указанной диалектики истины и заблуждения в оппозиции: «эмпирическая – теоретическая методология».

Конкретно это проявилось в дискуссии начала XX века в России между марксистами (Плеханов, Аксельрод, Деборин и т.д., особенно Ленин) и представителями эмпириокритицизма-позитивизма (Богданов, Базаров, Юшкевич, Берман и т.д. Некоторые аспекты данной дискуссии освещены в отечественной и зарубежной литературе, обсуждены на многочисленных конференциях и т.д. Нам представляется, что важным вопросом здесь является принципиальное расхождение (оппозиция) между реальным (в данном случае: научным) познанием и его иллюзорным пониманием в «философии» или «метафизике», точнее: в рефлексии эмпириокритицизма. Эта фетишистская оппозиция является частным случаем вполне общей оппозиции: «познание-рефлексия».

Большинство авторов абстрактно зафиксировали принципиальное различие между *научными* достижениями таких крупных ученых, как Э. Мах и их *дилетантскими* рассуждениями об «основах мира» и основах его «познания», или «элементах». Иногда это оспаривается (Ю. Владимиров 2003), и ценность физики Маха приравнивается к ценности его «метафизике». Но важнее – другой аспект: на какие *реальные* («как», «кому», «зачем»...) вопросы отвечает метафизика Маха и его последователей, т.е.:

«каков ее реальный объект»? Почему у Маха и его последователей «метафизика» есть логически-последовательное продолжение «науки физики», даже революция «в науке философии», а в глазах их критиков она есть – эклектика, алогизм и неосолипсизм? Ограничение абстрактной оппозицией: «Мах – гениальный физик, но абсурдный философ», – само является нецелостным, алогичным. Стороны данной оппозиции представлены на «формальной поверхности когнитивного объекта» как alter ego друг друга.

Указанный методологический подход рассматривается в работах Б. Кедрова, М. Розенталя, О. Штомпеля и др. В методологическом аспекте этот вопрос раскрыт А. Потемкиным и его учениками. Ряд креативных позиций заимствованы мною у А. Зотова. Первостепенное значение имеют работы Э. Ильенкова, посвященные диалектике заблуждения, особенно: «Что там, в зазеркалье?», «Диалектика идеального», и, конечно: «Материализм воинствующий – значит диалектический». Именно в них адекватно сформулирована проблема формального alter ego познания (1) как реального процесса и (2) его фетишистской рефлексии. Диалектика противоречивой целостности истины и заблуждения – это не парадокс типа: «без заблуждения нет истины», или: «истина и заблуждение – две стороны одного и того же». Это не догма, а теорема.

К сожалению, при исследовании природы духовных образований («когнитивного объекта») их социокультурная детерминация упускается чаще *de facto*, чем *de jure*. Относительно политического лидера принято говорить, что он – «дитя своей эпохи». Но это редко относят к крупным ученым, которых *argiori* венчают в пророки в отношении социальных, моральных или гносеологических проблем. Подсознательно предполагается, что знание учеными фундаментальных физических законов бытия дает им безапелляционное основание на мудрость *in letzter Instanz*. В XX веке в науковедении на Западе были исследованы связи физики и военно-промышленного комплекса. Начало было положено Д. Берналом [Бернал 1966, с. 273]. Именно инвестиции в ВПК в «олигархате» (либералы, простите!), основывающемся на военной силе как основе глобального финансового господства, позволили создать мощную экспериментальную базу науки как производительной силы (капитала, общества, человека...).

Даже авторитетные исследователи [Зотов, 2005], исходя из стремления видеть целостность мировоззрения гениального ученого, преувеличивают значение «метафизики» Маха, ставя ее в один ряд с его «физикой». Это приводит к инверсии: 1) мотивов-детерминант творчества и самого творчества; 2) реального творчества (вместе с его «мотивами») и понима-

ния ученым объективных законов творчества в его субъективной «метафизике». Потерялось *принципиальное* различие между «физическим» и «метафизическим» объектом. К сожалению, в последние четверть века подражание постмодерну, особенно в среде столичного истеблишмента, элиминировало классический тип понимания противоречия объективного и субъективного. Это привело к идеологии деобъективности творчества. Так, включенность автора в свое произведение (абсолютизация индивидуальности в художественном творчестве [Прайс 1966, с. 343]), о котором стали говорить, начиная с XX века, постепенно переключалось в науку, точнее философию (рефлексию) науки, еще точнее: в науковедение.

Но эти рефлексии не являются самостоятельными. Они лишь фетишистски копируют бизнес-мировоззрение XX века, в части его кредо: «Я «сделал себя» (читай: свои миллионы) сам, вот...из воздуха». Парадоксально, но в парадигме постмодерна, можно прийти к выводу о том, что «упавшее яблоко» оказалось прообразом-причиной «законов Ньютона», а «скрипка и Кант» – теории относительности Эйнштейна. Как тут не вспомнить легендарный «насморг Наполеона», который... Хотя тот же Прайс подчеркивал фатальность прогресса в науке: «Если бы не было... Коперника или Ферми, то те же самые вклады науку были бы сделаны другими людьми» [там же]. Впрочем, история ведь не знает сослагательного наклонения.

В парадигме постмодернистского креационизма у субъекта-ученого был отнят даже предикат «ассоциированный» (членство в «большой науке» или в «невидимом колледже»), то, что позиционировали классики науковедения! Они же (Бернал, Прайс и др.) описали последствия «креативности» этого субъекта в социальном аспекте, о которых сегодня «забыли»: оспаривание приоритета научного открытия, борьба за славу, инспирирование софистической критики оппонентов, борьба за инвестиции и поощрения (премии, гранты, награды, презентации и т.д.).

Он переехал из области законов науки, действительной логики (*logicae verum*) как системы объективных мыслительных форм, в область рефлексии, иллюзорной логики (*logicae postfactum*), в хаос случайных ассоциаций, которые можно назвать, и «комплексами ощущений», и «элементами мира», и... Подчеркнем, что он и здесь движется по контурам объективных (идеальных) форм. Они, как законы *всякого* мышления адекватны, но только ложным фетишизированным объектам [Ильенков 1980, с. 158-159]. Рефлексивное «мышление наоборот» подчиняется логике истины «наоборот», где все получает приставку «анти-». Целостность, последовательность, доказательность и т.д., как принципы реальной ло-

тики, в «обратной перспективе» рефлексии приобретают вид фрагментарности, разорванности (анти-целостности), хаотичности (анти-логичности), декларативности (анти-доказательности).

В рефлексии «радикальному» эмпирику целостный объект его деятельности представлен как хаос артефактов. Поэтому познание он понимает как искусственное упорядочивание. В рефлексии целостность *самого по себе* познаваемого мира как объекта исследования видится «радикальному» эмпирику как хаос артефактов, требующих «задним числом», искусственного «упорядочивания» (устранение противоречий, согласование «элементов мира в единую непротиворечивую картину бытия»...). Когда глаз («физика») смотрит на мир, объект, он не видит себя. Но когда глаз смотрит на себя, т.е. рефлексивирует он не видит объекта, т.е. мира! Ученому кажется, что он «погружен в объект», а на самом деле он уже «выброшен» из объекта. Подчеркнем, что научное познание как конструктивное противоположно рефлексивному познанию как деструктивному. Это тоже объективная мыслительная форма. Но она есть абстрактный «осколок», деривативная сторона противоречия «*cogitare – reflectors*» (познаю – рефлексивирую). Э. Ильенков излагает это так: «Сочетание научного мышления, осуществляемого естествоиспытателями в качестве специалистов-физиков (химиков, биологов, математиков и т.д.), с неадекватным самоотчетом, сложным сознанием сути собственной работы, с антинаучным («лженаучным») толкованием действительных законов собственного мышления, т. е. тех объективных законов познания, которым – хотя бы того или не хотя бы отдельные естествоиспытатели, сознают они то или не сознают – в конце концов все равно подчиняется движение как познания в целом, так и познания в каждой отдельной его области» [Ильенков 1980, с. 121].

Получается, что глобальный мир вообще, частью которого является мир «Большой Науки», оказывается, по крайней мере, сегодня механическим конгломератом локальных миров. И даже дружеский обмен информацией между профессионалом-естествоиспытателем и профессионалом-философом представляет хлопотную процедуру [см.: Ильенков 1991, 440]. С уважением относясь к Нобелевскому лауреату Луи де Бройлю, можно лишь частично, согласиться с ним в том, что великие физики «испытывают известное отвращение к малодоказательным рассуждениям и мудреному языку философов по профессии», не довольствуясь «общими и слишком амбициозными философскими системами» [цит. по Зотов 2005, с. 19]. Весь вопрос состоит в том, какого уровня эти «философы по профессии»? Ведь М.В. Келдыш вполне находил взаимопонимание с Б.М.

Кедровым, а Н.Н. Семенов или Г.Е. Шилов – с Э.В. Ильенковым [Ильенков 1991, 440]. И такие примеры не единичны.

Изучение работ Маха приводит к выводу о том, что подлинной парадигмой «комплекса ощущений» является его комплекс подсознательно сформированных установок на *logicae postfactum*. Оторванные друг от друга факты из биологии, математики и, разумеется, физики подбираются для доказательства, например, тождества «комплекса ощущений» и «элементов» мира субъективно-произвольно. И если в них можно увидеть какую-то логику, то только экстраординарно-экзотическую.

Вероятно, по причине моей интеллектуальной неразвитости мне не удалось обнаружить ничего позитивного в «философских» реминисценциях г-на Маха. При всей моей критической оценке «Материализма и эмпириокритицизма» приходится признать, что характеристика, данная Маху Лениным: «крупный физик, но мелкий философ...» справедлива и даже дипломатична в отличие от других ленинских критических характеристик, к которым я оставляю за собой право относиться так же ...критично.

Литература

1. Бернал Дж. Д. Двадцать пять лет спустя / Наука о науке (ред. М. Карпов и А. Потемкин). М.: Прогресс, 1966.
2. Владимиров Ю.С. Предисловие / Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. М.: БИНОМ, 2003.
3. Зотов А. Ф. Вместо предисловия / Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005.
4. Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
5. Ильенков Э.В. Что там, в зазеркалье? / Искусство нравственное и безнравственное. М.: Искусство, 1969.
6. Ильенков Э.В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М.: Политиздат, 1980.
7. Прайс Д. Дж. Малая наука, большая наука / Наука о науке. М.: Прогресс, 1966.

I СЕКЦИЯ

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА ИСТОРИИ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Рыбин В.А. (г. Челябинск)

Антропологический концепт Маркса и современность

Антропологический концепт Маркса принято связывать с его ранними работами, прежде всего с «Экономическо-философскими рукописями 1844 года». Между тем, как мы намерены показать, основное содержание марксова учения о человеке представлено, причем по большей части косвенно, в его работах позднего периода, прежде всего в «Капитале» и подготовительных материалах к нему. Учитывая складывающуюся общецивилизационную ситуацию, экспликация подлинного антропологического концепта Маркса в современных условиях становится жизненно необходимой.

Под современностью имеются в виду первые десятилетия XXI века, кризисная окраска которых носит беспрецедентный характер: до сих пор все значительные социальные изменения опирались на хотя бы минимально разработанные проекты грядущего мироустройства. Так, чаемое первыми христианами Царство Божие питалось учениями пророков и апостолов о Воскресении, ранние буржуазные революции опирались на версии реформированного христианства, Великая Французская революция – на идеи просветителей о прогрессе, революции начала и середины XX века – на доктрины ортодоксального марксизма о всеобщем освобождении трудящихся. Но в наши дни никто не берет на себя смелость выдвигать проекты лучшего будущего, которое в результате обрисовывается в виде некоего подобия трех путей, открывавшихся сказочному герою на распутье: status quo либерально-рыночного толка, традиционалистская архаика, возврат к модели «реального социализма».

На этом фоне, несмотря на неудачу коммунистического проекта, самой влиятельной социальной теорией остается марксизм. То, что он сохранил влияние в теоретическом мышлении, свидетельствует в его пользу. Вместе в тем не приходится сомневаться, что марксистская тео-

рия нуждается в доработке, в некоем адаптированном к современности оформлении, подобном тому, какое потребовалось в свое время христианству, чтобы после периода зарождения, противоборства разных направлений и борьбы с ересями превратиться в мировоззрение, доминировавшее в европейской культуре на протяжении 1000 лет. Коротко говоря, необходима конкретизация марксистского учения с учетом полутора веков, прошедших с периода его создания. От того, насколько продуктивной она окажется, зависит длительность и острота переживаемых ныне кризисов, а возможно, и существование всей человеческой цивилизации. Попробуем предложить свою версию.

Наиболее уязвимым местом всей сложившейся марксистской концепции является недостаточная проработка проблемы человека: в «Капитале» представлен безупречный критический анализ индустриального капитализма и выражающих его политэкономических теорий, но не дано четких, операционально эффективных рецептов относительно той общественной модели, которая должна прийти ему на смену; что касается антропологических работ раннего Маркса, то они остались на уровне философских штудий, не обладавших потенциалом для перехода на уровень практической реализации. По этой причине задача по моделированию общественного идеала легла на плечи последующих поколений теоретиков и практиков, которым, как выяснилось, она оказалась не по плечу, несмотря на частные успехи. Заслуга Э.В. Ильенкова состоит в провозглашении «универсальности» в качестве главного свойства человека и его «универсализации» как основного приема для реализации общественного идеала [Ильенков 1991, с. 150-151]. И все же отчего-то данная идея не вышла за рамки заявлений и проектов, не обрела сил для воплощения в жизнь. Причина, думается, в том, что требовалось радикально переосмыслить не только все выработанные до сих пор философские и социальные теории, но подвергнуть критике концепции, сложившиеся в естествознании, а вместе с ними поставить под вопрос и формы миропонимания, некритически принимаемые в качестве безусловных и вечных. Но ситуация второй половины XX века еще не содержала предпосылок для такого прорыва.

М.А. Лифшиц в своей работе «Античный мир, мифология, эстетическое воспитание» сказал немало ценного по поводу «технологической драмы человека» [Лифшиц 1980, с. 73], но, как и все иные творчески мыслявшие марксисты, все же упустил из поля зрения один чрезвычайно важный социальный, точнее, внутрисоциальный аспект: отношение человека к природе осуществляется не только в составе коллектива (это аксиома марксизма), но предполагает определенную, социумно опосре-

дованную форму межиндивидуального взаимодействия, ведущей чертой которого во всей «предыстории», включая современность, осталось и остается господство человека над человеком — эксплуатация или использование одного человека другим в качестве средства. На первый взгляд подобная констатация — тривиальный факт, известный как интерпретация категорического императива Канта, но при более глубоком осмыслении здесь открывается иное важное обстоятельство: до определенного исторического момента положение, при котором один человек принужден оставаться полным или частичным рабом другого человека, является неизбежным, прежде всего в силу малой мощности искусственных орудий труда или (что является другой стороной той же медали) по причине отсутствия таких технических устройств, которые были бы способны заменить человека в качестве источника физической силы или агента стереотипных операций. Иными словами, до поры до времени за эксплуатацией антропологического порядка лежит непреодолимая объективная закономерность в виде энергетической слабости культуры, в силу чего аргументом против социальной несправедливости в этих условиях способно служить лишь нравственное негодование, а все попытки избежать или ликвидировать её оборачиваются социальными утопиями. Только, как отмечено Марксом в «Капитале», крупная промышленность, использующая систему машин и преобразующая науку в технологическую отрасль производства, создает объективные условия для перехода к новой форме общественного устройства, источником производительной силы которого могут и должны стать не физические (мускульные, морфологические, стереотипно-репродуктивные) способности человека, а его духовные (универсальные, функциональные, творческие) качества.

Эти условия вызрели уже к середине XIX века: электротехническая революция, стремительно растущее применение электромагнетизма в промышленном производстве, когда путем сравнительно незначительных тепловых и механических затрат оказалось возможным получать океан энергии, легко переводимой снова в механическую работу, но значительно большей мощности, нежели исходная, создали ситуацию энергетической достаточности, даже избытка. Тем самым были ликвидированы объективные основания такого социального порядка, при котором большинство людей проводило всю свою жизнь в труде для того, чтобы меньшинство жило в праздности. Сам Маркс прекрасно осознавал это обстоятельство. Вильгельм Либкнехт в своих воспоминаниях приводит его слова по поводу новейших открытий в естествознании, которые подготавливают новую революцию: «Теперь проблема решена, и последствия этого факта не поддаются учету. Необходимым следствием электричес-

кой революции будет революция политическая, так как вторая является лишь выражением первой» [Воспоминания о К. Марксе и Ф. Энгельсе 1988, с. 202].

Но для того, чтобы на место прежних форм социального устройства, обусловленных энергетическим голодом и материальной нехваткой и по этой причине сцепленных с господством и эксплуатацией, поставить принципиально новые формы межиндивидуального взаимодействия, нацеленные на реализацию творчески-инновационных потребностей человека, то есть на полноценное развертывание его универсальной сущности, требовалось не только отказаться от изживших себя социальных концепций и идеологем, но и от таких «священных коров» сложившегося тогда научного мировоззрения, как принцип равенства эквивалентов и «закон *сохранения неизменной субстанции*» [Сорвин 2005, с. 152]. Совершить же этот шаг оказалось очень непросто, особенно учитывая тот факт, что целенаправленно занимавшийся вопросами естествознания Энгельс был не свободен от позитивистских интенций, а специалисты-естественники (Гельмгольц, Клаузиус, Мах и др.) поспешили выработать многочисленные оправдывавшие нехватку энергии (а вместе с тем и сохранение прежних форм господства) концепты, среди которых были и такие дожившие до наших дней, как «энтропия», «остывание Вселенной», «исчезновение материи» (вариант: «темная материя») и пр. [См.: Рыбин 2016]. В результате антропологический концепт Маркса в его эпоху не был доведен до завершения, а позднее, в период первых успехов коммунистического строительства и так называемой «научно-технической революции» был вообще выведен из сферы систематической рефлексии.

Во второй половине XX века ситуация не прояснилась, примером чего могут служить некогда популярные, но на поверку ложные интерпретации некоторых важнейших положений из сочинений Маркса. Чего стоят только дифирамбы по поводу приводимого в «Экономических рукописях 1857–1859 годов» описания автоматизированного производства, в создании которого усматривалась чуть ли не окончательная и полная победа общественного идеала! Следует признать, что если сосредоточиться на первой части широко известного отрывка, где говорится, что при автоматизации «труд выступает уже не столько как включенный в процесс производства, сколько как такой труд, при котором человек, наоборот, относится к самому процессу производства как его контролер и регулировщик» [Маркс 1969, с. 213], то действительно создается видимость, что технологический подход к социальным проблемам исчерпывает собой всё их решение. Однако, если дочитать этот пассаж до конца, обратив внимание на завершающую фразу, гласящую, что при крупном

машинном производстве «вместо того, чтобы быть главным агентом процесса производства, рабочий становится рядом с ним» [там же], то смысл меняется на противоположный — выражающий не столько господство человека над системой машин, сколько угрозу поглощения человеческой универсальности исполнением машинообразной функции. В самом деле, поставить человека «рядом» с машиной означает принудить его к соревнованию по меркам технического порядка, то есть поместить в ситуацию, где превосходство «железа» заведомо обеспечено, а человек не имеет никаких шансов на победу, если только не уподобится роботу, то есть перестанет быть человеком.

Каков же вывод применительно к нашим дням? — Надо осознать, что достижения науки и техники периода позднего капитализма ликвидировали материальную нехватку основных средств физического выживания людей, но тем самым вывели человека (а вместе с ним и человечество) на уровень необходимости удовлетворения творческих его потребностей, то есть за пределы таких межиндивидуальных отношений, которые реализуются в формах господства и предполагают использование человека в качестве технического приспособления, орудия, предмета потребления, источника прибыли и т.д. Это означает, что проходящее красной нитью через всю «предысторию» противоречие между производительными силами и производственными отношениями приняло новую форму — оно переместилось внутрь человеческого индивида и вышло на линию соотношения его материально-репродуктивных и духовно-творческих способностей и потребностей. Разрешение этого противоречия требует радикального переструктурирования всей системы общественного воспроизводства на основе обновленного общесистемного научного знания. Формулировка аргументов в пользу подобной интерпретации антропологического концепта Карла Маркса с учетом современности и явилась предметом данной статьи.

Литература

1. Воспоминания о К. Марксе и Ф. Энгельсе. В 2 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1988.
2. Ильенков Э.В. Гегель и “отчуждение” / Э.В. Ильенков. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
3. Лифшиц Мих. Мифология древняя и современная. М.: Искусство, 1980.
4. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. II. М.: Политиздат, 1969.
5. Рыбин В.А. Энтропия — теоретический фантом? // Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 10 (392). (Философские науки). Вып. 42.
6. Сорвин К.В. Культура как рефлексивная система / Теоретическая культурология. М.: Академический проект, 2005.

Никишин С.В. (г. Воронеж)

Третьяков Д.В. (г. Старый Оскол)

Философская диалектика и революционная практика

Человеческое сознание осуществляет себя в истории через различные состояния. Одним из самых динамичных, диалектичных и энергоемких является состояние революционное. С одной стороны, в его рамках происходит хаотизация старых структур и стереотипов: революционный субъект способен изживать в себе привычные программы социального бытия и активно разрушать существующие структурные общественные связи, представляющиеся ему несправедливыми. С другой стороны, революционное сознание обладает потенциалом построения новой общественной системы и, соответственно, новых стереотипов поведения.

Воплощая собой диалектику созидания и разрушения, рассматриваемое состояние обладает огромной преобразующей силой. Действительно, множество социальных программ и статусно-ролевых поведенческих комплексов, ранее направлявших энергию индивидов, групп и целых классов в определенное, сообразное старым нормам и правилам, русло, аннигилируется. В этой «вспышке» высвобождается как разрушительная, так и творческая энергия. Она становится «топливом» не только для рывка к новой социально-экономической системе, но и для технологического преобразования среды обитания общества, и для формирования новой морали, нового искусства и т.п.

На наш взгляд, роковой проблемой революционного сознания является вопрос о том, как же его организовать, куда направить, какие средства использовать, чтобы энергия этого состояния «раскрутила», «одухотворила» новые механизмы социального бытия. В известном смысле, революционную энергию можно приравнять по отношению к социуму – к атомной. Очевидно, что разрушительный её потенциал надо так или иначе обуздать. Иначе она будет продолжать разрывать и самые стабильные структуры, включая семью, моральные нормы, налагающие запрет на убийство и т.п. Что, собственно, и было свойственно многим революциям. Однако, обуздание, направление в определенные каналы социального бытия — соответствует ли это чаяниям самих носителей революционного сознания? Ведь революция пожирает детей своих, либо их творения. Немногие избегают такой судьбы. Если даже революционер выживает физически, если даже видит в конкретный момент торжество идеалов, которые проповедовал, то, спустя годы, зачастую, уже после его мирной кончины в старости, некие собственные закономерности общественно-исторического процесса вступают в противоречие с той логикой,

каковая представлялась ему объективно-истинной. Не принципиально, в какой форме выступает революционное сознание — в традиционной, стремящейся к преобразованиям в духовно-религиозной сфере, или в модернистской, связанной с коренными общественно-политическими сдвигами, — его детище (духовное учение, социальный строй) ждет некая непредсказуемая, а то и чудовищная трансформация.

Создается впечатление, что высвободившаяся революционная сила обладает какой-то собственной «радиацией», заставляющей «мутировать» религии, идеологии, теоретические построения. Появление такого образа свидетельствует о том, что революционные изменения на каком-то этапе выступают как отчужденная от своих носителей сила. Наиболее проницательные предчувствуют это, либо предание приписывает им подобные пред-ощущения. Сиддхартха Гаутама, позже прозванный Буддой, утверждал, что его учение самым коренным образом изменится через 500 лет, поскольку оно «противостоит всему миру», причем «существа всего мира» «плывут по течению», между тем, как его путь — «против течения». Для своего времени буддизм был весьма революционной концепцией, предполагавшей вполне практическое восхождение от абстрактных построений «восьмеричного пути» к конкретным преобразованиям жизни «монахов и монахинь», «мирян и мирянок» на его основе. Недаром, собиратели раздробленных индийских и центральноазиатских земель того исторического периода (цари Ашока и Канишка) взяли буддизм в качестве новой государственной идеологии.

Невзирая на древность, актуальность формулировок «по течению» и «против течения», по-видимому, инвариантна. Для сознания, привязанного к старым правилам жизненной игры, естественно оставаться в привычном бытийном русле, для революционного сознания — двигаться против него. В ходе противостояния сознания традиционалистского и революционного (не принципиально в духовно-культурном или общественно-политическом изменениях) представители обеих позиций борются каждый за свою собственную естественность существования. И каждый полагает, что его «версия», его правда соответствует исторической истине. Соответственные теоретические и идеологические обоснования служат тому доказательством. То есть, включаются древние, со времен кровнородственных общин существующие, программы противостояния «свой-чужой». Они связаны с коллективными выживанием. В каждой группе формируется собственный категорический императив. Ценности, культурная парадигма другой группы, логика её развития подвергаются тотальному отчуждению. «Или по течению — или против», — очередная формула неизбежности формально-логического закона «тре-

тьего не дано», выражающая наличие тезиса и антитезиса, проявившихся в конкретной социокультурной ситуации. Неизбежный этап, который, согласно логике диалектической, должен завершиться синтезом. И мы не можем утверждать, что попытки такого синтеза на практике не производились, как в нашей, так и других странах. НЭП большевиков, горбачевская Перестройка на ранних своих этапах, шведская модель социализма, активная либерализация общественной идеологии в Китае в 1984-1989 гг. вплоть до событий на площади Тяньаньмень. Однако, оказываются они частными и частичными, приводящими, в конечном счете, либо к новому обожевлению частной собственности, либо к фетишизации командно-распределительных функций государства, каковое отмирать никак не собирается и начинает выступать в роли тотального капиталиста.

Отчуждение принимает все новые и новые формы, подобно античной гидре, у которой вместо одной отрубленной головы, появляется несколько новых. В существенной мере, это неизбежно, поскольку общественный прогресс – это преодоление все новых и новых отчуждающих форм, каковые порождаются постоянно в силу объективных закономерностей движения социума по потоку истории. Проблема здесь, скорее, заключается в том, как бы избежать старых образов отчуждения, возможно ли не наступать на одни и те же грабли рокового «или – или», «кто не с нами, тот против нас». В модернистской форме революционное сознание создает единую скованную собственной императивностью тотальность, которая вступает в бой с контрреволюционной, но превращается в итоге в Идол Рынка или Молох Государства [см: Майданский 2013, с. 171-182].

Один из лидеров китайской революции, а позднее – и китайских реформ – Дэн Сяопин, по-видимому, в течение всей своей общественно-политической деятельности, придерживался следующего принципа: «Взявшись за дело двумя руками, нужно держать обоими крепко». Эта формулировка вполне отвечает духу практической диалектики товарища Дэна. Его постмаоистская политика «одной страны – двух систем», в конечном счете, привела к довольно парадоксальному совмещению в Китае капиталистических и социалистических форм хозяйствования, практического целевого идеала личного обогащения и мощных представлений о коллективных взаимопомощи и справедливости. Китайский язык богат аналогиями с практической деятельностью, поэтому «взяться двумя руками» ассоциируется с умением «схватить» сущностные стороны противоречия и не позволять себе со всей бескомпромиссностью встать на одну сторону. То есть не по течению, и не против, но действительно, осуществляя какой-то синтез. «Не стоит сковывать себя идеоло-

гическими и практическими абстрактными спорами о том, какое имя это все носит – социализм или капитализм», – писал Дэн Сяопин в 1992 г. [Жэньминь жибао 1992, с. 2]. Для одного из старейших революционных и военных вождей Китая менее всего это было похоже на компромисс с либерально-демократической идеологией буржуазного империализма. В 1989 г., настояв на подавлении (в прямом смысле этого слова) студенческих волнений на площади Тяньаньмэн, он вполне доказал готовность отстаивать сложившийся к тому времени в Китае некапиталистический, но и несоциалистический государственный строй. Умение ухватить в практике государственного строительства диалектику социализма и капитализма оказалось для товарища Дэна более значимым, нежели четкая идеологическая позиция. Он видел в 1920-х–1930-х гг., к чему привела страну совершенно предательская компрадорская буржуазия в союзе с военно-колониальным капиталом Японии и западных стран. Но также он видел, как «народные коммуны» в ходе «Большого скачка» не справляются с возложенными на них экономическими задачами, что приводит к усилению государственной бюрократии. Также он был свидетелем того, как чистая, незамутненная существенным фоновым интеллектом революционная воля (словно со страниц Грамши) хунвейбинов и цзаофаней захлестывает Поднебесную, и что её приходится умирять смертельной для молодых бунтарей (в буквальном же смысле) силой военной госмашины. Поэтому предпочел крепко взяться и за капитализм, и за социализм обеими руками – как в теории, так и на практике.

К чему это, в конечном счете, приведет – предсказать сложно. Пасаж про новейшую историю Китая мы предприняли ради того, чтобы показать логику синтеза при острейшем идеологическом противоречии. Парадокс приложения энергии революционного сознания, зачастую, заключается в том, что используется она недиалектично и превращается, в результате, в отчужденное иное. Механизм здесь достаточно прост: как только революционное сознание теряет диалектичность, оно теряет мировоззренческий объем. Сущность философского мышления, основанного на материалистической диалектике, заключается в том, чтобы интеллект смог осуществить категориальный охват процесса социокультурного развития во всей его противоречивости. Революционное сознание, будучи остро диалектичным по своей природе, тем не менее, может оказаться неспособным к столь широкому понятийному «схватыванию» сущности противоречий, которые оно стремится разрешить. Для этого требуется мощный исторический интеллект и умение подчинять иррациональные эмоции, возникшие в ходе революционной борьбы, ясному пониманию логики процесса. Далеко не все носители революционного

сознания, включая вождей революции, обладают такими способностями. Гораздо проще выбрать одну из сторон и утвердиться во мнении: «кто не с нами, тот против нас». Но подобная позиция, консолидирующая революционную группу, класс, вокруг соответствующей идеи, весьма полезная в тактическом смысле близкой и среднесрочной перспективы, оказывается проигрышна в стратегическом отношении.

Таким образом, недialeктичность революционной стратегии, некритичная приверженность фундаментальной оппозиции «свой-чужой» оказывается, зачастую, причиной новых форм отчуждения, возникающих в ходе качественных преобразований социального бытия. Напомним, что революционному сознанию свойственна, образно выражаясь, хаотизирующая алхимия – как внешняя, так и внутренняя: ему необходимо разрушить как внутренние стереотипы, так и социальные структуры, заставляющие жить по-старому. Следовательно, оно остро нуждается в новой системе целевых ориентиров. На этом этапе, в случае жесткого замыкания общественного интеллекта на тактической бескомпромиссной борьбе, революционная по замыслу идеология может быть заменена на псевдо-революционную и откровенно реакционную (либо внешним манипулятором, либо внутренними силами). В кризисные времена революций многие «щедрые руки» разбрасывают псевдоидеалы национализма, религиозного фундаментализма, нетерпимости, а сегодня – и весьма воинственной либеральной демократии. В итоге, революционное сознание преобразуется в военное. Последнее требует могучего организующего государственного начала. Возникает новая «мегамашина» (термин Л. Мамфорда), каковая всеядна, и для поддержания стабильной системной целокупности способна успешно использовать элементы совершенно разных, социальных, идеологических и духовных структур. Э.В. Ильенков подобную социальную машинерию резко критиковал, полагая «мнимо-всеобщим» [Ильенков 1986, с. 107]

Таким образом, вопрос философской диалектичности, представляется нам одним из основных вопросов построения адекватной требованиям истории революционной стратегии.

Литература

1. Грамши А. Тюремные тетради. Часть первая. М.: Политиздат, 1991.
2. Сяопин Д. Речь на заседании Политбюро ЦК КПК // Жэньминь жибао. 1997. 21 октября.
3. Ильенков Э.В. Маркс и западный мир // Вопросы философии. 1988. № 10.
4. Майданский А.Д. «Не отомрет с-собака!»: Э.В. Ильенков о государстве. // Свободная мысль. 2013. № 4.

Батурин В.С. (г. Караганда, Казахстан)

**Человек как личность: методологический дискурс
(в свете идей Э.В. Ильенкова)**

Личность человека. Данный феномен, как объект исследования, занимает особое место в выявлении многомерной природы и сущности человека. Поэтому вряд ли стоит особо удивляться тому, что сегодня варианты трактовки самого словосочетания «человек как личность» своим обилием создают весьма устойчивую иллюзию простоты понимания того, что они обозначают.

В первую очередь заслуга в этом принадлежит философам, претендующим на универсальность и непогрешимость своих воззрений на этот счет. Свою лепту в это вносят и психологи, стремящиеся эмпирически обосновать априорность заложенных природой личностных качеств в каждом человеке; и педагоги с мантроподобностью их заклинаний о том, что ребенок (правда, в различном возрасте) уже представляет собой личность; и представители от искусства, как бы срисовывая качества выдающихся личностей с натуры; и идеологи, которые, к примеру, в советское время призывали на практике реализовать мифологообразную идею о строителе коммунизма как всесторонне развитой личности, и т.д.

На этом фоне *натурализации* представлений о личности человека, как социальном феномене, значительно меньше работ, связанных с *депроблематизацией* данного феномена. Это и понятно – «Известное вообще – оттого, что оно известно, еще не познано» [Гегель 1959, с. 16]. Но именно последние позволяют не только выявить его истоки, но и определить сущность и законы функционирования. А на этой основе и разработать стратегию применения полученных знаний в их реализации на практике.

К положениям, определившим опору Э.В. Ильенкова на методологию деятельностного подхода в процессе депроблематизации данного феномена следует отнести тезис о том, что у человека «... потребность (нужда) в пище врождена, а потребность (и способность) осуществлять поиск пищи, активно соотнося действия с условиями нашей среды, – нет. Это очень сложная, прижизненно формируемая деятельность...» [Ильенков 1991, с. 34].

Этим определено коренное отличие способа существования животного от индивидуальной жизнедеятельности человека. Животное по меркам своего вида живет в режиме цикла, т.е. своеобразного «рефлекторного кольца». Человеку же от рождения уготован способ жизни, представляющий лишь вид «рефлекторной дуги». Ее качественное освоение, а, главное, ее дальнейшее доведение до состояния цикла, в котором, собс-

твенно, и существует все живое на Земле, он должен будет осуществить сам. Конечно же, не без содействия наличного социального окружения.

С разрешения в деятельности этого базового затруднения и начинается для каждого человека процесс его взаимосвязи с наличным окружением. Ведь, как отмечает Э.В. Ильенков, «...ни специфически человеческие потребности, ни тем более специфически человеческие способы их удовлетворения в генах индивида никак не записываются и через гены не наследуются. Индивид усваивает их в ходе своего человеческого становления...» [Ильенков 1991, с. 36].

Природа человека универсальна. Но она изначально присуща ему лишь потенциально. Ее актуализация связана с многоуровневостью и многомерностью становления человека как родового существа. И здесь трудно не согласиться с Гегелем, что «с абстрактного возникновения непосредственной единичности, с рождения индивидуума» [Гегель 1977, с. 80] начинается для каждого человека его земное существование. Поэтому именно с ребенка, как индивида, и начинается для каждого человека процесс его подлинно человеческого становления и совершенствования.

Говоря о начальных особенностях этого пути, Э.В. Ильенков отмечает, что «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» [Ильенков 1991, с. 378]. Единственным же средством, способным обеспечить подобный вид «присвоения», совмещающий в себе данное проявление триединства – результата, процесса и непрерывности их диалектического взаимоперехода друг в друга, – является социальная деятельность человека.

Естественно, что к осуществлению подобного рода деятельности, любой ребенок попросту не готов. И Э.В. Ильенков, опираясь на практические результаты педагогики И.А. Соколянского и А.И. Мещерякова, последовательно проводит мысль о том, что ребенка к этой деятельности можно приобщить. Не вдаваясь в особенности той титанической работы, которая проводилась со слепоглухонемыми детьми, особенно на начальной стадии, отметим только те специфические составные виды деятельности, которые органически вплетены в состав всей социально организованной деятельности, как атрибута существования человека, и с освоения которых начинается очеловечивание ребенка как индивида.

Это прежде всего мыследеятельность и человеческая речь. Ведь именно язык для ребенка, с одной стороны, выступает в качестве универсального средства и канала, обеспечивающих его взаимосвязь с на-

личным окружением. Тем самым происходит запуск и стимулирование у него процесса мыследеятельности. Благодаря чему, собственно, ребенок оказывается способным наличную ситуацию «здесь и сейчас» трансформировать в виды: «здесь, но не сейчас», «сейчас, но не здесь», «не здесь и не сейчас».

Но поскольку любой язык представляет собой своеобразное «опредмечивание» в словесно-понятийной форме всего богатства культурно-духовного и исторического прошлого того народа, который его создал, то в процессе освоения языка ребенком осуществляется «распредмечивание» всего этого наследия. И наряду с освоением окружающего его вещно предметного мира осуществляется не только его приобщение к окружающей социальной среде, но и одновременно формируются способности осуществлять удовлетворение, в первую очередь, своих витальных потребностей чисто человеческими способами (где его самомотивация к этому виду оспособления проявляется в процессе его самоизменения, осуществляемого по принципу – «не хочу – хочу»).

Реализация данной задачи, составляя основу его индивидуальной жизнедеятельности, позволяет ему не только обеспечить свою целостность и самосохранение как непосредственной единичности (как индивида) в составе соответствующего видового сообщества (особенного), но тем самым – и непрерывность существования всего человечества в целом (всеобщего).

Однако это свое самосохранение в социальной среде индивид может обеспечить, ориентируясь, прежде всего, на характер существования других представителей своего социального окружения. А это возможно лишь в том случае, когда человек в своем развитии переходит на качественно иной уровень, когда он становится *субъектом*.

«Бытие субъекта: оно в этом действии, – как отмечает С.Л. Рубинштейн, – не только проявляется, но и формируется; сама сущность его не только реализуется, не только формируется и развивается, но и изменяется (искажается или поднимается на высшую ступень). Расхождение (и схождение) сущности и существования раскрывается через действие субъекта в виде должествования, которое реализуется волей человека, поскольку она – общественная воля» [Рубинштейн 1989, с. 19].

Главной отличительной особенностью сущности и существования человека на данном этапе его эволюции является то, что в сфере потребностей закон биологический свою приоритетность уступает закону социальному. И в его *самосохранении* индивидуное «не хочу – хочу» уступает место требованиям принципа социального формата «обязан – не обязан».

Если предметность является основой взаимосвязи и взаимодействия индивида с окружающим его вещно-объектным миром природы, то характер взаимоотношений людей в обществе уже определяют социальные нормы. Они являются продуктом творения людей, функционируют и наследуются только в социальной среде.

Теперь «Свое *«иное бытие»*», – пишет О.С. Анисимов, – *человек обнаруживает* в отношениях с другими людьми, так как они сначала *ставят ограничения*, исходя из своего же самобытия, затем – от имени культурных предметов и, наконец, от имени социальных и культурных целостностей» [Анисимов 1996, с. 86].

Поэтому член социума, с одной стороны, в русле предъявляемых к нему требований, включается в процесс присвоения достижений как материальной, так и духовной культуры своих предшественников. Распредмечивая и осваивая воплощенные в них «колоссальные запасы творческого времени прошлых эпох», он превращает их в свое собственное достояние.

А с другой, *самоорганизуясь* в этой совокупности налагаемых на него обязанностей, социальных ролей и функций, он сохраняет и обеспечивает соответствующий уровень существования всей, окружающей его, социокультурной среды. Тем самым человек, как субъект, осуществляет преемственную взаимосвязь как по горизонтали (между современниками), так и по вертикали (между целыми поколениями). Этим, собственно, и обеспечивается непрерывность эволюции человеческой истории.

Таким образом, сущность человека как субъекта состоит в том, чтобы посредством *самоорганизации* своей индивидуальной жизнедеятельности в формате «*обязан – не обязан*» овладеть способностью «*формировать потребности*», детерминированные требованиями его социокультурного окружения, в целях обеспечения самосохранения, устойчивости и целостности этого его окружения.

Однако представления о субъектном характере существования человека стали далеко не однозначны. И в этом плане Э.В. Ильенков четко фиксирует различие, которое существует в понимании, с одной стороны, *сущности* субъекта. А с другой, в натурализации этой сущности, проявляющейся в процессе *существования* человека в конкретных социальных условиях. На что, похоже, не особо обращают внимания те, кто занимается данной проблематикой.

Отмечая заслуги Гегеля в «понимании подлинной природы человеческих деятельностных способностей», Э.В. Ильенков отмечает, что «Субъектом «способностей» здесь впервые был признан не индивидуум как таковой, рассматриваемый в абстракции от всего того, чем он обязан

обществу и истории, а тот грандиозный «ансамбль» индивидов, взаимно воздействующих друг на друга, который реально и создает политическую историю, и науку, и искусство, и технику, и все остальные универсально-человеческие формы культуры» [Ильенков 1991, с. 337].

Но подобного рода «ансамбль», как это наглядно продемонстрировали еще греки, по силам создать только людям, во-первых, безусловно равным между собой по своей природе. И, во-вторых, являющихся абсолютно свободными и в своих представлениях о способах бытия «ансамбля», и в своих предложениях о законах и формах его функционирования. Отсюда, *сущность* жизнедеятельности его участников, в их представлении, должна была соответствовать логике: «*свобода – обязанности – права*». Где мера прав каждого из членов социума определялась мерой его обязанностей, выполняемых им по отношению к данному «ансамблю».

К сожалению, общество в своем развитии выбрало иной путь. И *существование* его субъектов стало подчиняться иной логике. «*Права – свобода – обязанности*» – так выглядит на сегодня соотношение между этими ее составляющими. Здесь и мера прав, и мера обязанностей, а тем более мера свободы в осуществлении своей индивидуальной жизнедеятельности членами любого типа сообщества уже стала определяться суверенной волей вождя, императора, партии, класса и т.п.

Подмена сущности субъекта натурализацией форм его существования, которые «ритуализированы и охраняются всей мощью социальных механизмов» (Ильенков), была произведена в целях утверждения и сохранения в обществе принципов, сохраняющих незыблемость отношения «господство-подчинения». Когда субъектоподобное меньшинство узурпировало за собой право легитимно навязывать свою волю объектоподобному большинству. Осознание всей меры несовершенства подобного типа наличных социальных реалий выводит субъекта не только на понимание всего этого, но и определяет меру его готовности к практическим действиям по их изменению.

И тогда появляются личности, «...которых ни с кем другими не спутаешь, в которых сконцентрировано, как в фокусе, социально значимое (т.е. значимое для других) дело их жизни, ломающее косные штампы, с которыми другие люди свыклись, несмотря на то, что эти штампы уже устарели, стали тесны для новых, исподволь созревающих форм отношений человека к человеку» [Ильенков 1991, с. 412].

Как это понимание сущности личности отличается от всего того набора наукоподобных сентенций, досужих домислов и прочих разглазгований, имеющих сегодня на этот счет!

И ведь достижение человеком данного уровня вовсе не является следствием автоматически предопределенной как бы со стороны, а потому априорно неизбежной, очередной вехи на его жизненном пути. Сами возможности субъекта выйти на этот уровень напрямую связаны с необходимостью достижения им определенных качественных изменений, но теперь уже на уровне *саморазвития*. Именно этим целям, в первую очередь, подчиняется весь его собственный образ жизни, где доминирующими становятся принципы «не могу – могу иначе». И именно они начинают предопределять не только его собственную жизнь, но и служить ориентиром для жизни других членов его наличного социального окружения. Но уже не в угоду их собственным желаниям, как индивидов, не в силу требований социальных норм, как субъектов, а по законам Универсума.

Таким образом, личность – это человек, саморазвивающийся по законам Универсума и тем самым всем своим существом способствующий Миросозиданию, исправляя недостатки и несовершенство наличного бытия, зачастую, даже во вред своему собственному, персональному существованию.

Индивид, субъект, личность – это не только этапы последовательности становления в каждом поистине универсальной природы человека. Одновременно это – проявление логики гармонического типа связи различных уровней этих его сущностных качеств. При этом характер проявления данной логики таков, что восхождение человека на более высокий уровень возможен только в условиях «очного» освоения каждым в своей индивидуальной жизнедеятельности тех потенций, которые присутствуют в наличных социальных реалиях. А способности к их реализации на каждом новом для себя этапе жизни он должен развить в себе сам.

Кроме того, в каждом более высоком уровне происходит своеобразное самосохранение, как бы в снятом виде, всех уровней предшествующих. И смена принципов в организации его индивидуальной жизнедеятельности на каждый из более низких уровней, автоматически отбрасывает его в лоно соответствующего социального статуса. Что, собственно, и является тем главным критерием, по которому в обществе, пожалуй, и следует определять сущность каждого из его членов.

Литература

1. Анисимов О.С. Методология: функция, сущность, становление (динамика и связь времен). М.: ЛМА, 1996.
2. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 4. Феноменология духа. М.: Соцэкгиз, 1959.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия духа / Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1977.

4. Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.

5. Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки, воспоминания, материалы. М.: Наука, 1989.

Диалогическая природа субъекта

В настоящее время военные конфликты, масштабы коррупции захлестывают мир и направляют его в разрушительную сторону. Социальный фон современной ситуации угрожает миру, так как в отдельных странах возникает понимание свободы как права на переписывание истории, переадресация исторических культурных ценностей, экспонируемых по обмену, осквернение чужих святынь, лишение жизни детей и взрослых, принуждение убивать граждан своей страны и др. Припудренная, сфабрикованная ложь с серьезным видом обсуждается в мировых сообществах, которые призваны по своей изначальной организации нести всем людям гуманитарные миролюбивые идеи. Искаженная информация, порой намеренно ангажированная в угоду определенным группам людей, потоком льется с экранов Интернета, телевидения, раскручивается прессой. Мир довольствуется иллюзией, подделкой, забывая, что такое правда. Поэтому так актуально звучит рассуждение Э.В. Ильенкова об искажении внешнего мира в зависимости от болезненной трансформации внутреннего «я» человека: «Шизофренически устроенный мозг строит соответствующий внешний мир: шизофренически организованную систему взаимных отношений между индивидами, между их группами, заставляя этих индивидуумов объединяться в классы, нации, в блоки, слепо враждующие между собой. Отсюда и Освенцим, и Хиросима, и срывы переговоров о разоружении, и нескончаемые идеологические схватки, и даже семейные неурядицы» [Ильенков 1991].

Отмеченные противоречия приводят к тому, что на современном этапе актуализируется проблема диалогичности субъекта, понимание человека как высшей ценности, определяемая через категорию ответственности перед будущим за свои действия. Ценность установки на диалог исходит из реалий объективной действительности, что позволяет рассматривать ее с позиции единства интересов людей, вступающих во взаимодействие и общение. Необходимо отметить, что сознание отдельного индивида имеет диалогическую природу и, соответственно, социальную детерминацию. Это подчеркивает Э.В. Ильенков, расширяя понятие личности до «коллективного тела», «ансамбля социальных отношений», когда «Я» и «Ты» объединяются «как бы в одно тело социальными челове-

ческими узами, отношениями, взаимоотношениями» [Ильенков 1991].

Философ подчеркивает мысль о том, что чем больше «выходов» человека за пределы самости, чем ярче проявляется взаимообусловленность личности с миром, тем выше мера развитости сознания, мера диалогичности, активности и творческого начала. Человек, сочетающий в себе конечность и бесконечность, когда он выходит за рамки замкнутой субъективности, проявляет себя в творческой деятельности, открывая себя в диалоге с миром, в диалоге с культурой. Ученый Э.В. Ильенков видит «в постоянном расширении активности» «сферы своих возможностей с другими людьми, вещами..» условие не только возникновения, но и сохранения себя как личности. «Личность и есть совокупность отношений к самому себе как к некоему «другому» – отношений «Я» к самому себе как некоторому «Не-Я», - утверждает философ [Ильенков 1991].

Человек, сочетающий в себе конечность и бесконечность, когда он выходит за рамки замкнутой субъективности, проявляет себя в творческой деятельности, открывая себя в диалоге с миром, в диалоге с культурой. Личность в настоящее время осознается не только как «субъективная ценность» (образ, идеал), она становится онтологическим фактором. Чем ярче проявляется взаимообусловленность с миром, тем выше мера развитости сознания, мера диалогичности, активности и творческого начала. «Так как истинной общественной связью людей является их человеческая сущность, то люди в процессе деятельностного осуществления своей сущности творят, производят общественную связь, общественную сущность...» [Маркс 1966, с. 119]. Смыслообразующим компонентом в понимании культуры является связь личности с личностью, поколения с поколением, народа с другими народами. Так складывается понятие диалогичности культуры как особой имманентной ее закономерности. Культура может быть рассмотрена как бесконечный диалог между создателями духовных ценностей и их аудиторий.

Культура существует как внутренний диалог, как работа человека над постоянной интерпретацией накопленного ранее культурного богатства, как переосмысление всех ранее сложившихся смыслов, как содержание личностного со-знания, деятельности. «Внутреннее обращение к себе как другому – это необходимое условие восприятия образа культуры, это и есть возможность расширения самосознания, когда возникает особое единое и целостное интересубъективное поле общих смыслов, образов, мыслей и чувств» [Бочкарева 2008, с. 48].

Человек, развивающийся как субъект деятельности, не только присваивает нормы, формы и уровни конкретно-исторической действительности, но и является носителем всех отношений и связей действитель-

ности. «Со стороны, глазами другого человека, личность всегда видится иначе, чем она воспринимает себя через призму собственных ощущений» [Ильенков 1991].

Диалогические отношения многообразно воплощаются в социальных взаимодействиях, опираясь на выработанные многими поколениями ценности и идеалы. Идеалоположение включает в себя систему идеальных образцов, имеющих для личности смысложизненную значимость (счастье, добро, справедливость и т.д.). Культура являет себя через этическое, творческое восхождение субъектов, дарующее им духовную связь с миром, другими людьми, творческую свободу. Личность реализует себя в диалоге, всеобщим выражением которого выступает сфера нравственности, прежде всего со-вести (совместная с другими весть, знание о себе).

Смысловая ценность диалога «Я» – «мир» во многом определяется полнотой актуальных отношений личности с окружающей действительностью и тем уровнем сознания, на котором личность переживает субъективный образ этих отношений. Взаимоотношения не могут рассматриваться как диалогически завершенные, так как закономерности их функционирования имеют динамику проективных форм, логику творческого перевода в определенную типологию «Я» – «Другой» – «Я-Другой». Личностный рост можно понимать как внутренний диалог личности, смыслов ее вчерашних достижений, содержащих потенциально стереотипные элементы, с нарастающими смысловыми открытиями сегодняшнего дня. Однако, необходимо отметить, что деятельность человека, понимаемая как вид социального движения, обуславливает взаимодействие общезначимых смыслов (смысл не только для меня, но и для Другого), реализует особые взаимосвязи и взаимоотношения субъектов. «Субъект в своих действиях, актах творческой самостоятельности не только обнаруживается и проявляется, но в них создается, и созируется, и определяется» [Рубинштейн 1989, с. 94].

Диалог является реализацией отношения «Я» – «Другой» в рамках социальности. При этом центральной образующей в этом поле смыслов оказывается не столько взаимоотношение между своим «Я» и «Другим», сколько понимание «Я» через «Другого», что и определяет характер этого отношения. Выявление смысла человеческой жизни через совместное бытие людей означает диалогическое измерение философии. «Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся на реальность различия между «Я» и «Ты» [Фейербах 1995, с. 325]. Ценность есть то, без чего существование личности теряет смысл. Основными параметрами ценностной картины мира

являются человек, культурно-историческое время и пространство. Они запечатлены в языке и других знаковых системах. Осознавая творчество в аспекте уникальности, Э.В. Ильенков схватывает саму суть развития высших способностей человека: «Неповторимость подлинной личности состоит именно в том, что она по-своему открывает нечто новое для всех, лучше других и полнее других выражая «суть» всех других людей, своими делами раздвигая рамки наличных возможностей, открывая для всех то, чего они еще не знают, не умеют, не понимают» [Ильенков 1991].

В диалоге происходит встреча со смыслами культуры, бытия, пережитыми одними и способными обогатить духовным светом других. Эта духовная связь происходит через личностное мировосприятие и мирочувствование каждого. Это понимание мира, «человеческого в человеке» формирует чувство сопричастности, гармонического единения «я» с другими. Отношения человека и культуры являются взаимонаправленными, активными, диалогическими. По мере развития и саморазвития человек овладевает идеальными формами, творя свою индивидуальность, создавая свой неповторимый облик. Способность «воспринимать мир в формах развитой человеческой чувственности» Э.В. Ильенков связывал с эстетическим воспитанием, в частности, воспитанием «вкуса на сокровищах мирового искусства» [Ильенков Э.В. О специфике искусства, 1960].

Развитие эмоционально-чувственной сферы личности одновременно ведет за собой развитие ее творческого потенциала в исследовании жизни, ее понимании и проектировании. С этой точки зрения художественный диалог представляет собой не что иное, как смысловую проекцию субъектности («я») в системе самоопределения «человек – мир». В сущности своей, искусство, как особая форма бытия, базируется на преобразовании, творческом акте создания образа. «Специфика искусства заключается в том, что оно формирует и организует сферу чувственного (то есть эстетического) восприятия человеком окружающего мира», – утверждает Э.В. Ильенков [Ильенков 1960].

В процессе восприятия произведений искусства рождается эстетический отклик, интуитивное прозрение вечных ценностей человеческого бытия, вдохновленное преобразование и синтез воспринятых по-новому художественных образов, их интерпретация как сотворчество. Считая, что «продуктивное воображение», творческая фантазия составляют специфически преобладающую особенность художественного творчества», философ подчеркивает, что «развитое эстетическое чувство с его принципом красоты как раз и позволяет верно схватывать образ целого» [Ильенков 1960].

Искусство стоит у истоков воображения и мышления как особое пространство активизации творческого компонента деятельности. Мир красоты, идеала, духовных устремлений, мир человеческих отношений, выстроенных по принципу диалога – вот та общезначимость, которая является носителем духовности в искусстве.

Таким образом, проблема субъекта с необходимостью включает в себя расширение диалогичности личности, предполагает развитие умения располагать себя в других временных и пространственных координатах, умения вобрать в себя бесконечный универсум. Усложняющийся феномен «человеческого открытия» в его субъектном развитии связан с углублением и развитием способности человека к диалогу, обрастание культурными смыслами и есть формирование сущности человека.

Литература

1. Бочкарева О.В. Дидактический диалог в профессионально-педагогической подготовке будущих учителей музыки Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2008.
2. Ильенков Э. В. Личность и творчество М.: Языки русской культуры, 1999.
3. Ильенков Э. В. Философия и культура М.: Политиздат, 1991.
4. Ильенков Э.В. О специфике искусства [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/iki/ars.html> (дата обращения 12.12.2016).
5. Маркс К. Заметки по поводу книги Джеймса Милля // Вопросы философии. 1966. №2.
6. Рубинштейн С.Л. Принцип творческой самодеятельности // Вопросы философии. 1989. №4.
7. Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1995.

Ярошкевич Доминик (г. Радом, Польша)

Рука с паяльником как орган мышления

Советский мыслитель-марксист Эвальд Ильенков неоднократно подчёркивал, что головной мозг человека является органом мышления *лишь по преимуществу*. Понимание мышления как результата общественной деятельности, объединяющее Гегеля и Маркса, конкретизируется Ильенковым в тезис, называющий руку важнейшим органом мышления после головного мозга. Действительно, именно рука даёт мозгу важнейший «сигнальный материал», обеспечивает по преимуществу его контакт с вещью, созданной человеком для человека. Не зря Аристотель доверял осязанию больше, чем зрению.

В связи с попыткой понять руку как орган мышления мне удалось найти следующее биографическое утверждение об Ильенкове:

«Ильенков любил собирать собственные модели магнитофонов и телевизоров, часами возился с паяльником и признавался, что именно в эти часы к нему приходят самые точные и оригинальные мысли. А если наскучивали железные детали, он занимался переплетным делом».

Это цитата из статьи А. Цветкова «О последнем советском марксисте». Доверять этому источнику в целом не стоит, но приведённые утверждения вряд ли являются прямой фальсификацией — они хорошо согласуются с иными известными фактами.

Что означает «собственные модели магнитофонов и телевизоров»? Во-первых любой магнитофон основан на механическом приводе. Это означает, что автор проекта должен уметь согласовывать механические характеристики деталей, навязывать веществу деталей должное сопротивление воздействиям, то есть выбирать их по прочности, исходя из их роли и положения. Времена Ильенкова были временами перехода от металлов к пластическим массам. Вспомним, что во время октябрьского переворота в Петрограде именно рабочие-металлисты были одной из массовых опор РСДРП(б). Их способ обращения с материалом и сама общественная природа этого материала толкала к тому, чтобы несколько углубить свои классовые воззрения на основе порождаемых работой с металлом и механическими приводами особенностей познавательного процесса. Очевидно, что Ильенков в минимальном снятом виде воспроизводил и чувствовал работу рабочих-металлистов с технологической и гносеологической стороны. Без этого воспроизведения невозможно было сносное внешнее оформление магнитофонов и телевизоров. Очевидно, что момент деревообработки тоже должен был присутствовать. А обработка дерева восходит к самым ранним крестьянским практикам, отсылая память ко временам варварства.

Особенно интересна электрическая природа магнитофонов и телевизоров. Особую роль электрических процессов в технологической основе бесклассового общества отмечал ещё Энгельс. Электричество почти не может накапливаться промышленным способом, оно требует очень близкого соответствия потребления и производства. Кроме того, оно легко преобразовывается почти во все виды воздействий — механическое, химическое, тепловое, магнитное и другие. Также промышленно доступно большинство обратных преобразований.

Что было интересно Ильенкову в магнитофонах и телевизорах? То, что в них работает эта открытая человеком сила, которая открывает ворота в новое общество. То, что эта сила доходит до непосредственно-общественного значения в электрическом процессе внутри прибора.

Если вспомнить традиционное деление электрической техники на энергетическую технику и технику манипуляции сигналами, то сложно

не заметить, что Ильенков практикуется именно в технике манипуляции сигналами, то есть в той отрасли, из которой отпочковалось строительство вычислительной техники. А ведь именно общественное использование вычислительной техники – это то, что позволяет покончить с товарным обменом, как доказали Виктор Глушков и Стаффорд Бир в проектах ОГАС и Киберсин. Вероятно, куда интереснее этой близости то, что советское электронное приборостроение было одной из передовых отраслей, организованной на самых передовых принципах производства человека под вещи. Это стоит пояснить подробнее. Самое полное и актуальное исследование механизмов непосредственного производства человека предприняла недавно Марина Бурик в книге «Человек и экономика в виртуализованном мире», где специально рассмотрено непосредственное производство человека под вещи. В частности, там утверждается, что в СССР не была создана эта специфическая отрасль общественного производства. Однако переводные руководства по организации кружков электротехнического и радиотехнического творчества, изданные в Польше с 1945 по 1956 год, показывают, что в СССР было налажено производство людей под вещи. Поясним.

С конца 1920-х годов по середину 1970-х годов основным прибором манипуляции сигналами была радиолампа. Это был герметичный сосуд, который обычно имел нагреваемый катод (отрицательный электрод), испускавший электроны. В ранних моделях это была обычная спираль, что отразилось на названии прибора. Позднее были изобретены ртутные катоды. Между катодом и анодом (положительным электродом) во всех приборах кроме диодов располагались сетки, манипулировавшие током анода. Это был прибор ювелирной точности, и налаживание промышленности радиоламп происходило в стране, которая едва приступала к электрификации и коллективизации. Промышленность требовала массового использования приборов, чтобы их технические качества были вполне ясны. Использование прототипов с неизвестными статистическими качествами в военном деле было невозможно, а в промышленности затруднено. Как быть? Под радиолампы нужно произвести людей, которые будут их применять для удовлетворения имеющихся в окружении потребностей в обобществлении звуковой культуры. 1950-е года в Польше – это времена электропатефонов, сетей звуковой трансляции, электромагнитофонов и звуковых радиопередач. Надо полагать, что в СССР все эти технологии были широко внедрены уже в середине 1930-х годов. Творцы новых моделей бытовой и полубытовой техники собирали таким образом статистику для промышленности радиоламп, давали мощный обратный отклик, составляли массовую часть отраслевого рынка. То есть

этот процесс имел все черты непосредственного производства человека под вещи, и Ильенков был этим процессом охвачен. Причём интересно, что общественную суть этого процесса он не смог охватить именно в связи с процессом уничтожения товарности. Но несложно понять, что никакой случайности нет в том, что в источнике ставятся рядом две фразы: «часами возился с паяльником» и «признавался, что именно в эти часы к нему приходят самые точные и оригинальные мысли».

Создание и особенно наладка прибора с радиолампами требовала особой техники измерений и техники устранения проблем. В ходе этих процессов приходилось разрешать специфические противоречия. Логические фигуры, которые можно извлечь из этих процессов, относящихся к наиболее сложной технике своего времени, естественно приближались к сфере непосредственного действия диалектической логики. Впрочем, это было только приближение, тогда как логика Маркса и Ленина совершенно непосредственно действует только в теории способов современного программирования. Но и этого приближения хватало Ильенкову, чтобы рука с паяльником или измерительным зондом подсказывала способы решения противоречий общества на основании передовой логики. Ведь для Ильенкова они все были хорошо известными, но только рука с паяльником превращала их в познанные.

Интересно восстановить чувственные формы диагностики приборов с радиолампами. В этих приборах обычно были цепи с различным напряжением. Сигнальное напряжение от колебательного контура могло составлять микровольты, местный звуковой сигнал мог иметь размах в 3 вольта, но почти все аноды сетевых приборов имели напряжение в 120-240 вольт. Хотя интересно выделить небольшой, почти ювелирный по механическим параметрам изготовления, советский гептод (5 сеток, катод + анод) СБ-242, работавший при анодном напряжении в 4 вольта. Все цепи разного напряжения в приборах нужно было объединить в близком расположении, но избежать ненужного взаимного влияния. Нетрудно увидеть тут аналог задачи использования общественных сил разной мощи для коммунистического строительства. Диагностика сложной техники, как известно, имеет внешние формы, очень похожие на внешние формы диагностики общества.

Современное техническое развитие дало бы Ильенкову более совершенные технические средства для тихой тренировки способности диалектического мышления. В 1960-х годах стали активно внедряться изобретённые в конце 1940-х годов транзисторы. Диагностика несколько упростилась, а многие сигнальные напряжения снизились ниже 10 вольт. Смерть Ильенкова примерно совпала с вытеснением радиоламп из почти

всех отраслей техники. Главным недостатком окончательно вытесненных моделей была необходимость нагрева катода и его ограниченный срок службы. Впрочем, высокая способность к перегрузкам делает радиолампы до сих пор применимыми в военной и космической технике. Подобная же надёжность и способность к перегрузкам характерна для ... способа мышления Ильенкова. Впрочем, развитие вычислительной техники уже почти вытеснило транзисторы, изобретённые в 1940-х годах. Современную вычислительную технику строят на основании полупроводниковых триодов, имеющих не требующий нагрева источник электронов и управляемых сверхмалыми токами. В продаже есть такие весьма дешёвые (меньше 2 евро) приборы, состоящие из единственного куса полупроводника, которые позволяют током в несколько наноампер при напряжении 3 вольт управлять током до 5 ампер при напряжении 150 вольт. Эти приборы по своим характеристикам весьма близки к радиолампам, но лишены их недостатков — они имеют непредсказуемо большой срок службы. Кроме того, вычислительные модули на основании таких полупроводниковых структур почти не потребляют электроэнергии при отсутствии вычислений — энергия тратится только на смену состояния прибора. Это тоже момент нового динамизма технической базы, который Ильенков мог бы высоко оценить. Всё то, что ранее было накоплено в опыте использования и диагностики приборов с радиолампами, ныне активно применяется в расширяющейся области силовой электроники, соединяющей энергетическую технику и технику манипуляции сигналами. Поэтому с исторической стороны область интереса Ильенкова оказалась весьма плодотворна, а её позднейшее техническое развитие заметно усилило значение принципов, которые в области гносеологии отстаивал Ильенков. Также весьма плодотворна оказалась гипотеза о руке как органе мышления. Уж не при работе ли с паяльником она была сформулирована Ильенковым в обновлённом виде?

Впрочем, опрометчиво полагать, что Ильенков сидел с паяльником только для того, чтобы погрузиться в логические проблемы, которые ставит технологический процесс создания нового прибора. Искать в этом увлечении только логические сходства не менее опрометчиво, чем видеть только пропасть между наукой о мышлении и электрической техникой манипулирования сигналами. Очевидно, что Ильенкову было также интересно посмотреть, в какой мере собственно техническое развитие способно отвергать внутренним способом техницизм и механицизм. Это удалось ему в меньшей степени, и именно с этим связана самая известная ошибочная оценка Ильенковым мероприятий, связанных с проектом ОГАС Виктора Глушкова.

Тем не менее, гипотеза о руке как втором по значению органе мышления, развитая из работы Энгельса о происхождении человека, была успешно поднята Ильенковым на новый уровень. Это уровень экспериментальной философии, получившей подтверждение в формировании цельного мыслящего существа из существа, это мышление почти утратившего или даже не имевшего его в развитом виде. С внешней стороны опыты Соколянского и Мещерякова оказались направлены на развитие цельного органа мышления из связки рука-головной мозг, причём само мышление заносилось в мозг рукой через работу с предметом, созданным человеком для человека. Это был триумф марксистско-ленинского взгляда на природу мышления и личности, это был триумф самого Ильенкова как мыслителя в весьма далеко отстоящей от внешности мыслительного процесса области — в непосредственной практике с самым сложным производением природы — человеческим биологическим индивидом, который на глазах превращался в общественного индивида — в сложнейшее произведение исторического процесса общества.

Автор выражает благодарность

Юзефу Ольшанскому за детальную техническую справку

Фаткуллин Р.Р.(г. Уфа)

Диалектика кружка по диалектике

1. Когда сознание определяет бытие

Капитализм конечен. Когда он закончится, то произойдет, по выражению Энгельса, «шаг из царства необходимости в царство свободы». Это означает, что деятельность Человека будет обусловлена не причинами, а целями. В соответствии с положениями диалектической логики о том, что качественное изменение приводит к отрицанию способа существования старого качества, которое сменяется в новом качестве на противоположный, – в коммунизме сознание в наиболее полной за всю историю человечества мере будет определять бытие.

Однако «царство свободы» имеет и свою ахиллесову пятю. Слабость заключается в том же, в чем и его сила: направление развития задается не причинами, а целями. И если поставленная цель неверна, то она и недостижима. А это, в свою очередь, ведет к разрушению коммунистического бытия.

Именно в догматическом понимании материалистического решения основного вопроса философии и заключается, на наш взгляд, поражение всех исторических попыток достижения коммунизма. В условиях плановой экономики, когда направления хозяйственной де-

тельности определяются не материальными законами рынка, а целями общества, составляющего план, ошибки в мышлении (или заблуждения) имеют несравнимо большую цену для экономики. Точно так же как и ошибка архитектора в чертеже небоскреба грозит большей опасностью, нежели ошибка строителя глиняного дома где-нибудь в Месопотамии 40 веков назад.

С этой точки зрения экономические характеристики коммунизма – отсутствие частной собственности, эксплуатации, отчуждения, разделения труда и т.д. – являются лишь условиями воспроизводства коммунизма, внешними по отношению к нему самому. Имманентным же условием его существования является специфическое мышление. Коммунистическое мышление.

Такое мышление направлено на общество. Поэтому оно препятствует возникновению частной собственности. Такое мышление направлено на практическое преобразование действительности и поэтому оно препятствует разделению труда. Такое мышление направлено на человека, а не на вещи, как на свою цель, поэтому оно препятствует эксплуатации, отчуждению и товарному фетишизму. Т.е. коммунистическое мышление отвечает сущностным характеристикам мышления вообще. В связи с этим следует отметить, что, называя его «специфическим», мы имеем в виду не его рядоположенность с другими типами мышления, а именно то, что оно выходит за пределы этого ряда модусов и становится мышлением как атрибутом.

2. Конкретный коммунизм и абстрактный кружок

Таким образом «богатство» коммунистического общества «предстает перед нами» – в противовес капиталистическому обществу – не как скопление вещей, будь то товары, продукты или что-либо еще, а как «скопление» людей «гармонически и всесторонне развитых». Личностей – как сказал бы Ильенков. На наш взгляд именно наличие такого общества является критерием наличия коммунизма. В нем в снятом виде находятся экономические факторы, о которых написано выше. Такой коммунизм – конкретный коммунизм.

Но если мы считаем себя ильенковцами, то в связи с этим мы должны решить вопрос: «Что является генетически-абстрактным по отношению к данной конкретности?». На наш взгляд, таким абстрактным является кружок. Под кружком мы понимаем коллектив людей, объединенных одной целью – выходом за пределы формаций («Коллектив возможен только при условии, если он объединяет людей на задачах деятельности, явно полезной для общества» [Макаренко 1952, с. 129]). Именно такой коллек-

тив (такие коллективы), но нашему мнению, являются генетически-абстрактным по отношению к будущему обществу, содержащим последнее в неразвитом виде.

Вышеуказанное определение хотя и содержит в свернутом виде полное понятие кружка, но мы бы хотели остановиться на некоторых моментах, которые имеют непосредственное отношение как к деятельности нашего кружка, так и к философской мысли Ильенкова.

3. Все неправы, а я Д'артаньян

Люди, приходящие в кружок, не владеют в совершенстве марксизмом. Это очевидно. Следствием этого является то, что каждый член кружка заблуждается в том или ином вопросе. Однако понимание этого факта занимает определенное время, т.к. в индивидуальном сознании участники кружка в самом начале его работы выглядит так, будто в конкретном вопросе заблуждается кто-то другой, а не этот участник. Марксистское понимание диалектики абсолютной и относительной истины, диалектики истины и заблуждения [Ильенков 1962, с. 144–147] становится достоянием индивидуального сознания члена кружка постепенно, в процессе работы в кружке. Причем, несмотря на то, что некоторые читали про абсолютную и относительную истину – это никак (точнее, почти всегда) не гарантирует от того, что каждый считает себя правым и не видит не только рационального зерна в рассуждениях оппонентов, но и вообще причин искать таковые.

Обычно жаркие дискуссии по какому-либо вопросу в кружке на начальном этапе работы кружка, как правило, заканчиваются нелитературными выражениями оппонентов в адрес друг друга (кружки проходят в формате онлайн-обсуждений в текстовой и голосовой форме и несут на себе отпечаток интернет-общения). Но в процессе развития совместной работы и общения приходит понимание общей цели. Следствием этого является осознание того, что твой оппонент не враг и не дурак. С другой стороны, отсутствие марксистского метода у каждого из участников постоянно приводит к тому, что каждый из участников осознает, что он систематически заблуждается в том или ином вопросе. Все вышеперечисленное ведет к осознанию *на практике*, что заблуждение – это неотъемлемая часть познавательного процесса. Что подтверждает тезис Ильенкова о разнице между знанием формальным и действительным [Ильенков 2009, с. 6–54].

Следует отметить, что необходимым условием превращения работы кружка из состояния «войны всех против всех» в состояние плодотворной коллективной работы является чутье и багаж знаний ведущего

кружка, который составляет программу с учетом возможные разногласия участников по поводу прочитанного, и который может предложить отклониться от программы и изучить произведения марксистов, посвященных обсуждаемой проблеме. О важности такого подхода пишет Ильенков в статье «Клуб философов и философы в клубе». [Ильенков 1975, с. 15–18]

4. Я медленно снимаю... противоречие

Отношение заблуждения одного или нескольких членов кружка по отношению к другим выступает как противоречие. При этом наличие общей цели с необходимостью требует его снятия. Из практики работы нашего кружка можно сказать, что большая часть времени уходит на приведение позиций оппонентов к антиномическому виду, т.е. к формулировке противоречия во всей его остроте. Причем сам характер этой деятельности задает ориентацию на поиск рациональных моментов в противоположных мнениях. Уже на основе сформулированной антиномии определяются пути снятия противоречия. Иногда получается ограничить одну или обе позиции границами их истинности, иногда определяется тот вопрос, изучение которого позволило бы снять противоречие. Так или иначе, мышление участников, оставаясь индивидуальным, выходит за свои рамки и начинает рассматривать чужое индивидуальное мышление как свою часть. Постепенно процесс дискутирования интериоризируется и становится не внешней формой деятельности членов кружка между собой, а внутренним процессом дискуссии в каждом единичном сознании участников.

На наш взгляд, такое отношение между членами кружка является, если перефразировать Маркса, «ключом к пониманию анатомии» диалектической логики в процессе ее развития. После прохождения первоначального этапа работы кружка меняется и отношение к философской мысли того или иного философа. Теперь вместо того, чтобы искать подтверждение собственной правоты в их работах, происходит ориентация на понимание причин обусловивших взгляды философа, на отыскание тех проблем, снятием которых (пусть даже неверным) и являются их труды.

5. Диванный марксизм

За прошедший год сразу несколько левых движений пришли к идее о том, что нужно расширять кружковую деятельность. Часто со стороны т.н. «акционистов» [Под акционизмом здесь подразумевается левое течение, которое считает приоритетными практические действия вроде проведения пикетов и демонстраций под коммунистическими лозунга-

ми, раздач листовок на улицах и на проходных предприятий и т.п.] в адрес кружков можно услышать обвинение в «диванном марксизме». Суть обвинения заключается в том, что участники кружков вместо практического преобразования действительности занимаются пустым теоретизированием и читают тексты вместо того, чтобы чем-то действительно помочь рабочему классу.

На наш взгляд, причиной таких заявлений является неверное понимание некоторых более фундаментальных вопросов. Во-первых, позитивистское понимание текстов как не относящихся к действительности. Таким образом, изучение текстов видится не как изучение действительности, отраженной в них, а как изучение текста как такового, абстрагированного от объекта своей направленности. Во-вторых, как следствие из первого, метафизическое разделение теории и практики, и как следствие... В-третьих, восприятие объекта (рабочего класса) «в форме объекта», в то время как среди участников кружкового движения не замечено ни одного не-пролетария. В-четвертых, как причина всего вышеперечисленного, немонистическое понимание развития коммунистического движения, сведение всего его многообразия только к одной его абстрактной стороне.

Мы же, со своей стороны, наоборот, призываем развивать коммунистическое движение во всей его конкретности и всеобщности, которая не отрицает особенности деятельности каждого отдельного коллектива.

Литература

1. Ильенков Э.В. Клуб философов и философы в клубе. М.: Клуб и художественная самодеятельность, 1975.
2. Ильенков Э.В. Заблуждение / Философская энциклопедия. В 5 т. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1962.
3. Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить. М.: МПСИ, 2009.
4. Макаренко А.С. О коммунистическом воспитании. М., 1952.

Мацёха Т.А. (г. Киев, Украина)

С чего коллектив начинается и чем заканчивается?

Имея дело в своей практике с детскими коллективами, выступая в роли руководителя детских кружков, я каждый раз с большим удивлением наблюдаю то, как происходит становление личности у детей. Как происходит процесс «слома» в совсем ещё маленьком ребёнке, который, как бы он ни был мал, всегда обнаруживает определенную заостренность и противостоит зарождающемуся коллективу. Но откуда же берется то, что в процессе становления коллектива «ломается»? Откуда это берется в совсем ещё маленьком ребёнке, первокласснике? Не от природы ведь.

На самом-то деле эта мнимая обособленность закладывается ребёнку самим обществом потребления, родителями, которые старательно возвращают конкурентноспособную личность с пелёнок. Хотя ребёнка с самого начала чуждо быть «особенным», с детства он упорно стремится быть таким как все, с легкостью перенимая особенности поведения других детей, старших братьев или сестер, как позитивные, так и отрицательные черты их поведения. Именно потому, что он считает себя таким же, как они. Тем не менее, ему настоятельно продолжают внушать мысль о его особенностях, создавая все необходимые условия для фиксации его «неповторимости» и «уникальности», в результате чего в руки педагога попадает уже порядком обработанный родителями в антиколлективистском духе материал, что не есть хорошо.

Построение крепкого детского коллектива для педагога никогда не было задачей из разряда легких. Это всегда ломка старых отношений между людьми и зарождение новых, передовых, в которых сам ребенок, а не предполагаемый его будущий «успех», выступает ключевым звеном, и этот процесс не бывает безболезненным.

Ярким образцом «слома» и становления личностей в коллективе выступает исторический пример колонии имени Горького. А.С. Макаренко неустанно на практике выводил фундамент действительной коллективности. По его словам, «первым признаком коллектива является то, что это не толпа, а целесообразно устроенный, действующий орган, орган, способный действовать» [Макаренко 2014, с. 77].

Но стоит подчеркнуть, что это лишь *первый признак, но никак не достаточное условие для дальнейшего развития*, ведь коллектив может выступить в роли целостной единицы лишь тогда, когда он будет иметь перед собой передовые и общественно значимые цели. Когда прогресс человечества станет главной целью даже небольшого детского коллектива, а интересы отдельно взятого человека в коллективе будут совпадать с передовыми, революционными целями всего коллектива.

Детский коллектив на практике ничем не уступает взрослому коллективу, принципы и методы, применяемые к взрослым коллективам, применимы и к детям. Взаимодействуя с ребёнком, педагогу, прежде всего, необходимо воспринимать его как равного. Дети хоть и маленькие, но у них всё по-взрослому, зачастую даже более серьезно, нежели у взрослых, так как они самозабвенно отдаются процессу труда, и процесс сотворения чего-то нового их радует даже больше, нежели полученный результат. Поэтому ни в коем случае не нужно навязывать коллективу свои собственные цели. Это верный путь к разочарованию.

Большая ошибка, которая зачастую допускается в педагогической практике – это так называемая «интеллигентская тряпичность», о которой неоднократно вспоминает в своей деятельности Макаренко. «Обыкновенная интеллигентская тряпичность у вас, Екатерина Григорьевна, обыкновенное нытье. Нельзя ничего выводить из ваших настроений, они у вас случайны. Вам страшно хотелось бы, чтобы и Митягин и Карабанов были нами осилены. Так всегда ничем не оправданный максимализм, каприз, жадность потом переходят в стенания и опускания рук. Либо все, либо ничего – обыкновенная припадочная философия» [Макаренко 2015, с. 94].

Процесс создания коллектива всегда есть процесс длительный, кропотливый, с периодическими откатами и приливами, и это должны быть осознанно педагогом на практике (особенно то, что «откат»,

регресс — это необходимый момент развития коллектива, а не просто нечто противоположное прогрессу). Никакое шаблонное копирование схем, которые подаются в учебных пособиях по педагогике (что само по себе изумляет), никакие наработки Сухомлинского, Макаренко, Ильенкова не приведут к успешному практическому применению их в действительности. Их передовой опыт должен быть перенят нами за счет того, что мы ухватим открытую ими саму логику процесса становления коллектива, каждый раз при этом выводя свои конкретные решения проблем становления коллектива из действительности, конкретных исторических условий. Именно потому, что условия меняются, никакая схема создания коллектива не может быть универсальной. Чтобы формировать и направлять коллектив, необходима хорошая теоретическая подкованность педагога ещё далеко до начала самого становления. А еще нужно умение уверенно совершать ошибки (откаты, регресс), дабы затем их преодолевать. Ведь именно в этом преодолении своей собственной ограниченности и ограниченности его членов (включая педагога) формируется настоящий коллектив.

У Сергея Петровича Капицы есть хорошая цитата: «Руководить – это значит, не мешать хорошим людям работать». Искусство педагога как раз и состоит в том, чтобы не развивать ребёнка за него самого, а помочь каждому ребёнку разносторонне развиваться в коллективе, стать не частью, а целым в коллективе, подлинно целым, ведь только в условиях коллективности это впервые становится действительно возможным. *Создать все необходимые условия, чтобы этот путь ребёнок прошел самостоятельно; но ни в коем случае не один! Может возникнуть вполне очевидный вопрос, какие же условия выступают необходимыми в данном случае?*

И одним из первых таких необходимых условий является «труд, требующий от воспитателя не только адского терпения, настойчивости, но и – что бесконечно важнее – острейшей внимательности к малейшему проявлению самостоятельности, к едва заметному намёку на неё со стороны малыша. Как только такой намёк появился, сразу же ослабляй, педагог, руководящее усилие! И продолжай его ослаблять ровно в той мере, в какой усиливается активность руки малыша! В этом – первая заповедь педагогики «первоначального очеловечивания» [Ильенков 2010, с. 38]. Писано это о труде педагогов, работающих со слепоглухими, но касается абсолютно всех педагогов.

Именно в коллективе ребёнок способен впервые увидеть себя настоящего, увидеть себя глазами других, глазами тех людей, которые не станут любить его просто так, ведь любовь в коллективе ещё нужно завоевывать конкретными поступками, делами. Вне коллектива человек на

самом-то деле никогда в истории человечества и не существовал, сама коллективность, конечно, могла принимать крайне деформированные очертания, и по форме своего наполнения быть крайне далекой от истинного содержания, но даже при этом человек оставался существом коллективным, порой даже не подозревая об этом.

Нельзя также упускать из виду то, что нынешнее общество потребления диктует новые требования к становлению личности ребёнка, в первую очередь – к темпам его развития. Современному педагогу просто необходимо учитывать эту динамичность изменений, для того, чтобы суметь создать первичную коллективность, пускай неотшлифованную, грубую, но всё же коллективность в условиях капитализма. Необходимо принять правила игры, которые диктует развитое капиталистическое общество, дабы затем суметь направить деятельность уже наметившегося коллектива в нужное русло.

Самая главная сложность в становлении такого коллектива будет состоять именно в том, чтобы вовремя повернуть... ведь если момент будет упущен, повторить последовательность предыдущих этапов развёртывания коллектива не получится. Именно приближение этой точки невозврата педагогу необходимо уметь уловить, чтобы вовремя совершить «маневр».

Но как любое благо, коллектив в своем основании также содержит в себе и причину для саморазрушения. Коллектив в лучшем своем проявлении способен поддаваться сильному влиянию, прежде всего, влиянию авторитетов, которые этот коллектив сотворили (стали необходимым толчком). А это влияние вовсе не обязательно всегда будет оставаться прогрессивным. Может случиться, что даже человек, сыгравший ключевую роль в создании коллектива и его развитии, в какой-то момент сам отстанет от этого развития, «затормозившись» на определенной стадии. То же самое может случиться и с группой лидеров, которые в определенный момент составили ядро коллектива. Чтобы избежать этих проблем, необходимо сохранить критичность восприятия и возможность подвергать сомнению даже безоговорочные истины, что в коллективе зачастую становится почти что невозможным. Ведь хороший коллектив подразумевает под собой высокую степень доверия к лидерам, уверенность в завтрашнем дне, даже тогда, когда для этого нет достаточных оснований.

Но и этого не нужно бояться. В конце концов, любой коллектив рано или поздно обречен умереть. Но это не столь трагично, как может показаться на первый взгляд, ведь его смерть подобна смерти мифического существа, феникса, который умирает лишь для того, чтобы возродиться вновь из своего пепла. Так же дело обстоит и с коллективом, его развитие

не бесконечно, но начатое дело, если это дело действительно прогрессивное и общественно значимое, способно найти свое продолжение в новых коллективах, которые возглавят уже новые лидеры, новые борцы, новые вдохновители, которое развернут старое на новом основании.

В этом мы видим особенность любого революционного дела, именно поэтому мы способны продолжить борьбу за коллективистское общество, борьбу, которая была начата не нами, и которую завершать не нам, но в которой мы выступаем определенным моментом целостного исторического процесса; именно от нас и сейчас зависит то, каким путем пойдет дальнейшее человеческое развитие, и эту ответственность мы должны осознать, принять и действовать сообразно логике доверенного нам дела.

Литература

1. Макаренко А.С. Педагогические работы 1936-1939. М.: Директ-Медиа, 2014.
2. Макаренко А.С. Педагогическая поэма. М.: Азбука, 2015.
3. Ильенков Э.В. Философия и культура. Воронеж: НПО «МОДЭК», 2010.

II СЕКЦИЯ

СОЦИАЛЬНЫЕ РЕВОЛЮЦИИ И ПРЕОДОЛЕНИЕ ОТЧУЖДЕНИЯ

Королёв В.А. (г. Конаково)

Преодоление отчуждения как начало истории

Такой термин как «отчуждение» в философии, социологии, политике и праве может означать только одно: нечто перестало принадлежать субъекту социальных отношений, и этим нечто он не может больше самостоятельно пользоваться, владеть и распоряжаться. Следовательно, до отчуждения это нечто было принадлежностью субъекта, с каким бы объемом качественных характеристик он не фигурировал. Если это нечто не есть то, что может характеризоваться как целостность, совпадающее с субъектом, то совсем не важно, заключен этот объем в отдельной личности, социальной группе, исторической общности людей или, в конце концов, в обществе в целом. Правомерно возникает вопрос, а что такое приобретает субъект, в какой бы ипостаси он не выступал, что потом в силу той или иной закономерности или в результате стечения случайных обстоятельств от него отчуждается?

Исходя из жанра тезисов, попробуем обозначить лишь общие контуры проблем, связанных с отчуждением и способами его преодоления.

Поскольку речь идет о человеке, то она может вестись только о таких его характерных особенностях, которые могут быть присущи только ему одному и никакому другому известному виду живых существ. Стержневым атрибутивным свойством человека, который присущ только ему, является способность к такой деятельности, в результате которой происходит преобразование предметов природы в предметы культуры (проще говоря, способность трудиться). Судить, насколько эта способность полно отражает или выражает внутренний мир субъекта, вплоть до конкретной личности, можно либо по самим предметам культуры, которые возникают в результате преобразующей деятельности субъекта, либо по тем понятиям (логическим конструкциям), которыми субъект сопровождает и свою предметно-преобразующую деятельность, и её результаты (промежуточные и конечные продукты).

Под логическими конструкциями мы понимаем схемы, вербальное оформление процесса деятельности, математические, химические, логические, и т.п. формулы. Вот эту-то способность преобразовывать предметы природы в предметы культуры человек и отчуждает от себя, как только опредмечивает, а точнее, овеществляет, эти способности, т.е. превращает их в предметы, которые перестают ему принадлежать. Более того, созданные им предметы культуры заставляют самого создателя подчиняться им не столько в силу их функциональной сущности (что само по себе не так уж и плохо), сколько в силу всей той системы регламентирующих предписаний, как и когда ими пользоваться в конкретной общественной среде. Форма и функция, к примеру, такого предмета культуры, как ложка, определяют способ пользования ею. А дальше начинают наворачиваться регламентирующие правила пользования ею: правой или левой рукой, как пользоваться ею в общественной столовой или в светском обществе и т.д. и т.п. Примерно такая же картина и с другими предметами культуры.

Особенно она трагична, когда создаваемые человеком сложные механизмы (к примеру, ткацкий или фрезерный станок), как жизненные средства его труда, превращают его в свою неживую необходимую деталь. Трагичность здесь заключается в том, что в этом случае действительность превращает отдельного индивида в частную собственность не только для другого, но и его самого для самого себя, как его же частную собственность. Она (освоенная особенная форма деятельности, ставшая его частной собственностью) становится порой единственным способом не только его выживания, но иногда даже и достижения благополучия. В первом случае обладатель способности осуществлять узко профессиональную форму деятельности, если он расценивает эту способность как принадлежащую ему частную собственность, он вольно или невольно встает преградой на пути прогресса, действуя как луддит. В нем процветает обскурантизм. Во втором случае, когда ему удастся совершенствовать эту способность, он продолжает выжимать из себя все свои физические возможности, приспособлявая себя к механизмам и совершенствуясь лишь вместе с ними. И в этом случае он становится сторонником чартистского движения, т.е. активным субъектом, стремящимся преобразовывать общественные отношения, а, следовательно, и самого себя. В этом совершенствовании субъект рано или поздно вынужден выйти за пределы любой регламентации, т.е. за пределы разделения труда. Таковы отрицательные и положительные стороны отчуждения, когда в него втянуты основные производительные силы общества.

Именно благодаря возникновению и успешному развитию буржуазно-капиталистического способа организации производства и общественных отношений, его яркие представители смогли в самых первых законодательных актах возвести в ранг всеобщего права частную собственность, освободив, тем самым, «от оков сословно-бюрократической регламентации колоссальные ресурсы человеческих способностей», что реально позволило создать «более широкие рамки для личной инициативы» [Ильенков 1991 (2), с. 158-159].

Для раскрытия существа заявленной темы необходимо определиться с сущностью того, что называется историей применительно к человеческому обществу. Сказать, что история и есть описание происходящих в обществе событий и фактов, значит не сказать о ней ничего. Это уже понимали древнегреческие историки, которые описывали факты через призму критического отношения к тем или иным происходящим в обществе событиям. Но критическое отношение к событиям, происходящим в обществе, без отражения объективных причинно-следственных связей между ними, всегда было обременено субъективной оценкой историков и летописцев. Субъективизм проявлялся первоначально в виде мифов и обыкновенных фантазий, в виде былин, преданий и т.п. В качестве примеров проявления различной степени субъективизма в описании исторических событий можно привести такие произведения, как «Илиада» Гомера, художественные вымыслы А. Дюма-старшего, или историческую беллетристику В. Пикуля и т.п.

Отличие просто события, или даже их совокупности, от подлинно *исторического* события заключается в том, что через него реализует себя социальная необходимость. Субъективные интерпретации и оценки исторического события лишь окрашивают его в те или иные оттенки, что для самого исторического события не имеет существенного значения. Подлинно историческое событие задает всеобщий вектор и логику дальнейшего развития общества. Историческое событие, так или иначе, сначала подминает под себя, а затем и подчиняет себе все остальные стороны социальной жизни. И только тот может считать себя историком, кто в массе случайных событий увидит тот единственный факт, который и будет определять дальнейший ход истории. Историк никогда не будет применять сослагательное наклонение по отношению к историческому событию (факту). Он всегда сможет обосновать, почему это событие произошло с необходимостью и объяснит, почему оно не могло не произойти, и никогда не будет утопать в массе случайных обстоятельств, сопутствовавших историческому факту.

Так, появление сосудов определило лицо рабовладельческого общества в Западной Европе, появление железного плуга определило лицо

средневекового феодального общества, прирученные пар и электричество определили лицо капиталистического общества. Все остальное было, так или иначе, производно от этих исторических событий (фактов). А что же определяет лицо современности?

Я бы сказал, что происходит массовый процесс отчуждения каждым индивидом от самого себя его частной собственности, это такое отрицание отрицания. В профессиональных навыках человек отрицает в себе все остальное, что могло быть присуще человеку как личности, т.е. существу, способному осуществлять деятельность с требованиями завтрашнего дня и в интересах всего человечества. В меньших масштабах он чувствует себя ущербным, усеченным, частичным, наконец, просто несвободным. Обывателю такие чувства не известны, ибо он об этих чувствах ничего не ведает, поскольку полностью отождествляет себя с теми качествами, которые и делают его узко профилированным существом, т.е. он болен, как сказал бы Маркс, профессиональным кретинизмом.

Где, если не реально, то хотя бы иллюзорно, человек может осуществлять это самое отрицание отрицания? В самой реальной жизни он может доводить до крайности свою частную собственность, и, тем самым, встать на путь её отрицания, столкнувшись лишь с таким же другим частным собственником. Эту картину можно наблюдать ежедневно и повсеместно. В этом столкновении силы всегда будут не равные, ибо в войне всех против всех победителей нет, но потери неизбежны. В этой борьбе вместе с частной собственностью в себе каждый может потерять свою физическую сущность, т.е. жизнь. Поэтому обыватель всегда премудрый пескарь.

Сегодня наиболее безболезненное отрицание в себе частичного человека возможно в информационном пространстве. В него и ринулась наиболее активная часть тех людей, которая усомнилась в полезности своих социальных качеств, которые в силу их наличия в том или ином индивиде, в том или ином сочетании, приводят его в состояния дискомфорта и хандры. Но способ выведения себя из этих состояний многие видят лишь в праздном любопытстве и упорстве в отстаивании тех фантазий, в которых обыватель витает, полагая, что это и есть его свобода. Они задают нелогичные вопросы, делая вид, что ищут истину, но, не дождавшись ответа, вновь и вновь задают следующие алогичные вопросы, и так до бесконечности. А это и есть праздное любопытство не ради понимания сути действительных проблем, а ради никчемного общения, которое «вырождается в самодовольное нянченье индивидуума со своими, ему одному дорогими особенностями», [Гегель 1977, с. 7] ничего общего не имеющего с подлинным человекознанием.

Технический прогресс сегодня осуществляется под руководством буржуазии, но из-за него людей все больше выбрасывают на улицу, и у них отнимают возможность получать стабильный доход в виде униженной заработной платы за участие в производстве материальных и духовных благ. Технологический прогресс в буржуазном обществе реально и с завидным постоянством отнимает частную собственность, как у каждого конкретного человека, так и у мелкого и среднего собственника средства производства, и отнимает её по нарастающей экспоненте. Взамен подсовываются социальные соски-пустышки в виде колбасы без мяса и зрелищ без эстетики, заставляя лишних людей, потребляющих эти соски-пустышки, становиться продавцами воздуха (информации о способах приобретения зеленых фантиков, коими являются, прежде всего, доллары). Люди стали уподобляться дикарям, продающим за фантики самое ценное, что у них есть – это своё время, как самый невосполнимый ресурс человеческой жизни. Но ведь свободное время и есть мера истинного богатства общества.

Означает ли такой отъем (по сути, уничтожение) частной собственности то, что сама крупная буржуазия и её адепты стоят на коммунистических позициях? Может быть, и вправду им следует присваивать такое звание, как Герой Социалистического Труда? Ведь присваивают же им Нобелевские премии.

Не удивительно, что не только в повседневной практической жизни, но и в теоретической деятельности, у подавляющего числа ученых-обществоведов путаница в головах насчет того, что есть социализм и коммунизм, и что является частью другого.

И частнокапиталистическая конкуренция, и экономическая форма борьбы рабочих, начавшаяся с чартистского движения в Великобритании, и уж тем более захват российским пролетариатом в октябре 1917 года власти (которую он так и не удержал), без сомнения ускорили развитие всего земного сообщества по пути социального прогресса. И если предположить неизбежность подведения человечества к тому рубежу, когда от частной собственности будет вынуждена отказаться крупная буржуазия, или даже всемогущий финансово-олигархический (элитарный) слой общества, то может возникнуть дилемма, которую озвучил в своем выступлении в 2008 году на конференции «Ильенковские чтения» В.М. Межуев. Свой доклад «Ильенков и диалектическая традиция в философии» Межуев не представил для опубликования, поэтому его мысль попробую передать в соответствии с видеозаписью его выступления.

В.М. Межуев, ссылаясь на Маркса, высказал якобы имевшее место у самого Маркса опасение насчет того, возможна ли будет история (ее

дальнейшее развитие) после победы коммунизма, т.е. после уничтожения всех форм отчуждения, форм частной собственности. Я бы обострил высказанное им сомнение тем, что, по Марксу, уничтожению подлежит не только частная собственность, но и всякая другая, в том числе собственность общественная.

Если человек оторвался от законов природы в результате того, что начал сознательно планировать саму жизнь, преодолевая слепую необходимость, царящую в природе, то в разумно обустроенном обществе он будет способен планировать не количество создаваемых вещей, а на первом этапе вынужден будет планировать количество допустимо возможных свободных отношений между людьми. А это уже и есть собственная история человека. Период сознательного, т.е. планомерного, а не стихийного, как это вынуждена делать буржуазия, *создания равных условий* для уничтожения человека как производительной силы, и есть то, что должно называться социализмом. Когда эти условия созданы, то уже сознательное выдавливание из каждого и каждым раба своих особенностей, не имеющих никакого отношения к развитию человека как личности, и будет чисто коммунистическим актом. А коммунистическим актом он называется только потому, что будет общим для всех и каждого. Поскольку рано или поздно рабочий, находящийся у власти, сам себя из производства полностью устранил, и, тем самым, уничтожит всякую форму эксплуатации, то бессмысленна будет и любая форма демократии, т.е. политической власти и государства. Сознательное «выдавливание» рабочим из себя, как носителя частной собственности, частичных (односторонне развитых) способностей, и может называться периодом коммунизма, ибо рабочий не сможет этого делать, не вовлекая в такой процесс всё население, т.е. всех, без каких-либо исключений. Вот то, что в СССР не было системой, поэтому-то он и рухнул, а не в результате злостных козней врагов.

Завершением этого процесса будет образование человечества как единого субъекта истории. Поэтому неизбежно должна возникнуть единая образовательная система, направленная на формирование в каждом универсальных мыслительных способностей. И эта система, как и информационное пространство, должны быть подконтрольны всему обществу. «Марксизму противостоит ныне не «другая» концепция «снятия отчуждения», а отсутствие какой-либо продуманной концепции. Тут альтернатива – либо марксизм – либо завершение «отчуждения» вплоть до той точки, которая на немецком языке звучит как: «*sich des Lebens zu entäussern*» (пер.: чтобы лишиться себя жизни) [Ильенков 1991, с. 152].

Отсюда должно быть понятно, почему мы являемся свидетелями неуклюжих попыток создания общечеловеческих ценностей при сохра-

нении частной собственности, как и бессмысленных и бесперспективных попыток остановить ход истории на ныне существующих отчужденных отношениях.

Пора бы понять, что нет такой самостоятельной общественно-экономической формации, как социализм или коммунизм. И то, и другое лишь стадии перехода от предыстории к собственно истории человечества, поэтому за их пределами начнется не какая-то новая общественно-экономическая формация (общественный строй, как говорили по старинке), а собственная история человечества и мы, наконец-то, перестанем быть доисторическими существами, основной удел и признак которых – это подчинение слепой необходимости.

Необходимые предпосылки для этого перехода закладывались всей предшествующей историей человечества. Львиная доля необходимых условий для перехода из царства необходимости в царство свободы создается в недрах капиталистического способа производства. Его активные агенты полагают, что они в этом не принимают никакого участия. Более того, им кажется, что они активно противодействуют процессу уничтожения отчужденных отношений. Но в том-то и дело, что они как раз принимают самое активное участие в этом уничтожении, но не неосознанно, постоянно попадая в ловушки слепой необходимости, пока еще царящей в обществе. Этим самым они демонстрируют, что являются самими, что ни на есть, доисторическими существами. Их на аркане постоянно подтаскивает к значимым для истории действиям та самая слепая необходимость (стихия рынка и конкуренция между частными собственниками). Да, в среде отчужденных отношений им комфортно, но комфортно как амёбе в её однородной среде обитания. И все же, разница между амёбами и так называемой «властвующей элитой» есть. И она в том, что последняя деятельна и обогревается сучьями дерева жизни, на котором сидит не только она, но и всё человечество.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Философия духа / Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 3. М.: Мысль 1977.
2. Ильенков Э.В. Маркс и западный мир / Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
3. Ильенков Э.В. Гегель и отчуждение / Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.

Отчуждение как проблема философии

Проблема отчуждения впервые была поставлена на реальную почву и на ней же решена К. Марксом. Причём не столько в 1844 г., т. е. не в «Парижских рукописях», часть которых известна под названием «Экономическо-философские рукописи 1844 года», и не в «Немецкой идеологии», а в период работы над «Капиталом». Но «Капитал» – это не только изданный под этим названием самим Марксом первый том и изданные Ф. Энгельсом его второй и третий тома. Это – целая серия так называемых подготовительных работ к «Капиталу» (Vorarbeiten): «Критика политической экономии» (1857–1858 гг.), «К критике политической экономии» (1861–1863), рукописи 1863–1865 гг., содержащие в черновом варианте тексты всех трёх томов «Капитала» и из которых Ф. Энгельс компоновал содержание второго и третьего томов. Из данной рукописи с 1933 г. известна «Шестая глава. Результаты непосредственного процесса производства» (1864 г.). К сожалению, содержание данной главы никак не вошло в окончательное издание первого тома «Капитала» (1867 г.), без чего логика перехода ко второму тому выглядит несколько формальной.

Именно преимущественно в этих рукописях, а не в готовом тексте первого тома «Капитала», содержится Марксова концепция отчуждения. В «Капитале» (а он сам издал только первый том и потом занимался частичной его переработкой и переизданием на немецком и французском языках) Маркс не только старался сделать невидимым метод, но и по возможности микшировать концепцию отчуждения, чтобы выпятить экономическое содержание. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» эта концепция ещё довольно абстрактна (к примеру, Маркс здесь ещё не различает *Entäußerung* и *Entfremdung*), тогда как в «Капитале» и в серии так называемых подготовительных работ к нему мы имеем развёрнутую, эксплицитную концепцию. Отчуждение здесь предстаёт как *конкретность* в диалектическом смысле, т. е. как многообразно расчленённое и опосредствованное внутри себя целое. Для многих важных аспектов отчуждения как целостного феномена Маркс выработал специальные понятия и ввёл соответствующие им термины. Поэтому в «Капитале» сам термин «отчуждение» (*die Entfremdung*) фигурирует значительно реже, чем, скажем, в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» или в «Немецкой идеологии», на что было обращено внимание многими исследователями, например, Р. Гароди. Вывод, однако, из этого был сделан неверный, а именно тот, что Маркс, якобы

в период работы над «Капиталом», отказался от самого понятия отчуждения, заменив его понятием *фетишизма*.

На деле же редкое употребление термина «отчуждение» означает лишь то, что Маркс в тех или иных случаях акцентирует не само отчуждение как целостность, а тот или иной аспект его; поэтому он и оперирует другим понятием, специально для данного аспекта им выработанным. Русский же перевод, осуществлявшийся под знаком истолкования «Капитала» (и «подготовительных» работ к нему) как только и исключительно *политико-экономического* произведения, передаёт более-менее аутентично лишь политико-экономическое его содержание. Хотя, конечно, без концепции отчуждения и сама политико-экономическая концепция Маркса не может быть понята во всей её глубине. Да и не только она. Без данной концепции не могут быть поняты Марксовы философия человека, социальная философия, философия истории. Это, в частности, понял М. Хайдеггер, в целом безразличный к Марксу и к марксизму. Он пишет: «Поскольку Маркс, осмысливая отчуждение, проникает в сущностное измерение истории, постольку марксистский взгляд на историю превосходит другие исторические теории. Поскольку, наоборот, ни Гуссерль, ни, насколько я пока вижу, Сартр не признаёт существенности исторического аспекта в бытии, постольку ни феноменология, ни экзистенциализм не достигают того измерения, внутри которого впервые оказывается возможным продуктивный диалог с марксизмом» [Хайдеггер 1993, с. 207].

Следует обратить внимание на то, как последователи К. Маркса отнеслись к разработанной им концепции отчуждения. Ф. Энгельс, судя по всему, как-то понимал её, но не придавал ей должного значения. Во всяком случае, мы мало чего в этом отношении найдём у него. Благо, он сохранил многое в этом отношении, готовя к изданию третий том «Капитала». Ещё меньше внимания, да и понимания, мы обнаружим у «марксистов» – Э. Бернштейна, К. Каутского, П. Лафарга и других. Они увидели во всём учении К. Маркса лишь политическую экономию да научный социализм. Ближайшие соратники К. Маркса и Ф. Энгельса также прошли мимо данной концепции. Одним словом, линия так называемого «ортодоксального» марксизма «сумела» обойтись без неё. Казалось бы, большевики должны были поднять на щит концепцию отчуждения, и всячески, как сейчас выражаются, «пиарить» её. Но – нет. Ни Г.В. Плеханов, ни В.И. Ленин, не говоря уже о других, попросту не заметили в учении К. Маркса проблематики отчуждения.

В советской философии исследование Марксовой концепции отчуждения возникает в начале 1960-х годов. Первой трудностью, с ко-

торой столкнулись исследователи, было, как отмечено выше, качество переводов на русский язык тех работ К. Маркса, в которых зафиксирована его концепция отчуждения. Исследования Э.В. Ильенкова, Г.С. Батищева, А.П. Огурцова и некоторых других показали, что по имеющимся русским переводам весьма трудно, если вообще возможно, не только аутентично восстановить Марксову концепцию отчуждения, но, в общем-то, и обнаружить её. Обнаружить не в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» или в «Немецкой идеологии», а в «Капитале» и серии примыкающих к нему работ. Но всё же пробиться сквозь плотный «асфальт» переводов исследователи сумели. А вот их коллеги – философы из бывшей ГДР, имея тексты К. Маркса на своём родном языке, ничего в них не усмотрели. Ибо одного языка мало, необходима ещё и незашоренность профессионального мышления.

Наибольший вклад в разработку проблемы отчуждения (в основном, в плане реконструкции Марксовой концепции отчуждения) внесли А.П. Огурцов и Г.С. Батищев. У первого, кроме целого ряда статей, была ещё и защищённая кандидатская диссертация на тему «Отчуждение, рефлексия и практика [Огурцов 1967]. Причём в этой диссертации на каждое из названных в ней понятий отведено по 150 страниц машинописного текста через два интервала. Второй уделил внимание проблеме отчуждения в своей монографии «Противоречие как категория диалектической логики» (1963) и в объёмной статье «Деятельностная сущность человека как философский принцип» (1969), в которой содержится специальный параграф «Человек и его отчуждение» [Батищев 1969, с. 110–135]. Э.В. Ильенков специально проблему отчуждения не разрабатывал, но прекрасно в ней разбирался. Ему, кстати, принадлежит приоритет объяснения соотношения Абсолютной идеи и её инобытия, отношения между «чистым мышлением» и миром «конечных мышлений» в Логике Гегеля. Он доказал, что в Логике Гегеля имеет место то же *quid pro quo*, что и в царстве товаров. «Налицо, – пишет он, – то же самое *перевёртывание*, что и в сфере материального производства, 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, как раз наоборот, чувственно-конкретный, единичный человек оказывается лишь абстрактно-односторонним воплощением всеобщего (в данном случае Знания, Понятия, Науки). Здесь, – отмечает Э.В. Ильенков, – имеет место не просто аналогия с тем, что происходит в мире отношений, основан-

ных на стоимости, а тот же самый социальный процесс, только в сфере духовного, а не *материального производства*» [Ильенков 1974, с. 177; рядка моя. А. Х.].

Он при этом имеет в виду следующее положение К. Маркса: «Внутри стоимостного отношения и заключённого в нём выражения стоимости дело обстоит не так, что абстрактно-всеобщее имеет значение свойства конкретного, но, наоборот, так, что чувственно-конкретное имеет значение всего лишь формы проявления, или определённой формы осуществления абстрактно-всеобщего. *Труд портного*, содержащийся, например, в *эквиваленте* сюртук, не обладает внутри выражения стоимости холста *всеобщим свойством* быть также и человеческим трудом. Наоборот. *Быть человеческим трудом* признаётся его *сущностью*, а быть трудом портного только *формой проявления*, или *определённой формой осуществления этой его сущности*. Это *quid pro quo* неизбежно, потому что труд, представленный в его продукте, есть лишь постольку образующий стоимость, поскольку он есть лишённый различий человеческий труд; так что труд, опредмеченный в стоимости одного продукта, *нисколько не отличается* от труда, опредмеченного в стоимости какого-нибудь другого, отличного от него продукта.

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. Когда я, – поясняет эту мысль Маркс, – говорю: римское право и германское право оба суть право, то это само собой разумеющееся. Если же я скажу: Право (*das Recht*), этот абстракт, *осуществляет себя* в римском праве и в германском праве, этих конкретных правах, то взаимосвязь становится мистической» [Marx 1983, S. 634].

К концу 1960-х годов тема и проблема отчуждения были свёрнуты, но отнюдь не потому, что были исчерпаны, а в связи с известными событиями весны 1968 г. в Чехословакии. Власти почувствовали, что тема отчуждения – мало ли что она разрабатывалась декларативно канонизированным Марксом – является ключом к пониманию истинной сущности «развитого социализма». Здесь уместно привести следующие иронические слова К. Маркса: «От чрезмерного уважения к идеям они их не осуществляют. Они делают идеи предметом культа, но не культивируют их» [Маркс 1955, с. 74]. Работа в проблематике отчуждения стала в глазах властей эквивалентом диссидентства. Тема

негласно была охарактеризована как неактуальная, а реально работы, в название которых входило бы слово «отчуждение», перестали публиковаться (если, конечно, не считать – и то не очень обильных – казённо-апологетических экзерсисов). Те, кто её так или иначе продолжал разрабатывать, осуществляли это в контексте других тем, внешне как бы не стыкующихся с темой и проблемой отчуждения.

Конечно, то обстоятельство, что Марксова концепция отчуждения погружена в экономический материал, что К. Маркс фактически дал картину отчуждения лишь в сфере материального производства и только, во многом также выступает своеобразной трудностью на пути создания общей целостной картины отчуждения. Исследуя экономическое отчуждение, К. Маркс редко касался других сфер и специально это оговаривал: «Здесь, – писал он в “Капитале”, – не место исследовать, каким образом разделение труда наряду с экономической областью охватывает все другие сферы общества и везде закладывает основу... раздробления человека...» [Маркс 1960, с. 366] У него просто на это не хватило времени и сил. Но если бы проблема отчуждения не была свёрнута, достижения не заставили бы себя ждать. Кстати, Г.С. Батищев предпринял попытку дать общую картину отчуждения в науке [Батищев 1963, гл. 2, с. 51–79]. Но кроме науки существуют ведь и другие сферы, захваченные отчуждением (политика, право, искусство, философия, религия и др.).

Сегодня, как никогда, данную проблему необходимо всячески актуализировать. Продолжение дела Г.С. Батищева и А.П. Огурцова должно состоять в дальнейшей работе над реконструкцией Марксовой концепции отчуждения, её развития и применения к исследованию всех сфер социума. Ведь вот уже больше четверти века на пространстве разрушенного СССР правит бал капитализм, лицемерно именуемый рыночной экономикой. А значит, господствуют специфически капиталистические формы отчуждения, которые во много раз превосходят те формы отчуждения, которые имели место в «социалистической» действительности. Набирают силу и темпы процессы *товаризации* и *коммерциализации* всех форм и сфер культуры и всех аспектов человеческой жизнедеятельности. Но коммерциализация искусства, науки и сферы образования грозит полной их деградацией. Целенаправленно и усиленно насаждается идея коммерческой значимости любого феномена культуры, идея приоритета коммерческой целесообразности и коммерческой мотивации над этической или эстетической целесообразностью и этической или эстетической мотивацией. Отсюда – стимулирование выработки у населения *недоверия* и даже *презрения* ко всему в культуре и в жизни человека, что *сопротивляется* отношению *купли-продажи*, квалификация всего того, что не су-

лит коммерческую прибыль, как *недостойного* человека. Тем самым дискредитируются все *высшие ценности и святыни* как якобы иллюзорные и утопичные.

В завершение отметим, что, как известно, призывающий к чему-либо должен начинать с себя. В этом отношении автор настоящего текста ещё в 1996 г. опубликовал тексты по данной проблеме [Хамидов 1996^а] и [Хамидов 1996^б]) и продолжал уделять внимание данной проблеме в ряде последующих работ.

Литература

1. Батищев Г.С. Противоречие как категория диалектической логики. М.: Высшая школа, 1963.
2. Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969.
3. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984.
4. Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага (статья первая). Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. В 50 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1955.
5. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I. Процесс производства капитала / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. В 50 т. Т. 23. М.: Политиздат, 1960.
6. Огурцов А.П. Отчуждение, рефлексия и практика: Дис. ... канд. филос. наук. М.: ИФ АН СССР, 1967.
7. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Высшая школа, 1993.
8. Хамидов А. А. Отчуждение в сфере науки / Человек в мире отчуждения. Алматы: Гылым, 1996.
9. Хамидов А. А. Отчуждение в сфере образования / Человек в мире отчуждения. Алматы: Гылым, 1996.
10. Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867 / Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. «Das Kapital» und Vorarbeiten. Bd. 5. Text. Berlin: Dietz Verlag, 1983.

Самарский А.Ю. (г. Киев, Украина)

**Э. Ильенков и западный мир: технооптимизм и проблемы
обобществления**

Мысль о том, что кризисы капитализма можно преодолеть с помощью введения новых технологий, не нова. Ещё социалисты-утописты XIX века (А. Сен-Симон, Ш. Фурье, Р. Оуэн) возлагали большие надежды на научно-технический прогресс и промышленную революцию в деле разрешения противоречий капитализма. Социальные концепции

общественного развития, вытекающие из утопического социализма, такие, как социология О. Конта и особенно технократизм Т. Веблена, развили эти надежды в целые научные теории, которые являются идейной основой большинства современных концепций. Основная идея проста – технический прогресс устранил противоречие между трудом и капиталом путём автоматизации производства и выведения человека из процесса производительного труда.

Может показаться, что это похоже на марксистскую идею о роли развития производительных сил в подготовке скачка из царства необходимости в царство свободы, но марксизм тем отличается от социалистических утопий, что рассматривает социальные условия совершения этого скачка. В этом ракурсе было бы интересно рассмотреть современные идеи, вызванные к жизни роботизацией и автоматизацией производства.

Первое, о чем говорят всякого рода противники технического прогресса, это увеличение безработицы в ближайшей перспективе и полное отсутствие необходимости работать, когда автоматизация производства позволит обеспечивать базовые потребности каждого индивида абсолютно бесплатно. Благоговейный ужас буржуа: «чем же будут заниматься вчерашний пролетариат, если не будет работать?» опровергать здесь нет нужды. (Ситуация настолько комична, что напоминает описанные в «Капитале» случаи, когда капиталисты исключительно из «заботы о детях», родителям которых нет времени заниматься воспитанием, влияли на трудовое законодательство, чтобы обязать детей работать с самого раннего возраста и тем самым «спасти от дурного влияния улицы»). Но и опасения насчет массовых увольнений работников промышленных предприятий тоже не имеют достаточных оснований. Формулируя такие прогнозы, многие аналитики, начиная с бизнесмена Б. Гейтса и заканчивая антикапиталистически настроенным ученым-социологом Р. Коллинзом, исходят из очевидной схемы. Однако на практике оказывается, что эта схема уж слишком расходится с эмпирической действительностью. Анализ ситуации показывает [Пихорович 2017], что безработица, которую повлекла автоматизация, ничтожно мала по сравнению с той, причиной которой являются циклические кризисы перепроизводства и падение нормы прибыли на капитал. И никаких оснований для кардинального изменения ситуации в ближайшем будущем нет.

Однако это тоже не дает повод для оптимизма сторонникам технического прогресса. Они тоже делятся на сторонников и противников рыночной экономики. Первые возлагают простоватые надежды на то, что роботизация выгодна для бизнеса тем, что дает высокую производитель-

ность, возможность полной автоматизации процесса и, как следствие, надёжность, прогнозируемость. Это-де поможет предотвратить финансовые кризисы. Нетрудно увидеть за этими мыслями иллюзии отдельного капиталиста, для которого автоматизация его производства позволяет повысить его эффективность, но в целом для класса капиталистов замена человеческого труда машинным невозможна, так как труд есть основа капитала, и наличие пролетариата есть условие существования капиталистов. Именно поэтому класс капиталистов не заинтересован в безработице, т.к. уменьшается платежеспособный спрос и сокращается товарное потребление. Вследствие этого мы наблюдаем картину, когда внедрение новейших автоматизированных технологий в развитых капиталистических странах вызывает к жизни самые отсталые формы производства в неразвитых странах, с применением самого примитивного ручного труда.

В отличие от абстрактных схем, в реальном капитализме эти две противоположные тенденции борются между собой, но положительно разрешить данное противоречие капитализм сам не в состоянии. Поэтому даже самые искренние противники капитализма, которые не видят этого противоречия, не могут предложить никакой действительной альтернативы и объективно остаются идеологами «улучшения» капитализма. Ведь даже если удастся показать капиталистам, что капитализм уже изжил себя, стал для них невыгодным, как это делает И. Валлерстайн, то это несколько не означает, что класс капиталистов откажется от капитализма. Скорее наоборот, он воспользуется такой критикой, чтобы «подлатать» слабые места и дать капитализму еще немного времени. Британский журналист и писатель П. Мейсон может много рассказать о том, почему «капитализм не выдержит напора автоматизации и технологического развития» [Тарганский 2016], однако не предлагает решения, что же делать, чтобы крушение капитализма не привело к концу человечества.

Технократические утопии, в духе популярного проекта «Венера» Ж. Фреско и Р. Медоуз, вполне четко показывают противоречие между полной автоматизацией производства и стремлением капитала к самовозрастанию, но в итоге у них получается, что от капитализма нужно «отказаться», как будто способы производства сменяются по желанию людей. Некоторые аналитики, такие как К. Уиллоу, сами дошли до мысли, что роботизация и автоматизация поможет на деле осуществить идеи Маркса и Энгельса, но незнание теории марксизма не позволяет ему ответить на элементарные вопросы критиков.

Все вышеприведенные идеи, так или иначе, игнорируют проблему ликвидации частной собственности. А ведь от правильного решения

этого вопроса зависит дальнейшее разрешение любых других противоречий капитализма, и, следовательно, без движения в направлении ликвидации частной собственности невозможно говорить о действительной альтернативе капитализму.

Э.В. Ильенков в докладе «Маркс и западный мир» пишет, что мир делится не по линии «Запад» и «Восток», а по линии размежевания тех стран, которые утверждают господство частной собственности и тех, которые стали на путь ее преодоления. Марксизм – это наивысшее достижение западной мысли, поскольку именно он ставит и теоретически решает вопрос о ликвидации частной собственности и товарного производства как следствия (а одновременно и условия) развития разделения труда. И никакая иная постановка вопроса не ведет к разрешению противоречий капитализма.

Октябрьская революция поставила задачу обобществления производства, и СССР достиг в этом деле больших успехов. Но все они касались только первой стадии, для которой вполне подходил метафизический способ мышления, в то время, как первой непосредственной задачей революции на стадии собственно коммунистической является формирование диалектического мышления.

Ильенков, цитируя раннего Маркса, прямо сопоставляет его «грубый и непродуманный» коммунизм» как первое (чисто негативное) отрицание частной собственности и социализм в СССР. Это «формально-юридическое «обобществление собственности», учреждаемое политической революцией, есть всего-навсего первый (хотя и необходимо первый) шаг, есть лишь первый этап действительного «обобществления» [Ильенков 1965, с. 105]. Но для действительного, а не формального обобществления (если ставить вопрос языком передовой европейской философской проблематики того времени – это вопрос о снятии отчуждения), – необходимо второе отрицание. «Дело, на мой взгляд, заключается в том, что после осуществления коммунистическим движением первой своей акции – революционного превращения «частной собственности» в собственность *всего общества*, т.е. в общегосударственную и общенародную собственность, перед этим обществом как раз и встает вторая половина задачи. А именно – задача превращения уже учрежденной общественной собственности в действительную собственность «человека», т.е., выражаясь языком уже не «раннего», а «зрелого» Маркса, в личную собственность *каждого индивида*».

И далее: «Решение этой задачи и совпадает с построением коммунизма в полном и точном значении этого теоретического понятия, т.е. с построением общества без денег и без государства, этих «отчужденных»

образов всеобщности, подлинной *общественности* отношений человека к человеку, и предполагает устранение таких «вещных» посредников между человеком и человеком, как «деньги», или как особые механизмы государственной власти, заменяемые организацией *самоуправления*» [Ильенков 1965, с. 105].

Если оставаться на точке зрения позитивизма, то единственной альтернативой рассмотренных выше утопий могут быть лишь антиутопии в духе Дж. Оруэлла, которые, как метко подмечает Ильенков, рисуют будущее вовсе не социализма, а капитализма. За более чем 50 лет, прошедшие со времени написания доклада «Маркс и западный мир», развитие западной цивилизации неоднократно подтверждало большинство оруэлловских опасений.

Мы же здесь позволим себе некоторую иллюстрацию технического решения теоретически предложенного Ильенковым пути.

Интересный вариант реализации идеи действительного обобществления предложил в своё время академик В.М. Глушков, комментируя вопрос о судьбе денег в СССР [Глушков 2009]. Он считал возможным начать реализовывать идею ликвидации денег ещё на стадии «формального обобществления», т.е. социализма. Его предложение сводилось к введению безналичных (электронных) денег, которые составили бы серьёзную конкуренцию наличным деньгам. При этом предполагалось, что дефицитные товары (производство которых промышленность пока не может обеспечить в полной мере) будут реализовываться по безналичному расчёту. Часть зарплаты (по желанию трудящегося) шла на его безналичный счёт, который он в любой момент мог обналичить, но обратная операция – перевод наличных в безналичные, была невозможна. Т.е. возможности наличных и безналичных денег были разные: «нетрудовые элементы» могли пользоваться наличными деньгами, заниматься спекуляцией и т.д., но переводить их в «электронные» не могли, а живущие честным трудом могли пользоваться преимуществами безналичных денег. Реализацию товаров и услуг предполагалось осуществлять через специальные потребительские центры, организованные по территориальному принципу (это было обусловлено тем, что коллективы складывались не только по месту работы, но и по месту проживания).

Так вот, главную роль в реализации этой идеи Глушков возлагал не на общегосударственную систему, автоматизированную с помощью вычислительной техники, а именно на коллективы. Саморегуляция отношений внутри коллектива, например, общественное мнение по отношению к тунеядцам, расточителям, постепенно ослабляла бы роль государства. Государство бы на первых порах контролировало именно «трудовую

справедливость» в отношении денег. Но по мере усиления роли коллективов и перевода всей массы денег в безналичную сферу (что означает отмирание частного сектора производства и услуг), государство становилось бы ненужным, отмирало бы за ненадобностью.

Как видно из этого примера, действительное обобществление, а словами Ильенкова, переход собственности «всего общества» в личную собственность каждого индивида, невозможно без понимания ключевой роли коллектива в этом процессе. Ведь каждый конкретный индивид никогда не видит «общества в целом», он воспринимает лишь окружающие его отношения.

Напоследок хотелось бы подчеркнуть мысль Э.В. Ильенкова и В.М. Глушкова о том, что правильное понимание (а не противопоставление) коллективного и общественного позволит правильно соединить в мышлении человека и новые технологии, чего не могут сделать как современные идеологи технического прогресса, так и их противники. Потому что они разделены только в голове теоретика, а на самом деле это единый революционный процесс преобразования человечеством действительности, а поэтому и себя самого.

Литература

1. Глушков В.М. О значении денег в коммунистическом обществе // Литературная газета. 1978. Сентябрь.
2. Ильенков Э.В. Маркс и западный мир // Вопросы философии. 1988. № 10.
3. Пихорович В.Д. Заметки на полях книги «Есть ли будущее у капитализма?» Часть 6. Не рано ли хоронить могильщика? [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://propaganda-journal.net/9984.html>
4. Томаш Тарганьский. Что будет после капитализма? [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://inosmi.ru/social/20161106/238145417.html>

Возняк В.С. (г. Дрогобыч, Украина)

Нарастание отчуждения в информационную эпоху

«Снимается» ли отчуждение человека от собственной сущности в информационную эпоху? – Никким образом. Создают ли информационные технологии некие предпосылки для преодоления отчуждения? – Безусловно.

Рассмотрим эту проблему в контексте образовательной деятельности. В процессе становления информационного общества возникают новые реалии осуществления и обеспечения человеческой жизнедеятельности, в которых образованию как таковому принадлежит особая роль. С одной стороны, сфера образования испытывает влияние радикального прогресса информационных технологий и определенным образом их ассимилирует, с другой – именно образование призвано готовить людей, способных жить в глобализованном мире, где основным товаром шаг за шагом становится информация. Философско-педагогический дискурс призван осмысливать эти проблемы и предлагать образовательным практикам те или иные стратегии их решения. В то же время подобный

дискурс как теоретическое выявление природы и способов движения и осуществления педагогического мышления, анализ места образования в информационном обществе, по моему убеждению, методологически должен основываться не на «теории информации», «междисциплинарных подходах», синергетике и проч., а в первую очередь на *диалектике* как онтологии, логике и теории познания.

В условиях становления информационного общества стратегии трансформации педагогического мышления могут быть различными. Можно попробовать *адаптироваться* к новым условиям, как-то приспособиться к торжеству информационных технологий и даже служить им (вернее, той идеологии, что молится на любую «машину», в том числе, вернее, в первую очередь – на государственную), делая вид и убеждая себя, что отвечаешь «на вызовы времени», а на самом-то деле – адаптируешься к «веканиям времени», как раньше колебался вместе с «линией партии». Ведь в литературе встречаются призывы к созданию и активному применению «компьютерной психологии», «компьютерной дидактики» и даже «компьютерной этики». Кое-кто договорился до утверждения, будто благодаря созданию сети глобальных информационных структур, человечество – кто бы мог подумать! – приблизится к «пониманию секретов Вселенной и человеческой жизни». Бесконечно прав был В.А. Босенко, утверждая: «Мир клином сошёлся на информации для людей, получивших одностороннее, по сути, механическое образование, без развития теоретического и, там более, философского мышления» [Босенко 1990, с. 24].

Более того: информатизация якобы создает «особую привлекательную среду», в которой ценностное пространство становится полем разворачивания всех возможностей человека. – А если не «создаёт», то есть создаёт, но нечто такое, внутри чего возможности человека не развиваются, а уродуются?

Адаптивная педагогика (как *педагогика адаптации и сервильности*) готова и сама приспособиться к чему угодно, и в угоду начальству таким же способом *приспосабливать учеников*. И при этом удивительнейшим способом не ведать о своём убожестве и уродстве. Она превосходно обходилась и обходится *без ума*, а теперь считает, что ум ей заменит компьютер.

Итак, педагогическое мышление может «взять на вооружение» информационные технологии, ничего не меняя в свое существо, то есть *не активируя* себя ни как «мышление», ни как собственно «педагогическое». Иной вариант стратегии трансформации педагогического мышления связан в первую очередь с адекватным *пониманием сути* процессов информатизации.

Относительно проблем становления информационного общества, стоит прислушаться к соображениям Валерия Алексеевича Босенко, высказанными еще в 1990 году: не так страшен «информационный взрыв», как его «малюты». «Не говоря уже о том, что не столько он информационный, сколько дезинформационный. Действительно результативной, настоящей научной информации, без которой не обойтись, не так уж катастрофически много, чтобы опасаться за человеческие возможности. Поэтому проблема, по сути, состоит не столько в освоении информации, сколько в выборе из ‘бурного потока’ добротной информации и умелом ограждении ученика от лишнего, несущественного, повторяющегося, неупорядоченного, отвлекающего и т. п. Кроме того, ажиотаж вокруг ‘информационного взрыва’ поглощает все внимание и силы, ведет к преувеличению фактически лишь одного момента, одной черточки в познании (коей является собственно информация), раздуванию, разбуханию, превращению в самоцель, в самостоятельную сущность того, что занимает далеко не главное место в механизме познавательного процесса вообще и тем более – в обучении» [Босенко 1990, с. 24].

Удивительный прогресс в информационных технологиях создает новые реалии (в том числе и риски) человеческой жизни, но в сущностных измерениях здесь *нет ничего принципиально нового*: человек всегда так или иначе изобретал и создавал новые орудия, машины, технологии как средства осуществления жизнедеятельности, и эти средства всегда тяготели к тому, чтобы *оторваться* от индивидов и начать *господствовать* над ними. Кстати, первой «машиной», что изобрели люди, и которая тут же заставила своих изобретателей и создателей верой и правдой служить себе, было *государство*. Как замечательно раскрыл Э.В. Ильенков, за отношением человека и «машины», человека и технологии кроется его, человека, *отношение к самому себе*, – другими словами, технология – лишь посредник между людьми: человек, имея дело с «машиной» (технологией), в действительности всегда имеет дело с другим человеком, ее создателем и хозяином [Ильенков 2006, с. 29-41]. Итак, не «машина» властвует над людьми. Просто так устроены человеческие отношения (социально-экономические, политические и др.), что через определенные структуры, которым информатизационные технологии обеспечивают небывалый простор, осуществляется *господство* одних людей (меньшинства) над другими. Чиновники, бюрократический аппарат – тоже «машина». Их господство в сфере образования весьма, мягко говоря, ощутимо.

Сущность и назначение образования – не в обеспечении информацией, не в информационном насыщении, а в *развитии личности*. Обучение имеет истинной целью не столько познание, сколько *освоение* куль-

турно-исторических всеобщих форм собственно человеческих чувств, мышления и воли, способных выступить в качестве *универсально-всеобщих способностей* индивидов. Г.В. Лобастов утверждает, что этим процессом «превращения всеобщих культурно-исторических форм в индивидуальные универсальные способности человека объективно снимается и *бюрократический аппарат* – особая историческая форма воплощения ума, воплощения не в материал природы, а в ткань самой жизненно-человеческой действительности. Сложнейшая машина, где деталями и винтиками служат сами индивиды, чей товар – “присутствие за бюро” и передача информации с элементами штампованного видоизменения (удержание или наращивания) рецептурно-трафаретных смыслов <...> Система бюрократии как определенное, соответствующее особым историческим условиям воплощение столь же исторической формы ума, достаточно легко может быть “перекодирована” в виртуально-электронную форму – тенденция к чему заметна сегодня в формах движения денег, в формах электронной передачи деловой информации и т.п.» [Лобастов 2003, с. 197]. Так что современные информационные технологии создают определённые условия для *исчезновения* бюрократического аппарата в образовании. «Несложная функция бюрократа, все более детализируемая, естественно, не заменяется механической машиной, но легко – машиной электронной. Но в отличие от капиталистического рабочего, увидевшего в машине своего конкурента и врага, современный бюрократ *пока* не замечает опасности в компьютере» [Лобастов 2003, с. 198]. Однако это изменение не произойдет автоматически: образованию нужно *новое педагогическое мышление*.

Информационные технологии создают уникальные возможности для *возвращения* педагогического процесса к своей истинной сущности, к своему извечному *призванию* – обеспечение *становления* (желательно – *целостного*) *человеческой субъективности*. Эти технологии способны *освободить* учебный процесс от сплошной ориентированности на передачу *готового знания*. Информационная составляющая обучения может быть успешно *вытеснена на периферию* педагогического взаимодействия, освободив пространство и время для *собственно человеческого общения* между участниками образовательной деятельности.

Развитие информационных технологий, как отмечается исследователями, радикально увеличивает возможности *манипуляции* человеческим сознанием. По моему мнению, единственный адекватный выход в этой ситуации – не ограничение информационных воздействий или доступа к Сети, а формирование *субъектной способности противостоять* манипуляциям, *умение не становиться объектом* манипуляционных

технологий. Основа такой способности – наличие самостоятельного *критического мышления, истинной культуры чувств, нравственной культуры*, на *формировании* которых образование и имеет, наконец, возможность сосредоточиться. Если ученик – *объект* обучения и воспитания, то он так или иначе становится превосходным, послушным, податливым *объектом любых манипуляций* через информационные технологии, любых вмешательств в его сознание и подсознание (ведь он уже и так является *объектом* всевозможных педагогических манипуляций). Если же ученик – полноценный и полноправный *субъект* обучения и воспитания, то подвергнуть его манипуляционным воздействиям со стороны различных медиаструктур весьма непросто. А где самостоятельное, развитое, истинное мышление, – там и развитая нравственная культура, изысканность собственно человеческих чувств. Культура чувств способна серьезно и эффективно сопротивляться информационно-манипуляционным воздействиям. Если же культура в процессе образования учениками усваивается в виде *объекта-материала* (и тем самым стремительно теряет измерения собственно *культуры*, то есть того, что способно сотворять и *сохранять* человеческое в человеке), то *обесчеловечивание человека* – теперь уже при помощи всей мощи информационных технологий – приобретает *широту и ускорение*. Не информационные технологии и доступ к ним виноваты, это человек с человеком делает свое *черное дело*. Инфернальные силы отчуждения могут править бал лишь в силу того, что человек это *позволяет*, этому *способствует*, порой и сам не подозревая, что выступает проводником страшных сил, печать которых он увидит на собственных детях.

Итак, векторы трансформации педагогического мышления в условиях становления информационного общества различны. Это мышление может оставаться в плену рассудочных форм и бесконечно наращивать свою инструментальную мощь благодаря новым технологиям, *предельно обесчеловечивая* при этом всё педагогическое пространство. Оно также может бессознательно разделять технократическую идеологию, считая при этом, что отвечает на «вызовы времени», что оно инновационно и даже где-то креативно, не подозревая о своей убогости. Адекватный же вектор трансформации заключается в переходе педагогического мышления *от рассудка к разуму*, вступлении его в качества (и в существо) собственно *мышления* и мышления собственно *педагогического*, в *радикальном ограничении своего технократизма и инструментализма*, в освобождении себя от чисто информационных функций благодаря *мудрому использованию* информационных технологий. Только такое мышление не позволит последним использовать себя с целью подчинения и господства.

Иными словами, преодоление отчуждения невозможно без *развития ума*, о чем в свое время настойчиво предупреждал Эвальд Васильевич Ильенков.

Литература

1. Босенко В. Воспитать воспитателя. Заметки по философским вопросам педагогики и педагогическим проблемам философии. Киев: Всеукраинский Союз рабочих, 2004.
2. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. 2-е изд. Киев: Час-Крок, 2006.
3. Лобастов Г.В. Философско-педагогические этюды. М.: Микрон-принт, 2003.

О логике отчуждения и логике истории

Классические тексты являют собой удивительное единство глубины содержания и стиля изложения. Через них вырастает человек в существо происходящего в мире и понимает самого себя. Таковыми являются и философские тексты Э.В. Ильенкова. Цельность, последовательность и глубина реализации Ильенковым диалектико-материалистического метода исследования в каждом конкретном случае – это, с одной стороны, содержательный образец, с другой стороны, необходимое руководство для анализа и проникновения в существо современной действительности.

Ильенков – классический мыслитель. Для осознания этого надо пройти собственный путь философского развития. Классика классике рознь. В сериях, подобных, например, «Мыслителям XX века», где представлен и Ильенков, объединены философы и тексты, содержательно, идеологически представляющие принципиально разные позиции. Можно (и нужно) порадоваться за предоставляемую наличной эпохой и создателями серий возможность выбора; с другой же стороны, неискушенному, но искренне заинтересованному читателю, нужен «воспитатель», который, известно, «сам должен быть воспитан». Логика жизни, расставляющая, в конечном счете, необходимые акценты, существует, но реализуется она через конкретные усилия конкретных людей. Иначе говоря – через нас самих.

9 февраля 1918 года В.И. Вернадский в письме А.Е. Ферсману писал: «Для меня ясно... одно – надо употребить все силы, чтобы не прервалась и усилилась научная (и всякая культурная) работа в России... В конце концов, я не сомневаюсь в конечном торжестве и отношусь спокойно к формам новых государственных строений: слишком велика масса народа и слишком много в ней талантливости... И тут главная сила в научной работе... Я все глубже ухожу в свою работу о живом веществе и одновременно свожу обобщения по геохимии» [Кумок 1978, с. 173-174]. В Петрограде в то время, когда пишутся эти строки, господствуют и усиливаются разруха, неопределенность, голод и холод. Однако у Вернадского другой угол зрения – «геологический»; повестка жизненно важных задач другая – «живое вещество», «геохимия». Можно усмотреть в суждениях о «конечном торжестве», «талантливости массы народа» и «государс-

твенных строениях» заметный налет абстрактного подхода, но пишется это в частном письме, что придает еще больше веса таким суждениям, а, во-вторых, принципиальное существо стоящей за ними научно-фило-софской проницательности и уверенности не страдает.

Человек; глубинное единство логики и содержания общественного развития; мировоззренческо-методологическая функция философии в развитии научного постижения действительности – вот позиции, стоявшие в центре внимания Ильенкова. Метод исследования Ильенкова – восхождение от абстрактного к конкретному, реализующее, обеспечивающее единство диалектики, логики и теории познания. В существенной мере именно Ильенкову философская мысль в советском обществе была обязана глубиной и логической цельностью в содержательном развитии марксистского тезиса об общественной сущности человека. Абстрактно-верному рассуждению об общественном в человеке как предметном окружении, в котором физически и социально рождается и формируется человек, нужно было противопоставить конкретное, содержательно развитое учение о том, что общественное – это и есть человеческое, что это – два полюса единого органического процесса, и личность – это индивидуальное выражение всеобщего.

Конкретный социально-исторический анализ упирается (как вообще, так и в философском творчестве Ильенкова) в проблему отчуждения как форму, в которой и сегодня продолжает осуществлять себя общественное и человеческое развитие. Отчуждение – это объективная содержательно-динамическая форма становления, развития и реализации человеческой и общественной жизни. Научное содержание и смысл этого понятия, развитые, обоснованные Марксом, позволили вскрыть философский смысл и онтологическое значение частной собственности как превращенной общественной формы и вынести ей окончательный приговор. Приговор, практически еще не реализовавшийся, но безупречный в теоретическом обосновании и предвидении.

Человеческое и сегодня низводится до уровня стороны и придатка материально-вещественного. Подлинный центр человеческой жизни и сегодня сконцентрирован в предметах, тогда как сам человек низведен до пользователя, «счастливого обладателя» этими предметами, через них обретающего свою значимость в собственных и в чужих глазах. Отчуждение, пишет по этому поводу М.А. Лифшиц в работе «Карл Маркс и современная культура», «не является самостоятельным роковым фактом, а представляет собой превращенную, иррациональную форму подъема общественных сил. Всякое благо обращается во зло, если общество еще не способно решить свою коренную задачу, имеющую свойство напоми-

нать о себе и повторяться в новых условиях, новых удивительных капризах истории, пока эта задача не будет решена» [Лифшиц 1984, с. 260].

Наступление эры интернета и всего, что с ним связано, обернулось наступлением также на *укорененность в обжитую усилиями поколений, вещественно и культурно закрепленную повседневность*. Социально-природное окружение, воплощающее культурный опыт не одного поколения людей, выражающее семейные, национальные, профессиональные связи и отношения, было тем, что присутствовало естественным экзистенциальным фоном жизни, как воздух, незаметным, но жизненно необходимым. Утвердившаяся и все далее укрепляющаяся, расширяющаяся виртуальная реальность обесценила эту сторону жизни человека. Человек получил в свое обладание «весь мир», но какой ценой и в какой форме? *Образ жизни человека, реализующий наработанный порядок, переданный и воспринятый от предшествующих поколений, задавал коллективную идентичность*, в которой осуществляла и проявляла себя *индивидуальная идентичность*. Теперь и этому единству коллективной и индивидуальной идентичности необходимо утверждаться в новых формах воплощения. Только в настоящее время вместо этого мы имеем мощный кризис и того, и другого. И он только усугубляется. Свою лепту в разбалансированность человеческой жизни вносит непосредственное смешение, механическое наложение друг на друга разных культур, образов жизни в результате мощного миграционного наплыва в Европу.

Те четыре позиции проявления отчуждения, что зафиксированы Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», сегодня реализуют себя в новой социальной форме – *в форме отчуждения от вещественно и духовно закрепленного трудом поколений культурного образа жизни, обеспечивавшего коллективную и индивидуальную идентичность*.

Коллективная человеческая субъектность, воплощенная и представленная в жизни каждого человека информационными технологиями, опережает индивидуальные возможности органически освоить эти катастрофическим темпом развивающиеся возможности. Нагрузка на личность и ее адаптационные возможности в частнособственнических общественных формах чревата утратой самой человечности, разрывом между устойчивостью, за которой стоит общечеловеческая традиция и культура, и изменчивостью, подкрепленной цивилизационными новациями.

Что стоит за наступлением «массовой культуры», примитивизма и т.д.? «С точки зрения теоретиков так называемого массового общества пороки современной культуры являются следствием вмешательства толпы, грубого большинства. С точки зрения марксизма само образование

толпы является следствием устранения масс от прямого участия в серьезных общественных делах... Ибо всякое благо, полученное нами сверху, в готовом виде, без нашего непосредственного участия, не освященное революционной самодеятельностью масс, мертво. Оно превращается в гнетущую вещественную силу, дневной кошмар, вызывая темное чувство протеста, отталкивания от самых передовых достижений цивилизации, испорченных принуждением» [Лифшиц 1984, с. 260, 259].

Современное общество предлагает сегодня человеку профессиональное мастерство, помноженное на возможность дополнить его более или менее разнообразным проведением досуга. Человеку предлагают замкнуться в горизонте текущих, пусть и жизненно значимых, казалось бы несомненных, дел и вещей, включающих только самых близких людей. Разве можно, например, усомниться в справедливости такого утверждения: «Эффективная профессиональная деятельность... выражает не только адекватную адаптационную, но и преобразующую творческую тенденцию субъекта деятельности» [Горчакова 2010, с. 5]. Но профессионализм сегодня зачастую выступает прибежищем «обывателя». «Ему (обывателю – Н.Х.) кажется, что единственным выходом, достойным человека, является бегство в свою специальность, в свою особую функцию, которую он желает исполнить по всем правилам искусства. Что он делает – работает на мельницу войны или рекламирует негодные пилюли, – не имеет значения». [Лифшиц 1984, с. 254-255].

Тема общественного и человеческого нездоровья очевидна всякому заинтересованному уму, может себя заявить через разных, по-настоящему глубоких мыслителей, но интенция и результат будут существенно различными. Те философские позиции, которые выходят на проблему отчужденных форм человеческого существования с немарксистских позиций, самой логикой и содержанием своего исследования обречены вращаться в порочном кругу этих же отчужденных форм. Обречены, в конечном счете, на апологию этих отчужденных форм. Сама постановка и видение проблемы получает абстрактное решение, хотя оспорить искренность, глубину и проницательность в освещении отдельных сторон жизни в подобных философских размышлениях нельзя. Противоречие и принципиальный недостаток в этом случае коренятся именно в идеалистической позиции и методологической ущербности, которой противостоит, в качестве метода, единство диалектики, логики и теории познания.

Гуссерль, глубоко и талантливо исследующий проблему «европейского человечества» в XX столетии, пишет: «Подлинная единственно значимая борьба, характерная для нашего времени, – это борьба между уже

распавшимся человечеством и человечеством, еще стоящим на твердой почве и борющимся за эту почву или за обретение новой почвы» [Гуссерль 2000, с. 558]. Сама эта позиция опирается на глубоко верное понимание философского постижения действительности как единого смыслового бытия, сформировавшегося еще на заре античности. «Уже в античности идея философии, укоренявшей свое единство в неразрывной тотальности всего бытия, предполагала смысловую упорядоченность всего бытия и поэтому всех проблем бытия» [Гуссерль 2000, с. 552]. Однако при всей глубокой проработке темы становления науки Нового времени, обернувшейся потерей органического единства в научном и философском осмыслении и преобразовании действительности, методологические и мировоззренческие выводы Гуссерля меняют причины и следствия исторического развития местами и содержательно страдают абстрактностью своего подхода.

Субъектность человека и человечества может стать органической, свободно и естественно реализующейся характеристикой общественной жизнедеятельности только в условиях преодоления частнособственных отношений. Единственной и реальной возможностью преодоления отчужденности человеческой жизни выступает, согласно марксизму (согласно Э.В. Ильенкову), коммунистическая форма осуществления человеческой жизни. Ничего не изменилось и не может измениться в понимании принципиального существа отчуждения и возможностей его преодоления по сей день. СССР исчез, и XX век внес свои коррективы в историческую динамику общественного процесса, демонстрируя в очередной раз «лукавство Разума». Нужно за этим очередным «лукавством» вновь узреть, выявить и понять конкретную логику исторического развития. Возможно это только в рамках диалектико-материалистического исследования действительности, блестящее мастерство исполнения которого демонстрируется в текстах Э.В. Ильенкова.

Литература

1. Горчакова В.Г. Прикладная имиджелогия. Ростов н/Д.: Феникс, 2010.
2. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.
3. Кумок Я.Н. Карпинский. М.: Молодая гвардия, 1978.
4. Лифшиц М.А. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 1. М.: Изобразительное искусство, 1984.

Прокопович Ю.В. (г. Ростов-на-Дону)

Роль творческой фантазии в преодолении отчуждения

Научное знание оснащено собственным инструментарием, выбор которого обусловлен эффективностью достигаемых с его помощью результатов. Это подводит нас к тому образу науки, который связан с его доказательным и выводным характером и полагает использование исключительно логически-рассудочных методов. Однако вопрос о самом характере методов науки делает актуальным обращение к таким видам познания, как, к примеру, непосредственное знание, интуиция. В противовес научному – как логически-рассудочному – Э.В. Ильенков говорит о фантазии. [Ильенков 2014, с. 3]. Он обращает внимание, что в отношении науки упоминание о фантазии нередко вызывает недоверие, тогда как для художественного творчества она несомненный приоритет. Однако же для науки исключительный формализм может принести больше трудностей, чем признание в ней какой-либо фантазии. Наука стремится держаться в рамках собственной методологии, что обусловлено ее стремлением защиты от произвола тех самых вышеупомянутых фантазий (которые, в некоторых случаях, могут не нести в себе ничего, кроме стремления к неподкрепленной ничем оригинальности) [Ильенков 2014, с. 4].

Но отрицание роли фантазии, воображения в науке – практически парадоксально. И на это обращает внимание Э.В. Ильенков. Ошибкой для науки было бы стремление искать основания для собственного развития только внутри самой себя, собственных методов. Для продвижения вперед необходима именно фантазия. Представить что-то новое, а не скомбинировать из уже придуманного и проверенного, возможно именно при помощи способности к фантазии, воображению.

Более того; в обыденной жизни без этой способности в принципе отсутствовала бы возможность принимать необходимые, но не подготовленные решения, делать выводы, обобщать новые полученные результаты. С этим моментом связана проблема применимости знаний.

Она звучит следующим образом: как соотнести полученное знание и его предмет? [Ильенков 1991, с. 381]. Проще говоря, как применять в жизни новое знание? Можно попробовать создать определенную систему правил, которая регулировала бы порядок применения этих знаний в практической деятельности. Но так как жизненные ситуации зачастую складываются непредсказуемым образом, то составить правило для каждой из них не представляется возможным.

В качестве примера, показывающего возможности применения правил в научном творчестве, хотелось бы рассмотреть опыт М. Полани, автора концепции личностного знания. Он говорит следующее: осуществлять научную деятельность невозможно без метода, полагаясь на случай или «озарение». Личностные акты, которые совершаются, к примеру, во время выбора и проверки научной гипотезы, предполагают некие правила, «максимы». В концепции личностного знания М. Полани максимы – это определенные правила, регулятивные принципы, составляющие часть сферы мастерства. Эти правила, однако, не могут заменить настоящего мастерства, и существуют в личных суждениях и в контексте личностного опыта: «Мы извлекаем их из нашего понимания искусства, но сами по себе они не способны ни подменить, ни создать это понимание. Когда другой человек использует мои научные максимы, чтобы руководствоваться ими в своем индуктивном умозаключении, он может прийти к совершенно иным выводам» [Полани 1985, с. 58]. Эти правила, по мнению Полани, существуют, но только в рамках нашего личностного знания, и пользоваться ими мы можем в контексте наших умений. Поэтому мы можем опираться на максимы только в границах личных суждений.

Это, в свою очередь, показывает границы применимости подобного свода правил в различных ситуациях. Как пишет Э.В. Ильенков, наглядное пособие предстает как абстрактная схема, иллюзия действительно-го знания. Здесь создается соотношение, в котором «общее правило» и «единичный случай» соответствуют друг другу. [Ильенков 1991, с. 384] Такая закономерность не предусматривает наличия воображения – эта способность здесь не нужна, так как существует и готовый образ вещи, и соответствующее ей выражение в словах. В целом это дает представление о такой системе обучения, когда «предмет» закрепляется в сознании так, что полностью ассоциируется с его словесным выражением, описанием предмета. Но описание предмета является не истинным его выражением, а его отчужденной, словесно выраженной формой. [Ильенков 1991, с. 385]. Воспроизводить готовый образ, схему можно и по образцу, но для создания самого предмета или для соотнесения его с собственной

словесной формой необходима та способность, о которой говорит Э.В. Ильенков – способность творческого воображения, фантазии.

Вышесказанное показывает, что при всем стремлении сохранить трезвость ума и отчетливое, логическое мышление, для развития мышления очевидна роль творческого воображения, иначе мы столкнемся лишь с отчужденной, облаченной в словесную форму вариацией действительности.

В социальной среде проблема отчуждения проявляется еще резче. В связи с искусством или наукой это проявляется следующим образом: развитие у одного человека отдельной способности, которая затем становится его профессией, уже само по себе приводит к его отчуждению от остального общества. Кроме того, преобладание только одной способности, тогда как остальные остаются неразвитыми, может привести к тому, что «сущность» человека заменяет его профессия [Ильенков 2014, с. 6]. Эта тенденция, доведенная до крайности, могла бы при вести к полному отчуждению, к такому положению вещей, когда для людей не существовало бы взаимопонимания, общих моментов и целей.

В связи с этим Э.В. Ильенков говорит о необходимости воспитания, создания прежде всего Человека, в полной мере владеющего необходимыми навыками. Такой ориентир в формировании человека должен изменить ситуацию, которая выглядит следующим образом: социальные роли выдвигаются на передний план, заменяя собой существенное, настоящее, что приводит к тому, что воспринимается не человек сам по себе, а та роль, которая закрепляется за ним в соответствии с его профессией. Для разрешения такой ситуации подразумевается гармоничное, всестороннее развитие способностей человека, в дальнейшем делающего выбор, какому из собственных навыков отдать предпочтение. [Ильенков 2014, с. 8].

Здесь важна не только способность логически и ясно мыслить, которую поддерживает и развивает наука, но также способность к творческому воображению, которую воспитывает и формирует искусство. Отдельно взятые, эти две способности, одна без другой, могут привести к крайностям – «мышлению ради мышления» или ничем не подкрепленной мечтательности, чувственности. [Ильенков 2014, с. 10]. Однако взятые в единстве, они могут представлять собой возможность преодоления отчуждения, большую роль в котором играет гармоничное развитие человеческого мышления и его способностей.

Литература

1. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии. Что там, в Зазеркалье? М.: Книжный дом «Либроком», 2014.

2. Ильенков Э.В. Деятельность и знание / Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.

3. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М.: Прогресс, 1985.

III СЕКЦИЯ

О ДИАЛЕКТИКЕ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ПЕРЕВОРОТОВ

Ермолович Д. В. (г. Минск, Беларусь)

Революционность как сущность человеческого духа

Последовательная цепь настроений, социо-культурно-исторических состояний человеческого духа, при ускоренном темпе современной жизни ведет к тому, что настроения смешиваются (не различаются) и порождают душевный (духовный для человечества) кризис. Не пережитые до конца по тем или иным основаниям настроения – одна из причин фрустрации. Фрустрированный человек (или культура) является своеобразным «вирусоносителем» кризиса. Выходом из подобных состояний: и фрустрации, и кризиса в истории человеческого рода всегда становилась смена мировоззренческой парадигмы. Долгое время с этой ролью не без «административного» ресурса (инквизиции) справлялась религиозная мировоззренческая парадигма, призывавшая к смирению духа и сформировавшая социально-пассивный, аполитично-примиренческий тип поведения. Однако, в Новой и Новейшей истории Западного мира, после очередного масштабного кризиса, подобную роль прочно на себя взяла философия. Так, по Гегелю, философия -- форма примирения с действительностью или, в более современной версии, по Мамардашвили – философствование есть размышление в тишине; т. е. на смену кризиса, если он не разрешается, может прийти и опять приходят апатия и застой. Вот несколько состояний человеческого духа этого периода: спекуляция – самая «застревающая» позиция (настроение) эпохи; позитивность, которую нужно рассматривать как бедность духа; и «чистая» метафизика, рассматриваемая только как «барство», ибо последняя (метафизика) в объективном смысле для человеческого духа (по Канту) невозможна.

Способом разрешения названных кризисов в новейшей истории становится революция. Мы живем в эпоху бурь и революций, но в эти «героические времена» жизни предназначена все та же миротворческая роль: человек, дважды несвободный как «общественное животное», от-

чужден от самого себя. Именно поэтому Истории потребовались серьезные социальные преобразования – Великая Французская революция декларировала право на свободу. Но декларация права на свободу не может дать реальной свободы. Реальная свобода выражается в произволе, а неразрешенный конфликт остается.

Нарастающий кризис XIX века, его неразрешенность и до, и после этого исторического периода заставил подумать о человеческой сущности в революции и сущности революции в человеке. На смену, с одной стороны, феодально-крепостническому бунту – своеобразному социокультурно-историческому катарсису, выбросу накопившейся и нереализованной энергии, а, с другой стороны, постановке Средневековьем проблем универсалий, веры и разума, свободы воли человека появляется возможность последовательной трансформация чувственно-ментальной сущности, когда революция (революционный дух) разрешается, в прямом (социально-экономическом) и переносном (идеалистическом) виде, и устанавливается в качестве подлинной сущности человека.

Мелкобуржуазной реакцией на «открытие» такого человека становится анархистски-нечаевский «Катехизис революционера»: вскрывающий разочарование в обыденной человеческой сущности и сводящий сущность человека к «белокурой бестии». Хотя базаровско-нечаевский нигилизм предшествует ницшеанскому, и нечаевский революционер есть прообраз ницшеанского сверхчеловека, а на обреченность человека Нечаев указывает задолго до Сартра, – всего этого недостаточно, чтобы читать «Катехизис...» прагматически-позитивистски, воспринимать его как программный манифест, использовать как руководство к действию.

Оказалось, что нужны не новые законы, кодексы и правила жизни, ибо закон – фактор «нечеловеческий», когда он (закон) превыше всего. Нужны новые люди и новая жизнь.

Нужны новые люди... Это не люди, выбирающие свою жизненную позицию, исходя из предпочтения логичности, психологической убедительности, красоты, за которой сила [Ильенков 1980, с. 102-103], или которая принята за норму, кажется легко достижимой, эффективной, модной и т. п., если продолжить предложенный ряд. Еще В. И. Ленин в «Детской болезни...», говоря об усложнении задач от революции к революции, со ссылкой на опыт революционных действий у русского пролетариата, о моделях гражданской активности, рисует образ революционера-большевика, во многом противный образу «Катехизиса...», когда «управляет» революционером не страсть, а сумма социальных технологий: аристотелевский риторический эталон («логос», «этос» и «пафос») и психосоциальный эталон (Ф. Э. Дзержинский – «холодная

голова, горячее сердце и чистые руки»). Измененный и изменяющийся образ революционера: революционер-трибун (не такой, каким его видит Нечаев – «праздно-глаголющий»), способный выждать момент и личной готовности, и личной жертвы, и личной победы, – полностью подчиняется не столько партийной дисциплине, сколько основному закону революции, необходимым и достаточным условиям революционной ситуации. «Иначе эта истина выражается словами: революция невозможна без общенационального (и эксплуатируемых и эксплуататоров затрагивающего) кризиса. Значит, для революции надо, во-первых, добиться, чтобы большинство рабочих (или, во всяком случае, большинство сознательных, мыслящих, политически активных рабочих) вполне поняло необходимость переворота и готово было идти на смерть ради него; во-вторых, чтобы правящие классы переживали правительственный кризис, который втягивает в политику даже самые отсталые массы (признак всякой настоящей революции: быстрое удешевление или даже увеличение во сто раз количества способных на политическую борьбу представителей трудящейся и угнетенной массы, доселе апатичной), обессиливает правительство и делает возможным для революционеров быстрое свержение его» [Ленин т. 41, с. 70].

После ленинского анализа практического опыта «череды» революций, переход к гражданской активности и формирование гражданского общества (часто вне революционных ситуаций, но в состоянии перманентных кризисов) становится делом сугубо эмпирическим, а формирование революционности становится потребностью и ответственностью самого субъекта в его внешне декларируемой автономии и внутренне декларируемом осознании справедливости/несправедливости.

Есть ли повод при этом для гражданской войны (так «война с дураками» -- это тоже война гражданская), в которой только и можно осознать справедливость/несправедливость (в империалистической войне этого делать не нужно – несправедливость наглядна, для угнетенного эта всегда война на выживание), Ленин В. И. в октябре 1916 года ответил следующим образом: «...на глазах у всех силами самой буржуазии подготавливается единственно законная и революционная война, именно: гражданская война против империалистской буржуазии» [Ленин т. 30, с. 136].

Таким образом, при участившихся комплексных кризисах вопрос о предреволюционной ситуации отходит на второй план, на первый план выходит вопрос о революционности человеческого духа: способен ли человек использовать ситуацию для преобразования (целенаправленной трансформации) действительности и/или самого себя.

Нужна новая жизнь... «Раньше главным было дать человеку свободу стать тем, чем ему хочется быть. А теперь главное – показать человеку, каким надо стать для того, чтобы быть по-человечески счастливым» (Стажеры. Братья Стругацкие).

Благополучие жизни, воспринимаемое только как комфорт, когда завтра должно быть не хуже, чем сегодня, вполне обеспечивается жизнью по распорядку и функционированием, как хорошо отлаженный механизм. Такая жизнь «производит индустриализм, ...индустриализм же создает для своей защиты милитаризм, производит богатство и бедность, а сии последние (богатство и бедность) вызывают социализм, или вопрос о всеобщем обогащении» [Федоров 1982, с. 486].

Социализация жизни по принципу «всеобщего обогащения», конечно, одаривает комфортабельными условиями существования, но все-таки не дает истинных свободы и радости, – рыба, как и все живое, гниет не с головы, а с желудка. Механизация жизни – это живи как все, если можешь; радуйся, как все, если можешь; не высовывайся, если можешь; не «мешай» другим, если можешь; не буди совесть, если можешь; не заставляй других себя ненавидеть, если можешь... И если ты все это можешь, но тебе все равно плохо, то люби себя, радуйся малому, лови момент, вспоминай лучшее, представляй себя героем... жди конца твоему «счастью».

Счастье – это знание того, что завтра будет лучше, чем сегодня, и жить хочется именно поэтому. Пришедшая другая Великая революция – Октябрьская, декларировала права на жизнь и справедливость. Этой революции удалось остановить Мировую войну, привести к отказу от колониальной политики и повернуть государственную политику внутрь своих стран, создать новые государственные институты и формы государственной власти, – началась всеобщая социализация жизни. Одним из условий социализации жизни обязательно становится разворачивание процессов по реальному освобождению человеческой личности, как реализации идей прошлой – Французской революции.

Революций специально культурных не бывает, всякая революция должна быть «культурной». Ибо революции, декларируя те или иные права, показывают ступени развития человеческого общества. Стремление же человеческого общества к естественному праву – праву на счастье для каждого – будет только тогда естественным, когда человек «освобождает» себя от эгоистической своей оболочки и станет представителем рода человеческого, носителем человеческой культуры. Именно тогда культура выступит гарантией интимной природы человека и необходимо уже будет говорить о переориентации идеалов общественного развития от «общества с человеческим лицом» к «человеку с общественным лицом».

Потребуется выйти во внутренний план человека, определить революционность как сущность, атрибут и не только как творчество, но и как аккумулятор социальной синергии: «...подлинная личность, утверждающая себя со всей присущей ей энергией и волей, и становится возможной лишь там, где налицо назревшая необходимость старые стереотипы жизни ломать, лишь там, где кончился период застоя, господства косных штампов и настала пора *революционного творчества*, лишь там, где возникают и утверждают себя новые формы отношений человека к человеку, человека к самому себе» [Ильенков 1984, с. 355-356]. Только в этом случае общество для человека становится потенциально открытым, а человек для общества осознается потенциально закрытым явлением и воспринимается обществом как цель, а не как средство своего развития.

Где-то в 60-е годы XX века становится понятным, что советская философская школа возможна либо как деятельностьная, с сохранением диалектической традиции и материализма, либо как прикладная, в целом позитивистская традиция (без диалектики и материализма), базирующаяся на заметных научных достижениях в СССР (космические исследования, термоядерный синтез, СВЧ и лазерные технологии и т. п.). Остальные линии эволюции советской философской мысли последовательно сводились к ведущим в Новейшее время западноевропейским направлениям, растворяясь в них и делаясь незаметными (за редким исключением).

Но в это же время советское общество сталкивается с экзистенциальным противоречием обремененности свободой и неразрешимостью такого противоречия в исторически доступном для человека времени, «цвишенизацией» последних (и человека, и времени), несоизмеримостью трудностей воплощения процессов общекультурного целеполагания (общественной практики) и легкости процессов индивидуальной спонтанности (сейчас говорят инновационности): «Марксисты, так или иначе, только интерпретировали марксизм; – по аналогии и вслед за Марксом и Поппером, – речь, однако, идет о том, чтобы применить его».

Мелкобуржуазные выгоды от госмонополизма, крупного машинного производства, автоматизации труда, сейчас – информационных технологий: безответственность, «халява», «здесь-и-сейчас» определенность (ограниченность), не дают повода усомниться в разрушительном характере идей киборгизации (новейшей идеи отчуждения), против чего всегда выступал Ильенков – последовательный гуманист, в свое время достаточно холодно отнесшийся к «успехам» развития кибернетики, искусственного интеллекта, информационных технологий.

Однако «открыть» человека – максима – все также возможно либо по Гегелю: программа Абсолютного духа (без изменения духа – спекуляция); либо по Марксу, Ленину: избегая детской болезни «левизны» – тяжёлая, кропотливая работа; либо «чудо»: воздастся за муки, ибо все уже предопределено.

Девяностые годы диалектически разрешились в противоречиях – завершилась эпоха надежд, начался долгий период ожиданий. Явилось откровение и было сделано множество открытий: духовная нищета и слабость духа, двойная мораль и безнравственность, авантюризм и безответственность, преступная простота и «святая» наивность. Мы открылись Западу, Запад открылся нам.

Но жизнь по образцу (американскому, западноевропейскому) – это, скорее всего утопия, а гражданский кризис – это реальность. В это трудное и беспокойное время можно показать пример социальной синергии – это, конечно, энтузиазм. Однако личный энтузиазм во времена социо-культурно-исторических ожиданий противоречит общественному настроению, как из-за нетерпеливости элит (идеология властных групп приобретает государственный статус и со временем всегда догматизируется, а хочется «бóльшего»: праздника, побед, «трудовых успехов» и т. п.), так и неизбежной терпеливости широких масс общественности (обремененных иллюзорной «обыденностью» революций: оранжевая, цветочная и т. п.)...

И вывод напрашивается следующий: третья Великая революция – это революция в нас самих, это декларация самости. И такая революция необходимо и достаточно станет последней.

Литература

1. Ильенков Э.В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М.: Политиздат, 1980.
2. Ильенков Э.В. Что же такое личность? / С чего начинается личность. М.: Политиздат, 1984.
3. Ленин В.И. Военная программа пролетарской революции / Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 30. М.: Политиздат, 1969.
4. Ленин В. И. Детская болезнь «левизны» в коммунизме / Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 41. М.: Политиздат, 1970.
5. Федоров Н.Ф. Супраморализм, или Всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение) / Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982.

Предеина М.Ю. (г. Киев, Украина)

**Диалектика революции, или имманентность против
трансцендентности**

Предисловие

Начну с двух цитат, задающих метод данной работы. Они не о революции, но и о ней тоже.

α) «Имманентность имманентна только себе самой, – пишет Делез, – и тогда уже она захватывает все, вбирает в себя Всецелость и не оставляет ничего такого, чему она могла бы быть имманентна. По крайней мере, всякий раз когда имманентность толкуют как имманентную «Чему-то», можно быть уверенным, что этим «Чем-то» вновь вводится трансцендентное» [Делез 1998, с. 62].

Это о философии. Но *это* также о революции: да и не является ли революция – особенно Октябрь – тем *нечто*, без чего движение философии остается замкнутым в мире абстракций? Октябрь – это то *содержание*, которого жаждет *идея* эмансипации человека.

Революция имманентна только себе самой, если она имманентна «чему-то» – партии, правительству, государству (даже государству как «ударной бригаде» коммунизма) – это *не-революция*: там, где появляется трансцендентное, оно сохраняет самое себя и на место *движения* ставит *обещание* движения.

Но в революции должна быть некоторая определенность, иначе это – мутный поток, бунт.

β) «<Идеальное> сугубо диалектично. Это то, чего нет и вместе с тем есть, – пишет Ильенков, – то, что не существует в виде внешней, чувственно воспринимаемой вещи и вместе с тем существует *как деятельная способность человека* <...> Вещь – дело – слово – дело – вещь. В постоянно возобновляющемся циклическом движении только и существует идеальное, идеальный образ вещи» [Ильенков 1974, с. 192-193].

Это опять-таки не о революции, но и о ней тоже: не есть ли революция то, чего нет и вместе с тем есть, то, что тоже не ухватить чувственно и вместе с тем то, что существует *как деятельная способность человека*? Революция – не 25-е октября, не штурм Зимнего, не Съезд Советов, это та *деятельная способность человека*, что пробудилась, нашла *свое дело* в то 25-е октября, в тот штурм, в тот Съезд Советов.

Идеального нет ни в вещах, ни в словах, но вещи и слова – те твердые камешки, от которых отталкивается идеальное для нового прыжка. И так же революции нет ни в одном революционном институте, эти институты оправдывают себя как то, от чего отталкивается революция в

своим движением. Сказать, что вещь/слово – это идеальное или что партия/советы/государство – это революция, суть одно – признание трансцендентного. В случае идеального это трансцендентное называют бог, в случае революции – Молох.

(Сведение вместе Ильенкова и Делеза кажется произвольным только на первый взгляд: будучи по разные стороны Берлинской стены, они равно стояли перед вопросом – почему Октябрь обернулся засильем серости? Оба предпочитали движение покою, неконформизм конформизму и, кстати, хвалили Спинозу.)

Антиномия Октября

Октябрь – это антиномия.

а) Об Октябре можно сказать то, что Маркс говорит о Французской революции: «<в те эпохи, когда политическое государство насильственно появляется на свет,> оно приходит к упразднению частной собственности, к установлению максимума на цены, к конфискации, к прогрессивному обложению, тем путем, каким оно приходит к уничтожению жизни, к *гильотине*. В моменты особенно повышенного чувства своей силы политическая жизнь стремится подавить свои предпосылки – гражданское общество и его элементы – и конституироваться в виде действительной, свободной от противоречий, родовой жизни человека. Но этого она может достигнуть, лишь вступив в *насильственное* противоречие со своими собственными жизненными условиями, лишь объявив революцию *непрерывной*, а потому политическая драма с такой же необходимостью заканчивается восстановлением религии, частной собственности, всех элементов гражданского общества, с какой война заканчивается миром» [Маркс 1955, с. 393].

Отвлечемся от того *что* Маркс понимает под политическим государством и тогда получим: Октябрь упраздняет частную собственность, религию, etc. через красный террор, но поскольку красный террор не может быть *непрерывным*, все то, что было упразднено, с необходимостью возникает вновь.

б) Об Октябре нельзя сказать то, что Маркс говорит о Французской революции: Октябрь выходит *за границы* политической эмансипации – той, что утверждает равенство и свободу де-юре и сохраняет неравенство и не-свободу де-факто – иначе, Октябрь – это *человеческая* эмансипация, и в *этом* своем качестве он вызывает энтузиазм масс. То есть Французская революция была *интересом* буржуазии и *только идеей* для масс, поэтому человеческая эмансипация в ней не могла быть нечем иным, кроме *момента*. Но Октябрь – *интерес* масс, а потому человеческая эмансипация не должна уйти в небытие вместе с гильотиной.

Вот тут-то антиномия: Октябрь – *интерес* масс, предмет *не-кажущегося энтузиазма* масс, но *человеческая* эмансипация по-прежнему остается *моментом*, дочерью *не-человеческого*, гильотины, но момент все тот же – филистерство.

(Эмпирически доказуемы *обе* тезы, они равно живут в творчестве поэта революции – Маяковского, есть «Левый марш», а есть «О дряни».)

Грубый коммунизм как (не)переход к коммунизму

В работе «Маркс и западный мир» Ильенков объясняет недостатки «реального социализма» через понятие «грубый коммунизм». Это так. Но есть еще один вопрос: почему грубый коммунизм не переходит в коммунизм?

(Грубый коммунизм – это «форма общения», не менее инертная, чем все существующие; «мертвый хватает живого» и т.д. – это и о грубом коммунизме тоже. Пока что грубый коммунизм развивался лишь в капитализм (Россия, Китай) или в квазифеодализм (КНДР); в коммунизм не развивался *ни разу*.)

«Для такого рода коммунизма, – пишет Маркс, – общность есть лишь общность *труда* и равенства *заработной платы*, выплачиваемой общинным капиталом, *общинной* как всеобщим капиталистом. Обе стороны взаимоотношения подняты на ступень *представляемой* всеобщности: *труд* – как предназначение каждого, а *капитал* – как признанная всеобщность и сила всего общества» [Маркс 1956, с. 587].

Итак, две стороны классического противоречия – труд и капитал.

1) Труд, понятый как *грубый*, простой труд – предназначение, точнее, *наказание* каждого; *каждый* хотел бы бежать от труда, как от чумы, поэтому *все* следят, чтобы никто не бежал. Это – зависть, но не только: еще – *антиномия труда*.

Гегель в «Йенской реальной философии» выходит на то, что можно назвать антиномия труда. а) «Орудие, средство, превосходнее цели вождения, цели единичной; орудие охватывает всякую единичность» [Гегель 1970, с. 307]. (То же в «Логике»: «Посредством своих орудий человек властвует над природой, хотя по своим целям он скорее подчинен ей» [Гегель 1999, с. 843].) Маркс, Ленин, Ильенков продолжают Гегеля, когда определяют человека как животное, делающее орудия труда. *Через орудия человек становится человеком.* б) «Труд есть посюстороннее *делание-себя-вещью* <...> Я поместил *хитрость* [=орудие – М.П.] между мной и внешней вещностью, чтобы щадить себя <...> Но я экономлю только количественно, все равно натираю себе мозоли. *Делание-меня-вещью* еще необходимый момент» [Гегель 1970, с. 306-307]. *Через орудия человек становится вещью.* В одном и том же акте человек утверждает и ничтожит себя, возвышает

и унижает. *Это* превращает труд в то, что не жалко отдать другому, из *этого* отчужденного труда вырастает частная собственность.

Труд, ставший наказанием для всех, не перестает быть *отчужденным трудом*; чтобы «снять» отчуждение труд должен стать *иным*, освободиться от момента делания-меня-вещью. Это – *труд-творчество*.

(Идеальное существует, по сути, только в кругообороте: «вещь – дело – слово – дело’ – вещь’», т.е. там, где человек творит *новое*. Будь дело/ вещь – все теми же, идеальное сошло бы на нет: рабочий, доведший свои действия до автоматизма, разучивается думать.)

2) Капитал как сила всего общества, община как всеобщий капиталист. Но как община (общество) будет капиталистом? Для этого оно должно делегировать управление кому-то из своих членов. Из общества выделяется *аппарат*, и этот аппарат обладает уже той привилегией, что сбрасывает с себя проклятие грубого труда.

Но аппарат, выделившись из общества, противостоит обществу, даже не «вообще» обществу, а партии (в той мере, в какой партия сохраняет революционность): «мы одни, мы везем, а надо бы, чтобы *нас везли*, – набрасывает план Ленин, – <...> не нам принадлежит этот аппарат, а мы принадлежим ему!!» [Ленин 1982, с. 441]. Итак, *уже* Ленин открывает противостояние нас – революционеров – и аппарата. Да, Ленин ищет выход (последние работы). Однако «снимается» все это *по-иному*: исчезают революционеры.

Рабочий может быть делегирован в аппарат, но, став частью аппарата, он перестает быть рабочим; самое делегирование в аппарат свидетельствует, что ему *как рабочему* чего-то недостает. Тут тоже, что с возможностью мирянина стать священником: говорят, папа Гильдебранд (Григорий VII) был из крестьян, но следует ли из этого «снятие» противоречия «народ – церковь»?

Грубый коммунизм в специфической форме воспроизводит противоречие «труд – капитал», а аппарат как представитель капитала столь же привержен консерватизму, как и «старый» капиталист.

Некоторые выводы

Вопрос, имеющий теоретическую и практическую значимость, как от грубого коммунизма перейти к коммунизму? Пока на этапе грубого коммунизма угасает движение: грубый коммунизм (его воля, нашедшая себя в аппарате) всячески сопротивляется движению, он та трансцендентность, Молох, что убивает революцию, эту *деятельную способность человека* к изменению условий своей жизни.

На данный вопрос не ответить, если не понять, *кто* субъект изменений? Во фразе Ленина «мы везем, а надо бы, чтобы *нас везли*», «мы» –

должно быть, революционеры. То есть субъект – тот, кто не ищет покоя, или, говоря словами Делеза, бросает аппарату: «нет, я не из ваших». (Не есть ли это – «герой», как у народовольцев? Трудно сказать.)

Что ясно: грубый коммунизм *закономерно* производит тех, кто против; что неясно: «механизм» метаморфозы из тех, кто против, в революционеров.

(Революция *непрерывна*, а каждое новое поколение должно производить революционеров. Не есть ли это троцкизм?)

Словом, есть опыт грубого коммунизма, но нет опыта *и понимания* выхода из него *в коммунизм, к эмансипации человека*.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия / Г.В.Ф. Гегель. Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1999.
3. Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари / Пер. с фр. Екатеринбург: У-Фактория, 2008.
4. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974.
5. Ленин В.И. Конспект речи на X Всероссийском Съезде Советов / Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Изд. 5-е. Т. 45. М.: Политиздат, 1982.
6. Маркс К. К еврейскому вопросу / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М.: Политиздат, 1955.
7. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956.

О значении театрального действия в революционном процессе

Театральное искусство наиболее близко к самой жизни. В распоряжении актера все средства выражения, которыми обладает каждый человек, да еще усиленные искусной подготовкой. Да и хорошие актеры на сцене не играют, а живут. Сходство жизни и театра порой столь правдоподобно, что порой непонятно, в чем же их различие и есть ли оно вообще? Чтобы избежать поспешных выводов, необходимо сперва рассмотреть особенности театра как вида искусства, исчерпывающе определив то, что делает его собственно искусством, а далее на основании общего определения искусства установить, какое же отношение оно имеет к жизни.

Театральное действие в первую очередь связано с художественной литературой и, как правило, строится на основе драматического произведения, которое выступает в качестве содержания спектакля. Специфической особенностью драмы еще со времен античности является изображение, построенное на обстоятельствах, страстях и характерах, вступающих в коллизии, противостояния, конфликты. Поэтому драматическое произведение представляет собой действие образов, сталкивающихся в борьбе, «где одна индивидуальная цель встречает препятствия со стороны других индивидов, так что на пути ее встает противоположная цель, равным образом стремящаяся воплотиться в бытие, и это противостояние ведет ко взаимным конфликтам и их осложнению» [Гегель 1971, с. 546]. Невозможно удержать напряжение этого противостояния, не будь автор человеком, осознанно проводящим определенную позицию, художественными средствами отстаивающим ее справедливость и правильность. «Поэтому к драматическому поэту как творящему субъекту и обращено прежде всего требование постигать то внутреннее и всеобщее, что лежит в основе человеческих целей, столкновений и судеб ... в то же время он должен понять, что представляют собой те господствующие силы, которые определяют человеку правый удел по мере его свершений», а сам он не должен «останавливаться ни на совершенно неопределенном брожении в глубинах души, ни на одностороннем утверждении какого-либо исключительного настроения» [Гегель 1971, с. 539]. И в таком случае автор драматического произведения представляет не свое индивидуальное состояние, а выражает чувства, стремления, надежды многих людей и побуждает их к действию. Для этого ему нужна всеохватывающая широта понимания происходящего и величайшая открытость перед другим человеком.

Тем более это важно для актера, поскольку без ясности понимания художественной картины и выраженной в ней общественной позиции невозможным становится само сценическое действие, само вживание в роль. Конечно, без этого всего отлично может получиться искусное притворство на сцене или на глазах у случайных зрителей. Но только понимание значения своей роли позволяет актеру быть открытым перед зрителем, быть понятным ему. Именно в этом состоянии разделенного сопереживания (эмпатии) часто и видят сходство театра и жизни. Актер строго и ясно, как бы со стороны, формулирует то, что человек думает и чувствует, делает обозримым предметом весь его внутренний мир. Однако порой увлечение этим внешним (практическим) сходством театра и жизни делает его лишь приукрашенной копией, снимком реальности, рождает шаблонность – ремесленничество, как обозначил это Станиславский. Смысл такого представления становится еще более непонятным, когда этот снимок претендует на более истинное выражение, чем сам оригинал.

Всё дело в том, что актер тоже человек и открывается он зрителю не только в словах, в каком-либо чувственном состоянии или поступке. Быть открытым – это значило бы стать всеми людьми сразу и не лишиться этих представленных в себе людей ничего такого, что есть в тебе; увидеть их жизнь как свою, вне зависимости от своего профессионального угла зрения. Выразить такую целостность человеческого состояния для актера возможно лишь образно (теоретически), как нечто идеальное. А сделать это действительностью возможно лишь в той форме человеческой практики, которая не направляла бы актера на углубление своей обособленности, т.е. не превращала общечеловеческие деятельные способности в профессиональную категорию, а наоборот – делала их моментом жизни каждого человека. Поэтому автор произведения и актеры перевоплощаются и вживаются в образы таких людей, появление которых в жизни требует приложения всевозможных деятельных сил.

В связи с этим и драматическое произведение, и действие актеров не могут довольствоваться чисто эмпирическим правдоподобием, мастерством изображения, но неизбежно должны приблизить доступными им средствами художественной выразительности ту жизнь, которой еще нет; выразить в непосредственно чувственной форме «здесь и сейчас» глубочайшие стремления многих людей. И выразить утвердительно, как нечто осуществляющееся. И если художественное произведение, чувства актеров и зрителей не содержат в себе этот положительный момент выхода из сложившейся жизни, любоваться которой больше нет сил, то оно превращается в безвольное рутинерство

с тысячами однотипных ролей-штампов, тем самым становясь средством и признаком усыпления человеческих творческих сил.

Здесь нужно понимать, что само по себе театральное действие является лишь моментом движения истории, художественным ее осмыслением и в этом отношении не имеет своего собственного развития. Поэтому театр – еще не жизнь, а искусство, как и все идеальное, есть лишь «схема реальной, предметной деятельности человека, согласующаяся с формой вне головы, вне мозга. Да, это именно только схема, а не сама деятельность в ее плоти и крови. Однако именно потому и только потому, что это схема (образ) реальной целесообразной деятельности человека с вещами внешнего мира, она и может быть представлена и рассмотрена как особый, абсолютно независимый от устройства «мозга» и его специфических «состояний» объект, как предмет особой деятельности (духовного труда, мышления), направленной на изменение образа вещи, а не самой вещи, в этом образе предметно представленной. А это единственно и отличает чисто идеальную деятельность от деятельности непосредственно материальной» [2].

Что же касается самого актера, то его деятельность в таком случае никогда не может ограничиться ролевым исполнением. Ведь, с одной стороны, он превращает всю свою индивидуальность в живой духовный и телесный инструмент воплощения художественных характеров, а с другой – остается обычным живым человеком. Фактически в этом случае отактера требуется перестать быть актером. Но только так он и становится человеком, который определяется не отдельно выработанным навыком или их системой, доставшимися ему в силу существующего общественного разделения труда, но в своей сущности он есть совокупность всех тех творческих человеческих сил, проявления которых требует от него историческая эпоха его жизни. И делается таким человек только через включение его в практическую деятельность по преобразованию самого исторического момента, в котором ему случилось жить, а не только тех понятий (образов), которые им представлены в искусстве. Включение такое может быть различным по форме и предполагать как ответственное исполнение своего общественного задания на сцене, так и выход за рамки сцены, который трудно вообразить даже тренированной фантазии.

Например, таким актером был Чарли Чаплин. Он создавал и видел всё действие сразу: от содержания картины до музыкального, костюмерного и сценического оформления. Он жил и видел больше, чем просто свою роль-профессию – вся действительность в его художественном выражении и была осуществлением его жизни, открытием перед людьми. Такими актерами были Михаил Шуйдин и Юрий Никулин. Их судьба еще

более тесно сплелась с теми целями народа, которые они чувствовали необходимым проводить в жизнь. От них время потребовало стать кому артиллеристом, а кому танкистом. А сколько настоящих актеров в те времена находилось на полях сражений, где они изжили свои первые и последние роли. Все дело в том, что в то время они были уже (или еще) не актерами, а теми самыми людьми, от которых время потребовало иных способностей. В этом умении осознавать требование исторической необходимости как свою собственную свободу и действовать сообразно этому, проявляется человечность актера, целостность его натуры и непосредственная связь с жизнью.

Чего же требует история от современного актера, что для него может составлять наивысший интерес и цель жизни? Первое – это осмыслить и освоить исторические завоевания художественного творчества, просвещать себя и остальных по всем основным теоретическим вопросам, организовать коллективную работу в этом направлении. А вторая, и главная, – помочь пробиться той жизни, сотворение которой и было бы полным раскрытием человека, совпадением его идеалов и осуществляющейся жизни. И это не завышенные требования к профессии, что может испугать только законченного шоумена от театра, который эту самую связь с жизнью уже давно променял на контракты от сферы развлечений и, отделившись Шекспировским “весь мир театр”, отстаивает свое хлебное место в жизни, хотя, «принципиально не хочет быть чем-то на самом деле, серьезно» [3]. Этот человек «не может быть ни злодеем, ни святым, он стремится получить лишь «работу» – роль, безразлично какую, лишь бы эта роль была не слишком второстепенна и хорошо оплачиваема» [3], а если такой не найдется, то всё равно какая. Таким плохим актерством сегодня становится каждая профессия, где приходится на работе быть одним, а в жизни – другим.

Здесь необходима живая творческая причастность человека его сфере деятельности, умение поставить дело даже небольших масштабов так, чтобы в нем и через него просвечивала та самая историческая необходимость, становящаяся чувствами, мыслями и практикой человечества. Тогда профессия является нужной и значимой, а включенный в нее человек становится субъектом исторического действия.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4 т. Т. 3. М.: Искусство, 1971.
2. Ильенков Э.В. Проблема идеального [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/vf/prideala.html>].

3. Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://propaganda-journal.net/bibl/kanarskiy/Dialektik_den_aesthetischen_Prozess_Kanarski_A_S.htm].

Богдан П.А. (г. Киев, Украина)

Реакция под видом революции

Получая образование художника, я поначалу вообще не задумывался над тем, зачем оно мне нужно. Я любил рисовать, увлекался скульптурой, это для меня был способ провести свободное время. Поскольку благодаря родителям я был обеспечен жильем и едой, мне оставалось только, в перерывах между баловством, выбирать людей, к которым хотелось тянуться. Это были как преподаватели, так и старшие товарищи в художественной студии, в художественной школе и художественной академии. Единственный критерий, который у меня был, это – что ты умеешь и не важно, кто ты, откуда и что думаешь об искусстве. Я даже не помню, чтобы во время учебы кто-то намеренно все это увлечение отделял от жизни словом «искусство». Для меня вообще было открытием в конце школы, что есть академия изобразительных искусств, где учатся этому профессионально. Тогда я еще не знал, что у слова «профессионально» есть и плохая сторона.

Но, так или иначе, в конце учебы мое представление о чудном слове «искусство» как об умении в целом еще соответствовало действительности, так как «признанные» и даже порой заслуженно признанные художники постоянно искали помощников именно по этому критерию (умение), и если ты что-то умел, ты мог научиться еще больше у человека, который живет этим делом. Но постепенно, совершая паломничество по мастерским, наблюдая современные выставки, я стал замечать, что то, что признанные художники делают и говорят, абсолютно не соответствует тем идеалам, которые у нас, и у них тоже, формировали в течение 15 лет. Случалось, что преподаватель на занятиях рассуждал про красоту, свободу, изобретательность, а у себя в мастерской был холоден, проклинал скульптуру и говорил, что теперь для него это всего лишь ремесло.

На фоне всей этой шизофрении еще в академии у меня случился спор с однокурсником насчет того, что же такое «современный художник». Он, как я понял, утверждал, что художник находит новое и творит в невиданных доселе формах – как он видит, а не как конформист, на которого влияет общественное мнение. Я же пытался доказать, что современный художник давно нашел ту логику, по которой он делает свои произведения, а именно пытается держать руку на пульсе рынка, интере-

3. Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://propaganda-journal.net/bibl/kanarskiy/Dialektik_den_aesthetischen_Prozess_Kanarski_A_S.htm].

Богдан П.А. (г. Киев, Украина)

Реакция под видом революции

Получая образование художника, я поначалу вообще не задумывался над тем, зачем оно мне нужно. Я любил рисовать, увлекался скульптурой, это для меня был способ провести свободное время. Поскольку благодаря родителям я был обеспечен жильем и едой, мне оставалось только, в перерывах между баловством, выбирать людей, к которым хотелось тянуться. Это были как преподаватели, так и старшие товарищи в художественной студии, в художественной школе и художественной академии. Единственный критерий, который у меня был, это – что ты умеешь и не важно, кто ты, откуда и что думаешь об искусстве. Я даже не помню, чтобы во время учебы кто-то намеренно все это увлечение отделял от жизни словом «искусство». Для меня вообще было открытием в конце школы, что есть академия изобразительных искусств, где учатся этому профессионально. Тогда я еще не знал, что у слова «профессионально» есть и плохая сторона.

Но, так или иначе, в конце учебы мое представление о чудном слове «искусство» как об умении в целом еще соответствовало действительности, так как «признанные» и даже порой заслуженно признанные художники постоянно искали помощников именно по этому критерию (умение), и если ты что-то умел, ты мог научиться еще больше у человека, который живет этим делом. Но постепенно, совершая паломничество по мастерским, наблюдая современные выставки, я стал замечать, что то, что признанные художники делают и говорят, абсолютно не соответствует тем идеалам, которые у нас, и у них тоже, формировали в течение 15 лет. Случалось, что преподаватель на занятиях рассуждал про красоту, свободу, изобретательность, а у себя в мастерской был холоден, проклинал скульптуру и говорил, что теперь для него это всего лишь ремесло.

На фоне всей этой шизофрении еще в академии у меня случился спор с однокурсником насчет того, что же такое «современный художник». Он, как я понял, утверждал, что художник находит новое и творит в невиданных доселе формах – как он видит, а не как конформист, на которого влияет общественное мнение. Я же пытался доказать, что современный художник давно нашел ту логику, по которой он делает свои произведения, а именно пытается держать руку на пульсе рынка, интере-

суется конкурентами, чтобы знать, что и почему, и как проехать на волне модного течения, чтобы, финансово укрепившись, занять свою нишу и диктовать свою моду. На этих волнах – от приспособления к диктатуре и обратно – и плывет по течению наше современное искусство.

Осталось лишь большими мазками, которые надо будет изучать и уточнять в будущем, обрисовать, как и почему вдруг рыночная стоимость становится новым критерием значимости произведения искусства. Для этого придется вернуться в эпоху, когда искусство еще обобщало и концентрировало в себе все частные формы деятельности и на этой основе начало вырабатывать новые и уже всеобщие формы. Я, конечно, про Возрождение.

А.Ф. Лосев, утверждая вслед за Г.В.Ф. Гегелем, что в чистом бытии содержатся все многообразие форм, говорит, что в Возрождении содержатся в неразвитом виде все формы современного искусства.

На мой взгляд, художник Возрождения, учась у античности, начинает отрицать по-своему целостную средневековую картину мира, разлагая ее на моменты, но отрицает так, чтобы обогатить виденье целого, порождая при этом разнообразные абстрактные науки, например, линейную, воздушную перспективу, анатомию, оптику, химию, и т. д. Они служили как новыми способами создания произведения искусства, так и новым способом мышления, согласно которому человек — не просто раб божий, а он способен и обязан познать мир и творить его, то есть действовать «по образу и подобию божьему». Художник был велик настолько, насколько он был универсален и мог саккумулировать все достижения культуры в своем произведении. Поэтому мастер в эту эпоху был самым востребованным гражданином. Но так было недолго.

С развитием разделения труда и ростом наук повышается производительность труда, что дает со временем новую меру – товарное производство вместо натурального как способ существования общества. В этих условиях искусство превращается из формы общественного сознания в частную форму товарного производства предметов роскоши. В ходе развития капитализма изобразительное искусство окончательно распадается на отдельные специализации (скульптура, живопись, графика...).

По законам капитала только тот товар будет употреблен, который может быть оплачен, и это делает искусство привилегией правящей прослойки. К концу XIX века расслоение в обществе становится настолько велико, что академизм, удовлетворяя частный интерес, совсем перестает соответствовать общественной потребности – этого не может не заметить художник.

И вот авангард современного искусства, вполне в духе буржуазной революции, суть которой, в противовес (а, может, и не в противовес, а в полном соответствии) ее демократической форме, состоит в диктатуре частного над всеобщим, начал изображать свою собственную действительность. Импрессионизм как первая форма абстракционизма в искусстве, вооружившись вырванной из академизма колористикой, которую он довел до совершенства, возводит в абсолют момент жизни, эмоцию от восхода, заката, дерева, цветов, обнаженной женщины. Импрессионизм с помощью вырывания односторонностей из еще целостного академизма, который был совершенен по форме в изображении великих идеалов, начал все эти поиски революции в искусстве, выразившиеся в крайностях кубизма, футуризма, супрематизма. Вооружившись идеями уничтожения целого в пользу частного, веря в то, что они создают что-то новое из пустого места, прямо как Бог из ничто, модернисты, иногда сами того не желая, превращали модернизм в тиранию, навязывая свою волю и «спускающая предохранитель на своем револьвере, услышав слово культура». За счет своей мещанской интеллигентности, усиленной профессиональным кретинизмом, модернист мог дойти до крайности – до призыва к полному уничтожению предшествующий культуры.

К. Малевич требовал заката солнца культуры и мнимого освобождения цвета от служения, чтобы он представлял только себя и ничего больше. Это, скорее, вело к анархизму, чем к созданию новых общественных отношений — нового отношения человека к человеку и человека к природе. А как сказал один известный товарищ, анархизм – это вывернутая наизнанку буржуазность, как мы помним, диктатура частного над всеобщим.

Так как интеллигенция в начале XX века была продуктом старой буржуазной формы, она и переносила на революцию представление о свободе как об уничтожении конкурентов и установлению своей монополии. Авангардисты, пользуясь своим служебным положением в наркомате Страны Советов, били и выбрасывали на улицу копии античных скульптур, требовали арестовывать несогласных с их мнением (Мих. Лифшиц в своей статье «Почему я не модернист» пишет, что В. Мейерхольд, будучи руководителем театрального отдела Наркомпроса, вызвал коменданта и потребовал арестовать И. Эренбурга, который возражал против его эстетической концепции). Авангардисты не понимали того, что революцию делает не яркая личность, а общественное движение выдвигает личности. Как не понимали они того, что большинство хочет приобщиться к достижениям культуры, доступа к которым оно было лишено раньше, а не уничтожения этих достижений. Из-за чего, например,

П. Пикассо был раздосадован, что народы революционных стран стремятся посещать музеи в которых один обман, а не наслаждаться новой эстетикой.

Если в прежнюю эпоху искусство было доступно узким кругам, то сейчас оно доступно большинству, но интересуется им меньшинство. В итоге это привело к мнению в лучших традициях гностиков, якобы «понять и спастись» может только избранный. Язык авангардного искусства становится настолько специальным, что походит больше на уголовную «феню», и теперь непосвященный человек нуждается в специальном объяснении, почему именно так и что там вообще изображено. Дело дошло до того, что К. Малевичу приходилось объяснять Эль Лисицкому, что тот не так понял супрематизм и незаконно использует его.

Несовпадение представлений авангарда с действительностью революции превратило его в полную противоположность как действительности, так и революции. В одном случае мы имеем попытку самоубийства искусства в виде поп-арта, когда произведение штампуются, тиражируются, теряет свою ценность и окончательно отрицает себя как искусство, подчеркивая свою товарность и воспринимая человека как механизм потребления. В другом случае это приводит к реакции, к призывам вернуться обратно в лучшие времена, вплоть до объявления единственно современными произведений в духе архаики и наскальных рисунков.

И вот со всеми этими смертельными для искусства заболеваниями, когда целостность предшествующей культуры разрушена, оказалось, что ему нечего предложить зрителю. Каждый остался со своей правдой, сколько людей – столько мнений, как у Эрика Булатова – «живу и вижу». Человек вброшен в это общество и ему мешают жить. Их идеал свободы – это пустота, в которой ничто не увлекает и ничто не тревожит. Лечу, куда вздумается.

Некоторые говорят, якобы долг художника состоит в том, чтобы обличать тиранию – быть недовольным социализмом, потом быть недовольным рынком, который просто обязан у тебя все купить. К примеру, Илья Кабаков, раскрутивший себя в качестве жертвы советской власти, как и Булатов, в одном из своих интервью жаловался на то, что западный рынок заранее предполагает русского художника – и каким он должен быть, и про что говорить, а если ты не подходишь под этот стереотип, то будешь невостребован.

Но вы за них не волнуйтесь. Имея огромную тягу к признанию, современный художник прекрасно знает, что потребителя надо воспитать. Поэтому там целые армии кураторов, искусствоведов, критиков, которые зондируют, какую маску надеть сейчас и что пропихивать на буду-

щее. Они живут на огромные проценты, а порой им и вовсе задаром приходится отдавать свои работы, если ты совсем молодой и зеленый.

Расскажу вам одну историю на эту тему. В Киевской академии искусств был такой легендарный преподаватель И.В. Макогон. У него в 1980-х годах на втором курсе учился студент из Польши, который сделал концептуальную композицию из спичек, на что профессор сказал: «Ян, я расскажу Вам, как уничтожали искусство в Польше: «Приезжают заморские коллекционеры, устраивают всепольскую выставку, на которой покупают самую худшую работу, за огромные деньги, конечно, на следующий год уже таких работ больше, и они делают то же самое, а через год уже большая часть выставки состоит из таких работ». Примерно то же самое происходит у нас сегодня в «Пинчук-артцентре» и «Мистецькому Арсеналі» г. Киева.

Как только все предшествующие критерии прекрасного разрушены, можно забрасывать любую концепцию вплоть до прославления самоубийства. Так как художники старого поколения, которые воспитывались на принципах классической культуры, зачастую не понимают, что разрушительные тенденции в искусстве объективно обусловлены самими рыночными отношениями в обществе, то они склонны винить в этом масонов (импрессионистов), проворовавшихся начальников и козни сатаны. Один мой коллега по работе так и сказал: «Нас просто обманули эти шарлатаны-искусствоведы».

Так вот, тем, кто все-таки хочет учиться, для тех, кто, наконец, столкнулся с обозначенным выше противоречием и начинает судорожно искать критерий искусства, нужно знать, что критерий прибыльности сразу превращает художника в частного предпринимателя. Может, даже удачливого. Но не больше.

Искусство ничего не придумывает, оно открывает направление на базе обобщения всего достигнутого. Если Возрождение вслед за античностью открывает научное направление для человека, то авангард с постмодерном открывают его кончину.

Я сначала хотел назвать статью «Что общего у современного искусства, нетрадиционной медицины и нетрадиционной ориентации?» Я убежден — что такой общей чертой является полное отсутствие результата вопреки широкому признанию, так как они не могут не сохранить существующего человека, ни произвести нового человека.

Литература

1. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1989.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972.

3. Ильенков Э.В. Что там, в Зазеркалье? [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://caute.tk/ilyenkov/texts/iki/metadisk.html>
4. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии / Панорама. Ежегодник. М., 1967.
5. Лифшиц Мих. Почему я не модернист? // Литературная газета. 1966. 8 октября.

6. Коллонтай А. М. Труд женщины в эволюции народного хозяйства. М.: ГИЗ, 1923.

7. Маших Л.А. Всемирная история женщин [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.tvkultura.ru/issue.html?id=119382>

8. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999.

9. Юкина И.И. Избирательные права женщин России как историографическая проблема» [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.fc.gender-ehu.org/21.htm>

Арпентьева М.Р. (г. Калуга)

Несогласие и согласие в революционных переворотах: несколько тезисов

Современность как эпоха постмодерна атрадиционна: традицией стало разрушение традиций. Переживание угрозы традиции и стремление разрушения традиции отражается в утопиях и антиутопиях. В магическую эпоху повсеместного варварства, эпоху цивилизационных разломов, «оттолкнувшись» от идей социального равенства, человечности, совершенства, гуманности, общество пришло к идее социального использования, потребления, неразрывно связанного с экзистенциальной опустошенностью и нереализованностью, тревогой разрушения /смерти и потери/лишения, которую люди пытаются осмыслить и/или преодолеть, создавая все новые утопии и антиутопии как попытки реализации дискурса «несогласности». «Несогласность» во время постмодерна выливается в различные формы, варьируя от умеренной оппозиционности и конформизма до «пустого» вольнодумства, а также – до революционного радикализма. Под несогласием понимается проявляющаяся в дискурсе или практике модель, предполагающая наличие иерархических отношений между субъектом несогласия (вольнодумец и оппозиционер или бунтовщик-революционер) и находящимся над ним или напротив него объектом (светский или церковный властитель, аппарат власти, общество и семья, пр.), и несовпадение их (зачастую конструируемых или «инспирируемых» – в псевдо-оппозиции) представлений о должном устройстве действительности. В моменты социальных кризисов и коллапсов больших и малых социальных систем происходит, как правило, активный рост оппозиционности: оппозиционность становится настолько повседневной, что «оппозицией» выступает уже согласие, смирение и принятие мира. Оппозиция в государстве и обществе реализуется через системы социального партнерства и социального противостояния. Социальное партнерство, с его идеями сочувствия и ассимиляции, помогает перевести «оппозицию» в лояльность, социальное противостоя-

ние – использует идеи и технологии дискредитации. Государство в отношениях с «оппозиционными» членами и сообществами может занимать самые разные позиции: от терпимости (толерантности) к открытому или скрытому преследованию «психически больных, преступников и инакомыслящих». Трансферы оппозиционности как стратегии и технологии проникновения идей оппозиции в общество и государство различны. Удачные опыты связаны с тем, насколько идеология общества, государства и конкретных граждан, к которым направлены «санкции» или «благодетения», совпадают или могут быть сближены в процессе трансферов (совместной, диалогической деятельности).

Один из ярких подходов к оппозиционному осмыслению происходящего – создание утопических или антиутопических (эсхатологических или евтопических) сценариев развития общества. Этот подход по своей природе может быть как практическим, актуально действенным, так и – чаще – философским, футуристическим. Многие из моделей, особенно футуристического толка, располагаются в пространстве «мистицизм» – «рационализм». Последний, однако, чаще всего отражает «псевдонесо-гласность», выступает не более чем способом пропаганды имеющихся в обществе способов отношений и их усиления: пример – мальтузианская модель ножиц, скрыто декларирующая необходимость сокращения населения Земли (то есть его насильственного уничтожения) Первый част-то потому и относится к «мистическим», что не выгоден ни актуальной, ни ангажированной оппозиционной моделям отношений. «Утопия» как «евтопия», вариант «эсхатологии спасения», развивалась в контексте религиозно-философской мысли эпохи модернизма [Желтикова, Гусев 2011; Шестаков 1995]. Она же сохраняет себя и в постмодерне с той раз-ницей, что созерцание наступления страданий человека и человечества мыслителями постмодерна воспринимается уже менее утопично и более «эсхатологично»: евтопический сценарий оказывается типичным далеко не для всех. Кто-то выбирает страдание и дальнейшее падение: отказ от нравственного выбора и попытка сохранить приверженность «дигиталь-ной» нравственности симулякрам. Кто-то продолжает «работу против Бога» в надежде снискать как можно больше земных благ, отказываясь от нравственности как таковой ради идеологии «экономического ганг-стера» и сиюминутного успеха, защищающего и творящего для защиты симулякры бытия. Немногие ищут основы воссоздания нравственных основ, новой церкви, обращаясь к опыту становления человечества и опыту самостановления, игнорируя легкие решения согласия с насили-ем государственного и иных видов произвола [Де Токвиль 1992; Тойнби 2007; Шульц 2014].

Варианты идеального строя жизни – от «нового средневековья» и до всеобщего воскрешения, акцентирующих роль духовно-нравственного развития, «возвращения к Богу», из «преисподней», или, напротив, реорганизации государства и общества (от мондиализации до меритократии и «умных толп»), так или иначе «апробируются» сообществами. Однако жизнь «вне Бога», в том числе на обломках разрушенной «империи социализма», оказывается жизнью против Него, отказ от единой нравственной перспективы и попытки найти ей замену в «лоскутном сознании» постмодерна, его утопий и антиутопий, быстро сворачивается. Постмодерн, в отличие от модерна, констатирует: то, что полагалось (анти)утопией, – факт. Негативные прогнозы сбываются, и один из последних оплотов нравственного – «социалистическое», рухнувшее постольку, поскольку ограничило нравственность, удалив из повседневности Бога, активно пересматривается в попытках выяснить: есть ли надежда на возврат или трансформацию, не ведущую к полному самоуничтожению общества.

История социализма – это история реализации одной из утопий, сменивших утопию капитализма. По поводу последнего Э.В. Ильенков отмечал, что «молох отчуждения – это полный синоним молоха частной собственности», а капитализм – «это и есть частная собственность, превратившаяся во всеобщий и единственный принцип организации всей социальной жизни и потому охватившая буквально все элементы общественного производства — как материального, так и духовного» [Ильенков 1991, с. 191]. В социалистическом сообществе отчуждение получило еще большие размеры, а частная собственность превратилась в государственную частную собственность, вовлекая население в круговорот насильственного потребления и манипуляции сознанием, пониманием себя и мира. При этом самопонимание человека, отчуждённое от миропонимания, от понимания себя как части мира, стало основным полем борьбы за власть.

С. Никишин отмечает, что отчуждение как невозможность «жить в своих творениях», обезличивание человеческой жизни в системе производственных отношений, присущих сообществу с рыночной экономикой, – один из моментов трагедии человеческой жизни. Второй момент связан тем, что общество привычно использует для себя продукты человеческого труда, игнорируя развитие самого человека. Поэтому «человек, отдавая обществу часть себя, в то же время в значительной мере отчуждается от этого же самого общества». Более того, многие современные изобретения, якобы расширяющие взаимодействие человека и общества – «всего лишь паллиативы духовности, неполноценные заменители реальной жизни. ... через средства массовой информации ведется тонкая

манипуляция таким „приобщением». ... люди не сами «приобщаются», а их «приобщают», и нередко к весьма сомнительным вещам» [Никишин 2002, с. 101–102]. «Постиндустриальное общество являет нам изощренный способ эксплуатации посредством манипуляции индивидуальным и общественным сознанием, причем на все более «тонких» уровнях» [Никишин 2002, с.102]. Этот способ помогает осуществить подмену воли человека волей его эксплуатирующего [Кара-Мурза 2000]: «человек отчуждается от собственного права на выбор, на свободное волеизъявление, на собственное, самостоятельное и творческое» понимание, это отчуждение от себя своих сущностных сил [Никишин 2002, с.103], которое ведет к саморазрушению: сознание и деятельность общества и человека начинают стремиться не к созиданию, а к разрушению, жизнеотрицанию. При этом «постоянные, неосмысленные, частичные присвоения влекут за собой постепенную хаотизацию внутреннего мира человека. Человек-фрагмент, «одномерный человек» Г. Маркузе, „цивилизованный дикарь» Х. Ортеги-и-Гассета живут внутри такой реальности, которая обладает некоторой объективной видимостью, но при этом по природе своей иллюзорна и субъективна» [Никишин 2002, с.105]. В процессе усиления этих тенденций происходит революционизация сознания человека как попытка прорыва к целостности. Выходя из состояния устаревшего равновесия, человек и общество проходят чрез революцию, возникает новый порядок, вплоть до тотального коллапса и разрушения старого [Пригожин 1986, с. 65–66]. Но, «усмиряя «данный порядок как старый беспорядок, общество приходит к тому, что «Именно то, что демократия считает своим завоеванием, становится объектом самого изощренного отчуждения в обществе с системой манипуляции человеческим сознанием» [Никишин 2002, с. 109]. Поэтому необходимой альтернативой становится «действительное освоение каждым индивидом всего накопленного в рамках «частной собственности» (т.е. «отчужденного от него») богатства» [Ильенков 1991, с. 163].

Социализм как общество заботы людей друг о друге в этой системе заново прорастает на фоне самоуничтожения капитализма: это соответствует коллективистской сущности человека, противоположной приводящему к страданиям эгоизму. Это не гражданское общество, а государство-церковь: «В гражданском обществе каждый для себя — цель, все остальное для него ничто» [Гегель 1990, с. 228.]. Современная правящая элита препятствует смене доминирующей модели, предполагающей отношение к гражданам – населению – как возобновляемому ресурсу, численно избыточному в условиях сырьевой экономики и доктрины «золотого миллиарда», а также модели, ориентированной на престижное потребление

ние («благосостояние»), в том числе преимущественно зарубежных благ и услуг. Альтернативная модель, в которой граждане – социальный и человеческий капитал, стратегический ресурс развития страны и ее модернизации, включая возобновляемые экономические блага, – правящей элите России не близка. Аналогичным образом, в политической сфере компрадорская элита продолжает упорно внедрять идеи «священности власти» и ее представителей наряду с отношением к гражданам, народностям как объектам, а не субъектам управления, в том числе объектам политических манипуляций типа «промыывания мозгов» и иных форм намеренного обмана. Она сопротивляется тому, чтобы выступить как выразитель и арбитр интересов основных групп населения, подменяя нравственные императивы, в том числе самоограничение, императивами правовыми, постоянно и все более выхолощенными и служащими лишь самой элите. При этом правящие круги современной России – прямые наследники этакратии (номенклатуры), – включают в свой состав лиц, опираясь не на меритократические критерии, не на способность людей решать конкретные задачи (компетентность), а на медитократические: элита определяется на основании занимаемой позиции во власти и обладания собственностью, в результате власть принадлежит людям с весьма посредственным уровнем личностного развития, что не позволяет элите вести общество за собой. Современная российская элита представляет собой сплоченную массу людей, не имеющих индивидуальности и не являющихся профессионалами. Она рекрутирует новых членов по принципу «ментального», ценностного сходства с ней самой: к управлению «допускаются» люди без чести и достоинства, без нравственных ориентиров и профессиональных знаний и умений, без интереса к России, культуре и природе, сосредоточенные только на собственной выгоде, реализации инстинктов выживания (благополучия) и размножения (семьи). Пока этот принцип не будет изменен – рассчитывать на гражданское и, в том числе, национальное единение, в целом не приходится. Поэтому политика России будет оставаться двойственной. Если элита не решится на изменения, они произойдут уже помимо ее воли, подняв из состояния подавленности, невежества и десаκραлизации, огромные народные массы.

Как пишет Ж. Бодрийяр, под давлением разнонаправленных и кажущихся абсолютными, но являющихся часто противоположными, принуждений индивид утрачивает единство, его сознание и ценности становятся «лоскутными»: правовое и нравственное пространства разрываются, фрагментируются. Социальное неравенство добавляется к внутреннему разрыву между потребностями и стремлениями, а усталость выступает как пассивное несогласие с данными условия-

ми существования, как скрытое насилие, близкое скрытой забастовке, «slowing down» («снижения активности») рабочих, которая есть единственная форма активности, противостоящая ... принуждению к общей пассивности, присущему современным общественным отношениям» [Бодрийяр 2006, с. 233]. Настоящая пассивность – в согласии и беззаботном соответствии с системой ...совершенно адаптированных к современной активности. Усталость помогает избежать тотального «break down» (разрушения) и в любой момент любого пространства она может стать открытым восстанием. Главная опасность, таким образом, внутри людей: их привычка потребления, препятствующая реальной жизни, вне «матрицы» тотального подавления. Интересна при этом игра: потребление лишает человека воли к реальности, а усталость оказывается «потребленной» усталостью, нужда в которой существует как нужда в труде. Однако, в мире, где свободного времени все больше, удовлетворить эту нужду все труднее. Напряжение растет, готовое в любой момент прорваться революцией.

Этап попыток мондиализации и создания «всеобщего государства», пресекающего всякое политическое творчество, изменения стратегии и распределения благ и власти, к которому активно стремятся в настоящее время созданные исключительно ради нужд «элитарного меньшинства» наднациональные бизнес-организации, «союзы», «содружества», «соединения» и «объединения» капитала, означает начало коллапса. Доминирующее меньшинство на фоне уже ничем не контролируемого стремления к большей власти и подавлению сопротивления уже в «зародыше» стремится создать всеобщее государство, к мондиализации. По мере распада цивилизаций формируются «внутренний пролетариат», создающий всеобщую церковь, идеологию, обслуживающий «всеобщее государство», а также «внешний пролетариат», создающий «стаю варварских военизированных банд». Автономные субъекты из числа подлежащих уничтожению «больных, преступников и оппонентов», трансцендирующие в период социального распада, в поисках новых решений приводят к рождению новой идеологии, вокруг которого может организоваться последующая цивилизация [Tainter 1988, 1990].

Литература

1. Бодрийяр Ж. Усталость / Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция; Республика, 2006.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
3. Де Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992.
4. Желтикова И.В., Гусев Д.В. Ожидание будущего: утопия, эсхатология, танатология. Орел: Издательство ОГУ, 2011.

5. Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
6. Кара-Мурза С. Манипулирование сознанием. М.: Алгоритм, 2000.
7. Никишин С. Отчуждение и революционность в современном мире (по материалам статей Э.В. Ильенкова) / Э. Ильенков и социализм. Сборник научных статей по материалам Ильенковских Чтений – 2001 / Под ред. С.Н. Мареева. М., 2002.
8. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. М.: Прогресс, 1986.
9. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. М.: Рольф, 2007.
10. Шестаков В.П. Эсхатология и утопия. М.: Владос, 1995.
11. Шульц Э.Э. Технологии бунта. (Технологии управления радикальными формами социального протеста в политическом контексте). М., 2014.
12. Tainter J.A. The collapse of complex societies. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 262 p., 1990.

IV СЕКЦИЯ О ЛОГИКЕ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

Болдыгин Г.В. (г. Екатеринбург)
О смысле истории

В русском языке слово *смысл* при логико-семантическом анализе суждений используется как синоним термина *значение*. Когда же речь идёт о *смысле поступка* или *смысле жизни*, это слово означает *цель*, ради которой человек решился на поступок в первом случае, а во втором *смысл* – это *мысль*, неразрывно связанная с нашей жизнью. Она поддерживает нашу решимость жить и дальше, при ясном осознании того, что смерть неминуема. *Цель поступка*, не всегда одна и та же у всех людей; она скрыта от других и не всегда ясна тому, кто этот поступок совершает; в случае же осознанности *смысл* поступка – это *мотив*. По большей части не вполне ясна человеку и *цель его жизни*, которые жизнь и цель настолько срослись друг с другом, что попытки абстрагировать цель, сделать её отчётливой, удачными бывают крайне редко. Чаще всего *цель собственной жизни* распознаётся человеком лишь при её достижении или разочаровании в ней, или в случае понимания её недостижимости. И тогда жизнь, ставшая *бессмысленной*, покидает его, если он сразу же не найдёт достойную замену прежнему *смыслу*.

Вопрос о *смысле истории* – это не вопрос о цели, к которой осознано или бессознательно движется человечество. Этот вопрос, во-первых, о значениях слова *история*, а во-вторых, о *смысле* исторического познания, т.е. *цели*, которая побуждает историков разыскивать в прошлом неизвестные нам события или по-новому представлять хорошо известные. Термин *смысл истории* подразумевает также прояснение *цели* тех, кто вместе с историками вникает в дела минувших дней. При всём сходстве цели историков и читателей или слушателей их описаний существенно различаются.

Слово *история* и его аналоги, происходящие от греческой *historia*, во всех европейских языках имеет два основных значения. *Первое* и, как

многие считают, главное из них – это совокупность событий прошлого. Второе основное значение *истории* – это наука об этих событиях. Все другие способы использования этого слова – вариации двух основных значений. Например, различного рода *житейские истории*, т.е. события недавнего прошлого из частной жизни, передаваемые в устной форме рассказчиком, который считает их чем-то примечательными. Память о них недолговечна и сами эти события уходят в небытие, если только они не зафиксированы письменно и тем более в печатном виде как *исторические анекдоты*.

Но разве не так же обстоит дело со всеми событиями прошлого, которые описывают многочисленные *истории* – политическая, социальная, культурная? Мы ничего не знаем об этих событиях помимо того, что говорят о них соответствующие *истории*, без которых событий прошлого как бы и вовсе нет. Но почему «как бы»? Их ведь и на самом деле *нет*: они исчезли в далёком или недавнем прошлом. Они *есть* лишь в виде исторических реконструкций, которые одни только и делают их *сопричастными бытию – событиями*. Вот почему одно и то же слово *история* обозначает и события прошлого, и их описание. Но были ли эти события в прошлом, или их вовсе не было, и были ли они такими, какими рисуют их *исторические* реконструкции, – решение этих вопросов зависит от мастерства историка и множества факторов, влияющих на восприятие его разысканий современниками и потомками. Сравнить безвозвратно исчезнувшее событие с его описанием не удавалось ещё никому.

Есть ещё научные дисциплины, у которых полностью либо частично совпадают предмет науки и её имя, например, *география* и *геология*. Предметом их изучения являются единичные объекты – поверхность Земли и её внутреннее строение. Единичными являются и предметы исторических реконструкций. На это первыми указали *баденцы* – В.Виндельбанд и Г.Риккерт, противопоставлявшие обобщающие методы наук о *природе* и индивидуализирующие методы исторических наук. На противоположности *природы* и *истории* настаивал и О.Шпенглер, *Закат Европы* которого уже давно раздёрган на цитаты без ссылок на автора.

Можно поспорить с тем, что оппозиция *природа-история* определяет горизонт мышления любого народа в любую эпоху. Трудно лишь оспорить то, что для историка нет более почётной задачи и более радостного результата, чем обнаружение в повседневной рутине прошлого из ряда вон выходящее событие, либо вовсе неизвестное большинству его современников, а потому никем не описанное, либо кардинальное изменение его облика, сформированного прежними описаниями. Неповторимое, уникальное, единичное – будь оно поступком отдельного человека

или движением больших масс людей, правовой системой исчезнувшего государства или религиозным культом небольшого племени, научным менталитетом эпохи или её доминирующими предрассудками – всё это и многое другое, имеющее своё собственное лицо, интересно и историкам, и нам, их читателям и слушателям.

Уникальность событий прошлого, воссоздаваемых историками, задаёт их изолированность друг от друга и наличие между ними лакун, которые позволяют социологам и политологам, науковедам и религиоведам выдвигать самые разнообразные гипотезы о причинах этих событий и их последствиях, о направленности исторического процесса и его движущих силах. Историки, бывает, и сами строят подобные гипотезы, покидая предмет своей науки – единичное и неповторимое. Становясь *квази* политологами, *квази* социологами, *квази* науковедами и т.п. они начинают видеть в реконструкциях уникального не конечную *цель* исторических разысканий, не их *смысл*, но всего лишь промежуточный этап, полезное *средство* для иной более важной цели, например, для иллюстрации и верификации с помощью исторических фактов антропологической, социальной или иной обобщающей теории.

Верификационные возможности *исторических фактов* в гуманитарных науках не меньшие, чем эмпирические данные в естествознании. Но и не большие. Цель верификации в естествознании – демаркация научного языка от ненаучного. *Факты* истории рассматриваются авторами социологических, политологических, экономических, антропологических и других подобных теорий в качестве аналогов *эмпирических данных* в естествознании, призванных убедить читателей в их правоте. Не в истинности, а в большей, чем у конкурирующих авторов, верифицированности и, следовательно, большей научности их собственных теорий. Но историческое описание единичного события не является *эмпирическим* и тем более *фактом*, а результатом умозаключений историка о том, чего уже нет и, может быть, никогда не было. Ссылка на исторические реконструкции верифицирует, конечно, научную добросовестность авторов теорий, изучивших множество высказываний о прошлом и ускользающем в него настоящем, но никак не правоту в споре с конкурентами. Известное нам прошлое – единственный исходный материал гуманитарных и обществоведческих концепций – это совокупность мыслей историков о неповторимых событиях, связанных между собой лишь хронологической последовательностью, отнюдь не говорящей о том, что предшествовавшее во времени – причина последующего.

Мир истории – это мир целей, где не всякое предшествующее событие является причиной последующих поступков людей, а лишь то,

которое попало в поле их внимания. Но даже в этом случае оно отнюдь не причина, неотвратимо вызывающая определённые действия, а лишь повод для самых несхожих поступков. Летний дождь – это не причина, а повод: одним зайти в магазин, другим – покрасоваться с новым зонтиком, детям – попрыгать по тёплым лужам и т.д. *Повод* – это предыдущее событие, прошедшее через призму людских целей. Мотив же – оправдание поступка, доказательство человека самому себе и другим осмысленности собственных действий, их рациональной целесообразности. Однако человек, *homo sapiens*, разумен лишь отчасти. В формировании его целей участвует не только разум, но и страсти (аффекты), лишь частично контролируемые им, а подчас вовлекающие человека в авантюры, *смысл* которых из-за иррационального происхождения собственных целей он и сам не всегда способен объяснить.

Способен ли историк выявить все эти цели, без знания которых реконструкции событий прошлого будут неполными и недостоверными? Что интересного и полезного для нас в констатации единичных, неповторимых и не вполне разумных поступков исторических персонажей? Что нам до того, был ли Александр Меньшиков потомком польских шляхтичей, как утверждал он сам, либо простолюдином, как утверждали его враги? Что сможет дать нам точное знание о его происхождении? Чем это знание может послужить нам, живущим через 300 лет после его смерти? Ответ давно известен: *история учит лишь тому, что она ничему не может научить*. Но историков не смущает *бесполезность* их работы для тех, кто хочет *использовать* их реконструкции в качестве средства для своих собственных практических целей. Никакие резоны не отвращают их от любимого занятия – извлечения из мрака прошлого единичных событий. Что движет ими, помимо присущего европейской науке культа любви к знанию ради самого знания? Неужели только в любви к почестям и славе? В чём *смысл* исторических разысканий? Какую цель в действительности преследуют они? Чем вызвана любознательность историков и их читателей к целям, вызывавшим поступки людей, давно ушедших от нас, или хотя бы к их мотивам, оправдывающим эти поступки?

Историческая реконструкция обязана описывать реально случившееся, а не фантазии их автора. Л.Ранке и его великие ученики И.Г. Дройзен и Я. Буркхард, вырабатывая в 19 в. условия достоверности исторических описаний, пришли к выводу, что не все единичные события прошлого могут быть их предметами, а лишь те, которые можно воссоздать на основании письменных источников. Все остальные свидетельства минувшего являются либо *доисторическими*, либо *неисторическими*. Разработка понятия *исторического* позволило отграничить научную *историю* не толь-

ко от мифов, легенд, житейских историй, но и от активно формировавшихся в 19 в. наук о прошлом – *палеонтологии* и *археологии*. Письменный источник требует критического прочтения и сопоставления с другими письменными документами, поскольку их прямые или косвенные свидетельства о событиях обусловлены собственными целями и мотивами их авторов, очень часто ими скрываемыми и, бывает, не осознаваемыми. Оказалось, что без выяснения мотивов как авторов источников, так и описанных ими участников событий невозможна достоверная историческая реконструкция.

Не вдаваясь в обсуждение реальных возможностей появившихся в 19 и 20 вв. многочисленных техник *понимания* мотивов, которыми руководствовались люди иных и уже исчезнувших культур, зададимся вопросом о *смысле* этого постижения. Что оно даёт историку? Что оно даёт нам, его читателям? Разве не всё равно, каким мотивами руководствовался исторический персонаж, осуществляя свои поступки? Считается, в *истории* нет сослагательного наклонения, а поэтому бессмысленно задаваться вопросом, какими были бы поступки при иных мотивах. Историк должен говорить только о том, что действительно было, а не о том, что могло бы быть. Событие прошлого не знает альтернатив. И никому не дано этого знать. Оно – такое препятствие для фантазий и домыслов, которое никому невозможно *обойти* или преодолеть каким-то другим способом. Считается, что в познании подобных *необходимостей* и заключается *смысл истории*, её главное назначение, её цель.

Однако поступок, перейдя в прошлое и благодаря этому став *необходимым* событием, вовсе не стал от этого *неизбежным*. Он мог быть иным. И мы знаем об этом. Мы не знаем лишь, каким он мог быть. Но люди, ставшие под пером исследователей прошлого историческими персонажами, знали, что они могли поступить не так, как они поступили, что в сложившихся обстоятельствах они были достаточно свободны, чтобы избрать иную цель и иные средства для её достижения. Главное, чего они не знали, – это отдалённые последствия своего свободного выбора. Зато это знают потомки, которые способны *рассудить*, были ли предки правы в своём выборе и не принесли ли их поступки непоправимый вред будущим поколениям.

Предки – подсудимые потомков. Каждое новое поколение вершит свой собственный *суд истории*, в котором историки и мы, ценители их реконструкций, играем разные роли. Часть историков представляет сторону обвинения, другая – сторону защиты. Первая на основании различных улик и свидетельств воссоздаёт картину случившегося, доказывая злокозненность мотивов исторического лица либо его преступную

халатность. Историки-адвокаты на тех же или впервые обнаруженных основаниях рисуют картину того же события, которая, однако, демонстрирует отсутствие преступных мотивов, без которых, как известно, нет и преступлений, осторожную предусмотрительность и благотворность для потомков совершённого подзащитным историческим лицом или группой лиц.

Два образа случившегося выносятся на наш суд – суд читателей исторических сочинений, выносящих свой вердикт, который никогда, однако, не сможет стать единодушным и окончательным. А это значит, что работа истории никогда не закончится и зачастую скрытый от историков *смысл* её в том, что они и мы, их читатели, откликаемся на последнюю молчаливую, а иногда и высказанную в мемуарах просьбу предков вникнуть во все обстоятельства, предшествующие и сопутствующие их свершениям, в том числе и в их мотивы. Мы, читатели, в роли присяжных своего поколения, судим навсегда ушедших от нас. Мы не можем их не судить. Мы так же, как и они, боимся *суда истории* и всё же жаждем его, потому что знаем: для нас и для них нет страшнее наказания, чем забвение равнодушных потомков, неспособных и даже не желающих *отличить* наше лицо от всех иных. Пусть вечные муки по приговору *страшного суда*, пусть проклятия потомков, вынесенные *судом истории*, только не полное исчезновение моего Я в обезличивающей тьме прошлого, полагает ибсеновский Пер Гюнт, а с ним и все, кто вырос в ареале влияния христианско-мусульманского культов.

Но не к этому стремятся, например, буддисты, для которых обособленное существование, пусть даже в раю, вовсе не *смысл* жизни, не желанная её цель, а наказание. Цель буддиста, делающая его жизнь осмысленной, иная – прекращение перерождений и расставание с обособленностью своего Я путём слияния его в нирване со всем миром. В буддизме нет поэтому интереса к той *истории*, которая ценит лишь единичные события и обвиняет или оправдывает предков. Нет *истории* и в индуизме, поэтому мы не знаем авторов *Вед*. Нет её ни в одной религии, а есть лишь мифы – рассказы, задающие в виде *житейских историй* образцы *правильных* и *неправильных* поступков. Иногда мифы включают в себя детали прошлого, зафиксированного иными источниками. Однако *смысл* мифов не в установлении того, были ли на самом деле те или иные *неповторимые* события прошлого, были ли они в том месте или каком-то ином, в то или совсем в другое время. Их цель в побуждении людей к постоянному воспроизведению одобряемых религиями поступков и к недопущению тех, что не одобряются. Религиозные *истории* всегда *полезны*: они *используются* как *средства* для каких-то своих, *неисторических*, целей, но

никогда не рассматривается в качестве итоговых самоцелей. Европейскому историку нечего делать с мифами и его *историями*. Суд над их героями уже свершился, и его окончательный вердикт вынесен не людьми, а потому и не может быть оспорен.

В древнем и средневековом Китае и в странах Дальнего Востока и Юго-Востока, где были влиятельны китайские традиции, не исчезнувшие окончательно до сих пор, образование было по преимуществу *историческим*. Претендент на вакансию становился *студентом* и тщательно изучал в течение большого срока заранее обусловленное сочинение, в котором излагалась *история* правления прославившихся администраторов соответствующего ранга или победы полководцев. В основе обучения лежал прецедент, которым руководствовались чиновники и полководцы в случае возникновения схожей ситуации. Интерес к прошлому здесь, как и в мифах, сугубо утилитарный, а потому исключает концепцию *истории* как самоценного изучения неповторимых событий прошлого.

Европейские историки, *смысл* деятельности которых – служение *суду истории*, в прениях сторон создают всё более подробные образы событий прошлого, которые уже оказали когда-то воздействие на современную им жизнь, а отдалёнными, не всегда различимыми, последствиями – и на нашу. Что делают среди нас эти ожившие в исторических реконструкциях призраки прошлого? Воздействуют ли они вновь на нас? В чём состоит это воздействие? Возможно ли целенаправленное использование этих призрачных образов, сила которых после их извлечения из тьмы забвения, бывает, во многом превосходит их прежнюю мощь? Надо быть осторожными в общении с ними. Вспомним. Эпоха Возрождения с непревзойдённым аморализмом её титанов и последующими катаклизмами началась с невинного, на первый взгляд, устранения *белых пятен* в истории, важнейшими из которых были установление подложности Константиновой грамоты и перевод Библии на народные языки. Вспомним также о призраках, проявившихся в *белых пятнах*, которые вырвались из рук инициаторов *перестройки*, пытавшихся использовать их для *ускорения* и *демократизации*, и в значительной степени поспособствовали крушению и СССР, и КПСС, и всей мировой системы социализма.

Действенность исторических реконструкций может быть чрезвычайно большой, а её последствия ещё более темными, чем могильная тьма прошлого. Будущее, которое наступает в результате наших решений, иное, чем то, которое задаётся *законами природы*. Комета Галлея, всегда будет с регулярной периодичностью приближаться к Земле. И мы знаем, когда нам её ждать в следующий раз, если, конечно, человечество не овладеет когда-нибудь средствами, способными изменить орбиту несчаст-

ной кометы для своих собственных целей. Будущее, вызванное нашими свободными поступками, в том числе и реконструкциями историков, не предсказуемо, а всего лишь предполагаемо. Его невозможно знать. В него можно только *верить*, верить в то, что наши действия, которые мы вольны совершать и не совершать, приведут нас к желаемой цели. Обязанность историков – помнить об этом. Подобно средневековым алхимикам, пытавшимся изменить божественные, по их убеждению, *природы вещей*, и очищавших перед *Великим деянием* свои души от всех греховных помыслов, историкам следовало бы очиститься от соблазна послужить своекорыстным интересам той или иной политической партии, той или иной теории, обещающей знание законов человеческого существования или *causa finalis* исторического процесса. У историков есть более важная и почётная задача – содействовать *суду истории*, раскрывая мельчайшие обстоятельства расследуемых ими дел, включая разумные мотивы подсудимых и их неразумные цели. Эти исследования, являющиеся откликом на молчаливую мольбу ушедших от нас рассудить их, составляют *смысл* исторической науки, не всегда осознаваемую её служителями *цель*. Стоит помнить, что высказывание *истина рождается в спорах* сложилось в древнегреческих *дикастериях* (гражданских судах), где бескорыстные *дикастесы* (судьи, а прежде – справедливые *делители* трофеев и общинных земель) помогали в судопроениях сторон раскрыть *алетею* (истину), тщательно скрываемую от других, а иногда скрытую от них самих. С тех споров ведёт своё начало и выражение *научное открытие*.

Но историки – люди, и ничто человеческое им не чуждо, в том числе и иррациональные страсти, побуждающие одних занимать позицию обвинения, других – защиты. Симпатии и антипатии рождаются не в разуме, которому далеко не всегда удаётся контролировать поступки, диктуемыми страстями. Закономерен вопрос: не мешают ли пристрастия историков объективному расследованию интересующих их событий? Нет. Разумно-хладнокровными бывают лишь сознательные фальсификаторы истории, расчётливо завлекающие политиков своим полезным для них товаром. Без страстного отношения к своей работе, без любви к истине невозможно её добросовестное разыскание. Наблюдательный Гельвеций как-то заметил, что *бесстрастие* – это признак *тупоумия*, а Ф. Степун, объясняя раскрытие О.Шпенглером тончайших нюансов Апполоновской души его влюблённостью в греческую античность, писал, что *любовь* отнюдь не делает влюблённого слепым, но наоборот, позволяет увидеть в предмете своей любви то, что никогда не увидит в нём безразличное равнодушие. Однако неприязнь тоже прибавляет зоркости ненавистнику, выискивающему и, главное, находящему в ненавидимом признаки

уродства, которые он не замечает либо легко прощает в близких и симпатичных ему людях, и даже просто в незнакомых и посторонних.

Не бесстрастны и читатели исторических сочинений – присяжные *суда истории*. Любящие и ненавидящие, они не позволят прекратиться его заседаниям, поскольку никогда не будут единодушными в вынесении приговоров своим предкам. Не позволят ему остановиться и предки, которые, как бы по молчаливому соглашению сторон, имеют право апеллировать к суду всё новых и новых поколений равнодушных потомков. И так будет до конца времён, если он, конечно, когда-нибудь наступит, но тогда *история* в обоих значениях этого слова потеряет всякий *смысл* и прекратит своё существование. И никому уже не будет важно, кто подлинный автор пьес и сонетов Шекспира и был ли на самом деле Ленин немецким шпионом.

Фатенков А.Н. (г. Нижний Новгород)

**О конце истории: трагический оптимизм Э.В. Ильенкова
и текущие соображения экзистенциального реалиста**

Для Э.В. Ильенкова бесспорно положение, «согласно которому “всё, что существует, достойно гибели”, что всякая “конечная” форма существования имеет своё начало и свой конец. <...> Весь вопрос сводится к тому, как именно это должно произойти» [Ильенков 1991, с. 421–422]. Итак, по версии философа: 1) человечество с необходимостью со временем погибнет; 2) произойдёт это вместе с гибелью земли и близкого к ней космоса (недопустимо, чтобы преждевременная случайность сыграла злую шутку с необходимо-закономерным развитием природно-культурной всеобщности); 3) жизнь человечества, во всяком случае достойная жизнь, и его история неразделимы (допустимо ещё говорить о предистории человеческого сообщества, но не о его постистории); 4) гибель цивилизации людей должна стать актом самопожертвования «во имя долга перед матерью-природой» (взорвав вместе с собой остывающие миры, «мыслящий дух» вызовет становление нового, надо думать, более совершенного вида разумной материи).

У героико-апокалиптического оптимизма Э.В. Ильенкова серьёзное основание. Человек из поколения победителей, прошёл войну, спас страну, мир. Произошедшее может быть с достоинством истолковано как триумф закономерно прогрессирующей всеобщности и как твоё сродство с нею. На какое-то время – жизнь показала, что не на долгое, – оптимистическое уmonoстроение способно возобладать над всем, в том числе над перспективой смерти, которая после минувших кровопролитных сражений не кажется уже столь близкой.

уродства, которые он не замечает либо легко прощает в близких и симпатичных ему людях, и даже просто в незнакомых и посторонних.

Не бесстрастны и читатели исторических сочинений – присяжные *суда истории*. Любящие и ненавидящие, они не позволят прекратиться его заседаниям, поскольку никогда не будут единодушными в вынесении приговоров своим предкам. Не позволят ему остановиться и предки, которые, как бы по молчаливому соглашению сторон, имеют право апеллировать к суду всё новых и новых поколений равнодушных потомков. И так будет до конца времён, если он, конечно, когда-нибудь наступит, но тогда *история* в обоих значениях этого слова потеряет всякий *смысл* и прекратит своё существование. И никому уже не будет важно, кто подлинный автор пьес и сонетов Шекспира и был ли на самом деле Ленин немецким шпионом.

Фатенков А.Н. (г. Нижний Новгород)

**О конце истории: трагический оптимизм Э.В. Ильенкова
и текущие соображения экзистенциального реалиста**

Для Э.В. Ильенкова бесспорно положение, «согласно которому “всё, что существует, достойно гибели”, что всякая “конечная” форма существования имеет своё начало и свой конец. <...> Весь вопрос сводится к тому, как именно это должно произойти» [Ильенков 1991, с. 421–422]. Итак, по версии философа: 1) человечество с необходимостью со временем погибнет; 2) произойдёт это вместе с гибелью земли и близкого к ней космоса (недопустимо, чтобы преждевременная случайность сыграла злую шутку с необходимо-закономерным развитием природно-культурной всеобщности); 3) жизнь человечества, во всяком случае достойная жизнь, и его история неразделимы (допустимо ещё говорить о предистории человеческого сообщества, но не о его постистории); 4) гибель цивилизации людей должна стать актом самопожертвования «во имя долга перед матерью-природой» (взорвав вместе с собой остывающие миры, «мыслящий дух» вызовет становление нового, надо думать, более совершенного вида разумной материи).

У героико-апокалиптического оптимизма Э.В. Ильенкова серьёзное основание. Человек из поколения победителей, прошёл войну, спас страну, мир. Произошедшее может быть с достоинством истолковано как триумф закономерно прогрессирующей всеобщности и как твоё сродство с нею. На какое-то время – жизнь показала, что не на долгое, – оптимистическое уmonoстроение способно возобладать над всем, в том числе над перспективой смерти, которая после минувших кровопролитных сражений не кажется уже столь близкой.

На смену фронтовикам пришли поколения, не сохранившие, профукавшие страну. Чувство вины, осознаваемой или давящей подспудно, не прибавляет оптимизма; усугубляет ситуацию ощущение бесповоротности случившегося. Идеи закономерности и всеобщности вызывают в этой связи, скорее, раздражение. Нет, их предметная наличность не отрицается (что было бы до глупости просто) – тут иное: ставится под сомнение, порой радикальное, их интегральная положительная ценность. Жизнь, во избежание неминуемых разочарований, больше не приравнивается к истории и предпочитается ей. Социальные приоритеты открыто уступают место экзистенциальным. Стоит надеяться, однако, что не все из них ничёжно эгоистичны.

Далее будет очерчен взгляд экзистенциального реалиста на мыслимый в координатах сегодняшнего дня исторический финал. Основу выкладок составляют фрагменты опубликованного авторского текста [Фатенков 2014].

Существует два основных сценария заключительных аккордов человеческой истории. Один – катастрофический, апокалиптический. В нём финиш исторического процесса равен исчезновению цивилизации людей, их биологического вида или даже всех форм жизни. Это подлинная трагедия: каждый потеряет близкого. Если она произойдет – в результате природного, техногенного или военно-политического катаклизма, – то будет, надо надеяться, скоротечной. По другому сценарию конец истории – хронический, вялотекущий, со зримыми чертами фарса – напрямую не совпадает с гибелью мира и не вызывает, во всяком случае, сходу, абсолютного пессимизма. Подсказку даёт личный опыт. Завершения скучной и бестолковой череды эпизодов ждёшь с нетерпением. Как, аналогично, и галопирующего развёртывания, пусть и вменяемых по отдельности, сценических картин. Если и вправду исторический финал не столь возвышен, то и весь предшествующий ему временной путь тогда, наверное, отнюдь не безупречен.

Идея истории, т.е. в целом закономерного течения и рассмотрения событий во времени (и пространстве), при её появлении в культуре была призвана приземлить и взбодрить идею вечности. Обратное воздействие безвременного и пребывающего на временное и становящееся особых беспокойств поначалу не вызывало. Напротив, скорее обнадеживало: ведь вечность давала старт историческому движению и, подпирая собою его, обеспечивала тому устойчивость. Однако «первородно-вечный грех» истории оказался для неё в определённом смысле фатальным. И не только потому, что всё рождённое непременно должно истощиться и умереть. Сам хронический путь к финишной черте, длительный марш-

рут, во многом копирующий вечность и постоянно заставляющий оглядываться на неё, и особенно его видение оказались изрядно обременены превратным содержанием. Историзм – как принцип, как методология – вольно или невольно сплюсчивает диахронию в синхронию. Те события, которые объективно следуют друг за другом по цепочке, в колонне по одному, при их репрезентации субъектом расставляются, по сути, в единовременную шеренгу, выписываются на статичном панорамном холсте. Они представлены на разных страницах – но всё же одной книги, реконструированы и документированы в разных залах – одного таки музея и архива. И никакие мудрёные приёмы дипломированных историков-теоретиков, профессионалов архивного и музейного дела, никакие ухищрения дилетантов ситуацию кардинально не поправят. Поставить экспонаты на колёса, придать отдельным артефактам видимость внутренней динамики, превратить хранилище древностей в трансформер, конечно, можно, но воссоздать диахроническую композицию без изъяна всё равно не удастся.

Впрочем, проблема оказывается удручающе неразрешимой только в том случае, если мы с осознанным самозабвением или бездумно продолжаем играть в объективизм, постулируя возможность, необходимость и желательность получения абсолютно точной сенсорно-интеллектуальной копии с жизненного оригинала. И это вместо того, чтобы каждый раз обстоятельно определять позицию наблюдателя-толкователя, а вместе с ней долю и структуру антропоморфной компоненты в приобретаемом знании. Объективист, видно, не задумывается над тем, что предельно точным окажется тот дубликат, который ничем не будет отличаться от подлинника. Постмодернистские желания, пафосно бичуемые объективистом, латентно присущи ему самому. Хронологически первая версия историзма, опиравшаяся на циклическую событийно-временную парадигму, ещё позволяла независимо от усилий познающего субъекта, т.е. поистине объективно, сталкиваться с ничуть не искажённым регулярным воспроизведением некогда произошедшего, а следовательно, вправе была и от человека настоятельно требовать отстранённо-однозначных репродукций реальности. Хотя имплицитно проблема субъекта и его местоположения даёт о себе знать и тут. История должна состоять не из одного, из нескольких витков – иначе она совпадёт с вечностью. Однако зафиксировать наличие именно нескольких витков можно лишь тогда, когда они чем-то отличаются друг от друга. Стало быть, буквальный повтор событийного ряда невозможен, как невозможна неизменно точная ментальная копия того, что происходит за рамками сознания. Кокой-то образ ближе к прообразу, какой-

то дальше. Ролью субъекта в отыскании истины пренебречь уже нельзя. При размыкании цикла, в линейных моделях исторического процесса субъектная детерминация кратно нарастает.

Для человека прошлое всегда существует как настоящее прошлое, и с этим ничего не поделать. Стоит лишь пересчитать, сколько раз за последние сто лет в нашей стране переписывался учебник истории (и не новейшей, а давней), всякие сомнения касательно неустранимой ангажированности дней минувших днём нынешним отпадут моментально. И только кондовый оптимист будет утверждать, что содержание учебника от версии к версии становится объективнее. Но вернёмся от иллюстративной эмпирии к теории. В крайних точках исторической линии прошлое вовсе отсутствует: его либо ещё, либо уже нет. Люди там или пока не возвысились до памятования, или безвозвратно впадают в беспмятство. На последнем отрезке, возможно и не коротком, исторической кривой память скрадывается, тушуясь перед изобилием фантазий и виртуальных химер. Она не стойка и не спасительно-избирательна, какой бывала, а до цинизма тотальна («Помнить всё!») и жеманно податлива к калейдоскопическим трансформациям и мутациям.

Главной особенностью реконструкции прошлого в ситуации расплывчатого конца истории является зримо проступающая тенденция к сокращению, и без того усечённой историзмом, дистанции между позицией интерпретатора и чередой произошедших событий, а также к схлопыванию временного зазора между отдельными событиями. Чувство дистанции – аристократическое чувство. Его утрата бьёт не только по объективистской догматике, но и по субъект-центрированной позиции, которая стремится преодолеть безответственный субъективистский произвол. Тенденция к умалению и игнорированию расстояний, сегодня она глобальна и просматривается без труда, закономерно перерастает в склонность к перетряхиванию историографического полотна, к модификации его структуры. Неудивительно, что мировым исследовательским трендом стало изучение микро-истории. Не будет большой натяжкой утверждать: микро-история – одна из вариаций нанотехнологического ажиотажа. Для макро-исследований, и не обязательно объективистски ориентированных, необходим иной ракурс, нужна дистанция, которой на финишном отрезке не сыскать и не выстроить.

Помимо повсеместной теперешней моды на микро-историю, симптоматичны локальные, в частности русские, попытки за счёт прошлого сократить длину исторического пути человечества. Как бы ни относиться к концепциям Н.А. Морозова и А.Т. Фоменко, они показательны и культурно фундированы – обе революционно скопированы с монотеистичес-

кой эсхатологии. Та видит в предапокалиптическом земном существовании людей изнуряющую дорогу греховных блужданий. В эпоху смерти Бога эмансипированные, но не исчезнувшие из коллективного сознания эсхатологические мотивы настоятельно подталкивают к отсечению сомнительных временных излишеств и настраивают на спокойное, а иногда и на авантюрно-азартное, отношение к хронологическим пертурбациям. Сужу по себе. Прокручиваю в голове несложный эксперимент. Что произойдёт, если вдруг завтра авторитетнейшие эксперты нам сообщат о корректности и правильности «новой хронологии»? Для всех профессиональных историков, несомненно, это будет потрясением, для антиковедов – катастрофой. Меня же, признаться, подобная новация не очень тронет. Сосредоточиваясь на философских штудиях, с удовольствием, разумеется, перечитываю древних греков – с давно сложившимся стойким ощущением, что их гениальные тексты вполне могли быть созданы на основе жизненного опыта людей XX–XXI веков. Скажем, перерастание демократии в тиранию, описанное в «Государстве» Платона, почти буквально, вплоть до отдельных нюансов, репрезентирует аналогичные социально-политические эксцессы совсем недавних времён. Поэтому ни рьяно защищать, ни яростно опровергать гипотезы Н.А. Морозова и А.Т. Фоменко не вижу особой нужды.

Характерен неподдельный интерес (у кого-то апологетический, у кого-то резко критический – и этот-то особенно любопытен), который вызвал в России постмодернизм – с его то ли историческими, то ли аисторическими мозаиками. Отечественная культурная традиция далека, в определённом смысле противоположна рационалистическому европейскому историзму. Она весьма строго детерминирует будущее и анархична к прошлому. В классическом европейском историзме зеркальная конфигурация: там прошлое трактуется устойчиво-закономерным (варьироваться могут лишь детали, коими, собственно, и призвана заниматься историческая наука), а будущее стохастично. Русский взгляд при утрате перспективы, чётких контуров будущего тесно смыкается с постмодернистской оптикой.

Ещё раз придётся вспомнить выпекаемый сегодня в симулятивных муках «единый учебник» истории. Вероятно, это будет первый в нашей стране единый учебник «конца истории». Он, обозревая прошлое из циничного, безыдейного настоящего, не решаясь очертить цель, передний горизонт социально-культурного развития, будет существенно уступать в мировоззренческом плане своим дисциплинарным аналогам, директивным книгам по истории советских и дореволюционных времён. Объективист наверняка возразит: если исторический процесс

в самом деле выдыхается, то и соответствующий учебный предмет должен получить адекватное структурно-содержательное наполнение. Возражение здесь одно – но радикальное и жизненно твёрдое: за реальность, историю, женщину надо бороться, ни одна из них не даётся нам просто так, без усилий.

Заурядный, не апокалиптический конец истории означает скукоживание временной длительности, а вместе с тем и судороги соблазнённой и одряхлевшей вечности. Что-то ещё, конечно, происходит – но по сути ничего не меняется, качественно нового всерьёз не возникает. Шумливый иронично-заунывный декаданс, перемежающийся кровавыми сполохами реальных, пока фрагментарных, крушений и бедствий. С ним свyksя современный мир: либеральный в своей базовой – сетевой – структуре, с вкраплёнными в неё элементами поверженных общественно-политических практик и идеологий. Доминирование либерализма, системы формального законничества, поступательно ведёт к детерриторизации социального пространства. Композиция ценностей отрывается от почвы, конкретного природного ландшафта, от естественных культурных корней и повисает в стерильно-безвоздушной среде, становясь безжизненно-плакатной. Этнос, пол, отцовство и материнство, родина – страшит всё, что противится формальной редукции и возвращает индивидуума к природно-культурным реалиям. Надменно-пугливый ум в упор не замечает гротескных причуд внешне корректной повседневности: прибежище толерантности давно не отличить от дома терпимости.

Только реверс к природно-культурным основаниям и неэгоистично понятым экзистенциальным приоритетам способен отрезвить человека, вызволить его из дурманящего морока безразмерного исторического эпилога.

История кончилась? Что ж, жизнь продолжается! Это верно и по отношению к отторгнутой любви, и, уж точно, по отношению к навязчивой череде социально-политических пертурбаций.

Литература

1. Ильенков Э.В. Космология духа / Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
2. Фатенков А.Н. Переживание прошлого в ситуации конца истории // Философия и культура. 2014. № 4.

Котов Ж.В. (г. Днепропетровск, Украина)

Быть или не быть частной собственности

*Не выдумывать связи из головы,
а постараться понять действительное движение,
и стать сознательным выразителем этого*
К. Маркс

Возможно ли теоретическое осмысление данной проблематики?

Невозможно позиций буржуазного (либо мелкобуржуазного) мирозерцания, ибо, когда слушаешь рассуждения некоторых представителей либерализма по поводу событий как Февральской, так и Октябрьской революции в России, то создается впечатление, что ты как бы попал в Древнюю Грецию на диспут, в ходе которого господствуют «мнения, лживым гулом наполненной толпы» мнимых интеллектуалов. Не случайно судья одного из диспутов с участием Леонида Гозмана высказал убеждение, что в России необходимо реализовывать «принцип принуждения к объективности» среди интеллектуалов, имеющих и желающих высказать свою позицию по важнейшим проблемам общественно-политической жизни страны. В свое время В.И. Ленин заметил, что позиции субъективного идеализма близки только тем, кто «побывал в сумасшедшем доме или в науке и идеалистов». Поддерживая данную позицию, Эвальд Ильенков полагает, что «дальнейшее развитие научной мысли уже невозможно без перехода на позиции материализма в философии и на позиции коммунизма в социальной сфере, ибо только на этой основе и можно было разрешить острейшие и диалектически запутанные проблемы современности, как теоретические, так и практически-политические» [2, с. 122].

Возможно с позиций подлинного Маркса, что и доказывает Эвальд Ильенков в работе: «Маркс и западный мир» (1965 г.). Во-первых, рассматривать идеи Маркса как таковые, в их первоначально-оригинальной форме, строго абстрагируясь при этом от всех позднейших интерпретаций и практически-политических приложений этих идей [1, с. 156]. Во-вторых, учитывать суть основного принципа доктрины Маркса: «движение «частной собственности» своим имманентным движением «снимает» само себя в составе «общественной формы собственности» [1, с. 168]. В-третьих, учитывать то обстоятельство, что критика реального социализма в СССР фактически направляется «не на принципы коммунизма, которых она совершенно не касается, а прежде всего направлена на те явления, которые представляют собой не преодоленное еще «наследие» мира отчуждения, мира частной собственности, – на те черты, «грубого»

и непродуманного коммунизма», который еще только рождается из мира частной собственности и потому еще носит на себе следы своего рождения» [1, с. 169].

Указывая на сложность осмысления логики мышления Маркса, Эвальд Ильенков обращает внимание на то, что в диалектике Маркса представлен не просто объективистский подход, а метод критического анализа «условий жизнедеятельности человека» [1, с. 165–166]. Особое внимание обращается на необходимость мыслить не терминами или представлениями, а понятиями (понимание сути дела). Акцентируется внимание на понятиях: собственности – буржуазной и общественной; революции – политической и социальной, буржуазной и социалистической; отчуждения и преодоления отчуждения. Особое внимание обращается на то, что в понятии собственности необходимо проводить различие между формально-юридическим представлением о собственности и «аутентичным» понятием собственности. «В первом случае под словом «собственность» имеют в виду исключительно юридическую, правовую категорию) (под собственностью понимают вещь (фабрику, завод и т.д.) в ее непосредственно-вещественном, в техническом, облике)». Во втором под собственностью понимается «процесс присвоения индивидуумом предметов природы внутри и посредством определенной общественной формы» [1, с. 192].

Приближение в этом 2017 году столетия Великой Октябрьской социалистической революции делает проблематику «быть или не быть частной собственности» крайне актуальной для ее теоретического осмысления. Сама данная проблематика включает в себя следующие аспекты: проблема быть или не быть как чисто теоретическая проблема и как проблема практически-теоретическая; различия процессов как создания предпосылок для утверждения общественной собственности в условиях господства частной собственности, так и процесса утверждения общественной собственности в условиях социалистической революции; различия в осмыслении проблематики «быть или не быть» применительно как к общецивилизационному процессу в целом, так и применительно к конкретно исторической ситуации в определенных странах и регионах; рассмотрение проблемы быть или не быть частной собственности применительно как к советской России, так и к России будущего. Октябрьская социалистической революции впервые перевела проблематику быть или не быть частной собственности из чисто теоретической, в практически-теоретическую плоскость, страна впервые стала на путь (и продержалась 70 лет) упразднения частной собственности и замены ее общественной собственностью. В современной России мы имеем ситуацию реставра-

ции капитализма, вновь заявившего, что частной собственности быть. Но является ли это доказательством ошибочности, утопичности самой идеи упразднения частной собственности и замены ее общественной собственностью? Да и возможно ли в наше время теоретическое осмысление самой проблемы – быть или не быть частной собственности?

Эта проблема возникла на основе и в результате дивергенции буржуазной частной собственности в наиболее развитых странах Западной Европы в первой половине 19 века в первую очередь как тревожное ощущение буржуазных идеологов по вопросу вечности частной собственности («Призрак коммунизма бродит по Европе»). Утверждение господства буржуазной частной собственности в ходе буржуазных революций вызвало к жизни стихийное движение рабочих масс против самих основ буржуазного мира, что и получило свое идеологическое отражение и дополнение в концепциях грубого, уравнилельного коммунизма: «движение, плохо понимающее свои собственные цели и задачи, ... движение, лишённое еще подлинного теоретического самосознания» [1, с. 161]. На повестке дня оказалась необходимость «вооружить реальное коммунистическое движение подлинно теоретическим самосознанием, т.е. осознанием не только ближайших, непосредственно-ситуативно продиктованных этому движению целей и задач, но и ясным осознанием его конечных целей и обязанностей перед всей человеческой цивилизацией» [1, с. 162]. Теоретическое осмысление данной проблематики, предпринятое Марксом с целью уяснения «действительного движения» буржуазной цивилизации, с целью прояснения самой возможности западной цивилизации решать все возникающие вновь проблемы на основе сохранения института частной собственности, привело его к выводу о том, что в перспективе буржуазная частная собственность должна быть подвергнута упразднению, замене собственностью общественной. Ему удалось выйти как бы на осмысление общей стратегической установки, заложенной в развитии общечеловеческой цивилизации, связанной с последовательным переходом человечества от общественных связей, основанных на отношениях личной зависимости (феодализм), через общественные связи, основанные на отношениях личной независимости и вещной зависимости (буржуазное общество), к общественным связям, основанным на отношениях свободных индивидуальностей. Первоначальное, чисто философское обоснование неизбежности замены буржуазной частной собственности общественной собственностью, Маркс дает в «Философско-экономических рукописях 1844 года» (на основе исследования взаимосвязи частной собственности и отчуждения), а подлинно научное обоснование в «Капитале». Основываясь на подлинно теоретическом

осмыслении действительности, Маркс, как отмечает В.И. Ленин «научил рабочий класс самосознанию и самопознанию». Рабочее движение в Западной Европе во второй половине XIX века превратилось в мощную и организованную силу, что и было первоначально провозглашено в «Манифесте коммунистической партии» Маркса и Энгельса, а затем нашло свое дальнейшее развитие и закрепление как в Первом Интернационале (1864–1870 г.г.), так и в первом революционном покушении пролетариата на государственную власть буржуазии (Парижская коммуна 1871 года просуществовала 70 дней). Второй Интернационал выявил уже различия в самом рабочем движении в решении проблемы быть или не быть частной собственности, а позже, во время голосования в парламентах Англии и Франции по поводу ассигнований на военные нужды, социалисты этих стран, встав на путь поддержки увеличения военных расходов, фактически провозгласили вотум доверия и частной собственности. Первая мировая война, приведшая к гибели миллионов солдат во всех воюющих армиях, обострила противоречия и внутри самих воюющих стран, что в свою очередь по-новому поставило и проблему быть или не быть частной собственности. Революционные восстания рабочего класса против буржуазии, имевшие место в Германии и Венгрии в 1918 году, закончились поражением. В России сама ситуация тягот и страдания народа, вызванных фактически ненужной стране и непонятной большинству народа войной (а за что собственно мы воюем!), вызвала к жизни ряд революционных потрясений.

В чем же причина того, что коммунизм, будучи законнорожденным сыном развитой частной собственности Западной Европы, получил первую свою реализацию именно в России, бывшей в то время периферией западного мира?

В.И. Ленин отмечает, что революционные выступления пролетариата были вызваны «нищетой и бедствиями народных масс» («Вставай проклятьем заклейменный весь мир голодных и рабов»). Причина возможно в том, что в странах с более развитым институтом частной собственности, тем более являющихся колониальными державами, еще была возможность подкупать свой рабочий класс («частной собственности быть»), а в России не было («частной собственности не быть»).

27 февраля 1917 года в Петрограде началась, направленная против господства институтов феодальной собственности, буржуазная революция (во Франции буржуазная революция началась в 1789 году, то есть на 128 лет раньше). Поскольку ставленники русской буржуазии не смогли справиться с ситуацией глубокого кризиса в стране, в которой тяжелое положение рабочего класса периода первоначального накопления капи-

тала, дополнялось и усиливалось остатками крепостнической зависимости крестьян от помещиков (крепостное право в России было отменено только в 1861 году), постольку февральская буржуазная революция, так и не сумевшая выполнить свою историческую миссию (перевод общественных связей, основанных на отношениях личной зависимости, в общественные связи, основанные на отношениях личной независимости и вещной зависимости) переросла в Октябрьскую Социалистическую революцию пролетариата (которая по идее должна была уже решать проблему перевода общественных связей, основанных на отношениях личной независимости и вещной зависимости, в общественные связи, основанные на отношениях свободных индивидуальностей). Как отмечает Эвальд Ильенков, «Победа идей Маркса в России была прямым следствием того факта, что Россия – при всей ее отсталости – была втянута в орбиту наиболее острых противоречий мира частной собственности. Именно мир частной собственности превратил тогда Россию, находившуюся на географической «периферии» западного мира, в центр и средоточие всех имманентных антиномий этого мира. Они-то и вызвали революционный взрыв» [1, с. 158].

Сближает буржуазную и социалистическую революции тот факт, что открываются возможности реализации широкой инициативы и энергии масс населения, возможности для личной инициативы и предприимчивости как в сфере материального, так и в сфере духовного производства. Различает тот факт, что в первом случае все же сохраняется, а в какой-то мере даже усиливается (несмотря на формальное признание юридического равенства) противоположность умственного и физического труда, разделение на господ и рабов, а во втором ставится и решается задача преодоления рабства вообще. В процессе социалистической революции идет борьба в условиях установления диктатуры пролетариата за утверждение господства общественной собственности против господства частной собственности, но конечный результат этого движения в условиях конкретных стран и народов может завершаться как победой, так и поражением.

Полагаю, что только на основе теоретического осмысления опыта Великой Октябрьской социалистической революции, и особенно опыта ликвидации частной собственности и замены ее общественной (с учетом всех ее достижений и всех неудач), возможно осмысление стратегии развития как общечеловеческой цивилизации в целом, так и стратегических проблем развития России. В данный исторический момент развития России мы имеем ситуацию утверждения и дальнейшего развития буржуазной частной собственности (на данный момент вопрос как

бы решен в пользу быть частной собственности), но каковы ближайшие исторические перспективы дальнейшего развития России как единого и целостного общественного организма? В каких формах и при условиях при господстве частной собственности будет продолжаться осмысливаться, а в каких то своих аспектах и решаться проблема быть или не быть частной собственности?

Заслуга Великой Октябрьской Социалистической Революции в том, что впервые в мировой истории проблематика быть или не быть частной собственности бы переведена из чисто теоретической в практическую плоскость, ибо страна впервые встала на путь ликвидации частной собственности и утверждения общественной собственности, Впервые в осмыслении сложнейших проблем развития такого сложного общественного организма как Россия был использован предложенный К. Марксом принцип подлинно теоретического осмысления действительности: «не выдумывать связи из головы, а постараться понять действительное движение и стать сознательным выразителем этого» (к сожалению утерянный после ухода В.И. Ленина). Впервые перед человечеством забрезжила перспектива построения рая на Земле на основе полного и окончательного преодоления рабства и утверждения общественных связей, основанных на «ансамблях» свободных индивидуальностей. Это был пролог мировой социалистической революции, так же как и буржуазная революция в Нидерландах 1648 г. оказалась прологом буржуазной социальной революции во всем мире.

И в этом плане интересно и важно сопоставление буржуазной и социалистической революций. Социальная революция – это, по Марксу, период перехода от одной общественно-экономической формации, от одного типа производственно-экономических отношений (отношений собственности) к иному, более развитому. Социальная революция начинается с политической революции, в ходе которой, на основе захвата политической власти, провозглашается отмена прежней формы собственности, а затем и юридически закрепляется принципиально новый тип собственности (для буржуазных революций – это замена добуржуазных форм собственности буржуазной формой собственности, а для социалистических революций – это замена буржуазной частной собственности собственностью общественной). Однако – это только начало социальной революции, ибо совершается еще только политико-правовое преодоление прежней формы собственности, когда еще оказывается не преодолен прежде господствовавший «институт собственности». Короче говоря, социальная революция завершается только тогда, когда новый тип собственности станет господствующим, утвердится полностью и окончательно

но. По историческим меркам – это достаточно длительный период. Так, например, буржуазная революция во Франции начинается с Великой французской революцией 1789 года, но получает свое окончательно завершение только в 1871 году (это период включает в себя как периоды отката – реставрации, так и периоды политических революций – революций 1830 и 1848 годов). Если же говорить о Великой Октябрьской социалистической революции, то в результате собственно первого этапа этой революции – политической революции, – на основе захвата политической власти победившим пролетариатом и последовавшим затем политико-юридическим актом отмены частной собственности и провозглашением господства собственности общественной, была отменена только буржуазная частная собственность (собственность на средства производства), но не был преодолен «институт частной собственности», ибо утверждение «института общественной собственности» возможно только в течение весьма длительного исторического периода. Таким образом, упразднение частной собственности включает в себя как первый шаг, так и последующий длительный этап движения к тому, чтобы общественная собственность превратилась в господствующую форму собственности. В странах, где установлена законом общественная форма собственности на все блага культуры, «неизбежно встает задача перерастания этой формы собственности в личную собственность каждого члена общества, т.е. социалистической формы общественной собственности (сохраняющей еще от мира частной собственности унаследованное разделение труда, а потому – и деньги, и правовую форму регламентации деятельности, и государство как особый аппарат управления людьми) – в коммунистическую форму собственности [1, с. 167].

Литература

1. Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
2. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. Киев: Час-Крок, 2006.

Багоцкий С.В. (г. Москва)

Противоречия реального социализма и концепция коммунизма

Одним из главных стержней марксистской теории является концепция коммунизма, как качественно новой общественно-экономической формации, к которой рано или поздно придет человечество. У людей здравомыслящих эта концепция часто вызывала удивление. Ведь предполагается, что при коммунизме полностью исчезнет индивидуальное

Партийность как условный критерий истинности

Деятельность – сущность человека. Но далеко не всякое практическое преобразование окружающего мира можно назвать деятельностью. Здесь ключевым моментом является направленность действия, а не сам факт наличия такового. Собственно деятельностью можно назвать лишь то практическое преобразование, которое в объекте преобразования видит не сам объект, а человека.

Но, казалось бы, что человеческая деятельность не может быть направлена на что-либо другое, кроме человека. В противном случае, она не была бы человеческой. Человек начал преобразовывать окружающую среду по её логике, но по своей потребности – выжить в условиях, которые изменились таким образом, что биологические способы взаимодействия со средой уже не способны обеспечить выживание вида. Тогда любой акт преобразования окружающей среды в любом случае будет направлен на удовлетворение человеческой потребности. Но такое положение является верным только для первобытно-общинного строя. В нём совпадает субъект и объект любой деятельности – общество в целом, единый коллектив.

Совсем иная ситуация складывается в классовом обществе, где единый коллектив распадается на два противостоящих друг другу лагеря. Когда удовлетворение потребностей одного человека достигается путём эксплуатации другого, то сам человек перестаёт быть целью и становится средством. Человек овеществляется, а вещь очеловечивается. Предельно ясным такое положение дел становится при капитализме, когда рынок превращает сущностные силы человека в товар. В условиях господства товарно-денежных отношений любая деятельность теряет свою направленность на человека, и сам человек, не видя другого человека в каждом акте своей жизнедеятельности, обезчеловечивается.

В таком случае появляется необходимость в условиях абсолютного господства товарно-денежных отношений найти деятельность непосредственную, в которой человек выступает целью, а не средством. Но как возможна непосредственная деятельность в условиях абсолютного опосредствования? Наверно, только в преодолении этих самых условий, т.е. в революционной деятельности по преобразованию логики общественного развития. Но имеется в виду “революционная деятельность” не в вульгарно-политическом смысле, а понимаемая как деятельность, направленная на качественный переход из одного общественного уклада в другой. Политика – лишь одна из исторических форм такой деятельности. Форма

же определяется конкретными условиями, в которых такая деятельность осуществляется.

Проблема в том, что субъект революционного преобразования общественного строя в целом – организованные массы угнетённых – является результатом объективного развития действительности по определённой логике, в нашем случае, по логике капитализма. В эпоху же реакции, в которой мы сейчас живём, говорить о практике революции не приходится из-за незрелости этого самого субъекта. В таких условиях единственно действенной формой революционной деятельности является деятельность теоретическая. Но здесь сразу же возникает вопрос о соответствии субъективного отражения объективной действительности самой этой действительности, т.е. ставится вопрос об истинности. Каким образом теоретик может быть уверен в том, что в ходе субъективного преобразования объекта исследования в мысли он не утратил связь с реальным, до и вне его головы существующим миром? Категории, которыми пользуется развитое мышление, конечно же объективны, но они всегда воплощаются через субъективные головы отдельных индивидов. Поэтому и возникает опасность того, что исследование на каком-либо моменте из продолжения развития предмета по его собственной логике превратится в навязывание предмету внешней ему логики. В результате вместо отражения (в ленинском понимании, т.е. деятельное, преобразовательное, а не созерцательное отражение) объективного мира у нас получится конструирование химер, имеющее к этому миру весьма косвенное, одностороннее отношение.

Единственный способ удостовериться в том, что связь не была потеряна – в возвращении теории в ту сферу действительной жизни, откуда она изначально была вычленена. Практика именно поэтому и является единственным критерием истинности, что позволяет получить “обратную связь” от предмета исследования.

Но ведь разговор о теоретической деятельности начался с того, что на данном этапе исторического развития непосредственно практическое целостное преобразование общественного уклада невозможно. Тогда нет возможности использовать и практику как критерий истинности. Более того, на современном уровне развития производительных сил сама возможность реализации общественной теории в практическом преобразовании общества может предоставиться всего раз, и если окажется, что в теории были допущены серьёзные ошибки, то возможностей осуществить практическую деятельность может больше не оказаться. Что же тогда делать? Как в таких условиях получить гарантии того, что мы движемся по правильному пути? В статье “Политический шантаж” [Ле-

нин 1967, с. 91–93] можно посмотреть, как схожую проблему решает В.И. Ленин в историческом контексте своего времени. В этой статье Ленин указывает на сущность одноимённого явления. “Политический шантаж есть угроза разоблачением или разоблачение фактических, а чаще вымышленных «историй» в целях политически нанести ущерб, оклеветать, отнять или затруднить противнику возможность политической деятельности”. Другими словами, политический шантаж – это способ вызвать сомнения в истинности политической позиции противника в глазах его сторонников. Сомнение – главная цель шантажа. И теория в этом плане не сильно отличается от политики [Ильенков 1960, с. 28]. Можно даже перефразировать Карла фон Клаузевица и сказать, что теория есть начало политики только иными средствами. Ведь сомнение в истинности или ложности определённого пути развития мысли (как раз то, о чём мы говорим), вызваны силой воздействия противоположной мысли. Получается ситуация, когда человек стоит меж двух огней: между двумя антагонистическими теориями или двумя враждебными партиями – суть одно и то же. Стоит сразу отметить, что окончательное решение об истинности или ложности той или иной стороны можно выносить исключительно и только после проверки практикой или исходя из разбора содержания самих положений. Но здесь то мы и рассматриваем только те случаи, когда ни то, ни другое не представляется возможным. Приведём пример. В седьмом эпизоде научно-популярного документального сериала “Космос: пространство и время” в очень доступной форме рассказывается история борьбы биохимика Клэра Паттерсона с использованием свинца в бензине. Паттерсон занимался исследованием возраста Земли. В ходе изучения количества свинца в частицах циркона, взятых из метеорита в Аризонском кратере, он обнаружил, что окружающая среда чрезвычайно сильно загрязнена свинцом. Паттерсон быстро понял, что причина этого – использование тетраэтилсвинца в этилированном бензине. В 1965 году он опубликовал статью “Загрязнение природной среды человеком” с которой он и начал борьбу с этилированным бензином. Противником учёного выступила компания “Этил Корпорейшн” – главный поставщик этила для нефтеперерабатывающей промышленности США. Компания подкупила ряд учёных, в частности Роберта А. Кехо, которые убедили общественность в полной безопасности этилированного бензина. В ходе общественных дебатов по этому вопросу, Р. Кехо, с одной стороны, доказывал безопасность использования свинца, Паттерсон же, с другой, – обратное. Теперь представьте, что вам нужно решить, на чьей стороне истина. С двух сторон на вас будут сыпаться убедительные аргументы от самых авторитетных и опытных учёных в этой области, но доказывать

они будут прямо противоположные вещи. Проверить на практике вы не можете – она вам не доступна. Решить из содержания самих положений так же трудно, если вы не специалист в этой области. А даже если и специалист, то уж наверняка менее компетентный, чем Р.Кехо или К. Паттерсон. Настолько серьёзная проблема уже в вопросе об опасности только со стороны одной компании. Теперь представьте, с каким уровнем пропаганды и шантажа, с какими сомнениями придётся столкнуться, когда вопрос будет стоять об опасности всего капитализма как такого?

В “Политическом шантаже” Ленин решает этот вопрос следующим образом: партия – ум, честь и совесть нашей эпохи. Оказавшись в условиях невозможности проверки истинности определённых положений практикой или через анализ содержания самих положений, только партийная принадлежность выдвигающих антагонистические положения сторон может служить критерием истинности, хотя и очень условным.

На первый взгляд, такой подход – полное безумие, но только если иметь сугубо политическое представление о категории партийности.

Партийность – это занятие определённой позиции в борьбе двух все-общественных тенденций. И ключевым моментом здесь как раз таки выступает именно все-общественность, поскольку речь идёт о тенденциях развития или деградации общества в его тотальности, а не отдельных его моментов. Поэтому политическая борьба различных партий в наше время не имеет ничего общего с категорией партийности. Борьба за право распоряжаться национальным бюджетом или за возможность лоббировать интересы капитала через государственные структуры – это борьба в пределах логики одной системы. В ходе такой борьбы сама система ни на йоту не приближается к выходу за свои пределы, к качественному преобразованию. Поэтому о партийности можно говорить только при столкновении двух антагонистических, враждебных по сущности логик общественного развития. И в различные эпохи такое столкновение может происходить в самых разнообразнейших формах. К примеру, в начале XX-го века партия имела вид РСДРП, а в середине XIX-го выглядела как литературный журнал “Современник”.

Конечно же, партийность ничего не может сказать об истинности, это делает только само движение содержания и практики. Но зная партийность противостоящих субъектов мысли или действия, можно с куда большей вероятностью выбрать правильный вариант. И даже если всё же будет допущена ошибка, то ошибка в ходе движения в правильном направлении обладает чрезвычайно высокой ценностью, поскольку является моментом конструирующего самого себя пути. Т.е. она входит в содержание самого движения в снятом виде, приближая каждый раз к

верному решению, правильному ответу или эффективному действию. Ну а снятая в ходе переосмысления и критики ошибка – уже не ошибка, а драгоценный опыт действительного движения.

Вопрос в том, какое движение выбрать или создать, на чью сторону стать? На сторону человека или вещи, на сторону мышления или псевдомыслия, на сторону чувства или ощущения? Несомненно, что только движение, которое в каждом своём моменте стремится к человеку, к мысли и к чувству, способно стать той самой деятельностью, в которой реализуется сущность человека. Все же остальные варианты рано или поздно вскроют свою внутреннюю суть из-под пелены дурманящей видимости и обернутся осознанием и чувством утраты всякого смысла, чувством утраты самого себя. И, наверное, вся трудность состоит именно в том, чтобы в каждый конкретный момент своей жизни распознать действительное, партийное движение, отличить его от пустого и опасного активизма, имитации, химеры. Но здесь категория партийности сама становится целью и уже ничем помочь не может. Остаётся исключительно только делать, думать и чувствовать, постоянно проверяя и перепроверя каждое своё решение. Наверное, поэтому самая строгая и беспощадная критика движения, партии всегда должна исходить со стороны самых последовательных партийных людей.

Литература

1. Босенко В.А. Всеобщая теория развития. 1-е изд. Киев: 2001.
2. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М.: Издательство Академии наук СССР, 1960.
3. Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 34. 5-е изд. М.: Госполитиздат, 1967.

Ильин И.В. (г. Харьков, Украина)

Буржуазный пролетариат и капиталистический идеал

Эвальд Ильенков писал, что понятие пролетариата, созданное Карлом Марксом и Фридрихом Энгельсом, отражает действительное положение, условия существования класса рабочих и предпосылки превращения этого класса в революционный класс, свергающий господство буржуазии, уничтожающий частную собственность. При этом абстрактную определенность пролетария как угнетенного класса создают лишь филантропы и социалисты-утописты [Ильенков 1997, с. 191–192]. То есть, филантропы и социалисты-утописты верно отразили эмпирическую действительность существования рабочих, при этом не связывая

верному решению, правильному ответу или эффективному действию. Ну а снятая в ходе переосмысления и критики ошибка – уже не ошибка, а драгоценный опыт действительного движения.

Вопрос в том, какое движение выбрать или создать, на чью сторону стать? На сторону человека или вещи, на сторону мышления или псевдомыслия, на сторону чувства или ощущения? Несомненно, что только движение, которое в каждом своём моменте стремится к человеку, к мысли и к чувству, способно стать той самой деятельностью, в которой реализуется сущность человека. Все же остальные варианты рано или поздно вскроют свою внутреннюю суть из-под пелены дурманящей видимости и обернутся осознанием и чувством утраты всякого смысла, чувством утраты самого себя. И, наверное, вся трудность состоит именно в том, чтобы в каждый конкретный момент своей жизни распознать действительное, партийное движение, отличить его от пустого и опасного активизма, имитации, химеры. Но здесь категория партийности сама становится целью и уже ничем помочь не может. Остаётся исключительно только делать, думать и чувствовать, постоянно проверяя и перепроверя каждое своё решение. Наверное, поэтому самая строгая и беспощадная критика движения, партии всегда должна исходить со стороны самых последовательных партийных людей.

Литература

1. Босенко В.А. Всеобщая теория развития. 1-е изд. Киев: 2001.
2. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М.: Издательство Академии наук СССР, 1960.
3. Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 34. 5-е изд. М.: Госполитиздат, 1967.

Ильин И.В. (г. Харьков, Украина)

Буржуазный пролетариат и капиталистический идеал

Эвальд Ильенков писал, что понятие пролетариата, созданное Карлом Марксом и Фридрихом Энгельсом, отражает действительное положение, условия существования класса рабочих и предпосылки превращения этого класса в революционный класс, свергающий господство буржуазии, уничтожающий частную собственность. При этом абстрактную определенность пролетария как угнетенного класса создают лишь филантропы и социалисты-утописты [Ильенков 1997, с. 191–192]. То есть, филантропы и социалисты-утописты верно отразили эмпирическую действительность существования рабочих, при этом не связывая

это существование с противоречивой сущностью капиталистических производственных отношений. Однако в работах Маркса и Энгельса, как, впрочем, и Владимира Ленина, можно найти утверждения, в которых выражается борьба буржуазии за превращение класса рабочих в реакционный, буржуазный класс, то есть, идеи филантропов и социалистов-утопистов, находят массовую поддержку у господствующего класса, и имеют тенденцию воплощаться в общественной практике. Так, в «Манифесте коммунистической партии» (1846 г.) представители буржуазного социализма, согласно Марксу и Энгельсу, хотят иметь «буржуазию без пролетариата», то есть «сохранить условия существования современного общества, но без борьбы и опасностей, которые неизбежно из них вытекают», благодаря административным улучшениям <...> ничего не изменяющим в отношениях между капиталом и наемным трудом» [Маркс, Энгельс 1955, с. 454]. В письме Энгельса Марксу от 7 октября 1858 года речь идет о том, что английская буржуазия добивается создания «буржуазного пролетариата» [Энгельс 1962, с. 293]. В произведении Энгельса «К жилищному вопросу» (1872 г.) речь идет о фабричной колонии капиталиста Андре Годена с благоустроенным бытом для рабочих [Энгельс 1961, с. 239]. Далее, в письме Карлу Каутскому от 12 сентября 1882 года, Энгельс сообщает о материальных предпосылках превращения английского пролетариата в буржуазный пролетариат, а именно о сверхприбылях, получаемых буржуазией от английской колониальной монополии [Энгельс 1964, с. 297]. В 1889 году Энгельс в письме Фридриху Зорге жалуется на «всосавшуюся в плоть и кровь рабочих буржуазную «респектабельность» [Энгельс 1965, с. 270; окончания слов изменены – И.И.]. Ленин в произведении «Империализм, как высшая стадия капитализма» (1917 г.) также указывает на экономическую обусловленность «подкупа» рабочих, их обуржуазивания, при котором они приобретают мещанский образ жизни, соответствующие заработки и мирозерцание [Ленин 1969, с. 308]. Наконец, в 1921 году Ленин пишет о том, что большая часть рабочих, сплоченных II-м Интернационалом, боится потерять свое мещанское благополучие – созданное благодаря привилегиям империализма – в случае революции [Ленин 1970, с. 4]. Стало быть, в понятие пролетариата должна входить не только возможность превращения «класса-в-себе» в «класс-для-себя», но также и превращение в «класс-в-другом», то есть, частичное присвоение характеристик противоположного, антагонистического класса. Такое дополнение необходимо еще и потому, что в нем учитывается империалистический этап развития капитализма, получение буржуазией сверхприбылей и пр., то есть, объективно-экономическое, материаль-

ное условие, влияющее на существование и на сущность пролетариата (способность быть революционным субъектом истории).

Впрочем, Маркс и Энгельс неоднократно заявляли о том, что все усилия, направленные буржуазией на обуржуазивание пролетариата, являются совершенно бессмысленными: например, Энгельс пишет о никчемности «мер по улучшении жизни трудящихся», таких как сберегательные кассы, премии и поощрения лучшим работникам [Энгельс 1955, с. 526], о бесплодности «филантропии и [лозунгов буржуазных благотворительных организаций о] всеобщей любви» [Энгельс 1955, с. 460], о том, что «ни один капиталист не заинтересован в создании таких [как у Годена] колоний» [Энгельс 1961, с. 261] и т.п. Таким образом, в понятие пролетариата не была включена возможность его буржуазного существования, его превращения в буржуазный пролетариат, или, если позволить себе создать неологизм, буржуриат. У Маркса, Энгельса, Ленина большая часть попыток буржуазии навязать рабочим буржуазное существование, кроме очевидных экономических условий, определяются в качестве пустопорожней идеологии (характерная фраза: «филантропические иллюзии» [Маркс, Энгельс 1955, с. 459]). Исходя из этих положений, нельзя согласиться с Ильенковым, когда он утверждает, что именно проникновение кантианской идеи соединения науки и системы («абсолютно бесполезных (если не вредных)») «высших ценностей» пагубно повлияло на рабочее движение [Ильенков 1984 (а), с. 197–198]. Согласно такому взгляду, интересы буржуазии, классовая борьба буржуазии против революционной сущности пролетариата, не может воплощаться в материальном мире, в общественной практике, но принадлежит лишь миру идей, духовному производству. Иными словами, в марксистском учении только коммунизм является идеей, которая вызвана общественными противоречиями и имеет материальный носитель (пролетариат), а буржуазные идеи, следовательно, не вызваны общественными противоречиями и не имеют материальный носитель (буржуазия). Однако классовая борьба является общественным противоречием для всех классов, следовательно, идеи, возникающие на основании этого противоречия по необходимости должны обладать материальным носителем. Так, например, описываемая Энгельсом колония Годена, Фамилистер в Гизе (1858), которая, как он писал, устроена «не в качестве доходной спекуляции, а в качестве социалистического эксперимента» [Энгельс 1961, с. 239], просуществовала до 1970-х гг. и была весьма доходным капиталистическим предприятием. В ней были выстроены школы, церкви, магазины, а также функционировали социальное и пенсионное страхование, жилищное и коммунальное обеспечение жизни рабочих и пр. У Годена были реа-

лизованы все те программы, которые впоследствии стали основой для социальной, пенсионной защиты буржуазного государства и пр. За 126 лет своей истории в этой фабричной колонии произошла только одна забастовка [Mandel 1978, с. 6-8, 354–356]. Эти эксперименты были продолжены в Англии, США и других странах со второй половины XIX века, приобретя массовую популярность в начале XX века; речь идет о существенном улучшении условий труда, жилищных условий, культурного уровня рабочих в универмагах и бренд-городах, что автор этих строк назвал социально-пространственной трансформацией капитализма [Ильин 2016]. Другими словами, то, что начиналось, как утопические идеи воплотилось во всеобщем процессе обуржуазивания рабочих, классовой борьбы буржуазии против сущностной характеристики пролетариата. Поэтому можно согласиться с Ильенковым, когда он пишет, что «класс поднимается на борьбу не силой идеала, как бы заманчив тот ни был, а только силой реальной жизни, т. е. когда идеал совпадает с назревшей в общественном организме массовой потребностью, с массовым материальным интересом класса» [Ильенков 1991, с. 209-210]. Утопические идеи не только обнаружили «просыпающееся самосознание пролетариата» [Ильенков 1984 (6), с. 174], но также и просыпающееся самосознание буржуазии, стремящейся превратить своего классового врага в свое зеркальное отражение, что и является капиталистическим идеалом общественного развития. Именно поэтому, рабочему теперь уже есть, что терять, и он может и не выступать «основной социальной силой переворота в отношениях собственности» [Ильенков 1984, с. 178]. Итак, теперь возникает задача отразить в совокупности понятий новую определенность сущности пролетариата. Попытаемся наметить эту совокупность, обратившись к марксовой мысли.

Итак, Маркс отмечает, что капитал стремится уменьшить необходимый труд, избавиться от затрат рабочего времени, для этого используя «все силы науки и природы, точно так же как и силы общественной комбинации и социального общения» [Маркс 1969, с. 214]. Будем обозначать эти «все силы <...>» всеобщим трудом (Allgemeine Arbeit), поскольку в это понятие Маркс включает и научные изобретения, использование кооперации труда современников и предшественников [Маркс 1961, с. 113–114], а также «деятельность, управляющую всеми силами природы» [Маркс 1969, с. 512]. Всеобщий труд является модификацией прибавочного труда, ведь последний, «с одной стороны, представляет собой базис свободного времени общества, а с другой стороны, тем самым – материальный базис всего общественного развития и всей культуры вообще» [Маркс 1973, с. 251]. Стало быть, капитал вызывает к

жизни всеобщий труд как результат и форму прибавочного труда. Этот труд, хотя и опредмечивается в прибавочном продукте и стоимости, при этом не является вполне отделенным от рабочего, точнее, не ведет непосредственно к опустошению, уничтожению рабочего. Прибавочный труд в форме всеобщего труда становится необходимым трудом для рабочего, поскольку входит в средства его существования. Таким образом, соотношение необходимого и прибавочного труда качественно меняется. Маркс говорит о «снятии» этого соотношения как «цели», к достижению которой, надо полагать, ведет развитие производительных сил при капитализме: «прибавочный продукт <...> выступает в качестве необходимого продукта и, наконец, <...> материальное производство оставляет каждому человеку избыточное время для другой деятельности» [Маркс 1969, с. 111; окончания глаголов поставлены в настоящее время – И.И.]. Прибавочный труд в форме всеобщего труда и результат этого труда при капитализме скрывают свою антагонистичность через одновременность и сосуществование двух общественных отношений (труда на себя и труда на другого; необходимого и прибавочного труда), а также через развитие производительной силы, которая делает это сосуществование протагонистическим, то есть, устраивающим, по видимости, союз между классами, углубляющим цивилизующее влияние капитала, развивая потребности рабочих. Следствием такой реорганизации является то, что всеобщий труд функционирует в социально-классовой, буржуазной форме: социальное общение и другие формы всеобщего труда используются в качестве средств обуржуазивания рабочего. Исходя из этих положений, можно сделать такие выводы: 1) прибавочный труд в форме всеобщего труда включает в себя политическое подчинение рабочего капиталисту, путем всасывания рабочим буржуазности. Это приводит к тому, что вместо односторонней эксплуатации, извлечения жизненных сил рабочего в форме прибавочного труда, происходит двусторонний процесс, в котором осуществляется вовлечение рабочего в форму всеобщего труда при капитализме, в духовное рабство капиталу [Энгельс 1955, с. 413], в «цивилизующее влияние капитала» [Маркс 1968, с. 387], 2) необходимый труд отчасти натурализуется в предоставлении капиталистом жизненных условий для рабочего, то есть, рабочий не только получает жизненные средства в абстрактно-социальной форме денег, но, так или иначе, получает их в конкретно-социальной форме (развитие потребностей и пр.). Именно опасность этой формы классовой борьбы должно будет учесть настоящее рабочее движение.

Литература

1. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1984 (а).
2. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997.
3. Ильенков Э.В. Идеал / Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
4. Ильенков Э.В. Проблема идеала в философии / Искусство и коммунистический идеал. М.: Искусство, 1984 (б).
5. Ильин И. Феномен бренда как предмет социально-пространственной интерпретации. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2016.
6. Ленин В. Империализм, как высшая стадия капитализма (Популярный очерк) / Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 27. М.: Политиздат, 1969.
7. Ленин В. III Конгресс Коммунистического Интернационала 22 июня 12 июля 1921 года. / Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 44. М.: Издательство политической литературы, 1970.
8. Маркс К. Капитал: критика политической экономии. Т. 1. / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 23. М.: ГИПЛ, 1960.
9. Маркс К. Капитал: критика политической экономии. Т. 2. / Сочинения. Т. 25. Ч. 1. М.: ГИПЛ, 1961.
10. Маркс К. Немецкая идеология / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 3. М: ГИПЛ, 1955.
11. Маркс К. Манифест коммунистической партии / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 4. М: ГИПЛ, 1955.
12. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 46. Ч. 1. М.: Политиздат, 1968.
13. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 46. Ч. 2. М.: Политиздат, 1969.
14. Маркс К. Экономические рукописи 1861–1863 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 47. М.: Политиздат, 1973.
15. Энгельс Ф. Быстрые успехи коммунизма в Германии / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 2. М.: ГИПЛ, 1955.
16. Энгельс Ф. К жилищному вопросу / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 18. М: ГИПЛ, 1961.
17. Энгельс Ф. Письмо Карлу Каутскому от 12 сентября 1882 г. / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 35. М.: ГИПЛ, 1964.
18. Энгельс Ф. Письмо Марксу 7 октября 1858 г. / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 29. М.: ГИПЛ, 1962.
19. Энгельс Ф. Письмо Фридриху Адольфу Зорге, 7 декабря 1889 г. / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 37. М.: ГИПЛ, 1965.
20. Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 2. М.: ГИПЛ, 1955.
21. Mandel R. André Godin and the Familistère de Guise, 1817–1888: a study of industrial paternalism and social reform. Toronto: University of Toronto press, 1978.

Столяренко Д.А. (г. Киев, Украина)

Коллективность в логике понятий

Для того, чтобы выработать философское понятие коллективности как исторически-конкретной человеческой общности, как момента самодвижения общества, мы должны поставить вопрос именно как *гносеологический* вопрос. Философия в этом смысле служит не обобщением эмпирических данных социологии, этнографии, социальной психологии, но, удерживая действительность в качестве предпосылки, вырабатывает понимание развития вообще как диалектического принципа, делая коллективность необходимым моментом революционного осуществления деятельного тождества мышления и бытия, *restauratio magna* (Лифшиц). Коллективность как момент непосредственности, *непосредственного производства человека* (в конечном счете, производства материей самой себя как мыслящей материи) и удерживает в себе, собственно, этот момент беспокойного тождества.

В многообразии форм коллективности «философию интересует именно сама внутренняя логика движения вообще материи вообще» [Босенко 2001, с. 9].

Для такого исследования должны быть адекватно разработаны его предпосылки. Позиция «объективности» и «конкретности» понимания коллективности, на которую претендуют положительные науки, оказывается, напротив, субъективной, поскольку она отстраняется от объекта, разрывает субъект и объект вместо того, чтобы познавать его по своей собственной логике, взяв действительность в форме субъекта.

Одним из гносеологических последствий такого разрыва становится ложное противопоставление индивидуального и коллективного, представление о коллективности как о социальном конструкте, данном индивиду лишь в ощущениях, эмпирически.

В том числе это противопоставление становится основой для представления об атомарном индивиде как безусловном и безотносительном. Оно не способно удержать и осмыслить реальное противоречие: в буржуазном обществе человек в действительности существует как отдельный индивид, индивидуальное выражение рабочей силы, но при этом он опосредуется с самим собой в труде только через общественное целое, и имеет это целое в качестве собственной предпосылки (поскольку сознание как таковое является моментом определенной деятельности). Человек как личность реально отождествляет индивидуальное и коллективное в труде, в каждом его моменте разрешая это противоречие. Коллективность, таким образом, выступает как единственно возможная

форма организации деятельности, осуществляющей себя по меркам всеобщего (материи) – т.е. схватывающей его в отрицании конечного, в деятельности, в изменении вещей, в котором всеобщее обнажается. Ведь и сам мир – не данное, а бесконечно-творимое, находящееся в бесконечном производстве себя.

«Индивидуализация», с которой мы имеем дело в буржуазном обществе, порождает новые, гораздо более масштабные формы коллективности. Поэтому-то не нужно «элегий по умершей целостности» (Лифшиц), консервативной идеализации *Gemeinschaft*. В процессе исторического определения общественной целостности внутри себя нужно видеть не только голое отрицание ее исторических форм. История не есть разрушительная сила, бесповоротно уничтожающая, расчленяющая в своем развитии исходное коллективное целое. Каждый раз она воспроизводит себя в своем отрицании как новая целостность. Поэтому не менее, чем романтические представления о золотом веке, бессмысленен и квиетизм, расчет на далекое будущее в деле построения «подлинной» коллективности по типу «сначала условия – потом коллективность». Само противоречивое соотнесение общества с самим собой в коллективной деятельности (в котором оно не только существует как нечто данное, но и перманентно выходит за собственные пределы: сам процесс деятельности (изменения) природы изменяется), порождает ростки коллективности будущего. Новая коллективность выступает двояко. Во-первых, как момент отрицания общества на своем же основании, как производство непосредственной коллективности в буржуазном обществе, как некапиталистическая капиталистичность [Бурик 2016]. Во-вторых, как выход общества за пределы своей конкретно-исторической формы, еще не получившей ба-нализованную, повседневную форму «стихийной разумности» (В.А. Босенко во «Всеобщей теории развития» пишет о «беспрепятственном постоянном обновлении общества» – хотя скорее стоит вести речь о постоянном обновлении через разумную планомерную постановку препятствий – ср. «принцип завтрашней радости» у Макаренко). Эти ростки коллективности будущего мы найдем в качестве необходимого момента движения по преодолению нынешнего состояния как формы выражения тенденций (сознательных и неосознанных) по преобразованию общества в целом. При этом, не стоит упускать из виду, что социалистическая некапиталистическая капиталистичность, которая «воспроизводится по логике капитала как сущностного и существенного, ..., необходимого общественного отношения» [Бурик 2016, с. 15], при стихийном развитии будет воспроизводить, в том числе, старые формы коллективности, которые одновременно станут одной из предпосылок такового воспроизведе-

ния. В этих условиях тезис о планомерности, «сознательном управлении обществом своим собственным развитием» [Бурик 2016, с. 17] обретает значение важнейшего практического теоретического принципа.

В действительности движение по преодолению нынешнего состояния возможно только как стремящееся к снятию разделения труда, прокладывающее свой путь через череду исторических случайностей, глубинных тектонических сдвигов и головокружительных революционных эпизодов. В каждом из них вызревают, образуются новые формы коллективности, в противовес схоластическим моральным предписаниям и абстрактным конструкциям теоретиков (склонность которых к одной из позиций скорее выводится из нерелексируемых идеологических убеждений, нежели из теоретических предпосылок).

Снятие разделения труда ликвидирует и основание для противопоставления индивидуального и коллективного. Оно будет означать «превращение внешнего коллектива в свою собственную внутреннюю субстанцию, в свое собственное определение» личности, «снятие своей непосредственности, единичности, есть превращение своего собственного бытия в рефлектированное бытие, в момент бытия коллектива» [Науменко 1968, с. 247].

Таким образом, необходимость теоретического осмысления коллективности – не есть праздный вопрос или предмет отстраненно-научного интереса. Постигание коллективности в логике понятий – это, в конечном итоге, вопрос об освоении социальной формы движения материи, и именно в таком – всеобщем – масштабе он должен быть поставлен.

Литература

1. Босенко В.А. Всеобщая теория развития. Киев, 2004.
2. Бурик М.Л. Человек и экономика в виртуализированном мире. К.: Аграр Медіа Груп, 2016.
3. Науменко Л.К. Монизм как принцип диалектической логики, Алма-Ата: Наука, 1968.

Кизима В.В. (г. Киев, Украина)

Как преодолеть одиночество

*Рано или поздно наступает время,
когда нужно выбирать между
созерцанием и действием.
Это и называется: стать человеком
А. Камю*

Вопрос, вынесенный в название, сейчас относиться к области психологии, знания о которой даже в среде учёных часто не идут дальше того,

что это «наука о душе». Хотя, если говорить по правде, самое великое достижение человечества было достигнуто именно в области психологии (речь, конечно, идёт о Загорском эксперименте). Более того, одно наличие этого эксперимента – и его идеи, и воплощения, и результата наделяет смыслом всё предшествующее существование человечества. Никогда ещё человек не познавал себя так точно, нигде так полно не выражалась социальная форма движения материи. В общем-то, можно сказать, что задача человечества была выполнена и вполне можно совершить его локальный перезапуск, что и сделал один из авторов этого *эксперимента*¹. Но, к чему сейчас превозносить и ещё раз описывать достижения будущего, от которого мы сейчас /безнадёжно ли?/ отстали.

Хоть мы и живём сейчас в «эпоху пролетарских революций...», но это и эпоха «мирового империализма» (или капитализма в его высшей империалистической стадии, т.е. эра не развития и созидания, а угнетения и распада). Современные люди, наши взгляды, наши позиции, наши поступки и предпочтения, даже наши чувства, обусловлены тем миром, в котором мы живём.

Поэтому, не заходя в философские или «научные» дебри, можем смело утверждать, что вопрос о том, что такое одиночество, не является вопросом таким уж искусственным. Если вы жили на этой планете в наш век, то вам знакомо это чувство.

Чем младше сейчас человек (то есть, чем дальше он от истории человечества), тем искреннее и более он нуждается в общении (хотя часто довольствуется и иллюзорными его проявлениями, «псевдокоммуникациями», физическим присутствием других людей вокруг). Это подтверждает и один их недавних экспериментов [7], проведенный в России: подросткам предложили провести в одиночестве столько времени, сколько они смогут (в идеале – 8 часов), главное условие – не пользоваться гаджетами и не разговаривать с другими людьми (при этом можно было читать, рисовать, лепить, гулять и т. п.). Подавляющее большинство не выдержало и двух часов. Среди прочего, участники описывали свое состояние как угнетенное, тревожное, доходящее до паники с депрессивными, страшными и сложными мыслями. Но, не стоит говорить, что это всего лишь проблема «нового поколения». Просто, чем дальше это поколение от завоеваний истории, чем меньше у его представителей связи с опытом

¹При наличии фантазии можно рассматривать энтропию не только непосредственно в материи (в теле) Вселенной, а и энтропию мыслящего разума. Достигая определённой точки своего развития и не имея социальных условий для дальнейшего – верный выход – провоцирование распадающегося разума, попытка создать толчок, побудить его к чему-то большему.

прошлого и возможностями будущего, тем острее они переживают все ужасы, которые присущи эпохе угнетения человека человеком, эпохе отчуждения.

Но переживания – это ещё далеко не чувства. Мы можем сталкиваться с сильными, как могучие синие киты, переживаниями, окунающими нас в пучину тоски и ностальгии, ностальгии по чему-то настоящему, по значимому, по замечательному. Мы можем переживать душевный подъем от сопричастности, от головокружительных картин будущего, от человеческой близости. Но, быть в настоящем, жить чувством, которое есть не индивидуальное переживание, а общественное проживание, которое и есть поток самой жизни, не получится. Хотим мы того или нет, а настоящими людьми мы стать не можем.

Современная психология, конечно, далека от науки в принципе и от своей науки в целом. Она не имеет не только единого методологического подхода в исследованиях, но, даже имеет разные трактовки своего предмета, целей, методов, задач и проч. Как и в любой другой современной науке, в ней много вычурного академизма, дилетантства и откровенного шарлатанства. К сожалению, многие из-за этого вообще считают её лженаукой.

Также для тех, кто не близко знаком с предметом, стоит отметить, что в среде «профессионалов» профессионалом не может считаться человек, просто получивший диплом о высшем профильном образовании. Повсеместно на пьедестал ставят «практику». Но практику вполне определённую. Для того, чтобы практиковать, необходимо закончить дополнительные курсы и стать специалистом в одном из направлений психотерапии. К слову, занятия педагогикой считаются довольно постыдными и не имеющими отношения к «живой» науке. То есть, современная практическая психология построена как рынок продажи услуг, основными потребителями которых и есть сами психологи, желающие стать «профессиональными психологами». Но сейчас не об этом. Одной из школ (всё более набирающей популярность в психологии) является экзистенциализм. Ученые, которые относят себя к этой парадигме, имеют право в публичной среде говорить о таких вещах, как смысл жизни, смерть, свобода, ответственность, одиночество и прочее. Представители этого направления рассматривают проблему одиночества по следующим уровням:

1. Поверхностное (эмоциональное переживание, сильное, но мимолётное).
2. Глубинное (угнетающее чувство, которое сопровождает человека, который не чувствует своей связи с другими, миром, смыслом).
3. Фундаментальное (т.е. одиночество, присутствующее у человека от при-

роды. Фундаментальная изоляция из-за его неповторимости, индивидуального сознания, из-за того, что рождаемся и умираем мы в одиночку; из-за того, что нет высшего смысла в нашем существовании и высших сил, помогающих нам) [6, с.363].

Хоть это представление и претендует на глубину, оно поверхностно, ибо человек сейчас, не значит «истинно Человек». Нынешний человек не может ощущать себя личностью, не может быть проявлением того самого «ансамбля всех человеческих отношений». Он становится проявлением лишь тех нечеловеческих отношений, которые господствуют сейчас в нашем мире. Естественно, что этому сопутствуют пустота и одиночество.

Как же его преодолеть? На первый взгляд, ответ простой – найти другого. Но, во-первых, трудности с этим былии ещё у древних греков (хотя их время, с точки зрения проявления человеческой сущности, было куда интереснее и разнообразнее нашего. Во-вторых, нужно уяснить, что в данном случае, да и вообще, говоря «Другой», нужно читать «все другие», то есть человек вообще и ты сам. Э.В. Ильенков акцентировал внимание на том, что действительно личностью можно стать благодаря другому человеку и используя, при этом средства труда, то есть, в процессе производства [3]. Бесспорно. Но, мы бы хотели обратить внимание на то, что попытка превращения в личность может быть не только спонтанной, но и сознательной попыткой проявить свою человеческую сущность.

Среди распространённых рецептов того, как стать личностью, быть ближе к тому самому Человеку – совет «стать универсальным человеком», т.е. выйти за пределы своей профессиональной ограниченности, познавать мир во всем его разнообразии. Не умаляя значимости всестороннего развития, совершенствования как интеллектуальных, так и физических, и творческих качеств и интересов, зададимся вопросом – так ли прям ответ, будет ли этого достаточно? Или, иначе, будет ли ответом на вопрос об упразднении разделения труда занятие каждым человеком всеми видами деятельности, которая ему по душе?

На наш взгляд, такой ответ будет не полным. И дело тут отнюдь не в том, что видов деятельности слишком много. Человеку с хорошим средним образованием после недолгой подготовки несложно освоить любой из них. Дело в том, что слишком уж много прекрасно и разносторонне образованных болванов и подлецов встречал каждый из нас. И, с другой стороны, сколько есть отзывчивых, честных, справедливых людей, которые просто привыкли трудиться и делать это хорошо, являются мастерами, пусть не большого, но своего дела и делают его ответственно. Возможно, что уже существует такая сфера деятельности, которая является

всеобъемлющей и включённость в которую является автоматическим освобождением от остальных сдерживающих пут?

В нашей истории уже есть оксюморонный, на первый взгляд, термин, выражающий суть того, о чём мы говорим – «профессиональный революционер». Хотя в названии заложено реальное противоречие, в данном случае, профессиональная принадлежность означает не ограниченность рамками отдельной науки или дела, а, наоборот, причастность человека через практику и теорию ко всем познаниям и достижениям человечества, как свершившимся, так и будущим. Первым шагом для достижения этого «звания» будет занятие активной позиции по преобразованию мира, которая и есть общей производительной деятельностью по производству и мира, и человека. «Занять позицию» означает стать выразителем интересов прогрессивного класса, бороться за его интересы: “Я действую революционно-практически-критически по революционно-практической перedelке мира с позиций революционного класса по его интересам и в его составе, следовательно, я существую” [2, с. 45].

Другое дело, что рядом с каждым конкретным человеком должны находиться те, кто помогут ему поступать подобным образом. В детстве и юности такими помощниками по идее должны выступать в первую очередь родители и педагоги, и очень важно, чтобы они были достаточно подготовленными для выполнения этой важнейшей общественной функции. Как мы отмечали выше, в современной психологии не хватает психологии, так же дело обстоит и с педагогикой. В отсутствие чёткого понимания природы личности и принципов работы с ней, психология и педагогика нередко превращаются в инструменты сдерживания человеческого развития, в средства примирения личности с самой жалкой участью, которая досталась ей в силу обстоятельств, например, в силу сложившегося разделения труда.

Задача психолога или учителя – перестать быть психологом и учителем: необходимо обращаться к тому, с кем вы работаете, провоцировать его, стимулировать к развитию. В.А. Босенко писал, что даже «у школьника должны быть нормы заботы вселенского масштаба. Он должен чувствовать себя творцом, революционером» [2, с. 73]. Что в таком случае можно сказать о педагогике взрослых (которая выражается в психотерапии). Уход от общественных проблем к частным, поиск «корня зла» в самом человеке приводит только к тому, что одни его проблемы сменяются другими. Главенствующая линия современной психотерапии – научиться смиряться с обстоятельствами, «чувствовать себя с собой хорошо» не смотря ни на что. Как же это расходуется с тем, чтобы человек мог чувствовать себя человеком, стать им...

На наш взгляд, в психотерапии должно и нужно применять такой же подход как в педагогике вообще – всеобщее образование человека на протяжении жизни, его включённость в деятельность, ощущение его ответственности. Для того, чтобы понять, что делать взрослому человеку с его проблемами современной науке стоит обратиться к теории и опыту школьной педагогики в Советском Союзе. Хорошо это описано в одном из воспоминаний бывшего советского школьника: «мы по очереди читали политинформацию, собирали игрушки для африканских детей, консервы для полярников, медикаменты для пострадавших от наводнения, деньги для никарагуанских сандинистов, теплую одежду для детей хантов или писали письма для заключенных политузников США и Латинской Америки... мы пришли к выводу, что должны помочь всем страждущим: сандинистам, африканским детям – и, конечно, освободить индийских слонов» [5].

То есть, для того чтобы перестать быть одиноким, нужно попытаться стать личностью, которая «обнаруживает себя тогда и там, когда и где индивид в своих действиях и продукте своих действий вдруг производит результат, всех других индивидов волнующий, всех других касающийся, всем другим близкий и понятный, короче – всеобщий результат, всеобщий эффект» [3, с. 355]. Когда человек становится в себе воплощением всех человеческих потребностей и интересов – он никак не может быть одинок.

В таком случае, самое высокое, на что мы способны сейчас как люди (которые «живут своим временем и умирают вместе с ним» [4]) это «занятие позиции», а, значит, и действие сообразно с ней. В действительности, у нас остался мир Ильенкова, но, перед нами реальность Камю. То есть, то место, в котором мы живём сейчас – абсурдно. И единственно не абсурдным поступком сейчас будет – борьба за превращение мира реального в мир действительный.

Литература

1. Босенко В.А. Всеобщая теория развития. Киев, 2001.
2. Босенко В.А. Воспитать воспитателя. Киев: Лыбидь, 2004.
3. Ильенков Э.В. Что же такое личность. М., 1984.
4. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990.
5. Колесник Д. Как мы слонов освобождали [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://liva.com.ua/little-partisan.html>
6. Кізіма В.В. Самотність як соціально-психологічна категорія // Науковий часопис НПУ імені М.П.Драгоманова. Серія №12. Психологічні науки. 2014. №43(67).
7. Мурашова К. Кого бояться подростки [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://snob.ru/selected/entry/45522>

V СЕКЦИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ АНАЛИЗА ФОРМ СОЗНАНИЯ

Баштовой А.О. (г. Киев, Украина)

Диалектический метод как основа развития наук

Безусловно, описывая восходящее от абстрактного к конкретному движение категорий, Гегель не смог в полной мере избавиться от идеализма. Критикуя точку зрения, согласно которой содержание мышления искали исключительно в словах, символах, и предлагая куда более объективный критерий — дело — Гегель, тем не менее, вдруг «...поворачивает на 180 градусов и объявляет затем слово (Sage) первой – и по существу, и по времени – формой «обнаружения мышления», первой и изначальной формой пробуждения духа к самосознанию, той первой и первоизданной «вещью», в виде которой «мыслящий дух» противопоставляет самого себя самому же себе, чтобы рассмотреть самого себя, как в зеркале, в том образе, который он сам же из себя своей изначальной творческой мощью создал» [Ильенков 1973, с. 120–44].

Но как бы критически мы не подходили к Гегелевской логике, последней невозможно предъявить претензию в ненаучности. Движение, в котором прослеживаются не только всеобщие законы, категориальные взаимосвязи, но и сам диалектический метод, нашло свое применение как в рамках исследований самого Гегеля, так и в последующих работах основоположников диалектического материализма. Определенные тенденции были подхвачены, материалистически и успешно переосмыслены лучшими представителями марксизма. Но есть обратная сторона медали, и вопреки заложенному потенциалу колоссального масштаба, по сей день она остается едва замеченной современными научными кругами. Для естественных и фундаментальных наук рефлексивные определения формальной логики, такие как закон тождества, исключения противоречия, исключенного третьего, достаточного основания, были и остаются основой их теоретических построений. Конечно, ту роль, которую в ста-

новлении современной науки сыграла формальная логика, невозможно переоценить, но с течением времени увеличивается как количество квазинаучных теорий, так и их популярность среди ученых. И если ранее мистификация явлений, которая представляет собой первичный способ их объяснить, вполне естественно сменялась все более объективными предположениями, близкими к статусу научных, то теперь тенденция обратилась в прямо противоположную.

Сталкиваясь с незнакомыми явлениями, имея при этом достаточно глубокую базу опыта в исследовании, но не имея способа проверить полученные знания и не владея логикой, способной выдерживать напряжение противоречия, естествоиспытатели нередко приходят к той же мистификации, но уже не непосредственной, а облеченной в научную оболочку.

Причиной такого противодействия нормальному ходу научной мысли является именно та теоретическая основа, на которой эта мысль развивается. Необходима ли формальная логика для такого развития? Безусловно, но только не в чистом виде витающих в пустоте рефлексивных определений. «Рефлексия – это прежде всего движение от ничто к ничто и тем самым сливающееся с самим собой отрицание» [Гегель 1971, с. 19]. Когда за рефлексивными определениями закрепляют статус всеобщих законов, их тавтологическое тождество мгновенно порождает противоречивость. «Если все тождественно с собой, то оно не разное, не противоположно, не имеет основания. Или если принимается, что нет двух одинаковых вещей, т. е. что все разнится между собой, то А не равно А, то А также и не противоположно и т. д. Принятие любого из этих положений не допускает принятия других» [Гегель 1971, с. 31]. Вместо того чтобы разрешить возникшее противоречие, его исключают, что лишь мешает двигаться дальше и отводит взгляд от сути дела.

Действительно, закон исключения противоречия имеет очень широкое применение, в особенности для доказательства математических теорем. Такое доказательство более известно нам как доказательство от противного. Но что именно оно за собой скрывает? У теоретика, не способного построить доказательную базу прямо вследствие тавтологичности исходных определений, возникает необходимость сконструировать противоречие искусственно там, где его не должно быть в принципе. Опровергнув тем самым положение, которое заведомо было ложным, он ставит точку. Но чем чреват подобный способ доказательства? Борьба с искусственными противоречиями, вызванными просто непоследовательностью, неряшливостью в мышлении, само собой, нужно. Но когда противоречие возникает естественным путем, как

отражение противоречивости самого предмета, то некомпетентность формальной логики переходит в крайность, препятствующую дальнейшему развитию мысли.

Например, во второй половине двадцатого века произошел революционный технологический прорыв в области астрономии: были созданы радио-, инфракрасные, ультрафиолетовые, рентгеновские и гамма-телескопы – астрономия стала всеволновой, а радиус наблюдаемой Вселенной увеличился в тысячи раз. Как следствие, в научных кругах образовался лагерь сторонников гипотезы конечности и эволюции вселенной. Его представители попытались дать ответ на вопрос, который актуален вот уже несколько тысяч лет: ограничен ли мир, а если да, то что находится за его пределами?

Сейчас одна только теория Большого взрыва находит свое одобрение как в широких общественных массах, так и среди большинства физиков. Её претензию на научность считают оправданной «по умолчанию». Во многом это обусловлено несовершенностью, а порой даже абсурдностью теорий, которые ей противопоставляют. «Теория большого взрыва (горячего «начала» Вселенной) подвергается критике уже несколько десятилетий. Однако все это время почти все её критики в качестве альтернатив предлагают не менее фантастические «теории» [Игнатович 2007, с. 276]. Проблема состоит в том, что гипотеза, призванная описать эволюцию Вселенной, своей логической неустойчивостью лишь породила ещё больше вопросов. Этим с огромным успехом пользуются течения, для которых наука испокон веков была злейшим врагом. «В условиях, когда физики заявляют, что Вселенная возникла, но им неизвестно «как и откуда», кто может упрекнуть церковников, которые говорят, что ответ на этот вопрос содержится в Библии?» [Игнатович 2007, с. 247].

Можно с уверенностью сказать, что без диалектического переосмысления таких категорий, как неопределенная материя и количественное бесконечное, физика не предоставит основательного ответа на вопрос, ограничена ли вселенная в пространстве и времени.

В «Учении о бытии» Гегель подверг критике первую из четырех Кантовских антиномий. Оба доказательства тезиса и антитезиса равно построены на нерациональном подходе к ограничению величин пространства и времени качественной границей. В тезисе это приводит к суждению о данном моменте времени как о некоем конце, требующем начала. ««Теперь» принимается как точка, в которой прошел бесконечный ряд следующих друг за другом состояний вещей в мире, следовательно, как конец, как качественная граница» [Гегель 1970, с. 314]. В антитезисе

– к представлению о времени, ограниченном наличным бытием мира, которое предполагает другое наличное бытие. А ведь эта критика крайне актуальна. Если будет преодолен подход к пространству и времени как к качественной определенности, если мы научимся в последних видеть именно величину, необходимость ограничения вселенной пропадет сама по себе. «Если бы это «теперь» рассматривалось лишь как количественная граница, которая текуча и которую не только должно переступить, но которая скорее и состоит лишь в том, что она переступает самое себя, то оказалось бы, что бесконечный временной ряд в ней не прошел, а продолжает идти ... » [Гегель 1970, с. 314–315].

В своих суждениях Гегель подошел к антиномии не только как диалектик, но и как материалист. Понятие количественно бесконечного ряда позволяет нам, во-первых, взглянуть на вселенную как на материю в целом, безграничную в величинах пространства и времени, и, во-вторых, указать на вечное изменение материи в её конкретных формах проявления, – на теорию мирового круговорота.

Но для того, чтобы прийти к необходимости применения диалектики в фундаментальных и естественных науках, не стоит копать так глубоко. В математическом анализе особая роль отведена категории «многое», в более привычной для математиков форме – «множество». Множество, к примеру, действительных чисел фигурирует во всех основных теоремах. Сама по себе, фундаментальная наука не может дать определение абстрактной категории качественного характера, что вполне естественно. «Понятие множества является одним из важнейших исходных и неопределяемых понятий современной математики» [Дороговцев 1993, с. 7]. Но логические определения необходимы любой науке. Для введения конкретики, без которой далее невозможно было бы развивать мысль, указывают на «...следующие способы задания множеств:

(1) Задание множества с помощью перечисления или указания его элементов [...]. (2) Задание множества указанием свойства его элементов» [Дороговцев 1993, с. 8].

Затем совершенно произвольно приписывают множеству понятие пустоты: «Удобно также ввести множество, которое не содержит элементов. Это множество называют пустым...» [Дороговцев 1993, с. 9.] Но почему отсутствие элементов есть множество, – не разъясняется, равным образом нельзя вывести пустоту ни из первого, ни из второго указанного способа задания множеств. Именно в подобных местах пересечения теоретических основ математики и логики становится очевидной необходимость применить диалектический метод, в соответствии с которым пустота и есть тем неотъемлемым звеном во взаимосвязи одного и мно-

гих одних. Природа этой взаимосвязи исчерпывающе раскрыта Гегелем в третьей главе «Учения о бытии».

На Гегеля принято смотреть как на «чистого логика». «Тут то и заключена вся ложь гегелевского идеализма – идеализма мышления, идеализма понятия, – секрет её таится в своеобразной профессиональной слепоте «логика ex professo», в избирательной слепоте профессионала, который в мире ничего другого, кроме предмета своей узкоспециальной науки не видит и не желает видеть» [Ильенков 1973, с. 120–144].

И правда, к проблемам других наук Гегель подходил как логик. Но это никоим образом не свидетельствует о вышеупомянутой узкопрофильности. Львиная доля «Учения о бытии» наполнена разнообразными примечаниями, которые не обошли стороной физику, химию, астрономию, математику. Более того, глубина изложения отнюдь не поверхностна. Познания Гегеля в области фундаментальных и естественных наук заслуживают куда более объективной оценки, чем «узкопрофильный логик». Чего стоит одна глубина вскрытия природы математического бесконечного, дифференциального и интегрального исчисления, изложенная в трех примечаниях второго раздела «Учения о бытии», которые занимают практически шестую его часть.

Целью Гегеля, вопреки распространенному мнению, было не «подогнать» конкретные примеры под категориальные рамки, а напротив показать, что находящаяся в непрерывном движении диалектика на любых стадиях может быть плодотворно применена в самых различных прикладных сферах. Это должно вдохновить читателя продолжить развитие логики не только в чистом виде, а и в виде движущей силы, способной определять исходные категории других наук, опровергать и доказывать их теоретические положения, находить недостающие условия того или иного теоретического основания. А самое главное – принимать противоречия, разрешая их в новое спокойное единство по форме и содержанию. Ильенков в письме «О положении с философией» сложившуюся в его время ситуацию с философией оценивал так: «...очень плохо, если не трагично. [...] Практически все её влияние на события, на развитие общественных наук и естествознания приближается к нулю. Имеется ввиду, разумеется, марксистско-ленинская философия, «диалектический материализм» – ибо «свято место пусто не бывает», и в той мере, в какой падает влияние материалистической диалектики, возрастает влияние других самых пестрых и многочисленных школ и концепций» [Ильенков 2008, с. 378–387].

Не стоит забывать, что целью науки является не пассивное накопление знаний, а деятельное их применение. С каждой новой логически не-

состоятельной теорией наука не просто топчется на месте, а и неизбежно отклоняется от пути былых революционных успехов. Потому вопрос развития науки необходимо рассматривать исключительно в контексте обращения к диалектическому методу.

Литература

1. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1971.
3. Дороговцев А. Я. Математический анализ: Учебник. В 2 ч. Ч. 1. К.: Лыбидь, 1993.
4. Игнатович В. Н. Введение в диалектико-материалистическое естествознание: Монография. Киев: ЭКМО, 2007.
5. Ильенков Э. В. Гегель и проблема предмета логики / Философия Гегеля и современность. М.: Наука, 1973.
6. Э.В. Ильенков. О положении с философией. [Письмо в ЦК партии] / Эвальд Васильевич Ильенков М.: РОССПЭН, 2008.
7. Ленин В.И. Философские тетради / Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 29. М.: Политиздат, 1969.

Суханов В.Н. (г. Москва)

Проблема основания субъективности в эпоху постмодерна

Современная эпоха все больше и больше бьет тревогу о потере субъекта. И это действительно так. Человек теряет свою субъектность. Лженаука, погрязшая в эмпиризме, отталкивающаяся только от факта, и здесь строит свои «неоспоримые» теории. Хорошо об этом сказала философ из Санкт-Петербурга И.А. Батракова. «В том, что называют постмодерном, уже не осталось не только всеобщего основания, но и вообще никакого основания, так что он действительно есть явление полной нелепицы. Для него умер сначала Бог, а затем и субъект со всеми его смыслами. Осталась одна лишь *игра в смыслы*, причем игра без правил, у каждого своя, хотя и неизвестно чья, ибо субъект-то умер!» [Батракова 2012, с. XVII–XVIII].

Попробуем вскрыть причины утраты человеком субъектности, руководствуясь другой теорией, суть которой – деятельное преобразование действительности. При этом рассмотрим педагогическую составляющую этой действительности, учитывая, что любая педагогика предельно выражает господствующий принцип бытия.

То, как принцип частной собственности с младенчества калечит души детей, разбирала Татьяна Мацеха в статье «Почему нельзя любить ребенка?» «В 1956 году француженка Марсель Же Бер проводила исследования развития детей в Уганде, и получила неожиданные результаты.

Литература

1. Батракова И.А. Школа мысли / Линьков Е.С. Лекции разных лет. Т. 1. СПб.: ГРАНТ ПРЕСС, 2012.
2. Мацеха Т. Почему нельзя любить ребенка [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://commons.com.ua/pochemu-nelzya-lyubit-rebenka/>
3. Лобастов Г.В. Кант как психолог: методологические проблемы формирования образа пространства // Вестник РГГУ. Серия «Психология. Педагогика. Образование». 2015. № 1.
4. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. СПб.: Наука, 2002.
5. Спиноза Б. Избранное. Минск, 1999.
6. Ильенков Э.В. Диалектика идеального / Идеальное: Ильенков и Лифшиц. М.: РГГУ, 2004.

Маланов С.В. (г. Йошкар-Ола)

О генезисе психики в работах Э.В. Ильенкова и проблемах российского образования

Творчество Э.В. Ильенкова выступает важнейшим шагом в философско-методологическом определении предмета психологии. С конца 1960-х годов Э.В. Ильенков активно участвовал в разработке системно-деятельностного культурно-исторического подхода к анализу происхождения и развития психических функций человека. По приглашению А.Н. Леонтьева читал лекции и руководил научным семинаром на психологическом факультете МГУ. В настоящее время работы Э.В. Ильенкова становятся весьма актуальными в связи с неопределенностью теоретико-методологических оснований образовательной политики в России.

На фоне неблагоприятных социально-экономических условий для развития образования и науки наблюдается стихийность принимаемых решений при полном отсутствии обоснованных прогнозов. При этом игнорируются основополагающие закономерности, лежащие в основе психического развития человека, выделение которых является достижением отечественной системно-деятельностной культурно-исторической психологии. Начинают доминировать наивные представления о психических явлениях, в основе которых лежит гипотеза о том, что «мозг с помощью мозга и внутри самого мозга» порождает психику (строит образы и представления, организует мышление, порождает сознание, эмоции и т.д.). Следствием таких представлений выступает постепенное устранение социально-психологических условий для совместных предметно направленных взаимодействий учителя и учащегося, обеспечивающих эффективность образовательной деятельности, и подмена таких условий технологическими аспектами знаково-символической организации

информации, которую требуется транслировать учащемуся для ее последующей обработки. При этом знания определяются как «информация и способы ее обработки», а психика – как совокупность информационных процессов, протекающих внутри мозга [Маланов 2014, 2016].

Почему поиск психики внутри организма, внутри нервной системы и мозга продолжает сохранять большое число сторонников? Это связано со стихийно складывающимися представлениями людей о психических явлениях. В историческом развитии любого сообщества людей требуются специальные слова, с помощью которых выделяют и обозначаются различия между членами сообществ по двум важнейшим основаниям: а) по особенностям включения в межсубъектные (межличностные) и социальные отношения (хитрый, честный, веселый и т. д.); б) по особенностям целенаправленной реализации предметных действий (внимательный, забывчивый, умный и т. д.). Такие лексические средства постепенно образуют языковые формы не только, и не столько для стихийного описания внешне выделяемых различий между людьми, они начинают использоваться для объяснения таких различий. Наблюдаемым различиям приписываются психические свойства, локализация которых перемещается извне внутрь организма, а психические свойства начинают рассматриваться в качестве причин таких различий. Психические функции гипотетически локализуются внутри организма и становятся предметом исследования, что побуждает к поиску соответствующих объяснений. По сути, с целью объяснения одной группы гипотез о локализованных внутри субъекта психических свойствах, начинают выдвигаться другие гипотезы!

От постулирования предмета исследования внутри организма психология не избавилась до настоящего времени. Например, в последнее время благодаря популяризации модных идей в зарубежной философии сознания, а также исследований, проводимых в когнитивной психологии, получили широкое распространение гипотезы о том, что причиной появления сознания у человека выступает эволюционное развитие у *Homo sapiens* головного мозга, порождающего сознание внутри организма (мозга).

Подобные представления в настоящее время распространяются в системе образования России и ведут к сужению и исключению из образовательных взаимодействий множества важнейших социально-психологических условий и методических средств, необходимых для личностного и познавательного развития учащихся. Все это отбрасывает отечественную систему образования к самым поверхностным представлениям о закономерностях психического развития ребенка. Представле-

ния о психике как процессах переработки информации мозгом и внутри мозга вновь актуализируют проблему выделения психических явлений и предмета исследования психологии.

В работах Э.В. Ильенкова информационно-нейрофизиологическому редукционизму и попыткам строить модели «переработки информации мозгом в мозге с помощью мозга», противопоставляется диалектический метод содержательного анализа на основе «движения от абстрактного к конкретному». Каковы центральные линии такого движения? [Ильенков, 1997].

Как в работах отечественных психологов, так и в работах Э.В. Ильенкова психические функции локализуются не внутри организма, а между организмом и объектами окружающего мира. В эволюционном развитии живых организмов психика дифференцируется и развивается в качестве функций ориентировки, обеспечивающих организацию взаимодействий организмов с условиями окружающего мира. Психические функции обеспечивают подстройку активных перемещений и взаимодействий живых организмов с объектами на основе ориентировки в окружающем мире [Леонтьев, 2000; Гальперин, 1998, 2002]. В период антропогенеза зарождение коллективных форм жизнедеятельности будущего человечества ведет к развитию общественной деятельности, реализуемой на основе общественных форм психической ориентировки, опирающихся на использование и совершенствование орудийных и знаково-символических средств. Такие формы совместной ориентировки при организации общественной деятельности и образуют те особенности психики человека, которые фиксируются с помощью терминов «сознание». При этом важнейшим фактором развития психических функций человечества выступает дифференциация способов использования языковых средств. Строящиеся в антропогенезе, а затем в общественно-историческом развитии человечества способы совместной ориентировки при организации разнообразных действий в составе общественной деятельности на основе использования языковых и других знаково-символических средств образуют общественные формы сознания. Общественное сознание выступает в качестве объективного и необходимого условия для становления индивидуального сознания у каждого ребенка, включающегося во взаимодействия с людьми и предметами человеческой культуры [Выготский, 1983; Выготский, Лурия, 1993].

В контексте системно-деятельностного культурно-исторического подхода к анализу и объяснению психических явлений все выделяемые у человека психические функции, процессы, свойства получают объяснение и интерпретацию через две взаимосвязанные линии генезиса: а)

включение во взаимодействия с другими людьми; б) включение во взаимодействия с предметами человеческой культуры, овладение предметными действиями. При этом с момента рождения на основе исходных форм взаимодействия младенца с внешней средой формирование и дифференциация психических функций реализуется в двух тесно взаимосвязанных направлениях: а) развитие сферы мотивационных отношений; б) развитие операционально-технических и интеллектуальных способностей [Гальперин, 2002; Эльконин, 1989].

Развитие мотивационных отношений, связывающих человека с другими людьми определяет то, как он будет включаться: а) в межличностные отношения с другими людьми; б) в реализацию различных типов социальных отношений; в) в определенные виды общественной деятельности. Реализация таких мотивационных отношений обеспечивается развитием у субъекта умений и способностей избирательно ставить цели, ориентироваться и актуализировать все более широкий диапазон межличностных взаимодействий и социальных отношений [Ильенков 1991; Леонтьев 2000]. При этом личностные качества -- это результат формирования особых высших психических функций, которые в своем развитии подчиняются общей закономерности: формируются на основе внешних, разделенных с другими людьми форм общения и деятельности. В связи с этим известный тезис Л.С. Выготского может быть перефразирован: завтра ребенок будет самостоятельно поступать так («зона ближайшего развития» личности), как сегодня он поступает вместе с взрослыми, включаясь в межличностные взаимодействия и общественные отношения («зона актуального развития»).

Развитие у ребенка мотивационных отношений (мотивов) к предметным областям человеческой культуры предполагает формирование умений и способностей избирательно ставить цели, выносить их все в более отдаленное будущее, ориентироваться и реализовывать соответствующий диапазон целенаправленных действий. Это образует основные линии развития операционально-технологической и познавательной сферы человека [Гальперин 1998; Эльконин 1989].

Каковы следствия «оптимизации» системы образования России, основания которой базируются на компиляции внешних форм организации образовательных взаимодействий, сложившихся в других странах, на жесткой «бухгалтерской» экономии средств, а также на представлениях о том, что психическое порождается мозгом?

Неявным, но крайне негативным результатом выступает смещение познавательной мотивации учащихся с процессов установления широких мотивационных отношений и связей с людьми в рамках имеющих

общественное значение видов деятельности на процессы установления преимущественно узких эгоцентрических мотивационных отношений. Например, созданы самые благоприятные условия для навязывания учащимся: а) мотивации, направленной на достижение высоких баллов при сдаче ЕГЭ, которая подменяет и вытесняет развитие познавательной мотивации; б) нацеленности на поиск индивидуальных форм предпринимательской деятельности, подменяющей профессиональную ориентацию и мотивацию на позитивное общественное значение результатов деятельности; в) конкуренции в системе общественных отношений с другими людьми на основе игнорирования интересов как общества в целом, так и отдельных людей, что вытесняет мотивационные отношения, которые лежат в основе таких качеств личности, как патриотизм, нравственность, бескорыстие и другие. Смещение познавательной мотивации на внеучебные и эгоцентрические мотивы, в свою очередь, ведет к искажению процессов целеполагания в образовательных взаимодействиях учителей и школьников, преподавателей и студентов.

В настоящее время важнейшей задачей становится возвращение в систему образования России философских, методологических и теоретических оснований, опираясь на которые станет возможным прогнозирование и восстановление психолого-педагогических условий для позитивного личностного и познавательного развития человека.

Литература

1. Выготский Л.С. Проблемы развития психики / Выготский Л.С. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 3. М.: Педагогика, 1983.
2. Выготский Л.С., Лурия А.Р. Этюды по истории поведения: Обезьяна. Прimitив. Ребенок. М.: Педагогика, 1993.
3. Гальперин П.Я. Психология как объективная наука. М.: Московский психолого-социальный институт, Воронеж: НПО «МОДЭК», 1998.
4. Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
5. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997.
6. Леонтьев А.Н. Лекции по общей психологии. М.: Смысл, 2000.
7. Маланов С.В. Основания для классификации психических явлений и проблема организации содержания учебника психологии // Мир психологии. 2014. № 4.
8. Маланов С.В. Об источниках порождения «идеального» в работах Э.В. Ильенкова и в контексте развития отечественной психологии // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2016. Т.2. № 2.
9. Эльконин Д.Б. Психическое развитие в детских возрастах: Избранные психологические труды. М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: НПО «МОДЭК», 2001.

Загорский «эксперимент» и чикагская микросоциология

Рассуждая о Загорском «эксперименте», стоит принять во внимание, что это была междисциплинарная разработка психологов, педагогов-дефектологов и философов. Но ничто не мешает навести мосты между этой констелляцией и социологией, особенно тем ее направлением, которое тоже интересуется становлением личности. В этом плане интересно рассмотреть неявную перекличку советских марксистских разработок и чикагской микросоциологии, так называемого интеракционизма. Речь идет прежде всего об исследованиях Э. Гоффмана и Г. Гарфинкеля. При этом именно марксистский подход к личности позволяет увидеть, что эти разработки соотносятся как эксперимент лабораторный, *in vitro*, и эксперимент *in vivo*. В этом соотнесении можно усмотреть, с одной стороны, движение марксистской теоретической модели личности к большей конкретизации, а с другой – обретение фундаментального горизонта этносоциологическими исследованиями.

Г. Гарфинкель, также как и Э. Ильенков, задался поиском механизмов и процессов формирования личности в разделенной деятельности и общительности, но предметом его интереса были вполне здоровые люди в естественной среде, т.е. вне какой бы то ни было лабораторной рамки вроде интерната. Особого внимания заслуживают его «социальные эксперименты» со студентами, в которых он показывал, как согласованность (то есть рациональная выстроенность) действий индивида зависит от степени ясности и адекватной интерпретации каждым (другим) участником взаимодействия, в которое он вовлечен, а также то, как недосказанность и интерпретация становится главной проблемой человеческой коммуникации, в которой многомерный, не только речевой, контекст становится социологическим пространством обитания человека [Гарфинкель 2007, с. 36–42, 50–52]. Он показал, что возможность взаимного понимания, признания и согласования индивидами действий определяется существованием по исходу общего всем «молчаливого» контекста, до конца не выразимого словами, контекста, относительно которого не включенный в него является «культурным идиотом». Иными словами, закрепляемые в речи смыслы не имеют индивидуальной природы. Деятельность возникает, соотносясь с действиями других, чье общение составляет одно для всех целое. И поэтому деятельность индивида – это всегда ответ. Многочисленные опыты «гарфинкелингов» как будто нарочно были придуманы для того, чтобы продемонстрировать эффективность ильенковской теории идеального. Они образуют словно бы другую

сторону результатов Загорского «эксперимента», в котором на практике был рассмотрен процесс формирования человеческой психики, итогом которого стало заключение, что для формирования психики и личности в целом необходимо совместно-разделенная деятельность, а не главенство языка, как считалось ранее. Обучение, прививание норм и правил, речь и многое другое в первую очередь основываются на деятельности человека, которая по необходимости имплицитно несет в себе другого человека, и, следовательно, имеет социальную природу [Мещеряков 1968, с. 112–115]. Непонимание этого приводит ко многим философским ловушкам (психофизическая проблема, биосоциальное существо и т.д.). Загорский «эксперимент», следовательно, тем более ценен для понимания структуры и последовательности формирования личности в «живой» общественной среде.

Есть и другая – обратная – сторона у ильенковской постановки проблемы становления личности: как сконструированное образование, личность подвержена и разрушению. Это тоже коллективный процесс, на который он обратил внимание в статье «Что же такое личность?». И этой стороне соответствует тоже комплементарная теория в чикагской социологии. Микромеханика этого процесса хорошо показана у Э. Гоффмана, проследившего трагическую линию разрушения личности и погружения ее в безумие как социальный процесс, осуществляемый посредством последовательной и социологически вычислимой цепи предательств ближайшего социального окружения.

И в заключение я бы хотел остановиться на одном знаменитом случае, рассмотренном чикагской микросоциологией. Это разбор Г. Гарфинкелем процесса смены пола уже взрослым человеком, так называемый случай Агнес. Уникальность этого примера в том, что он своего рода срез, благодаря которому можно наблюдать (пере)формирование личности в обществе. Г. Гарфинкелем в исследовании было, таким образом, показано, что и пол, считавшийся естественным образованием, у человека тоже на все 100% – социален [Гарфинкель 2007, с. 186–188]. Личность в совокупности всех ее измерений, как писал и Ильенков, является социально выстраиваемой. Пример Агнес показал лишний раз, что знание и умение использовать правила и нормы конкретного, в том числе локального, микро-общества являются основанием для нормального личностного самовыстраивания. Чтобы быть женщиной, личностью и т.д. – надо знать, рефлексивно освоить то, что делает женщину, личность тем и другим. «Естественным» же для индивида становится лишь то, что *считается* таковым, то, что «поймут» без пояснения другие, оно является вроде бы и видимым, однако незамеченным фоном повседневной

жизни. Так было еще раз независимо доказано, что личность не есть нечто готовое, чтобы она могла возникнуть, ей надо предоставить общезначимые социальные средства себя построить. Именно это и сделал(а) Агнес, он(а) смогла построить траекторию своего «движения» [Ильенков 1991, с. 34] сообразно с конкретной постоянно меняющейся и никак не предусмотренной ситуацией. При этом постепенно приобретала качества, приписываемые полноценной женщине, то есть то, что «нормальные люди», или иными словами «Другие», считали природными свойствами женщины: внешность, манеры, поведение, чувства и т.д., т.е. знания, которые невозможно получить без «Другого». Именно этому и обучалась Агнес у «нормальных» женщин, и самое главное, что «она могла освоить эту роль, только реально исполняя её» [Гарфинкель 2007, с. 144].

Все вышесказанное представляет собой описание уже не психологических, а социологических экспериментов с вариантами «нормы» здоровья и лишний раз подтверждает, что личность человека имеет в первую очередь социальное происхождение и природу. Поэтому для адекватного анализа ее формирования в современном мире необходимо постоянно это учитывать и рассматривать все возможные социальные образования с данной точки зрения, что может быть продуктивным для дальнейшей разработки подходов к изучению процессов формирования личности в современном мире.

Литература

1. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии СПб.: Питер, 2007.
2. Гоффман И. Э. «Моральная карьера душевно-больного пациента» // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11: Социология. 2001. № 1.
3. Ильенков. Э. В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
4. Мещеряков А. И. Как формируется человеческая психика при отсутствии зрения, слуха, речи // Вопросы философии. 1968. № 9.

Бурик М.Л. (г. Москва-Киев)

Проблема идеального и теория отражения

Рассматривая превращения материального в идеальное, было бы методологически неправильно обойти молчанием теорию отражения. Теория эта не является, на наш взгляд, достаточно разработанной концепцией. Во время её появления, она, по сути, была всего-навсего логическим допущением: «логично предположить, что вся материя обладает свойством, по существу родственным с ощущением (*и мышлением* – М.Б.), свойством отражения» [Ленин, 1961, с. 91]. И хотя это допущение логи-

Рау Иоганн (г. Гамбург-Вена)

К гипотезе сознательности у Фридриха Ницше

Известно, что Ницше не был сторонником логоцентризма и рационализма. Ницше – за высшее достоинство индивидуальности во всех её проявлениях; и был убеждён, что она укрепляется и развивается только в постоянном противостоянии “стадной” психологии (психологии толпы, общественности и др.). Эти его установки сказались и не его гипотезе сознательности.

Начинает он достаточно эпически. Сознание – последнее достижение и высшая способность в развитии *животного* мира. Последнее, следовательно, и наименее испробованное. Именно с сознанием связано большинство смертельных ошибок людей, в то время как инстинкты, если к ним внимательно прислушиваться, не обманывают. Поэтому превращение знаний и умений в инстинкты – один из способов научения быстрым и безопасным, успешным действиям [1].

Далее Ницше переходит к критике классической логики, абсолютно логичного мышления. Стремление к такому мышлению он объясняет психологически: стремление таким способом мыслящих людей одному быть правым, полностью быть правыми. Но в хорошем обществе, говорит Ницше, такие притязания на абсолютную, непоколебимую истину выглядят диктаторскими, тираническими, признаком дурного вкуса! Что же он советует? Надо прислушиваться к нелогичному, нерациональному и даже к сумасбродному. Иначе прорывов обычного и открытий не будет. Новое не вытекает *логически* из старого [2].

Парадоксально то, замечает философ, что формальная логика опирается на нелогичные предпосылки: похожее принимается за равное, а равное – за тождественное. В самой же реальности, вне нашего воображения, существует только похожее. То же самое с субстанцией: в реальном мире есть прочное, устойчивое, крепкое и т.п., но нет самому себе тождественного, т.е. неизменного. То же самое с точкой, линией, плоскостью и т.д. и *отдельными*, т.е. отделёнными от мира предметами и т.д. [3].

Тесно с критикой формальной логики у Ницше связано негативное отношение к “вербальному” и сознательному мышлению и сознанию. Ни одна мысль словами, пусть даже их и будет неимоверное количество, не исчерпывается [4]. Мы мыслим не только и не столько словами: языком, знаками, символами, формулами, мы лишь оформляем результаты мышления.

Мы можем мыслить, ощущать, волишь, вспоминать, действовать, не будучи в сознании (nicht “Sich-Bewußt-sein”, nicht “ins Bewußtsein

zu treten"). [5]. Зачем, главным образом, нужно сознание, спрашивает Ницше, если в большей части нашей жизни оно излишне? И отвечает: оно нужно для удовлетворения потребности сообщить что-то кому-то ("Mitteilungs-Bedürftigkeit") и как способность сообщить ("Mitteilungs-Fähigkeit") [6].

У человека эта способность развилась потому, что он для удовлетворения большинства своих потребностей нуждается в других людях. И гипотеза Ницше гласит: сознание развилось под давлением потребности сообщить и получить сообщение. Сознание есть, в первую очередь, образно говоря, связующая сеть ("Verbindungsnetz") (ebenda) между человеком и другими людьми. Человек и как телесное, и как духовное существо нуждается в общении с себе подобными.

Человек есть психически высокоразвитое *мыслящее существо*, но не с точки зрения рационалистов, а в том плане, что человек мыслит постоянно, даже во сне, хотя и не осознаёт этого, пока не вступает в "Verbindungsnetz". Человек не может не мыслить, так устроен его головной мозг.

Сознательное, осознанное мышление – это лишь малая и не самая главная для познания новая часть этого непрерывного мыслительного процесса. Вероятно, что осознанное мышление – самая поверхностная и слабая часть всего мышления: все новые идеи и открытия возникают "неизвестно откуда", но не из сознательного, логического мышления, держащегося за известное. И сознательная часть мышления является в словах, логических формулах, знаках, и в символах ("Mitteilungszeichen") (на ранних этапах становления общества – в метаязыке /жестах, телодвижениях, прикосновениях, взглядах, интонации и др./). /7/ Развитие знакового и вербального общения и развитие сознания, сознательного мышления и восприятия шли рука об руку.

Находящийся всё новые знаки, коммуникативные возможности человек становится и всё более самосознательным. Общественное, социальное перерастает в индивидуально-сознательное. И Ницше делает следующий вывод: индивидуальность человека, выражаемое сознанием, говорит скорее о его стадности ("Herden – Natur", о его обобществлённости. И каждый, кто понимает свою индивидуальность через своё сознание, на деле подпадает под общепринятое, большинством признанное только кажущееся индивидуальным. Индивидуальны, индивидуализированы все наши действия ("Handlungen"). Действуйте и будете индивидуальными. Длительные размышления ведут к потере индивидуальности деятельности или к бездействию, что равно потере индивидуальности. Прислушайтесь к себе и будете правы, хотя, может быть и не успешными в

стадности существования. В последнем господствуют авторитеты индивидуальные и групповые, авторитеты общественного мнения и предков.

Чтобы прояснить эти антиавторитарные мысли Ницше приведём его короткое стихотворение “Над моей дверью”, помещённое в качестве эпитафия к его “Весёлой науке”:

“Ich wohne in meinem eignen Haus,
Hab niemandem nie nichts nachgemacht
Und – lachte noch jeden Meister aus,
Der nicht sich selber ausgelacht”

Вольный перевод:

“Я живу в своём собственном доме,
Никому никогда ни в чём не подражал
И – высмеивал ещё любого мастера,
Который сам не смеялся над собой”

Может быть, философ никому и в чём не подражал, но на определённые мысли философов прошлого он опирался: в частности на старинную философскую традицию, исходящую от Христиана Вольфа (Chr. Wolff), который сознание понимал как со-знание (Mittwissen). Латинское понятие “conscientia”, или “con-scientia”, на которое опирался Вольф, наиболее правильно переводится именно как “со-знание”, совместное знание. Но оно же может переводиться и как “совесть”, “со-весть”, совместное знание о хорошем и плохом – трактовка, тоже работающая на гипотезу Ницше. (См.: Wolff C. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. In: Christian Wolff. Gesammelte Werke. Hildeaheim/ New York / Zürich 1968. Band 1, § 1; Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit, § 194.)

Похожее понимание сознания и совести у Вольфа и Ницше отражено в современных философских словарях. Например, в таких: Alexander Ulfig. Lexikon der philosophischen Begriffe. Köln 2003, Komet Verlag, S. 62; Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg 2013, Meiner Verlag, S. 108; Anton Hügli, Paul Lübke (Hg.). Philosophielexikon. Reinbek bei Zamburg 2013, S. 112, 974.

Литература

1. Friedrich Nietzsche. Die Fröhliche Wissenschaft. Köln 2009. Anaconda Verlag. Erstes Buch.
2. ebenda, Buch 2, Fragment 82, S. 101.
3. ebenda, Buch 2, Fragment 11, с. 133.
4. ebenda, Buch 3, Fragment 244, S. 179.

5. ebenda, Buch 5, Fragment 354, S. 256.
6. ebenda, Buch 5, Fragment 354, S. 257.
7. ebenda, Band 5, Fragment 354, S. 258.

Коляда В.И. (г. Запорожье, Украина)

Тожество мышления и бытия как форма единства предмета и метода познания в античной философии

Вопрос о предмете философии как науки всегда находился в центре внимания философских исследований Э.В. Ильенкова. А проблему тождества мышления и бытия он считал не просто одной из важных для понимания предмета философии, но и ключевым философским вопросом. «В принципе «тождества мышления и бытия» заключается, прежде всего, признание факта превращения, перехода действительности в мысль, реального в идеальное, предмета в понятие и обратно. А это как раз тот факт, который всегда специально исследовала и исследует философия как наука. Законы этого «отождествления» мышления с действительностью и есть логические законы, законы диалектической логики. Поэтому можно сказать, что принцип диалектического тождества мышления и бытия – своего рода пароль на право входа в научную философию, в пределы ее предмета». [Ильенков 1964, с. 54].

В ряде работ Э.В. Ильенкова представлена не только фундаментальная разработка этой проблемы, но и развернута диалектико-материалистическая методология осмысления принципа тождества мышления и бытия в истории философии в целом. Опираясь на эту методологию, нам хотелось бы попытаться показать ее роль и значение для понимания проблемы единства предмета и метода познания в античной философии.

Историческое рассмотрение философско-теоретической мысли в эпоху античности показывает нам, что в центре внимания древних мыслителей находились в тесном единстве проблемы природы («физиса»), общества («полиса») и познающего разума («софия», «софос»). Отсюда следует, что зарождение философских (учение о природе, «натурфилософия» и учение о «мире в целом»), психологических (учение о «душе», морали и поведении человека) и социологических (осмысление природы общественного устройства, «социальных» связей в полисе) воззрений зарождалось и происходило в органической связи как единое целое. Родственность всех этих проблем была продиктована единством предмета познания – «мира в целом», понимаемого как единый и неделимый «космос». Поэтому античная философия как наука и выступала, с самого сначала не как отдельная особая область знания,

имеющая строго обозначенный предмет исследования, а именно как «любовь к мудрости» вообще.

Предмет философии сливается здесь с предметом мышления вообще – всего окружающего человека мира. «Именно поэтому, – пишет Э.В. Ильенков, – философия и выступает, сначала вовсе не как особая наука, не как особая область знания, четко выделяющая предмет своего исследования, круг своих специальных проблем, а как «любовь к мудрости» или «мудрость вообще», – она рассматривает все, что попадает в поле зрения мыслящего существа. Ее предмет сливается с предметом мышления вообще, – это «мир в целом», без каких бы то ни было уточнений и ограничений. Философия выступает тут как синоним мировоззрения вообще. На этой стадии пока еще не приходится говорить о философии как об особой науке – по той простой причине, что нет еще других наук. Есть лишь слабые ростки математических, астрономических и медицинских знаний, вырастающие на почве практического опыта и ориентированные вполне прагматически. Неудивительно, что «философия» с самого начала включает в себя все эти немногочисленные зародыши научного познания и помогает им развиваться в своем лоне, стараясь освободить их от тех магически-знахарских наслоений, с которыми они переплетены в составе религиозно-мифологического мировоззрения. Развитие философии совпадает тут полностью и без остатка с развитием научного понимания окружающего мира» [Ильенков Диалектическая логика 1984, с. 12]. Таким образом, «всеобщая философская мудрость» в античности синтезировала в своем содержании весь комплекс как естественных («натурфилософию»), так и гуманитарных знаний, представляя собой единое, но внутри себя уже дифференцированное познание, на основе принципа тождества мышления и бытия.

В этой связи, нам хотелось бы в этом едином теоретическом философском мышлении на основе представлений о мышлении и бытии как тождестве противоположностей, проанализировать и самопознание, как определенную форму единства предмета и метода в античной философии. Задача состоит в том, чтобы сделать это рассмотрение предельно объективно, так, как оно исторически представлено в античной философии, не искажая и не модернизируя взгляды древних мыслителей о понимании ими сущности предмета и метода познания.

В своих «Лекциях по истории философии» Гегель отмечал, что подлинными «деяниями» философов в истории философии являются их философские произведения. Поэтому, если мы хотим серьезно изучать проблему единства предмета и метода в философском познании, нам предстоит обратиться к самим этим «деяниям» первых философов. С

другой стороны, это исследование не должно сводиться лишь к простым комментариям к текстам из сочинений древних мыслителей, которые подлежат рассмотрению. Чтобы избежать такой «экзегетики», мы будем лишь сопровождать наш анализ и выводы ссылками на тексты из первоисточников. Это позволит более объективно передать общий контекст воззрений мыслителей, а также показать содержательный смысл рассматриваемой проблемы.

И ещё одно замечание. Представляется вполне справедливым излагать историю любой проблемы беспристрастно. И такой подход кажется правильным. Однако с точки зрения науки и теоретического мышления так называемый «беспристрастный» подход оказывается подходом без цели. В науке точки зрения «вообще» не бывает. Точно так же как не бывает истины «вообще». Точка зрения в науке, как и истина, всегда конкретна. Дело в том, что наука всегда опирается на определенные теоретические и методологические принципы и цель исследования. В противном случае познание может превратиться в плавание «наобум». В этой связи, проблема определения методологии исследования конкретного предмета анализа, является не только теоретически важной, но и практически первостепенной задачей. Более того, она всегда была и есть одной из самых трудных в научном познании. Ещё Рене Декарт говорил, что если нет «оснований», то есть принципов познания, то можно доказать всё, что угодно. В нашем случае, как уже было сказано, мы будем опираться на методологию понимания тождества мышления и бытия представленную в работах Э.В. Ильенкова.

Методологической основой нашего изложения будет метод восхождения от абстрактного к конкретному и имманентно присущий ему конкретный историзм. На этой основе, в исследовании достигается единство логического и исторического, то есть совпадение действительного развития предмета исследования с его отражением в логике теоретического мышления. Что касается природы методологических принципов познания, то нужно определенно сказать, что в науке они носят имманентный характер, а это означает, что их необходимо не просто «огласить» во введении или заключении к исследованию, а последовательно провести в контексте развёртывания всего содержания исследования. И все это в результате, резюмируется в системе метода науки как её всеобщем имманентном основании.

Иначе реализовать единство методологии и предмета исследования на основе диалектики и нельзя. Нельзя метод изложить один раз в виде «совокупности принципов», а затем попытаться соединить его с теоретическим содержанием предмета исследования. Все дело в том, что метод от начала и до конца содержателен, он есть способ существования теорети-

ческого содержания науки. Более того, в науке «нужны не общие методологические рекомендации, – совершенно верно отмечает С.Н. Мареев, – а теоретическая система метода, которая в качестве таковой совпадает с системой логики», и мы добавим, в том числе и логики предмета исследования конкретной науки [Мареев 1983, с. 71]. А в науке, как известно, не только результат, но и путь, ведущий к нему, должен быть истинным.

Итак, предметом нашего рассмотрения является развивающийся разум, детерминированный социально-культурным бытием античного общества и заключающий в себе различные формы познавательной деятельности. Сложность исследования этого предмета состоит в том, как заметил еще И. Кант, что здесь трудно определить границы, где кончается обычное применение рассудка и где познание разумом становится философией. Следует признать что граница, отделяющая обыденное сознание от теоретического мышления, в античном мировоззрении достаточно прозрачна. И тот, кто не уяснит для себя этот принципиально важный вопрос: где же она, эта граница, все-таки проходит, к сожалению, ничего здесь не поймет. Более того, с такой позиции любая «житейская мудрость» древних мыслителей будет казаться для такого познания уже философской наукой. Отсюда и зарождение философии можно увидеть там, где его пока нет. Поэтому наше рассмотрение проблемы тождества мышления и бытия в связи с единством предмета и метода в античной философии будет исходить не только из четкого понимания этой «границы», но и вполне конкретного понимания предмета философии. Это означает, что предметом философии мы считаем мышление и его логику. Следовательно, история проблемы тождества мышления и бытия, как и проблема единства предмета и метода в античной философии должна быть реконструирована нами не просто как одна из страниц истории познания, а именно как логика развития теоретического мышления. «Мышление для философии (для диалектики как особой науки), – пишет Э.В. Ильенков, – это, прежде всего знание в полном объеме его развития, знание в его становлении, т. е. процесс исторического развития реального знания, т. е. естествознания и наук об истории. «Мышление» и предстоит тут как история всех наук, включая сюда, разумеется, и философию как особую, отдельную науку. Законы и формы развития этого мышления и составляют специфический предмет философии. Это вовсе не формы и законы особого – «философского» – познания мира. Это – законы и формы мышления и физика, и экономиста, и биолога, и антрополога, и лингвиста, и, разумеется, самого философа. Это именно всеобщие формы познания и природы, и общества, и самого мышления» [Ильенков 1991, с. 363–364].

Представляется, что логика развития теоретического мышления адекватно воспроизводит объективную логику развития самого бытия только тогда, когда предпосылкой такого воспроизведения становится осознание того факта, что познавательная деятельность человека является аналогом развития бытия. Другими словами, в античной философии начинает сознаваться тот факт, что формам предметно-практической и сознательной деятельности человека соответствуют формы чувственно воспринимаемой действительности, формы развивающегося бытия, из которого человек и получает мыслительные образы и понятия, которые тождественны этим формам внешнего мира. «Диалектика, по Платону, – пишет Э.В. Ильенков, – и заключается в умении систематически прослеживать контуры той действительности, внутри которой живет и действует человек, в искусстве строгой классификации «родов» и «видов», их различения и субординации. Мысля «роды» и «виды», философ непосредственно имеет дело с той идеальной схемой, по которой построен мир, с той схемой, внутри которой каждая вещь занимает определенное место и обретает значение. Иными словами, в мышлении и реализуется непосредственно-идеальный «умопостигаемый» порядок вещей» [Ильенков Проблема единства бытия и мышления в античной философии 1984, с. 17–18].

Философские категории мышление и бытие – предельно широкие противоположности, внутри которых получает свою определённость, постановку и решение и проблема единства предмета и метода познания в античной философской науке. Сформулированные в древней философии, эти категории проходят стержнем через историко-философский процесс, наполняясь всё новым и новым содержанием. Соответственно проблема метода познания и его соотношение с предметом науки решалась, исходя из развития этого понимания, а также общей постановки и решения проблемы тождества мышления и бытия. «У ранних греческих философов исходные категории логики, – пишет Л.К. Науменко, – еще сохраняют значение форм духовно-теоретической деятельности человека в проблематической жизненной ситуации, которую эта деятельность и призвана разрешить. Здесь мы находимся у истоков философско-теоретической мысли, в том пункте, где эта мысль только рождается как способ разрешения реальной жизненной ситуации. Здесь мысль всецело непосредственна и практична в высоком смысле этого слова. Ее наивность и полное отсутствие академических условностей лишь подчеркивают ее жизненность, подлинность. Позднее же, сформировавшись, превратившись в школу, обрастая всеми атрибутами профессиональности, она сама порождает проблематическую ситуацию, в известном смысле условную» [Науменко 1968, с. 15].

Свою специфику проблема единства предмета и метода науки имела в каждую историческую эпоху, выдвигая на первый план различные грани своего содержания. Соответственно определения предмета и метода науки, как и их диалектическая взаимосвязь, исходили из общих концептуальных задач, стоящих перед материализмом и идеализмом как противоположными мировоззренческими принципами в философии. В силу специфики античного мировоззрения, рассматриваемая проблема нашла здесь свою общую постановку в понимании предмета философии как науки «о сущем» и как «науки о мире в целом».

В связи с этим первые древнегреческие мыслители были стихийными диалектиками и материалистами точно так же, как они были стихийными сторонниками принятия на веру тождества бытия и мышления, как необходимой предпосылки познания. Однако эта предпосылка имела не формальный, а содержательный и диалектически противоречивый характер. «Тождество в диалектике вообще (в том числе и в гегелевской), – отмечает Э.В. Ильенков, – вовсе не есть метафизическое «одно и то же». Это всегда тождество различного, тождество противоположностей. Диалектика вообще усматривает реальное тождество в акте перехода, превращения противоположностей друг в друга, в данном случае – в акте перехода или превращения действительности (бытия) в мысль, а мысли в действительность. И такое тождество – повседневно осуществляемый каждым человеком факт. Каждый, познавая вещь, превращает ее в понятие; и каждый, реализуя свой замысел в поступке, в акте изменения вещи, превращает свое понятие в вещь» [Ильенков 1964, с. 21].

Единство жизнедеятельности древних мыслителей, их социально-культурное бытие и способ понимания (осмысления) этой жизнедеятельности диктовал и специфическое понимание соотношения мыслительных форм и форм наличного бытия в этом мире. «Субъект был, правда, – писал Гегель, – свободным индивидом, но он знал себя в единстве со своей сущностью; афинянин знал себя свободным в качестве афинянина, и точно так же римский гражданин знал себя свободным в качестве *ingenius* (родившегося от свободных). Но что человек свободен сам по себе, по своей субстанции, что человек рождён свободным, этого не знали, ни Платон, ни Аристотель, ни Цицерон, ни римские юристы, хотя лишь это понятие есть источник права». [Гегель 1932, т. 9, с. 50].

В философском познании античных мыслителей исследование различных мыслительных форм понималось одновременно и как анализ объективной чувственно данной реальности. Как мы уже отметили, знание о предмете и сам предмет как противоположности, изначально предполагались тождественными, совпадающими от начала и до кон-

ца в своём содержании. Характеризуя данную особенность понимания тождества бытия и мышления в древнегреческой философии, Э.В. Ильенков писал: «Исследование «бытия» непосредственно и органически сливается с исследованием «понятий» и сливается настолько, что отделить один аспект от другого можно только путём искусственной операции. Анализ «бытия» здесь выступает непосредственно как анализ понятий, а анализ понятий непосредственно производится как анализ вещей» [Ильенков Проблема единства бытия и мышления в античной философии 1984, с. 11].

Таким образом, и метод познания у греков становится тождествен «логике предмета», а так как в логике предполагается тождество бытия и мышления, то и метод как бы реализовывался в познании сразу вместе с познанием конкретного предмета или сущности «вещи». Метод не отделялся здесь от «логики предмета», а тем более не противопоставлялся предмету познания как самостоятельная мыслительная операция. Поэтому в античном мышлении философская диалектика как метод и логика мышления имеет свою особую специфику проявления при анализе чувственно воспринимаемых «вещей».

«Греческое философствование наивно потому, – писал Гегель, – что оно ещё не принимает во внимание эту противоположность между бытием и мышлением, а исходит из бессознательной предпосылки, что мышление есть так же и бытие» [Гегель 1932, т. 9, с. 99]. Здесь тождество бытия и мышления выступает в указанном смысле и как определенная форма единства предмета и метода философского познания. И этот факт начинает восприниматься как «всеобщая» и необходимая предпосылка познания. Метод мышления, как «свое другое», осознается как определенный способ развития содержания бытия, которое изначально тождественно содержанию, закреплённому в формах самого мышления; исследование форм мысли, мышления и его понятий и означало исследование определенным методом самого бытия, или сущности «порядка вещей».

Текущее, изменчивое объективной реальности как очевидный чувственно воспринимаемый факт, диктовал и соответствующий способ его отражения в мышлении как способ диалектический по существу. Ввиду того, что понятия мышления отождествлялись с бытием, предметом исследования в античной философии и выступало само мышление как наиболее адекватная форма «бытия»; исследование мышления становилось зачастую более удобным, чем непосредственное обращение к самой чувственной достоверности. Однако это не недостаток познающего разума античных мыслителей, а наоборот, такой подход означал одновременно и выход человеческого мышления на более высокий уровень

развития «спекулятивного», абстрактного – теоретического мышления и его духовной культуры вообще. Теоретическое мышление, стихийно понятое как тождество мышления и бытия, по существу знаменовало собой и первую форму постановки вопроса о сущности познания как единства предмета и метода философского познания.

Итак, «исследование природы самих понятий» означало, вместе с тем, и исследование форм наличного бытия, сущности «вещей», как и наоборот. Законы развития мышления предполагались тождественными законам и логике развития объективной реальности. Следовательно, метод познания понимался как имманентный способ развития и бытия, и мышления. Всё это давало полное основание Гегелю сделать вывод, что: «Греки, имели своей основой, своей сущностью субстанциальное единство природы и духа; имея эту сущность своим предметом» [Гегель 1932, т. 9, с. 138].

Таким образом, без преувеличения можно сказать, что все определения первооснов у греков как «первоначал – субстанций» – это одновременно определения как предмета познания, так и метода его осмысления. «Так вот, – писал Аристотель, – большинство первых философов считало началом всего один лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как из первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причём сущность хотя и остаётся, но изменяется в своих проявлениях» [Аристотель 1976, т. 1, с. 71].

Простое положение Фалеса о том, что первоосновой всего сущего является «вода», включает в себе вполне и определённый «метод» познания – как форму и способ объяснения всего многообразия явлений действительности, исходя из единого принципа «первоначала» как логического метода по существу. Понимание многообразия явлений природы, исходящее из единого субстанциального принципа, явилось важным шагом в развитии «спекулятивного» мышления. Материализм первых натурфилософов стал не просто стихийным, но, что самое главное, – монистически последовательным. Не просто из «воды» как физического основания сделаны горы, реки, животные, урожай и сам человек, а из «воды», как их ближайшей причины, без которой «жизнь» всего этого многообразия невозможна. Первоначало у древних философов имело не просто физическое значение, но и методологическое, то есть значение «философского» метода (способа и «пути» познания), для объяснения, как многообразия форм «бытия», так и самого мышления – всей объективной реальности в целом. Сведение всего этого многообразия явлений действительности к единому субстанциальному первоначалу (будь то «вода», «воздух», «апейрон», «огонь», или «нус» и т.д.), положило на-

чало выработке понятия «всеобщего» и одновременно понятия метода «научного» познания как такового, причём – определённого конкретным содержанием реального бытия.

Благодаря этому единому субстанциональному основанию, предметы и вещи окружающего мира становились для познания человека «сравнимыми», а потому и понятными, как особенные содержательные формы, принадлежащие одному и тому же пространственно-временному и одновременно «идеальному» континууму. «Принцип, – писал Гегель, – есть некое определенное содержание – вода, единое, нус, идея, субстанция, монада и т.д.; или, если касается природы познавания и, следовательно, должен быть скорее неким критерием, чем объективным определением – мышлением, созерцанием, ощущением, Я, самой субъективностью, то и здесь интерес направлен на определение содержания». [Гегель 1970, т. 1, с. 123]. В этом смысле метод представляет собой так же и логическую форму, которая предстает не как нечто внешнее по отношению к содержанию понятий мышления, а представляет собой способ упорядочения этого содержания. Диалектическое противоречие между формой и методом состоит в том, что последний осуществляется как единство предмета и его понятия, внутри которого логическая форма лишь фиксирует общие этапы пройденного мышлением пути. Благодаря этой особенности логической формы и сам метод конституируется в теории как имманентный содержательный принцип науки и ее всеобщий закон.

Итак, не просто «вода» Фалеса или «огонь» Гераклита клались в основу для доказательства актуальности какого-либо рода «бытия», а и сами особенные формы этого «бытия» понимались как-бы растворёнными в этой материальной, и в то же время – «идеальной» субстанции. «Переход от всеобщего к особенному сразу же, – отмечает Гегель, – оказывается существенным пунктом, и он начинается с определения *деятельности*; теперь ощущается потребность в этом определении» [Гегель 1932, т. 9, с. 161]. Понятно, что Гегель ведет речь об определении понятия «деятельности» духовной, которая обеспечивает созидание идеального образа действительности, не только в форме «всеобщего», но и особенного, единичного.

Таким образом, «первоначала – субстанции» понимаются греками не в буквальном смысле, физическом их качестве, а как «идеальные сущности» и «аллегории», как всеобщие «понятия» и «методологические» принципы, на основе которых «спекулятивная» деятельность разума позволяла вывести определения, также всего многообразия особенных форм бытия в философском познании. И в этой специфической философской рефлексии находил свою реализацию диалектический принцип единства предмета и метода познания.

Материалистическая тенденция первых философских систем древнегреческих мыслителей касательно принципа тождества мышления и бытия настолько сильна, что даже идеалист Гегель не смог исказить их действительный материалистический смысл: «Первоначало, – писал он, – имеет у древних философов определённую, ближайшим образом физическую форму. Для нас это имеет не философский, а физический характер; у древних философов, однако, материальное имеет философское значение. Положение Фалеса есть, следовательно, натурфилософия, потому что эта всеобщая сущность определяется здесь как реальное, и, значит, абсолютное определяется как единство мысли и бытия» [Гегель 1932, т. 9, с. 161]. Однако материальное начало, которое было представлено в форме всеобщего понятия, которое клали в основу своего миропонимания древние философы, воплощало в себе одновременно и единство предмета и метода познания, где метод был представлен в качестве «свойства» этого вещества и как имманентный способ развития «бытия». Как ещё неосознанная предпосылка познания, метод здесь не привносился в познание бытия извне, а предполагается как его скрытая внутренняя причина и способ его самоорганизации, который еще только предстоит открыть познающему разуму.

Такова первая постановка проблемы соотношения предмета и метода в философском познании, где мы ещё не видим различия онтологического и гносеологического аспектов её осмысления. Классическую формулировку тождества бытия и мышления в античной философии мы находим уже у Парменида, с которого, по мысли Гегеля, и начинается философия в собственном смысле этого слова. Парменид утверждал, что «мышление и то ради чего существует мысль, суть одно и то же. Ибо без сущего, о котором оно высказывается, ты не найдёшь мышление, ибо ничего нет и ничего не будет кроме сущего». [Гегель 1932, т. 8, с. 223]. Тождество бытия и мышления у Парменида провозглашается краеугольным камнем истинности философского познания.

Через Гераклита в философию входит идея «становления». С него собственно тождество мышления и бытия начинает пониматься не как одноразовый акт отражения действительности, а как процесс становления и в то же время познания разумной гармонии «космоса», его «логоса» и его текучей, изменчивой природы. «Логос» вещи, – совершенно верно отмечает Л.К. Науменко, – это ее устойчивое, объективное содержание, не зависящее от тех случайных ситуаций, в которых ее воспринимает тот или иной субъект. Уже у ранних представителей древнегреческой философии мы находим глубокое, принципиальное различие «естества» вещи, ее устойчивого объективного содержания, и того, что полагается

в нее субъективным и зачастую случайным «мнением». «Логос» – всеобщее, универсальное, объективное значение вещи. «Мнение» же имеет частный, случайный, субъективный характер [Науменко 1968, с. 30].

Поэтому, положение Гераклита «не мне, но Логосу внимая», как раз и становится основным принципом познания именно сущности вещей, а не их текучей, изменчивой и преходящей природы. «Древнейшие философские учения, – пишет Э.В. Ильенков, – развиваются на основе стихийного, не вызывающего никаких сомнений убеждения в том, что субъективное мышление человека и объективный внешний мир подчинены одним и тем же законам, одному и тому же логосу» [Ильенков Проблема единства бытия и мышления в античной философии 1984, с. 11].

Г.В.Ф. Гегель назвал Сократа «великой фигурой» в античной философии, в лице которого субъективность мышления была осознана более определённым, более глубоко проникающим образом. Именно Сократ впервые сознательно поставил перед собой задачу обоснования субъективного религиозно-нравственного идеализма, сделав предметом специального рассмотрения и анализа сознание и всеобщие понятия человеческого мышления.

Известно, что в противоположность «натурфилософам», Сократ переориентирует мышление с познания природы на познание самого мышления, где особое значение придавал познанию сущности «добродетели». Нравственный человек, по Сократу, должен знать, что такое «добродетель». Мораль и знание с этой точки зрения начинают совпадать. Для того чтобы быть добродетельным, необходимо знать добродетель как таковую, как «всеобщее» понятие, служащее основой всех «частных» добродетелей. Познанию добродетели как «всеобщего» в нравственности, по мысли Сократа, должен способствовать его особый «философский метод», который имел своей целью обнаружение «истины» путём диалога. Если Гераклит учил о «становлении» и «противоположностях» как движущей силе развития в «природе», сосредоточив своё внимание главным образом на объективной диалектике тождества бытия и мышления, то Сократ, опираясь на элейскую школу (Зенон) и софистов (Протагор и Горгий) впервые отчетливо поставил вопрос о субъективной диалектике, о диалектическом методе разрешения противоречий в мышлении. «В этом методе, – писал Гегель, – имеются преимущественно две стороны, – он, во-первых, развивает всеобщее из конкретного случая и выявляет понятие, которое в себе существует в каждом сознании, и, во-вторых, разлагает застывшие, непосредственно воспринятые в сознании общие определения представления или мысли и приводит в замешательство собеседника

посредством сопоставления этих общих определений с конкретными иллюстрациями» [Гегель 1994, т. 2, с. 44].

Однако Сократ ставил своей целью не только «ироническое» раскрытие противоречий в утверждениях собеседника, но и преодоление этих противоречий, с целью добиться познания «всеобщего» и «истины» в познании. Основная задача «сократического метода» – найти «всеобщее» в нравственности, установить всеобщую нравственную основу отдельных частных добродетелей. Эта задача должна была быть разрешена при помощи своеобразной «индукции» и «определения». Диалоги Платона наглядно иллюстрируют все тонкости практического действия механизма «сократовского метода» на примере самых различных житейских ситуаций. В диалогах Сократ всегда исходит из конкретных явлений действительности, демонстрируя единство предмета и метода познания.

«Развитие философской науки как науки, – писал Гегель, – точнее поступательное движение философии от сократической точки зрения к научности, начинается Платоном и заканчивается Аристотелем. Таким образом, если кто заслуживает название учителей человечества, то это Платон и Аристотель» [Гегель 1994, т. 2, с. 116]. Решая проблему тождества мышления и бытия в пользу идеализма, Платон противопоставляет изменчивому миру чувственных вещей неизменный и неподвижный мир истинного «бытия», понимаемый им как мир идеальных сущностей – «идей». «Идеям» он подчиняет и из них производит всю конкурентную действительность. Чувственные вещи, по Платону, это суть лишь «тени» мира идей, представляющих предмет «истинного знания». «Идеи» Платона – это общие понятия, которые он противопоставляет вещам чувственного мира, наделяя их статусом отдельной самостоятельной сущности. Поэтому у Платона мы, впервые видим объективно идеалистический метод решения проблемы тождества мышления и бытия.

В учении Платона об идеях наряду с основной тенденцией идеалистического монизма, признания мира идей единственной основой всего мироздания, а мира вещей – полностью производного от мира идей, проявляется и другая тенденция, ведущая к противоречию идеального и реального. Задача философа, согласно Платону, состоит в том, чтобы, пользуясь правильным методом, возбудить в душе воспоминания об «идеях» как идеальных сущностях вещей. И таким методом, позволяющим осуществить это истинное познание, Платон считает диалектику. Диалектика как метод, по Платону – это, прежде всего, способ и умение задавать вопросы и отвечать на них для разрешения философских проблем. Диалектика выступает у него как определённое «искусство» теоретического мышления для разрешения противоречий познания. Диалектика обле-

кается Платоном в диалог, а сама диалогическая форма является практическим осуществлением единства предмета и метода познания. С другой стороны Платон не ограничивается только пониманием диалектики как метода диалога, или собеседования. Диалектика приобретает у него значение логической теории сверхчувственного познания.

Основная проблема платоновской диалектики – это вопрос о роли общих понятий в познании истины. В диалоге «Федр» Платон даёт одно из определений диалектики как логической теории: диалектика есть метод правильного соединения и разъединения понятий; научившись правильно соединять и разъединять понятия, мы тем самым проникаемся в сущность «мира идей». «В реальной, действительной жизнедеятельности, – пишет Э.В. Ильенков, – индивид обращается с любой вещью так, как того требует ее понимание, т.е. выраженная в сознании общественно-человеческая – а не непосредственно-природная – ее роль и назначение. Это «понятие» противостоит как индивиду, так и непосредственно-природному, чувственно воспринимаемому образу вещи в сознании. Поскольку реально индивид подчиняется в своих отношениях к вещам этому понятию, в котором выражена общественно-человеческая власть над вещами, противостоящая самому индивиду как чуждая и независимая от него сила, постольку «понятие» в итоге и выступает как «истинное», притом идеальное, бытие вещей». [Ильенков Э.В. Проблема единства бытия и мышления в античной философии 1984, с. 17].

В «Государстве» Платон говорит, что философ, обращаясь к диалектике понятий, совершенно отрешится от чувственного восприятия и устремится умственно к истинному бытию. Диалектический метод уходит от всего чувственного и проникает в мир идей, достигая, в конечном счете, наивысшей идеи – идеи блага. Диалектическая способность разума состоит: во-первых, в движении вверх, к началу всех вещей, и, во-вторых, в движении вниз, от этого начала всех вещей, от этой наивысшей идеи – к остальным идеям. Первая часть этого диалектического пути есть процесс отвлечения, обобщения, а вторая – процесс подчинения частных идей более общим. В этом диалектическом движении мышление не пользуется ничем чувственным, но имеет дело с самими идеями, движется посредством идей и для идей. Здесь речь идёт фактически о понимании предмета философии, под которым Платон понимает мышление о мышлении. Ведь «идеи» есть ни что иное как мышление, идеальное, но в Боге, а познание – это идеальное мышление, но в человеке.

Диалектический метод у Платона ещё находится в стадии становления и состоит в систематическом расчленении и соединении понятий, сопоставлении их друг с другом. В самом требовании совместного рас-

смотрения утверждения и отрицания, в указании, что истина достигается в результате рассмотрения исключających друг друга противоположностей, обнаруживаются принципы философского метода в диалектике понятий. Идеалистическая диалектика, разработанная Платоном в учении об идеях, составила методологическую основу всех других разделов его философского учения.

Эволюция представлений о сущности познания как формы диалектического единства предмета и метода и его связи с материальным миром находит своё классическое развитие в философской концепции Аристотеля. Известно, что он как «отец логики», делает логические формы мышления предметом специального изучения. «Аристотелю принадлежит первая попытка определения предмета и содержания логики как философской науки о мышлении. У него нет и намёка на гносеологизм нового времени. Мышление ни в какой мере не противопоставляется им бытию, так что соответствие мысли объекту, мышления бытию выступает у него в качестве критерия истины непосредственно. Поэтому проблема соотношения общего и единичного принимает у него значение объективной логики взаимосвязи вещей». [Копнин, Туровский 1964, т. 3, с. 414]. Причём Аристотель уже исследует познание, его всеобщие и необходимые логические формы как моменты теоретического мышления.

Исследование Аристотелем сущности человеческого мышления имело своей целью познание логической природы мыслительных форм не ради самого познания, а для осмысления сущности метода познания, основанного не на «мнении», а на истинном знании. Аристотель считал недостаточным для науки создание чисто формального метода познания, основанного лишь на технических правилах сочетания понятий друг с другом. И это очень важный момент в его логике. Аристотель возражал против такого понимания природы метода и считал, что способ изучения в каждом конкретном случае, должен определяться и согласовываться с особенностями самого предмета изучения, с конкретной логикой предмета и особенностями его развития. [История философии 1940, т. 1, с. 212].

Таким образом, логика как наука о мышлении, если она претендует называться научным методом познания, должна исследовать свой предмет не только со стороны формы, но и прежде всего со стороны содержания. «Логическое» для Аристотеля представляет собой определённую форму единства формы и содержания как категорий логики. Предмет исследования в логике – мышление, в силу его тождества с бытием рассматривается как объективное. Следовательно, и метод как порядок ведения этих категорий не только субъективен, но и объективен, так как

он отвечает объективному «порядку вещей». Причём объективность его такового свойства, что она полностью совпадает с сущностью объективности познания.

Аристотель достаточно чётко представлял себе основные сложности создания универсально-всеобщего метода для научного познания и особенности связи его с предметом. Трудности эти исходили, прежде всего, из общей мировоззренческой и методологической предпосылки уже проанализированного нами принципа тождества бытия и мышления. Если мы исходим из такой предпосылки как самоочевидного факта, который и доказывать не надо (что мы видим даже из описания осознания греками способа жизнедеятельности их как «свободных»), или «аксиомы», то утверждать, что метод может существовать независимо от предмета исследования (как бы мы его не мыслили), будет противоречить самой сущности процесса познания. Поэтому для Аристотеля естественной предпосылкой является не только тождество бытия и мышления, но и тождество (наивное, неосознанное, абстрактное) предмета («вещи») и способа («метода») его познания. Отделить способ познания от вещи нельзя точно так же, как и одинаковые способы и приёмы познания прилагать к различным предметам. «Если же нет какого-то одного и общего пути познания сути вещи, – писал Аристотель, – то становится труднее вести исследование: ведь нужно будет найти для каждого предмета какой-то особый способ. И даже когда станет ясно, что этот способ есть доказательство, деление или какой-нибудь другой путь познания, остаётся ещё много затруднений и возможных ошибок; надо подумать о том, из чего исходить: ведь для разного начала различны, например, для чисел и плоскостей» [Аристотель 1976, т. 1, с. 371].

Поразительное по своей глубине положение Аристотеля, указывающее на то, что не только каждый предмет имеет свой особый специфически только ему одному присущий метод познания, но и исходные принципы («для разного начала различны») должны соответствовать предмету познания, учитывать специфическую логику его объективного саморазвития. Выработка единого, адекватного предмету познания метода, предполагает предварительную кропотливую работу по всестороннему изучению этого предмета («вещи»), осмыслению его свойств и состояний, того, что составляет эмпирический уровень исследования, а затем только и теоретическое познание его действительных «начал и причин». Подробно о принципе всесторонности рассмотрения «вещей» Аристотель ведёт речь в трактате «О душе». Однако мы не будем здесь специально останавливаться на этом сложном вопросе и ограничимся сказанным.

Завершая краткое рассмотрение проблемы тождества бытия и мышления как формы единства предмета и метода познания в античной философии, хотелось бы отметить, что стихийный материализм и диалектика античных мыслителей монистически последователен в понимании общей логической предпосылки тождества бытия и мышления. Метод философского познания здесь находится в единстве с предметом исследования и совпадает «логикой предмета». Это позволяет нам определить проблему отношения мышления к формам развития самого бытия как абстрактное единство предмета и метода античной философии.

Классическим итогом развития философского принципа тождества мышления и бытия является концепция Аристотеля, где мы находим чёткое осознание того факта, что метод как форма и способ «пути познания» должен соответствовать его содержанию по «сути». Причём, отысканию истинного метода познания «сущего» должна предшествовать предварительная работа по всестороннему исследованию основных «причин и начал» предмета познания. «По-видимому, – писал Аристотель, – полезно не только знать суть вещи для исследования причин привходящих свойств сущностей, но и обратно: знать привходящие свойства вещи весьма много способствует познанию её сути» [Аристотель 1976, т. 1, с. 372].

Понимая всю сложность отыскания адекватного предмету исследования метода его познания (а это и есть уже согласно Аристотелю сам процесс познания) и его принципов, Аристотель всё же считает такой путь единственно возможным способом познания «начал и причин» сущности вещей. Общего универсального метода познания, годного на все случаи жизни и для всех вещей, нет и быть не может уже в силу того, что нас окружают многообразные вещи и явления бытия, находящиеся в постоянном движении и изменении. Более того, Аристотель ещё и противник отыскания такого всеобщего метода, основанного только на формальных правилах и схематизме познания. Все дело в том, что один и тот же предмет познания может рассматриваться с разных точек зрения и потому представлять собой различные сущности. Поэтому метод детерминирован предметом познания и определяется специфическими особенностями этих сущностей, а не наоборот.

Принцип тождества мышления и бытия показывает, что проблема создания логики как науки о мышлении в аристотелевской концепции и проблема метода напрямую смыкаются в том их основании, где объективно устанавливается тождественность содержания метода как формы логического развития познания тому предмету, или объективному «порядку вещей», на который он направлен. Не может быть логики как

науки о категориях мышления вне какого-либо содержания о сущности «бытия». Логика, как и метод познания, согласно Аристотелю, – это всеобщие «атрибуты» как бытия, так и мышления.

Опыт философских исследований, в том числе и проблем историко-философского характера, показывает, что глубина и новизна выводов теоретического анализа напрямую зависит от той методологии, которая в процессе исследования применялась. Поэтому перед исследователем всегда встает принципиально важный вопрос, связанный с пониманием природы метода теоретического анализа и того, как этот метод должен быть реализован. Если мы понимаем, что подлинный акт философского творчества предполагает непредвзятое и объективное исследование предмета, своего рода погружение мышления в логику предмета и его содержание, то соответственно, и метод исследования должен пониматься не как внешняя схема, или механический «алгоритм», а как имманентный способ развертывания теоретического мышления.

И в заключение хочется подчеркнуть, что именно Э.В. Ильенков решил проблему тождества мышления и бытия в отечественной философской науке, решил ее в истории философии, решил в диалектике как логике, в психологии и педагогике, а разработанная им методология решения этой проблемы стала не только «паролем на право входа в научную философию», но и ключом к пониманию единства предмета и метода философии как науки вообще.

Литература

1. Аристотель Метафизика / Аристотель Сочинения. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
2. Аристотель. О душе / Аристотель Сочинения. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии / Гегель Г.В.Ф. Сочинения. В 14 т. Т. 9. М.: Партиздат, 1932.
4. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3 кн. Кн. 2. СПб.: Наука, 1994.
6. История философии / Под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина. Т. I. Философия античного и феодального общества. М., 1940.
7. Ильенков Э.В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии / Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. М.: Изд-во АН СССР, 1964.
8. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. 2-е изд. М.: Политиздат, 1984.
9. Ильенков Э.В. Проблема единства бытия и мышления в античной философии / Принципы материалистической диалектики как теории познания. М.: Наука, 1984.

10. Ильенков Э.В. *Философия и культура*. М.: Политиздат, 1991.
11. Копнин П.В., Туровский М.Б. *Метод / Философская энциклопедия*. В 5 т. Т. 3. М., 1964.
12. Мареев С.Н.. Единство метода и системы в «Капитале К. Маркса // Вопросы философии. 1983. № 5.
13. Науменко Л.К. *Монизм как принцип диалектической логики*. Алма-Ата, 1968.

Савин А.Э. (г. Москва)

Трактовка Э.В. Ильенковым философии Фейербаха и проблема революционного преобразования философского мышления

Осуществленный Людвигом Фейербахом поворот к материализму в немецкой философии XIX века, согласно Ильенкову, является конститутивным моментом формирования диалектики как теории познания и логики марксизма в качестве особой науки, имеющей свою особую предметную область. «Специфика же марксистской диалектики заключается в том, что эта диалектика – материалистическая. А это значит, что всеобщие законы мышления понимаются ею как отраженные научным познанием – и проверенные тысячелетиями человеческой практики – всеобщие законы природы и истории» [Ильенков 1991, с. 364].

Такое понимание материалистической диалектики позволяет Ильенкову, во-первых, отмежеваться от «гегельянского марксизма». (В его критике Ильенков отчасти следует за Я.Э. статьей Стэна еще 1924 года [Стэн 2015 с. 16–18]). Во-вторых, оно позволяет Ильенкову размежеваться со сталинистской формализацией и схоластизацией марксизма, которая, по мнению Ильенкова, базируется на его объективистской и позитивистски-натуралистической трактовке. Примечательно, что эта критика сталинистского диамата развертывается у советского философа на той же линии, что и критика, представленная Гербертом Маркузе [Marcuse 1969, p. 137–149]. Более того, я полагаю, что в аспекте критики сталинского и, вообще, собственно диаматовского понимания материалистической диалектики Ильенков основывается на маркузеанской критике и развивает ее.

«Энгельсовско-ленинская» трактовка материалистической диалектики определяет характер философии Ильенкова в целом, задавая и его понимание марксистской теории и его толкование практики. Она также определяет противоположность «теоретико-познавательной» трактовки диалектики, которой придерживался Ильенков, и «онтологической» (термин С.Н. Мареева). (Я склоняюсь к именованию – «онтически-ориентированная трактовка»; оно, несмотря на тяжеловесность,

**Учение Спинозы об аффектах как теоретическое основание
моделей работы самосознания в культуре новых медиа**

В статье идет речь о специфике функционирования самосознания в культуре новых медиа. Отчасти здесь же дается предварительная разработка философской концепции человека, где последний рассматривается как активное творческое начало понимания и использования новых медиа в своей практической деятельности. Считаем возможным обратиться к учению Б. Спинозы об аффектах и рассматривать его как теоретическое основание для разработки моделей работы самосознания в указанном отношении.

Самосознанием мы называем форму, способ и результат опредмечивания (объективации) индивидуального и социального начал во внешней среде и постижения посредством рефлексии этой среды и включенных в нее отдельных личностей или локальных культурно-исторических общностей.

Новые медиа (электронные средства коммуникации) для нас выступают как совокупность технических ресурсов (приборы и устройства), обеспечивающих перемещение, хранение, кодировку, перекодировку, восприятие и применение в практических целях информационных единиц за счет использования электромагнитных потоков.

Под медиакulturой (или культурой новых медиа) здесь мы подразумеваем информационное поле (среду), в рамках которого происходит взаимодействие индивидов, социальных групп и институтов, а также локальных культурно-исторических общностей посредством электронных ресурсов. Собственно, это общественное взаимодействие и составляет сущность и природу как медиакультуры, так и культуры как таковой.

Постиндустриальное общество, по определению Э. Фромма, «полностью механизированное общество, нацеленное на максимальное производство материальных благ и их распределение, управляемое компьютерами» [Фромм 2014, с. 172]. В ходе становления такой социальной системы человек превращается в пассивное, безжизненное и бесчувственное существо, он «все больше превращается в частицу тотальной машины» [Фромм 2014, с. 172].

В современном информационном обществе человек становится, по выражению М. Маклюэна, «сервомеханизмом». «Непрерывно заключая технологии в свои объятия, мы привязываем себя к ним как сервомеханизмы. Именно поэтому мы, чтобы вообще пользоваться этими объектами, должны служить им ... как богам или в некотором роде святыням»

[Маклюэн 2003, с. 56]. Канадский мыслитель констатирует, что человек испытывает потребность в средствах коммуникации в большей степени, нежели потребность в самом себе, он становится еще менее самодостаточным существом, еще более ограниченным в своем существовании, в своей свободе и активном творческом начале.

В этой связи Э. Фромм указывает на то, что «созданная человеком машина оказалась настолько могущественной, что стала развиваться по собственной программе, определяя образ мысли самого человека» [Фромм 2014, с. 173]. Фактором преодоления сложившейся ситуации, согласно Фромму, является активизация индивида, восстановление контроля со стороны человека над социальной системой, гуманизация технологии. Таким образом, можно говорить о человеке как активном начале понимания и применения медиа. Фромм настаивает на активизации личного и общественного самосознания и через гуманизацию технологии прийти к революции самосознания. «Революция надежды» устанавливает новый порядок в контексте информационно-технологического развития общества. Она призвана гармонизировать, уравновесить противоположные тенденции и предъявить их в диалектически снятом виде. Такая революция достигается путем количественного и качественного изменения самосознания личности и общества, включенных в среду электронных медиа.

Таким образом, утверждение о человеке как о «пассивном сервомеханизме», в лучшем случае претендуют на статус правдоподобного. Кроме того, подобная характеристика не является исчерпывающей, так как рассматривает человека лишь с одной из возможных сторон. Необходим целостный и разносторонний подход к описанию и осмыслению человека и общества, существующих в рамках медиакультуры.

Опираясь на учение Спинозы об аффектах, мы имеем возможность сформулировать три модели, в рамках которых самосознание «работает» относительно электронных средств коммуникации. Эти модели можно обозначить как «пассивная», «нейтральная» и «активная». Здесь целесообразно обратиться к учению Спинозы о природе аффектов. «Человеческое тело, – говорит Спиноза, – может подвергаться многим состояниям, которые увеличивают или уменьшают его способность к действию, а также и другим, которые его способность к действию не делают ни больше, ни меньше» [Спиноза 2016, с. 159]. Пассивные аффекты уменьшают способность действовать, нейтральные – не усиливают и не ослабляют ее и активные аффекты усиливают способность действовать. Согласно Спинозе, душа (вещь мыслящая), или то, что мы можем назвать носителем самосознания, во-первых, соответствует телу, а следовательно аффекты

оказывают на душу такое же воздействие, как и на тело (активные, пассивные и нейтральные). «Душа и тело человека делают одно и то же дело – вот почему Спиноза видит в них одну вещь, а не две разные» [Майданский 2007, с. 207]; во-вторых, душа, вместе с телом, являются модусами одной и той же субстанции – человеческого существа. «Тело и душа – два модуса человеческого бытия, два абсолютно разных выражения одной и той же сущности человека, каковой является appetitus – «влечение», стремление к действию» [Майданский 2007, с. 206]. И сам Спиноза говорит, что «порядок активных и пассивных состояний нашего тела по своей природе совместен с порядком активных и пассивных состояний души» [Спиноза 2016, с. 161–162].

Таким образом, пассивная модель угнетает самосознание, она носит неадекватный (иррациональный) характер, здесь человек выступает рабом, «сервомеханизмом» информационно-коммуникационных технологий; нейтральная модель оставляет самосознание в неизменном виде, однако в таком положении самосознание оказывается отчужденным и отстраненным от исторического и социально-культурного развития. Кроме того, нейтральная модель является не столько промежуточным звеном между активной и пассивной моделями, это скорее теоретическое допущение, указывающее на возможность переходов одной из форм в другую (активная трансформируется в пассивную, и наоборот). И только активная модель увеличивает способность к свободной и разумной деятельности.

Следует заметить, что на одного и того же человека могут воздействовать несколько различных аффектов. И Спиноза указывает на это: «всякий поступает во всем сообразно со своим аффектом, а кто волнуется противоположными аффектами, тот сам не знает, чего он хочет, кто же не подвержен никакому аффекту, того малейшая побудительная причина влечёт куда угодно» [Спиноза 2016, с. 164].

Рассмотрим подробнее активную модель работы самосознания в культуре новых медиа, опираясь на учение Спинозы об аффектах. Майданский А.Д., анализируя деятельную сторону учения Спинозы, обращает внимание на то, что «далеко не любые действия вещи на самом деле являются активными, но лишь те, которые обусловлены ее собственной природой, «вытекают из сущности вещи». Действия, причиной которых является сама действующая вещь, а не навязанные ей извне силой обстоятельств и противные ее сущности» [Майданский 2007, с. 203]. Это означает, что включённый в медиакультуру человек только тогда является активным началом понимания и применения медиа, когда он в состоянии самостоятельно принимать решения и действовать сообразно

своему разумению. На первый взгляд, такое требование носит абстрактно-метафизический характер, оно выступает как некоторая идеализация, оторванная от реальной социальной практики. Чтобы сделать определённые выводы относительно решения данной проблемы, необходимо, в свою очередь, выяснить: может ли в принципе человек, находящийся в медиапространстве, самостоятельно принимать решения и действовать адекватно своей природе, руководствоваться своими влечениями, но не влечениями, навязанными ему самой медиакультурой, её содержанием и характером функционирования? Как должно действовать самосознание, чтобы предлагаемая здесь модель (активная модель) была релевантна описываемой ей реальности? Обсуждение этих вопросов мы оставим для дальнейшего исследования.

Литература

1. Маклюэн Г.М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. М., 2003.
2. Майданский А.Д. О «деятельной стороне» учения Спинозы // Логос. 2007. № 2.
3. Спиноза Б. Этика. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016.
4. Фромм Э. Душа человека. Революция надежды. М.: АСТ, 2014.

Устенко А.Г. (г. Киев, Украина)

О различии между концепциями Ф. Ницше, А. Камю и Э.В. Ильенкова

Все, что можно подвергнуть различению, требует наличия общих черт, характеристик, свойств, так как настоящую разницу можно обнаружить лишь между действительно подобным. Таким образом, необходимо выделить нечто общее в теориях названных философов, прежде чем приступить к рассмотрению различий. Но, казалось бы, что может быть общего между концепцией «Вечного возвращения» Ф.Ницше, «Мифом о Сизифе» А.Камю и «Космологией духа» Э.В.Ильенкова? Пожалуй, больше, чем того хотелось бы, как экзистенциалистам, так и представителям диалектического материализма, не говоря уже о ницшеанцах. Моментами, позволяющими поставить эти произведения в один ряд, являются: во-первых, общий для них *онтогносеологический поиск смысла и назначения человека*; во-вторых, *вытекающий из первого этический вопрос о возможности изменить объективную реальность и о поиске действительно субъекта этого изменения*; в-третьих, *пронизывающее оба предшествующих вопроса общее для них рассмотрение проблемы бесконечности*, которая ставится в центр их работ с некоторым превалированием эстетической составляющей этой проблемы.

Ф. Ницше считает, что смысл человеческой жизни состоит реализации человеческой воли [Ницше 2005]. В мире без бога и без замысла какой-либо высшей силы, человек, согласно Ницше, свободен принять волевые решения в своей судьбе. Воля, которую Ницше рассматривает в качестве движущей силы, выступает как, во-первых, субъективная воля и, во-вторых, как судьба. В философии Ницше, воля субъекта и судьба, как это ни парадоксально, тождественны [3]. Это эклектическое соединение, с одной стороны, субъективного идеализма, и, с другой стороны, фатализма, вполне объяснимо путем рассмотрения его в контексте концепции «Вечного возвращения» и императива, который из нее vyplывает: «Наложим отпечаток вечности на нашу жизнь!» [Ясперс 2003, с. 458]. Действительно, если исходить из того, что все *вечно возвращается* и каждое действие человека обречено на то, чтобы повторится бесчисленное множество раз, отрицающий законы морали и нравственности Ницше, в итоге, обречен на то, чтобы вывести этический императив. Как мы видим, Ницше не боится довольно категорично отвечать на вопрос о смысле человеческой жизни, ставя субъекта в положение вершителя судьбы в мире, бесконечно повторяющемся в своих событиях.

Мир, согласно А. Камю, абсурден. Смысл человеческой жизни реализуется путем принятия решения по вопросу о самоубийстве [Камю 1990]. То есть, готовность жить дальше провоцирует человека на бесконечное повторение, на первый взгляд, абсурдных и бессмысленных действий, но, все же, менее абсурдных, чем самоубийство [2]. Камю излагает собственную интерпретацию «Мифа о Сизифе», где заключает смысл человеческой жизни не столько в результате, итоге жизни, сколько в самом процессе проживания ее. Вместе с тем, человек не является игрушкой в руках высших сил, т.к. своей жизнью он демонстрирует бунт против объективной реальности. Сизиф, согласно Камю, счастлив от бесконечного повторения одного и того же действия, увенчивающегося буквально ничем, а бесконечность, при всей ее трагичности, все же, может демонстрировать положительные стороны в виде коротких эстетически чувственных моментов.

Будучи представителем диалектического материализма, Э.В. Ильенков, понимает мир как вечно существующую материю, которая в своем самодвижении развивается в социальную форму движения материи, коей является человек. В человеке в снятом виде содержатся все предшествующие формы развития, и он выступает в этой всеобщей взаимосвязи мыслящим разумом. Роль, которую Ильенков в своей работе отводит мыслящему разуму, поистине грандиозна: задачей является предотвратить тепловую смерть Вселенной, путем ее перезапуска [Ильенков 1991].

Вся материя известной нам Вселенной подвержена энтропии, утрате сил, энергии, тепла, но ею порождается мыслящий разум как средство возврата в исходное состояние, в котором только и может начаться новый цикл движения материи [1]. Как мы видим, смысл жизни человека заключается в соответствии собственному понятию. Человеку суждено, путем воздействия на остальную материю, приводить ее в движение. Бесконечность здесь понимается как некое естественное состояние реальности.

Основное различие между Ф. Ницше, А. Камю и Э.В. Ильенковым заключается в рассмотрении субъективной роли человека в реальности, из чего вытекают остальные противоречия между этими философами. Если у Ницше и Камю есть некий внешний фактор, *влияющий* на человека, то у Ильенкова ничего внешнего, во всеобщем взаимодействии Вселенной, нет. Человек и есть Вселенная; человек, будучи мыслящей материей, выступает атрибутом субстанции. Его сущностью является действие по превращению материи, и только в этой активной преобразующей деятельности он и может проявиться, и утвердиться, и, следовательно, соответствовать своему понятию.

Далее, из этого выплывает отношение авторов к проблеме бесконечности. У Ф. Ницше и А. Камю, при всей видимости цикличности, кругообразности, на самом деле, имеет место дурная бесконечность, усилие «в никуда», в то время как у Э.В. Ильенкова, «перезапуск» Вселенной дает начало новому кругу, и, что самое главное, этот «перезапуск» является необходимостью, сущностно находящейся в поле ответственности одного из моментов этой Вселенной – человека. У Ницше «вечное возвращение тождественного», а у Камю «постоянное повторение одного и того же действия» есть ничем иным, как стоянием на месте.

В этом смысле, Ильенков выделяется на их фоне, причем в неожиданном, на первый взгляд, моменте. Ильенкову присуща вера, сродни религиозной по форме, но абсолютно не религиозная по сути, в созидующие силы человека, понимаемого как атрибут субстанции, в комбинации со взглядом на мир как на вечный, движущийся по всеобщим законам развития поток преобразующихся и богатых в своих определенностях форм движения. Но это вера не в высшую силу, провидение и т.п., это вера в человека. В то же время, богоборцы Ницше и Камю в своих основных теориях, проявляют себя как борцы за воцарение нового бога, за безграничную власть фатума, но отнюдь не человека.

По всей видимости, проблема смысла существования мыслящего разума во всеобщем взаимодействии Вселенной если и разрешима «в пользу человека», то обращением не к холодному, безразличному фатуму, как у Ницше и Камю, а к ильенковскому «разгоряченному», созидательному,

деятельному человеческому разуму, способному обрести действительно разумную форму только в определенных исторических условиях. Когда объективная реальность демонстрирует развитие, когда от каждого субъекта общественных отношений требуется максимум усилий в этом развитии, работы масштаба «Космологии духа» становятся возможными и необходимыми. Следует отметить, что, невзирая на эсхатологические нотки у Ильенкова в этой работе, она все же, направлена на утверждение жизни, она по-своему имморталистична. Эта *направленность на жизнь* в условиях глобальных кризисов может объяснить, почему прямо противоположные ей концепции авторов, закливающиеся на мрачных и бессмысленных сторонах реальности, становятся все более распространенными в научных кругах. Нынешняя эпоха постмодернизма – сродни тепловой смерти Вселенной. Наверно, логика, изложенная Ильенковым в «Космологии духа», применима ко всем сферам современной научной деятельности, и, когда того потребует история, она сыграет свою вдохновляющую роль в преобразовании человеком объективной реальности, в выходе из того кризиса, в котором мы находимся.

Литература

1. Ильенков Э.В. Космология духа / Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
2. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990.
3. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005.
4. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2003.

Алушкин С.В. (г. Киев, Украина)

Предмет эстетики и роль искусства в философии Ильенкова

В своей оценке современного искусства постмодернисты и позитивисты оказались не способными к преодолению тезиса о «смерти искусства», который и был закономерным итогом этих философских систем, пытающихся мыслить искусство как совокупность картин, фильмов, книг, песен и т.п. Однако Эвальд Васильевич Ильенков, продолжая линию классиков русской литературы Герцена и Чернышевского, предлагает иное понимание эстетики и роли искусства в обществе. Для лучшего понимания этого философского наследия попробуем рассмотреть через его призму основные характеристики современного искусства: производ

деятельному человеческому разуму, способному обрести действительно разумную форму только в определенных исторических условиях. Когда объективная реальность демонстрирует развитие, когда от каждого субъекта общественных отношений требуется максимум усилий в этом развитии, работы масштаба «Космологии духа» становятся возможными и необходимыми. Следует отметить, что, невзирая на эсхатологические нотки у Ильенкова в этой работе, она все же, направлена на утверждение жизни, она по-своему имморталистична. Эта *направленность на жизнь* в условиях глобальных кризисов может объяснить, почему прямо противоположные ей концепции авторов, закливающиеся на мрачных и бессмысленных сторонах реальности, становятся все более распространенными в научных кругах. Нынешняя эпоха постмодернизма – сродни тепловой смерти Вселенной. Наверно, логика, изложенная Ильенковым в «Космологии духа», применима ко всем сферам современной научной деятельности, и, когда того потребует история, она сыграет свою вдохновляющую роль в преобразовании человеком объективной реальности, в выходе из того кризиса, в котором мы находимся.

Литература

1. Ильенков Э.В. Космология духа / Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
2. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990.
3. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005.
4. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2003.

Алушкин С.В. (г. Киев, Украина)

Предмет эстетики и роль искусства в философии Ильенкова

В своей оценке современного искусства постмодернисты и позитивисты оказались не способными к преодолению тезиса о «смерти искусства», который и был закономерным итогом этих философских систем, пытающихся мыслить искусство как совокупность картин, фильмов, книг, песен и т.п. Однако Эвальд Васильевич Ильенков, продолжая линию классиков русской литературы Герцена и Чернышевского, предлагает иное понимание эстетики и роли искусства в обществе. Для лучшего понимания этого философского наследия попробуем рассмотреть через его призму основные характеристики современного искусства: производ

во вкусе, концепция «искусство ради искусства», а также новизна и оригинальность как критерии искусства.

Современная философия провозглашает полную свободу в искусстве и невозможность существования объективных законов и критериев прекрасного, оставляя за каждым отдельным индивидом право на суждение о том, что является прекрасным, а что нет. Все попытки вывести какие-то объективные законы тут же подвергаются деконструкции и отвергаются. Однако Александр Герцен ещё в 1843 году расправился с этим представлением: «На единении умов зиждется все здание человечества; только в низших, мелких и чисто животных желаниях люди распадаются. При этом надобно заметить, что сентенции такого рода признаются только, когда речь идет о философии и эстетике. Объективное значение других наук, даже башмачного ремесла, давно признано. У всякого своя философия, свой вкус. Добрым людям в голову не приходит, что это значит самым положительным образом отрицать философию и эстетику. Ибо что же за существование их, если они зависят и меняются от всякого встречного и поперечного? Причина одна: предмет науки и искусства ни око не видит, ни зуб неймет. Дух – Протей; он для человека то, что человек понимает под ним и насколько понимает; совсем не понимает – его нет, но нет для *человека*, а не для человечества, не для себя» [Герцен 1975, с. 9]. Герцен понимает, что субъектом эстетического процесса является вовсе не отдельный индивид, будь он даже великим художником, а человеческое общество в целом. Разумеется, индивид может выносить какие-либо суждения о том, в чём не будет компетентным, но на действительности объективных законов это никоим образом не скажется. Никакой «художественный взгляд», скажем, на закон всемирного тяготения не избавит от необходимости ему подчиняться. И в этом плане искусство как форма общественного сознания ничем не отличается от науки, права или морали. Но у искусства есть свой особенный предмет, который и выделяет его в отдельную форму общественного сознания.

Э.В. Ильенков понимает этот предмет таким образом: ««Специфика» искусства заключается в том, что оно формирует и организует сферу чувственного (то есть «эстетического») восприятия человеком окружающего мира» [Ильенков 1984, с. 216]. Кроме того, он видит причину появления концепции «искусства ради искусства» в формально-логических предрассудках при попытках найти «специфику» искусства, «будто ее следует искать в чем-то таком, что характерно только для «искусства» как такового, а за его пределами теряет всякий смысл». Будучи сферой всеобщего чувственного восприятия и преобразования мира, искусство не может замыкаться само на себя. Ведь если бы созерцание картин было

необходимо только для дальнейшего созерцания картин, то человечество бы давно отказалось от этого занятия как невероятно скучного и бесполезного. Разумеется, нельзя сказать, что современное искусство оставляет людей безразличными (отвращение, раздражение, замешательство – вполне себе сильные аффекты), но на деле оно оказывается способным лишь быть небезразличным, так и не достигнув уровня эстетического. Из-за того, что это небезразличное оказывается неспособным к дальнейшему развитию, оно возвращается в своё начало – безразличное. Потому современное искусство вынуждено поддерживать иллюзию процесса, провозглашая абстрактную новизну абсолютным и единственным критерием искусства.

Но дело в том, что сама по себе новизна не есть основополагающим критерием ни красоты, ни прекрасного в искусстве. Заявления, что нечто, изменяясь количественно, по степени новизны (а новизна есть не что иное, как количество), само собой превращается в прекрасное, нелепо – нужно ещё объяснить, во что и из чего оно превращается. Всё на свете изменяется как количественно, так и качественно (это один процесс), но из этого вовсе не следует, что всё на свете прекрасно или непременно становится таковым, иначе бы нас окружали лишь прекрасные вещи, и писать работы по эстетике было бы не нужно. Вместе с тем, какое может быть творчество без новизны – будь это творчество эстетическое, техническое, научное и прочее? Понимать творчество через новизну или новизну через творчество – это тавтология в определении, но именно потому новизна и не может быть критерием творчества. Очевидно, что вопрос новизны, хотя он и содержит в себе потенциал для понимания творчества и искусства, должен решаться иначе.

Последователи формально-логического воззрения на искусство пытаются дополнить новизну категориями формы и содержания (вместе или порознь) так, чтобы вывести уравнение прекрасного и записать его в виде абстрактной формулы: «новая форма + новое содержание = прекрасное». С разбора отношений формы и содержания как недостаточных для понимания прекрасного Чернышевский начинает свою работу «Об эстетических отношениях искусства к действительности». Он говорит, что определения вроде «прекрасное есть равновесие идеи и образа» попросту несостоятельны, ведь идея и образ в этом случае – это и есть содержание и форма в ином бытии в гегелевской эстетике. Точно так же, как несостоятельными являются определения вроде «перевеса идеи над образом», поскольку тогда предметом эстетики становится возвышенное. Но если «эстетика – наука о прекрасном по содержанию, то она не имеет права говорить о возвышенном, как не имеет права говорить о добром, истинном и т. д.»

Сам Чернышевский понимает, что пытаться выводить прекрасное отдельно от человека – пустое дело. И утверждает: “Идея прекрасного не может быть верховною истиною в эстетике, ибо эта идея не существует сама по себе, а в живом действительном человеке” (Чернышевский 1939, с. 237). Чтобы решать проблемы не “небесной”, “чистой” эстетики Гегеля, а реально существующих художественных произведений, которые пишут люди, а не Абсолютный дух, Чернышевский с неизбежностью отходит от рассуждений о форме и содержании, новизне и новизне как таковых, то есть, безотносительных, чистых, оторванных от жизни, и вводит для научного рассуждения о них новую “переменную” – человека, живущего и творящего в конкретную историческую эпоху.

Можно сказать, что именно со времён Чернышевского эстетика как наука получила свою “триаду” – Истину, Добро и Красоту. Чернышевский открыл, что эстетику просто нельзя разрабатывать далее неантропологически – в отрыве от общества, от нравственности и науки, – поскольку тогда невозможно понять, что красиво и прекрасно, а что нет. Он правильно пишет, что искусство не может подчиняться нравственности, но это только полдела, потому что и нравственность не может подчиняться искусству. Они даже не учат друг друга, это у них учатся люди, которые как раз и творят искусство, и людей тоже творят – в том числе, используя искусство; люди учат людей быть людьми. Искусство, которое способно научить только мыслить, но не чувствовать – не подлинное искусство. Оно не может учить только этому, потому что разума отдельно от чувств не бывает – бесчувственный разум неразумен, безумные чувства не чувствительны.

Однако требовать от Чернышевского решения всех вопросов эстетики было бы уже слишком. Хотя догадка об антропологичности эстетики Чернышевского, позаимствованная у Фейербаха, была гениальной, она всё же остаётся несколько наивной. Но Э.В. Ильенков в статье «Что там, в Зазеркалье?» продолжает его дело и решает проблему критерия искусства: “Начинать, стало быть, приходится с этих понятий: человек, человеческие отношения, отношения человека к человеку и человека к природе. Это то самое «одно и то же», которое ты всегда обязан рассмотреть сквозь призмы «трёх разных способов выражения». Ибо только тут находится критерий, позволяющий отличить, в конце концов, подлинное искусство, ориентированное на красоту и добро от жалкой имитации. С этим ключом-критерием к проблеме можно хотя бы подступиться с надеждой понять, где ты столкнулся, с искусством, которое в сущности нравственно, несмотря на то и даже благодаря тому, что оно изображает зло в самых крайних его проявлениях, обнажает перед нами безобразное

его нутро, и где, наоборот, – с внутренне безнравственным лицедейством, с расчетливо-холодным изображением идеально умных, идеально красивых и идеально добродетельных по всем статьям морали персонажей. [...] Тогда тебя не обманет фальшивая красота и фальшивое добро в искусстве – те самые фальшивые эрзацы добра и красоты, которые столь же хорошо уживаются в блюде с ложью и безобразием, как и в морально узаконенном браке друг с другом. Тогда ты всегда увидишь, какое произведение искусства, хотя оно и не декламирует высоких словосочетаний и не рисует красивых картинок, всё-таки является внутренне кровным союзником в современной войне за истину, красоту и добро, а какое – лишь замаскированным врагом союза истины, добра и красоты в жизни человека” [Ильенков 2014, с. 64–65].

Если следовать этой логике, то получается, что красивый подлец не есть подлинно красив, безнравственная наука не есть подлинной наукой, нравственность, не впитавшая в себя науку, не есть подлинно нравственной, и т.п. Дело в том, что и нравственность, и наука, и понятия о красоте постоянно движутся, они даже в одно и то же время различны и противоречивы уже в самом обществе, потому как само общество внутренне противоречиво, например, распадается на враждующие классы, с разными понятиями прекрасного и красоты.

Вооружившись таким критерием искусства, мы быстро выясним, что постмодернистское искусство является не подлинным искусством, а лишь зеркалом, в котором отражается человек, искаленный отчуждением в обществе. Подлинное искусство, будучи формой общественного сознания, тоже занимается отражением, но не как зеркальная поверхность, а в смысле активного создания и преобразования человеческой чувственности. Именно через включение каждого человека во всемирный эстетический процесс и воспитание умения чувствовать мир с позиции всеобщности оказывается возможным преодоление отчуждения, разделения труда и дальнейшее революционное преобразование всего общества.

Литература

1. Герцен А.И. Сочинения. В 8 т. Т. II. М.: Правда, 1975.
2. Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. М.: Искусство, 1984.
3. Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. III. М.: Госполитиздат, 1939.
4. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии. Что там, в Зазеркалье? М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014.

О роли искусства в становлении человеческой чувственности

Сложно переоценить роль искусства в развитии человеческой чувственной культуры. Более того, только благодаря произведениям искусства мы имеем возможность проследить основные моменты и закономерности становления человеческого чувственного восприятия мира на протяжении тысячелетий. Известный немецкий поэт Иоганн Вольфганг Гете охарактеризовал искусство как «зеркало, где каждый видит себя». И в этом, несомненно, содержится немалая доля истины, ибо именно искусство научает человека видеть мир глазами всего мира, чувствовать душой целых народов, поколений, эпох. А ведь только так человек и может видеть и чувствовать. Иными словами, искусство является отражением непосредственного чувственного восприятия действительности в человеческом сознании в определенный исторический момент, и впоследствии продукт искусства находит свое завершение в человеческом восприятии в виде собственных, личных переживаний. Только тогда произведение искусства становится предметом, содержащим в себе историю становления человеческой чувственности.

Настоящее искусство невозможно без развитого человеческого воображения, причем, последнее берется в самом широком смысле. Однако, данное суждение может показаться сомнительным, если взять пример, который приводит Э.В. Ильенков в статье «Об эстетической природе фантазии», когда осел «рисует» на полотне произвольными взмахами своего хвоста. Ему, по-видимому, не требуется никакого воображения. И не только ослу, но и любому, кто представляет искусство как продукт чистого произвола, как проявление индивидуальности, якобы свободной от общественных рамок. При таком подходе осел и вправду может показаться «идеальным художником», поскольку он уж точно не связан никакими общественными рамками.

Человек же, как продукт социальный, сформированный обществом, пытается уйти от этого общества посредством деятельности, противостоящей обществу, притом, что его жизнь все еще от этого общества зависит. Искусство, рожденное подобным образом – это реакция, подобная реакции простейших организмов на внешние раздражители. Но, тем не менее, при критическом взгляде возникает необходимость понять, почему человек в своей деятельности выбрал направление, противостоящее обществу, продуктом которого он является? Стало быть, человек все же чувствует, что-то обстоит не так в мире человеческих взаимоотношений и пытается выразить это чувство посредством своего отстранения от этого мира.

И это отнюдь не случайность, вся проблема здесь кроется в разделении человеческой чувственности на «телесную» и «духовную». На почве этого разделения искусство становится силой, которая противостоит отсутствию сообразности (целе-сообразности) человеческой жизни. Да, необходимо понимать то, что искусство имеет непосредственное отношение к цели, цельности жизни человека. В своем истинном проявлении оно представляется нам в виде восполнения целостности картины человеческого бытия, как недостающий элемент действительности, например, как писал Канарский в 1982 году: «Апеллирование к «вечной справедливости» (к морали), равно как и к «гневу поэта» (к искусству), на деле оказывается лишь обратной стороной, диалектическим отражением «изживших себя фактов» реальной жизни» [Канарский 2008, с. 41].

Т.е. там, где имеют место эти «изжившие факты», существенные недостатки, там и зарождается необходимость в противопоставлении этим фактам действительно прекрасного, именно прекрасного, соответствующего красоте в человеческом понимании, так как цель, равно как и свобода – всегда непосредственно связаны с красотой. Как писал по этому поводу Ильенков: «Человек в своей практике выделяет собственную форму и меру вещи и ориентируется в своей деятельности именно на нее. Поэтому-то форма красоты, связанная с целесообразностью, и есть как раз не что иное, как «чистая форма и мера вещи», на которую всегда ориентируется целенаправленная человеческая деятельность. Под формой красоты поэтому-то и ухватывается не что иное, как универсальная (всеобщая) природа данной, конкретной, единичной вещи. Или, наоборот, единичная вещь схватывается при этом только с той стороны, с какой она непосредственно выявляет свою собственную, ничем не загороженную природу и форму, универсальный закон всего того «рода», к которому она принадлежит» [Ильенков 1968, с. 259].

Подлинно человеческая телесная и духовная деятельность находятся в непосредственной связи с осуществлением общественного идеала, который в своем воплощении всегда ориентирован на красоту. Вообще, отмечая факт разделения человеческой деятельности на телесную и духовную, также важно заметить, что в своём специфическом проявлении ни одна из них не представляет собою собственно человеческую деятельность, как об этом в 1979 году писал Канарский: «Нет «телесных» и «духовных» чувств, которые порознь и с равным основанием могли бы быть названы человеческими. Есть одна человеческая чувственность, которая при определенных социальных обстоятельствах может расщепляться, свидетельствуя этим или об отсутствии предмета подлинно непосредственной деятельности, или об

отсутствии подлинно человеческой потребности в такой деятельности» [Канарский 2008, с. 149].

Само наличие расщепления человеческой чувственной деятельности говорит нам о непорядке, о дисфункции в человеческой социальной жизни. Это значит, что человеческая деятельность утратила свою былую непосредственность и в данный исторический момент времени, стало быть, направлена не на самого человека. Она оказывается вне человеческого интереса, вне поля человеческой заинтересованности.

В общем и целом, настоящее искусство должно быть целесообразным, должно соответствовать идеалу человеческой жизни. Очень важно сознавать этот тезис не как правило, или своеобразный методологический подход к творческой деятельности, а скорее как необходимость. Без сознания цели, идеала человеческой жизни невозможна подлинно сообразная деятельность. Вопрос заключается в том, где зарождается и формируется понятие этого идеала? И ответ на него достаточно простой – в развитом воображении. А это значит воображение, которое непосредственно развито, как писал Ильенков “через те предметы, которые созданы другими людьми с помощью и силой этого воображения, через «потребление» этих предметов, в частности – плодов художественного творчества”; “Как раз «предметы», созданные трудом художника, специально и развивают способность чувственно воспринимать мир по-человечески, то есть в формах культурного, человечески развитого созерцания” [Ильенков 1967, с. 37].

Человек искусства за счет развитого воображения “схватывает” и осуществляет в своем творчестве ту целостную мысль, которая сформировалась в общественном сознании, но только нуждалась в своем действительном выражении в форме, находящей свое проявление, будь то в произведении искусства, или же в виде научной теории. Даже всякая истинно-научная теория в качестве своего основания имеет развитое чувственное восприятие, которое сформировано опять же благодаря произведениям искусства. На данном этапе становится явной взаимосвязь науки и искусства.

Если рассмотреть последние в условиях товарно-капиталистического разделения труда, как это сделали в XIX веке Маркс с Энгельсом, становится ясным, что эти две сферы человеческой деятельности, наука с одной стороны, а искусство – с другой, являют собою «отчуждаемые формы развития человека». Т. е. в условиях строгого разделения труда даже, на первый взгляд, как выражался Ильенков, «всеобщезначимые способности» [Ильенков 1967, с. 26] становятся достоянием немногих и представляют собою продукты отчуждающей деятельности. Деятель-

ность художника, философа, ученого и т.д. «по профессии» становится результатом потери «человеческого» в самом субъекте этой деятельности. Ученый, художник, поэт развивают в себе определенные навыки в узкозаданном направлении, так как этого от них требуют условия строгого разделения труда, и буквально деградируют по отношению ко всем остальным подлинно человеческим свойствам, пропорционально тому, насколько развиты навыки «специалиста» в определенной области.

Результат этого процесса замечательнейшим образом описан у Ильенкова: «Пределом (или мысленно продолженной до конца тенденцией) такого развития людей оказывается профессиональный кренизм, то есть такое положение, когда в каждом из индивидуумов развития до предела, до уродливо односторонней карикатурности лишь одна из всеобще-человеческих способностей, а остальные подавлены, неразвиты. В итоге ни один из индивидуумов (за редким исключением) не представляет собой Человека с большой буквы, а только «половинку», «четвертушку» или еще меньшую «дольку» Человека. На этой почве и рождается «логик», не знающий ничего, кроме «логики», рождается «живописец», «скрипач» и т.д., лишенный интереса ко всему, кроме чисто профессиональных тонкостей, рождается «банкир», которому деньги мешают видеть всё остальное, и прочие тому подобные персонажи» [Ильенков 1967, с. 26].

Поистине человеческие качества, вся полнота человеческой природы не сможет раскрыться в одном человеке в условиях товарно-денежных отношений. Только движение, которое поставит в качестве цели раскрытие самого человека, которое направит все производительные силы, все богатство человеческих производственных возможностей на устройство подлинно свободного общества, может открыть возможность такого раскрытия.

Но это движение невозможно без эстетически развитого восприятия как продукта воспитания искусством. Ибо только тогда можно будет постичь целесообразность человеческого бытия, когда чувственное восприятие будет способно схватывать целостную картину, в которой непосредственно содержится образ исторического развития сущности человеческой природы. Именно эта *человеческая* природа, в единстве своего многообразия (то есть, совокупность, ансамбль, всех общественных отношений), носит в себе конкретное содержание, последовательное раскрытие которого станет ответом на вопрос о необходимости существования искусства как особенной формы человеческой деятельности. Потребность в искусстве как отдельной сфере человеческой деятельности и отдельной форме общественного сознания исчезнет (в смыс-

ле – уйдет в основание) по мере того, как будут сняты все препятствия для нормального развития человеческой чувственности, связанные с господством разделения труда, или, говоря иными словами — частной собственности.

Литература

1. Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. Киев: Мировая типография, 2008.
2. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. М.: Политиздат, 1968.
3. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии / Панорама. Ежегодник. М., 1967.

Баранов В. Е. (г. Санкт-Петербург)

Личностная субстанция онтогносеологии в свете идей Э.В. Ильенкова

Мы живем в странном мире, нелепости которого мы не замечаем из-за его привычности. Этот мир был зачат античными софистами и киниками, эмбрионально вызревал в Средневековом номинализме и родился для массовой публичной жизни в Новое Время. Это – мир номинализма, позитивизма, индивидуализма и субъективизма. Сначала это был робкий диссидентский протест против крайностей античного гедонизма и средневековой мистики, но с некоторого времени плотина первоначального социального «тоталитаризма» была прорвана, и все эти «ценности» хлынули в культуру лавинообразно. Сегодня они захлестывают человечество симулякрами философской феноменологии и постмодернизма.

Мы привыкли, и для нас это естественно и аксиоматично, что мир таков, каким он нам кажется, ибо ведь «человек есть мера всех вещей». Мы со времен Возрождения и английского материализма XVII века привыкли полностью доверять органам чувств. В современной науке широко распространены номинализм и эмпиризм. Факты и только факты, «факты – это воздух ученого». Даже высшие теоретические уровни научного познания заняты скорее лишь уяснением соответствия своих конструкций структуре и свойствам изучаемых предметов. «Физика» до сих пор боится метафизики. «Внешний мир» внешен и противопоставлен человеку, в нем нет никаких абсолютов, нет истины, добра, красоты, свободы, системности, цельности, направленности (телеологии). Все эти моменты – существуют только в нас и для нас, и они принципиально плюралистичны, потому что абсолютно субъективны, свободны и «индивидуальны», и, следовательно, их фактически и нет в нашем мире. Если они и есть, то, может быть, в мире потустороннем, мистическом,

ле – уйдет в основание) по мере того, как будут сняты все препятствия для нормального развития человеческой чувственности, связанные с господством разделения труда, или, говоря иными словами — частной собственности.

Литература

1. Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. Киев: Мировая типография, 2008.
2. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. М.: Политиздат, 1968.
3. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии / Панорама. Ежегодник. М., 1967.

Баранов В. Е. (г. Санкт-Петербург)

Личностная субстанция онтогносеологии в свете идей Э.В. Ильенкова

Мы живем в странном мире, нелепости которого мы не замечаем из-за его привычности. Этот мир был зачат античными софистами и киниками, эмбрионально вызревал в Средневековом номинализме и родился для массовой публичной жизни в Новое Время. Это – мир номинализма, позитивизма, индивидуализма и субъективизма. Сначала это был робкий диссидентский протест против крайностей античного гедонизма и средневековой мистики, но с некоторого времени плотина первоначального социального «тоталитаризма» была прорвана, и все эти «ценности» хлынули в культуру лавинообразно. Сегодня они захлестывают человечество симулякрами философской феноменологии и постмодернизма.

Мы привыкли, и для нас это естественно и аксиоматично, что мир таков, каким он нам кажется, ибо ведь «человек есть мера всех вещей». Мы со времен Возрождения и английского материализма XVII века привыкли полностью доверять органам чувств. В современной науке широко распространены номинализм и эмпиризм. Факты и только факты, «факты – это воздух ученого». Даже высшие теоретические уровни научного познания заняты скорее лишь уяснением соответствия своих конструкций структуре и свойствам изучаемых предметов. «Физика» до сих пор боится метафизики. «Внешний мир» внешен и противопоставлен человеку, в нем нет никаких абсолютов, нет истины, добра, красоты, свободы, системности, цельности, направленности (телеологии). Все эти моменты – существуют только в нас и для нас, и они принципиально плюралистичны, потому что абсолютно субъективны, свободны и «индивидуальны», и, следовательно, их фактически и нет в нашем мире. Если они и есть, то, может быть, в мире потустороннем, мистическом,

фантастически-религиозном. Но это уже не область научного знания, а, следовательно, и уважающего себя человеческого сознания. Пусть этим занимается религия, если ей так уж этого хочется. И чем «строже» наука, тем свободнее себя чувствует мистика.

И в то же время религиозное миропонимание не столь уж безосновательно. Оно издревле улавливает целостность и системность мира и наличие в нем сверхпредметных, сверхиндивидуальных свойств и связей, сверхпредметного бытия предметов, их естественную объективную метафизику. Агентами, субъектами природных процессов могут быть не только отдельные предметы, но и их совокупности, системы, целостности. Даже «Монадология» Лейбница допускала подобные супер-монады. А наш горестный соотечественник Л. П. Карсавин называл их «личностями» – индивидуальными, социально-групповыми, общесоциальными, природными и, наконец, сверхприродной личностью Бога.

Персонифицировав Абсолют в фигуре личного Бога, религия устанавливает с ним интимные, личные, психологические, эмоциональные отношения. В таком случае в человеческом сознании (душе) возникают любовь и благо-дарение Богу за чудо его божественной благо-дати. Возникает чувство соучастия в божественном творении мира и ощущение *счастья* от внесения в него самим человеком добра и любви. В этом суть любой нравственной религии, начиная с зороастризма. Это было и есть в христианстве, и до сих пор остается козырем в его конкуренции с материалистическим мировоззрением, которое по досадной исторической инерции, заложенной просветительством, до сих пор сводится к одной-единственной противопоставленности познаваемого и познающего.

А между тем, пожалуй, нет особой нужды доказывать, что «Материя наряду с полюсом фактического, контингентного, имеет не менее реальный противоположный полюс, выражающий дух самих вещей, т. е. *целое*» [Мих. Лифшиц 2003, с. 324]. Не велик секрет, что предметы, взятые разрозненно, как независимые монады, образуют «физику мира», его эмпирическую данность, посюсторонность, но те же предметы в своей совокупности образуют систему мира, мир как целое, управляемое особой логикой, образуют его метафизику. Первое воспринимается рассудочным, опытным, чувственным познанием. Второе – умозрительно, умопостигаемо. Оно диалектично и требует для его постижения диалектического мышления.

Однозначный, плоский, рассудочный материализм порождает плоскую рассудочную гносеологию, противопоставляющую познаваемый мир и познающего субъекта. Здесь уместна аналогия с декартовской рефлекторной дугой, тогда как ее надо замкнуть обратной связью

с отражаемым бытием, дополнить звеном возвращения человеческой субъективности к «отражаемому» миру, к онтологии бытия. Человеческое сознание – это не просто *знание* субъекта об объекте. Познание не только отражает факты. Они, конечно, «воздух ученого». Но оно призвано еще и улавливать дух и смыслы предметов, их систем и локальных целостностей, мира в целом. «Характер сознания не идиоматический, а нозматический, включая сюда, однако, не только мысль в собственном смысле слова, но и чувственную достоверность, истину общественную, нравственную, эстетическую» [Лифшиц 2003, с. 43].

Мысль движется в русле, обнаруженном Аристотелем, Спинозой и Гегелем: человеческая душа воспринимает «формы форм», заложенные в абсолюте Вечного двигателя, или Бога; человек мыслит тем более по-человечески, чем ближе его «аффекты» (мотивации) и проблемам субстанции; «Под истиной понимают прежде всего то, что я *знаю*, как нечто *существует*. Это, однако, истина лишь по отношению к сознанию, или формальная истина, это – голая правильность. Истина же в более глубоком смысле состоит, напротив, в том, что объективность тождественна с понятием. ... Предметы истинны, когда они суть то, чем они должны быть, т. е. когда их реальность соответствует их понятию» [Гегель 1974, с. 400].

Такое доведение познания до восхождения к понятию предмета, то есть к полноте его жизни в системе мира, к пониманию участия предмета в движении и развитии этой системы, в его активном восхождении к смыслам и целям системы, к преодолению им своего бытия в качестве слепого исполнителя влияний целого и к становлению себя в качестве творящего систему ее органа – такое познание недоступно «формально истинному» рассудочному, позитивистскому эмпиристскому «научному» мышлению. Это последнее дает субъекту информацию, смыслы же бытия «познаваемых» таким образом предметов, произвольно дает сам человек. Но подлинно человеческая задача состоит в том, чтобы не только давать смыслы предметам, но проверять их адекватность смыслами самих предметов.

По существу, это и есть новый этап, или этаж, гносеологии, который принято сегодня называть онтогносеологией. За такую трансформацию теории познания ратовал М.А. Лифшиц. По существу, это тоже, что предлагали на естественнонаучном языке В.И. Вернадский (идея ноосферы) и на языке религиозно-научном Тейяр де Шарден (состояние Омега, точка Омега). Подобную онтогносеологию, как уже было сказано, на своем мистическом языке дает традиционное и современное религиозное сознание.

Смыслы, конечно, появляются в человеческой голове, но «Это так же верно, как и прямо противоположное – не мы мыслим объективную действительность, а она мыслит нами. Бывают такие ситуации, когда для того, чтобы сохранить разум, остаться в его пределах – необходимо выйти за его границы, опереться на материю, довериться ее разуму, «духу вещей». Теория познания перерастает в онтологию, то есть в учение об *истинном бытии*, учение о *смысле мира* в целом, а не только человеческого существования. Если же ограничить область смысла... человеческим обществом, то мир вне человека предстанет бессмысленным хайдеггеровским Ничто, от которого материального, реального «чуда» ожидать нельзя. Смысл в него можно только «внедрять», а не черпать из объективной реальности» [Арсланов 2003, с. 350 – 351].

Маркс боролся с однозначным механическим материализмом (первый тезис о Фейербахе). Сегодня на уровне понимания необходимости брать предмет «субъективно» находятся знающие Маркса специалисты-философы, но в житейской и политической практике воз явно и ныне там. Позиционирующие себя материалистами и диалектиками политики и администраторы постоянно скатываются к предпочтению изобретенных ими однозначных социальных и природно-преобразовательных практик, которые оказываются скорее разрушительными, чем созидательными. Из такого ограничения процесса познания проистекают все экстремистские, утопически-насильственные планы и практики построения «развитого», «полностью и окончательно» победившего социализма или внедрения «демократии» в любые точки планеты по усмотрению добрых и справедливых внедрителей. При всей их активности и подчас колоссальных по масштабам воздействиях на общество (чего уж более – «мировая система социализма» или мировые войны) мир остается в принципе неизменным, получается лишь простое воспроизводство старого.

Познание целого, системы мира, ее смыслов, умыслов и промыслов недоступно человеку частичному, индивидуализированному, оторванному от целого и противопоставленного ему. Признание, понимание, чувствование реальности целого, универсального, абсолютного доступно только тому, кто сам является целостным и цельным, универсализированным и всеобщим – микрокосмом в макрокосмосе.

А это бытие – и общества, и его развития, и самого субъекта, осмысляющего и творящего общество – осмысляется и управляется, направляется, лепится только посредством диалектики – объективной диалектики бытия и диалектического мышления познающего и действующего субъекта. Формальное, «метафизическое» мышление принципиально эмпи-

рично, рефлексивно, плоско. Им можно опосредствовать только простую репродукцию, простое, рутинное, количественное воспроизводство общества. То, что делается на основе, при посредстве такой логики – не может быть революцией, и человек, носящий в себе только такую логику не может быть революционером. Он может только воспроизводить рутину наличного общества, даже считая при этом себя спасителем нации, великим кормчим, отцом народов или последователем классиков.

При этом диалектическое мышление – это вообще не «логика» как последовательность, непротиворечивость, достаточность и доказательность. Его психологической субстанцией является *чувство* истины или, точнее, понятия предмета. Причем, такое чувствование оказывается конкретным, привязанным одновременно и к злобе дня, и к задачам общесоциального прогресса. Это как талант у художников – чувствование момента, способа и степени синтеза противоположностей, интуиция лепки художественного образа, который настолько зыбок, чтобы не быть дидактически назойливым, и настолько же наглядным, чтобы чуткий к бытию ум воспринял его как истину и понятие изображаемого предмета, жизненную проблему и одновременно руководство к ее решению. Это как раз то, что «мы диалектику учили не по Гегелю», то есть вообще не учили, а несли и несем её в самих себе не хуже любого Гегеля. Диалектику создает народ, а философы лишь ее аранжируют.

А для такого мышления надо сначала быть личностью. Иметь этот самый «талант». «Родитесь всё-таки поэтом!». Личность – это человеческая универсальность, поднимающая мышление единичного человека до уровня мышления Спинозовской «субстанции», когда человеческие индивидуальные «аффекты» (мотивы, интересы) расширяются до масштабов субстанции, становятся общечеловеческими, причем, человечество в таком случае понимается не как абстрактная одинаковость всех людей («все мы люди, все – человеки»), а как выражение индивидом интересов человечества, заинтересованного в собственном прогрессе. Личность – это всеобщее в человеке. Личность живет в сфере всеобщего, решает задачи всеобщего бытия людей. «Открывает для них новое всеобщее» (Ильенков). Это выглядит как художественный талант, если человек служит людям в сфере искусства. Или как талант революционера, если человек с той же целью занят политикой. Человек, живущий доличностно, индивидуалистично, не может быть революционером и никогда революционера не поймет.

Личность – это преодоление человеком своей наличной обусловленности, выход «за пределы собственной индивидуальности» (Гегель). Личность – это «единичное воплощение культуры, то есть всеобщего в

человеке» [Ильенков 1974, с. 261]. Это – свобода для человечества в себе, это – чувствование в себе человечества, это адлеровское «социальное чувство» и Маслоуское «чувство бытия» и, следовательно, это несение в себе чувствавания свободы, истины, истории, эволюции, красоты, блага. Это тейяровская устремленность к точке «Омега». Это – собственно человеческое состояние человека, его специфическая определенность, то, что принципиально не под силу животному, но что легко и просто дается человеку (приближенному «к своему понятию»). Психологически это когда проблемы других становятся мотивами индивидуального поведения человека (А.В. Петровский).

Современному позитивистски мыслящему ученому, современному отстраненному от интересов человечества буржуазному администратору, современному частному собственнику вовсе не обязательно (да и не под силу) быть личностью. Ни науки, ни общественного прогресса от них, собственно, и не требуется. Их «позитивных знаний» и их постмодернистских управленческих симулякров вполне достаточно для поддержания того страшного своим бездушием и своей бессмысленностью мира, который они построили. Для них вполне достаточно традиционной, заложенной в Новое и Новейшее время гносеологии. Для выхода за пределы этого мира, для осуществления в мире его собственных потенций необходима новая, диалектическая по своей логической субстанции и личностная по субстанции психологической теории познания – онтогносеология.

Литература

1. Арсланов В. Non finito Мих. Лифшица / Послесловие к кн.: Мих. Лифшиц. Диалог с Эвальдом Ильенковым. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974.
3. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерк истории и теории. М.: Политиздат, 1974.
4. Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального). М.: Прогресс-Традиция, 2003.

Москаленко К.А. (г. Киев, Украина)

Помоги мне это сделать

«Помоги мне это сделать самому» – название книги и основной принцип работы одной из самых знаменитых педагогов мира Марии Монтессори. Педагогу, посвятившему всю свою жизнь малышам-дошкольникам, удалось достичь успехов в воспитании благодаря тому, что она

человеке» [Ильенков 1974, с. 261]. Это – свобода для человечества в себе, это – чувствование в себе человечества, это адлеровское «социальное чувство» и Маслоуское «чувство бытия» и, следовательно, это несение в себе чувствавания свободы, истины, истории, эволюции, красоты, блага. Это тейяровская устремленность к точке «Омега». Это – собственно человеческое состояние человека, его специфическая определенность, то, что принципиально не под силу животному, но что легко и просто дается человеку (приближенному «к своему понятию»). Психологически это когда проблемы других становятся мотивами индивидуального поведения человека (А.В. Петровский).

Современному позитивистски мыслящему ученому, современному отстраненному от интересов человечества буржуазному администратору, современному частному собственнику вовсе не обязательно (да и не под силу) быть личностью. Ни науки, ни общественного прогресса от них, собственно, и не требуется. Их «позитивных знаний» и их постмодернистских управленческих симулякров вполне достаточно для поддержания того страшного своим бездушием и своей бессмысленностью мира, который они построили. Для них вполне достаточно традиционной, заложенной в Новое и Новейшее время гносеологии. Для выхода за пределы этого мира, для осуществления в мире его собственных потенций необходима новая, диалектическая по своей логической субстанции и личностная по субстанции психологической теории познания – онтогносеология.

Литература

1. Арсланов В. Non finito Мих. Лифшица / Послесловие к кн.: Мих. Лифшиц. Диалог с Эвальдом Ильенковым. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974.
3. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерк истории и теории. М.: Политиздат, 1974.
4. Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального). М.: Прогресс-Традиция, 2003.

Москаленко К.А. (г. Киев, Украина)

Помоги мне это сделать

«Помоги мне это сделать самому» – название книги и основной принцип работы одной из самых знаменитых педагогов мира Марии Монтессори. Педагогу, посвятившему всю свою жизнь малышам-дошкольникам, удалось достичь успехов в воспитании благодаря тому, что она

использовала в работе принцип самостоятельности ребенка. Тот же принцип, о котором писал Ильенков в своей статье «Откуда берется ум?».

В чем заключается этот важнейший педагогический принцип? В том, что педагог помогает воспитаннику самостоятельно деятельно познавать мир – то есть изменять его. Менять мир человеку приходится постоянно и непрерывно. Но возможно ли его менять качественно – революционно – в реакционную эпоху? Что может дать ребенку современная педагогика? Как можно научить самостоятельности и изменению мира, если взрослый сам избегает ответственности и не преобразовывает свою жизнь?

Мария Монтессори угадала основной педагогический принцип, основываясь на собственном опыте в работе с самыми маленькими людьми. Она не пошла дальше своего опыта в определенных условиях, не вывела принцип логически, чтобы показать, как работает развитие человека вообще. Поэтому и воспитание по ее методике заканчивается в самом раннем возрасте — тогда, когда ребенку уже недостаточно только самостоятельно ухаживать за собой и получать готовые знания в разных областях, тогда, когда ему крайне необходимо творить — участвовать в процессе производства человеческих отношений через актуальную для него игру.

Ильенков же как серьезный теоретик подытожил знания человечества в данной области, ссылаясь на практические данные эксперимента со слепоглухонемыми детьми и используя методологическую основу достижений философии.

В чем же суть самостоятельной деятельности, о которой говорит Ильенков? Эксперимент со слепоглухими детьми доказал, что человеческая психика начинается там, где человек перестает приспосабливаться к условиям и начинает менять их в соответствии со своими потребностями. А потребности, в свою очередь, формируются человеческой культурой, в которую педагог и должен помочь ребенку включиться:

«Эти новые, принципиально неведомые животному, потребности от века к веку становятся все сложнее, богаче и разнообразнее. Они становятся исторически развивающимися потребностями. И возникают они не в организме индивида, а в организме „рода человеческого“, т. е. в организме общественного производства человеческой (специфически человеческой!) жизни, в лоне совокупности общественных отношений, завязывающихся между людьми в процессе этого производства, в ходе совместно-разделенной деятельности индивидов, создающих материальное тело человеческой культуры» [Ильенков 1977, <http://caute.ru/ilyenkov/texts/ums/ii.html>].

Здесь и возникает вопрос: как можно помочь ребенку обрести человеческие потребности тогда, когда общественное производство человеческой жизни создает потребности нечеловеческие, примитивные? Если в революционную эпоху «потребности... становятся все сложнее, богаче и разнообразнее», то сейчас потребности становятся все проще, беднее и однообразнее.

В то время, когда Ильенков, Мещеряков и Соколянский работали со слепоглухими детьми и экспериментально доказали, что сознание и человеческие потребности возникают в процессе деятельности, бытовало мнение, что главным признаком возникновения мышления у слепоглохого есть речь. Установлению этого ложного представления послужил уникальный случай Элен Келер: «Американские психологи, опиравшиеся на всемирно известный, уникальный факт успешного воспитания Элен Келер – первой в мире слепоглухонемой девочки, достигшей достаточно высокой степени духовного развития, продолжали настаивать на том, что именно язык, слово, речь явились тем ключом, с помощью которого удалось открыть для нее вход в царство человеческой культуры. Однако повторить «чудо Элен Келер» на основе такого понимания не удавалось никому... В науке, однако, доказательную силу имеет лишь такой эксперимент, который можно повторить, воспроизвести. «Чудо» же – пока оно представляется чудом такую возможность принципиально исключает».

Сегодня главным признаком и основой человеческого поведения у детей с особыми потребностями тоже считается речь. Так, например, основные методики по развитию коммуникационных способностей у детей-аутистов в основном заключаются в тренировке речевой способности.

Воспитание аутистов сегодня вообще является одной из сложнейших педагогических проблем. За пять лет, с 2007 года по 2012 год, количество школьников, у которых диагностировали расстройства аутистического спектра, возросло почти в 2 раза: с 1,2% до 2% [Centers for Disease Control and Prevention 2013]. По данным организации «Autism Speaks», в мире диагностируется один случай аутизма на 88 детей раннего возраста [Мелешкевич, Эрц 2015, с. 6].

Симптомы расстройства аутистического спектра – нарушения в социальном взаимодействии, регулярное выполнение ритуальных движений, потребность в однообразии, сопротивление переменам, ограниченность интересов – очень напоминают характерные проявления поведения современного человека вообще. Неудивительно, что и развитие детей с физиологическими или социальными отклонениями от нормы, происходит очень медленно, чаще всего благодаря случайному влиянию окружающей среды или вопреки методикам обучения.

Сегодня не существует единого оптимального метода работы с детьми-аутистами, результаты использования методик неточны или малоизвестны, данных для сравнения эффективности подходов недостаточно. Но исследователями отмечаются улучшения в развитии детей при использовании разного рода психосоциальной помощи.

Одна из самых популярных и результативных ныне методик по коррекции аутизма – терапия по принципам прикладного анализа поведения. Специалисты в данной области заявляют, что работают только с поведением ребенка, а за то, что поведением не является, не отвечают. Методика направлена на изменение «поведения в социально приемлемую сторону» [Мелешкевич, Эрц 2015, с. 13]. Для этого используются стратегии по предотвращению проблемного поведения: правила, расписания заданий и распорядок дня, обучение без ошибок, подсказки, графики и т.д. А также – стратегии по изменению последствий поведения: усиление, ослабление и гашение поведения, что достигается с помощью поощрений и наказаний.

Корректировать поведение ребенка подобным образом в некоторых случаях и на определенных этапах развития необходимо. Но может ли подобная методика быть базисом работы с особыми детьми и дать результат, близкий к тому, который дала в свое время методика Соколянского и Мещерякова?

Основной принцип работы со слепоглохлыми детьми, которого придерживались педагоги и психологи Загорского эксперимента, как раз противопоставляется принципу приведения поведения ребенка к приемлемому с помощью с поощрений и наказаний: «Тут обнаруживали свое полное теоретическое банкротство не только откровенно идеалистические представления о „душе“ как об особом нематериальном начале... но и все разновидности натуралистического способа понимания природы психики. И прежде всего – широко распространенное представление, согласно которому человеческая психика развивается в ходе простой плавной эволюции психических функций, свойственных всем высшим животным... Всё, на что могла ориентировать такая концепция, это на дрессировку, очень похожую на ту, которая применяется в цирке по отношению к животным: опираясь на врожденные (безусловные) рефлексы, надстраивай над ними, на их базе, все новые и новые этажи рефлексов условных. Сначала первую, а за ней и над ней – вторую сигнальную систему – слово, речь, язык. В итоге-де и получится человек.

В начале своих поисков – еще в 20 е годы – И. Соколянский попробовал приступить к делу именно с таким представлением, опиравшимся на материализм примитивного, механического толка. Но он очень быст-

ро убедился, что такой путь ведет в тупик. Дрессированное животное — пусть даже очень ловкое и по-животному смышленное — вот и все, что могла дать педагогика, основанная на таком представлении. Человеческого поведения, обнаруживающего наличие специфически человеческих психических функций — сознания, воли, интеллекта, самосознания, не возникало, и никакие „поощрения и наказания“ помочь тут не могли» [Ильенков 1977, <http://caute.ru/ilyenkov/texts/ums/ii.html>].

Поведение надрессированного ребенка может меняться, но развитие его как человека происходит только в том случае, если он действует по-человечески. А психика человека существенно отличается от психики животного тем, что человек учится не приспособливаться — выполнять инструкции для того, чтобы получить поощрение или избежать наказания, — а менять подобные условия. Поэтому и существуют данные о том, что лучше всего прогрессируют дети-аутисты, которые в начале работы по бихевиористической терапии проявляют серьезное сопротивление [Морис 2017, http://royallib.com/book/moris_ketrin/uslishat_golos_tvoy.html].

Если ребенок уже стал на путь освоения человеческой культуры, то он непременно будет пытаться изменить поставленные взрослым условия: «Однажды сформированная способность действовать самостоятельно и разумно делается неодолимой потребностью и будет обнаруживать себя во всем — и в учебе, и в труде, и в отношениях с другими людьми, и в научном мышлении. Это та самая способность-потребность, которая составляет ядро всей специфически человеческой психики и издавна именуется талантом» [Ильенков 1977, <http://caute.ru/ilyenkov/texts/ums/ii.html>].

Но действовать самостоятельно и менять эти условия ему нужно для того, чтобы удовлетворять свои потребности. А здесь проявляется важнейшая роль педагога: помочь ребенку самостоятельно сформировать именно человеческие потребности.

Педагог сможет помочь ребенку в создании его личных действительно человеческих потребностей только тогда, когда и сам будет человеком, личностью. А сущность человека, как известно, есть ансамбль всех общественных отношений. Поэтому и получается, что в нездоровом обществе, безразличном ко всему, что дается хотя бы немного сложнее, чем удовлетворение простейших потребностей простейшим способом, воспитание детей (и особенно детей с особыми потребностями) становится задачей сверхсложной, часто неразрешимой.

Все, что получается сегодня у детей в их развитии, — это их заслуга. Случайные достижения педагогов становятся исключениями, подтверж-

дающими правило. Сопротивление бытующим педагогическим методикам – вот что двигает вперед детей. Главное, чтобы им хватало сил сопротивляться, пока педагогика не сможет дать им новую жизнь — «сложнее, богаче и разнообразнее».

Принцип «помоги мне это сделать самому», когда педагог помогает ребенку самостоятельно работать над собственным развитием, сегодня не действует. Сейчас небезразличные к судьбам воспитанников педагоги будто сами просят детей: «помоги мне это сделать – помоги понять, что мы не поможем тебе, пока не поможем окружающей тебя жизни стать лучше, богаче и разнообразнее».

Литература

1. Centers for Disease Control and Prevention 2013, Media Advisory. Available [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://www.cdc.gov/media/releases/2013/a0320_autism_disorder.html [10 March 2017].
2. Мелешкевич О., Эрц Ю. Особые дети. Введение в прикладной анализ поведения (АВА): принципы коррекции проблемного поведения и стратегия обучения детей с расстройствами аутистического спектра и другими особенностями развития. Самара: Бахрах-М, 2015.
3. Ильенков Э.В. Откуда берется ум? [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/ums/ii.html> [10 марта 2017].
4. Морис К. Услышать голос твой [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://royallib.com/book/moris_ketrin/uslishat_golos_tvoy.html [10 марта 2017].

Э.В. Ильенков и проблема человека в революционную эпоху

Сборник материалов XIX Международной научной конференции

«ИЛЬЕНКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»

Москва, 20–21 апреля 2017 г.

Печатается в авторской редакции

Оператор компьютерной верстки И.Ю. Маслова

Дизайн обложки А.Б. Кондратьева

Подписано в печать 7.08.17 Формат 60х90/16

Усл. печ. л. 26,50

Тираж 500 экз. Заказ

0000.055.157.17/08.13

Издательство Современного гуманитарного университета

109029, Москва, ул. Нижегородская, д. 32,

корпус 5, комн. 205

Тел./факс: (495) 926-83-08, доб. 43-69

E-mail: exp@muh.ru

Отпечатано в ГУП МО «Коломенская типография».

140400, г. Коломна, ул. III Интернационала, д. 2а.

ИНН 5022013940. Тел.: 8(496) 618-69-33, 8(496) 618-60-16