Современная гуманитарная академия
Философское общество «Диалектика и культура»
Общероссийское общественное движение «Альтернативы»
Александровский институт Хельсинкского университета (Финляндия)
Журнал «Historical Materialism» (Великобритания)

Э.В. ИЛЬЕНКОВ: ДИАЛЕКТИКА И КУЛЬТУРА
(к 90-летнему юбилею)

Материалы XVI Международной научной конференции
«ИЛЬЕНКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»

(Москва, 10-12 апреля 2014 года)

МОСКВА-2014

Э.В.Ильенков: диалектика и культура (к 90-летнему юбилею). Материалы XVI Международной научной конференции «ИЛЬЕНКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ» (Москва, 10-12 апреля 2014 года). М., Изд-во СГА, 2014.

Под общей редакцией доктора философских наук, проф. Е.В.Мареевой

Редакционная коллегия
Мареев С.Н.
Лобастов Г.В.
Майданский А.Д.
Иващук О.Ф.

В сборник материалов включены доклады и выступления очных и заочных участников XVI Международной научной конференции «ИЛЬЕНКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ». Тема конференции «**Э.В.ИЛЬЕНКОВ: ДИАЛЕКТИКА И КУЛЬТУРА (К 90-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ)**». Если в прошлые годы Ильенковские чтения и сборники их материалов посвящались отдельным аспектам творчества Ильенкова, то на этот раз представлена вся палитра интересов мыслителя: истоки сознания и особенности научно-теоретического мышления, проблемы диалектической методологии, исследования природы идеального, принципов формирования личности, творческого воображения, искусства и нравственности, диалектики исторического процесса. В сборнике представлен ряд полемических текстов, в которых трактовка творчества Ильенкова расходится с точкой зрения большинства членов редколлегии. Статьи публикуются в авторской редакции.

@ Современная гуманитарная академия, 2014
@ Философское общество «Диалектика и культура», 2014

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

1. **Межуев В.М**. Место культуры в марксизме (Москва)
2. **Мареев С.Н.** Мих. Лифшиц и Э.Ильенков о природе идеального (Москва)
3. **Лобастов Г.В.** Наука и здравый смысл: к трагикомической картине бытия и сознания (Москва)
4. **Ойттинен Веса.** Ильенков в тени Гельвеция (Хельсинки, Финляндия)
5. **Водолазов Г.Г.** Диалектика – алгебра революции (Москва)
6. **Булавка Л.А.** Разотчуждение: креативный потенциал Советской культуры (Москва)

I РАЗДЕЛ.
ИЛЬЕНКОВ И ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ

1. **Юбара Аннет**. Так называемый марксистский «конец истории» у А. Кожева (Гермерсгейм, Германия)
2. **Майданский А.Д.** Реальность как деятельность: «практический материализм» Маркса и Ильенкова (Белгород)
3. **Предеина М.Ю.** Марксизм и его альтернативы (Челябинск)
4. **Котов Ж.В.** Эвальд Васильевич Ильенков – наш современник (Днепропетровск, Украина)
5. **Тюгашев Е.А.** Э. В. Ильенков в социокультурном поле российской философии (Новосибирск)
6. **Шингаров Г.Х.** Проблема символа в творчестве Гегеля (Москва)
7. **Загорский Миколай.** Ещё раз о роли идеализма в становлении научного коммунизма (Кельце, Польша)
8. **Рута В.Д.** Проблема первоначала в философии Гегеля (Москва)
9. **Барсуков И.С.** Особенность раскрытия диалектики деятельности в «Науке логики» Гегеля (Красноярск)

10. **Соловьева Г. Г.** Негативная диалектика Адорно: встреча с постмодернизмом (Алматы, Казахстан)
11. **Даренский В.Ю.** Философия как борьба за реальность: нравственный пафос книги Э.В. Ильенкова «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма» (Киев, Украина)
12. Солопов Е.Ф. Диалектика и материализм: логика их синтеза (Москва)

II РАЗДЕЛ.

БУДУЩЕЕ СКВОЗЬ ПРИЗМУ КОНКРЕТНОГО ИСТОРИЗМА

1. **Хамидов А.А.** Диалектика и анти-дидактика (Алматы, Казахстан)
2. **Кудрявцев В.Т.** «Моменты истины» Эвальда Ильенкова (Москва)
3. **Иващук О.Ф.** О понятии науки и научности философии (Ростов-на-Дону)
4. **Рыбин В.А.** О предпосылках Всеобщего метода познания: Гегель, Маркс, Ильенков (Челябинск)
5. Бурик М.Л. Почему и как диалектика? (Киев, Украина)
6. **Кускова С.М.** Демаркация научного и обыденного мышления (Электросталь, Московская область)
7. **Баранов В.Е.** Универсальная субъектность личности как субстанция диалектического мышления (Санкт-Петербург)
8. **Рублев М.С. Э.В.** Ильенков - путь к основаниям мышления (Рязань)
9. **Гусева Н.В.** Диалектика и метафизика в современном общественном сознании (Усть-Каменогорск, Казахстан)
10. **Ермолович Д.А.** Гносеологический оптимизм, его рамки и наследие Ильенкова (Минск, Беларусь)
11. **Невелев А.Б.** Демаркация предметной и энергийной сторон деятельности: к постановке проблемы (Челябинск)
12. **Пронин В.А.** Напрасные потуги (Киев, Украина)

III РАЗДЕЛ.
ТЕОРИЯ ИДЕАЛЬНОГО Э.ИЛЬЕНКОВА

1. **Левант А.** Теория деятельности и диалектика идеального (Онтарио, Канада)
2. **Классен Э.Г.** Э.В. Ильенков: помехи в адекватной трактовке текстов К. Маркса (Октярьский, Башкортостан)
3. **Гончаров С.З.** Значение идеального в общественном жизненном процессе (Екатеринбург)
4. **Бычков С.**Н. О трудностях освоения категории идеального (по Э.В. Ильенкову) (Москва)
5. **Кайдалов Д.С.** Диалектика идеального Ильенкова и учение о рефлексии Гегеля (Харьков, Украина)
6. **Костина И.Б.** Э.В. Ильенков Г.П. Щедровицкий о деятельностном подходе и проблеме идеального (Воронеж)
7. **Ильин И.В.** Зеркальность идеального (Харьков, Украина)
8. **Счастливцев Р.А.** Проблема идеального и медиальность культуры (Москва)
9. **Качеев Д.А.** Религия в свете взглядов Э.В.Ильенкова на проблему идеального (Костанай, Казахстан)

IV РАЗДЕЛ.
ВЕКТОР ИСТОРИИ: ОТ ЧАСТИЧНОГО ИНДИВИДА К УНИВЕРСАЛЬНОЙ ЛИЧНОСТИ

1. **Мареева Е.В.** Человеческая индивидуальность и диалектика особенного (Москва)
2. **Королев В.А.** Личность и проблема единичности (Конаково, Тверская область)
3. **Худякова Н.Л.** Культурно-опосредованное отношение как предпосылка становления универсальной личности (Челябинск)
4. **Бровкина А.Р.** Вопрос о кибернетическом бессмертии как новая форма спора Э. В. Ильенкова с Д. И. Дубровским (Красноярск)
5. **Желнин А.И.** О конкретно-исторической диалектике биосоциального взаимодействия: индивидуальный аспект (по

мотивам заочной дискуссии Э.В.Ильенкова с Э.Майром) (Пермь)

6. **Куликов Д.К.** О личности и ее типологиях (Таганрог)
7. **Коломоец М.**А. Сравнение взглядов Э. Ильенкова и Дж. Даймонда на развитие личности (Киев, Украина)
8. **Пономаренко В.В.** К проблеме понимания свободы (Киев, Украина)
9. **Аристова М.В.** К вопросу об универсальной личности в женском обличье (Москва)
10. **Мальченко А.Е.** О преодолении «частичности» человека (Белгород)
11. **Пагута Л.Ю.** Мышление и деятельность – атрибуты становления личности (Дрогобыч, Украина)
12. **Савчин Г.В.** Синестезия как основание культуры человеческой чувственности (Дрогобыч, Украина)

V РАЗДЕЛ.
ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА ИСТОРИИ

1. **Пихорович В.Д.** Диалектика и коммунизм (Киев, Украина)
2. **Самарский А.Ю.** Политэкономия духа (Киев, Украина)
3. **Самардак Д.В.** Категория тотальности и материалистическое понимание истории (Киев, Украина)
4. **Шелике В.Ф.** Диалектика как логика истории (категориальные ряды Науки истории по Марксу) (Москва)
5. **Столяренко Д.А.** О коллективности действительной и мнимой (Киев, Украина)
6. **Хидиятов Н.Б.** Философская мысль Ильенкова как определение советской эпохи (Уфа)
7. **Шельгорн Д.С.** Проблема свободы человека в контексте марксистской концепции отчуждения **(**Челябинск)

VI РАЗДЕЛ.
ТВОРЧЕСТВО ИЛЬЕНКОВА И СОВРЕМЕННАЯ ПЕДАГОГИКА

1. **Лобастова К.Т.** Развитие ума как задача образовательной деятельности (Москва)
2. **Барсуков И.С. Самарина Н.В., Титов В.А.** Реализация генетической связи в становлении типов интеллекта в учебном процессе (Красноярск)
3. **Ищенко Т.Н.** Диалектический подход к проблеме субъекта познания (Красноярск)
4. **Ширман М.Б.** Предыстория как диалектика анти-личности (Москва)
5. **Суханов В.Н** Диалектика в обучении versus «лающая» педагогика (Зеленоград)
6. **Возняк В.С.** Трехсубъектная структура образовательного процесса (Дрогобыч, Украина)
7. **Лозница С.А.** Учись мыслить: человек в поисках собственной защищённости (Киев, Украина)
8. **Бондаренко Ю.Я.** Проблемы диалектики истории в высшей школе (Костанай, Казахстан).

VII РАЗДЕЛ.
МЕСТО ИЛЬЕНКОВА В РАЗВИТИИ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

1. **Ждан А.**Н. К психологической составляющей творческого наследия Э.В.Ильенкова (Москва)
2. **Соколова Е.Е.** Принцип неопределенности, диалектика Э.В.Ильенкова и судьба культурно-деятельностной психологии в XXI веке (Москва)
3. **Шимина А.Н.** Опыт дискредитации марксистских оснований феномена слепоглухоты (Воронеж)
4. **Кудаева Ю.В.** Учение Ильенкова и перспективы развития психологии (Киев, Украина)
5. **Осипов В.Е., Зимонин И.Н.** Мотивация как форма детерминации деятельности человека (Иркутск)
6. **Панова Е.**Л. Здоровье как мера универсальности человека в медицине (Москва)
7. **Писаревская Н. С**. Нигилизм как творчество и самоидентификация личности (Москва)

VIII РАЗДЕЛ.
ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА И ПРОТИВОРЕЧИЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

1. **Рау И.А. Швыдко К.** Культура и искусство в работах Эвальда Васильевича Ильенкова (Гамбург, Германия – Алматы, Казахстан)
2. **Резванов С.В.** Э.В. Ильенков о социокультурной природе иллюзорного сознания и методологии его критического анализа (Ростов-на-Дону)
3. **Комаров А.И.** Религиозное сознание в контексте движения идеальных форм культуры в историческом процессе (Москва-Зеленоград)
4. **Белокопытова И.Г.** Современность и возвышенное (Москва)
5. **Кавелина Д. Н**. Кто за посмертной маской? (Киев, Украина)
6. **Москаленко К.А.** Любовь как необходимая составляющая человеческой коллективности (Киев, Украина)
7. **Мацёха Т.А.** Современный «человек без лица» (Киев, Украина)

КРУГЛЫЙ СТОЛ.

Э. ИЛЬЕНКОВ И ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ НАУКИ

1. **Московский А.**И. Актуализация диалектики Всеобщего, Особенного и Единичного сегодня (Москва)
2. **Попадюк Н.К.** Территориальные производительные силы и культура региона (Москва)
3. **Фролов И.Э.** Регресс экономической политики в современной России (Москва)
4. **Шестопалов А.С.** Гендерная теория и экономическая эксплуатация (Ростов-на-Дону)
5. **Готнога Д.**А. Диалектика будущего (Комсомольск-на-Амуре)

6. **Мондрус О.**В. Идеи Э.В.Ильенкова и проблемное поле талант-менеджмента (Москва)
7. **Зильберштейн О.**Б. Цепочка создания стоимости на примере образовательных программ (Москва)
8. **Агафонов А**.Н. История конверсии: уроки, выводы, перспективы (Москва)

Предисловие

В феврале 2014 года Э.В.Ильенкову исполнилось бы 90 лет. Это то поколение молодых лейтенантов, прошедших сквозь огонь страшной войны, из которых вышли известные писатели, поэты, художники. Они с потрясающей правдой вошли в мирную жизнь, через них народ осознавал и осознает нравственно-человеческие проблемы в сложнейших нечеловеческих условиях. Среди них Эвальд Васильевич Ильенков отличался только тем, что его гений вел его по путям философских размышлений, но так или иначе о содержании тех же проблем. Этот деликатный человек масштабом философской классики удерживал внимание и был особым центром притяжения мыслящей интеллигенции 50-70-х годов прошлого века.

Тридцать пять лет, прошедшие без Э.В.Ильенкова, вместили в себя достаточно событий исторического значения, среди которых самое значительное и самое трагичное – это падение коммунизма. . Эта трагедия обнажила много проблем, которые, конечно же, можно было бы увидеть и раньше. Раненая душа Ильенкова много предчувствовала, мысль его просто и ясно фиксировала то острие проблем, которые требовалось разрешать, чтобы не потерять нить, которая направляла путь. Но слишком тонкой и почти невидимой оказалась та нить, – и жизнь оборвалась, капитализм победил.

Эта победа – победа буржуазного сознания, частных интересов и частных свобод, жажда которых затаенно жила в годы советской власти, перерождая ее принципы и развивая алчность сидящих во властных структурах. И вмиг все то, что было создано народом, включая и формирующееся явление советского человека, было разорвано на куски. Капитал мгновенно разросся, обобрал всех и всех обхамил. Огромные массы населения оказались внутри фальшивых буржуазных свобод и со своей мелкобуржуазной страстью. По пальцам можно перечесть тех, кто сохранил в себе коммунистические принципы бытия и сознания, – только те, кто их имел. Прагматизм и позитивизм вновь стали нормой отношения к действительности – и в бытии, и в мышлении.

Назовем ли мы эту ситуацию мировым кризисом гуманизма глобального характера или как-то иначе, – это сути дела не меняет: на тех путях, по которым теперь идет мир, спасти мир нельзя. Это

неочевидно, потому обыватель продолжает потреблять. Это не сделали очевидным усилия тех молодых офицеров, которые родились в начале 20-х годов, сражались за коммунистическое отечество на фронтах войны и воевали с пошлостью бытия и сознания в окопах мирного времени. Это не сделали очевидным даже события на Украине.

Буржуазный мир умеет создать иллюзию свобод и умеет в потемках этих иллюзий отнять все, что он хочет присвоить: хлеб, ум, честь и совесть. В переводе на «новояз» *(Дж.Оруэлл)* этих «ценностей» – он легко манипулирует сознанием. Привыкший к ситуации всеобщего воровства, народ с мелкой завистью к крупному капиталу за блестящие побрякушки – увы – пойдет за любым «олигархом». Казалось бы, уже можно было прозреть в слезах беспрерывных тлеющих войн, а он сам в рядах платной профессиональной армии идет на войну. И тоже кричит, освоивши «новояз».

В этих условиях сохранить теоретические принципы в отношении к действительности, показать ту форму мышления, в которой действительность может быть понята, увы, не так просто. И, разумеется, в этом «повинна» не сама действительность, которая в сегодняшней ее форме, конечно же, не хочет знать о себе истину. Тем более кому-то показать, что такое она есть. Эта вина определяется только «судом истории».

Коммунизм, по Марксу, – это разгадка истории. Это выход из того тупика, куда сегодня она движется. Но коммунизм, говорит Э.В.Ильенков, это общество умных людей. А что тут сделать, если все, пока не кукарекнет «жареный петух», считают себя умными? Ведь и потом, когда прольются кровь и слезы, в умную книгу носом никто не сунется. Что им до того, что знание – сила? Пассивное сознание отражает бытие, но буржуазное бытие никогда само по себе не породит коммунистического сознания.

Конечно, сознание развивается в самом практическом процессе завоевания человеком своих прав, осуществления своих интересов, осознания своей роли и миссии, в процессе превращения «класса-в-себе» в «класс-для-себя». Только через форму своей активности индивид может присвоить себе исторически развитые человеческие способности. Только преобразуя мир частной собственности в отношения коммунистического типа. Страшно

сложная задача: чтобы создать общество умных людей, нужен ум. Тут и вопрос: откуда берется ум?

Но развитие сознания никак не исключает активную работу мысли, освоение объективной логики культурно-исторической действительности. Поэтому все формы образования, если они «работают» на формирование свободной личностной позиции, – все эти формы работают на коммунизм. Потому с серьезным образованием сегодня и борются серьезно. Революционно-коммунистическая позиция, по большому счету, заключается именно в том, что я умею в любых условиях и при любых обстоятельствах провести принцип личностного развития человека. И единственной адекватной основой этого свободного действия является истина. Не та «истина», которая показывает нам факты бытия, а та, которая выражает собой сущность протекающих процессов – от наших поступков до масштабных исторических движений.

Конечно, никоим образом нельзя говорить, что Международная научная конференция «Ильенковские чтения-2014», приуроченная к 90-летнему юбилею Э.В.Ильенкова, под общим названием «Диалектика и культура», ставила себе задачу дать ответы на эти вопросы. Хотя вопросы и ответы в ходе трехдневных обсуждений звучали. В издаваемые материалы вошли только отработанные авторами тексты, но никак не стенографические отчеты. Особенностью Ильенковских чтений, не только прошедших, является то, что участники их заинтересованно входят в анализы самых различных проблем, через которые просвечиваются как сама действительность, так и методы ее познания. Диалектическая логика, одно из явных достижений творчества Э.В.Ильенкова, всегда находится в поле внимания участников – или в специальных анализах, или как форма анализа тех или иных проблем. Диалектическая логика как теоретически развернутая способность мышления, ум. Что читатель найдет в материалах и чего там не обнаружит, он должен смиренно принять, ибо это – и его дело.

Организаторы конференции выражают глубокую благодарность за содействие в проведении юбилейных «Ильенковских чтений-2014» руководству Современной гуманитарной академии, в стенах которой уже не первый год проводится это мероприятие.

Оргкомитет благодарит к.ф.н. И.Г. Белокопытову за помощь в подготовке сборника материалов конференции.

Президент философского общества
«Диалектика и культура»
Г.В.Лобастов

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

В.М.Межуев

Проблема культуры в марксизме

Есть две категории людей, которые в силу своей профессии, даже будучи в ней высококлассными специалистами, не всегда адекватно воспринимают тексты К.Маркса. Это, во-первых, экономисты, а, во-вторых, культурологи. В соответствии со своими профессиональными интересами они, естественно, видят в Марксе либо экономиста, либо культуролога, хотя Маркс не был ни тем, ни другим, а если быть совсем точным, был критиком того и другого – как экономической науки, называвшейся тогда политической экономией, так и того, что сегодня принято называть культурологией.

С экономикой более или менее ясно, я об этом не раз говорил и раньше, хотя, естественно, никого из экономистов не переубедил. Маркс много писал на экономические темы, его основная работа посвящена экономике, но об экономике он писал не как экономист, а с позиции науки, названной им материалистическим пониманием истории. Маркс, как известно, считал себя не экономистом, а историком. Его нельзя назвать экономистом по той же причине, по какой, например, нельзя назвать И.Канта, поставившего в «Критике чистого разума» вопрос о том, как возможна математика и физика, математиком и физиком. «Капитал» Маркса – это критика политической экономии, всей системы сложившихся к тому времени экономических категорий с позиции исторического разума, или исторической науки, как ее понимал Маркс. В этом смысле «Капитал» – не экономическое, а историческое сочинение.

Труднее понять другое: критическое отношение Маркса к тому, что в его время получило название «культура». Само это слово крайне редко встречается в текстах Маркса, не является сколько-нибудь значимым термином его теории, а если и используется им, то, как правило, с негативным оттенком. Хотя никакой культурологии в то время еще не было, именно усилиями немецких просветителей (от Пуфендорфа и Аделунга до Гердера)

это слово было введено в научный оборот, получило достаточно широкое распространение, а у Канта даже обрело значение центральной категории его философии истории (недаром неокантианцы считали Канта и первым философом культуры). А вот у Маркса оно практически отсутствует. Более того, все, что обозначалось этим словом, для Маркса было предметом критики, а не какой-то особой теории. Как это можно объяснить?

Для немцев, как известно, слово «культура» – не синоним слова «цивилизация» в исторической литературе английского и французского Просвещения, а его антоним. Если англичане и французы в своем понимании истории социоцентричны, т.е. их интересует в первую очередь эволюция общественных организаций и учреждений, то немцы – культуроцентричны: в центре их внимания интеллектуальное, моральное, эстетическое развитие (образование) человеческой личности, образующее сферу духовной жизни в отличие от материальной сферы – технико-производственной и экономической. Впоследствии именно в Германии цивилизацию и культуру станут определять через разделение материального и духовного в общественной жизни. По словам С.Хантингтона, «немецкие мыслители девятнадцатого века провели четкую грань между понятиями “цивилизация”, которое включало в себя технику, технологию и материальные факторы, и “культура”, которое подразумевало ценности, идеалы и высшие интеллектуальные, художественные и моральные качества общества. Это разделение до сих пор принято в Германии, но больше нигде».

Идеи, образующие в своей совокупности область духа, и отвергаются Марксом в качестве особого предмета исторического рассмотрения. «У них нет истории, нет развития», – писали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии». Идеи не могут быть объяснены из самих себя, у них нет собственной истории. То, что немцы называли «историей культуры», понимая под ней историю государства и права, религии, философии, науки, морали, искусства и пр., согласно Марксу, не может считаться наукой и в лучшем случае предстает как идеалистическое понимание истории, т.е. как историческая метафизика, а не как наука. В Предисловии к «К критике политической экономии» он напишет: «*Отношение прежнего идеалистического изложения истории к реалистическому. Особенно так называемая история культуры*,

которая целиком является историей религий и государств». Ему вторит Энгельс в «Анти-Дюринге»: «…Старое, еще не вытесненное идеалистическое понимание истории не знало никакой классовой борьбы, основанной на материальных интересах и вообще никаких материальных интересов; производство и все экономические отношения упоминались лишь между прочим, как второстепенные элементы «истории культуры»».

Казалось, выходом из ситуации могло бы стать включение в историю культуры и того, что называют материальной культурой – хозяйственной и экономической деятельности во всем их объеме. В советское время многие так и думали. Определяя культуру как единство материальной и духовной деятельности, они искренне полагали, что в этом и состоит ее материалистическое и, следовательно, научное понимание. Проблема в том однако, что единства не получалось, точнее, подменялось простым перечислением разнородных элементов без всякой их связи и последовательности. Многие до сих пор так понимают и преподают историю культуры. Но мало кто пытается объяснить, как можно сочетать в общем курсе истории культуры экономическую и политическую историю с историей, например, искусства или той же философии? Как вообще связан друг с другом мир товаров и цен с миром идей и ценностей?

Хорошо известно, что экономический прогресс не всегда благоприятствует прогрессу духовному, а материальные достижения современной цивилизации, например, в области информатики и средств коммуникации отнюдь не обязательно сопровождаются взлетом интеллектуальной, эстетической и моральной культуры. О.Шпенглер довел эту ситуацию до предельной точки, изобразив цивилизацию как смерть культуры. Враждебность капиталистического способа производства некоторым отраслям духовного производства, в частности, искусству и поэзии была известна и Марксу. Капитализм враждебен искусству не в том смысле, что при нем нельзя сочинять стихи и прозу, а в том, что писательский труд (как и любой художественный), не являясь капиталистически производительным. Не создавая непосредственно прибавочной стоимости, он существует здесь не за счет основного капитала, а за счет получаемой с него прибыли, т.е. примерно так же, как труд лакеев, официантов и любых других видов непроизводительного

труда. Гонорары могут быть и высокими, но художественный замысел и исполнение все больше диктуется в этой ситуации не духовными, а сугубо финансовыми соображениями. Даже когда художник и способен отстоять свою творческую независимость и свободу, он для такого общества не более, чем маргинал, никак не влияющий на характер складывающихся между людьми общественных отношений. Маркс, насколько я его понимаю, всегда сомневался в способности даже самых возвышенных идей, приходящих в голову мыслителям и художникам, но взятых в отрыве от материальных интересов людей, что-то реально менять в общественной системе. На этом и строится его критика истории культуры. Культура исторически бесплодна, если не дает ответа на главный вопрос человеческой жизни – как жить в истории, или, другими словами, как быть в ней? До сих пор, по мнению Маркса, люди творили историю, но еще не жили в ней. Потому историю обычно изображают как историю вещей или идей, но не как историю людей, а под последней в лучшем случае понимают историю королей или отдельных выдающихся личностей. Основная масса людей оказывается выключенной из истории, вытесненной на ее обочину. Такую историю Маркс называл «предысторией».

Но что значит жить в истории? И почему люди, даже создавая историю, не живут в ней? Какая сила выталкивает их из исторического процесса? Ответом на этот вопрос и является историческая теория Маркса. Если отвлечься от конкретных обстоятельств, то общей причиной, не позволяющей людям жить полноценной исторической жизнью, является то, что значительная часть времени их физической жизни принадлежит не им лично, а кому-то другому, кто и распоряжается этим временем по собственному усмотрению. В современном – капиталистическом – обществе это время называют рабочим временем, и оно принадлежит тем, кто владеет средствами производства. Будучи временем производства капитала в его вещной или денежной форме, оно одновременно превращает человека, занятого в нем не в цель, а только в средство производства, в орудие труда, в рабочую силу, лишенную собственной воли и сознания.

Человек, для которого основным временем его жизни в обществе является рабочее время, являет собой пример крайней степени несвободы – правда, не личной (как в рабстве или в крепостничестве), а вещной, опосредованной отношениями купли-

продажи его рабочей силы. И в истории такой человек предстает как всего лишь ее подручный строительный материал, но не как ее полноправный жилец и хозяин. Свободным, принадлепжащим себе он чувствует себя лишь за пределами рабочего времени, в кругу друзей, знакомых и близких. Для многих время, проведенное в семейном кругу, посвященное домашним делам и заботам, намного предпочтительнее того времени, которое они проводят на производстве или на службе. В первом времени они живут, во втором – только зарабатывают на жизнь. И не так уж не прав был Маркс, сказавший как-то, что в современном обществе человек чувствует себя человеком только при исполнении своих животных функций – в еде, питье, процессе размножения, тогда как при исполнении своих общественных функций он чувствует себя животным.

Следует, видимо, согласиться с Марксом и в том, что прогрессом в таком обществе является не расширение, а, наоборот, сокращение рабочего времени до минимума и, следовательно, увеличение свободного времени, что означает освобождение человека не вообще от труда, а только от труда в рабочее время. Средством такого освобождения является наука, берущая на себя функцию основной производительной силы. Внедрение науки в производство, уменьшая потребность в количестве живой рабочей силы, приводит к сокращению рабочего времени и к увеличению времени свободного. Существуют, разумеется, разные способы перераспределения высвободившейся рабочей силы – ее перекачка в слабо индустриализированные отрасли производства (например, в сферу услуг), в экономически малоосвоенные районы, ее переквалификация и пр., но нельзя считать экономически нормальным состояние, когда общий объем рабочего времени в производстве остается неизменным. Рост свободного времени и служит Марксу главным показателем исторического прогресса, Вопрос лишь в том, как правильно распорядиться этим временем. На него и отвечает его теория коммунизма. Если у Маркса и была теория культуры, то она целиком совпадает с тем, что он понимал под свободным временем и основанным на нем обществом – коммунизмом. Когда-то мы зафиксировали это совпадение, написав книгу «Коммуним и культура», с которой, собственно, и началась у нас разработка теории культуры.

Хотя в современном обществе свободное время давно стало общедоступным благом, оно пока еще не обрело значения основного времени общественной жизни человека, не стало базисом общества. В лучшем случае оно способствует усилению потребительской активности, дает простор настроениям гедонизма и консюмеризма. На подобное времяпровождение работает вся современная индустрия досуга. Время летит здесь с ускоренной быстротой, ни на чем особенно не задерживаясь, ничего не оставляя в памяти, ни к чему не устремляясь. Такое время подобно дурной бесконечности: оно как бы кружится на одном месте, чтобы затем окончательно остановиться в бесконечном повторе одного и того же.

Вырваться за пределы этого бесконечного кружения, можно лишь превратив свободное время в основную меру общественного богатства (в смысле, чем его больше в обществе, тем оно богаче), т.е. во время не только потребления, но и созидания, производства этого богатства. Но тогда таким богатством становится сам человек во всей целостности своего общественного бытия. Свободное время и есть время производства человека как «основного капитала». Оно по-настоящему свободно, когда позволяет индивиду свободно избирать формы своей деятельности и общения с другими людьми – как современниками, так предками и потомками, т.е. жить не просто в том или ином социально организованном пространстве, но в пространстве всей человеческой истории. Свобода и есть право человека самому распоряжаться временем своей жизни, как временем своего потребления, так и временем своего труда. И только такую жизнь Маркс называл жизнью в истории. Если у истории и есть какой-то смысл, то он состоит в одном – в предоставлении каждому возможности такой жизни. Человеку всегда было свойственно ждать и желать наступления счастливых времен, но оно никогда не наступит, если не будет свободным, т.е. принадлежащим самому человеку, живущему в нем.

С.Н.Мареев

Мих.Лифшиц и Э.Ильенков о природе идеального

Шедевром обычно считают произведение искусства. Шедевр – вершина и образец, с которым как раз и ассоциируется понятие идеала и категория идеального. Но первоначально «шедевром» было ремесленное изделие, которое подмастерье предъявлял на суд «комиссии» мастеров, чтобы получить звание мастера. В конце концов, уже Платон сопоставляет вечные идеи с образцами, которыми руководствуется в своем труде мастер-демиург. Но способна ли творить шедевры сама природа?

Идеальное – это венец природы или венец труда? Здесь характерный момент в заочном споре М.А. Лифшица и Э.В. Ильенкова по проблеме идеального. Статья М.А.Лифшица «Об идеальном и реальном» («Вопросы философии», 1984, № 10, с. 120-145) обнаружила эти расхождения уже после смерти Ильенкова. Публикация книги Лифшица «Диалог с философом Ильенковым» в 2003 году выдвинула эту проблему в центр дискуссий их последователей в наши дни.

Лифшиц был заодно с Ильенковым в критике субъективистской трактовки идеального. Статья Лифшица «Об идеальном и реальном» и известная работа Ильенкова «Диалектика идеального» направлены против того, чтобы сводить идеальное к образам нашего сознания, а значит явлениям субъективно-психологического порядка. Лифшиц видит в идеальном не субъективную, а объективную реальность. Как и Ильенкова, его не устраивает вульгарное противопоставление идеального как субъективного материальному как объективному. Но каким образом идеальное представлено в реальном мире?

С точки зрения Лифшица, сама природа творит своеобразные «шедевры», в которых воплощено всеобщее, т.е. индивид здесь способен воплощать свой род. «Хочет этого наша мысль или не хочет, но она не может обойтись без таких образцов реализации всеобщего, – пишет Лифшиц. – Мы называем кого-нибудь «истинным другом» или «истинным патриотом», имея в виду, что они представляют собой реализацию определенного perfectio или идеала, в отличие от ложных друзей или мнимых патриотов, или по

крайней мере не выраженных достаточно характерно, прегнатно, неясных, смутных, не дошедших до порога данной всеобщности»[1].

Но у Лифшица идеальны не только совершенные воплощения всеобщего, но и сами всеобщие основания мира. «Словом идеальное есть во всем, оно есть и в материальном бытии и в сознании, оно есть и в обществе и в природе, или же его нет нигде»[2]. Речь идет о «внутренней стороне материального существования», которую он характеризует как «формы и отношения материальных вещей, которые … сами по себе не вещество, а некоторые пределы того, что дают нам наши чувственные восприятия в опыте»[3].

В науке под такими пределами обычно имеют в виду законы природы, выраженные посредством научных абстракций. И Лифшиц приводит соответствующие примеры. «Такими пределами, – пишет он, – является идеальный газ, идеальный кристалл – реальные абстракции, к которым можно приближаться так же, как приближается к окружности многоугольник с бесконечно растущим числом сторон»[4].

Законы природы оказываются здесь не научными, а реальными абстракциями в основании вещей, идеальность которых подтверждается также их невещественностью. Бесконечность в качестве идеального предела, подчеркивает Лифшиц, никто не видел, не слышал и не обонял. Интересно, что сходный аргумент приводит А.Ф.Лосев, настаивая на идеальности законов природы. «Все тела падают, – пишет Лосев. – Но закон падения тел никуда не падает и вообще не является никаким телом, которое можно было бы понюхать или потрогать руками. Здесь платонизм неопровержим»[5].

Платонизм, как считал Лосев, неопровержим, потому что все, что невещественно, идеально. Таким образом, физикализм, как отождествление материи с веществом, здесь напрямую смыкается со своей противоположностью – спиритуализмом. Но если у Платона вещи и идеи разведены по двум мирам, то у Лосева идеальные законы повелевают вещами изнутри самой природы.

---

[1] Лифшиц М.А. Об идеальном и реальном, ВФ, 1984
[2] Там же. С 123.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Лосев А.Ф. Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. М., 1993, С..92-93.

Лифшиц тоже повторяет, что теперешним марксистам не мешает «брать займы» у Платона. Но в статье «Об идеальном и реальном» он привлекает на свою сторону, прежде всего, Г.Гегеля, доказывая, что действительность должна соответствовать своему понятию, дозревая до него как своего идеального предела. Истинное познание есть познание истинного в самой реальности, пишет он, и, соответственно, интеллект ученого отражает реальные абстракции, которые произвела природа.

Но, если для развития науки самое важное, чтобы сама реальность дозрела до уровня отражения в научных абстракциях, то как быть со зрелостью общества для постижении сути вещей? Почему закон всемирного тяготения был открыт не когда-либо, а в условиях промышленной революции? Законы механики действовали всегда, но развитие механики приходится именно на Новое время?

Здесь перед нами, как будто бы, азбучные истины марксизма о взаимосвязи развития науки и производственной деятельности человечества. Природу мы познаем, как отмечал К.Маркс еще в рукописи 1844 г. через промышленность и естествознание, т.е. через общественные формы. И история промышленности, по Марксу, является раскрытой книгой человеческой психологии. Но если нам скажут, что так писал еще «ранний» Маркс, то, между прочим, то же самое повторил «поздний» Ф.Энгельс: «Как естествознание, так и философия до сих пор совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление. Они знают, с одной стороны, только природу, а с другой – только мысль. Но существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком,* а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу»[6].

Тем не менее, приводя примеры из истории науки, Лифшиц обходит эту сторону дела. Но, если у Лифшица научные абстракции напрямую выражают истину бытия, то у Ильенкова предпосылкой всех научных абстракций является процесс абстрагирования, т.е. выделения и обобщения законов природы, трудовой деятельностью

[6] К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.20, С. 545.

человека. И в этом смысле именно орудие труда оказывается исходной абстракцией человечества.

Согласно Ильенкову, не сама природа, а как раз опосредующее звено между человеком и природным миром – практика – способна выделить всеобщие природные формы, заслоняемые в реальной жизни случайными и второстепенными чертами, и превратить их в необходимые формы жизнедеятельности человека, прежде всего, законы техники как основания организации мира культуры.

Круг древние считали совершенной формой. Но ее сложно извлечь из созерцания природы. Другое дело – круг как принцип человеческой деятельности: гончарный круг так и называется «круг», и от него идут все круглые предметы – горшки, вазы, кувшины и т.д. И для колеса круглая форма оказалась единственно возможной. Гончарный круг – практическое обобщение и выделение формы круга, которую, наряду с прямой линией, квадратом и пр., считают «правильной» геометрической формой. Но откуда взялось это «правило»?

Труд – исходное понятие в марксизме. И как раз в материально-преобразующей деятельности человека у Ильенкова начинается процесс идеализации действительности. В труде, согласно Ильенкову, не просто соседствуют или сопрягаются противоположности материального и идеального, объективного и субъективного. В труде происходит взаимопереход противоположностей, что составляет основу понимания идеального Ильенковым.

У Ильенкова, в отличие от Лифшица, идеальное рождается в практической деятельности человека, а значит до возникновения мира культуры, его нет и не может быть. Но это различие – лишь вершина айсберга, за которой скрывается целый ряд расхождений между Лифшицем и Ильенковым. Именно поэтому можно здесь говорить о двух концепциях идеального.

Нельзя сказать, что Лифшиц полностью игнорирует понятие труда. Но в его трактовке у труда не продуктивная, а, так сказать, репродуктивная функция. По мнению Лифшица, трудовой деятельностью человек не столько преобразует, сколько воспроизводит, не столько созидает, сколько просто придает природным процессам культурную форму. Соответственно, он лишь переносит идеальное с природы на культуру. «И откуда бы

человеческий труд мог извлечь нечто идеальное, – пишет он, – если бы он не был полезной общественному человеку стилизацией процессов природы?»[7]

Для Ильенкова, напротив, важно понять тот способ, каким человек, преобразуя природу, в то же время ее идеализирует. В его понимании идеализация является необходимым моментом труда. В труде целью является утилитарный материальный продукт, но здесь же присутствует идеальное, во-первых, как момент целеполагания, поскольку труд есть целесообразная человеческая деятельность, а, во-вторых, как тот след целесообразности деятельности, который остается в качестве формы готового продукта. Идеальное рождается в труде в форме цели, как образа (образца) будущего продукта. Перефразируя Маркса, можно сказать, что труд человека, тем и отличается от труда пчелы, что уже в этой исходной клеточке деятельность человека раздваивается на противоположности материального и идеального, и второе выступает в качестве необходимого момента первого.

С другой стороны, человек как субъект труда уже подходит к первозданной природе с точки зрения выделенных практикой образцов. И идеальным в природе мы называем как раз то, что близко к уже обработанным предметам, и, соответственно, к образцам в нашей голове. Когда корабельные строители выбирают дерево для изготовления мачты, они выбирают, прежде всего, прямое дерево. Обычно для этого берут сосну, которая сама по себе растет прямо. При этом корабельный плотник может сказать, что сосна – это идеальная мачта. Он смотрит на дерево через призму цели и будущего результата. А в итоге получается та парадоксальная для здравого смысла ситуация, когда не идеальное в человеке оказывается «отражением» материального, а наоборот: идеальное в природе оказывается «отражением» того, что представлено в нашей голове и трудовой деятельности. В этом оборачивании идеального и материального в диалектике труда, в практическом отношении человека к миру во многом исток мистификаций философского идеализма.

Характерно, что Лифшиц в статье «Об идеальном и реальном» приводит соответствующую цитату из работы Ильенкова: «Человек существует как человек, как субъект деятельности, направленной

---

[7] Лифшиц М.А. Об идеальном и реальном, ВФ, 1984. С. 123.

на окружающий мир и на самого себя, с тех пор и до тех пор, пока он активно производит свою реальную жизнь в формах, созданных им самим, его собственным трудом»[8]. В труде, реальном преобразовании окружающего мира и самого себя, продолжает Ильенков, «в качестве его метаморфозы рождается и функционирует идеальное, совершается идеализация действительности, природы и общественных отношений, рождается язык символов как внешнее тело идеального образа внешнего мира. Здесь – тайна идеального, и здесь же – ее разгадка»[9].

Здесь Ильенков тоже явным образом связывает происхождение идеального с трудовой деятельностью человека, в котором происходит идеализация как природы, так и общественных отношений. Здесь же рождаются символические формы, опосредующие коллективную жизнедеятельность, где идеальное становится самим содержанием культурного продукта. И как раз к последнему – идеальному в форме символа – стремится свести точку зрения Ильенкова Лифшиц. И делает это не случайно.

Одно тело, оставаясь самим собой, цитирует он Ильенкова, оказывается бытием другого тела и в качестве такового его «идеальным бытием», которое отлично от его непосредственной телесной формы. Именно здесь, подчеркивает Лифшиц, исток идеального у Ильенкова. «Таким образом рождается идеальное, – констатирует он, имея в виду Ильенкова, – Оно существует там, где одно тело при всей его материальности, становится символом другого тела»[10]. Не в трудовой, а в символической деятельности, доказывает он, рождается идеальное в концепции Ильенкова.

Идеальным у Ильенкова, настаивает Лифшиц, являются вещи, которые человеком превращены в символы других вещей. И в этом он не одинок. При этом Лифшиц упрекает Ильенкова в том, что тот на деле смешивает идеальное и материальное. В число вещей, которыми опосредованы индивидуумы, производящие свою общественную жизнь, пишет он, Ильенков включает «и слова языка, и книги, и статуи, и храмы, и клубы, и телевизионные башни, и (и прежде всего!) орудия труда, начиная от каменного

---

[8] Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах, М., 1968. С. 194.
[9] Там же.
[10] Лифшиц М.А. Об идеальном и реальном, ВФ, 1984. С. 122.

топора и костяной иглы до современной автоматизированной фабрики»[11].

Но, пишет далее Лифшиц, «одно дело воплощение целесообразной жизнедеятельности человека в храме или статуе и совсем другое дело – воплощение ее в продуктах материального производства, в том числе в орудиях его, вплоть до «современной автоматизированной фабрики». Вы сами говорите, что есть коренная разница между материальным и духовным трудом»[12].

Если труд – исходная форма деятельности человека, то его разделение на умственный и физический труд, и, соответственно, разделение на материальное и духовное производство, есть исторический продукт. Без исторического подхода не разобраться с позицией Ильенкова. Но противостояние материальной и духовной деятельности возникает не из разделения, а из отчуждения труда. И глядя на труд землекопа, или даже на труд оператора автоматизированной фабрики, трудно сказать, что в нем присутствует нечто идеальное. Идеальный момент из этого труда уже исчез, и труд здесь превратился в чисто физический и даже физиологический процесс. Труд, который возвысил человека над природой, его туда же и опустил. И работник снова превратился в тупое животное. Но это уже *отчужденный* труд. Или, как определил его Маркс, *абстрактный* труд – простая затрата физической и нервной энергии.

В этой ситуации как раз и возникает противостояние и даже пропасть между материальным и духовным производством. И, похоже, что для Лифшица материальное производство возможно только в этой отчужденной форме, в котором угас идеальный момент. «Материальное производство, – пишет он, – есть саморазвивающийся, независимый от нашей воли процесс, в котором изобретения человеческого ума, воплощенные в чертежах, суть только Ideell, то есть абстрактная сторона целостного процесса. При всей важности науки в этом процессе нельзя сказать, что история промышленности есть история изобретений»[13].

Понятно, что рабы ничего изобрести не могли. И именно система рабства вырыла глубокую пропасть между материальным и

---

[11] См.: Лифшиц М. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). М., 2003, С. 258.
[12] Там же, С. 258 – 259.
[13] Там же, С. 261.

духовным трудом. Свобода в этих условиях переместилась целиком в область духовного производства. Но это не значит, что для того, чтобы расцветали искусства, наука и философия, надо увековечить рабство. И, тем более, это не основание утверждать, что только духовный труд порождает идеальное.

«Духовный труд, – пишет Лифшиц, – есть по преимуществу область свободы, и, когда в силу исторических обстоятельств он подчиняется законам материального производительного труда, то есть становится делом необходимости в самом прямом экономическом смысле слова, он в принципе не соответствует своему понятию, своей истинной природе. В духовном творчестве общество достигает более высокой идеальности, хотя еще Адам Смит удивлялся тому, что среди служителей идеального, ученых и писателей, больше всего всяких склок и взаимного недоброжелательства. Но согласитесь, что этот парадокс требует особого рассмотрения. И непосредственно производительный труд, как область материальной необходимости, по своей природе менее расположен к тому, что можно назвать идеальным в любом смысле этого слова»[14].

У Лифшица здесь все та же история: материальное производство противостоит духовному производству, и, соответственно, необходимость противостоит свободе. В материальном труде мы подчиняемся производственной необходимости, а там, где занимаемся духовным трудом, творим. Но по какой логике действует творец? Или он творит согласно произволу???

Парадокс в том, что при этом Лифшиц вполне последователен, поскольку в основе творчества у него опять же воссоздание человеком идеальных образцов и норм природы. Таким образом, вопрос о свободе он решает в рамках антитезы произвола и воспроизведения. И как раз в последнем он видит истину творчества. Понятно, что это не элементарное копирование, знаток художественной классики, он знал толк в реализме. Но при всем историческом своеобразии, творческая деятельность Лифшица устремлена к воссозданию идеальных основ природы. И потому не труд, а созерцание оказывается здесь сутью отношения к миру.

---

[14] Лифшиц М. Диалог с Эвальдом Ильенковым, С. 262.

Ильенков в этом вопросе идет по пути немецкой классики, где свобода рождается не в воссоздании, а в преобразовании. Человек у него действует свободно, не там, где подражает природе, даже в ее высших проявлениях, а там, где выходит за ее пределы, начиная с творческого синтеза «чистых форм» природы, которые уходят в основание культурной жизни, у которой свои объективные законы, вплоть до эстетических норм и нравственного императива. Универсальная паровая машина двойного действия Джеймса Уатта основана на действии законов природы, и, тем не менее, в природе такого нет, и не может быть. Эта машина – изобретение Уатта, но у такой творческой деятельности, в свою очередь, есть объективные законы, выраженные, в частности, в методологии технического творчества.

Человек, безусловно, вышел из природы. Но он смог выйти из природы только потому, что стал жить не по законам природы, а по законам *свободы.* Он подчинил себе природу, в том числе и природу собственного органического тела, сделав его орудием осуществления человеческих целей. И, если идеальное зарождается в предметной деятельности как образ цели, то там же следует искать истоки идеального во взаимоотношениях людей, которые уже живут не в стаде или стае, а в коллективе, где нравственным императивом может быть отношение к другому как цели и никогда как к средству.

В основе нравственности тоже диалектическое оборачивание, когда на место животного инстинкта и эгоизма приходит необходимость в осознанном альтруизме. Но Лифшиц и здесь ищет не различия, а сходство, объявляя, что «любовь скорпионов предвещает Ромео и Джульетту»[15].

По большому счету Лифшиц не справляется с диалектикой объективного и субъективного, опредмечивания и распредмечивания, культуры и натуры, подозревая, что за диалектическими моментами в ильенковской концепции идеального скрываются уступки кантианству – навязывание природе «проекции коллективного субъекта». То, что у Ильенкова – диалектика, Лифшиц считает серьезной ошибкой. И, в первую очередь, это касается деятельной сущности человека. Рефлексивный круг здесь разрывается. По Лифшицу, если не

[15] Лифшиц М.А. Об идеальном и реальном, ВФ, 1984. С. 130

признать, что человечество стилизует природу, то это так или иначе признавать, что человек может проецировать и навязывать миру произвольно-субъективные схемы действия.

В письме, адресованном М.Г. Михайлову, Лифшиц писал по поводу Ильенкова, «…Хотя он и воспринял от меня и Лукача немало, но другой стороной, особенно на последнем этапе сошелся с психологами, которые в философии не разумеют. Они придумали понятие «деятельности», которая играет у них такую же роль, как шишковидная железа у Декарта, то есть нечто среднее между духом и материей. Но такого нет, и деятельность тоже бывает либо материальная, либо духовная. Я ищу решение проблемы идеального в другом и советую взять еще несколько уроков материалистической диалектики у Платона…»[16]. Здесь суть расхождения с Ильенковым доведена до расхождения со всей культурно-исторической теорией, которая в наши дни представлена развитием идей Выготского, Леонтьева и Ильенкова.

Лифшиц выводит идеальное вместе с самим человеком из природы, а Ильенков выводит его из диалектики труда, в становлении и развитии которого рождается человек, его чувства и мышление, высшие идеальные формы культурного бытия. Отсюда созерцательное у Лифшица и деятельностное у Ильенкова решение проблемы идеального.

[16] Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым, С. 330-331.

Лобастов Г.В.

Наука и здравый смысл: к трагикомической картине бытия и сознания

Во времена не столь уж далекие академик Т.И.Ойзерман писал в «Вопросах философии» о том, как «онаучивается» обыденное сознание, как в него проникают понятия науки. Что там имелось в виду под научными понятиями, вопрос другой, но исполненный марксистскими представлениями академик-философ, написавший знаменитый труд «Формирование философии марксизма» и получивший за это дело Государственную премию, сегодня, принюхавшись к нынешней «мудрости», сам мигрировал в другие поля мировоззренческих просторов.

А понятия науки, вживаясь в обыденное сознание, порождают удивительные вещи. Чего, например, стоят «запредельные» измерения бытия, многомерные пространства, помещенные в обыденное сознание и вывернутые из него представляемым образом многомерной реальности, физические поля, проникшие в примитивные представления о психике человека и т.д.

Конечно, можно было бы сказать, что и обыденное сознание проникает в науку, – если бы оно там не было изначально. Схематизмы этого сознания выстраивают логику мышления ученых мужей, и эта логика активно штурмует проблемы науки. Наука бродит по полям действительности с не меньшими фантазиями, чем то делает сознание обыденное, оправдывая любой бред несомненной истиной, что без фантазии не было бы науки. И производит, повторю, эти фантазии на основе логики здравого смысла. Философия же, призванная по своему существу преодолевать любой миф, по необходимости сопровождающий обыденное сознание, – эта философия сама не прочь обосновывать это сознание его собственными «истинами». «Философия науки», адепт этих обыденных схем сознания, сегодня, с государственного соизволения, оплодотворяет научное мышление, этими же схемами и исполненное.

Безапелляционное употребление терминов, фраз, положений науки и философии везде и всяко, как требует того собственная ситуативная поза, – это тоже одно из следствий «проникновения научных понятий» в обыденное сознание. Замусорить русский язык

англоязычной терминологией не значит обанглоязычить его. «Научный мусор» в составе обыденного сознания не делает его глубже и истиннее, хотя и создает впечатление многознайства. А на самом деле только увеличивает его логическую фальшь.

Хотя ведь можно было бы в деле налаживания логики ума использовать древнюю науку логики, созданную еще Аристотелем, чтобы знать, как слова определять через слова, и сеткой этих определений упорядочивать чувственный опыт. Поскольку все во взаимоотношениях науки и здравого смысла погрузилось в слова, житейские и наукообразные.

В этой ситуации ничего удивительного нет в том, что сознание – ой, далеко не обыденное! – отождествляет фашизм и коммунизм, десятилетиями разобраться не может, что поделать с наукой истории – как в школе, так и в самой исторической науке. И т.д.

Поэтому там, где наука ничего вразумительного сказать не может, политическая сила властной рукой утверждает *внятность* представлений обыденного сознания – хоть в истории, хоть в политологии, да и в самой философии. Вот ведь не получилось умно философию вводить в ум входящих в «остепененную» науку, заменили ее понятными обывателю от науки банальностями позитивистского анализа научного знания.

Геометрия, говорят, возникает из практики, из необходимости измерения земельных участков в хозяйственно-экономической деятельности человечества. И как наука она ищет и находит *всеобщие способы определения пространственных характеристик* вещей, – независимо каких. Это ее *собственный* продукт. Выявленные ею всеобщие способы пространственного определения любой вещи в любом практическом деле *становятся имманентной способностью* человечества и каждого индивида, оказывающегося в необходимости оценить пространственно-количественную характеристику вещи.

Ему, человечеству, даже дела нет, кто, когда и где создавал соответствующие *меры*, давно, еще до всякой школы, ставшие для него привычной формой отношения к пространству своего бытия. Способ его пространственного поведения кажется естественно-прирожденным.

Наука, говорит Маркс, – это *всеобщий* труд. И продукт его является всеобщим, уходящим в состав деятельных способностей

человека. Здесь становится очевидным, насколько мышление науки (способы движения в соответствующем материале) стало мыслями, способностями всеобщими, утонуло в составе человеческой культуры.

Как утонули там великие умы, сделав умнее нас. Мы не знаем, кто первый начертил треугольник, кто вычертил окружность, мы без всяких ссылок пользуемся их продуктивным трудом. Результат науки только тогда результат, когда он обнаруживает свою продуктивность, когда он осуществляет *сдвиги* в способностях людей, т.е. когда принимает всеобще-необходимую форму в составе человеческой практической действительности. Вся специализированная научная деятельность человечества в последнем пределе измеряется мерой человеческого развития, интеллектуально-духовного развития каждого индивида. Формой ее, этой науки, *активного присутствия* в содержании моей субъективности.

Но человеческая практика, как известно, настолько неопределенная вещь, что ссылаться на нее, как на господа бога, можно в любом случае. Бывает и такая форма практики, которая с готовностью втягивает в себя всякую пошлость и фальшь, к науке отношения не имеющих. И упакует эту пошлость в *научную* упаковку и тем самым как бы придаст ей всеобще-необходимый и даже как будто бы истинный вид.

«Грязно-торгашеская практика» превращает науку в субъективную способность только в той форме, в которой ее, эту способность, можно использовать как товар, – при производстве капитала. Вся сегодняшняя экономика построена по такому кругу. Это круг товарного бытия, в котором и сам человек мыслит себя через товарно-денежную форму.

Казалось бы, делом воплощения научных знаний в обыденное сознание должна заниматься школа – это не дело самой науки. В школе, конечно, я услышу и про Пушкина, и про Гете, про Архимеда и Ньютона, про весь ряд исторических имен, но это знание совсем не делает меня понимающим и способным в науках. «Школа должна учить мыслить».

Но исключает меня из мотива быть в мировой культуре, конечно, не школа. Мое сознание определяется бытием, а мой быт и обыденность – только проявления силы этого общественного бытия. Отсюда, а не из науки почерпаю я исходные принципы

своего бытия в этом мире, черпаю понятия и представления, которые и вкладываю в термины «онаучивающей» меня науки. И если мир продажен, продажными становятся и все формы моего «присутствия» в этом мире.

Тут не только профессиональные способности и научные знания становятся товаром. В силовом поле рынка все стремится «натянуть на себя» товарную форму. Это примеряет на себя и интеллект, и совесть. И что продажная совесть саму себя победить никак не может, это тоже всем понятно. Можно создавать орды легионеров в бронежилетах, с кольтами в кобурах и «калашниковыми» под мышкой, – этим дело не исправишь. Ибо ракеты и «калашниковы» легко уживаются с совестью и столь же легко становятся товаром. И всем можно торговать оптом и в розницу.

Но совесть стоит дороже. Гораздо дороже интеллекта – это без всяких «научных» исследований знает каждый чиновник. И торговля этим товаром не может прекратиться никаким судом, который сам живет в той же общественной форме, где господствует товар. Мир мистичен, читайте Гоголя, Кафку, Булгакова, Маркеса… Но чтобы *понять*, каков он, надо читать, конечно, других людей.

Боюсь сказать, Маркса. Современное «онаученное» сознание давно мнит себя переросшим Маркса и кроме обывательски-презрительного отношения к нему ничего не имеет. Говорят, «Капитал» Маркса по распространенности на втором месте – сразу после Библии. Ну и что? Свидетельствует это, что мир знает и понимает Маркса? Вон семьдесят лет власти, размахивавшей знаменем Маркса, переполнявшей обыденное и научное сознание фразами из его работ, ни в кого ум Маркса не погрузили, а подлецов расплодили. Пала власть – Маркс оказался виноват.

Что сделать, *личностное потребление науки*, – это ведь не только политикам, но и научным работникам кажется слишком эфемерным и бесполезным делом. На отсутствие ума, говорил Вольтер, никто не жалуется…

Мир недавно с прискорбием склонил голову у гроба М.Калашникова, отдавая дань почтения великому изобретателю, сконструировавшему автомат, который знают все дети с трехлетнего возраста. Сотни тысяч матерей проливали слезы над гробами своих детей, убитых из этого автомата.

А вот другой, столь же известный случай. Но, в противоположность первому, потребовавший фундаментальных научных знаний: создание водородной бомбы. Создателю тоже рукоплескали и тоже плакали над его гробом.

Безвестному изобретателю кирпича не присвоили звание генерала и не наградили множеством наград. Как то было с Калашниковым и А.Сахаровым. А ведь что только ни выстроено из кирпича: дворцы для богатых, бараки для бедных, тюрьмы для преступных, храмы для верующих. Все для народа.

Когда стало понятно, что США своим запасом ядерных бомб могут 16 раз уничтожить земной шар, а СССР – только девять, кто-то спохватился и предложил сократить этот запас и уравнять его до одноразового уничтожения. А где-то в 60-ые годы в общественное сознание была запущена идея нейтронной бомбы, которая якобы уничтожает все живое, не разрушая города и села, заводы и технику. Кто-то в этом увидел полное отсутствие гуманности. Другие сказали, что это оптимально-разумная идея ведения войны. Послевоенной Германии не пришлось бы восстанавливать Дрезден. Сохраняется историческая материальная культура, иконы, церкви, бомбоубежища, готические соборы и древнерусские сараи. А люди – что? – они ведь плодятся почти без всяких усилий и даже иногда в любви. И без всякой науки.

Но умные гуманисты никак не могли у этой бомбы найти прицел и снова побежали к Калашникову. Из его автомата стреляй себе в кого надо, дома ведь тоже не порушишь. Вон как точно попадала в оконные проемы Российская армия в 1993 году, учинив пальбу по Российскому Белому дому. А восставшему пролетариату в 1917, чтобы не разрушить здание Зимнего дворца, пришлось холостыми с «Авроры» бабахать. Не «онаучилось» еще революционное сознание настолько, чтобы создать оружие, целенаправленно бьющее своего классового врага.

И вот теперь из этого сохраненного Белого дома без всякой пушки, без автомата и даже без самонаводящейся ракеты уверенно и прицельно бьют во все стороны – и по науке, и по обыденному сознанию. Человеков ведь убивать можно и без автоматов Калашникова. И даже с полным сохранением его тела. Бабахнули глупостью по голове – и души человеческой как не бывало. А тело есть, сохранилось. И нужды нет ни в какой науке, ни в прикладной, ни в фундаментальной. Достаточно той самой «онаученной»

глупости, чтобы задать требуемую установку соответствующему министерству. И пошли-поехали по всей России размножаться манкурты!

А вот чтобы не убить, а сохранить и по-человечески оформить душу – это не атомную бомбу с автоматом сконструировать. Тут не помогут никакие исследования недр Вселенной в ее макро- и микромасштабах. Постичь человека и понять, почему он охоч до «игр в войну» и пр., никакая сколь угодно фундаментальная естественная наука, увы, не может. При всем ее снобизме, заквашенном на якобы продуктивных результатах ее деятельности. Калашников-то утер этой науке нос! Прямо в прифронтовом госпитале, без всяких вузов и академий, взял да и соорудил конструкцию, поразившую весь мир!

Огюст Конт, француз, видя, что человеческие попытки проникнуть в тайну человека с его страстью к войнам, играм, деньгам и прочим исторически меняющимся «ценностям», – видя, что все это мало что дает, решил исследовать человека так же, как физика исследует свою физическую предметность. И создал науку «социальной физики». Из этого получилась современная социология, благодаря которой сегодня упорядочивается в умах научное и обыденное сознание. Тут все, что поддается обсчету и чему можно придать наукообразие: слова, представления, запросы, удивления, крики и эмоции, ум и глупость и прочая-прочая, что имеет место быть в человеческом мире, – все вам эта наука выразит в завораживающих цифрах, таблицах и графиках. Всякие «вибрации бытия» можно считать и подсчитывать, искать средние значения, обобщать и делать выводы.

Глубоким умом тут не пахло, но очень близка к сердцу оказалась эта наука всем «технарям» и естественникам. Потому и гонору у них стало еще больше. Показалось, что легко можно «просчитать» человека, создать модели его поведения и даже соорудить «искусственный интеллект». Некоторые даже меру веса применяли для определения величины человеческой души. Попы на этот счет посмеивались. И откровенно хохотали, когда космонавты не обнаружили на небе ничего похожего на бога. Утирали нос науке со всеми ее фундаментальностями. Околонаучные круги в «тонких» материях стали искать основания души и вызывать астронавтов на откровения. Те упирались, слухи

множились, Академия наук создала комитет по борьбе с антинаукой.

Отчаявшись, наука сказала: дайте народу информацию, а ум у каждого есть. Пусть копается, ищет, выбирает – в этом его свобода.

И вот Интернет опрокинул в сознание, обыденное и научное, массивы информации – и возникли новые задачи: ограничивать и не допускать. А то в науку лезут «матовые» слова, и детишек от компьютера не оторвать.

И что тут делать министерству образования с задачей перевести истины науки на язык детской души? В психологии оно, это министерство, явно дальше «собаки Павлова» не пошло. Да и у великого физиолога с его фундаментальными идеями и разработками в сфере физиологии нервных процессов у самого были проблемы с пониманием души, он, якобы, и в церковь похаживал. И министерство, чувствуя, что сладить с подрастающими поколениями с помощью науки не получается, обнялось с попами и стало создавать в вузах кафедры теологии. Это как бы в противовес формам обучения, превращающим человека в обезьяну. Как бы с заботой о духовности человека. И чтобы показать, что религия смотрит глубже и основательнее, нежели физика, космология, биология и прочая социология. И смотрит якобы прямо в фундаментальные основания человеческого бытия. И ей, религии, не надо оправдывать себя в сооружении чудищ типа автомата Калашникова и ядерной бомбы, как оправдывают себя скромные, этически воспитанные ученые. Мол, выбор остается за теми, кто делает погоду и заказывает музыку.

Но те, кто делает погоду, понимают, что люди не боги, и от них надо прятать спички. А религия, апеллируя к Богу, но не будучи способной противостоять этому нашествию производимых цивилизацией чудищ, просто объявляет это все дьявольским началом, земным, преходящим, неистинным бытием и отправляет своих попов в армию – то ли оправдывать ее действия, то ли кадить над гробами. И молит всех молиться на небо. Поэтому Калашникова и Сахарова морально-то и упрекать не в чем. Вон как легко француз Жозеф Гильотен, врач и вообще добрый человек, морально оправдал свое предложение рубить головы падающим топором! Легче тому, кто на плахе, и без душевных дерганий палача. И масштабы другие. И научных знаний много не потребовалось.

И гильотина сделала свое историческое дело. И тоже без всякой науки. И сахаровская водородная бомба в свое время сдержала пыл «ненавистного американца» – тоже не плохо. Хотя исторического прогресса тут что-то не заметно. А, может, прав Николай Бердяев: никакого прогресса вообще нет, этот человек, в своей сути остается по своей природе все тем же, чем был и чем есть. Ищешь в нем бога, а находишь дьявола. Ухватит что-нибудь от науки и тут же превратит во зло. А столкнется со злом – и слезу пустит, вон и Достоевский плакал над слезинкой ребенка. Потому даже ученые люди въедливо лезут в религию. Без понятия. Очертя голову крестом.

Но без понятия, хорошо понятно, в земной жизни ничего сделать нельзя. Ведь надо понимать, что, из чего и как. Слепцы любым, счетным или несчетным, количеством обязательно упадут в яму. Сегодня такие ямы любят называть кризисом. А в рекомендациях от религии смирения, терпения, любви и справедливости, – в этом есть что-то от улыбчивого ехидства Г.Гейне: «Честность – прекрасная вещь, если кругом все честные, а я один среди них жулик».

Ну, если не физика и математика, и не контовская социология, то какая же наука способна изучить и внятно объяснить, т.е. войти в обыденное сознание, суть тех фундаментальных оснований, которые лежат за человеческим бытием, которые это бытие втягивает в себя? Которые могли бы объяснить и человеческие войны, и человеческую жадность, и зло и добро, и мир человеческого искусства и т.д. Включая и мир науки, и обыденное сознание. И мир обыденного бытия.

Такую науку, конечно же, человечество не могло не выдумать. Но ни научному, ни обыденному сознанию почему-то не очень понятно, какая от такой науки польза. Вон, говорят одни, придумало человечество философию, и, посмотрите, что получилось с этим человечеством. Полмира марксизмом изуродовали. Правда, нашлись и другие, несговорчивые, начали возражать, не марксизм-де, а человеки тут виноваты. Это, мол, как обезьяну посадить за рояль, симфонии-то не получится. Она, эта обезьяна даже с очками сладить не может. Нет, говорят первые, факт есть факт. Коммунизм строили да не построили, чушь, значит, ваша фундаментальная наука философии, утопия это, бред. Потому и изучать ее не к чему. Даже от полезной математики дети плачут, а

кому нужна эта заумь? То ли дело «социальная физика», умноженная на «павловскую собаку». Этот самый Огюст Конт, говорят, попросил однажды Г.Гегеля изложить ему его науку логики в доступной для его, Конта, ума форме и по-французски. Эта милая просьба ученого-француза очень похожа на желание преобразовать высшую математику так, чтобы она была понятна домохозяйкам. Гегель Конту ехидно отказал, а вот революционная Россия даже без всякой просьбы изложила марксизм для всех форм обыденного сознания.

Но ведь и в самом деле, к чему домохозяйке всякая «математическая дребедень», и Маркс, и логика Гегеля? Ведь все это так далеко от сути ее бытия, сплошняком только формулы да «научные» термины! Но от математики, прибавляет в уме один к одному мелкий лавочник, хоть стиральная машина в доме, а от, скажем, «пресловутой марксистской» обработки обыденного сознания, – только слезы загнанных в голод народов. Обыватель и без наук знает, что он умный, и знает, что никакая – ни математическая, ни логическая – заумь ему не нужна. Да и кому надо, чтобы домохозяйка перестала быть *только* домохозяйкой и вошла в мир свободно мыслящим и свободно творящим человеком? Подняв в свое сознание фундаментальные основания человеческого бытия? Чтобы от тягот своей униженной судьбы без ума не лезла в Бога?

У Б.Брехта Галилей говорит: «Наука может стать калекой, и ваши новые машины принесут только новые тяготы. Со временем вам, вероятно, удастся открыть все, что может быть открыто, но ваше продвижение в науке будет лишь удалением от человечества. И пропасть между вами и человечеством может оказаться настолько огромной, что в один прекрасный день ваш торжествующий клич о новом открытии будет встречен всеобщим воплем ужаса». Но и для ученых-изобретателей такой разрыв грозит разрушением творческих сил, превращает их в «породу изобретательных карликов, которых будут нанимать, чтобы они служили любым целям» *(Брехт Б. Стихотворения. Рассказы. Пьесы. М., 1972. С. 777).*

А вот как лаконично и откровенно-точно подается в аннотации один из современных фильмов: «Банда грабит бизнесменов, зарабатывающих при помощи криминала. Офицер полиции внедряется в группу, чтобы арестовать преступников, а

самому скрыться с деньгами». Можно было бы сказать, что жизнь многолика и иррациональна, как утверждают многие от той же самой «фундаментальной» философии. Но человек-то все равно, если он еще не сошел с ума, каким-то образом синтезирует в себе целостность. И, может быть, мучается, если еще не повесился, ее разорванностью. Вон сколько мук душевно-человеческих вывернул нашему глазу Достоевский! Исключить себя из этой неприятной мучительной «ситуации души» человеку помогает уход в пещеру, в наркотик, в петлю, в Бога и т.д. Реальность таких движений указывает на индивидуализированный трагизм *бытия*. И пытаться разрешить эту проблему уничтожением веревок, наркотиков и «матовых» слов – это обнаружить, насколько эти действия далеки от действительной науки. Потому он, этот трагизм, живет и в *сознании* – во всех его формах: в философии, в искусстве, морали и религии. И никакой комитет по борьбе с мистикой и паранаукой не поможет. Ибо сама жизнь исполнена «иррационализма», и чтобы его снять, требуется *понимающая способность* изменения самой жизни, а не научные представления в обыденном сознании или здравый смысл научных представлений.

Так называемый «Загорский эксперимент» - один из тех случаев, которые использовались оппонентами Ильенкова, чтобы его опорочить[17]. Такие атаки, которые начались в последний период его жизни, возобновились в 2013 году, когда Ю.Пущаев опубликовал в журнале «Вопросы философии» статью, в очередной раз ставящую под сомнение результаты Загорского эксперимента[18].

Пущаев видит в Загорском эксперименте выражение «метафизического духа» позднесоветской эпохи[19]. Если это и правда, кажется, однако, что было бы лучше напомнить о том, что в годы эксперимента, проводимого в Загорске, еще не совсем угасла та идея «нового советского человека», которая выражала оптимизм «оттепели», наступившей после XX съезда партии. С позиции сегодняшнего исторического опыта этот оптимизм может действительно выглядеть наивным, но вопрос заключается в том, является ли сегодняшний цинизм относительно возможностей человеческого развития более предпочтительным.

Как бы то ни было, Пущаев видит основную идеологическую предвзятость эксперимента в Загорске в заявлениях Мещерякова, как фактического исполнителя экспериментов, и Ильенкова, как их философской комментатора, о том, что они подтвердили марксистский тезис, согласно которому «труд создает человека». Эта точка зрения и определила практические инструкции в работе со слепоглухими детьми. Педагог не должен был вначале попытаться заставить таких детей понимать слова и символы, но должен был побуждать их к практической деятельности при физическом контакте с внешним миром. Но то, что материальная

---

[17]Краткое освещение дискуссии см. David Bakhurst and C. Padden, ΄The Meshcheryakov Experiment: Soviet Work on the Education of Blind-Deaf Children', in: *Learning and Instruction* vol. 1, 1991, p. 210 sqq. Самым отвратительным обвинением было объявление Ильенкова новоявленным «лысенковцем» (цит. соч., С.. 214, сноска).

[18] Пущаев Ю.В., *История и теория Загорского эксперимента. Начало (I)*, *История и теория Загорского эксперимента: была ли фальсификация? (II),* в: *Вопросы философии* 3/2013 и 10/2013.

[19] Цит.соч., 3/2013, С. 134: " О том, что в Загорском эксперименте сказался метафизический дух времени, позволяет говорить и то, что он имел прямое отношение к советской философской и психолого-педагогической мысли. В его проведении и истолковании (а интерпретация во многом и создала само событие) приняли непосредственное участие известные советские философы, психологи и педагоги".

практика первична по отношению к идеям, высказанным в языке с помощью знаков, согласно Пущаеву, как раз и не было доказано в ходе Загорского эксперимента.

Пущаев критикует сторонников «канонической версии» за то, что они игнорируют тот факт, что слепоглухие дети, которые участвовали в эксперименте, в большинстве случаев имели остаточный слух или зрение. На самом деле, Мещеряков не утверждал, что проводил свои эксперименты с совершенно глухими и слепыми детьми, но называл их «педагогически слепоглухими", которые официально определялись как не имеющие достаточного слуха и зрения, чтобы разрешить им получать образование тем путем, который предполагает эти способности[20]. В этом случае, по крайней мере, аргументы Пущаева теряют свою основу, и можно присоединиться к оценкам Бакхерста и Пэддена, согласно которым такого рода критика не подрывает репутации Ильенкова в целом[21].

Тем не менее, кажется, по крайней мере, на первый взгляд, что критика Пущаева в одном пункте попадает в точку. Он замечает, что материалистическая позиция Ильенкова сводится к утверждению, что сознание рождается из труда и в труде, или, еще более конкретно: при работе руками с материальными объектами. Скорее всего, Ильенков и его последователи считали этот труд общественным, а не индивидуальным трудом; но главным пунктом аргументации в каждом случае остается то, что появление сознания невозможно без конкретного физического контакта с объектами внешнего мира[22]. Сознание, таким образом, возникает в результате интериоризации результатов этой физической активности.

Здесь перед нами та философская проблема, вокруг которой вращаются различные интерпретации эксперимента в Загорске. Это проблема, что есть человек на самом деле, которая, если верить Канту, является фундаментальной проблемой всей философии. Более того, мне кажется, что проблемы, касающиеся интерпретации

---

[20] Bakhurst and Padden, *op. cit.,* p. 203

[21] *Op. cit.,* p. 214

[22] Пущаев, цит. соч., С. 141: ” Благодаря труду и в труде по марксизму рождается сознание. Ильенков на примере слепоглухоты стремился продемонстрировать тайну рождения мышления, как она понимается в марксизме: сознание возникает из работы рук (общественных рук – наверно, добавили бы Ильенков, Михайлов и их единомышленники). Для них как материалистов единство мира и человека (как считается в материалистической диалектике – «высшей формы организованной материи») осуществлялось в труде – в каком-то смысле «на кончиках пальцев», при непосредственном участии осязания”

результатов Загорского эксперимента, имеют общую основу в концепции субъективности в рамках советской философии в целом. В качестве примера того, как она оказала свое влияние, более или менее бессознательно, на умы тех, кто существовал в рамках советской философской культуры, я бы здесь рассмотрел понятие интериоризации, которое широко использовалось в советской философии и психологии и которое была одним из центральных понятий «философии человека» Ильенкова.

Мой главный тезис в данной статье состоит в том, что идея интериоризации, в той форме как она представлялась Ильенковым и Мещеряковым в связи с Загорским экспериментом, продолжает эмпирическую традицию в мышлении Просвещения, "эмпирической антропологии", самой крайней формой которой был тезис Гельвеция *«L'Homme est tout éducation»* (“Обучение всемогуще”).

Для Ильенкова эксперимент в Загорске, который проводился в 1960-х и 1970-х годах, предложил не меньше, чем неоспоримое эмпирическое доказательство обоснованности основных тезисов культурно-исторической школы в советской психологии и ее философской сердцевины – так называемого «деятельностного подхода». Он писал: ”Один из ведущих ученых нашей страны как-то сравнил значение загорского интерната для педагогики и психологии со значением, которое имеет для современной физики циклосинхрофазотрон в городе Дубне”.[23]

Ильенков, конечно, хотел известности для своего друга Мещерякова, который не имел достаточной поддержки со стороны своего руководства, но его энтузиазм казался оправданным, ибо успех Мещерякова в обучении детей с тяжелой формой инвалидности демонстрировал, согласно Ильенкову, что человеческое сознание, и личность в целом, возникает через процесс интериоризации: «Секрет успеха, достигнутого на этом пути, - приводят Э.В.Ильенков и Г.С.Гургенидзе слова А.Н.Леонтьева на расширенном заседании Ученого совета факультета психологии МГУ в феврале 1975 г., - заключается в том, что все воспитание и обучение строилось тут как процесс постепенного превращения внешних предметных действий в

[23] Ильенков Э.В. Александр Иванович Мещеряков и его педагогика, в: Молодой коммунист 2/1975, С. 80:

действия внутренние, как «интериоризация» внешней деятельности. Это касается одинаково всех форм деятельности – и интеллектуальной, и нравственной, и эмоционально-эстетической, и всякой иной. Даже мимика не составляет исключения. Я помню гипсовые маски, с помощью которых И.А. Соколянский обучал слепо-глухонемых человеческой мимике, рассматривая мимику как своеобразный язык, как средство общения. Но, становясь средством выражения эмоциональных состояний, мимика оказывала серьезнейшее воздействие на организацию всей эмоциональной сферы".[24]

Итак, материальная практика первична по отношению к идеям, выраженным через язык и знаки. Об этом еще до Мещерякова и Ильенкова в начале 1950-х годов заявил другой советский психолог и дефектолог Иван Соколянский: "Сущность первоначального "очеловечивания" слепоглухонемого ребенка заключается не в обучении словесной речи, а в первую очередь в выработке (формировании) у него непосредственных и *предельно точных* отношений с той материальной средой, в которую он помещен, к охвату этой среды, к непосредственному овладению этой средой, к победе над пространством (самостоятельное передвижение и пр.) и ориентировке во времени ("сегодня", "вчера", "завтра")".[25]

В 1970-х годах, когда результаты эксперимента были обнародованы, они вызвали большой интерес. Некоторые самые оптимистичные последователи Ильенкова даже утверждали, что "тайна человеческого бытия", происхождение сознания и личности, в конце концов раскрыты и нашли научно-материалистическое объяснение, которое не было редукционистским, в отличие от теорий, основанных на позитивизме или механистическом материализме павловского толка.

Назад к дискурсам эпохи Просвещения

Вызывает недоумение то, что дискуссия о Загорском эксперименте толкает нас в сторону дебатов XVIII века, как будто

---

[24] Гургенидзе Г.С., Ильенков Э.В., Выдающееся достижение советской науки, в: Вопросы философии, 6/1975, С.. 67.

[25] *Op. cit.,* 3/2013, p. 140; цитата из *Соколянский И.А.* Несколько замечаний о слепоглухонемых // Скороходова О.И. Как я воспринимаю и представляю окружающий мир. М., 1954, С..7 сноска.

бы почти ничего не случилось за два с половиной века, которые отделяют нас от тех времен. Мало того, что советский оптимизм 1960-х годов напоминает нам о расцвете Просвещения во второй половине XVIII века, когда люди блаженно думали, что большинство проблем человечества может быть решено разумным и простым путем, если только преодолеть общественную несправедливость. Есть также параллели в методологических подходах между советскими мыслителями и мыслителями Просвещения. Многие просветители, подобно сенсуалистам, интересовались ролью чувств и чувственного опыта в процессе познания, и они тоже обсуждали эффекты сенсорной депривации у человека, что не очень отличается от того, как это оценивалось в Загорском эксперименте.

Одной из самых центральных фигур здесь был Дени Дидро, который опубликовал два трактата о психике людей, страдающих от ограниченных возможностей в области чувств: «Письмо слепых» (*Lettre sur les aveugles*,1749) и, несколько лет спустя, «Письмо о глухих и немых» (*Lettre sur les sourds et les muets,* 1751). В этих коротких сочинениях Дидро сделал много очень проницательных и глубоких наблюдений, касающихся психики слепых и глухих, и его комментарии, на мой взгляд, сохраняют определенную актуальность даже для сегодняшнего обсуждения – подход Дидро, хотя и эмпирический, на самом деле имеет редкую способность поставить вопросы о людях с сенсорными дефектами так, что они получают характер *experimentum crucis*.

Дидро так описывает свою встречу со слепым от рождения человеком: «Наш слепой постоянно говорит о зеркале. Вы, конечно, думаете, что он не знает, что, собственно, значит слово зеркало … Я спросил у него, что он понимает под словом зеркало. «Это приспособление,— ответил он мне,— которое придает выпуклость вещам вдали от них самих, если они расположены по отношению к нему подходящим образом. Это — как моя рука: вовсе нет необходимости прикасаться рукой к какому-нибудь предмету, чтобы почувствовать его».[26]

---

[26] : Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. Т. 1/Пер. с франц.; Сост., ред., вступит, статья и примеч. В. Н. Кузнецова.— М.: Мысль, 1986.—592 с. — (Филос. наследие).С. 277. На языке оригинала: Le nôtre parle de miroir à tout moment. Vous croyez bien qu'il ne sait ce que veut dire le mot miroir […] Je lui demandai ce qu'il entendait par un miroir: "Une machine", me répondit-il, "qui met les choses en relief

Дидро комментирует этот удивительный ответ, отметив, что "наш слепой не имеет никакого знания об объектах не иначе, как касаясь их" (*notre aveugle n'a de connaissance des objets que par le toucher*). Это почти та же точка зрения на происхождение мышления, что встречается и у Ильенкова и Мещерякова: все знание, которое мы имеем о внешнем мире, возникает из контактов рук с материальными объектами. Как нам известно, Ильенков также многократно заявлял, что идеальное – это ни что иное, как способность «мыслящего тела» воспроизводить внешные контуры объектов.[27] Конечно, для понятия «идеального» можно у Ильенкова найти и другие дефиниции (на самом деле определение «идеального» у него имеет несколько вариантов), но в связи с Загорским экспериментом именно эта, в конечном счете, сенсуалистическая редукция к «контурности» (у Дидро – «выпуклость», *relief*) явно преобладает.

Согласно Дидро, отсутствие полноценного зрения определяет особенности психической конституции слепого, в отличие от зрячего. Мало того, что слепые интерпретируют визуальные явления по аналогии с пространственными вещами, даже их нравственность получает иную форму. Например, слепые особенно нетерпимы к воровству, потому что, будучи беспомощными, больше страдают от воровства, чем зрячие; с другой стороны, слепые "не обладают особой чуткостью к приличиям", так как голые или неприлично одетые люди не могут их смутить.

Комментарии Дидро, кажется, подтверждают точку зрения, высказанную Мещеряковым и Ильенковым: именно конкретный физический контакт с внешним миром делает возможным сознание. Но есть и важные расхождения между их позициями. Дидро утверждает, что есть разница между разумом слепого и зрячего человека, которая создается их отличиями в сенсорном доступе к окружающему миру, и поэтому они не могут иметь те же самые

---

loin d'elles-mêmes, si elles se trouvent placées convenablement par rapport à elle. C'est comme ma main, qu'il ne faut pas que je pose à côté d'un objet pour le sentir"

[27] Например, в «Диалектическом логике», в очерке о Спинозе, он пишет: «…адекватная идея есть всего лишь осознанное состояние нашего тела, *тождественное по своей форме с вещью вне тела.* Когда я с помощью руки описываю окружность на бумаге (в реальном пространстве), то мое тело приходит в состояние, вполне тождественное форме круга вне моего тела, в состояние активного *действия* по форме круга (…) и осознание этого состояния (…) и есть идея. притом «адекватная»» (Э.В. Ильенков, «Диалектическая логика», изд. 2-ое, М: «Политиздат» 1984, С. 51). Правда, Ильенков здесь описывает учение Спинозы, но ясно сам с ним соглашается.

идеи. Дидро не говорит этого прямо, но из его утверждений, очевидно, следует, что если бы у нас было более пяти чувств – если бы мы могли, например, ощущать электромагнитное излучение –, то мы бы, в соответствии с этим, имели бы ум и идеи, которые значительно отличались бы от тех, которые мы имеем сейчас. Согласно Дидро, когда зрячий человек говорит «зеркало», он содержит в уме совсем другую идею, чем слепой: зрячий человек думает о светоотражающей поверхности, в то время как слепой думает о своего рода "машине", которая создает "контуры": *Il ne se passe rien dans sa tête d'analogue à ce qui se passe dans le nôtre*.[28] Этот вывод является прямым следствием его сенсуалистической позиции, которая заставляет его смотреть на процесс познания только с точки зрения эмпирических индивидов. У Дидро просто нет разработанной концепции о том надыиндивидуальном, то есть общественно определенном уровне , где наши идеи окончательно формируются и получают признак общезначимости.

Уже упомянутые Бакхерст и Пэдден смогли отметить, что Мещеряков и Ильенков в этом отношении отличались от Дидро, хотя они не формулируют это *expressis verbis*. Последние, как представляется, думают, что благодаря общественному характеру человеческого труда, ум (психика) каждого человека, участвующего в нем, принимает форму, подобную психике всех остальных участников. Благодаря идентичному характеру отношений, в которые вступают индивиды в процессе деятельности, все они имеют одинаковые идеи. Можно сказать, что, несмотря на глубокие различия в форме и содержании субъективного опыта, общественный характер человеческой деятельности и общения, как будто "выравнивает" идеи, в которых выражен этот субъективный опыт. Уже Дидро указал на тот факт, что незрячий был в состоянии убедительно обсуждать со зрячими людьми вопросы, о которых он мог иметь только искаженное представление: *Il discourt si bien et si juste de tant de choses qui lui sont absolument inconnues*.[29] Другими словами, в социальной

---

[28] Дидро, указ. соч. С. 291: «В его голове не происходит ничего аналогично с тем, которое происходит в нашем голове».

[29] Цит. соч., С. 281: «Он рассуждает так здраво и правильно о стольких абсолютно незнакомых ему вещах» (Сочинения: в 2-х т. Т. 1/Пер. с франц.; Сост., ред., вступит, статья и примеч. В.Н. Кузнецова.— М.: Мысль, 1986.—592 с. — (Филос. наследие).С. 277). Вот там еще один из тех парадоксов Дидро, о которых Тамара Длугач в свое время так интересно писала! Здесь парадокс

деятельности мы переходим в область, общую для всех людей, в то время как в царстве чувственного опыта мы являемся частью природы и имеем уникальное субъективное восприятие. Но Дидро не смог, по причине его сенсуализма, развить эти идеи дальше. Вместо этого он вернулся к натуралистическим объяснениям, как мы это скоро увидим.

Проблема Гельвеция

Теперь перед нами вопрос, происходят ли человеческий разум и сознание из социальной активности, или же в них есть некоторые врожденные составляющие тоже. Именно этот вопрос также много обсуждался мыслителями Просвещения. Здесь я не могу, конечно, дать какой-либо исчерпывающий обзор этих дискуссий, и мы должны довольствоваться критикой Гельвеция со стороны Дидро, что, на мой взгляд, как раз имеет отношение к обсуждению идей Ильенкова и Мещерякова по поводу возникновения психики.

Перед тем, как приступить к дебатам между Гельвеция и Дидро, напомним некоторые центральные моменты в концепции Ильенкова и Мещерякова. Их позиция основана на теории интериоризации, согласно которой человеческая психика (и, далее, личность) является результатом интериоризации внешних действий. По сути эта идея не оригинальна, и это понятие хорошо известно в психологической литературе. Но создается впечатление, что Ильенков и его приверженцы использовали тезис об интериоризации для преодоления односторонностей эмпирического взгляда на человеческую психику, не исправляя при этом недостаточности самой изначальной эмпиристическо-сенсуалистической точки отсчета. Иными словами, идея общественной детерминации сознания через посредство интериоризации только как бы «приклеивается» к эмпирическому пониманию психики.

Вследствие этого, проблема «снятия» односторонностей эмпирического истолкования психики решается больше

состоит в том, что общество создает «поле общения», в котором предполагается взаимопонимание –даже в случаях, при которых основы для такого взаимопонимания в действительности нет.

механистически, чем диалектически. Дело в том, что теория интериоризации имеет – хотя это не так часто подмечают – принципиальное сходство с радикально эмпирической теорией об уме и познании. Так же, как позиция эмпириков в своей крайней форме означает, что нет ничего в уме (в интеллекте), чего ранее не было дано при помощи чувств (знаменитый афоризм, подытоживший эту точку зрения, гласит: *nihil est in intellectu, quod non prior fuit in sensu*), так и теория интериоризации аналогичным образом, утверждает, что нет ничего в уме, что ранее не было бы получено посредством интериоризации. Можно было бы даже утверждать, что теория интериоризации является, но только слегка измененной, формой сенсуализма XVIII века.

С этой точки зрения, из материалистов эпохи Просвещения Гельвеций был самым ярким предшественником теорий интериоризации в психологии XX века. Хорошо известно, что он отводил образованию центральную роль в формировании человека. Для Гельвеция, как радикального эмпирика, человек "рождается без идей, без страстей и без других потребностей, кроме голода и жажды. Таким образом, он рождается без характера"[30]. Все, что есть человеческого в нас, является продуктом образования; *“l’éducation peut tout”*[31]. Для Гельвеция, таким образом, образование (которое он понимает в самом широком смысле, и как физическое, и как культурное образование) является мощной "интериоризирующей силой". С помощью образования, культурных ценностей, которые существуют вне индивида, в объективной форме, производятся собственные, персональные качества, то есть они "субъективируются".

Для Гельвеция, как уже для его предшественника Локка, человек изначально, до образования есть ничто, «*tabula rasa*»: «Ребенок, будучи человеком, чувствителен к удовольствию и физической боли; но у него нет никаких идей и, следовательно, ума, в отличие от взрослого»[32]. Ильенков, по крайней мере, в своем толковании Загорского эксперимента, придерживался аналогичной точки зрения. По его словам, глухой и слепой ребенок – это

---

[30] ”…que l’homme naît sans idées, sans passions, & sans autres besoins que ceux de la faim et de la soif, par conséquent sans caractére” (Claude-Adrien Helvétius. *De l’Homme…,* Londres 1776, p. 566).

[31] *Op. cit.,* p. 523, rubric

[32] *Op. cit.,* p. 82–83 : «L’Enfant est comme homme sensible au plaisir & à la douleur physique; mais il n’a, ni autant d’idées, ni par consequent autant d’esprit que l’adulte»

существо, которое, как правило, «неподвижно и напоминает, скорее, растение, вроде кактуса или фикуса, которое живет лишь постольку, поскольку находится в прямом контакте с пищей и водой [...] Он не делает попыток достать еду, даже если эта еда находится на расстоянии полметра от его рта. Он даже не пищит, когда голоден [...] Это человеческое растение, начисто лишенное психики».[33]

Однако картина человека, представленная материалистами Просвещения во многом недостаточна. Оба, Гельвеций и Дидро, имели общую эмпирическую и сенсуалистическую отправную точку. Хорошо известно, что Дидро написал обширное опровержение работы Гельвеция о человеке (*Réfutation d'Helvétius…*), которое была опубликовано посмертно. Но показательно, что критика Дидро посвящена главным образом способу, каким могут быть объяснены различия между людьми. Для Гельвеция, все различия между людьми, их личности, манеры и привычки, созданы исключительно образованием, в то время как Дидро подчеркивал роль наследуемых биологических качеств и способностей. Люди различны еще при рождении, до всякого воспитания, утверждает он.

Ныне общепринято, что идеи Дидро предвосхищали результаты современной биологии (даже генетики) и, таким образом, больше согласуются с научной точкой зрения. Таков был вердикт, который вынес, на основе сравнения Гельвеция и Дидро, Жан Ростан в его известной статье, опубликованной в 1951 году[34]. Тем не менее, Ростан был вынужден одновременно признать, что позиция Дидро, который приписывает людям биологически обусловленные различия, имеет в себе нечто антидемократическое[35]. В своем «Опровержении Гельвеция» Дидро сравнивал различные группы людей с разными породами собак и

---

[33] Э.В.Ильенков, «Откуда берется ум?», в: он же, «Философия и культура», М: Из-во политической литературы 1991, С. 30.

[34] Jean Rostand, 'La conception de l'homme selon Helvétius et selon Diderot', in: *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications,* 1951, tome 4, n:o 3—4, p. 220: "Dans l'ensemble, on peut dire que la biologie moderne a donné raison à Diderot. Il est aujourd'hui hors de doute qu'il existe, quant au faculties psychiques, des differences héréditaires entre les hommes. Les 'machines' humaines ne sont rien moins qu'identiques par leurs capacities…"

[35] Rostand, *op. cit.* p. 221: "…il est évident qu'on ne saurait comparer équitablement deux individus nés dans des classes, ou des castes, différentes: c'est ce qu'oubliait Diderot, quand il affirmait, très anti-démocratiquement, que le 'portier' d'Helvétius ne valait pas son maître, meme en puissance".

настаивал на том, что эти различия в обоих случаях являются наследственными и определяются биологически. Позже европейская история показала, какими опасными могут быть такие обобщения. В самом деле, когда Гельвеций подчеркивал роль образования в формировании человеческой личности, его отправная точка была эгалитарной, если не прямо демократическим взглядом на людей: все люди в принципе равны, только образование создает их различия.

В этом отношении Ильенков остается на стороне Гельвеция, и его "демократическое" убеждение, как мне кажется, является одним из мотивов, который скрывается за его «советским оптимизмом", который в настоящее время выглядит подозрительным для многих критиков Ильенкова в наши дни.

Что не так с тезисом интериоризации?

Итак, Дидро не удалось опровергнуть Гельвеция удовлетворительным образом, и его брошюра против Гельвеция осталась в рукописи, пока она не была опубликована в полном объеме много позже, в собрании сочинений под редакцией Асеза. Дидро не мог продвинуться дальше Гельвеция, потому что оба имели одну и ту же методологическую отправную точку, именуемую эмпирический сенсуализм, и соответствующую картину человека в итоге. Таким образом, он не мог указать на какую-либо заслуживающую доверия альтернативу Гельвецию с его «тезисом интериоризации», согласно которому все, что внутри человека, изначально происходит из образования. Дидро не хотел возвращаться к рационализму предшествующего ему XVII века, так как это означало бы согласие с положением о существовании врожденных идей – с тезисом, неприемлемым для философа-эмпирика.

Гельвеций совпадает с Дидро в его отказе от старого рационализма, и в наше время Ильенков следует за ними обоими. Это видно, например, из одного комментария Спинозы, который, хотя и был сделан как бы мимоходом, тем не менее, выражает существенную позицию. Ильенков здесь критикует Спинозу очень жестко: "Чего Спиноза не понимал – так это того, что первоначальные несовершенные «интеллектуальные орудия» есть

продукты материального труда, а не продукты природы. Он считает их продуктами природы".[36] Нужно только изменить здесь слова «материальный труд» на «образование», и здесь получится вполне та же точка зрения, как и у Гельвеция!

Итак, в чем проблематичность тезиса интериоризации? Мне кажется, что проблема не в том, что содержание человеческого разума, да и сама личность, строится в результате длительного процесса поглощения извне влияний, идей и моделей действий. Вполне очевидно, что мы есть то, что мы есть, благодаря интериоризации культурных и социальных благ, которые онтологически существуют вне отдельных людей, прежде чем стать нашей «внутренней собственностью». Проблема, скорее, в том, что тезис интериоризации, в той форме, которую защищали психологи и философы, участвовавшие в Загорском эксперименте, не может объяснить, как культурные и социальные блага, которые, как таковые есть материальное (так как они существуют объективно вне сознания), могут стать идеальными составляющими индивидуальных умов. Или, чтобы выразить проблему кантовским способом: интериоризация, конечно, факт, но приверженцы этого учения никогда не задавались вопросом, как возможна интериоризация. Почему только человек является существом, способным к интериоризации? Почему животные не могут аналогичным образом формировать сознание и личность? Гельвеций не мог ответить на этот вопрос (на самом деле он вообще не ставил эту проблему в своих работах), но и Ильенков не обсуждает где-либо эту проблему детальным образом.

На мой взгляд, довольно поразительно, что Ильенков, который в иных случаях имел репутацию "гегельянца" и который в каждом случае подчеркивал значение диалектики в разрешении зафиксированных противоречий, в вопросе об интериоризации так последовательно придерживается эмпирической позиции. Возможно, у него были веские причины, чтобы делать это – например, как я уже сказал выше, возможно, что он думал, что принципы демократии и равенства между людьми должны быть

---

[36] Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении, М. 1997, С. 390.

подкреплены с этих позиций – но более "диалектический" взгляд на эти вопросы позволяет сделал бы его позицию менее уязвимой.

Диалектик должен признать относительную справедливость не только эмпиризма, но и противоположной точки зрения, т.е. рационализма. Как мы знаем, уже Лейбниц добавил к формуле эмпириков: *Nihil est in intellectu, quod non prior fuit in sensu,* небольшой пункт: *...nisi intellectus ipse.* Что понял Лейбниц – а Кант позднее разработал эту идею более полно – это тот факт, что наши внутренние состояния, даже если это чувственные восприятия, вызванные внешними объектами, не превратятся в нечто идеальное без содействия субъекта. Другими словами, для появления идеальности требуется нечто, что способно объединить многочисленные чувственные впечатления в единое целое. В этом смысле субъект является предшествующим по отношению к объектам, и он не производится интериоризацией. Субъект – не врожденная идея, но это предпосылка и условие (диспозиция), которая делает возможным, чтобы интериоризированное содержание стало идеальным.

Недостаточная тематизация человеческого субъекта является одним из наиболее важных недостатков советской философской традиции. Этот недостаток широко признан в критическом исследовательской литературе, и поскольку я писал об этом в другом месте, нет нужды вникать здесь в этот вопрос. Но мне кажется, что все, или почти все основные проблемы, связанные с философией Ильенкова, вокруг которых развернулось столько дискуссий, так или иначе связаны с проблемой недостаточно развитой концепции человеческой субъективности. В трудах Ильенкова можно увидеть постоянную тенденцию к «погружению» человека как субъекта в его общественные отношения. Это тенденция у Ильенкова, конечно, не доведена до крайности, напротив, он испытывал неприязнь к подобным теориям о "смерти субъекта", как это изложено, к примеру, у Ницше, которые широко распространены в западной философии. Но его концепция субъективности остается, тем не менее, несколько расплывчатой. По этой причине, я должен признать, что не считаю удивительным, что, к примеру, бывший друг Ильенкова Генрих Батищев позже порвал с ним и обвинил его в отсутствии адекватного понимания творческого момента деятельности человека. Что еще можно думать о философских блужданиях Батищева, очевидно, что его

"антисубстанциализм" является реакцией на всеохватывающую значимости общественных отношений в философии Ильенкова.

Перевод д.ф.н. Е.В.Мареевой

Г.Г.Водолазов

Диалектика – алгебра революции

Этот афоризм, вслед за своими замечательными предшественниками, любил повторять Эвальд Васильевич Ильенков. Речь тут идет о взаимоотношении «обстоятельств», которые застает Человек, то или другое человеческое поколение, к началу своей деятельности, и человеческой *воли*, человеческого *сознания*, направленных на изменение этих «обстоятельств». Что во власти Человека?

Марксистская диалектика, сторонником которой, как известно, был Ильенков, противостояла в этом вопросе двум философским парадигмам – субъективно-волюнтаристского типа, с одной стороны, и объективистски-фаталистического типа – с другой. Развернутая критика логических построений субъективизма и волюнтаризма – в работе Ильенкова «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма». «Революционер, – пишет Эвальд Васильевич, – принявший такую (субъективистско-волюнтаристскую – Г.В.) логику мышления, неизбежно превращается из революционера в некое капризное существо, игнорирующее реальные противоречия жизни и пытающееся навязать ей свой произвол»[37]. В рамках такой логики (одним из впечатляющих примеров которой является махизм) человек выступает как всемогущий автор, демиург исторического процесса, для которого «все явления «нашего опыта» четко делятся на две категории: с одной стороны – «Великий хаос», а с другой – противостоящее ему «Организующее начало»…[38]. И это «Организующее начало», вносит «в мир свой порядок, свои законы и правила». «А наиболее адекватным такой логике (махизма – Г.В.) … кажется мышление и деятельность инженера-конструктора. Ведь это он организует готовые детали в некоторую систему, способную служить той или иной цели». Такого рода деятельность вполне уместна в рамках какого-либо производственного предприятия, но осуществляемая на арене социума становится источником губительных для общества авторитарно-тоталитарных методов

[37] Ильенков Э.В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М., 1980. С. 55.
[38] Там же. С. 85-86.

правления. Ибо «на людей такой инженер-конструктор столь же естественно смотрит как на детали, входящие в создаваемую им конструкцию. Сами по себе ее элементы интересуют его лишь постольку, поскольку их можно (или нельзя) приспособить к делу, к сооружаемой малой или большой машине, механизму, системе машин»[39]. Такой вот этот «Творец истории» – «со сверхчеловеческой мощью его мозга, его сверхчеловеческой волей». Некий «организаторский гений», обладающий «честолюбием богов»[40].

И другая крайность, другая парадигма, фетишизирующая «объективную логику» «обстоятельств» – в рамках которой человек выступает как некое пассивное, полностью зависимое от внешней логики существо, лишь как актер («действующее лицо», марионетка) исторической драмы, сценарий которой пишется «на небесах». Эта логика обожествляет «законы», логику «обстоятельств», игнорируя понимающую мощь человеческого разума и созидательной силы человека. Логика пассивности и социального застоя.

Этим двум логикам противостояла развиваемая Ильенковым логика марксистской диалектики, согласно которой Человек – есть *одновременно* и актер («действующее лицо»), и автор исторического процесса. Тема революционных преобразований «обстоятельств» и предстает в этой, марксистской логике, как диалектика взаимоотношения объективной реальности и деятельности человека, разрешающего противоречия этой реальности: «Единственно научная – диалектическая – логика теоретического мышления требует прежде всего совершенно точного и строгого анализа назревших в стране *противоречий.* Во всей их объективности. А затем выработки умелого способа их разрешения, способа совершенно конкретного»[41].

Эту диалектику хорошо понимали великие русские мыслители – Чернышевский и Герцен (который, кстати, и является автором этого знаменитого афоризма, вынесенного нами в заголовок статьи). О содержании этой диалектики и ее современном звучании мне и хотелось бы порассуждать (положив в основу главу из

---

[39] Там же. С. 87.
[40] Там же. С. 89, 91.
[41] Там же. С. 50.

недавно вышедшей моей книги «Между реакцией и революцией»).

Чернышевский и Герцен: послание потомкам
Завет Чернышевского

Много глупостей понаписано о Николае Гавриловиче Чернышевском.

Одни (сегодня имя им – легион) с либерально-гуманистическим пафосом негодующе пишут: «Чернышевский? Да это тот, который «звал Русь к топору»! И закончились эти призывы топорами кровавых сталинских репрессий. Ату его!».

Другие (оттертые на обочину идейно-политической жизни, а когда-то, в эпоху «реального социализма», - законодатели идеологических мод) слегка примолкли, но продолжают в своих маргинальных изданиях тянуть свои старые песни: «Да, звал к топору. И правильно делал! Как же без революции?».

Глупости – и то, и другое. Ни к какому «топору» не звал Николай Гаврилович. Наше время – это время сплетен. *Тексты* статей, книг идейных оппонентов не читают. Свои суждения на них не основывают. Всё время ссылаются на какие-то частные разговоры и косвенные свидетельства. Вот кто-то там в эмиграции кому-то сказал, что В.И.Ленин этому «кто-то» однажды якобы сказал, что он готов уничтожить 9/10 русского народа во имя остающейся 1/10 – и поднимается на основе этой «информации» вой: вот каков этот Ленин - кровавый палач и ненавистник русского народа. Да у Ленина 55 томов текстов, открытых для всеобщего чтения и обозрения! Ну, откройте их, ну, найдите хотя бы отдаленный намек на вашу сплетню!

Мне хорошо понятна мотивация этих разносчиков сплетен. Тут говорит их классовый, сословный интерес. Ну, хочется представить им дело так, что А.Колчак, П.Врангель – святые люди, ибо колчаковцы видели в социальном неравенстве благо. А это – моральное оправдание разносчикам сплетен, оправдание их богатств, награбленных в «лихие 90-е». А вот ленинцы – это «мерзавцы», ибо выступают за социальное равенство, требование которого ставит под угрозу миллиардо-долларовые состояния современных колчаковцев! Тут любая сплетня желанна. Чего ж тут удивляться? Чего ж тут не понять?

Ну, и социалист Чернышевский, которого так ценил Ленин

(он, Чернышевский, «меня всего глубоко перепахал»), конечно же, у них из разряда извергов кровавых: к топору звал Россию".

Оставьте же, наконец, вы эту сплетню, господа хорошие. Давно доказано и передоказано серьезными историками, бережно относящимися к фактам, что фраза о «топоре» принадлежит деятелю из того круга людей, к которым Чернышевский относился с большим подозрением и нескрываемой иронией.

Так что же, спросите вы, Чернышевский был вообще против революционной борьбы, против революции?

Да, отвечаю я, он, действительно, хотел бы избежать революции. Но не с помощью идиотских уверений, свойственных и некоторым нашим современникам, что «лимит на революции исчерпан». Его позиция – другая. Исключительно глубокая и в высшей степени поучительная для нынешнего поколения людей, готовящихся преобразовать Россию.

Вот его, по сути, Завещание. По нему и следует судить-рядить о Чернышевском.

Впрочем, для него оно не было «Завещанием». Оно *стало* таковым, по сути. Дело в том, что через пару месяцев его деятельность была пресечена. По сфабрикованному подлогу Чернышевский был приговорен судом «гуманного» императора Александра II к 14 годам каторги. По сути это была форма убийства оппозиционного журналиста, террористический акт самодержавного государства. «Чернышевский был вами выставлен к столбу, – откликнулся на этот варварский приговор А.И.Герцен, – а вы, а Россия на сколько лет останетесь привязанными к нему? Проклятье вам, проклятье – и, если возможно, месть!». И – дальше: «неужели никто из русских художников не нарисует картины, представляющей Чернышевского у позорного столба? Этот обличительный холст будет образ для будущих поколений и закрепит шельмование тупых злодеев, привязывающих мысль человеческую к столбу преступников, делая его товарищем креста»[42].

«Завещание» Чернышевского называлось «Письма без адреса». Хотя адрес легко угадывался: Александр II. Это был очень серьезный и очень ответственный разговор с Властью.

Начинается он с очень откровенной и ясной обрисовки

---

[42] Герцен А.И. Сочинения в девяти томах. Т. 8. М., 1958. С. 210.

диспозиции: «Милостивый государь! Вы недовольны нами. Это пусть будет как вам угодно: над своими чувствами никто не властен, и мы не ищем ваших одобрений. У нас другая цель, которую, вероятно, имеете и вы: быть полезными русскому народу. Стало быть, не от нас вы и не от вас мы должны ждать настоящей признательности за ваши и наши труды»[43]. Итак, он идет на переговоры с Верховным правителем, но не рядится в тогу его советчика. Он не скрывает: мы по разные стороны баррикад. Но обстоятельства жизни русского народа и наше с вами в них положение складываются таким образом, что нам с вами придется сесть, что называется, за стол переговоров. Мы обязательно должны объясниться, мы должны понять предгрозовую ситуацию, в которой оказалось российское общество и мы с вами, как его часть. Иначе – Беда. Беда – и народу, о котором мы с вами так печемся, и вам, властителям, и нам, партии просвещения, партии русской демократической интеллигенции. Легкого, простого выхода из этой ситуации нет. «Вы сваливаете вину своих неудач на нас; некоторые из нас винят в своих неудачах вас. Как хорошо бы оно было, если б эти некоторые из нас или вы были правы в таком объяснении своих неуспехов. Тогда задача решалась бы очень легко устранением внешнего препятствия успеху дела» И дальше – главное (что стоит выделить жирным шрифтом): «**Но грустно то, что никакие наши действия против вас или ваши против нас не могут привести ни к чему полезному**». Почему же? «Апатичен остается народ: какой же результат могли бы произвести ваши заботы или наши хлопоты о его пользах, хотя бы вы или мы и остались на поле действия одни?»[44]. «Народ не думает, чтобы из чьих-нибудь забот о нем выходило что-нибудь полезное для него»[45]. Но однажды под давлением жизненных тягот он вынужден будет подняться на свою защиту – такая развязка событий чревата…

И далее – **центральное место статьи**:

«Когда люди дойдут до мысли: ни от кого другого не могу я ждать пользы для своих дел, они непременно и скоро сделают вывод, что им самим надобно взяться за ведение своих дел. Все

---

[43] Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. в пятнадцати томах. Т. X. С. 90.
[44] Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. в пятнадцати томах. Т. X. С. 91.
[45] Там же.

лица и общественные слои, отдельные от народа, *трепещут этой ожидаемой развязки* (т.е. – революции – Г.В.). Не вы одни, а также и *мы* ***желали*** *бы избежать ее*. Ведь между нами также распространена мысль, что и наши интересы пострадали бы от нее, даже тот из наших интересов, который мы любим выставлять как единственный предмет наших желаний, потому что он совершенно чист и бескорыстен, — интерес просвещения. Мы думаем: народ невежествен, исполнен грубых предрассудков и слепой ненависти ко всем отказавшимся от его диких привычек. Он не делает никакой разницы между людьми, носящими немецкое платье; с ними со всеми он стал бы поступать одинаково. *Он не пощадит и нашей науки, нашей поэзии, наших искусств; он станет уничтожать всю нашу цивилизацию*.

Потому *мы также против ожидаемой попытки народа сложить с себя* ***всякую опеку*** *и самому приняться за устройство своих дел*. Нас так ослепляет страх за себя и свои интересы, что мы не хотим даже рассуждать, какой ход событий был бы полезнее для самого народа, и мы готовы для *отвращения ужасающей нас развязки* забыть все: и нашу любовь к свободе и нашу любовь к народу.

Под влиянием этого чувства обращаюсь к вам, милостивый государь, с изложением моих мыслей о средствах, которыми можно отвратить развязку, одинаково опасную для вас и для нас» (курсив всюду наш – Г.В.)[46].

Тут-то и изложена вся суть дела. Чернышевский против *революционного* способа разрешения социального тупика, ибо результат будет печален для всех – и «для вас», и «для нас», и «для самого народа». Он пытается разъяснить это правящим силам, склоняя их к принятию необходимых шагов навстречу народным интересам. И вместе с тем мало рассчитывает на успех этой своей попытки – слишком силен эгоизм сословия, стоящего у власти. Эгоизм этот отбивает даже чутье опасности, которая грозит самому этому сословию. Да, Чернышевский осознает: слишком ничтожны шансы достучаться до разума власть имущих. И всё же он делает эту почти безнадежную попытку: а вдруг хоть что-то прочистится в мозгах правящих. И, во всяком случае, он сделал всё, что мог, для цивилизованного (не–кровавого) разрешения социальных

[46] Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. в пятнадцати томах. Т. X. С. 92.

противоречий. Он предупредил. Не внемлите – получите революционное потрясение…

Короче: Чернышевский не зовет ни к «топорам», ни к революции. Но вся политика правящего слоя такова, что она (эта политика!) подготавливает революционный взрыв. И в случае, если это всё-таки произойдет, то задача партии прогресса, «партии Чернышевских», будет не в том, чтобы проклинать начавшуюся против ее воли революцию, а попытаться ввести ее в более или менее цивилизованное русло.

Завещание Герцена

Оно, как и у Чернышевского, – в письмах-статьях. Только не к Верховному правителю России, а – «К старому товарищу». То есть – к Михаилу Бакунину, с которым они вместе, с молодых лет, шли, связанные единой страстью революционного преобразования России. И вот в конце жизни Герцен итожит их опыт деятельности, прокладывая широкий водораздел между собой и своим старым другом и предлагая читателю выбирать, по какую сторону водораздела готов он встать.

Выбирая ту или другую сторону, надо очень внимательно присмотреться к тому различению пространств, как оно представляется Герценом. Надо поосновательнее вникнуть в тонкости герценовского письма. Иначе можно чересчур грубо, примитивно, упрощенно понять описываемое Герценом различие позиций. Что уже не раз случалось в герценоведении, когда суть этих разногласий видели в отходе Герцена от прежних своих идеалов – идеалов революции и социализма, по какой причине и возникала его острая критика Бакунина, остававшегося на позициях революционера-социалиста. В общем: мирно настроенный, склонный к либерализму просветитель против страстного революционера и социалиста.

Ничто не может быть примитивней такой оценки. Дело – совсем, совсем в другом. «Великого человека, – сказал один замечательный мыслитель, – легче не понять, чем понять» «Легче» – ибо содержание его писаний кажется легко схватываемым. Но не заблуждайтесь. За внешней простотой у «великих» – глубокое, скрытое от поверхностного взгляда содержание, что называется, с двойным, а то и тройным дном. Не просто пробиться к этим

глубинам. Придется пустить в ход всю свою эрудицию, свою интеллектуальную энергию. «Легче не понять» – это и о Герцене. Попробуем же, осторожно и аккуратно двигаясь по тексту его статьи, понять истинные смыслы его утверждений.

Начнем с того, что его расхождения с Бакуниным совсем не по линии «социализм» – «не социализм». Нет, пишет Герцен, «нас занимает *один и тот же* вопрос». И «конечное разрешение» его (то есть достижение рубежа социалистических идеалов) «у нас обоих *одно*». «Ни ты, ни я, мы не изменили наших убеждений» в главном; «дело между нами вовсе не в разных началах и теориях, а в разных методах и практиках, в оценке сил, средств, времени, в оценке исторического материала»[47].

И в чем же суть отмеченных Герценом разногласий? «Ты, – обращается он к Бакунину, – рвешься вперед по-прежнему со страстью разрушенья… Я не верю в прежние революционные пути…»[48]. Ну вот, сделает быстрый вывод простодушный читатель, Бакунин верит в революционные средства борьбы, Герцен – нет. Но вчитайтесь в текст Герцена повнимательней. Он не верит лишь в *прежние* революционные пути. Вы понимаете – в «прежние»? У него складываются новые, отличные от *прежних*, представления о революционно-преобразовательной деятельности. В *этом* суть дела.

И каково же содержание этой новизны? В основе прежних революционных представлений лежит идея *радикального насилия*, ломающего старый социальный мир и созидающего новый мир социального равенства. И такой революционный радикализм в общем-то понятен. «Медленность, сбивчивость исторического хода нас бесит и душит, она нам невыносима». Эта-то «невыносимость» и порождает страстное желание ускорить исторический процесс, «и многие из нас… торопятся и торопят других»[49]. Но опыт этих страстных порывов (в которых Герцен принимал ту или другую степень участия) вынудил его уточнить ряд своих теоретических постулатов.

Он пишет, к примеру, о «тяжелых испытаниях» революционных событий 1848 года, об этом «примере кровавого

---

[47] Герцен А.И. Сочинения в девяти томах. Т. 8. М., 1958. С. 399.
[48] Там же. С. 410.
[49] Там же. С. 400.

восстания, в минуту отчаяния и гнева сошедшего на площадь». И какие из него извлекаются уроки? С одной стороны, хотя восставшие были смелы и самоотверженны, но оказалось, что у них, по сути, «нет знамени». И «что было бы, – задается вопросом Герцен, – если б победа стала на сторону баррикад?». Поскольку у восставших не было «ни одной построяющей, органической мысли», то их «экономические промахи, не косвенно, как политические, а прямо и глубже ведут к разорению, к застою, к голодной смерти». Иначе говоря, подытоживает он, «насилием» – без ясных программ преобразований, без опоры на массовые социальные силы – новый, лучший мир не создать. «Подорванный порохом весь мир буржуазный, когда уляжется дым и расчистятся развалины, снова начнет с разными изменениями *какой-нибудь буржуазный* мир», мир новых форм насилия[50].

В общем, «хотели взять грудью, усердием, отвагой и шли зря, на авось». А «на авось», без ясно продуманных программ преобразований, без масс, готовых биться за эти программы, победить и построить новый, лучший мир невозможно. Более того, «сплоченный в одну дружину, мир консервативный побил его (восстание – Г.В.) – и следствие этого было … ретроградное движение»[51]. То есть выступление «на авось» не только не продвигает общество по пути прогресса, но даже провоцирует «ретроградное движение» - погружающее общество в более глубокую социальную трясину.

«Мы на авось не пойдем»[52] **-** таков вступительный тезис Герцена в его новую социально-преобразовательную стратегию. Ну, а если «не на авось», то как?

Начнем с центрального тезиса. Задолго до булгаковского профессора Преображенского Герцен знал, что «разруха» – не во внешнем обстоятельствах, а, прежде всего, в «головах человеческих». Герцен создал афоризм-шедевр, афоризм, вобравший в себя основную идею герценовской теории: «Нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены *внутри»*[53]. Тут в свернутом, «геномном» виде – вся философия социально-преобразовательной деятельности:

---

[50] Там же. С. 400-401.
[51] Там же. С. 400.
[52] Там же. С. 401.
[53] Там же. С. 414.

нацеливаясь на преобразование социального бытия, озаботьтесь подготовкой к этому человеческих голов, сознания людей. Если сознание, а точнее политическая культура масс будет монархическая, тоталитарная, патерналистская, то какие бы вы не вводили «демократические» институты, структуры и процедуры, патерналистские установки народа в конечном счете переиначат их, наполнят далеко не демократическим содержанием. Эту закономерность в забавной образной форме выразил один из недавно ушедших политиков (кто? Откуда цитаты?): «Строим новую политическую партию: на «входе» закладываем «демократические», толерантные принципы, а «на выходе» – опять КПСС». И он же: «Начинаем конверсию: «на входе» – заготовки кастрюль, сковородок, а «на выходе» – опять автомат Калашникова».

Хотите осуществления прогрессивных социально-политических преобразований – трудитесь в сфере политической культуры людей, воздействуйте на человеческие головы. Причем относитесь к людям не как к пассивному *«объекту»* воздействия. Постарайтесь понять их как *активных субъектов* истории – с их чаяниями, надеждами, интересами, культурными установками и политическими ориентирами. «Народное сознание, – пишет Герцен, – так, как оно выработалось, представляет *естественное,* само собой сложившееся…произведение разных усилий, попыток, событий, удач и неудач людского сожития, разных инстинктов и столкновений – его надобно принимать за *естественный* факт… – изучая его, овладевая им и направляя его же средства сообразно нашей цели»[54](курсив мой – Г.В.). «Народное сознание», «политическая культура» масс – это объективная данность, это важнейший фактор социально-преобразовательной деятельности. И они не поддаются легкому и быстрому преобразованию. Конечно, хотелось бы побыстрее и поосновательнее «внести» прекрасные идеи и идеалы в головы «обиженных и угнетенных». Но что делать? «Знание и пониманье не возьмешь никаким coup d”etat (государственным переворотом, силой – Г.В.) и никаким coup de tete (наскоком – Г.В.)»[55]. «Излечение от предрассудков, - пишет

[54] Герцен А.И. Сочинения в девяти томах. Т. 8. М., 1958. С. 403.
[55] Там же. С. 400.

далее Герцен, - медленно, оно имеет свои фазы и кризисы»[56]. Насилие тут бессильно, скоропалительность – неэффективна и опасна. Это не означает, что невозможно активно влиять на ситуацию в сфере общественного сознания, в пространстве политической культуры. Нет, «ускорять внутреннюю работу» можно и нужно. «Сомнения нет. Что акушер должен ускорять, облегчать, устранять препятствия, но в *известных* пределах – их трудно установить и страшно переступать»[57]. Но, во всяком случае, тут нельзя – и снова запоминающийся герценовский афоризм: тут нельзя «шагать семимильными сапогами из первого месяца беременности в девятый»[58].

И далее слывший (и не без основания) за радикального (революционного) деятеля Герцен пишет шокирующую с точки зрения фразу, и пишет ее не без некоторого вызова и даже гордости: «Я нисколько не боюсь слова «постепенность», опошленного шаткостью и неверным шагом разных реформирующих властей. Постепенность так, как непрерывность, неотъемлемы всякому процессу разуменья. Математика передается постепенно, от чего же конечные выводы мысли и социологии могут прививаться, как оспа, или вливаться в мозг так, как вливают лошадям сразу лекарства в рот?»[59]. Да, Герцен отдает себе отчет, что эти мысли звучат необычно даже кощунственно для традиционного революционного уха: «Высказать это в том кругу, в котором мы живем, требует если не больше, то, конечно, не меньше мужества и самостоятельности, как брать во всех вопросах самую крайнюю крайность»[60].

И ему достало на это мужества. И добавлю: его программа не стала от этого менее революционной. Просто она не в духе *прежних* революционных установок. Она стала революционной на новый лад.

Она, повторяю, не перестала быть революционной, ибо осталась нацеленной на *коренное* (т.е. – революционное) преобразование общественных отношений. В ней просто предложены иные способы осуществления прежней задачи.

---

[56] Там же. С. 402.
[57] Там же. С. 400.
[58] Там же.
[59] Там же. С. 407.
[60] Там же. С. 410.

Способы, ведущие к ее действительному, а не иллюзорно-утопическому решению.

И три момента этой по-новому революционной программы особенно важны и имеют особо важное значение для современной социально-преобразовательной деятельности.

Первое. «Новый водворяющий порядок, – пишет Герцен, – должен являться не только мечом рубящим, но и силой хранительной. Нанося удар старому миру, он не только должен спасти всё, что в нем достойно спасения, но оставить на свою судьбу всё не мешающее, разнообразное, своеобычное. Горе бедному духом и тощему художественным смыслом перевороту, который из всего былого и нажитого сделает скучную мастерскую, которой вся выгода будет состоять в одном пропитании, и только в пропитании»[61]. Из этих слов встают очертания нового облика социализма, не сводящего всё к проблеме «пропитания». Социализма, богатого духом и художественным смыслом, способного сохранять всё богатство мировой культуры, выработанной человечеством на протяжении многих веков. Социализм Герцена не рвет связь времен, он укрепляет и развивает ее.

Второе. Герцен, как и Чернышевский, никого не успокаивает насчет возможных в будущем революционных преобразований. Он не дает гарантии, что будущее обойдется без революций. Он, как и Чернышевский, хотел бы их избежать. И так же, как Чернышевский, предупреждает: мир «капиталистов и собственников» должен пойти на уступки интересам рабочих, найти формы «сделок» и реформ, облегчающих положение рабочего сословия. «А не пойдет (на реформы) – тем хуже для него, он сам себя поставит *вне закона* – и тогда гибель его отсрочится только на столько, насколько у нового мира нет сил»[62].

И третье. Чтобы «гибель» этого мира наемного рабства не привела к гибели общества в целом, чтобы под его обломками не была размолота мировая культура, нужно, чтобы субъект преобразования социального мира был на уровне современной цивилизации, современной культуры. Чтобы субъект этот был способен сохранить и преумножить производительные силы

---

[61] Герцен А.И. Сочинения в девяти томах. Т. 8. М., 1958. С. 405.
[62] Там же. С. 406.

человечества. Нужна поэтому неустанная и титаническая работа передовых людей по формированию нового общественного сознания, новой политической (и общей) культуры народных масс. И тут – вещие слова-заветы о специфике наступающей предреволюционной эпохи: «Наше время – именно время окончательного изучения, того изучения, которое должно предшествовать работе осуществления так, как теория паров предшествовала железным дорогам»[63]. Иначе говоря, Герцен провозглашает начало эпохи нового Просвещения, подобной эпохе французских просветителей, сочинения которых, идеи которых предваряли Великую французскую революцию конца 18 века.

«Просвещение», деятельность в сфере «слов» – разочарованно протянут радикально настроенные люди, читая эти призывы Герцена. Таких «радикалов», иронизирующих по поводу «просвещения» хватает во все эпохи. Немало их было и во времена Герцена. Эти «нетерпеливые люди» наседали на него. «Время слова, – цитирует их инвективы Герцен, – прошло; время дела наступило». И знаменитая герценовская отповедь: «Как будто *слово* не есть *дело*? Как будто время слова может пройти? Враги наши никогда не отделяли *слова* и *дела* и казнили за *слово* не только одинаким образом, но часто свирепее, чем за *дело»*[64].

Запомним же, крепко запомним эти слова нашего великого предшественника.

[63] Там же. С. 401.
[64] Там же. С. 411-412.

Л.А. Булавка-Бузгалина,

Разотчуждение: креативный потенциал Советской культуры

Советская культура явила в идеальной форме вызов миру отчуждения (причем, не только в идеальном, но и в материальном аспекте этого феномена) и стала феноменом *разотчуждения* – процесса возвращения человеку его «родовой сущности» (К.Маркс, Д.Лукач). При всем разнообразии идейных и художественных течений советской культуры (от Маяковского до Солженицына, от Грина до Бродского) – все они, так или иначе, позитивно или негативно, были связаны с проблемой снятия отчуждения.

Прежде чем продолжить дальнейший ход суждений, автор позволит себе напомнить, что *отчуждение* – это социальный процесс, характеризующийся превращением человеческой деятельности, ее результатов, а также самого ее субъекта во внешнюю, самостоятельную, господствующую над человеком и неподвластную ему силу (К.Маркс, Э.Ильенков, Г.Батищев, И.Мессарош, Б.Олман). Как таковое отчуждение пронизывает всю совокупность форм человеческой жизнедеятельности, в том числе, и культуру. В результате этого жизнедеятельность человека оказывается пронизанной специфической – отчужденной – формой связи социальных процессов и культуры. Соответственно в этом случае культура – мир, где человек реализует свою родовую, неотчужденную сущность – оказывается в положении, когда она связана с социумом и, тем самым, с человеком при помощи лишь отчужденных форм, рождая глубочайшую драму его общественного бытия.

Автор данной статьи настаивает на том положении, что субстанцией советской культуры была не политическая и не национальная идея и вообще не идея как таковая, а именно деятельностный императив. Причем тот особый вид (1) творческой деятельности, который был связан с (2) разрешением конкретных общественных противоречий, предполагающей (3) преодоление отчуждения в его конкретно-исторической форме.

Да, именно преодоление конкретно-исторических форм отчуждения (*разотчуждение*) как раз и было субстанцией

советской культуры. Однако здесь вполне закономерно возникает вопрос: а разве любая другая художественная культура не сопряжена с проблемой отчуждения? Ведь, как известно, степень гуманизма того или иного произведения культуры в решающей степени определяется именно тем, в какой мере оно несет в себе критическое отношение к отчуждению. История (не только отечественная) художественных практик выявила несколько типов отношения к идее отчуждения.

В одном случае художник в своем произведении лишь констатирует феномен отчуждения (или самотчуждения), что в конечном итоге, как правило, несет в себе художественную легитимацию мира отчуждения как неизбежного зла. Во втором – это отношение проявляется в форме протеста против мира отчуждения. В третьем – отношение к проблеме отчуждения проявляется в форме критики, но не самой его сущности как таковой, а лишь порожденных им конкретных форм действительности.

Так что, можно утверждать, что постановка проблемы отчуждения вовсе не является прерогативой советской культуры.

Специфика советской культуры (и в первую очередь той ее тенденции, которая является выражением ее *особенного*) заключается в том, что она несет в себе качественно новое отношение к феномену отчуждения, которое не сводимо только к его отражению. Более того, эта тенденция содержит в себе подлинно критическое отношение к отчуждению и прежде всего, к его основам. Суть этого качественно нового отношения заключается в том, что советская культура несет в себе некий внутренний посыл, установку на *снятие* отчуждения, причем не в абстрактно-гуманистической, а (NB!) в *конкретно-исторической форме.* Именно поэтому автор называет эту тенденцию советской культуры *освободительной* (от власти тех или иных исторических форм отчуждения).

Освободительная тенденция (напомним, она была не единственной) советской культуры содержала два качественно новых момента: (1) *установку на преодоление отчуждения* в его (2) *конкретно-исторической форме*.

Именно это критическое отношение к отчуждению объективно актуализировало проблему и значение непосредственно самой действительности как исходной тезы творчества художника.

Отсюда рождалась глубинная связь советской культуры с реальными процессами жизни, в отличие от современного постмодернизма, отрицающего эту жизнь.

И в этом смысле советская культура стала тем *идеальным*[65] советской действительности, которое выразило реальное движение действительных противоречий советской системы.

Более того, именно сам процесс разрешения противоречий, снимающий те или иные формы отчуждения (в сфере идеального) и осуществляемый – это принципиально важно – в *настоящем,* понимаемом как процессирующая история, т.е. в таком временном континууме как *present continues*, как раз и составляет суть художественной логики советской культуры (ее освободительной тенденции).

Рассматриваемый нами процесс разрешения противоречия как процесс преодоления *эффекта отчуждения* предполагает единственный тип хронотопа – *здесь* и *сейчас.* Это как раз и определяет то обстоятельство, что освободительная тенденция советской культуры всегда имеет дело с хронотопом переходности (из «царства необходимости» в «царство свободы»).

Эта принципиальная характеристика советской культуры выражает в себе *особенное* советской культуры и отличает ее от других типов культур, в том числе и русской (дореволюционного периода). Хотя следует отметить, что художественный процесс, рассматриваемый в хронотопе – здесь и сейчас – составлял предмет творческого внимания великих художников еще до революции. Так, например, К.С. Станиславский призывал актера воссоздавать в своей игре процесс, а не «играть» результаты, ибо это рождает наигрыш результатов, насилие, которое приводит только к ремеслу.

О приоритетном значении процесса творчества для художника (в частности, С. Скрябина) пишет и Л. Сабанеев: «*Ему нужен был не рассказ об акте, не представление акта, а самый акт…*» [66].

---

[65] Автор данной работы исходит из понятия «идеального», разработанное выдающимся советским философом XX в. Э.В. Ильенковым и представленного им как «своеобразное и строго фиксируемое отношение между двумя материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя другого объекта, а еще точнее – всеобщей природы этого объекта, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его измерениях, во всех его очевидных вариациях». См. Ильенков Э.В. Идеальное и идеал // Философия и культура. М., 1991. С. 235.

В свое время автор предложил называть данный процесс разрешения противоречий, обусловливающий преодоление конкретно-исторических форм отчуждения «*разотчуждением»*.

Данный процесс разрешения противоречий, будучи всеобщим и особым видом деятельности, во-первых, создает общественную связь (хотя и в форме *идеального*) в виде конкретного художественного феномена советской культуры («форма человеческой деятельности, представленная как вещь, как предмет»), а во-вторых, как таковой является важнейшим креативным источником советской культуры. Вот почему автор еще в начале данного раздела настаивал на том положении, что субстанцией советской культуры выступает именно *разотчуждение* как деятельностный акт в сфере идеального.

Следует отметить, что *разотчуждение* как особый вид деятельности, связанный с преодолением той или иной формы отчуждения фиксируется не просто в виде вещи, а в таком феномене, который, с одной стороны, является той же самой вещью, а с другой – несет в себе развернутую логику ее сотворения. В данном случае мы имеем дело с таким видом деятельности, результат которой, овеществляясь в том или ином художественном феномене, в то же время сохраняет в себе логику своего становления, т.е. логику самой породившей его общественно-человеческой деятельности.

Процесс *разотчуждения,* лежащий в основе советской культуры, являет собой не только его результат – новое общественное отношение, но и сам способ его сотворения.

Логика освободительной тенденции советской культуры предполагает непосредственно процесс преодоления отчуждения (*разотчуждение)* и что очень важно – взятый не в модусе его фактической *свершенности* (т.е. не в форме его результата и уж, тем более, не в форме «мертвой предметности») и не в модусе *конструктивных намерений о разотчуждении.* Художественная логика освободительной тенденции советской культуры – это есть непосредственно сам *процесс акта разотчуждения, осуществляемый здесь и сейчас,* т.е. сам процесс высвобождения конкретных общественных отношений от конкретной формы

---

[66] Сабанеев Л. Скрябин. М., 1923. С.66 // Цит. по: Эйзенштейн С. Избр. произведения. М., 1964, Т. 2. С. 414.

отчуждения в хронотопе *конкретного настоящего,* а не абстрактного *будущего* или *прошлого.*

В качестве промежуточных выводов подчеркнем следующее.

Первое. Логика *разотчуждения* не может возникать вследствие некой автоматической каузальности. Эту логику художник творит всякий раз заново, что в свою очередь предполагает тесную связь художника с жизнью, а значит – с живыми противоречиями действительности, что как раз и служит источником креативного потенциала советской культуры.

Второе. Логика *разотчуждения* не просто декларирует манифест идеи свободы от отчуждения, но – и это более важно – предполагает творчество самого метода разотчуждения, причем в его авторской модификации. В данном случае имеется в виду то, что *разотчуждение,* будучи деятельностью, связанной с преодолением конкретно-исторических форм отчуждения и осуществляемой конкретным (исторически и культурно) субъектом с его конкретным подходом, продиктованным ситуацией – *здесь* и *сейчас* – всякий раз востребует и контекстуально конкретный метод *разотчуждения*.

И эта конкретность получает свое полное воплощение в *авторском методе разотчуждения.* Творчество же этого метода для индивида выступает одновременно и формой творческого осмысления содержания собственной деятельности, равно как и формой самосознания себя как ее субъекта истории культуры.

Можно сказать, что *разотчуждение* предполагает не только сам акт творческой деятельности по преодолению отчуждения, но и творчество авторского метода его осуществления, а это в свою очередь становится предпосылкой формирования и развития креативного потенциала уже непосредственно самого его субъекта.

Другими словами, *разотчуждение* предполагает диалектическое единство (1) *процесса* деятельности, (2) его *субъекта* и (3) *предмета* деятельности, в качестве которого выступают реальные противоречия общественной действительности и, наконец, (4) самого *результата* деятельности.

Единство этих моментов как раз и характеризует разотчуждение как особый вид творчества[67]. Диалектическое единство этих четырех модальностей *разотчуждения* обусловливает и три принципиально важных для нас момента: (1) целостность субъекта *разотчуждения;* (2) принцип самодетерминации индивида[68] и самое главное – (3) не отчужденное, творчески-преобразующее отношение к действительности. Последнее как раз и выступает имманентным источником развития креативного потенциала уже самой советской культуры.

Третье. Именно принцип *разотчуждения*, являясь субстанциональным началом освободительной тенденции, как раз и задает единство и различие всех форм движения советской культуры, а также богатство ее противоречий.

Итак, мы видим, что формирование и развитие креативного потенциала советской культуры имело три основы.

Первая основа была связана с практической, но при этом *творческой деятельностью широких масс и нацелена на конструктивное преодоление существующих конкретных форм отчуждения в сфере материальных отношений*. Именно этот вид деятельности и лег в основу генезиса советской культуры. На уровне генезиса степень креативности культуры определялась мерой преодоления его субъектом господствующего в данной общественной системе *эффекта отчуждения*.

Второй основой развития креативного потенциала являлось исходное отношение советской культуры, т.е. отношение *разотчуждения,* связанное также с преодолением конкретно-исторических форм отчуждения, но только уже в сфере *идеального*. Здесь мера креативности советской культуры была обусловлена не только творческим потенциалом субъекта, но самое главное – степенью включения его в процесс разрешения конкретных противоречий действительности. Итак, творчество субъекта культуры здесь завязывается уже на «источник» развития самой

---

[67] Проблема взаимосвязи трех составляющих культурного «субстрата» (*человеческой, процессуально-деятельностной и предметной модальности*») рассматривалась, в частности, в книге М.С. Кагана « Философия культуры» (СПб., 1996).

[68] Проблему самодетерминации индивида «в горизонте личности» ставил в своих работах В.С.Библер.// См. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991. С. 401– 406.

действительности (ее противоречия). Именно это обстоятельство расширяет границы развития креативного потенциала культуры до безграничности, а сама действительность для субъекта творчества становится *конструктивной бесконечностью,* а не *«дурной»* (каковой она сегодня и выступает в логике постмодернизма).

Третьей основой развития креативного потенциала советской культуры выступает творческая деятельность по созданию авторской модификации *разотчуждения*, но уже как художественного метода. Т.е. в данном случае речь идет уже об *авторском соцреализме* как художественном методе.

Заключая, можно сказать, что развитие креативного потенциала советской культуры (ее освободительной тенденции) задавалось следующими имманентными принципами:

- отношением *разотчуждения* как конкретно-всеобщим принципом, лежащим в основе (1) генезиса советской культуры, (2) ее общественного идеала и (3) ее художественного метода;
- *деятельностной природой* генезиса советской культуры, ее общественного идеала и ее художественного метода;
- *субъектным принципом бытия* индивида как творца истории, как художника и как «зрителя».

I РАЗДЕЛ.
ИЛЬЕНКОВ И ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Юбара Аннет

О так называемом марксистском «конце истории» у А. Кожева

Если говорить об А.Кожеве как о мыслителе, создавшем собственную концепцию «конца истории», то возникают разные вопросы, например, можно ли конец истории («к.и.») Кожева назвать «гегельянским» (ведь Кожев ссылается на Г.Гегеля); и если да, то в каком смысле. Кожев существенно видоизменил то, что очень условно можно назвать гегелевским «концом истории». У Гегеля после (условного!) «к.и.», который заключается в том, что дух возвращается в самое себя, к пониманию самого себя, начинается новая историческая эпоха, новая жизнь духа; дух развивается теперь уже на собственной основе. У Кожева, однако, конец истории связан с застыванием духа в объективно-духовных государственных структурах, внутри которых человек вынужден впредь проживать как животное в клетке, лишь иногда просторной и золотой. Такое застывание равно «метафизическому самоубийству» духа. После «к.и.» у Кожева начинается совершенно «бездуховная» эра – это весьма и весьма значимое отличие от гегелевской концепции, показывающее как раз разрыв между просветительским оптимизмом, с одной стороны, и пессимизмом, столь характерным для империалистической эры, с другой.

Кожев рисует разные образы этой новой, «бездуховной» эры. Один из них называется и в литературе о Кожеве, и у самого Кожева «марксистским» концом истории (по той причине, что в тексте о нем Кожев ссылается на Маркса), другой называется «постисторией» (posthistoire) и рисуется Кожевым в другом тексте, дающем начало всяким размышлениям и концепциям относительно постистории, которые возникли в последствии. Я не буду здесь подробно останавливаться на соотношении этих разных концепций, а всего лишь упомяну их, а затем подробно рассмотрю «марксистский» к.и. Итак, вопрос, на который я попытаюсь ответить, заключается в следующем. Имеет ли ссылка Кожева на

Маркса в данном коротком тексте какое-либо отношение к марксизму, точнее: к учению самого Маркса; и если да, то какое именно?

Разновидности конца истории у Кожева (краткий обзор)

Т.н. марксистский «к.и.» появляется в сноске Кожева к тексту его известных лекций о Феноменологии духа, опубликованному в 1947 году. Во втором издании того же текста 1962 года Кожев добавляет «сноску к (первой) сноске», т.е. он комментирует первую сноску. Во второй сноске, посвященной уже «постистории», он говорит, что во время написания первой сноски (в 1946 г.) ему показалось, что мы находимся на пороге гегелевско-марксовского к.и.», характеризующегося возвращением человека к анимальности. Но уже немного позже, пишет Кожев в 1962 г., а именно в 1948 году, он *понял*[69]*, что этот конец не предстоит, а уже наступил.* Кожев сообщает, что, *наблюдая происходящее вокруг него, он пришел к выводу, что Гегель был прав, рассматривая битву под Иеной как «к.и.».* (Несмотря на его глубокое почтение перед Наполеоном, Гегель так, конечно, не считал – здесь мы имеем дело с кожевской трактовкой Гегеля.) *В этой битве* – т.е в победе постреволюционной Франции, олицетворяющей демократию и правовое государство, над «темными силами» старой Европы – *авангард человечества в виртуальном плане достиг своей цели, т.е. пришел к концу исторического развития человека. Все, что происходило потом, было чисто пространственным распространением универсальной революционной империи, не более. Все последующие события, мировые войны и следующие за ними революции привели всего лишь к тому, что отсталые цивилизации и маргинальные регионы приобщились к наиболее прогрессивным европейским позициям. Советская и китайская актуализации «бонапартизма а ля Робеспьер» действуют в свою очередь обратно на Европу и заставляют ее устранять дореволюционные остатки своего прошлого. США, в принципе, уже достигли стадии «коммунизма»*[70]*, поскольку здесь все члены общества потребляют,*

[69] Здесь и потом: Курсив – парафраз Кожевского текста.(Alexandre Kojève, Überlebensformen. Berlin: Merve 2007, S. 41-45.)
[70] У Кожева в кавычках.

что хотят, не будучи вынужденными работать больше, чем в данный момент желают. Американцы сегодня – это богатые китайцы или русские, а китайцы и русские, – это бедные американцы с перспективой быстрого обогащения. «American way of live» является глобальным образом жизни наступившего сегодня постисторического периода, в котором возврат человека к анимальности уже стал реальностью.

Далее в этой второй сноске Кожев модифицирует представление о постисторическом человеке, заменяя «американское животное» «японским снобом». (Японский постисторический снобизм ему показался более адекватным описанием постисторической жизни, нежели несколько эпатажная, но в теоретическом плане черезчур парадоксальная «анимальность».) Данное видоизменение картины постистории я здесь не рассматриваю. Меня интересует т.н. гегелевско-марксовский «к.и.», предложенный Кожевым в 1946/47 году, и охарактеризованный им в 1962 году (в ретроспективе) как «возвращение к анимальности».

Сноска 1946/47 года

Исчезновение человека в конце истории, пишет Кожев*, не является космической катастрофой. Как животное, существующее в гармонии с природой или бытием, человек будет жить и дальше. Исчез «человек в собственном смысле», исчезло действие, которое «ничтожает»*[71] *(«nichtende») наличное, данное; исчезает противоречие между субъектом и объектом.*

Кожев здесь намеренно «смешивает» определенную антропологическую концепцию («человек в собственном смысле») с «реальным» человеком. Путем такого смешения он создает довольно острую и в оценочном плане предельно амбивалентную метафору на уровне критики культуры, примыкающую к мотиву «последних людей» Ницше.

Что это за антропологическая концепция, что есть «человек в собственном смысле»? Ссылаясь на Гегеля и Маркса, Кожев здесь имеет в виду человека как субъекта борьбы и труда; человек, постоянно отрицающий все наличное, все данное и постоянно изменяющий природу, общество и самого себя. Т.е. человек в этой

---

[71] См.:» *Ничтожение»,в:* Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 18-26 (*http://www.ido.rudn.ru/ffec/philos/chrest%5Cg12%5Chied.html).*

антропологической концепции, это то, что Гегель называет «самосознанием», а Маркс «субъектом революционной практики». Именно этот человек, считает Кожев, исчезает в конце истории. Человек уже не ведет войны, не работает, ничего не отрицает, а живет в вечном блаженном равновесии с окружающим миром.

Исчезают войны и кровавые революции, а также философия (превращаясь в мудрость). *Все остальное, делающее человека счастливым, остается: искусство, любовь, игра и.т.д. Этот мотив Гегеля* (имеется ввиду мотив «к.и.», приписаный Кожевым Гегелю, смотр. выше)*, нашел свое продолжение у Маркса: История в собственном смысле, в которой люди («классы») борются друг с другом за взаимное признание и, посредством труда, с природой у Маркса называется «царство необходимости»; а по ту сторону находится «царство свободы», в котором люди, друг друга безоговорочно признающие, больше не ведут войн и почти не работают (в полностью прирученной, приспособленной к человеку природе).*

Итак, история, пишет Кожев, у Маркса называется «царством необходимости», а по ту сторону – читай: «по ту сторону истории» – находится царство свободы. Эту мысль Кожев якобы нашел во втором абзаце III. параграфа 48. главы 3. тома «Капитала».

Что там написано?[72]

По Марксу, царство свободы начинается там, где не надо работать ради достижения внешних целей, где нужда (Not) больше не заставляет нас работать, т.е. «по ту сторону сферы собственно материального производства»[73]. Необходимость борьбы с природой встречается во все времена, при любом общественном устройстве. Свобода *в этой сфере* возможна лишь в той мере, в которой обобществленный[74] человек, ассоциированные производители, рационально управляют своим обменом веществ с природой, вместо того, чтобы подчиняться ему как слепой силе. Тем не менее,

---

[72] Следующий абзац - это парафраз одного абзаца из указанного Кожевым места, в немецком издании: Karl Marx, Kritik der Politischen Ökonomie. Dritter Band // MEW, Band 25, Berlin: Dietz Verlag 1979 , S. 828; в русском втором издании «Капитала» (перевод группы Степанова-Скворцова) на стр. 892-893, (Карл Маркс, Капитал. Критика политической экономии, том третий) (http://www.esperanto.mv.ru/Marksismo/Kapital3/kapital3-00.html#c0.0).

[73] Там же, стр. 893.

[74] В русском тексте «коллективный» (там же, стр. 893).

эта сфера всегда остается царством необходимости. По ту сторону ее начинается развитие человеческих сил как самоцель, *истинное* царство свободы, которое, однако, расцветает на основе того же царства необходимости. Весь абзац заканчивается короткой фразой: Предпосылкой тому является сокращение рабочего дня.

Комментарий: Маркс не говорит о временной последовательности, об исчезновении царства необходимости и его замене царством свободы, как утверждает Кожев. Человек всегда жил, живет и будет жить в этих двух царствах одновременно, но смотря какой человек и в какой мере. В обществах с низким уровнем обобществления производства жизнь в царстве свободы – это роскошь для немногих привилегированных людей, остальные же тратят почти все свое время в царстве необходимости. В обществе с более развитым уровнем обобществления, точнее, при капитализме, появляются указывающие в сторону коммунизма предпосылки для того, чтобы всем людям – не только привилегированному меньшинству – предоставить доступ к «истинному царству свободы», где человек только и обретает свою собственную жизнь как самоцель. Главной предпосылкой такой роскоши как свобода в виде свободного времени для всех является сокращение рабочего дня.

Ключевую роль для Маркса играет *возможность* «относительной свободы» в сфере необходимости, которая заключается в совместном рациональном управлении ассоциированными производителями процессом труда, перестающим, таким образом, быть «слепым пятном» общества. Под рациональным управлением не следует понимать «рационально-экономическое» стремление к прибавочной стоимости. Оно предполагает как раз то, что такое стремление *прекращается*, поскольку этот двигатель капиталистического производства сам по себе является иррациональным. Точно так же, как у Маркса труд не исчезает, не исчезает и человек. Его «человеческая сущность» остается той же, сформулированной еще в Библии в виде известного заклятия[75]: нужда по-прежнему заставляет его трудиться, меняется только характер труда.

[75] См. Книга Бытия, 3, 17-19.

Каково соотношение между «сноской» Кожева и этим текстом Маркса?

Подведу итоги: У Кожева в «к.и.» царство свободы восходит, царство необходимости заходит, человек больше не трудится и поэтому перестает быть человеком. Ничего подобного у Маркса мы не встречаем.

Может показаться, что такое подведение итогов – излишнее буквоедство, и мы, тем самым, недооцениваем креативный подход Кожева к учению Маркса. И действительно, Маркс говорит о том, что в современном обществе (при капитализме) отмечается тенденция к расширению царства свободы и к сужению царства необходимости. Кожев всего лишь радикализирует эту мысль: царство необходимости исчезает, царство свободы торжествует. Маркс говорит о том, что современный человек все меньше и меньше тратит сил в царстве необходимости. Работа становится все более легкой, рабочий день сокращается. Кожев тоже говорит, что объем труда сводится к минимуму. Так, может быть, это все-таки одно и то же?

Но дело не в том, много или мало работает человек. Несмотря на его объем, труд у Маркса остается трудом (не случайно в русском языке это слово – однокоренное со словами «трудно» и «трудность»), остается борьбой с природой за хлеб насущный, в то время как у Кожева постисторический человек живет в полной гармонии с абсолютно прирученной природой. Ему не трудно, даже когда ему приходится немного трудится.

Спрашивается, что это за природа, полностью прирученная? Не тридевятое ли царство с молочными реками и кисельными берегами? Кто приручил эту природу, и кто поддерживает порядок? Ведь понятно, что приручение — это и есть «труд», самый настоящий и тяжелый, а приручение, понятое буквально, т.е. приручение диких животных — это даже самая древная, базовая технология человеческой цивилизации. За кругозором Кожева остается труженик, производитель. Выходит, что постисторический человек Кожева – это потребитель. Как он потребляет? Напомню, что у Кожева речь идет о потреблении в нынешнем, современном обществе, названном Кожевым «постисторическим». Понятно, что современный человек потребляет, покупая продукты за деньги. Если есть деньги, значит, существуют и зарплата, наемный труд, капитал и прочее. Получается, что у Кожева на самом деле не

исчезает «труд вообще». Более того, не исчезает даже наемный труд. Ни потребитель, ни наемный рабочий (которого Кожев просто замалчивает) не участвуют в том «совместном контроле ассоциированными производителями над процессом труда», о котором пишет Маркс. Они не участвуют в нем, потому что, как известно, такой контроль в нашем обществе, названном Кожевым «постисторическим», просто напросто не осуществляется. Производство осуществляется «само по себе», за спиной общества, другими словами, как слепая сила. Несмотря на то, что Кожев не раз полушутя называет наше «постисторическое» общество коммунизмом[76], им рисуется ни что иное, как самый обыкновенный, хотя и современный, капитализм[77], в котором процесс материального производства не управляется обществом. Наоборот, общество подчинено ему как слепой силе. Счастливому потребителю может только казаться, что такое подчинение является гармонией с «абсолютно прирученной природой».

[76] Так же в статье «Колониализм с европейской точки зрения (1957)» // Александр Кожев, Атеизм. М., 2007. С. 387 - 402.
[77] Капитализм середины XX, а не XIX века; т.е. «общество потребления».

А.Д. Майданский

Реальность как деятельность: «практический материализм» Маркса и Ильенкова

Авторы «Немецкой идеологии», стремясь подчеркнуть отличие своей материалистической теории от всех предшествующих, именовали себя *«практическими* материалистами»: *praktischen* Materialisten, d.h. *Kommunisten*. Субстанцией и субъектом всемирной истории является труд, практическое преобразование человеком внешней природы и самого себя, своих общественных отношений. На этой аксиоме строится весь марксизм.

С точки зрения общей логики это выглядит странно: ведь практика, труд – не вещь, а действие, процесс человеческой деятельности. Действие само есть субъект, а вещи – его предикаты? Как такое возможно? Правда, во все времена на том стояли философы-идеалисты: Дух есть чистый акт – правящий миром actus purus. Поэтому К.Маркс и утверждал, что «*деятельная* сторона (die *tätige* Seite)... развивалась абстрактно идеализмом» [1, с. 261].

Материалисты, все как один, субъектом любой деятельности считали *тело, вещь физическую*, – в полном согласии с формальной логикой, которая со времен Аристотеля постулировала, что субъектом предикации может быть лишь вещь и только вещь. Но *что* формальная логика вообще может знать о вещах? Ведь она сознательно отвлекается от вещей, абстрагируется от любых конкретных предметов мысли. Потому эта логика и *формальная*. Для такой логики единственная реальность – словесные (и вообще любые символические) высказывания, «пропозиции», ни о какой иной реальности она понятия не имеет.

Маркс стал первым из материалистов, кто отдал Делу примат перед Телом. Все и вся в истории человечества суть модусы человеческого труда. Главным недостатком прежнего материализма Маркс, как известно, считал неумение понять предметную действительность «*как чувственно-человеческую деятельность*, *практику*», или «субъективно» [1, с. 261]. Неумение понять реальность как деятельность, а саму деятельность как субъект. Для Маркса всякий человеческий предмет не что иное, как

опредмеченный труд – сгустившаяся и застывшая лава Дела. А все материальные условия труда, включая и живые тела людей, суть лишь предпосылки и «исчезающие моменты» процесса труда.

Один из пионеров «деятельностного подхода» в советской философии В.М. Межуев определил историческую теорию Маркса как «феноменологию труда». Сказано очень верно. Труд у Маркса заступает место гегелевского Духа в качестве субстанции-субъекта всемирной истории. По сути, единственный персонаж «Капитала» – это человеческий труд. Труд абстрактный и конкретный, живой и овеществленный (капитал), необходимый и прибавочный, наемный и свободный, частный и общественный – вся эта книга, от первой до последней строки, представляет собой изображение великой метаморфозы Труда в буржуазную эпоху.

Марксисты восприняли «деятельностную сторону» учения Маркса, в основном, в смысле революционных призывов «изменять мир» и уничтожить эксплуатацию трудящихся. Эти лозунги придумал не Маркс, в его времена они давно уже были на устах у коммунистов и социалистов всех мастей. Оригинальные философские принципы Маркса, *логика* его учения долгое время оставалась непонятой.

В советской философии Марксов «практический материализм» лучше других понял Э.В. Ильенков. Он объявил субъектом мышления *не тело, а дело* – процесс труда. «Труд... и есть “субъект”, коему принадлежит “мышление” в качестве “предиката”» [2, с. 54].

О том, насколько непривычен и труден для понимания этот оборот мысли, можно судить по тому, что даже лучшие ученики Ильенкова оказались не готовы его принять. В недавней дискуссии практически все они отстаивали понятие «мыслящего тела». О втором, *неорганическом* теле человека при этом не вспоминается вовсе.

«Неорганическим телом человека» Маркс называл *всю природу*, втягиваемую в процесс человеческой жизнедеятельности, в орбиту практики. Растения, животные, камни, воздух, свет – все они «в практическом отношении составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности» [3, с. 92]. Человеческая практика объединяет и концентрирует в себе все силы природы. Человек – существо «практически универсальное», заключает Маркс.

Универсальность человеческой деятельности заключается еще и в том, что она «конгруэнтна» тому предмету, с которым человек действует. Во всяком случае она к этому стремится. С античных времен эта особенность человеческой деятельности служила определением *разума*. Разумный человек действует в соответствии с логикой вещей. Объективная сила вещи делается его субъективной силой, – в этом смысле «сам индивид... есть эта неорганическая природа как субъект» [4, с. 477]. Это «субъектное» понятие природы – Natur als Subjekt, – в высшей мере характерно для «практического материализма»: действительность должна быть «взята не только в форме объекта, или в форме созерцания», но в форме деятельности, или же «субъективно».

Ильенков определял практику как «очеловечивание» природы трудом. Изменяя внешний мир сообразно своим потребностям, человек выявляет «чистые формы» вещей. В природе самой по себе форма существования любой вещи искажается или осложняется внешними воздействиями со стороны множества других вещей. «Человек в своей практике выделяет собственную форму и меру вещи» [5, с. 261].

Практика понимается Ильенковым как процесс очищения природы всякой конкретной вещи от внешних напластований и примесей, от всего случайного и для нее несущественного. Практика как бы выворачивает природные явления сущностью наружу. Тем самым в практической деятельности человека природа вещей раскрывается и обнажается, обретая чистую (идеальную) форму своего выражения, подобно металлу в плавильном тигле. Людьми эти чистые формы воспринимаются как нечто *прекрасное*, доставляющее их чувствам эстетическое наслаждение. «Под формой красоты схватывается, следовательно, универсальная (всеобщая) природа данной, конкретной, единичной вещи» [5, с. 261].

Практическое изменение мира выступает как основа и источник не только художественного восприятия, но и логического мышления, и вообще всех собственно человеческих способностей. В практике, в «реторте цивилизации», совершается плавка и катарсис всеобщих форм вещей, тех самых форм, которые затем воспринимаются человеческим сознанием («духом») как формы истинные и прекрасные – «идеальные».

«Поэтому все определения природы самой по себе суть прямо и непосредственно определения очеловеченной и очеловечиваемой природы и в этом смысле – “антропоморфизмы”. Но эти “антропоморфизмы” как раз и не содержат в себе абсолютно ничего “специфически человеческого”, кроме одного – чистой всеобщности, чистой универсальности» [6, с. 259].

Ильенковская концепция практики, как первоосновы идеального, наследует Марксову идею природы как субъекта и идею человека как средоточия сил природы. В человечестве Ильенков, как и Маркс, видит «подлинное воскресение природы, осуществленный натурализм человека и осуществленный гуманизм природы» [3, с. 118].

Предметно-деятельностное определение природы (материи) является вместе с тем и определением человека, и наоборот. В практическом материализме два эти определения намертво логически замкнуты друг на друга. Если практика, общественный труд людей *всю природу* делает неорганическим телом человека, то определение *человека трудящегося* является в то же время и определением всей природы, природы в целом. Практика есть реальное диалектическое взаимопревращение человеческого и природного, субъективного и объективного, исторического и вечного.

В 70-е годы Ильенков ведет семинар на психологическом факультете Московского университета. В своем докладе «К вопросу о понятии “деятельность” и его значении для педагогики» он сравнивает это понятие с кристаллом, вокруг которого должна выстраиваться вся система образования и «которое только и позволяет объединить усилия педагогов, психологов и философов» [7, с. 78].

Понятие деятельности, однако, требует конкретизации. Форма (схема) человеческой деятельности обусловлена природой ее предмета. А этим предметом могут быть не только реальные вещи, но и знаки вещей, не имеющие с самими вещами ничего общего – слова́, например. Логикой *предметной* деятельности является диалектика; деятельность *знаково-символическая* строится по законам формальной логики.

Проблема в том, что бывает нелегко отличить деятельность с реальным предметом *посредством знаков* от сугубо формальной деятельности *с самими знаками*, выступающими как особый

предмет. В жизни, и особенно в процессе образования, этот второй вид деятельности слишком часто подменяет собой первый. «При этом происходит вовсе не усвоение *предмета*..., а лишь усвоение *фраз* об этом предмете, лишь усвоение вербальной оболочки знания *вместо* знания» [7, с. 80].

Такое, вербальное квази-знание требует верификации, особой операции сравнения мысли с предметом. Меж тем, предмет никогда не может быть дан нам *an sich*, в «голом виде». Мы воспринимаем лишь те предметы, с которыми мы действуем и которые действуют на нас. Поэтому Ильенков характеризует проблему сравнения мысли с предметом как «не имеющую рационального решения» и «по сути своей нелепую» [7, с. 81].

Что невозможно проделать в уме, то вполне осуществимо *на практике*, где человек напрямую сталкивается с реальностью. Предметно-практическая деятельность, в отличие от чувственного созерцания и «опыта» (в кантовском смысле), имеет дело не с «феноменами», а с вещами как они суть «в себе». Предметная деятельность субъективирует вещь и объективирует соответствующий ей «феномен» сознания, представляя его как внешнюю вещь и, тем самым, снимая различие между знанием и вещью. «Отождествление (т.е. тождество как акт, как действие, как процесс, а не как мертвое состояние) мысли и действительности, совершается в практике и через практику» [8, с. 51].

Для такого, «практически истинного» (термин Маркса: *praktisch wahr*) знания проблема соответствия с предметом вообще не встает, ибо это знание целиком и полностью *возникает* из предмета, извлекается из него человеческой деятельностью. Коль скоро человек почерпнул свои знания не с чужих слов, а в процессе деятельного «распредмечивания» вещи, то она сама и является источником достоверности знания, гарантом истинности своей идеи.

«При этом условии, если исходной точкой является реальное действие с предметом, сопровождаемое наблюдением над способом действия («рефлексией»), то правило усваивается непосредственно как требование, предъявляемое к действию со стороны *предмета*. Иными словами – непосредственно как форма вещи. Знание при этом и выступает для человека именно как *знание вещи*, а не как особая, вне вещи находящаяся структура, которую еще нужно как-

то к этой вещи «прикладывать», «применять», совершая для этого какие-то особые действия» [7, с. 84].

Логикой предметно-практической деятельности является диалектика, учение о тождестве противоположного, – и прежде всего о деятельном отождествлении субъективного и объективного, мышления и бытия. Диалектика против формальной логики, *логика Дела* против *логики Слова*, – эта коллизия определяет весь ход истории философской мысли. Ее исследованию посвящена книга Ильенкова «Диалектическая логика».

Если для практического материализма *деятельность* есть субстанция, проявляющая себя в телесной форме, то для материализма соматического деятельность – лишь предикат субъекта, каковым является *тело*. При этом соматические материалисты порой много пишут о деятельности, о «революционном преобразовании мира», трактуют практику как критерий истины и т.д. Целые главы об этом можно обнаружить в любом советском учебнике диамата.

Если, читая Маркса, вынести за скобки понятие деятельности (труда) *как субстанции*, мы получим материализм бэконовского типа. Ведь уже Фрэнсис Бэкон воспевал «деяния» как «залоги истины» (opera ipsa... sunt veritatis pignora) и призывал соединить прочными узами созерцание и деятельность. Примечательно, что в русском издании сочинений Бэкона термин «opera» постоянно переводился как «практика», вследствие чего эмпирик-индуктивист Бэкон выглядит как предтеча Маркса. При этом становится невозможно понять, почему же сам Маркс окрестил весь прежний материализм «созерцательным» (der anschauende Materialismus).

В заключение отмечу тот, как мне представляется, многозначительный факт, что расцвет предметно-деятельностных исследований в советской философии и психологии приходится на 60-е годы прошлого века, когда советское общество испытывало творческий подъем, и наши люди реально пытались «самоизмениться». Как только эта историческая попытка окончилась неудачей, категория деятельности вышла из моды, уступив свое место всякого рода «экзистенциальностям» и неокантиански толкуемым «ценностям». В марте 1979 года, затравленный и больной, покончил с собой Ильенков – с ним вместе ушла из жизни (или, как минимум, впала в кому) советская марксистская философия, наш «практический материализм». И

очень скоро, как это уже бывало в истории, судьбу своего Сократа повторит взрастившее и сгубившее его государство, Советский Союз.

Литература

1. Маркс К. Тезисы о Фейербахе (текст 1845 года) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. С. 261-263.
2. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1974.
3. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. С. 41-174.
4. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. I.
5. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. М., 1968.
6. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии // Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. М., 1984.
7. Ильенков Э.В. К вопросу о понятии «деятельность» и его значении для педагогики // Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить. М. – Воронеж, 2002.
8. Ильенков Э.В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. М., 1964.

М.Ю. Предеина

Марксизм и его альтернативы

Марксизму ныне противостоит
не «другая» теоретическая доктрина,
а *отсутствие* доктрины.
Э.В. Ильенков

К постановке проблемы

Природа существует объективно – независимо от нас и нашего познания. Человек – точнее, человечество – превращает ее в «свое неорганическое тело», присваивает ее в своей предметно-практической деятельности. В этой деятельности стихийно, *неосознанно*, то есть объективно, становятся отношения людей друг к другу – законы социума – и отображаются связи и отношения бытия в мышлении – становятся законы мышления. И в этой же деятельности – на известном этапе ее развития – вызревает потребность в *осознании* законов мышления, в приведении их в соответствие с законами бытия. То есть вызревает потребность в *свободе*, ведь – как справедливо пишет Энгельс – не в воображаемой независимости от законов бытия заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно действовать [7, с. 116]. Поэтому адекватность законов мышления законам бытия – практический вопрос: от него зависит *действительное присвоение* человеком бытия. Проще говоря, человеку жизненно «не все равно», какая философия адекватна бытию: выбор философии определяет его способность *изменить* мир.

Марксизм и его теоретические альтернативы

«Сциентизм», «поэтизм», постмодернизм – тезис, антитезис, синтез в развитии «современной западной философии».

«Сциентизм», или позитивизм, выражает особенности научного познания и выражает их противоречиво. Причем это не диалектическое противоречие – объективное противоречие предмета – а логическое противоречие. То есть позитивизм *разрабатывает* критерии истинности знания (верификация,

фальсификация) и *отрицает* существование таких критериев; позитивизм *вводит* практику в научное познание (в узких границах научного эксперимента) и *отрицает* ее роль в установлении связи человека с бытием; позитивизм *раскрывает* развитие научного знания и *отрицает* способность науки к познанию мира. Здесь *утверждение* дано неявно – оно читается между строк в призывах к проверкам научного знания, в оговорках, что «природа каким-то образом нарушает навеянные парадигмой ожидания» [2, с. 84] , *отрицание* же дано как принцип – «наука не есть знание» [6, с. 226], смена парадигм не есть движение к истине [2, с. 269]. Поэтому противоречие разрешается на путях *отрицания* науки – в эпистемологическом анархизме.

«Поэтизм», или экзистенциализм, выражает особенности человеческого бытия. Но не в его конкретно-исторической определенности, а «вообще». Поэтому при всей остроте выявляемых проблем – прежде всего, проблемы отчуждения – их решение весьма «тощее»: «отрешенность от вещей» (М.Хайдеггер), свободная реализация «проекта самого себя» (Ж.-П.Сартр). Здесь присутствует противоречие – и вновь не диалектическое – между наличием *абстрактного* призыва к «снятию» отчуждения и отсутствием *конкретного* изучения путей его «снятия». Такое отрицание конкретно-исторического подхода к отчуждению оборачивается, по существу (т.е. диалектически), отрицанием абстрактного призыва к его преодолению: ведь – как справедливо пишет Маркс – отчуждение должно быть понято из его «земной основы», а затем преодолено в «практическом революционизировании» этой основы [4, с. 2].

То есть «сциентизм» и «поэтизм» в ходе своего развития пришли к *самоотрицанию*. И этот факт выражен в негативном «снятии» противоречия между ними – в «деконструкции» философии, или ее самоотрицании в постмодернизме.

Самоотрицание философии выражает ее разрыв с практикой: при неспособности философии ни объяснить, ни изменить мир, практика задана частным интересом и подчинена знанию регулярностей (но не законов бытия). Такой разрыв *субъективно* воспринимается как «сам собой разумеющийся»: философия – игра ума, бесполезная для человека дела. Но *объективно* в нем проявляется неспособность человека присвоить свое бытие: человек действует «вслепую» и результаты его деятельности

обращаются против него самого – кризисы, «одномерность», несвобода. Отсюда противоречие между *осознаваемым* частным интересом и *неосознаваемым* общественным характером деятельности. И, значит, потребность в «снятии» этого противоречия через *осознание* законов деятельности – т.е. потребность в преодолении разрыва практики и философии.

Отчуждение философии от практики, самоотрицание философии имеет конкретно-историческую определенность: переход от классических систем к «малым» («пестрым») рассказам в период поздней античности, дискредитация схоластической учености в период Возрождения, «деконструкция» философии в наши дни – все это проявление формационных кризисов, при которых практика ставит *новые* задачи, неразрешимые с опорой на *старые* принципы. Здесь отрицается («деконструируется») не философия «вообще», а философия в конкретно-исторической форме – например, в буржуазной. Поэтому «снятие» отрицания лежит на путях выхода за пределы старого (и философски, и практически) – на путях разработки *новой* философии, адекватной новым задачам.

Марксизм и его практические альтернативы

Марксизм «положительно» разрешает противоречия современности – разрабатывает *конкретные* пути «снятия» отчуждения в единстве *гуманизма* с *научностью*. В этом он осуществляет *действительный* гуманизм – раскрывает самого человека, становление природы для человека, становление общества для человека как порождение человеческого *труда* – и *действительную* научность – раскрывает *истинность* науки в *практическом присвоении* бытия, и на этой основе «реконструирует» философию в форме отражения законов бытия в мышлении как условие осознанной, *свободной* деятельности. Коротко говоря: марксизм *осуществляет* науку, гуманизм, философию в *деятельности*. Но осуществляет *пока* теоретически – в форме идеального изменения бытия.

Действительное осуществление марксизма в практике – в «посюстороннем» изменении бытия. Отсюда проблема: «опровержение» марксизма российским опытом.

Социальное бытие существует в виде конкретных общественно-экономических формаций. Каждая такая формация сохраняет «свою» качественную определенность в «своей» форме движения, т.е. в воспроизведении – раскручивании по спирали – присущего ей конкретно-исторического противоречия. И переходит в иную формацию (форму движения) при разрешении «своего» противоречия. Такой переход задан характером разрешаемого противоречия и, следовательно, является конкретно-историческим. Поэтому социальному движению присуща направленность – становление новых противоречий и их разрешение новыми (а не старыми) способами.

Социализм *«снимает»* противоречия капитализма, поэтому в одном отношении он *еще* связан с капитализмом – его противоречия *еще* «буржуазные» – а в другом отношении он *уже* нечто иное – его противоречия *уже* иные. То есть социализму *еще* присуще экономическое противоречие – «различия в богатстве – пишет В.И.Ленин – останутся и различия несправедливые» – но это *уже* иное (а не капиталистическое) противоречие, так как *уже* «невозможна – продолжает он – *эксплуатация* человека человеком, ибо нельзя захватить *средства производства*, фабрики, машины, землю и прочее в частную собственность» [3, с. 94]. Так же социализму *еще* присуще политическое противоречие – ведь государство *еще* не умерло, оно *еще* «охраняет общую собственность на средства производства, равенство труда и равенство дележа продуктов» [3, с. 96] – но это *уже* иное (а не капиталистическое) противоречие – ведь государство *уже* отмирает, оно *уже* не подавляет человека. Эти противоречия (экономические, политические) – проявление *еще* сохраняющегося отчуждения, а тенденция их преодоления (творческое отношение к труду, участие в общественных делах) – проявление начинающегося присвоения человеком своего бытия.

Противоречия становятся и разрешаются в человеческой деятельности. Поэтому они и *объективны* как сущностные особенности «форм общения» людей друг с другом, результат *соединения* множества частных действий и *осознанны* как моменты целеполагания, выбора будущей деятельности. Такое осознание – отражение объективных противоречий в мышлении – условие *свободной* деятельности: оно не «творит» и не «отменяет» противоречий, но создает условия для их планомерного «снятия».

Здесь наличествует прямая зависимость между степенью осознания – глубиной, всесторонностью, адекватностью – и степенью свободы – способности к изменению «форм общения». Проявляется же эта зависимость по мере универсализации деятельности в осуществлении интереса класса (общества) – к примеру, философия Просвещения и буржуазная революция, философия марксизма и социалистическая революция. Отсюда адекватность осознания противоречий социализма – условие их *действительного* «снятия», т.е. действительного *присвоения* бытия и осуществления *свободы*.

Противоречия социализма определены двумя тенденциями – унаследованным «капиталистическим» отчуждением и зарождающимся коммунистическим присвоением. Поэтому их разрешение в усилении нового – в «подлинном *присвоении человеческой* сущности человеком и для человека», в «возвращении человека к самому себе как человеку *общественному*» [5, с. 116] – т.е. в коммунизме. Такое разрешение – результат *осознания* генетических связей отчуждения с частной собственностью и присвоения – с коммунизмом. *Искажение* же этого осознания представляет отчуждение (во всех его проявлениях) как сущностную черту социализма и определяет его «снятие» в возвращении к капитализму. Последнее в сочетании с объективными трудностями социализма (с *еще* неизжитым отчуждением) определяет *действительный* переход к капитализму – попытку разрешения новых (социалистических) противоречий на старой (капиталистической) основе. Но новое не разрешается в возврате к старому, поэтому *действительного* «снятия» противоречий не происходит – отчуждение сохраняется. Более того, те тенденции, которые – как справедливо пишет Ильенков – «эволюцией социалистического общества преодолеваются, находятся на линии угасания», здесь «в стихии товарно-капиталистической, а особенно монополистической собственности неизбежно усиливаются» [1]. То есть возвращение к капитализму возрождает «снятые» в социализме противоречия и тем самым превращает социализм в будущее.

Поэтому российский опыт не опровергает марксизм: он показывает важность действительного присвоения марксизма, раскрывает прямую зависимость осознания законов бытия и свободы, искаженного осознания законов бытия и несвободы.

Литература

1. Ильенков Э.В. Маркс и западный мир // Читая Ильенкова …. – Режим доступа: http://www.caute.ru/ilyenkov/texts/phc/marxww.html.
2. Кун Т. Структура научных революций. – М.: АСТ, 2003. – 605 с.
3. Ленин В.И. Государство и революция. – М.: Политиздат, 1982. – 160 с.
4. Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. Т. 3. Издание второе. – М.: Политиздат, 1955. – С. 1-4.
5. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. Т. 42. Издание второе. – М.: Политиздат, 1974. – С. 41-174.
6. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.
7. Энгельс Ф. Анти-Дюринг / Ф. Энгельс, К. Маркс // Сочинения. Т. 20. Издание второе. – М.: Политиздат, 1961. – С. 5-342.

Ж.В.Котов

Эвальд Васильевич Ильенков – наш современник

Он «и сейчас живее всех живых
Наше знамя, сила и оружие»
В.В. Маяковский

Эти слова, сказанные в свое время для характеристики значимости Владимира Ильича Ленина в деле социалистического строительства, вполне применимы и для характеристики значимости Э.В.Ильенкова в деле сохранения и развития философии, отвечающей потребностям современности.

Как и во времена жизни Эвальда Васильевича, так и в наше время его философия открывает множество возможностей. *Во-первых*, глотнуть частицу свежего воздуха в затхлой атмосфере современности. Студентка второго курса академии строительства и архитектуры, познакомившись с работой Ильенкова «Философия и молодость», сказала с восхищением: «Удивительно как можно о таких сложных вещах говорить так просто». *Во-вторых*, встать на тропу самосознания и самопознания лучшим представителям современной молодежи. В своей кандидатской диссертации по творчеству Э.В.Ильенкова Виталий Пономаренко отметил, что именно в решении этой крайне важной для себя проблемы он выбирает в качестве поводыря именно Эвальда Васильевича Ильенкова. При этом важно учитывать тот факт, что подлинно творческое освоение философского наследия Ильенкова и как культуры понимания себя и окружающего мира, и как метода революционного мышления и действия возможно только в том случае, если философствующий субъект не только «подготовлен жизнью к освоению философии» К.Маркса, Ф. Энгельса и В.И.Ленина, но и готов руководствоваться принципом: «Делай как я, то есть не следуй за мной» (В.Высоцкий), находи свои возможности выйти из колеи повседневности, из ситуации непонимания себя и окружающего мира.

В-третьих, осмысление и развитие содержащегося в работах Эвальда Васильевича эвристического потенциала открывает возможность стать на путь постижения современных злободневных

проблем с позиций теоретико-философского мировоззрения (мышления, сознания).

Я поставил перед собой вопрос: «Может ли философия Ильенкова, как наиболее последовательное и творчески развитое понимание философии марксизма, быть использована для решения проблем как самосознания и самопознания отдельных личностно развитых индивидов, так и для решения проблем самосознания и самопознания целых социальных групп (или классов?).

1. Полагаю, что исходный материал для решения данной проблемы представлен Ильенковым в первую очередь в его работе: «Что же такое личность?», опубликованной в 1979 году. Рассматривая вопрос формирования полноценной личности, Ильенков связывает такую возможность с необходимостью формирования в странах социализма «в *массовом* масштабе личности нового, коммунистического типа, личности целостной, всесторонне, гармонически развитой», ибо «это стало ныне практической задачей и прямой целью общественных преобразований»{1,183}. Может создаться впечатление, что Ильенков оказался неправ, ибо социализм потерпел в Советском Союзе поражение. Но ведь никто пока что не опроверг, во-первых, положения К.Маркса о том, что магистральная линия развития общечеловеческой цивилизации связана с последовательным переходом общественных связей от отношений личной зависимости, через отношения личной независимости и вещной зависимости к отношениям свободных индивидуальностей, во-вторых, его указания о том, что адекватное понимание реальности возможно только при одном условии: «не выдумывать связи из головы, а постараться понять действительное движение и стать сознательным выразителями этого». И если при осмыслении и решении данной задачи в условиях социализма решался одновременно и вопрос формирования полноценной личности, то временное поражение социализма отнюдь не отменяет необходимость как теоретического осмысления, так и практического решения данной проблемы и в наше время (хотя возможно несколько усложняет как ее понимание, так и ее решение). Фактически, если творчески подходить к рассмотрению Ильенковым данной проблемы, то открывается возможность более адекватного понимания не только самой сути прогрессивного

развития общечеловеческой цивилизации в направлении подлинного гуманизма, но и стержневой линии в постановке и решении тех проблем, которые должны оказаться в центре внимания коммунистического движения на ближайшем витке его возрождения.

2. С позиций философии Ильенкова можно также встать на путь грамотного теоретического осмысления крайне злободневных для России (как и для Украины) проблем. Так называемая «креативная» интеллигенция, рассматривая свободу как освобождение индивида от всяких ограничений, демонстрирует такое примитивное понимание проблемы свободы (как в мыслях, так и в действиях), которое показывает, что они крайне несвободны, ибо не нами сказано, что «произвол есть свобода раба». Должен ли настоящий гражданин своей страны быть патриотом или предпочтительно и оправданно быть предателем? Полагаю, что можно одновременно быть и в конструктивной оппозиции к правительству, и патриотом. Хочу при этом подчеркнуть, что я рассматриваю Эвальда Ильенкова одновременно и как патриота, и как по-настоящему свободного человека, Или может быть уже устарел вывод И.Гете: «Известен вывод мудрости людской, лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день за них идет на бой?».

3. В работах Ильенкова («Античная диалектика как форма мысли», «Проблема единства бытия и мышления в античной философии», «С чего же начинается личность?») представлено развитие философской мысли в ее единстве как с развитием общественных отношений, так и с теми возможностями, которые при этом открываются (или закрываются) для личностного развития индивидов. Э. В. Ильенков выделяет в развитии философии Древней Греции два этапа. Первый этап – это период борьбы за утверждение философско-теоретического мировоззрения (мышления, сознания) против религиозно-мифологического мировоззрения (сознания, мышления).

«Борьба с религией», отмечает Ильенков, составляет в архаический период «основной пафос философского развития» [3,13] При этом решается задача утверждения идеологии становящегося рабовладельческого общества против идеологии первобытнообщинного строя. Второй этап – период расцвета и упадка рабовладельческой демократии, когда в центре внимания

оказались противоречия самого рабовладельческого общества. «Поворот философской мысли классического периода к исследованию субъективного мира возник в условиях острых споров и разногласий по имущественным, правовым, политическим и моральным проблемам»[3,11-12]

И если на первом этапе в центре внимания философии оказываются проблемы материализма и диалектики (объяснить мир из него самого, не прибегая к помощи сверхъестественных сил), то на втором этапе в центре внимания оказывается проблема человека, нравственно-этическая проблематика (Софисты, Сократ). Полагаю, что возможно провести в данном случае аналогию и с ситуацией, которая связана с развитием философии марксизма. Первый этап – это период утверждения последовательно материалистического мировоззрения, когда решается задача утверждения идеологии становящегося социалистического общества против буржуазной идеологии, Второй этап – период расцвета и упадка социализма, когда основное внимание перемещается на проблему человека, на нравственно-этическую проблематику. При этом в центре внимания Эвальда Васильевича оказывается, с одной стороны, проблема соотношения «объективных условий и закономерностей, не зависящих от воли и сознания человека, задаваемых ему природой и историей, а с другой, проблема субъективного мира человека, проблема того, что и как ему внутри этих условий делать» [1,184]. Восходящие потоки общественного развития способствуют появлению полноценных, подлинных личностей, «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»[1,233]. Опасность нисходящих потоков развития общественной жизни связана с появлением личности, «утратившей самое себя»: «Личность, утратившая самое себя, – это индивид, утративший все *личностные*, то есть социально-человеческие связи с другими индивидами, это «ансамбль», все связи между участниками коего прерваны и торчат во все стороны, как болезненно кровоточащие обрывки» [1,230]. Полагаю, что в наше время, когда кризисность ситуации

социально-экономического и духовно-нравственного развития в России (и Украине) усиливается тенденцией к самораспаду западноевропейской цивилизации, крайне актуальной и в теоретическом и в практическом плане оказывается проблема: Как стать подлинной личностью? Как остаться человеком в этом бесчеловечном мире?

Характеризуя период Древней Греции как период детства человеческого рода, К. Маркс подводит к вопросу о том, что в полисной организации древних греков представлен тот полноценный зародыш, который фактически и реализовывался в период развития всей западноевропейской цивилизации. Соответственно, можно предположить, что именно в условиях полисной демократии древних греков впервые и зародилось, и сформировалось фактическое триединство общественных связей человечества: и отношений личной зависимости, и отношений вещной зависимости, и отношений свободных индивидуальностей. Само появление философии связано с появлением подлинно свободных людей, ибо по-настоящему свободен тот, кто одновременно и реализует потенциал своего саморазвития, и в этом своем движении оказывается полезным в решении проблем стоящих перед обществом. Ильенков подчеркивает, что Платон, Спиноза – свободные люди, личности с большой буквы и одновременно замечает, что индивид как личность не может сформироваться вне ансамбля общественных отношений. Отсюда следует, что великая историческая личность могла появиться в любой период времени только благодаря наличию определенного «микроансамля» отношений свободных индивидуальностей.

Дальнейший период развития западноевропейской цивилизации характеризовался не только доминированием на определенных исторических периодах того или иного типа общественных связей и соответствующего им миропонимания, но и всплесками оживления по видимости подчиненных общественных связей и соответствующего им миропонимания. Данное положение важно учитывать как при рассмотрении развития самой философии, так и для объяснения фактов появления подлинно развитых индивидов.

Соответственно и появление такой уникальной и неповторимой индивидуальности, как Эвальд Ильенков, как раз и подтверждает тот факт, что в Советском Союзе имел место

реальный социализм, имели место региональные «ансамбли» отношений свободных индивидуальностей.

В заключение хочется подчеркнуть исключительную значимость феномена Эвальда Ильенкова, девяностолетие со дня рождения которого мы отмечаем в этом году, словами Н.А.Некрасова, посвященными памяти Н.А.Добролюбова.

Природа-мать! когда б таких людей
Ты иногда не посылала миру,
Заглохла б нива жизни...

Литература

1. 1.Ильенков Э.В. Что же такое личность? // С чего начинается личность. Москва. Политиздат, 1979. с.183-237.
2. Ильенков Э.В. Античная диалектика как форма мысли // Философия и культура. М.Политиздаи,1991, с.56-100.
3. Ильенков Э.В. Проблема единства бытия и мышления в античной философии //«Принципы материалистической диалектики как теории познания». Москва, 1984, с. 9-29.

Е.А.Тюгашев

Э. В. Ильенков в социокультурном поле российской философии

В оценках места Э.В. Ильенкова в мировой философии преобладает точка зрения об его принадлежности к европейской традиции и дистанцированности от российской мысли. Наряду с этим очевидно, что Ильенков со всеми личными философскими симпатиями и антипатиями является фигурой, органичной для отечественной культуры. Учитывая это, сформулируем дополнительные аргументы в пользу принадлежности его творчества к российской традиции.

Для позиционирования Ильенкова в философском поле воспользуемся концептом социокультурного поля [15]. С точки зрения социокультурного подхода социальный организм есть ансамбль культур. Различные культуры и соответствующие им традиции можно представить как силовые линии, направляющие духовно-практическую деятельность. Центры культурных ареалов генерируют и поддерживают данное поле на всем протяжении существования отдельного социального организма. Таким образом, понятие социокультурного поля фиксирует устойчивое многообразие традиций в пространственно-временном континууме социального организма. Философская деятельность вырастает из конкретно-исторической духовной традиции, живущей в социальном организме. Принадлежность философа к конкретной традиции обусловлена обычно обстоятельствами социализации, которые определяют тематику значимых вопросов и подходов к их решению.

Творчество Э.В. Ильенкова Л.К. Науменко рассматривает как продолжение линии Платона, Аристотеля, Р.Декарта, Б.Спинозы, Г.Лейбница, И.Канта, Г.Гегеля, К.Маркса. «Его идеи органично формируются в стихии этой традиции и освещены изнутри светом этой классики», – пишет он [11, с. 39]. Наряду с этим Л.К. Науменко отмечает, что тексты Ильенкова – «безусловно русского мыслителя» – невозможно понять и оценить в контексте эволюции как официальной советской философии, так и дореволюционной философской мысли во всем спектре ее проявлений [11, с. 38]. В результате возникает, на наш взгляд, антиномия: по неясным критериям Э. В. Ильенков идентифицируется как русский философ, но при этом не

соотносится ни с одним из значимых направлений российской философии.

Развивая тезис об Ильенкове как «сыне западноевропейской культуры и философии», Науменко пишет о том, что он является «верным учеником не только Гегеля и Маркса, но и Руссо и Фейербаха» [11, с. 42]. Думается, нужно различать «сыновство» и «ученичество», а также иные виды привязанностей и социокультурных детерминаций. Например, перед сном Ильенков читал партитуры Р. Вагнера, которого считал крупным философом. Учитывая весь контекст жизни Ильенкова, нельзя недооценивать и влияние А. Шопенгауэра, о котором он говорил в письмах с фронта.

Обращают также внимание на роль Б.С. Чернышева в формировании интереса Ильенкова к Гегелю. С.Н. Мареев указывает также на неявную, но возможную детерминацию по линии Лукач – Выготский – Лифшиц [7]. Фиксация множества духовных влияний, а также наличие латентных, скрытых детерминаций актуализирует задачу их типологизации и многоуровневой категоризации. Не решая данную задачу в полном объеме, выделим и опишем тип детерминации, который не столько оказал личностное воздействие на Ильенкова, сколько определил его духовную роль в отечественной философии.

Ряд исследователей отметили типологическое сходство личности и творчества Ильенкова с российскими дореволюционными философами.

В.В. Кожинов вспоминал, что Ильенков был похож на И.В. Киреевского, хотя «это ни в коей мере не соответствовало его собственному, ильенковскому самоосознанию» [4, с. 140]. Личностное сходство может свидетельствовать об общем психотипе, обусловливающим черты характера и мышления философа, а также предполагает формирование определенных ожиданий философской публики.

С. М. Найденкин пишет о сходстве между В. С. Соловьёвым и Э. В. Ильенковым, выраженным в названиях работ («Идолы и идеалы В. С. Соловьева и «Об идолах и идеалах» Э. В. Ильенкова) и в понимания мышления [9, с. 37]. На общность суждений Соловьёва и Ильенкова по вопросу об идеале, о соотношении идолов и идеалов указывает В.И. Полищук [13, с. 33-34].

С.Е. Кургинян отмечает близость космогонических взглядов А.А. Богданова и Э.В. Ильенкова [5, с. 132].

В.М. Межуев считает Э.В. Ильенкова наследником Г.В. Плеханова и последним выдающимся представителем философской школы русского марксизма [8, с. 130].

А.Г. Новохатько вписывает Э.В. Ильенков в традицию русской метафизики, развивавшей идею конкретности – от Киреевского и А.С. Хомякова до И.А. Ильина и Б.П. Вышеславцева [9, с. 4].

На мой взгляд, по духу и стилистике творчества Ильенков далек от и Плеханова и от Богданова. Многие исследователи отмечают трепетную страстность Ильенкова, не присущую позитивизму и ортодоксальному марксизму. Так, Л.К. Науменко говорил, что творчество Ильенкова всегда было согретым теплом одной страсти – страсти к диалектике [10, с. 3]. М.А. Лифшиц писал: «Читая сегодня произведения Эвальда Ильенкова, я в каждой написанной им строке вижу его деликатную и вместе с тем беспокойную натуру, чувствую пламя души, страстное желание выразить близость земного, нерелигиозного воскресения жизни и эту нервную дрожь перед сложностью времени, приводящей иногда в отчаяние» [6, с. 36]. И.С. Андреева характеризует Ильенкова как «замечательного, от Бога, Учителя, наставника и, можно сказать, даже проповедника» [1, с. 95].

Характеризуемый пафос философствования Ильенкова органичен для российской культуры. В связи с этим можно выделить еще несколько штрихов, которые маркируют принадлежность его творчества к отечественной традиции. Во-первых, это полифония, многоголосие многих произведений Ильенкова, в которых он ведет оживленную полемику со сторонниками различных философских направлений. Эти сторонники, как правило, не персонализируются в цитатах, а выступают в виде безымянных фигур, выражающих точку зрения, типичную для данного направления. Во-вторых, это космический масштаб его размышлений, представленный в «Космологии духа» и явно выражающий традицию русского космизма. В-третьих, это представленная в данном произведении эсхатологическая установка, оформившаяся в русской культуре еще в конце XIV в. В-четвертых, это обращение к характерному для русской литературы жанру кошмара-сновидения («Тайна черного ящика»). В целом эти

черты творчества Ильенкова являются объяснимыми и понятными с учетом профессии и статуса его отца, круга общения в юности и избранного первоначально вуза.

Решающим моментом социокультурной идентификации Ильенкова является уже отмечавшееся его типологическое сходство с В.С. Соловьевым. К изложенным выше наблюдениям добавим еще несколько дополняющих и уточняющих фактов.

Во-первых, у Соловьёва и Ильенкова общим является философский противник – позитивизм, с которым они страстно боролись. Противник этот настолько значим, что Соловьёв начинает свой путь с магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивизма»), а Ильенков завершает свой путь работой «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма».

Во-вторых, пафос движения от абстрактного к конкретному выражен как у Соловьёва, так и у Ильенкова. Магистерская диссертация Соловьева начинается с констатации исчерпанности отвлеченного философского познания, а докторская диссертация «Критика отвлеченных начал» посвящена критике самостоятельной значимости частных абстракций в отрыве от всеединого [14]. Идея истинно-сущего как всеединого В.С.Соловьева близка к идее Э.В. Ильенкова о конкретно-всеобщем, включающем богатство особенного и единичного [2, с. 281].

В-третьих, Соловьёв и Ильенков описывают сходные ситуации, требующие рефлексии. Для Соловьева это нелепое противоречие между чувством внутренней свободы и фактом внешней необходимости поведения человека [14, с. 3]. Ильенков, наоборот, говорит о нелепости взгляда на себя как на орудие чужой деятельности и требует нравственной ответственности за личные поступки [3, с. 275-276]. Один и то же конфликт представлений о соотношении внутренней свободы человека и его внешней зависимости Соловьёв и Ильенков рассматривают под разными углами зрения.

В-четвертых, мотивы и интенции учения о богочеловечестве практически совпадают с тезисом Ильенкова о человеке-мастере как полномочном представителе человечества, воплотившем в себе индивидуализированную универсальную силу природы и универсальные человеческие достоинства, реализуемые с пониманием смысла и значения действий в контексте культуры [3, с. 285-286].

Это сходство между двумя мыслителями трудно объяснить в горизонте гносеогенной концепции генезиса философии. Концепт социокультурного поля открывает возможности объяснения данного факта при условии его дальнейшей конкретизации.

В рассматриваемом случае отсутствует духовная преемственность, обусловленная принадлежностью к одной интеллектуальной традиции (но имеет место латентная детерминация, действующая через устойчивые, канализированные траектории социокультурной динамики). В генетике такие траектории, сравниваемые с желобами и колеями, принято обозначать термином «креод». Представление о креодах философского развития можно рассматривать как дополнительное по отношению к концептам философских направлений, традиций, течений и т.п.

Представим социокультурный ландшафт дореволюционной философии с ее плюрализмом, удовлетворяющим духовные запросы различных аудиторий. Марксизм, захватив социокультурное поле, вытеснил конкурирующие философские учения, но дифференцировался и трансформировался в соответствии со структурой социокультурного ландшафта. В советской философии с необходимостью появлялись мыслители, чей интеллектуальный габитус был релевантен духовным запросам соответствующих аудиторий. Вечные вопросы русской культуры они формулировали и решали на языке марксистско-ленинской философии, но в духе, понятном и приемлемом для носителей российского менталитета. Можно предполагать, что В. С. Соловьёв и Э. В. Ильенков занимают одну и ту же когнитивную нишу в российском социокультурном ландшафте, что обусловило типологическое сходство их творчества.

Литература

1. Андреева И.С. Рыцарь диалектики // Русская философия во второй половине XX века. М.: ИНИОН РАН, 1999. Ч.1. С. 83-100.
2. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1984. 320 с.
3. Ильенков Э. Об идолах и идеалах. К.: «Час-Крок», 2006. 312 с.

4. Кожинов В.В. Гносеология и трагедийность бытия // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. М.: ИФ РАН, 1997. С. 100-106.
5. Кургинян С.Е. Составная часть реальной жизни // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. М.: ИФ РАН, 1997. С. 55-61.
6. Лифшиц М.А. Он был человеком мысли // Эвальд Васильевич Ильенков. М.: РОССПЭН, 2009. С. 30-37.
7. Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач — Выготский — Ильенков. М.: Культурная Революция, 2007. 447 с.
8. Межуев В.М. Эвальд Ильенков и конец классической марксистской философии // Эвальд Васильевич Ильенков. М.: РОССПЭН, 2009. С. 129-132
9. Найдёнкин С.М. В.С. Соловьёв и Э.В. Ильенков об идеальном // Ильенковские чтения. Москва-Зеленоград: МНОУ, 1999. С. 37-40.
10. Науменко Л.К. Предисловие // Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М.: Политиздат, 1980. С. 3-5.
11. Науменко Л.К. В контексте мировой философии // Эвальд Васильевич Ильенков. М.: РОССПЭН, 2009. С. 38-69.
12. Новохатько А.Г. Об Э.В. Ильенкове // Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997. С. 3-10.
13. Полищук В.И. Творческая природа идеала // Э.В. Ильенков: Идеальное. Мышление. Сознание. М.: Изд-во СГУ, 2012. Ч. 2. 32-42.
14. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. М.: Просвещение, 1911. Т. 2. С. 3-398.
15. Тюгашев Е.А., Савостьянов А.Н. Концепция социокультурного поля в исследовании российской науки // История мысли: Русская мыслительная традиция. Вып. 2 / Под ред. И.П. Смирнова. М.: Вузовская книга, 2003.

Г.Х. Шингаров

Проблема символа в творчестве Гегеля[78]

Проблема символа активно обсуждалась в философии и лингвистике и во времена научной деятельности Г.Гегеля. Он изложил свой взгляд на сущность символа в таких широко известных произведениях как: «Феноменология духа», «Наука логики», «Эстетика», «Лекции по истории философии», «Энциклопедия философских наук» и др.

Символ появился вместе с возникновением сознания. Этому процессу предшествовала, по терминологии Гегеля, так называемая природная душа с ее чувственной достоверностью, в которой еще не было деления духовного мира человека на «Я» и объективный предметный мир. Познание отдельных вещей и явлений существовало в виде примеров, а общие представления в виде «здесь» и «сейчас» были своеобразной совокупностью этих примеров. В феноменологии, считал Гегель, посредством отрицания своей телесности дух поднимается до чистого идеального тождества с собой, становится **сознанием**, становится «Я» в противоположность к своему другому, существует для себя.

В «Феноменологии духа» он определяет понятие сознания следующим образом: «Сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом. Так как оба суть для *одного* и *того же* [сознания], то оно само есть их сравнение; для одного и *того же* [сознания] выясняется, соответствует ли его знание о предмете последнему или не соответствует.» [1] В сознании существуют, по этому определению, два полюса: «Я», субъект и предмет. Мифологическое сознание – это сознание разумного человека, содержащее в себе познание определенных закономерностей окружающего его мира и форм своей социальной организации. В мифологическом сознании содержится множество общих представлений о Вселенной, о богах, о человеке как уникальном существе, о его происхождении, множество философем и др. «Главное в мифологии, – пишет Гегель, – является результатом фантазирующего разума,

[78] Статья подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект №13-03-00608.

делающего своим предметом сущность, но не обладающего никаким другим органом кроме чувственного способа представления.» [2]

Гегель рассматривал мифологическое познание как символическое.

Из приведенного выше определения Гегелем мифологии можно сделать вывод о том, что **образ** символа – это предмет внешнего мира, воспринимаемый при помощи средств чувственного познания: непосредственное восприятие органами чувств, фантазии, воображения, представления.

Сознание возникло на таком уровне развития общества, когда человек мог существовать только в условиях культуры и труда. Животные не трудятся, они потребляют только то, что им предлагает природа в готовом виде. Этот вид отношения к природе присущ и человеку. Этот вид отношения живых существ к предметам окружающего мира известен как **вожделение**.

Труд и сознательное отношение человека к окружающей среде Аристотель связывал с понятием «стремление». В трактате «О душе» он пишет: «Стремления [могут] оказаться противоположными друг к другу, а это случается, когда ум противостоит желаниям, возникает же это у тех, кто обладает чувством времени (ведь ум приказывает воздерживаться ввиду будущего, желания же [побуждают считаться] с [получением] тотчас, поскольку [получаемое] тотчас удовольствие и кажется действительным удовольствием и подлинным благом вследствие того, что не предусматривается будущее), между тем способность стремления, как таковая, в качестве движущего начала, по роду едина, на первом же месте [стоит] **предмет** стремления (он-то ведь и движет, будучи неподвижным в силу того, что он мыслится или воображается), нумерически же движущее начало многообразно.» [3]

Мифологическое сознание и присущее ему символическое познание в разные эпохи и в разных регионах земного шара отличается существенным многообразием.

В Африке, в некоторых частях Австралии, в приполярных регионах Европы и Северной Америки основными видами труда были **собирательство** и **охота**. При таком виде труда роль человека сводилась к рациональному использованию и сохранению

животного и растительного мира без изменения их природы. В этих условиях возникла **зоототемическая** форма мифологии.

В целом, характер труда, при котором возникали различные формы мифологии можно в обобщенном виде охарактеризовать двумя общими свойствами. Во-первых, труд человека направлен на овладение, приспособление и использование сил природы без изменения их сущности. Во-вторых, взаимоотношения между человеком и предметом труда были опосредованы в сознании человека духовными, сверхъестественными силами.

Все формы труда, на основе которого возникла мифология, имели коллективный характер, осуществлялись сообществами, возникающими на основе кровно-родственных связей. Средства производства были общими. Символическое познание складывалось на основе обобщения практического опыта и отдельных наблюдений.

В мифологическом сознании, как подчеркивал Гегель, предмет-образ, хотя и выделен в сознании и противостоит «Я», но предмет и «Я» связаны друг с другом таким образом, что предмет не может быть вынесен за пределы сознания без «Я», без духовного начала.

Это парное, одновременное объективирование предмета вместе с «Я» является основой того, что в мифе, символе мир удваивается, состоит одновременно из конкретного чувственно воспринимаемого, фантазируемого, представляемого или воображаемого предмета и *духовного*, *надэмпирического* его *двойника*, идущего вместе с «Я» из *смысла*, абстрактной части символа.

Символ – это вид познания, в котором в своеобразной форме содержится образец любого вида познания, вплоть до современного сложного научного познания. Еще Аристотель утверждал, что мы мыслим идеи при помощи образов, а Гегель нередко писал, что мы познаем философемы при помощи сведения их к метафорам.

Роль нового вида труда в возникновении немифологической формы сознания и познания Гегель подробно проанализировал и изложил в «Феноменологии духа». Для анализа роли труда он проводит четкое различие между *вожделением* с его полным отрицанием предмета и отношением субъекта к предмету в процессе созидательного труда.

«Труд, – пишет Гегель, – напротив того, есть *заторможенное* вожделение, *задержанное* (aufgehaltenes) исчезновение, другими словами, он *образует*. Негативное отношение к предмету становится *формой* его и чем-то *постоянным*, потому что для работающего предмет обладает самостоятельностью. Этот *негативный* средний термин или формообразующее *действование* есть в то же время *единичность* или чистое для-себя-бытие сознания, которое теперь в труде, направленном вовне, вступает в стихию постоянства; работающее сознание проходит, следовательно, этим путем к созерцанию бытия *как себя самого*.» [4]

В труде происходит объективация предмета с его очищением от субъективности, происходит идентификация объекта по типу А = А, он постоянен и независим от «Я».

Но вместе с объектом, вещью, самостоятельное существование получает и субъект, «Я», ибо в созданном им предмете он видит не только некоторую внешнюю вещь, но и себя, его труд овеществляется. Это было отмечено еще Аристотелем, который в «Метафизике» пишет: «... ибо деятельность строительства находит себе выражение в том строении, которое строится, и она возникает и существует вместе со строением. Отсюда в тех случаях, где в результате получается еще что-нибудь, кроме применения <способности>, в них действительность принадлежит тому, что создается (например, деятельность строительства дана как реальность в том, что строится, ткацкая работа – в том, что ткется, а подобным же образом – и в остальных случаях ...)». [5].

Готовый дом – это овеществленный труд, деятельность создателя дома в виде его творения.[6]

Вещи, создаваемые производительным, творческим трудом человека, являются своеобразным символом вложенного в них человеческого духа, человеческой творческой силы. Это переход человеческих сущностных сил к создаваемым им вещам.

Для того, чтобы быть содержанием сознания, писал Гегель, требуется нечто большее, чем один лишь чувственный материал. А что же такое это большее – не что иное как мысли, отвечает он. Миф не имеет своей целью скрыть мысль; цель мифа скорее заключается в лучшем выражении мысли, в ее раскрытии при помощи средств чувственного познания. «Этот способ выражения,

символ, разумеется, несовершенен; кто скрывает мысль в символе, тот ею еще не обладает, ибо мысль есть самооткровение и миф, следовательно, не является адекватной средой для мысли.» [7]

Миф, символ не являются адекватной средой для мысли, потому, как отмечает Гегель, смысл мифа, символа формулируются и раскрываются только средствами чувственного познания, среди которых: фантазия, представления, воображение, созерцание и др.

Однако, следует отметить, что эти средства чувственного познания так или иначе нагружены и чем-то из **смысла**, значения мифа. Греческая мифология – продукт мыслящей фантазии, греческое мышление постигается лишь фантазией и получает свое выражение в образах фантазии, но чувственные образы в мифологии, отмечает Гегель, все-таки изготовлены для представления, а не для мысли.

Особое место в мифологическом познании занимает воображение, которое, как отмечал еще Аристотель, есть нечто отличное и от ощущения, и от мышления. Связь между образом и смыслом символа можно увидеть и во внешнем подобии предмета чувственного восприятия, при помощи которого сущность смысла объективируется. Такое понятие как «хитрость», например, имеет своим воображаемым предметом в сознании лису, сила – льва, леопарда и т.д.

Другим важным элементом чувственного познания, без которого нет мифологического познания, является *представление*.

Символ выполняет разные функции в обществе, где господствует мифологическое сознание. Еще Ф.Шеллинг отмечал, что миф играет роль конституирующего, объединяющего начала народности, племени. В зоототемической мифологии тотем-символ выполняет, прежде всего, функции объединения и идентификации членов соответствующих общностей людей (семья, род, племя, народ). Символ-тотем выполняет роль своеобразного «паспорта», подтверждающего принадлежность каждого члена сообщества именно к данной этнической группе.

Важное значение для объективации образа-предмета-символа имеет ритуал, при помощи которого в виде наглядных действий (танцы, инициация, жертвоприношения и др.) значение символа становится наглядным, чувственно воспринимаемым и тем самым – понятным.

В мифологическом сознании власть и тотем-символ, смысл и образ неразрывно связаны. У некоторых народов Тропической и Южной Африки легитимация новоизбранного правителя происходит при помощи определенного ритуала с участием символа тотема-предка.

Во многих мифах предки-тотемы являются не только родоначальниками соответствующей этнической группы, но и культурными героями. Так, например, таким культурным героем для *лега* (ДРК) является большой панголин. Он научил людей искусству строительства домов.

Гегель считал, что между мифом и применением чисел и геометрических фигур в качестве символов для выражения общих закономерностей бесспорно существует нечто общее. Но, в то же самое время, он отмечал, что между ними имеются и существенные различия. Основное отличие состоит в том, что мифы для Гегеля – это своеобразные философемы, они образны, они нагружены некоторым существенным содержанием, смыслом. И мифы, и числа, и геометрические фигуры – наглядные изображения. Но вместе с тем миф всегда содержит и некоторое значение, смысл. У чисел – другая основная функция, чем быть символом чего-то.

Гегель рассматривал использование чисел и геометрических фигур в качестве символов с разных точек зрения. Прежде всего, он обращает внимание на применение математических предметов в качестве символов в виде чувственно-воспринимаемых вещей для выражения смысла общекультурных явлений. Так, например, вечность изображали в виде круга – фигуры, не имеющей начала и конца. В мифологии многих народов вечность изображается в виде змеи, проглотившей свой хвост. Крест воспринимается как символ христианства, треугольник – символ Святой Троицы, полумесяц – как символ ислама и т.д. «Принимать, – пишет Гегель, – числа, геометрические фигуры просто за *символы*, как это часто проделывали с кругом, треугольником и т.д. ... есть, с одной стороны, нечто совершенно невинное; но нелепо, с другой стороны, предполагать, что этим выражают нечто большее, чем то, что *мысль* способна постигнуть и выразить.» [8]

Применение чисел и геометрических фигур в качестве символов и для выражения философских проблем, общих идей и положений было не случайным явлением в истории человеческой мысли. Переход познания от чувственного к рациональному

нуждался в особых формах проявления этого восходящего развития человеческого познания. Мысль искала адекватные формы для своего воплощения и своего проявления. И на ранних этапах своего развития сверхчувственное познание находило в числах и их комбинациях, в геометрических фигурах подходящие формы своей реализации. Человеческий дух раньше, чем выразить сущность познания в мыслях и понятиях, презентовал их в геометрических фигурах и числах.

Использование чисел и геометрических фигур в качестве философем для выражения общих мыслей, по мнению Гегеля, «составляет последнюю ступень того несовершенства, которое состоит в том, что всеобщее берется как обремененное чувственным». [9]

Применение чисел в качестве символов для выражения какой-нибудь философемы берет начало в ранней греческой философии. Это начало, как известно, связывают с именем Пифагора и пифагорейцев, деятельность которых Гегель относил к «детскому периоду философствования».

Почему он считал, что числа и геометрические фигуры неполноценны для выражения философских понятий, отражающих всеобщий характер соответствующих явлений? Неполноценность математических объектов для выражения всеобщих мыслей и закономерностей он видел в гносеологическом и онтологическом статусе чисел и геометрических фигур. Гегель относил их к особой, высшей форме обобщенности, абстрактности чувственных представлений. Гегелевское понимание сущности математических объектов близко к их пониманию Аристотелем, который в «Метафизике» пишет: «Итак, что математические предметы суть сущности не в большей мере, чем тела, что они первее чувственно-воспринимаемых вещей не по бытию, а только по определению, и что они не могут каким-либо образом существовать отдельно.» [10]

Проблему природы и значения математических предметов Гегель рассматривал и в связи с их значением в жизни общества, их значением для развития науки и техники. Для него число – не чувственно-воспринимаемый предмет, и занятие им и его сочетаниями – нечувственное занятие, вследствие чего мышление человека приучается к рефлексии в себя и внутренней абстрактной работе. Но в силу того, что в основании числа лежит лишь внешнее, чуждое мысли различие, то рефлексия в себя становится

бессмысленной, механической. В таком случае умственное напряжение и усилие сводится, прежде всего, к удержанию в уме познавательного содержания чуждого понятию образного познания, доведенного до крайних пределов обобщения.

Во времена творческой деятельности Гегеля существовало увлечение применением математики в педагогической практике. Он относился к этому увлечению отрицательно. Умственное воспитание, основанное, прежде всего, на изучении математики как точной науки, приводит к тому, что целостное разностороннее воспитание сводится только к усовершенствованию одной из способностей человека за счет его полноценного разностороннего умственного развития и воспитания.

Гегель считал, что когда основой воспитания становятся преимущественно занятия математикой, результатом такого воспитания «может быть только то, что дух по форме и содержанию опустошается и притупляется». Так как счет есть столь внешнее и, стало быть, механическое занятие, то оказалось возможным изобрести *машины*, совершеннейшим образом выполняющие арифметические действия. Если бы о природе счета было известно хотя бы только одно это обстоятельство, то одним этим был бы решен вопрос, какова ценность зряшной мысли сделать счет главным средством воспитания духа и этим подвергать его пытке, заставляя усовершенствовать себя до того, чтобы стать машиной.» [11]

Рассмотрению сущности символического искусства в «Эстетике» Гегель предпосылает свое понимание понятия «символ». «Что касается формальной стороны, – пишет он, – то мы должны теперь – лишь в самом общем виде – объяснить, что мы понимаем под символом. Вообще говоря, символ представляет собой непосредственно наличное или данное для созерцания внешнее существование, которое не берется таким, каким оно непосредственно существует ради самого себя, а должно пониматься в более широком и общем смысле. Поэтому в символе мы должны сразу же различить две стороны: во-первых, *смысл* и, во-вторых, *выражение* этого смысла.

В символическом искусстве человек связывает смысл не с преднайденным в готовом виде предметом, а с предметом, вещью, созданной самим человеком. Символическое искусство возникло из-за поиска таких форм выражения смысла, которые давали

возможность фиксировать в объективной форме средствами чувственного познания сущность того, что содержится во внутреннем духовном мире человека. «Всеобщая потребность в искусстве проистекает из разумного стремления человека духовно осознать внутренний и внешний мир, представив его как предмет, в котором он узнает свое собственное «Я».» [12

Символическое искусство – это первая историческая форма искусства. Она является исторически первой, потому, как считал Гегель, что она в большей мере является поиском воплощений в образной форме, чем способность дать истинное художественное изображение. В этой форме искусства абстрактная идея, смысл, значение имеют свой образ вне себя в чувственном предмете, из которого исходит формообразование. Символическое художественное произведение указывает на нечто иное, лежащее вне его. Однако это иное должно обладать внутренне обоснованным родством с тем, что изображено в произведении искусства.

Связь между конкретным образом и его всеобщим смыслом бывает многообразной. Произведение искусства создается для чувственного восприятия человеком и потому в разной степени заимствуется из чувственно-воспринимаемого мира. Символ, пишет Гегель, составляет лишь начальный этап символического искусства, его предысторию. Там, где оно развивается в своей своеобразной форме, оно носит общий характер возвышенного. В символическом искусстве смысл не в состоянии найти в конкретных явлениях такую форму, которая полностью соответствовала бы этой всеобщности. В этом несоответствии идея превосходит свою форму внешнего существования, вместо того, чтобы раствориться или полностью войти в нее. А такой выход за пределы определенного явления и составляет общий характер возвышенного.

Гегель ставит очень важный вопрос о границах возможностей искусства выражать в своих произведениях многообразие и глубину окружающего нас мира. Он считает, что в этом отношении возможности искусства ограничены.

Искусство может быть высшей формой духовности, занимать лидирующее положение среди различных форм духовной культуры в определенные эпохи, а потом потерять это свое ведущее значение.

Гегель считал, что вершины своего развития символическое искусство, как со стороны содержания, так и со стороны формы, достигло в Египте. Произведения египетского искусства с их таинственной символикой являются загадкой. Как на символ настоящего смысла египетского духа Гегель указывал на *сфинкса*.

Загадка, по мысли Гегеля, является как бы своеобразным переходом от символического искусства Древнего Востока к искусству Древней Греции.

Сноски

1. Гегель Г.-В.Ф. Феноменология духа // Гегель. Соч. Т.IV. М., 1959. Соцэкгиз. С. 48.
2. Гегель Г.-В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 2001. Наука. С. 133.
3. Аристотель. О душе. М., 1937. Соцэкгиз. С. 107-108. 232в5-19.
4. Гегель Г.-В.Ф. Сочинения. Т. IV. С. 105.
5. Аристотель. Метафизика. М., 1934. Соцэкгиз. С. 159. 1050a15.
6. Шингаров Г.Х. Время – действие – бытие – семантика – метафизические основания глагольного времени. Настоящее время // Вестник Мурманского государственного технического университета. Т. 16. №2. 2013. С. 397 – 402.
7. Гегель Г.-В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 2001. Наука. С. 138.

Миколай Загорский

Ещё раз о роли идеализма в становлении научного коммунизма

Платон и Г.В.Ф.Гегель – два величайших мыслителя-идеалиста. По распространённому мнению, оба относятся к объективному идеализму. Такое понимание наследия Гегеля не вызывает сомнений. Но само понятие объективности и субъективности заслуживает лучшего уяснения. Объективная данность или субъективная данность есть разные виды действительности (Wirklichkeit), напрямую затрагивающие ленинское понятие материи. Наиболее общим определением объекта, которое мы легко найдём в действительной и страдательной силах христианской схоластики является отсутствие воли. Определение через волю было принципиальным до тех пор, пока немецкая классическая философия в лице И.Фихте и Гегеля не подошла к рассмотрению темы самосознания как отличия субъекта от объекта. Но современная научная формулировка отличия субъекта от объекта включает не *само*сознание, а сознание. В соответствии с точкой зрения Гегеля, субъекты, имеющие сознание, неизбежно имеют и вполне материальный продукт этого сознания. На самом деле всё почти наоборот – сознание является побочным продуктом совместно-раздельной деятельности субъектов над материальными телами внешнего для них мира. Вне совместно-раздельной деятельности, в одиночестве, без коллективного преобразовательного опыта нет оснований для существования субъекта. В этой деятельности субъект и научается отделять себя от мира, а, следовательно, единственный субъект невозможен. К похожим выводам, направленным на снятие монотеизма с привлечением идеи субстанции, пришёл ещё Б.Спиноза в XVII веке.

Объективность – это черта не совместно-раздельной, а просто раздельной деятельности. И действительно, для созерцания достаточно одного. Но не объекта. Объект не может созерцать, но может лишь отражать. Не зря В.И.Ленин выделил живое созерцание в противоположность господствующему механистическому пониманию. А эксперименты советских

психологов обнаружили элементы активности даже в отражательных психических механизмах высших животных.

Разделение субъективного и объективного, как мы видим, оказывается делом условным. Субъектность, субъективность есть непременное условие человеческого существования и её основная сторона. Объективность лишь момент субъективности – её другое себя.

В объективном идеализме человек является объектом даже при признании за ним субъективности, что содержит возможность сведения человека к объекту. Вот наиболее опасное последствие любого идеализма. Тенденция к нему была проявлена во всех утопиях, но её вершина несомненно всё ещё освещена огнями Дахау и Бухенвальда. Идеалисты современности в тиши кабинетов ТНК работают на запуск биологического отбора теперь по финансовому признаку.

Другая, восходившая часть идеализма напротив, подчёркивала неотъемлемость человеческой субъектности, её желательность (впрочем без понимания подлинной природы этой желательности). К этой части идеализма относится линия Майстера Экхарта и Низами Гянджеви. Гимн человеческой субъектности и творчеству мы найдём в проповедях Экхарта, в «Хосров и Ширин» Низами, где творец-строитель Фархад представлен как гиперболизированное выражение созидательной и преобразовательной мощи закавказского предпролетариата.

Линия на развитие субъектности проходит от Экхарта к Т.Мюнцеру и, через воззрения последнего, воспринимается научным коммунизмом. У Мюнцера ценно рассмотрение общественных механизмов запуска субъектности каждого члена общества. А в лютеранстве мы наблюдаем полный отказ от этого. Гегель, в своё время приветствовавший Великую Французскую Революцию, подобно М.Лютеру, остался в конце своего жизненного пути за пределами понимания субъектной природы человека, а значит и за пределами гуманизма того времени. И действительно, роль компилятора гуманистических воззрения принадлежит Людвигу Фейербаху.

Воззрения Платона более интересны, чем воззрения Гегеля, ибо в них все позднейшие времена узнавали себя. Платоновское «припоминание идей» это и есть возврат к сферам деятельности, где уже есть накопленный обществом опыт. На протяжении всего

существования человечество имело в наличии материальные средства прошлых поколений. Потому оно проклято вспоминать и идейные формы этих прошлых поколений, разыскивая в них свои ошибки. Так будет до тех пор, пока человечество не сможет в масштабах всего общества познать неформальную логику как метод мышления.

Эта амбициозная задача была поставлена ещё И.Фихте, который решил, что серьёзно продвинулся к её решению ... заняв должность ректора Берлинского университета. Эту же должность занимал и Гегель. При всей благодарности поставленной задачи, Фихте и Гегель отнюдь не были внеисторическими героями. Подлинная природа неформальной логики им не была известна, как и те материальные потребности, которые вызывают её освоение. Идеалом Гегеля было диалектическое мышление, но не диалектическое действие. Сама основа профессионального кретинизма таким идеалом не затрагивалась. В недавнем прошлом это соответствовало экономическому интересу номенклатуры. Поэтому Ильенков и Глушков, предлагавшие подлинное, необходимое по экономическому основанию освоение неформальной логики, оказались грубо вытолкнутыми во внутреннюю эмиграцию. М.А.Суслов и А.Шафф стремились превратить научный коммунизм в очередную Абсолютную Идею или категорический императив. Раз идеализм и объектность (обесчеловечивание) человека характерны именно для товарного мышления, то материальные условия всестороннего развития личности и подлинного освоения неформальной логики были ими отвергнуты. В товарных рамках эти задачи вообще не решаются. Потому оказались неприемлемы подлинно коллективные и неформально логические решения вроде ОГАС.

У Гегеля органическое и неорганическое тело человека является органом Абсолютной Идеи. У сусловцев всё общество должно было бы быть органом идолизированного ими идеала. Но объективно-идеалистические воззрения всегда страдают неполнотой: почему без своего органа (общества, сознания, индивида...) Абсолютная Идея считает себя недостаточной?

Материалистическое рассмотрение этого вопроса просто. Поскольку любой идее предшествует деятельность, то Абсолютной Идее может предшествовать только результат не менее абсолютных

материальных преобразований. А это может быть рассмотрено лишь как утопический идеал.

Если Абсолютная Идея занимает далеко не абсолютное место в системе Гегеля, то утопический идеал есть то, что некоторыми считается чуть не изобретением Платона. Идеал оказался рассмотренным в связи с отдельным миром идей, который постулировался как задающий и управляющий. У Гегеля наоборот, развитый утопический идеал отсутствует. Надо только подучить подданных прусской монархии диалектике и царство разума готово. Откуда такая противоположность в отношении идеала?

Рискнём предположить, что в основе этой противоположности лежит потребность эпох в общественном переустройстве. Платон, как первый выдающийся идеалист, был представителем добросовестно развиваемых идей. У него была потребность ответить на вопрос о том, как возможно необходимое и назревшее общественное преобразование. Ведь за несколько десятилетий античный демократический идеал из того, что помогло отстоять Элладу от персов, превратился в то, что позволило полуварварскому македонскому царству покорить некогда гордый народ. Хотя мы знаем, что решением того кризиса были эллинистические империи и, как их высшее проявление, императорский Рим, Платон не дожил даже до значительных завоеваний Александра Македонского.

Объективно-идеалистические элементы всегда хорошо подходили именно для империй. Имея материальные средства, господа могут действовать в зависимости лишь от своей воли. Поэтому все проблемы упираются в то, чтобы «правильно подумать», «узнать тайны» и т.д. Материальные предпосылки как данность при этом в итоге игнорируются. Но даже абсолютный правитель ограничен. Тогда он начинает подозревать, что сам является объектом для высшей субъективной сущности, раз понимание подлинной природы его собственной ограниченности ему недоступно.

В платоновском идеальном царстве через философов мир идей является в материальный мир в своей высшей истине. От необходимости таких посредников недалеко до формулы помазанника божия, которая в христианстве обоснована платонизмом не меньше, чем писаниями торы. Но кроме реакционной стороны в утопии Платона есть и всемирно-

исторически значимая. Желаемое им господство тех, кто занят соисканием истины современному обществу необходимо как никогда, ибо ложность и неэффективность (непрактичность) его основных отношений – товарности и частной собственности очевидна всё большему числу людей. Соискание истины особенно важно именно сейчас и вовсе не по соображениям идеала. Раз уж истина подтверждается только общественной практикой на производительных силах, то она всегда практична, всегда способствует их развитию. А в конечном счёте и процессу очеловечивания всего общества и каждого индивида. Его продолжение является залогом продолжения существования человечества, ибо возможности производства оказались слишком велики, чтобы удерживаться заурядными филистерами в границах, позволяющих жить следующим поколениям.

Идеалистическая трактовка платоновского идеального царства куда более проста и опасна. Порядок философы черпают из созерцания звёздного неба. Им ещё не известен даже «нравственный закон внутри нас». Порядок приносится в общество извне, что санкционирует насилие сверх необходимости. Это используется буржуазными идеологами, которые насилием навязывают изжитую идею частной собственности, которую правда, невозможно найти на небесной выси, что было известно ещё Мюнцеру. Научный коммунизм не наследует воззрений Платона, но полностью воспринимает постановку проблемы идей и их роли в развитии общества. В историческом начале подлинного осознания этой проблемы находится близкая к объективному идеализму система Платона. К решению этой проблемы примыкает объективный идеализм в форме гегелевской диалектики, правильно осознанный Гегелем как высшая форма философии. С открытием сущности идеального Марксом философские системы становятся невозможными, от философии остаётся лишь наука о мышлении и познании.

Почему же у Гегеля нет яркого утопического идеала? Если Платон честно пытался разобраться в том, как можно преобразовать общество и опирался на опыт своего взаимодействия с сицилийским тираном, то Гегель имел перед глазами весь исторический опыт общественных преобразований. Он не мог честно поддерживать обретение трудящимися субъектности, поскольку смог осознать (хотя и преувеличенно) якобинский

террор как необходимый вывод из утопически-идеалистических элементов в воззрениях мыслителей Просвещения. Спасая идеализм, Гегель заявил, что в отношении идеала нет оснований делать более решительные выводы, чем сделал Кант с теорией категорического императива. Именно в этом состоит то, что позволяло классифицировать систему Гегеля как реакцию на Великую Французскую Революцию.

Маркс, направленный результатами Фейербаха, наоборот, выбросил и идеализм и утопизм с целью сохранить гуманистический идеал. И именно эти установки оказались особенно продуктивными и привели Маркса к нескольким крупным открытиям: сущности идеального, материалистического понимания предыстории, диктатуры пролетариата и тайны капиталистической эксплуатации.

Эти открытия Маркса не могли состояться без материалистической методологии, без ясного понимания того, что появлению идейной (ideele) формы всегда предшествует изменение материальной (matereele) формы. Какова же роль идеализма для этих открытий Маркса? Она состоит в том, что их могло бы не быть, если бы он не понял и не воспринял проблему объективности идеального именно так, как она была понята в рамках идеалистической линии от Платона до Гегеля. Вне идеализма также до Маркса не было возможно и сносное рассмотрение деятельности и субъектности – существенного свойства для сущности человека.

Почти весь материализм до Маркса был объективным – он знал лишь объяснение, а не изменение как последний вывод. Лишь идеализм знал деятельность, пусть только лишь идейную и поэтому был ближе к современному научному подходу, чем объективный материализм, который был бессилен перед проблемой деятельности. Субъективный идеализм при этом оказывается наиболее реакционным, поскольку он в наибольшей степени ограничивает познание человеком общества и самого себя. Это также относится и к разновидностям позитивизма. От совместно-раздельной общественной деятельности позитивисты и солипсисты оставляют не совместную сторону, которая является образующей, а раздельную, которая не имеет своей сущности и сама лишь «другое себя» совместной деятельности. Принятие явления, которое есть «другое себя» чего-то за основу, – это и есть ложь – парализация познания.

В противоположность парализации познающих способностей мы находим полное содействие предметно-истинному, конкретному познанию в деятельном, практическом, субъективном материализме Маркса. Наиболее ёмкая формулировка этого принципа была дана В. А. Босенко во «Всеобщей теории развития»: «Чтобы стать собой в мысли, предмет должен перестать быть собой в действительности». И человека, которому доступен через его собственную деятельность, через изменение весь мир уже не может чаровать звёздное небо у нас над головой или нравственный закон внутри нас – его чарует звёздное небо внутри нас, бесконечность творчества, о которой в далёком XVI веке мечтал ещё Томас Мюнцер, ничего не знавший о диктатуре пролетариата, единственно способной утвердить бесконечное творчество взамен мрака и хаоса предыстории.

В.Д. Рута

Проблема первоначала в философии Гегеля

Идея единого первоначала (архэ) возникла в древней Греции. «Отцом» её, а вместе с ней и отцом европейской философии большинство учёных признают Фалеса. В современных ему китайской, индийской и других системах идея единого начала отсутствовала. Первичные элементы отыскивались и указывались. Это, в частности, были четыре известные стихии: земля, воздух, вода, огонь, и далее чет и нечет, инь и ян у Конфуция, Брахман – в индийской философии и т.д. Однако при этом неясной оставалась мысль об однозначности и единстве этих начал. Мысль о развёртывании их в конкретном содержании обычно представлялась в форме природного порождения.

Заслугой Фалеса и его ближайших последователей Анаксимандра и Анаксимена было то, что они не только сводили многообразие мира к единому началу, но стремились указать соответствующую его всеобщности природную стихию в качестве его реальности. Тем самым они наметили общий путь развития всей последующей философии – в направлении поиска наиболее адекватной реальности для мысли о единственной причине мира.

Г.Гегель назвал учение милетцев *началом* истории философии как *науки*. Они фактически нашли адекватное выражение *предмета* философии и, тем самым, предугадали путь её дальнейшего развития – путь развёртывания первоначала в систему науки. Предметом философии становится познание природы с точки зрения её *идеи*, т.е. понимания её начала как тождества понятия и реальности. Естественно, что в учении ионийцев, в формах воды, апейрона и воздуха, указанное тождество ещё не могло быть вполне адекватно постигнуто и выражено. Материальные стихии не вполне соответствовали идеальности понятия «архэ». Этот «недостаток» частично преодолели пифагорейцы, положившие в основу природы и духа *число*. Постичь идею первоначала в качестве полного тождества его понятия и реальности впервые удалось лишь элеатам. Они выразили его в абстракции бытия единого, о котором Парменид сказал, что оно есть и мысль, и сущее одновременно. Элеаты тем самым «нашли» *простейшее* выражение предмета философии в форме идеи. По этому поводу Гегель сказал,

что философия как наука поистине начинается с элеатов. Таковым началом для них явилось *бытие*.

Гегель воспринял важность этой проблемы. Её решение он представил в виде трёх моментов.

Во-первых, он решает эту проблему путём обоснования специфики философского знания, того знания, которое только и можно назвать философией. Эту работу он, как известно, выполнил в своеобразной пропедевтике к философии, – в знаменитой «Феноменологии духа». Здесь он проследил развитие знания от его обыденной формы, с её наивными предпосылками, до *идеи* знания, а именно, вывел понятие абсолютного знания, завершающим объектом которого является оно само. Знание в качестве тождества *субъекта* и *объекта* Гегель таким образом «провёл» через все формы «духа». Он рассмотрел формы их тождества не только в чувственном восприятии, в сознании и рассудке, в самосознании и разуме, но и, наконец, в таких формах абсолютного духа, как право, мораль, нравственность, религия, искусство и философия. Оказалось, что система самых разных форм отношений субъекта и объекта *исчерпывает* все возможные варианты таких отношений и что эта система замыкается в идею знания, – в понимание знания как потенциально конкретного тождества с самим собою.

Знание знания единственно только и может быть абсолютным началом философии. Гегель здесь не оригинален в отношении самой идеи знания. Уже И.Фихте в своём «Наукоучении» заявил, что, если философия вообще возможна как наука, то она возможна лишь как знание знания. Оригинальность Гегеля состояла *лишь* в том, что эту великую идею он реализовал в специально посвящённой этой проблеме «Феноменологии духа». Взятое в качестве непосредственного, т.е. в качестве начала знание есть то же самое, что и бытие. Нельзя сказать, что такое знание знания. В нём сняты и «угасли» все формы отношения субъекта и объекта. В начале оно есть лишь абстрактное соотношение с собою, нечто сущее, как абсолютно неопределённое начало вообще. Знание знания Гегель называет термином «бытие». По этому поводу сразу возникает закономерный вопрос: откуда появляется этот, как кажется на первый взгляд, «загруженный» некоторым содержанием термин? Но Гегель отрицает связь термина «бытие» с каким бы то ни было содержанием. Кому не нравится этот термин по причине невозможности отказаться от представления о некоторой его

определённости, тому Гегель остроумно предлагает просто заменить его термином «начало». Из этого очевидно, что речь идёт о некоем непосредственно сущем, о соотношении с самим собою. «Бытие» можно было бы счесть условным обозначением начала вообще. Весь его смысл и содержание должны обнаружиться лишь в его диалектике. Вначале же оно должно мыслиться только как «чистое» бытие и не более того. Из логики известно, что в суждении субъект изначально выступает как пустое имя, которое получает содержание через приписываемый ему предикат.

Термин «чистый» со времени, по крайней мере, Анаксагора означает «независимый» и соотносящийся лишь с самим собою.

Бытие как таковое есть абсолютно неопределённое знание и как некое сущее оно есть то же самое, что и *ничто*. Так начинается диалектический путь его развёртывания.

Вторым аспектом рассмотрения Гегелем проблемы первоначала является изложение его развития в «Науке логики». Здесь бытие выступает как творческое начало, превращаясь сначала в систему определений своей непосредственной формы: качество, количество, мера. Затем, исчерпав все определения этой непосредственной сферы, и тем самым «возвратившись» в себя в качество конкретной, но снятой в его соотношении с собою целостности, бытие определяется как *сущность*. Здесь прежде всего снимаются предпосылки полагания его вначале как абсолютной *непосредственности*. В качестве снятой непосредственности бытие есть лишь *видимость*. Изначально бытие предполагалось в качестве абстракции соотношения с самим собою. Но, пройдя через систему своих качественных определений «бытие» возвращается в себя как в основание этой системы. В результате лишь *предполагаемое* соотношение с самим собою в сфере сущности *положено*, т.е. обосновано. В качестве такового бытие получает значение рефлексии в себя, а именно, значение категории «тождество». Тождество является весьма *конкретным* определением бытия и в то же время весьма *абстрактным* определением *сущности*. Аристотель превратил категорию «тождество» в *закон*, а Гегель назвал его формулой мышления вообще.

Все дальнейшие определения сферы «Сущности» в «Науке логики» выступают как всё более и более конкретные формы бытия. «Логика» завершается абсолютной идеей, которая есть ни

что иное, как бытие, которое содержит в снятом виде все свои предыдущие логические определения.

Именно в качестве реализованного в систему понятие бытие, как соотношение с самой собою, (исходное определение бытия) возвращается в себя как в своё основание. Только теперь, а не ранее, как это утверждают многие критики Гегеля, абсолютная идея (а отнюдь не «дух») выступает как начало и исходный пункт новой системы – *природы*. В отличии от бытия как такового, т.е. абсолютно неопределённого начала, абсолютная идея в качестве начала новой системы, а именно, философии природы, выступает как *знающее* и тем самым полагающее себя начало. В качестве системы логического *знания* абсолютная идея необходимо должна предстать как отношение и даже как тождество субъекта и объекта, так как в этом состоит суть всякого знания. Из «Феноменологии» нам уже известно, что знание начинается с обыденной, т.е. непосредственной, формы, в рамках которой субъект и объект раздельны и противостоят друг другу. Объект здесь дан непосредственно как независимый. Так и в знающем себя начале, т.е. в абсолютной идее, знание выступает в своей непосредственной форме, противопоставляющей субъект объекту и, наоборот. Объект сначала является как «инобытие» субъекта, т.е. как «вне-себя-бытие» абсолютной идеи.

Отношение субъекта и объекта, вернее их тождество, теперь приобретает иное, чем прежде значение. Субъект в качестве «знающей себя» идеи *ищет* в природе среди её форм тождественный себе объект. Тем самым субъект здесь не только противостоит объекту, но и является самим единством себя и объекта. В объекте субъект таким образом находит тождество с самим собою. Здесь уместно напомнить аналогичное по существу утверждение Канта о том, что в природе мы познаём лишь то, что предварительно в неё вложили. К этому же имеет отношение положение Фихте о том, что «я» снимает *данность* «не-я», идеализирует его, превращает его бытие в знание, т.е. в самого себя. Также и Ф.Шеллинг не чужд указанной идее. В своём понимании философии, которая в отличии от наук превращающих «объективное» (природу) в «субъективное» (законы), превращает, наоборот, «субъективное» в «объективное». К этой же проблеме относится и его афоризм: «Природа есть застывший интеллект».

Логика философского воззрения Гегеля проста и вместе с тем гениальна: всякому познанию должна предшествовать методология. В качестве таковой он принимает систему логических категорий разума. Его методология не стихийная, а сознательно разработана и сознательно применяется. К. Маркс справедливо отмечал факт, что Гегель впервые выявил и *сознательно* применил законы диалектики. Познание природы Гегель рассматривает как экстраполяцию логической системы на систему природы. В природе он отыскивает явления соответствующие логическому содержанию категорий.

Проблема первоначала, таким образом, решается им не в самом начале его философии, а проходит через всю систему. С её решения начинается и *третья* составная часть его системы – философия духа. Гегель выводит содержание идеи «духа». Его он понимает как постигнутое и систематически изложенное единство логической идеи и идеи природы. Ближайший его предшественник и коллега Шеллинг высказывался в том же смысле о тождестве природы (объективного) и интеллекта (субъективного) в своём первоначале – Абсолюте.

Развитие единого первоначала своей системы Гегель рассматривал как истинный путь превращения философии в *науку*, превращение её не в ту конкретную науку, в которую стремятся превратить позитивисты и сциентисты, а в науку как высший образец истинности и научности.

Проблему первоначала в его философии Гегель решает не в самом начале, а развивает через всю его систему. Его он не оставляет без внимания и в третьей части своей системы – «Философии духа». В развёрнутое понятие «философии духа» Гегеля входит ряд философских наук: «Философия права», лекции по философии религии, искусству, философия истории и история философии. Систематическое изложение каждой из наук он предваряет определением их первоначала. Идея *свободы* полагается им в качестве первоначала философии истории, в лекциях по эстетике началом служит идея прекрасного в *искусстве*, в философии и религии – бытие и истина. Может сложиться представление, что указанным началам присваивается некое предполагаемое непосредственное содержание, тогда как ранее указывалось, что начало должно быть «чистым», т.е. ничем не обусловленным соотношением с самим собою. Однако такое

впечатление должно быть исключено. Указанные первоначала конкретных философских наук обладают содержанием предшествующего развития предмета всей философии лишь *потенциально*. «Чистота» начала и его потенциальная содержательность исключают друг друга лишь в *представлении*, в диалектическом понятии они совместимы и представляют исходный пункт развёртывания указанного содержания в *материале и форме абсолютного* следующей науки. Так, например, абстракция свободы реализуется в стихии права как *собственность*. Собственность как проявление свободы в вещах не вполне адекватна идее свободы, поэтому их противоречие разрешается в отношение воли одного субъекта к воле другого, т.е. в договоре. Через «неправду» и «вину» единичная форма согласия воли единичных лиц свобода получает форму всеобщности, например, её регистрации органом власти. Также и в области искусства идея прекрасного в качестве неопределённой вначале абстракции вступает в определённость материальной реальности прежде всего как *архитектура*, затем скульптура, живопись, поэзия, проза.

«Дух» является окончательной формой развития бытия как такового. Согласно необходимости результат, если он закономерен, есть также и возвращение в начало. Результат тем самым подтверждает истинность и потенциальное содержание начала. Многие совершено справедливо говорят о «духе» как начале системы философии Гегеля. Однако в этом они в отличие от Гегеля, видят в «духе» непосредственную, т.е. необоснованную *предпосылку*, а не результат развития системы в целом. Можно, наконец, согласиться и с тем, что «дух» является и предпосылкой, которая, однако, не остаётся непосредственно, а снимается в каждом новом определении, категории, понятии и идеи.

И.С.Барсуков

Особенность раскрытия диалектики деятельности в «Науке логики» Гегеля

Проблема взаимосвязи природы логического с определениями деятельной природы человека остаётся на сегодня проблемой, вытесненной на периферию философских исследований, хотя поиск объективных закономерностей раскрытия механизмов становления продуктивных деятельных сил человека является актуальной проблемой для современности. Подходы к исследованиям по указанной проблематике могут, в том числе, опираться и на историко-философский анализ, поскольку в истории философии имеются традиции, в которых порядок развития форм мышления рассматривается во внутренней необходимой связи с раскрытием определений деятельности. Такова диалектическая традиция в философии, и более определённо – гегелевская концепция логического.

Э.В. Ильенков – один из немногих советских философов кто придавал огромное значение видению Г.Гегелем прямой связи обычнейших умственных операций, производимых каждым человеком ежедневно и ежечасно с логическими проблемами. Ильенков также указывал не только на понимание Гегелем глубокой взаимосвязи между конкретными практическими действиями индивида и логическими формами, но и видел в стремлении использовать Гегелем диалектику логической формы в качестве объективного основания для раскрытия внутренних закономерностей деятельности нетривиальную теоретическую задачу [см: 3, с.109-139].

Скажем, отказ Гегеля от феноменологического проекта построения системы во многом можно объяснить именно пониманием того, что логический срез действительности как никакой другой способен вместить в себя всю противоречивость существования индивида и способов разрешения противоречий общественной жизни индивидов. Этот вывод Гегель сделал после того как решение центральной проблемы «Феноменологии духа» – проблемы снятия отчуждения в позитивной форме, которую Гегель чётко сформулировал на основе анализа социально-исторических процессов, оказалось для него неудовлетворительным.

Сразу заметим, что выбор логического в качестве основания для раскрытия реального процесса становления и развития человека и общества на основе целесообразной деятельности был весьма проблематичным. Исключая феноменологический, психологический и антропологический подходы, Гегель фактически устранял звенья связывающие деятельность с реальным историческим процессом и тем самым лишал всю конструкцию объективной основы, за что, собственно, подвергался критике с самых разных философских позиций. В связи с указанным выбором перед Гегелем встаёт проблема изображения в «Науке логики» истории реального становления субъективности в процессе её противоречивого отношения к предметности в процессе труда, ограниченный фрагмент которой разворачивается, скажем, в феноменологическом или психологическом процессе указанного становления.

В этом месте и сосредоточена главная трудность понимания задуманного Гегелем раскрытия природы деятельного отношения на основе диалектики логического, как противоречивой предметности, приводящей одновременно к отчуждению и самоподтверждению индивида в процессе труда. И трудность эта заключается, прежде всего, не в специфически гегелевской диалектике, выраженной в постоянной перемене или самоперемещении смыслов, а в самой объективной природе процесса, попавшего в поле зрения философа, деятельности и её разновидности – труда. В «Науке логики» в разделе «Объективность» Гегель указывает на эту трудность и запутанность в изображении природы процесса деятельности на основе понятия, поскольку изображение двояко и сосредоточение на одной из сторон процесса сразу влечёт за собой необходимость применить определения противоположной: «Так, понятие здесь, в сфере объективности, где его определённость имеет форму безразличной внешности, находится во взаимодействии с самим собой, изображение его движения становится здесь вдвойне трудным и запутанным, потому что само это движение непосредственно двояко и первое всегда есть также и второе» [1, с.689]. Именно потому, что при изображении природы деятельности постоянно меняются местами исходная основа и результат деятельности, поэтому проблема «начала» является ключевой для изображения процесса, а значит, и построения системы.

Гегель специально рассматривает проблему «начала» и в очерке, предваряющем «Учение о бытии», и в итоговом разделе «Науки логики». Начинать изображение движения к абсолютной форме с непосредственно объективного или непосредственно субъективного значит заранее предполагать их глубочайшую противоположность и невозможность выведения единства. Подобный путь систематизирования был опробован многими философами и никогда не приводил к опосредствованию связи объективного и субъективного, пока Кант в «Критике чистого разума» вообще не объявил о тщетности подобного рода усилий [4, с.26]. По поводу исходной основы гегелевской системы сказано достаточно много, тем не менее, заметим, что поскольку начало и результат опосредствованно связаны друг с другом, то необходимое начало приводит к необходимому результату, но верно и обратное – необходимость результата предполагает необходимое начало. И если движение от исходной основы к результату есть реальное движение, отражающее естественный ход событий, то в движении, начинающемся с необходимости результата, к необходимому началу имеется характер чего-то привнесённого извне, то есть субъективного и случайного, что, безусловно, ставит под сомнение истинность и результат всей систематической конструкции.

Способ построения Системы, претендующей на изображение мирового целого как результата деятельной силы человека, из необходимого начала, мог быть оправдан только в одном случае – если исходная основа, с которой начинают движение, действительно заложена в объективной природе мирового целого. Разрешением указанной трудности могла стать только такая реальность, для которой легко, без ущерба для её понимания можно отказаться от её собственного развитого состояния и заново восстановить или воспроизвести всю её самостоятельность. Такую развитую и высшую форму предметности, способную выразить все объективно существующие в окружающем мире формы: связи и отношения, и одновременно принцип субъективного действия в логическом пределе («образ самости»), Гегель обнаруживает в понятии.

Для Гегеля понятие обладает не только субъективно-логическими характеристиками. Само логическое есть душа и природа всего предметного мира. Эта вполне чёткая установка на

объективность мыслительных форм – отличительная черта всей философии Гегеля – не есть голый постулат, а развёрнутое в «Объективной логике» движение самого понятия, находящее своё первое завершение в отношении субстанциальности: «…это завершение субстанции есть уже не сама субстанция, а нечто высшее – понятие, субъект» [1, с.532]. Поскольку понятие составляет необходимость субстанции, то в понятии « …взаимная непроницаемость (Dunkelheit) субстанций, находящихся в причинном отношении, исчезла, так как первоначальность их самодовления перешла в положенность и благодаря этому стала прозрачной для самой себя ясностью; первоначальная суть первоначальна лишь поскольку она причина самой себя, а это и есть субстанция, высвобожденная в качестве понятия» [1, с.534]. Не просто единая «субстанция» Спинозы, пусть даже причина самой себя, а более высокая и более конкретная её же, «субстанции», реализация – понятие. Завершая «Объективную логику», Гегель окончательно «снимает» первоначальную непосредственность – «бытие» – и переходит к рассмотрению другой непосредственности (читай основы для выявления деятельной силы субъективности) – к субъективному понятию.

Учитывая, что понятие для Гегеля есть высшая форма движения предметности, то, казалось бы, на раскрытии природы субъективного понятия, понятия как такового, само рассмотрение природы логического можно завершить разделом «Субъективная логика». Ведь разработанная (представленная) с этой стороны «Наука логики» могла бы иметь вполне законченный вид, коим достигнута известная полнота рассмотрения логического, установлена его необходимая связь с объективностью, получено самостоятельное значение его вне всякой системы. Однако так называемая «экспозиция понятия» в разделе «Субъективная логика» заканчивается у Гегеля демонстрацией того, что субъективность «прорывает» свой предел и переходит в объективность.

Дело в том, что завершение систематического движения на изображении логического процесса, каким его предъявил Гегель, было вообще невозможно, поскольку субъективная логика для него – только ступень движения к абсолютному как универсальному порождающему принципу. Развёрнутая исключительно со стороны субъективно-логического, форма предметности могла выступить

только как универсальное средство для мышления, и только для мышления, что противоречило бы диалектическому характеру самого логического, поскольку низводило бы его на ступень только средства и тем самым отделяло бы средство от цели, форму от содержания, следовательно, нарушало принцип выведения или принцип самодвижения формы внутри себя самой. Логическое в этом случае было лишь средством в узком смысле, средством, которое субъективность употребляет для достижения ограниченных целей. Деятельность посредством понятия при этом была бы представлена в качестве абстрактной, следовательно, разобщённой внутри самой себя деятельности. Такое логическое, как уже показал Кант в «Критике чистого разума», не может быть основой для абсолютного (безусловного) синтеза, т.е. не может быть деятельностью, выходящей за пределы имеющихся представлений. Гегель же настаивает на конкретности логической формы: «Поэтому мы, конечно, согласились с тем, что познание, ограничивающееся лишь понятием просто как таковым, ещё неполно и дошло ещё только до абстрактной истины. Но его неполнота состоит не в том, что оно лишено той мнимой реальности, которая, как полагают, дана в чувстве и созерцании, а в том, что понятие ещё не сообщило себе собственной, из него самого произведённой реальности. …Выведение из него реального, если угодно назвать это выведением, состоит по существу своему в том, что понятие в своей формальной абстрактности оказывается незавершённым и через диалектику, имеющую основание в нём самом, переходит к реальности так, что производит её из себя, а не так, что возвращается к некоторой готовой, найденной в противоположность ему реальности…»[1, с.542-543].

Поэтому в «Науке логики», помимо раскрытия природы логического, в качестве результата имеется также обнаружение деятельной «мощи» понятия в объективном. Объективность здесь представляется не в качестве предметности, противостоящей субъективности, ибо со стороны содержания объективность неисчерпаема и многообразна, а является объективностью, свёрнутой до простоты формы, до логического предела своих существенных формообразований: «На нынешней стадии нашего исследования объективность имеет прежде всего значение в-себе-и-для-себя-сущего бытия понятия, понятия, которое сняло

положенное в его самоопределении опосредствование и сделало его непосредственным отношением с самим собой. Тем самым эта непосредственность сама непосредственно проникнута понятием, равно как и тотальность понятия непосредственно тождественна с его бытием» [1, с.650-651]. Здесь объективность выступает в качестве непосредственного начала раскрытия определений деятельности, поскольку содержит в себе отрицательность субъективности понятия, и посредством имеющейся в ней полноты внутренних различий развивается, по Гегелю, до формы абсолютного.

Становление абсолютного как универсального деятельного принципа, уже на основе объективности, обогащённой отрицательностью (деятельной силой) понятия, по способу восхождения, по своей направленности и общему результату совпадает с феноменологическим процессом. И в том, и в другом случае движение начинается с абстрактного отношения объективного и субъективного и возвышается до конечного пункта абсолютного единства указанных противоположностей. Но если в «Феноменологии духа» рассмотренное отношение субъективного и объективного с самого начала взято непосредственно, а сами существенные определения к фигурам отношения как бы приходят извне, то в «Науке логики» Гегель рассматривает эти же фигуры (объективность и субъективность) в их логических функциях, и при этом всё многообразие действительности низводится до аббревиатуры логической формы. В сведении к простоте формы достигается полнота всех типов связей и отношений действительности, а рассмотрение начинает охватывать гораздо более обширную сферу объективности, чем в «Феноменологии духа», поэтому в ходе раскрытия природы логического в «Науке логики» появляются совсем не характерные для концепции логического разделы.

В развёрнутой в разделе «Объективность» типологии объективных связей окружающего мира Гегель распределяет объекты по уровню организации. Критерием являются способы связывания элементов в систематическую целостность, а в качестве основы самодвижения или перехода способов друг в друга выступает внутренняя диалектика форм: «…абсолютное противоречие между совершенной самостоятельностью и столь же совершенной несамостоятельностью различных существований» [2,

с.383]. Таких форм, они же ступени развития объективности, Гегель выделяет три: «механизм», «химизм» и целевое отношение.

Появление в разделе «Объективность» не характерных для логического определений «механизм», «химизм» и «телеология» позволяют рассматривать, уже в разделе «Идея», единство указанных форм объективности в высшем пункте развития – в деятельности как таковой. Потому развёртывание диалектики деятельности в подразделах «Жизнь» и «Познание» позволяет Гегелю, уже не прерывая раскрытие «образа самости в объекте» никакими сменами исходной основы, вывести форму абсолютного из внутреннего противоречия деятельного отношения.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. 799 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Наука логики. Т. 1. М.: Мысль, 1971. 452с.
3. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. – 2-е изд., доп. М.:Политиздат, 1984. – 320с.
4. Кант И. Критика чистого разума. СПб.: Изд-во «Тайм-аут», 1993. 478с.

Г.Г. Соловьева

Негативная диалектика Адорно: встреча с постмодернизмом

Философская судьба негативной диалектики парадоксальна. Дело негативности, нетождественности, которое Теодор Адорно называл главным практическим предприятием критического мышления, продолжают сегодня, в основном, французские постмодернисты, ученики, хотя и непослушные, Мартина Хайдеггера, с которым Адорно всю жизнь настойчиво полемизировал, в то время как приверженцы автора негативной диалектики – в особенности, Юрген Хабермас – идут другим путем, оппонируя адорновскому проекту и соответственно – деконструктивизму.

Хотя Адорно нельзя стилизовать под деконструктивиста, в современной западной литературе отмечается удивительное сходство его парадоксального мышления и «рассеивающего» опыта Жака Деррида. Едва ли можно найти какую-либо тему в деконструктивизме, которая уже не разрабатывалась бы в произведениях Адорно, так что говорить о постмодернизме сегодня невозможно без основательной полемики с автором «Негативной диалектики». «Одна из звезд в адорновской интеллектуальной констелляции нашла себя в постструктурализме хайдеггеровских неортодоксальных учеников во Франции» [4, S. 372].

Что же объединяет Адорно и постмодернистов?

Прежде всего – бунт против традиции западной метафизики с ее понятием «первого», составляющего главный интерес классической философии, не останавливающейся на «явлении», но проникающей вглубь – к сущности, идее, бытию. Для Адорно признание первого есть насилие над совестью, расположившееся в теории. Философы привыкли усматривать в первоначале безусловное благо, то несомненное, прочное, что уже не сводится ни к чему и может служить надежным основанием, говорит он. Мысль, околдованная блеском первого, надеется обрести в нем исконную подлинность, не вызывающую сомнений. В этом отношении особенно резкой критике подвергается Хайдеггер – и здесь постмодернизм солидарен с Адорно. Деррида вовсе не шел вслед за Адорно: «Грамматология» опубликована всего годом позже «Негативной диалектики». Оба автора «встретились»,

скорее, в исследованиях, посвященных их творчеству, и причем, в англоамериканском мире.

«В хайдеггеровском понятии бытия резонирует редукция к несводимому… Под выразительное высказывание слова «бытие» Хайдеггер подводит базу – старую категорию подлинности». В противовес хайдеггеровскому проекту воскрешения бытия, Адорно настаивает на том, что фактическое само должно быть осмысленным, а не искать смысла в чем-то запредельном. Лишь изменение направления жизни, при котором сами индивиды становятся смыслом – истинный ответ на вопрос о смысле. «Жизнь, что имела бы смысл, не спрашивала бы об этом» [1, S. 108].

Такая постановка вопроса соответствует замыслу постмодернизма: снять дихотомию подлинного и неподлинного, устранить бытие в качестве предельного означаемого. Там, где Хайдеггер изображает бытие, перечеркивая его – он, вступает, по мысли Деррида, одной ногой в постмодернизм. Вся западная метафизика, следуя Платону, стремилась за явлением обнаружить сущность, за реальным – идеальное, за означаемым – означающее. Постмодернизм намерен покончить с философским измерением «глубины», открыть «географию» поверхности, где и разыгрываются философские события, где за означающим не скрывается более означаемое, смысл. Философское мышление лишается прежней глубины, но обогащается игровыми эффектами поверхности.

Между экспериментальным мышлением Адорно и постмодернизмом обнаружено неоспоримое сходство. И все же Адорно – не постмодернист. Парадигмой негативной диалектики остается модерн. Эстетическую теорию надо рассматривать как систематическую экспликацию понятия «модерн». Модерн символизирует, что самосознание эпохи не обнаруживается более непосредственно, но конструируется. Именно расплывчатое, многозначное понятие «модерн» поставляет идею конфигуративного мышления, придавая ему черты двусмысленности и намеренно загадочной неоднозначности. Аутентичное произведение, разъясняет Адорно, улавливает трепет нового через констеллятивную конструкцию, основной слой модерна. Хотя произведение, вздрагивая и диссонируя, откатывается от тотальности, его сила – в интеграции, конструкции. Величие А. Шёнберга порождается не

акцентированием отдельных звуков, но выражением их конфигурации. Уже первые критики его музыки почуяли опасность новаций именно в претензии на целое. Но это целое – не тотальность, а многослойная, звучащая негативность. Это положение вызывает сильнейшую оппозицию постмодернистов. Адорно, по их мнению, не применил к самому модерну его же мерки преходящего и не определил его исторические границы. Ж.-Ф.Лиотар прозорливо замечает, что негативная диалектика «на деле протаскивает очень не-деконструктивистское томление по потерянной тотальности» [2, S. 372].

Лиотар с воодушевлением читает и конспектирует «Эстетическую теорию», делает выписки, соглашается и протестует, восхищается и негодует, называя, под влиянием конфигуративного мышления Адорно, свою главную книгу «Дискурс, фигура». Лиотара волнует Адорно: его двусмысленность, недоговоренность, ускользание от выполнения обещанного. Он всегда на границе, на пределе, в переходе. Вечный странник, счастливый страдалец, взрослый ребенок. Он разрывает тотальность, демонстрирует систему, но тут же протаскивает ее в форме негативной целостности. Тотальность у Адорно как будто отсутствует – высшего принципа нет и примирять некому. И все же Адорно настаивает на примирении в модусе возможности, что создает впечатление пародии.

Адорно покушается на тождественность, самость, пытаясь ее расколоть. Но тут же спохватывается, становясь в позу защитника субъективности. Его страшат объективные процессы в культуре, децентризующие самость без всякой оглядки, вплоть до «смерти автора», до появления анонимных, безличностных сил. Категория субъекта, утверждает Лиотар, остается у Адорно некритической. И, наконец, Адорно двусмысленно оценивает искусство. Оно принимает на себя все ужасы и виновность мира, находит счастье в признании своего несчастья, красоту – в запрете красоты. И в то же время искусство – это познание, интеллект, конструкция, отвергающая бездумный пассив и плоское наслаждение.

Адорно, считает Лиотар – это финал критики, ее букет, ее разгорание. Отныне нет никакого снятия, предпочтения, а следовательно, критики. Пост-модерниская ситуация склоняется к а-темпоральной истории, признанию всех традиций, культур, эпох на равных – по методу «сумасшедшего» монтажа. Лиотар не может

спокойно, без эмоций, читать «Эстетическую теорию», фрагментарную, полную умолчаний и лакун, несущую в своей форме потерю тотальности. И постмодернист весьма прозорливо отмечает двойственность Адорно, его балансирование между модерном и постмодерном. Адорно вместе с Шёнбергом ликвидирует различия между вертикалями и горизонталями. Тайна, которая скрывается в этих фрагментах, «позволяет обнаружить себя только в фигурах, которые они образуют в ансамбле». Но, продолжает Лиотар, нам нужна «музыка поверхности, без глубины, мешающей репрезентации».

Адорно называет свою философию диалектикой, – иронизирует Лиотар. Но теория Адорно не столько диалектика, сколько ее провал, скандал. Диалектика en panne (в аварии) – это немецкий пролетариат, приветствующий А.Гитлера; русский пролетариат, обожествляющий И.В.Сталина; испанский пролетариат, уничтоженный сначала фашистскими, а потом – сталинскими самолетами; французский пролетариат, сдающий позиции реформистам. Фигура Адорно – крах диалектического в диалектике, «место неравновесия, острие бритвы, край. Адорно – это край».

Вот мысль, которую мы подхватим. Исходя отсюда можно понять главное в отношении Адорно к постмодернизму. Постмодернистская ситуация в культуре не надумана – она вполне объективна, реальна и не зависит от чьих-то вкусов, оценок, возражений. Плюральная онтология, децентризация всех и всяческих структур, систем, разрывы, трещины, колебание в языке, разумности и неразумности, исчезновение единого, связующего мир «смысла». С точки зрения репрезентации это означает следующее: западная культура со времен Платона подчинялась оппозиции «означаемое-означающее». Всегда что-то одно замещает, представляет другое, всегда идея – подлинное, несущее смысл, копия – вторичное, деформированное – и проявляющее сущность, и скрывающее ее. Двойственность мира означала наличие превосходящей позиции, преимущественной точки зрения. Торжество симулякров несет громадную продуктивную силу, но и грозную опасность: утрачивается отсылка к реальности, человек оказывается в искусственном мире, и нет уже никакого искусства, противопоставленного реальности. Исчезает и реальность – все становится искусством.

В мире постмодерна отменяется принцип репрезентации, логика знака. Упор делается не на отношении оригинал-копия а на отношении копия-копия, игру симулякров. «Копия есть образ, одаренный подобием. Симулякр есть образ без подобия. Бог сотворил человека по своему образу и подобию. Но согрешив, человек утратил это подобие, сохранив только образ» [3]. Теперь нет преимущественной точки отсчета, вечной модели и похожей на нее копии. Культура «снимается с якоря», означающее отвлекается от означаемого, получает возможность свободной циркуляции, неожиданных встреч. Коллаж демонстрирует этот принцип: любовная записка, багажная квитанция, газетный обрывок, забыв о своем первоначальном смысле, обретают новую жизнь в своей неожиданной встрече, скоротечном союзе.

Адорно оказывается между двумя полюсами: с одной стороны, отказ от репрезентации, потеря реальности, с другой – попытка ее возвращения. Творческая мощь Адорно объясняется, по-видимому, тем, что он поселяется между обозначенными тезисами. Вспомним его исходную «утопию познания». Он хочет выразить вещь, конкрецию, страдание. Но он не желает упускать и понятие, всеобщее, что значит: выразить невыразимое, сказать несказанное. И это не отринутая и презираемая им «золотая середина», но углубление расщелины, трещины: конкреция, выражаясь на языке понятия, не должна отождествляться с ним, терять свою уникальность. Адорно, стало быть, и отказывается от репрезентации, и остается ей верным. Он – и модернист, и постмодернист. Не в этом ли его магическая сила, его загадочное очарование?

Литература

1. Adorno T.W. Negative Dialektik. Fr/am. Main, 1966.
2. Adorno – Konferenz, Fr/am. Main, 1988.
3. Deleuze G. Guttari F. Capitalisme et chizophenie. P. Minnet, 1980.
4. Jay M. Adorno in America // Adorno Konferenz. Fr/am. Main, 1988.

В.Ю. Даренский

Философия как борьба за реальность:
пафос книги «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма»

Равновесие оказывается… лишь мимолетным и
быстро исчезающим результатом противоречия,
результатом действия приложенных к одной точке
противоположностей, т. е. тем состоянием, от которого
всякий живой организм старается поскорее избавиться,
а вовсе не тем, к которому он якобы стремится.

Э.В. Ильенков [3, с. 74].

Последняя книга Э.В. Ильенкова «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма», будучи его «философским завещанием», отмечена особым нравственным пафосом, который можно назвать *борьбой за реальность* – борьбой против самой сущности человеческого субъективизма, коренящегося в некой «экзистенциальной трусости» человека, стремящегося во что бы то ни стало субъективно отгородиться от реальных противоречий и коллизий Бытия в своем иллюзорно-комфортном внутреннем «мирке». Именно этот пафос и эта борьба делает книгу Э.В. Ильенкова ценной и поучительной для философов самых разных традиций и идейных направлений, ибо борьба за реальность составляет подлинное призвание всякой философии, достойной своего имени.

В этом «прорыве» сознания к подлинной реальности Э.В. Ильенков выделяет главную *онтологическую* трудность: «Вопрос об отношении материи и сознания усложняется тем, что индивидуальному сознанию сознание общественное (“коллективно-организованный”… очищенный от противоречий опыт) с самого начала предшествует как нечто заранее данное, существующее до, вне и независимо от индивидуального сознания. Так же как и материя. И даже больше того. Это общественное сознание – разумеется, в его индивидуализированном виде, в виде сознания ближайших воспитателей, а затем и всего того круга людей,

которые появляются в поле зрения человека, формирует его сознание в гораздо большей мере, чем “материальный мир”» [3, с. 34]. Тем самым, изначально человек живет в искусственно устроенном мире, наделенным теми смыслами, которые порождены не только реальным опытом познания, но и различными формами «ложного сознания». Тот факт, что сам материальный мир непосредственно дан в ощущениях, здесь уже не помогает, потому что «в ощущениях внешний мир нам лишь *дан*, точно так же, как он дан и собаке. *Познается* он не в ощущениях, а в деятельности мышления» [3, с. 35]. Но каким для этого должно быть мышление?

В онтологическом разрешении этой базовой философской проблемы – на каком основании мы можем делать утверждения о реальности как таковой? – Ильенков развивает «линию», которая идет от Спинозы: «Мышление он понимает как свойственную материальному телу, и не всякому, а только мыслящему, способность, с помощью которой оно может строить свои действия в пространственно определенном мире сообразно “форме и расположению” всех других внешних ему тел, как “мыслящих”, так и “немыслящих”. Поэтому мышление Спиноза числит в категории атрибутов субстанции, как и протяженность. В этом виде оно, по Спинозе, присуще также и животному. Для него и животное обладает “душой”, и это отличает Спинозу от Декарта, считавшего, что животное лишь “автомат”, очень сложная “машина”. Мышление рождается в процессе и внутри материального действия как его момент, как его сторона и лишь позднее выделяется в специальную (во времени и в пространстве обособленную) деятельность» [3, с. 36-37].

Итак, исходная точка единства бытия и сознания, в которое само сознание еще непосредственно выступает еще как *функция* самой мировой («материальной») реальности – «внутри материального действия» человека. В свое время А.Ф. Лосев сформулировал своего рода a priori всякого познания: «В основе всякого познания (а следовательно, и всякой структуры сознания), как бы сложна она ни была… должно лежать то “отношение познаваемого и познающего”, когда то и другое слито в одно онтологическое целое, ибо всякое познание есть проявление известного бытия, а всякое проявление есть воздействие на окружающее, т.е. вступление с ним в новую онтологическую связь…. Эта точка, с одной стороны, развивается в то, что потом

носит название индивидуального сознания, а с другой стороны, – в то, что потом носит название “предмета”, в частности внешнего мира» [5, с. 299-300].

Э.В. Ильенков имплицитно исходит из этого a priori, но вносит в него принципиальную спецификацию относительно того, чем в дальнейшем поддерживается эта «онтологическая связь» – это *процесс труда*, в какой бы форме он не выступал. Сущность труда как «онтологической связи» с подлинной реальностью сформулирован в его «Диалектической логике»: «Труд – процесс изменения природы действием общественного человека – и есть “субъект”, коему принадлежит “мышление” в качестве “предиката”. А природа – всеобщая материя природы – и есть его субстанция. Субстанция, ставшая в человеке субъектом всех своих изменений (causa sui), причиной самой себя» [1, с. 54]. Именно это и является сущностью человеческой практики. В свою очередь, с этим базовым онтологическим принципом сущностно связана и разработка Ильенковым *теории идеала*. Идеал – это регулятивный принцип такой практики (труда в онтологическом смысле того слова), которая поддерживает и углубляет связь сознания с подлинной реальностью. Поэтому идеал – «это ни в коем случае не нравственный или интеллектуальный образ желаемого, но не реального состояния, не императив, который противостоит эмпирической действительности и условиям места и времени, как что-то вне их и против них стоящее. Это – сама действительность в полном теоретическом синтезе ее имманентных противоречий, т.е. с точки зрения тех перспектив, которые ей же самой имманентны» [2, с. 210].

С другой стороны, разработкой этого принципа у Э.В. Ильенкова объясняется и его неустанная борьба со своего рода *психофизиологическим фетишизмом*, свойственным позитивистам всех времен, подменяющих саму суть проблемы отношения сознания к реальности проблемой отношения сознания к мозгу: «Отношение же сознания к мозгу – это тоже важный вопрос, но решается он конкретными нейро-психологическими исследованиями, психофизиологией» [3, с. 39]. То есть к философии этот вопрос отношения не имеет.

Философия же исследует, «в каком отношении находится сознание и вне мыслящего мозга существующий, материальный, объективный мир природных и социально-исторических явлений.

Вот на этот-то вопрос никакая сколь угодно изощренная психофизиология не ответит. По той простой причине, что она никогда этого вопроса не изучала. При этом в философии речь идет вовсе не только (и даже не столько) об отношении индивидуального сознания “ко всему остальному”, а главным образом об отношении общественного… сознания – сознания вообще – к миру вне его» [3, с. 39-40].

Тем самым, и само понятие «материи», фактически выступающее здесь синонимом понятий «реальность» и «мир», определяется не «через себя само», но именно как *коррелятивное* понятию сознания: «Всю бесконечную совокупность существующих в природе и истории вещей, событий, процессов и называют в философии объективной (вне субъекта и независимо от него существующей) реальностью или, более кратко, материей, материальным миром. Этот-то материальный мир и противостоит равно как индивидуальному мыслящему мозгу, так и коллективному… “мышлению вообще”, “сознанию вообще”, “психике вообще”, “духу вообще”» [3, с. 40].

Но особая сложность проблемы «прорыва к реальности» состоит в том, что «общественное сознание… принципиально отличается от “единичного сознания”. Нельзя представлять себе коллективное сознание людей (т. е. то, что философия имеет в виду под словом “сознание”) по образу и подобию отдельной “молекулы” этого сознания, как многократно повторенную и потому просто увеличившуюся в размерах “молярную единицу” (единичную психику, единичное сознание). Исторически развивающееся целое – вся духовная культура человечества – вот что прежде всего интересует философа, вот что и означает в философии термин “сознание”, а не просто сознание отдельных индивидов, из диалектически-противоречивого взаимодействия множества которых образуется духовная культура. Из одинаковых индивидуальных “психик” может развиться в итоге два не только разных, но и прямо противоположных психических образования» [3, с. 40-41]. Тем самым внутри «мира сознания» генерируются противоречия – но они возникают не в силу «капризов» самого сознания, а вследствие существования противоречий в самой объективной реальности, поскольку сознание является ее функцией.

Поэтому принципиальной ошибкой позитивизма является стремление «уладить» внутренние противоречия сознания, выдаваемое ими за высшую цель философии. В частности, «Мах и махисты учили людей рассматривать все противоречия (как и все остальные категории, связанные с противоречием, и в первую очередь отрицание) как лишь дискомфортное конфликтное состояние организма (или мозга), как состояние лишь субъективное, от которого организм хочет поскорее избавиться, чтобы обрести физическое и душевное “равновесие”… Такова махистская ориентация – запретить осмысливать объективные противоречия» [3, с. 50; 52]. Это объясняется тем, что «схема мышления Маха – это схема (логика) мышления принципиального эмпирика… Эта схема как нельзя более соответствует умонастроениям… обывателя, озабоченного одним – как бы сохранить равновесие внутри своего маленького мирка или восстановить это равновесие, если оно поколеблено, реставрировать свой утраченный комфорт… устранив из него все противоречащие элементы» [3, с. 56]. И как следствие, «эта логика делала подчинившийся ей ум принципиально слепым по отношению к противоречиям противостоящей ему действительности, к противоречиям в составе самих реальных фактов» [3, с. 54-55]. Тем самым, такого рода «построения», старающиеся лишь обеспечить максимальный «обывательский» комфорт индивидуальному сознанию, на самом деле прямо противоположны подлинно философскому мышлению.

А.Ф. Лосев писал, что, в отличие от других логических форм мышления, диалектика не является продуктом отвлеченных конструкций рационального рассудка, но результатом непосредственного вторжения живого Бытия в сферу мышления: «диалектика есть совершенный полнейший и окончательный *реализм*. Для нее не существует никаких “вещей в себе”, не проявленных в вещах, никакого духа, который был бы абсолютно бесплотен, никакой идеи, которая не была бы вещью… Диалектика не только “захватывает” вещи, но она и есть сами вещи в их смысловом саморазвитии» [5, с. 620].

Диалектическое осмысление объективной реальности приводит Э.В. Ильенкова и к борьбе со свойственным позитивистам *фетишизмом новейших научных знаний*, особенно в сфере естествознания. «Философскому обобщению, – пишет он, – (а следовательно, и включению в систему философского знания)

подлежат отнюдь не последние результаты естествознания сами по себе, “позитивные данные” как таковые, но именно *развитие* научных знаний, диалектический процесс все более глубокого и всестороннего, конкретного постижения диалектических процессов материального мира, так как не исключено, что уже завтра естествознание само будет расценивать свои результаты “негативно”» [3, с. 137]. Для философского познания интерес представляет не «текучка» все новых и новых научных данных, которые все время меняются и корректируются, но *история* научного познания постольку, поскольку в ней явлены *инвариантные противоречия объективной реальности*, обусловливающие *ход* научного познания, который в каждую эпоху по-разному интерпретирует эти *универсальные диалектические структуры Бытия*.

Обобщая краткое рассмотрение поставленной здесь проблемы, можно сформулировать два принципиальных вывода: 1) нравственный императив философского мышления как «борьбы за реальность» требует исследования сущности человеческого сознания и мышления как онтологической функции самой объективной реальности; 2) исследование сознания и мышления как функции реальности возможно только посредством анализа ее противоречий.

Литература

1. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974. 272 с.
2. *Ильенков Э.В.* Идеал // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 210-215.
3. *Ильенков Э.В.* Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М.: Политиздат, 1980. 175 с.
4. *Лосев А.Ф.* Самое само // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. С. 299-526.
5. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие – Имя – Космос. М.: Мысль, 1993. С. 613-801.

Е.Ф.Солопов

Диалектика и материализм: логика их синтеза

Г.В.Ф.Гегель сделал попытку реализовать свой гениальный замысел – построить философскую теорию в строгом соответствии с внутренней логикой ее содержания. Опираясь на «Феноменологию духа», он берет в «Логике» в качестве непосредственного предмета исследования «идею как чистое знание» и ставит задачу представить это знание «во всем объеме его развития»[79] – от наиболее абстрактных определений идеи, в которых она выступает сначала в форме лишь всеобщей субстанции-объекта до конкретной характеристики ее в качестве субстанции-субъекта, в полной мере осознавшей свою абсолютность, самообусловленность и вместе с тем идеальность, противоположность грубо чувственной материальности. Переход от одной категории логики к другой есть для Гегеля движение абсолютной идеи по пути ее самоопределения, самосознания.

Однако, открыв, что философия есть учение о мышлении, взятом во *всем* объеме его всеобщего содержания, в понимании самого этого содержания Гегель глубоко ошибался. Для него природа и человечество – не более, чем инобытие некой абсолютной идеи. Но последняя, несмотря на все старания Гегеля доказать ее реальность, так и осталась мистическим порождением его собственного сознания, откуда проистекает вся запутанность его философии и трудность ее понимания вопреки стремлению к логической стройности ее изложения.

К. Маркс и Ф. Энгельс преодолели основное идеалистическое заблуждение Гегеля. Однако, создав качественно новое философское учение, они, в отличие от Гегеля, не оставили после себя такого систематизированного изложения диалектики, которое можно было бы считать диалектико-материалистическим эквивалентом «Науки логики» Гегеля[80].

В.И. Ленин, обратившись к этой проблеме через несколько десятилетий, не только сделал вывод, что эту теорию следует излагать по методу «Капитала» Маркса, но и обратил внимание на

---

[79] Гегель Г.В. Соч. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 51–52.

[80] К. Маркс имел намерение написать свою «Диалектику» после завершения «Капитала», после освобождения, как он говорил, от экономического бремени, но жизнь его оборвалась раньше. См. об этом: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 29. С. 212; Т. 32. С. 456.

то, что изложение ее надо начинать с анализа диалектики общего и отдельного. Но Ленин лишь подошел в этой мысли, в значительной мере только интуитивно, не раскрыв логически, как конкретно реализовать нащупанный им подход к изложению материалистической диалектики.

Советские философы с конца 50-х гг. XX в. активно занимались анализом гегелевской системы идеалистической диалектики, логики «Капитала» Маркса, логики научного познания, данных современного естествознания. Были достаточно четко выяснены общие требования к методологии построения научных теорий и способу их применения в отдельных науках (физике, биологии и т. д.).

Важное значение имели исследования соотношения исторического и логического методов познания, разработка метода восхождения от абстрактного к конкретному, позволяющего воспроизвести не только структуру предмета этой теории и историю его собственного развития, но и историю его познания.

Очень ценным является обоснование Э.В. Ильенковым принципиальной возможности познания не просто более или менее общего, а именно **всеобщего** путем анализа его соотношения с особым отдельным, названным им **типичным отдельным**. Но Ильенков не указал, что следует понимать под типичным отдельным, фактически он остановился на констатации того, что познание всеобщего доступно человеческому познанию благодаря неразрывной связи всеобщего с отдельными явлениями, с которыми человек тоже неразрывно связан чувственно-практически. Подвергая не просто мысленному, а именно **теоретическому** анализу и обобщению практически несомненные знания о свойствах отдельных (и относительных, конечных, возникающих и исчезающих) объектов (вещей, предметов, явлений), философское мышление имеет все возможности познавать всеобщее (абсолютное, вечно сохраняющееся в своем постоянном изменении).

При этом совершенно необходимо различать абстрактно-общее и конкретно-общее. Абстрактно-общие признаки бытия и познания открываются путем внешнего сравнения оторванных друг от друга предметов (событий, явлений), мысленно превращающихся в **отдельные** и неизменные единицы бытия – в буквальном смысле отдельные, абсолютно, полностью **отделенные**,

оторванные, изолированные друг от друга. Таким путем мысль может прийти, во-первых, к полному отрыву движения от покоя, к установлению только такого сходства (одинаковости) сравниваемых объектов, которое не имеет никакого отношения к их различиям, к тому, что делает их качественно особыми, неповторимыми индивидуальными объектами. Во-вторых, внешнему сравнению путем эмпирического перебора доступно только ограниченное количество объектов. До подлинно **всеобщего** знания обо всем существующем (без единого исключения!) таким путем абсолютно невозможно дойти.

Э.В. Ильенков убедительно показал, что путь познания всеобщего – не эмпирическое сравнение всех известных явлений, а анализ их отношения к всеобщему, которое согласно диалектическому пониманию, **объемлет собой, включает в себя все отдельные явления, относится к ним как целое к своим собственным частям**. А части целого никак не могут быть безразличными ни по отношению **друг к другу**, ни по отношению к всеобщему – образованному из них **единому мировому целому**. Отдельные явления могут существовать лишь будучи составными частями (элементами) разнообразных целостных систем, а в предельном случае – лишь будучи частями всеобщего для них единого (и многообразного) мира в целом. Можно сказать, что в процессе теоретического анализа отношения «всеобщее – отдельное» создается все более точная модель всеобщего по мере вовлечения в обобщение все большего многообразия качественно различных явлений.

Как мы понимаем мир в целом, так понимаем и любое его проявление. Особенно наглядно это обнаруживается в отношении к философии. С метафизической, недиалектической точки зрения, философия в качестве специальной науки о мире как едином целом невозможна: в этом случае процесс познания может представляться лишь как суммарная сводка данных об известных человечеству единичных явлениях. Таков же, с этой точки зрения, и процесс познания всякого единичного явления. Следовательно, никакого внутреннего единства ни в самом мире, ни в отражающем его знании быть не может. Диалектика же, обосновывая внутреннюю и неразрывную связь всего со всем, показывает возможность и философии как особой науки, не просто суммирующей данные других наук, но вовлекающей в сферу своего рассмотрения весь

мир и все человеческое сознание именно потому, что она рассматривает их как единое целое, но такое, которое расчленено на множество относительно отдельных явлений (частей целого). С точки зрения диалектики, и любая другая наука должна исследовать свой предмет как единое целое. «Определяющая роль целого по отношению к своим собственным «частям», точка зрения, исходящая из «целого» и приходящая затем к пониманию «частей» его, – это и было всегда почвой, на которой вырастала диалектика»[81].

Понятие «как целое» служит конкретизацией понятия «в целом», выражением внутреннего единства, неразрывной взаимосвязи всего многообразия явлений, входящих в совокупность, охватываемую понятием «в целом». Познание какого-либо объекта как единого целого является основой всего процесса познания его в целом. Части целого не только едины, но отличны и друг от друга, и от всего целого, и взаимосвязаны, и относительно самостоятельны. Поэтому для познания какого-либо объекта в целом, с учетом как тождества, так и различия всех его сторон, необходимо знать не только его общую сущность, характеризующую его как единое целое, но и все многообразие различных проявлений этой общей сущности во всех его внутренних и внешних отношениях. Познать какой-либо объект в целом – значит раскрыть конкретный «механизм» его частных, особенных и всеобщих связей со всеми другими объектами, рассмотреть с точки зрения данного объекта всю материю, представить единство и целостность его как индивидуально своеобразное проявление или отражение в нем целостности и единства всей бесконечной материи. В этом смысле мы никогда не достигнем полного знания не только о мире в целом, но и о каждом частном его проявлении. Но *с помощью понятия всеобщего мы можем охватить своей мыслью и мир в целом, и каждую часть его, познавая и то и другое как единое целое* и устанавливая общие и всеобщие законы, которым подчиняется все существующее в мире или все имеющее отношение к существованию той или иной его части. *И конца этому познанию нет, как нет конца единому целому и бесконечно многообразному.*

---

[81] Ильенков Э.В. Понятие «абстрактного» («идеального») объекта. В кн. Проблемы диалектической логики. Алма-Ата, 1968. С. 63.

Познание всеобщего, бесконечного, абсолютного неразрывно связано с познанием мышления. И именно в возможности познания всеобщего и бесконечного, недоступных непосредственному, чувственному восприятию, философия более полно и ярко осознает и отличительную сущность человеческого мышления. Это связано с тем, что *только в философии всеобщее и процесс познания всеобщего рассматриваются как специальный предмет исследования. Лишь с появлением мысли о всеобщем человечество подошло к постановке вопроса о природе мышления как такового, рассматриваемого в его отличии от чувств.*

Итак, познание всеобщего возможно только вместе с познанием мышления. Другого способа познания всеобщего просто нет. Мыслить – значит обобщать. И уровней обобщения бесконечно много. И только тогда, когда мышление поднимается до всеобщего как предельно высокого (можно сказать, и предельно глубокого) уровня обобщения, оно и становится философским. Получается, что философия, познавая всеобщее, познает вместе с ним мышление, причем прежде всего философское мышление. Значит, имея целью познавать объективное всеобщее, философия обязана познавать и саму себя. Познавая всеобщее, философия доводит познание его до познания общей сущности мышления, а познание последнего – до познания собственно философского мышления. Поскольку же никакого другого мышления, кроме человеческого, наука до сих пор не знает, не встречалась до сих пор с каким-либо достоверно установленным внечеловеческим мышлением, постольку философия должна разобраться в соотношении мышления с человеческими чувствами и практической, чувственно-предметной деятельностью людей. А это значит, что философия обязана довести познание всеобщего до познания общей сущности человека и общества, существующих в неразрывной взаимосвязи друг с другом. К такому же выводу приводит и рассмотрение философии как непосредственно мировоззренческой науки, представляющей в научно-теоретическом виде ядро, сердцевину того или иного мировоззрения.

На основе сказанного разработка теории материалистически понимаемой диалектической логики сводится к следующему[82].

---

[82] Подробнее см: Солопов Е.Ф. Вопросы методологии материалистической диалектики. Л., 1971. С. 30-72; Предмет и логика материалистической диалектикию Л., 1973. С. 48-101; Введение в диалектическую

Прежде всего напомним, что обоснованному изложению какой-либо научной теории должно предшествовать четкое осознание предмета науки и исходной общей сущности этого предмета (его элементарной «клеточки»). Предметом философии как особой формы выражения мировоззрения является совокупное отношение человеческого общества к материи как всеобщей субстанции, а исходной генетической и структурной «клеточкой» этого предмета надо считать *отношение всеобщего* и *отдельного*. Это надо пояснить подробнее. Философское познание любого единичного объекта достигается путем анализа его взаимосвязи со всеобщим. Для изложения же философского мировоззрения надо осуществить систематический анализ отношения ко всеобщему не какого угодно отдельного объекта, а именно и только человеческого общества. Далее надо установить, как именно анализировать это отношение, с чего начинать и как двигаться дальше. Ответ дает опыт изложения «Капитала» К. Маркса. Начать надо с анализа элементарной клеточки указанного отношения. И мир в целом (*всеобщее*), и общество (особо интересующее философию *отдельное*) – сложнейшие системы. Их надо упростить. Имея задачей дать всестороннюю характеристику отношения человеческого общества ко всей материи как всеобщей субстанции-системе, материалистическая диалектика должна вначале рассмотреть данное отношение на уровне отношения к материи всякого другого ее проявления, на уровне отражения человеческого общества со стороны его тождества всем другим относительно отдельным проявлениям всеобщей субстанции. Это и значит, что вначале предмет диалектики должен рассматриваться непосредственно как отношение всеобщего и отдельного.

Сведя предмет философии к отношению «всеобщее – отдельное» и подвергая его теоретическому анализу, философия вначале определяет всеобщее как **бытие**. Утверждение «всеобщее есть бытие» – это самое абстрактное, поверхностное определение общей сущности всего бесконечного многообразия явлений, отражающее только один их общий признак – обладание бытием, существованием. Одновременно это самое абстрактное выражение идеи единства мира. Мир един в своей общей сущности, в своем

логикую Л., 1979. С. 128-148, 179-184; Философия. Предмет и логика. М., 2001; Философия. М., 2003; Логика диалектики. К 240-летию со дня рождения Гегеля. М., 2010.

собственном бытии. Конкретизацией этого положения служит раскрытие соотношения **мыслимого** единого бытия с многообразным бытием **чувственно** достоверных отдельных явлений. По мере роста знаний об отдельных явлениях философия уточняет и обогащает знание и о всеобщем едином бытии или, что то же самое, о бытии всеобщего.

Как видим, рассмотрение отношения «всеобщее – отдельное» в самом начале совпадает с рассмотрением соотношения единства и многообразия бытия, единого и многого, которое, в свою очередь, совпадает с соотношением покоя и движения, тождества и различия, взаимосвязи и отдельности (разделенности) явлений. Анализ утверждения элеатов «всеобщее (бытие) есть покой», несовместимого с многообразием и изменчивостью явлений, приводит к выводу «всеобщее (бытие) есть движение (изменение)». А осмысление этого вывода с логической необходимостью приводит к положению диалектики о самопротиворечивости бытия, в первую очередь, о взаимопроникновении всеобщего и отдельного. Всеобщее нельзя представлять ни в виде одного единственного отдельного (воды, воздуха и т.п.), ни в виде суммарного множества независимых друг от друга отдельных (чисел Пифагора и атомов Демокрита). Всеобщее может быть мыслимо лишь как бесконечный, вечно длящийся процесс взаимопревращения друг в друга конечных, временно существующих отдельных объектов. И отдельность их не абсолютна, а относительна, будучи только моментом всеобщей взаимосвязи явлений. Так же относителен и покой как внутренний, собственный момент движения (изменения вообще).

Развернутый анализ отношения «отдельное – всеобщее» дает учение об объективной (объектной) диалектике, принципы, законы и категории которой в равной мере характеризуют и природу, и общество, и мышление. Основной вывод объектной диалектики: мир един в его самообусловленности (он сам весь есть самопричина, вечная субстанция) и самоизменении как общем способе его существования. Мир на этом этапе философского рассмотрения предстает практически только как природа и как объект, еще не ставший субъектом.

Следуя далее по пути восхождения от абстрактного к конкретному, философия переходит к описанию бытия, развитие которого превратило его уже в субстанцию-субъект.

Дополнительно к общим законам бытия как объекта появляются новые его законы, тоже общие, но более конкретные, более богатые содержанием, отражающие его общие особенности уже в качестве субъекта (точнее объекта-субъекта). На этом этапе философия уже сталкивается с обществом, но пока рассматривает его на уровне отдельного человека как индивидуального субъекта практики и познания. Общество как целостная система здесь учитывается лишь как предпосылка познания отдельных людей – исходных элементов общества. Второй раздел философского знания – антропология и гносеология. Здесь рассматриваются проблемы происхождения человека и общества, труда, языка и мышления, а главное – их функционирование на уровне уже сформировавшегося, готового человека и готового общества. Именно в этом разделе философия непосредственно анализирует соотношение бытия и мышления и разделяется на материализм и идеализм. Объектная диалектика перерастает здесь в субъектную и тоже разделяется на идеалистическую и материалистическую диалектику. Обобщение всей истории человеческого познания, опирающегося на материальную, практическую деятельность людей, на наиболее достоверные данные науки, убеждает в истинности материализма и материалистической диалектики, обосновывающих вывод, что мир в целом, бытие вообще есть не просто диалектически развертывающийся процесс, но именно движущаяся и развивающаяся материя, поднявшаяся с возникновением человека и общества до осознания себя в качестве самоотражающейся, чувствующей и мыслящей субстанции-субъекта. Основной вывод в гносеологии: мир един в его материальности, а в целом теория диалектики совпадает с теорией материализма, утверждая в итоге, что единство мира состоит и в его саморазвитии, в его материальности.

II РАЗДЕЛ.
БУДУЩЕЕ СКВОЗЬ ПРИЗМУ КОНКРЕТНОГО ИСТОРИЗМА

А. А. Хамидов

Диалектика и анти-дидактика

Учить специфически
человеческому мышлению –
значит учить диалектике.
Э.В. Ильенков

Хорошо известно, что Э.В. Ильенков занимался не одной лишь теорией диалектики. Немаловажное место в его деятельности занимали философские проблемы педагогики (в том числе, что тоже хорошо известно, и в их практически-прикладном аспекте). Одна из идей, проходивших красной нитью через все его философско-педагогические работы, была идея о том, что *школа должна учить мыслить*. Собственно говоря, так и называлась его большая статья, опубликованная в приложении к журналу «Народное образование» (1964, № 1) и переизданная в книге «Об идолах и идеалах». В ней он писал: «Развитие способности мыслить и процесс формального усвоения знаний, предусмотренных программами, – два процесса, отнюдь не совпадающих автоматически, хотя и невозможных один без другого» [2, с. 153]. И речь, разумеется, идёт не только об общеобразовательной, но и о высшей школе.

Основная проблема, вытекающая из той педагогической теории и практики образования, свидетелем которой был Ильенков, – *рассогласование* между решением задачи усвоения обучающимися знания и задачей выработки у них способности к самостоятельному творческому мышлению, «между воспитанием ума, с одной стороны, и загрузкой памяти све́дениями – с другой...» [3, с. 76] Дело в том, что знание и ум – *разные* феномены. Ум – это важная сущностная сила человека, это – способность *мышления*. Её нельзя получить извне в готовом виде; её можно только

выработать собственными усилиями; с помощью других или без неё. Знание же можно получить извне в готовой форме.

Школа, конечно, никогда прежде не ограничивалась загрузкой памяти, но и прививала какую-то долю ума. Но суть дела не только в рассогласовании в решении задачи воспитания дисциплины и культуры мышления обучающегося и задачи снабжения его необходимыми знаниями, а в том, что вторая задача для школы – пусть и ненамеренно – оказалась *приоритетной*.

Такой «перекос» – не просто продукт чьей-то злонамеренной акции. Он обусловлен само́й структурой социума, захваченного отчуждением. В развитой системе отчуждения наука, в которой вырабатывается знание, и образование, передающее знание обучающимся, представляют собой две обособленные друг от друга и замкнутые на себя институциализованные сферы, выполняющие свои собственные функции в составе социума. Когнитивная структура науки непроста, но для нашей задачи в ней можно выделить три подструктуры, являющиеся в то же время и тремя стадиями выработки научного знания: 1) поисковая стадия, или передний край науки, 2) оформление знания в концепцию и теорию и 3) научная дисциплина. На переднем крае знание имеет вероятностный характер, на стадии теории – в значительной степени достоверный характер, на уровне научной дисциплины знание приобретает истинный и достоверный характер. Однако связь этих стадий не линейная, но циклическая: дисциплинарное знание никогда не застраховано от уточнений, изменений, а то и от опровержений.

Сфера образования берёт у науки не то знание, которое вырабатывается и функционирует на её переднем крае или которое ещё нежёстко оформилось в теорию. Она берёт у неё то знание, которое уже приобрело статус достоверности и истинности, т. е. знание в форме *научной дисциплины*. Это, однако, обусловливает следующий метаморфоз *научного* знания. Приняв из сферы науки в свою сферу один лишь *результат* науки, система образования тем самым отрывает этот результат от породивших, воспроизводящих и преобразующих (в частности, развивающих) в случае необходимости процессов – процессов, которые сосредоточены и протекают в других звеньях, а в первую очередь – от протекающих на её переднем крае, где и познавательная деятельность, и само знание организованы *проблемно*. Научная дисциплина поступает в

сферу образования как голый результат, оставивший позади себя (в сфере науки) процесс своего порождения. Гегель, как известно, специально отмечал, что «не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением; …а голый результат есть труп, оставивший позади себя тенденцию» [1, с. 2]. Но голый результат – это ещё и труп, *лишённый* какой бы то ни было *потенции* своего дальнейшего становления.

В сферу образования как раз и транспонируется этот «труп»; он и является тем, чтó циркулирует на разных её уровнях и подуровнях. Вследствие этой, казалось бы, простой и неприметной, операции научная дисциплина трансформируется в нечто, радикально отличное от себя. Имя ему – *учебная дисциплина*. Считаем необходимым ещё раз подчеркнуть: различие между той и другой – *принципиальное*. Если первая ни на каком этапе своего существования не застрахована от проблематизации и потому предстаёт как нечто всегда не-окончательное, не-готовое, то вторая не рассчитана ни на какие изменения и уточнения *изнутри*, ни на какую проблематизацию и потому предстаёт как нечто *самодовлеющее, окончательное* и *готовое*. Учебно-дисциплинарное знание возможно изменять, лишь *заменяя* его полностью или что-либо в нём сугубо *внешним* образом – так, как заменяют один механизм другим или одну деталь – другой. И если научную дисциплину можно сравнить с живым *организмом*, способным к росту, то учебную дисциплину следует сравнивать с мёртвым *механизмом*, ни к какому росту не способным.

Но таков лишь первый шаг на пути оформления учебной дисциплины, учебно-дисциплинарного знания. Не станем давать им полную характеристику (подробнее об этом см.: [5]); отметим лишь следующее. Формой литературной фиксации учебно-дисциплинарного знания является *учебник*. Он в наиболее выпуклом виде выражает сущность данного типа знания. Знание это, прежде всего, *монологично* и *без-адресно*: оно обращено ко всем и ни к кому. Таков же и содержащий его учебник. Знание в нём, как и следовало ожидать, предстаёт как уже сформированное, завершённое, готовое. Его форма и его содержание предстают как окончательные. Научное познание открывается и завершается проблемами. Первое и последнее слово науки – *проблема*. Учебно-дисциплинарное же знание отсекает как те проблемы, которые привели к нему, так и ещё более ревностно и тщательно те, которые

могли бы вести познание дальше. Учебно-дисциплинарное знание по определению *не подлежит* проблематизации. Существенной особенностью данного типа знания, зафиксированного в учебнике, является то, что оно преподносится как исключительно *истинное* знание. «Из состава учебника элиминируются заблуждения и ошибочные ходы мысли. Учебник должен изложить лишь истинное знание, научные результаты социально признанные в качестве истинных» [4, с. 122]. Это и понятно: поскольку учебная дисциплина исключает из своего состава процесс познания, постольку и драматизм истины и заблуждения, которым полна вся история науки, остаётся по ту сторону неё. За заблуждением, ошибками, неправильными ходами мысли такая дидактика не усматривает *никакого* положительного значения.

Но, конечно, то или иное конкретное заблуждение может подчас включаться в состав учебно-дисциплинарного знания и тем самым – в учебник. Однако включается оно в него как тоже нечто *готовое*, как голый результат, изъятый из живого процесса искания истины. Оно поэтому и фигурирует здесь не в своей положительной (стимулирующей поиск), но исключительно в *негативной* форме, как то, чего «не должно быть». Оно преподносится поэтому как некая несуразица, имеющая единственную функциональную цель – оттенить чистый свет безусловной и непререкаемой Истины. Знание излагается в учебнике в форме, не допускающей никаких принципиальных вопросов и сомнений. Это – *аффирмативное, аподиктическое* и *авторитарное* знание. Учебник предстаёт как *свод* (*сумма* в схоластически-средневековом смысле) однозначных, окончательных и непререкаемых истин, обладающих статусом всеобщности и всеобязательности, таких, которые подлежат беспрекословному и не ведающему сомнения тотальному усвоению.

Та школа, которую имел в виду Ильенков, делала упор на усвоение обучающимися конгломератов готового знания. Дидактика, практиковавшаяся в этой школе, была чужда диалектической культуре мышления. Ведь Диалектика есть логика *разумного* мышления. Лучшее, чему она могла научить, – это сугубо *рассудочное* мышление (не случайно же творческие индивидуальности и личности вырастали из тех индивидов, кто не слишком усердствовал в учёбе).

Строго говоря, готовое знание – это не знание в подлинном смысле, это – всего лишь муляж, гипсовый слепок, посмертная маска действительного Знания. Но и этот слепок позволяет его владельцу оперировать им, разумеется, в определённых границах. Знание, зафиксированное в языке (в широком смысле данного понятия), позволяет его обладателю выглядеть в глазах других и даже в своих собственных не только знающим, но и умным. Конечно, если знание не помножено на ум, оно остаётся чем-то безжизненным, простым набором све́дений. Оно вырождается в *эрудицию*, в том числе и в учёную эрудицию. Дисциплина и культура мышления формируется, развивается и совершенствуется лишь в процессе постановки и решения проблем, задач, загадок (энигм), раскрытия тайн. Культура проблематизации – один из показателей действительной культуры мышления.

Но Ильенков и не подозревал, что та дидактика, с которой он имел дело – ещё не самое великое зло. Новая дидактика заложена в той тенденции, которая получила название Болонского процесса. Сама стратегия этой дидактики состоит в том, чтобы максимально элиминировать из формирующегося человека личностеобразующие составляющие и максимально усилить те, которые способствуют формированию человека как всего лишь субъекта *рабочей силы* определённой квалификации для участия в конкуренции на рынке труда. В этой дидактике содержится установка на деструкцию дисциплины и культуры мышления, способности самостоятельно определять человеком свои мировоззренческие и ценностные ориентиры. Одним из атрибутов данной дидактики является *гипертрофирование* роли *тестового* метода, культивируемого не только как метод *проверки* уровня и качества знаний школьников и студентов, но и как способ *освоения* ими учебного материала.

Разумеется, тесты вполне можно использовать как *третьестепенное* средство проверки знаний. Именно *знаний*, но отнюдь *не* уровня культуры мышления. Главное тут состоит в том, что тотальная *тестизация* подменяет у обучающихся не то что желание научиться профессионально мыслить, – она подменяет и блокирует даже ориентацию на приобретение знаний как таковых. Культивируемая *тесто*-мания не только уму – она даже *готовому* знанию не научает. Сборники тестов напоминают викторину (необходимо *угадать* правильный ответ), а ответы на содержащиеся в них вопросы похожи на бросание жребия (а вдруг

повезёт и выпадет то, что надо). Тем самым в образовательный процесс внедряется ориентация на логику случайности. Обесценивается не только культура мышления, но обесценивается и значимость систематических достоверных знаний.

Стало быть, новейшая дидактика не только не ориентирована на Диалектику; она даже не ориентирована на выработку *рассудочного* мышления. Её со всем основанием следует именовать *анти*-дидактикой.

Литература

1. *Гегель*. Система наук. Часть первая. Феноменология духа //*Он же*. Сочинения. [В 14-ти т.] Т. IV. М.: Изд-во социально-экономической лит-ры, 1959. – 440 с.
2. *Ильенков Э. В*. Школа должна учить мыслить! //*Он же*. Об идолах и идеалах. М.: Политиздат, 1968. С. 153 – 211.
3. *Ильенков Э. В*. Диалектика и дидактика //Вопросы философии. 1974. № 2. С. 75 – 79.
4. *Огурцов А. П.* Уровни дисциплинарной организации науки и взаимодействия между учёными [§ 1 – 3] //Дисциплинарность и взаимодействие наук. М.: Наука, 1986. С. 87 – 132.
5. *Хамидов А.А*. Отчуждение в сфере образования //Человек в мире отчуждения. Алматы: Гылым, 1996. С. 117 – 143.

В.Т. Кудрявцев

«Моменты истины» Эвальда Ильенкова. К юбилею мыслителя

Ровно 90 лет назад в мир пришел Эвальд Васильевич Ильенков, пробыв в нем 55 лет. Один из самых значительных философов второй половины XX столетия, пронесший в наше новейшее время классический тип философского мышления и сделавший его по-настоящему современным. Не в угоду какой-то конъюнктуре или поветриям. А превратив эпоху, как и положено философу (согласно Гегелю), в содержание мысли.

Мысль, будучи всегда детищем эпохи вместе со всеми ее самыми жесткими ограничениями, находит одновременно и способ их преодоления. По большому, счету это и делает ее мыслью, *мышлением*. Иначе – налицо себетождественное бытие, без всякого мышления, даже если кто-то имитирует его в разговорах или писаниях.

Еще при жизни Ильенкова мировая философская, чаще – философствующая, мысль вовсю «постилась», хотя поначалу в самоназвании не прицепляла к слову «классическая» одну, а потом и две приставки «пост-». Попытки превратить эту приставку в «корень» ничем вразумительным не заканчивались. «Классика» помножалось на «пост», равное нулю, что в итоге давало ноль…

А Ильенкову хватило стремления, воли и мужества, чтобы участвовать в историческом развитии дела Платона – Спинозы – Гегеля – Маркса. Таланта (гения, без преувеличения) – чтобы стать их «соучастником». Подавляющее большинство советских «научных работников в области философии» толком не понимало, чем занимается Ильенков. И это, несомненно, осложняло им жизнь. Ведь он читал не только *язык,* но и *мысли* Маркса в первоисточнике, а их «марксизм» целиком умещался в «краткий курс», иногда дополняемый систематизацией обрывочных сведений из области «конкретных наук» (философски безграмотное словосочетание, которое заучивали уже из учебников).

Это «эзотерическое» знание вкупе с великим даром Ильенкову простить не могли. Человек в джинсах, собиравший студийные магнитофоны на дому из прихоти слушать Вагнера (даже станок для вытачивания деталей заказал из Германии!), в дом которого

стекались странные люди, чтобы заниматься, нет, не ревизионизмом, не антисоветчиной, хуже - «мышлением» в свободное от работы время, мог понимать в «марксизме» больше, чем главный идеолог ЦК КПСС тов. М.А.Суслов?!

Философия, диалектика были не только способом его мышления, но и образом жизни, предельные смыслы которой Ильенков черпал именно там. В «свободное время». Свободное время, *«т.е. досуг»* - как «пояснили» в одной советской статье (видел собственными глазами) это марксово понятие, характеризующее те моменты жизни человека, в которых он, собственно, и действителен. Моменты роста души и духа, приращения способности к творчеству – «истинного», а не «мнимого» богатства.

«Моменты истины», истины - в буквальном философском смысле этого слова.

Этот смысл и утверждал в своей философии Эвальд Васильевич Ильенков. И именно поэтому она не распадалась на логику, теорию познания, этику, эстетику, антропологию.

Именно поэтому включение в масштабную работу со слепоглухими детьми в Загорске или даже «анализ эпизода» - размышления об истории четырехлетнего мальчика Алеши, развившего у себя уникальное музыкальное дарование под руководством отца, простого настройщика фортепиано, не были для Ильенкова «практическим приложением» или поиском материала для готовых философских обобщений.

Это была сама философия.

О.Ф. Иващук

О понятии науки и научности философии

Тезис Э.В. Ильенкова о том, что философия является наукой, причем не стоящей над прочими науками как «частными», но выстраивающей отношения с ними демократически, как одна из конкретных наук, каждая из которых имеет мировоззренческое измерение и находит свое место в совокупном мировоззрении эпохи самостоятельно [2], опирается на гегелевский метод. В основе его лежит определенное понимание соотношения всеобщего и единичного, т.е. понятийной формы, того, что собой представляет понятие. Причем сам Гегель в этом отношении оказался на меже: он сформулировал, вопреки традиции, новое понятие о понятии, согласно которому традиционно полагаемое понятие, которое должно подчиняться известному логическому закону обратного соотношения объема и содержания, оказывается лишь представлением, формой познания, еще не достигшей уровня мысли. Но у самого Гегеля науки суть не более чем прикладная логика, и это вполне традиционное представление. При этом справедливость требует отметить в качестве заслуги указанной традиции определение философии как теории, имеющей предметом всеобщее («наука о всеобщем»), оно имеет значение выделения основной конструкции философии вообще.

Эту двоякую роль так называемой «диатрибической традиции» отрефлектировал давший ей это имя А.В. Потемкин, который, работая над этой проблемой параллельно с Ильенковым, показал, что описанное понимание отношения всеобщего и единичного составляет ее логический костяк. Диатрибика весьма многолика и существует не только в справочных и учебных пособиях, но проступает практически всюду, где речь заходит о специфике и предмете философии. В пространстве современной отечественной философии из ее массива выбивается исключительно ильенковский/потемкинский вектор – единственный, который имеет о ней четкое понятие.

А.В.Потемкин набросал выразительный портрет диатрибической традиции [5]. Вот характерные черты, позволяющие ее опознать в любом обличье.

1. Философия – наука о всеобщем как таковом, прочие науки – об отдельных, эмпирически данных предметах.

2. Так как эмпирически данное единичное непосредственно-количественно подводится под всеобщее, то всё содержание познания является делом разработки разных наук, у каждой из них есть свой позитивно фиксируемый предмет, а у философии такового нет, следовательно, она не наука, а «мудрость» как расстановка ценностей, а если все-таки наука – то особая наука, с особыми полномочиями и статусом.

3. Ее назначение – склеивать в целое фрагменты предметной мозаики научного знания, или обобщать достижения естествознания, строя из них общее мировоззрение, в чем отказано отдельным «частным» (ущербным в своей частичности) наукам. Отсюда и упорные попытки поместить философию «на одну грядку» с религией или мифом, или сравнивать, не проясняя оснований возможности этого, философию, религию и науку.

4. Имея дело с такими ущербными науками, философия оказывается в позиции правителя или интеллектуального полицейского, который должен предписывать наукам их место и границы, чуть ли не предметную область.

И описанные черты легко констатировать не только у позитивистов, которых главным образом имеет в виду Ильенков, но и в противонаправленном философском векторе, феноменологически-экзистенциально ориентированном (например, у Э.Гуссерля в «Кризисе европейских наук…» и других работах спасение европейского человечества связывается с возрождением универсальной философии, единственно способной восстановить жизненный смысл научных достижений, вписав их в «жизненный мир» человека, на что априори не способны науки, которые, говоря словами Хайдеггера, «не мыслят»).

В этом совпадении нет ничего удивительного: ведь описанное отношение всеобщего и единичного, лежащее в основании обоих подходов, легко перевернуть, не меняя его характера. Нехитрое дело, – скажет позитивист, – обобщать чужие достижения, отвлекая то, что в них повторяется. Это можно сделать и без философии, которая в глазах ученого сразу становится праздной метафизикой, паразитирующей на науке. А в глазах феноменолога наука со всеми своими достижениями оказывается вредным для человечества искушением, бессмысленной игрой формализма. Требуется

культура мышления, прошедшего школу гегелевской логики, чтобы увидеть ложность этой дилеммы.

У Гегеля понятие есть единство всеобщего и единичного, но не всякое, а такое, в котором единичное непосредственно не подводится под всеобщее ни как элемент под класс, ни как часть под целое. Только в этой ситуации, когда и всеобщее, и единичное, стремясь быть тотальностью, исключают друг друга и при этом одно невозможно без другого, требуется опосредствование – всякий раз особенное, процессуальное единство всеобщего и единичного, реализующееся как их развивающееся взаимополагание – история, определенная понятием [1с. 695-699]. Развитие движется от такого единства всеобщего и единичного, в котором их противоречие еще «в себе» и потому трудно различимо от их формального отношения, – к конкретному единству системы их взаимоотношений, в которой всеобщее основание системы полагается на вершине конкретного развития как практически истинная абстракция. В системе человеческой деятельности этой практически истинной абстракцией выступает мышление, которое обособляется в отдельный вид деятельности, своим особенным бытием высвечивая определенность невидимого общего, все пронизывающего эфира человеческих связей, который сообщает человеческую специфику всему человеческому. Мышление и становится предметом философии как особой науки среди наук, образующих между собой органическую ткань взаимосвязей.

В этом качестве философия занята таким делом, которое для рефлексивной культуры имеет принципиальное жизненное значение: рефлектирует всеобщие основания данной культуры, специфику данного конкретного способа производства человека, способа интеграции индивидов в общность, способа присвоения индивидов культурой (общностью).

Рефлексивная культура, – это такая, которая может воспроизводить себя, только отдавая себе отчет в том, что́ единит всех в реальную общность, в отличие от нерефлексивных, или традиционных, культур, в которых, как заметил М.К.Петров [4], эта интеграция не нуждается в осознании. Выражается эта рефлексивность в том, что граждане полиса, например, должны непосредственно брать на себя авторство всеобщих культурных целей [6], непосредственно участвовать в выработке политики полиса. Такая рефлексивность – следствие определенной и

необходимо возникающей исторической ситуации, когда разрушившие традиционный код социальности частные собственники должны были, с одной стороны, искать способа объединения друг с другом как условия сохранения своей суверенности, но, с другой стороны, именно из-за этого условия способ их объединения не мог быть традиционным, поскольку должен был обеспечить суверенность частных собственников. Таким образом, условием объединения должна быть уверенность, что объединяет всех именно общий интерес, что каждый в общем деле кровно заинтересован. Так впервые в истории возникает ситуация, когда культура (полис) появляется на свет и воспроизводится *сознательно*. Для выживания ее должен был возникнуть вопрос: что есть всеобщее, – ответом на который и стало рождение философии, индекса рефлексивной культуры.

Но если культура доводит до осознания собственные предпосылки усилиями философии, то это означает, что философия представляет собой адекватное самопроговаривание культурного единства; и это проговаривание происходит в способе постановки философией ее основного вопроса (по формуле Гегеля, вопроса об отношении всеобщего и единичного).

Поэтому чтойность культурного единства, в котором философия возникает, мы можем определить безошибочно. Так, античная философия проговаривает её как совпадение всеобщего и единичного, человека и космоса. И это можно считать спецификой всякого мифа (как мировоззрения общины), поскольку получено в мифе (внутри него!), достигшем рефлексивного замыкания на себя (соответственно, в общине, вышедшей из-за частной собственности на экзистенциальную грань).

То же ясно и для вопрошания о всеобщем внутри религии, т.е. для теологии, в которой этот же вопрос переформулируется в доказательство несводимости всеобщего и единичного, что составляет специфику всякой религии (мировоззрения общности, имеющей предпосылкой разрушение общины и научившейся себя воспроизводить без опоры на природные циклы [6]).

Наконец, тот же метод мы можем применить и к тому общему эфиру культуры, который возникает в XVII в. и рефлектируется философией в виде субъект – объектной оппозиции, где субъективность всегда выступает как по-разному понимаемое «Я» (Cogito, трансцендентальный субъект – Ichheit, Egoität, гегелевское

Понятие). Это отношение человека к миру (в котором «я» абсолютно) философия называет *наукой*, и, находясь внутри него, сама она не может быть ничем иным, кроме как наукой же, причем «образцом и формой» для всех других наук, как выразился И.Фихте [7].

Поэтому философия в современную эпоху, как и все духовные интенции человека, во-первых, есть наука; во-вторых, как рефлектирующая общий культурный эфир, есть философия науки, и вовсе не в позитивистском смысле обобщения достижений естествознания. Из всего изложенного следует, что ее научный характер ничуть не мешает ей быть теорией о том, «что сообщает всему человеческому его человечность», о последних вопросах человеческого бытия в мире.

Обрисованное здесь понятие науки получено дедуктивно, «в выведенном отношении», в чем-то вопреки очевидности. Оно поэтому отличается от тех эскизов этого культурного феномена, которые возникают при попытках установить специфику науки исходя из ее «позитивных», привязанных к фактам проявлений, из наличной деятельности сообщества и институтов, которые возникают как органы ее функционирования. Как срезовые проекции *наличного бытия науки*, они изначально обременены односторонностью и потому искажают образ науки.

С весьма яркой попыткой такого рода выйти на существенное для науки как науки мы имеем дело у М.К.Петрова, и о ней стоит упомянуть здесь не только потому, что она кажется попадающей в цель, но и потому, что Ильенков критически отреагировал на нее в своих замечаниях к рукописи Петрова «Искусство и наука» [3].

Специфика науки у Петрова определяется ее назначением: элиминировать из человеческой деятельности репродуктивные формы и передать автомату, так препарировать содержание творчества, чтобы на выходе оно имело вид закона, тиражирующего продукты без участия человека, т.е. стало репродукцией. Но сама она служит обновлению репродукции, поэтому на входе она – творчество, «канон», «закон с дыркой» для «творческой вставки», самодеятельности. Последнюю представить в виде закона и репродукции – т.е. научно, – невозможно, поскольку она продуктивна.

Но должна ли в самом деле наука (именно как специфический «дух культуры» Нового времени) сводиться к эксплуатации

творчества для полагания закона тиражирования продукта – или это ее несобственный образ, ее момент, который в мире частной собственности и тиража заслоняет собой ее саму и отсекает пути к познанию творчества? Есть ли у науки более высокий потенциал, как тот, например, на который притязала у Гегеля Wissenschaft в отличие от Kenntnisse (или, как теперь говорят, Science)? Подход Ильенкова дает возможность увидеть эту различенность в себе науки, необходимость компоненты Wissenschaft, экранируемую очевидностью ее институционального функционирования как Science.

Литература:

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1999
2. Ильенков Э.В. Диалектика и мировоззрение.//Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991
3. Петров М.К. искусство и наука. //Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М., 1995
4. Петров М.К. Самосознение и научное творчество» Ростов-на-Дону, 1992
5. Потемкин А.В. Метафилософские диатрибы на берегах Кизетиринки. Ростов-на-Дону, 2003
6. Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. М., 1990
7. Фихте И.Г. О понятии Наукоучения. // Фихте И.Г. Соч.: в 2т. Т.1. С.-Пб., 1993

В.А.Рыбин

О предпосылках Всеобщего метода познания: Гегель, Маркс, Ильенков

История повторяется: сегодня, как и сто лет назад, Россия оказывается средоточием основных противоречий современной цивилизации, «самым слабым звеном империализма», но, как и тогда, темпы исторического развития и приходящие с ним новые события опережают возможности их осмысления. Системный кризис современного капитализма наглядно демонстрирует, что существующий тип общественного устройства, основанный на классовом делении, отчуждении людей от культуры, эксплуатации большинства меньшинством и пр., окончательно изжил себя и, следовательно, переход от «предыстории» к «истории» явно назрел, однако, коренной для перехода от теории к практике вопрос — *каким образом будет функционировать новое бесклассовое общество, лишенное прежних противоречий?* — остается без ответа. Но без такого ответа нет и не может быть каких-либо активных действий, ибо только более-менее ясное представление о механике лучшего будущего способно перевести рассуждения типа «а стоит ли игра свеч?» на уровень практических действий.

В настоящий момент ни одна из существующих ныне и претендующих на руководство обществом и государством политических сил не способна ясно сказать, *что именно* нужно делать «на следующий день» после прихода к власти, дабы избежать «возрождения старой мерзости» как в форме изъянов «реального социализма» (которые пока никому так и не удалось отделить от его достоинств), так и в форме нынешнего олигархически-бюрократического капитализма (пороки и уродства которого и есть его суть). С другой стороны, на фоне стремительного ускорения темпов истории и умножения ее факторов, надежда на то, что стихийное течение событий само по себе способно привести к оптимальному результату, представляется наивностью. В условиях современного общества, сочетающего в себе риски переразвитой техносферы с ригидностью систем управления, все упования на благотворность социального взрыва вполне резонно расцениваются большинством населения

как безумие; тем более, что, как показал опыт «перестройки» и «оранжевых революций», резкий слом устоявшегося порядка скорее многократно усугубляет прежние недостатки, нежели способствует их ликвидации.

И тем не менее, полное повторение прошлого невозможно: в широком историческом плане переход от «предыстории» к «истории» является в наши дни гораздо более реальным, чем в 1875 г., когда К.Маркс в своей «Критике Готской программы» лишь в самых общих чертах определял условия перехода к коммунизму, связывая их с ликвидацией разделения труда, уничтожением противоположности между умственным и физическим трудом, превращением труда в первую жизненную потребность и ликвидацией материальной нехватки [6, с. 20], или чем летом 1917 г., когда накануне взятия большевиками власти В.И. Ленин, набрасывая в своем труде «Государство и революция» контуры нового общества, лишенного «родимых пятен капитализма» и выстроенного на принципах самоуправления, писал: «…когда *все* научатся управлять и будут на самом деле управлять самостоятельно общественным производством, самостоятельно осуществлять учет и контроль тунеядцев, баричей, мошенников и тому подобных "хранителей традиций капитализма", — тогда уклонение от этого всенародного учета и контроля неизбежно сделается таким неимоверно трудным, таким редчайшим исключением, … что *необходимость* соблюдать несложные, основные правила всякого человеческого общежития очень скоро станет *привычкой*» [4, с. 102].

Ленин не мог не сознавать абстрактность такого подхода для своего времени, поэтому он и завершил свой труд фразой, что дальнейшую разработку теории «придется отложить надолго» [4, с. 120]. Вероятно, рассчитывая на успех взятия власти, Ленин надеялся на доработку теории перехода к новому обществу другими теоретиками, при более развитых и доступных осмыслению исторических обстоятельствах. Но «реальный социализм», на который после периода «бури и натиска» первоначального строительства и победы в Великой Отечественной была возложена историческая задача создания бесклассового общества во всей его конкретности, не оправдал надежд и завяз на стадии «переходного этапа». Что и привело к перерождению

«государства диктатуры пролетариата» в «диктатуру номенклатуры», к его загниванию и гибели.

Принято считать, что произошло это из-за недостаточного внимания руководителей советского государства к идеям, которые исходили от теоретиков, творчески разрабатывавших марксизм. Ильенкова тут надо назвать в числе первых, ибо, начиная уже с 60-х годов XX века, он постоянно проводил ту мысль, что переход социалистического общества на более высокий уровень развития «это — задача превращения каждого индивида на Земле в высокоразвитого и универсального индивида… В частности, это глубокая революция в области народного образования, нацеленная на ликвидацию той формы разделения труда, которую развила (и оставила социализму в наследство) развитая товарно-капиталистическая организация жизни» [1, с. 150--151].

Но был ли у самого Ильенкова в необходимой степени конкретизирован метод универсализации человека? — Думается, нет, поскольку Ильенков пытался выработать его, опираясь на гегелевскую методологию – диалектику абстрактного и конкретного. Диалектика же Г.Гегеля (если понимать диалектику как учение о развитии в наиболее общем виде) раскрывает развитие только с *внешней* стороны, не проникая в его *внутреннюю* суть. В самом деле, если взгляд на развитие резюмируется в «скачках», неведомо каким образом переводящим количество в качество – независимо от того, идет ли речь о физических (кипение чайника), социальных (революция) или мыслительных (интуиция) процессах, – то в самом деле «это очень бедная диалектика» [7, с. 136].

Для перевода универсализации на практический, операциональный уровень, помимо *внешнего, феноменологического развития*, необходимо, раскрыть суть и *внутреннего, сущностного развития*, познание которого и даст соответствующий этой сущности Метод — метод, во-первых, действительно всеобщий (а не селективно действующий в отдельных сферах реальности и в изучающих их конкретных науках), и, во-вторых, действительно конкретизирующий, т.е. выходящий за рамки гегелевской методологии с ее движением от абстрактного к конкретному (которая в таком случае будет представлена как частное проявление еще более общего, в полном смысле слова всеобщего Метода).

Для этого прежде всего необходим предмет, исчерпывающим образом сочетающий в себе *внешнее* и *внутреннее развитие*. И

такой предмет есть: это – человек. Если всякая животная особь целиком определяется *внешними* воздействиями со стороны своей популяции и других живых видов, биогеоценоза, биосферы в целом, Космоса, то человек, воплощая в себе творческое начало культуры, сам является источником ее развития, т.е. в какой-то степени выходит за рамки полной заданности *внешним*. Но для этого он должен прежде освоить, сделать «своим», «овнутрить» основное содержание прежде созданной культуры. Таким образом, если создание культуры, результаты творческой деятельности человека есть выражение *внешнего развития*, то закономерности «вмещения» культуры в индивида представляют собой воплощение *внутреннего развития.* Вся проблема в том, что до сих пор остается неясным, *каким именно образом* этот процесс осуществляется, *как конкретно* происходит универсализация?

В традиционной культуре подобный вопрос просто не мог возникнуть, ибо формирование личности протекает тут внерефлексивно. Лишь в эпоху модернизации, когда возникает потребность в целенаправленном культивировании человеческих способностей, проблема *внутреннего развития* постепенно актуализируется, однако, в косвенной форме. Гегелю этот вопрос не был ясен, потому-то он фиксировал развитие лишь с *внешней стороны* – «монистически», подменяя *внутреннее развитие* собственной «гегелевской» диалектикой, за которой на самом деле скрывался «некритический позитивизм» [10, с. 157], т.е. апология науки как единственного в ту эпоху знания, свободного от метафизических включений. Что и предопределило неудачу гегелевского философского проекта: научное знание довольно скоро избавилось от такой «дублирующей» опеки. Маркс так высказался по этому поводу: «Естественные науки развернули колоссальную деятельность и накопили непрерывно растущий материал. Но философия (философия Гегеля – В.Р.) осталась для них столь же чуждой, как и они остались чужды философии. Кратковременное объединение их с философией было лишь *фантастической иллюзией*» [10, с. 123-124].

Сам Маркс уже разделял *внутреннее* и *внешнее развитие*, исследуя первое на раннем, антропологическом этапе творчества, а второе – на зрелом, политэкономическом этапе, он определенно понимал необходимость сочетания *внешнего* и *внутреннего развития* для создания Метода, открывающего путь к познанию

законов истории и управления ею, но так и не смог четко сформулировать этот метод. Причина в том, что Марксу так и осталось непонятным, *каким конкретно образом* стремительно производимое в рыночную эпоху при посредстве науки общекультурное богатство, являющееся «абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т.е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу» [8, с. 476], из внешнего по отношению к конкретному человеку достояния (коллективного, группового, государственного, общечеловеческого), может быть превращено в его собственный, внутриндивидуальный потенциал, обладание которым, воссоздавая «универсальность индивида не в качестве мыслимой или воображаемой, а как универсальность его реальных и идеальных отношений» [9, с. 35], сделало бы возможным введение *внешнего развития* в образе всепожирающего научно-технического прогресса в рамки *внутреннего*, «человекоразмерного» *развития* и открыло бы тем самым перспективу создания культуры без классового деления, эксплуатации, отчуждения и пр.

Ильенков тоже не смог эксплицировать этот метод, ибо, выстраивая в один ряд «орудия труда и статуи, мастерские и храмы, фабрики и государственные канцелярии, политические организации и системы законодательства» [3, с. 117], он рассуждал монистически, т.е. следовал скорее Гегелю, чем Марксу, и тем самым стирал различие между *внешним* и *внутренним развитием*. За что его справедливо упрекал М. Лифшиц: «Эвальд Ильенков очень хорошо понял одну сторону дела и не без основания увлекся ею» [5, с. 240].

Но можно ли в самом деле сформулировать всеобщий Метод?

Думается – да, если будут раскрыты закономерности *внутреннего развития*, о котором мы сегодня знаем уже достаточно много, но знание которого рассредоточено по конкретным наукам и не может быть впрямую экстраполировано на иные сферы реальности и познания. Его невозможно также получить и на позитивистский манер, т.е. как «совокупность "наиболее общих обобщений", делаемых задним числом» [2, с. 361]. Его можно выработать только через целенаправленное выстраивание и

формализацию – а не просто через «отражение» и воспроизведение – принципов «вмещения» полноты культуры в индивида. Знание этих *внутренних* принципов, сочетаемое с уже накопленным знанием о *внешнем развитии*, отлившись во всеобщий Метод, откроет в итоге путь к рефлексивной универсализации современного человека и созданию нового типа общества, способного к регулируемому саморазвитию.

Литература

1. Ильенков Э.В. Гегель и "отчуждение" / Э.В. Ильенков. Философия и культура. М., 1991.
2. Ильенков Э.В. Диалектика и мировоззрение / Э.В. Ильенков. Философия и культура. М., 1991.
3. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1984.
4. Ленин В.И. Государство и революция / В.И. Ленин. Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. Т. 33.
5. Лифшиц М. Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального). – М., 2003.
6. Мареев С.Н. Встреча с философом Ильенковым. М., 1997.
7. Маркс К. Критика Готской программы. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 19.
8. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч.I.
9. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч.II.
10. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 42.

М.Л.Бурик

Почему и как диалектика?

Обычно, когда в учебном курсе философии речь заходит о диалектике, то перечисляются принципы, законы, и категории диалектики. Задача студента, таким образом, сводится к их формальному заучиванию. Но такую формальную диалектику нельзя использовать как методологию исследования. Между тем, диалектическая методология заключается в том, чтобы, исследуя любое явление природы или общественной жизни, изучать его в развитии, понять его место во всеобщей связи и взаимозависимости, и не впадать в истерику, когда мы имеем дело с противоречием, а точно в понятиях фиксировать и исследовать его, поскольку через противоречивость, посредством единства (тождества) противоположностей в их борьбе, и осуществляется развитие. Тогда диалектика – «живой метод», а не мертвая схема.

Но все же, в чем именно состоит универсальность диалектики как метода познания? – спросят нас. На каком основании мы утверждаем, что категории и законы диалектики – это в наиболее всеобщей форме осознанные нами имманентные свойства объективной реальности как таковой? То есть, на каком основании мы утверждаем, что законы диалектики будут действовать всегда, ведь они являются продуктом определенного этапа развития человека и не могут претендовать на роль вечных законов, т.к. это противоречит самому принципу развития. Мы видим природу так, как научились ее преобразовывать. Законы диалектики это - то, как мы видим природу, какой она нам кажется. С чего мы взяли, что вместе с изменением способа преобразования природы, не окажется, что она уже другая, непротиворечивая, например. А противоречие – это только продукт разделения труда. Можно предположить, что его истоки в миллионы и миллионы раз повторяющейся ситуации, когда формы деятельности, взятые из движения по форме определенного предмета не подходят для движения по форме другого предмета, т.е., что это продукт разделения труда. Что мы знаем, так это то, что законы и категории диалектики – это определения деятельности общественного человека, да еще и на определенном, весьма неразвитом этапе становления. Ведь мы же имеем дело только с тем, что дано нам в

деятельности, а значит, мы наверняка не знаем, имеем мы дело только с деятельностью или еще и с фундаментальными свойствами предметов существующих вне и независимо от нее.

Из этого делается вывод, что мы ничего не знаем наверняка об объективной реальности вне нашей деятельности, хотя мы строим теории исходя из аксиоматического базиса предположений, которые принимаются исходя из аргументов за положительную или отрицательную формулировку определенного положения. И поскольку диалектика является продуктом определенного этапа развития способа преобразования человеком природы, если изменится принцип преобразования природы, то изменится и видение природы и сам метод. Исходя из того, что способ производства движется, мы ни в коем случае не можем утверждать, что продукт определенного его этапа (диалектика) является отражением фундаментальных свойств материи, раз и навсегда установленных и определенных, т.к. сама эта мысль есть такой же продукт определенного этапа развития общественных отношений. В конце концов, утверждает сторонник подобной позиции, – утверждение обратного, например того, что материя объективно противоречива, противоречит деятельностному подходу.

Такой «диалектической» критике диалектики следует уделить особое внимание, а для этого снова поднять вопрос о диалектическом принципе развития и о понятии практики.

Сторонник вышеизложенной позиции апеллирует к принципу развития, чтобы пошатнуть претензии диалектики на универсальность, поскольку диалектика лишь продукт определённого этапа развития, а все сущее достойно гибели. Принцип развития формулируют по-разному. Обычно - так: все развивается, или ничто не остается неизменным, нет ничего вечного. И с этим утверждением в наши дни редко спорят даже сознательные враги диалектики. Но, является ли вышеупомянутое утверждение об изменчивости формулировкой диалектического принципом развития? *Ведь принцип должен включать в себя понимание того, что такое развитие, или что является сущностным, существенным, и атрибутивным для развития как такового, без чего развитие попросту невозможно. А без этого понимания нет и принципа, а есть просто признание наличия развития.*

Поэтому попробуем еще раз в очень общих чертах разобраться в том, что такое развитие вообще, движение вообще в самых всеобщих своих определениях. А так же попытаемся понять деятельность человека как развитие постигающее развитие.

Все, что находится в деятельности общественного человека не остается неизменным, уточняет, опираясь на деятельностный подход, сторонник вышеизложенной позиции. И в этом пункте с ним нельзя не согласиться. Понимание того, что мы знаем природу, в том числе, и свою собственную такой и на столько, как и насколько мы научились ее преобразовывать, и того, что «категории – это миллионы и миллионы раз повторенные формы человеческой деятельности» [4] составляет основу материалистического понимания мышления. То, что наши понятия относительны, а границы действия открытых нами законов природы и общества постоянно *уточняются* – это факт. И это уточнение очень важно, поскольку оно, показывая границы их применимости, то есть показывает границы предмета, момент, переходя его в нечто другое.

Целенаправленное преобразование одного предмета в другой, и, в конечном счете – всего во все – это и есть деятельность, практика. Это - наиболее всеобщее определение практики общественного человека, безотносительно к конкретным формам и видам деятельности. Она сама движется, развивается и в этом процессе осознается человеком (осознает сама себя). Однако Э.В.Ильенков справедливо указывает на один, важный для нас момент: «Теория (т.е. логическое, систематически развитое понимание предмета в отличие от простого описания его) отражает ведь именно всеобщие, инвариантные формы и законы исторического существования своего объекта – те его конкретные формы и законы, которые продолжают характеризовать данный предмет на всем протяжении времени от рождения до его гибели» [1, с. 245]. Поэтому для рассмотрения нашего вопроса, важно, определить те характеристики человеческой деятельности, которые не зависят от степени ее развитости, а характерны для нее как таковой. В данном случае нас интересуют те определения, без которых она невозможна в принципе, ее сущностные характеристики. Там где их нет, нет и практики, нет деятельности, а значит, нет и познания, нет человека:

1) Для любой деятельности характерно то, что это – процесс преобразование изменения предмета. Изменяющийся предмет - это предмет превращается в нечто другое в то, чем он не является. То есть в *один и тот же и в одном и том же отношении* предмет является и тем, что он есть, и тем, что он *не* есть, то есть - противоречивым. Ему одновременно присущи взаимоисключающие определения. И это противоречие – вовсе не результат того, что движение по форме одного предмета не подходит для движения по форме другого. Это - свойство движения по форме одного предмета, взятого в одном и том же отношении. Из этого следует, что предмет в деятельности и деятельность как таковая всегда противоречивы. Ведь без противоречия нет изменения, так как предмет был бы всегда равным сам себе (отрицание такого равенства – уже противоречие). То есть, помня претензии критика, мы можем пока возразить, что как минимум *в деятельности человек всегда будет иметь дело с противоречием, причем независимо от того, развита эта деятельность или нет, существует разделение труда, или нет*. Именно поэтому диалектика и рекомендует брать предмет с точки зрения его имманентной границы, то есть с точки зрения его перехода, превращения в то, чем он не является. Таким образом, мы определяем предмет и обозначаем его генетическую связь как с тем, в результате отрицания чего он появился, так и с тем, что отрицает его.

2) Все изменяется, но изменение – не произвольно. Изменение имеет определенную логику, только сообразовываясь с которой наши действия будут адекватными по отношению к предмету, а, следовательно, мы будем получать желаемый результат. Неслучайно, первым осознанием принципа развития в древнегреческой философии была вышеупомянутая общепризнанная формулировка о том, что все меняется, но не сама по себе, а с дополнением. В учении Гераклита изменение – абсолютно, но над ним довлеет необходимость. «Этот мировой порядок, тождественный для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами вспыхивающим и мерами угасающим» [2] – утверждал Гераклит. Греки еще практически ничего не говорили о том, какие именно это меры, то есть какова логика развития, но четко зафиксировали, что она объективно *есть*.

Эта логика в дальнейшем становлении познания схватывается в виде законов и категорий диалектики. И происходит это в конце развития философии как отдельной формы общественного сознания совсем не случайно. Движение вообще схватывается в понятиях именно на той стадии развития практики, когда человек не только научился работать в пределах отдельных форм движения, а активно осваивал преобразование одних форм в другие на базе крупной индустрии. Ведь именно в отрицании отдельных форм движения и проявляется развитие как таковое, утверждается в этом отрицании отдельных форм, в определениях, характерных не только для них, но и для их отрицания. В этом смысле человеческая деятельность интегрирует весь путь становления к ней, связывает и снимает все формы движения, весь тот процесса движения, который был необходимым условием появления и жизни действующего, а значит и мыслящего существа. На это указывал В.А.Босенко в своей книге «Всеобщая теория развития» [3].

Следует отметить, еще и то немало важное обстоятельство, что законы и категории диалектики как итог развития философии были открыты в то время, когда человечество уже всерьез задумывалось о сознательном преобразовании самой деятельности как способа своего существования. И в этом смысле Фридрих Энгельс в конце XIX века имел все основания говорить о «ныне покойной философии» [5].

Логика развития схватывается в виде законов и категорий и законов диалектики как всеобщих форм и законов человеческой деятельности. Это отнюдь не значит, что мы знаем все о развитии (о развитии деятельности), и что наше понимание развития в свою очередь не будет развиваться. Наоборот, признавая, что кроме движения природы и общества ничего больше нет и познавать больше не чего, мы, тем не самым, отдаем себе отчет в том, что в природе и обществе есть еще много непознанного, да и сам предмет познания находится в постоянном изменении. Но мы знаем точно, что мир в нашей деятельности всегда будет изменчивым – то есть противоречивым, и что противоречие, борьба противоположностей, доведенных до тождества (переходящих друг в друга) является обязательным атрибутом и необходимым условием любого изменения, а значит всего того, что когда-либо будет в деятельности человека. Мы так же точно знаем, что количество переходит в качество, что становление проходит через отрицание

отрицания, с удерживанием и снятием всего предшествующего пути развития. Так же мы знаем, что через случайность прокладывает себе дорогу необходимость, что бесконечность существует как постоянно самоотрицающееся конечное. И хотя отдельные положения диалектики и нуждаются в дальнейшей разработке, это отнюдь не значит, что мы когда-либо отойдем от них, как от устаревших. Да и дальнейшее развитие понимания развитие уже лежит не в области «чистой» философии, а в непосредственном преобразовании характера деятельности общественного человека как таковой. И мы уже сейчас можем точно очертить границы действия законов диалектики: *законы диалектики будут действовать всегда там и тогда, где и когда имеет место развитие (качественное изменение), схваченное нашей деятельностью. Таким образом, принципы, законы и категории диалектика являются инвариантными определениями практики как таковой, на любой стадии ее развития.*

Теперь мы обязаны задать себе вопрос: а на каком основании мы утверждаем, что они характерны для объективной реальности, существующей вне и независимо от нашей воли и сознания, которую, если пользоваться языком философских понятий, принято называть материей?

Попробуем дать на него ответ. "Вещь в себе" реально становится вещью для нас в предметно-практической преобразовывающей деятельности. *Но становясь вещью для нас, она от этого не перестает быть частью объективной реальности, то есть не перестает существовать независимо от нашей воли и сознания. Значит то, что определяет предмет в нашей деятельности, является имманентно присущим ему и независимо от деятельности.* На самом деле изменчивость мира только и делает возможной практику, как процесс сознательного преобразования мира. Если бы миру не свойственно было изменение (он был бы не противоречив), то мы бы и не смогли ничего изменить. Сама деятельность противоречива, потому, что противоречив предмет деятельности. Движение как способ существования материи только и делает возможным практику (производство) как таковую и человеческую логику, вырабатывающуюся в этом процессе. А из этого следует, что инвариантные определения практики, являются в то же время инвариантными определениями движущейся материи, не только

потому, что практика – это тоже и то же развитие материи, но и в силу своей специфики.

На этом основании диалектическая традиция в философии в свое время и сделала вывод, что противоречивость – это внутренний источник развития, а не нечто привнесенное извне. Если же мы утверждаем, что в мире есть что-то неизменное, то мы тогда должны четко указать, что это неизменное не может быть предметом нашей деятельности. В этом смысле понимание того, что материя в целом не развивается, всегда равна сама себе и не может утратить ни один из ее атрибутов, осознается тоже как противоречие. Потому что она существует как постоянная закономерная смена форм движения, которые и даны нам в деятельности, и только через них и в них дана материя как таковая, потому что только в них и через них она и есть такая, какая она есть.

В этом смысле диалектика может выступать универсальным методом познания, для всего того, что есть, когда-либо было и когда-либо будет в деятельности человека. А ничего другого человек и не может познавать. И хотя диалектика ничего не говорит о специфике каждой отдельной формы движения, которую изучают соответствующие науки, она, тем не менее, позволяет увидеть специфику любого предмета исследования, через призму понимания движения как такового. С помощью диалектики как метода можно правильно поставить проблему, понять, куда изучаемое явление движется, то есть во что и как превращается, увидеть точки скачков, в которых происходят превращения (Маркс в капитале часто использует это слово и нет в нем ничего мистического). Для этого, а не для чего-то другого, нужны категории диалектики. В этом процессе они – «живые». Вырвав же, и собрав формально в пары, их лишают всякого смысла, и таким образом они перестают быть категориями.

А теперь вернемся к формулировке принципа развития, с которой мы начинали. Исходя из вышеизложенного, он тоже должен быть сформулирован как противоречие: все в мире изменяется, ничего нет вечного, вечно – только изменение.

Литература

1. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки теории и истории. – М., Политиздат, 1974.
2. Асмус В.Ф. Античная философия / В.Ф.Асмус - [3е изд.]. – М.: Высшая школа, 2001.
3. Босенко В.А. Всеобщая теория развития. – Киев, 2001.
4. Ленин В.И. Философские тетради. Т. 5 – Москва: Издательство политической литературы, 1969. – 782 с.
5. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Фридрих Энгельс. // К.Маркс, Ф.Энгельс: соч. в 50 т., 2 издание Т. 3. – Москва: Издательство политической литературы.

С.М.Кускова

Демаркация научного и обыденного мышления

Основное внимание западная философия науки уделяла проблеме разграничения науки и метафизики, видя в последней источник заблуждения. К обыденному мышлению она относилась терпимо и придавала естественному языку статус авторитета в вопросах правильности суждений. Однако анализ обыденного языка средствами современной логики выявил границы применимости форм и приёмов научного познания мира.

Например, определение термина как процедуры придания ему точного смысла сужает сферу его употребления в повседневной речи. Если принять, что «яблоко есть плод яблони», то нельзя сказать «конь в яблоках» и «глазное яблоко». Если же считать две привычные фразы правильными, то определение «яблока» надо отвергнуть.

Далее, способы установления соответствия предложений фактам отличаются в обыденном и естественнонаучном языках. Для установления истинности предложения «Снег бел» необходимо, чтобы каждое слово в его составе имело общепринятое значение, и чтобы в действительности снег был бел. В астрономии один факт смещения изображения звёзд во время солнечного затмения описывается двумя противоположными предложениями: 1) «Свет движется по кривой в евклидовом пространстве» и 2) «Свет движется по прямой в неевклидовом пространстве». Так, между предложениями и фактами науки нет корреляции, которую навязывает обыденный язык.

Глубинные причины расхождения семантик научного и обыденного языка открыл Э.В.Ильенков в ходе анализа фундаментальных категорий диалектики. От истолкования этих категорий зависит концептуальный каркас, представляющий объекты науки и общественной практики, принимаемая онтология и сама конфигурация материального мира, познаваемого в той или иной системе мышления. Для научного мышления обязательны процедуры, недоступные обыденному мышлению. И напротив, эвристики, случайно приводящие к успеху повседневного рассудка, недопустимы строгими нормами научного познания.

Дифференциация этих видов мышления связана с формированием категорий абстрактного и конкретного, применяемых к познанию материального мира. В работе [1] Ильенков противопоставляет подлинно научное понимание этих категорий их интерпретациям в естественном языке. Он показывает, что естественный язык содержит фрагменты устаревших метафизик, напластованных друг на друга в разные эпохи и диктующих противоречивые суждения о мире. Обыденное представление о всеобщем, как о признаке, одинаковом для класса индивидов, пришло из эмпирической метафизики. Её онтология используется в теории множеств, но тормозит развитие теории систем. Также обыденный язык отчасти сформирован религиозными концепциями психики, которые продолжают функционировать и тогда, когда их источник потерян. Когда обыденный язык высказывается о человеке, неизбежны противоречия между богатством определений конкретной личности и бедностью информации об абстрактном индивиде. Другой тип противоречий возникает, когда средствами обыденного языка пытаются подвести эмпирические факты под категории логики. Логика строго разделяет конкретные и абстрактные понятия в зависимости от типа предметов. Обыденный язык некорректно называет сами предметы конкретными и абстрактными, путая эти категории с единичным и общим. Таким образом, естественный язык нельзя считать эталоном употребления слов и осмысленности предложений, и тем более подходящим метаязыком для анализа метафизических систем.

Согласно Ильенкову, категориальный строй научного мышления базируется на монистической философии, что гарантирует непротиворечивость научных теорий. Советский мыслитель критикует бессмысленные представления о «конкретных и абстрактных предметах» и следует традиционной логике, называющей конкретными и абстрактными только понятия. Причину этой путаницы Ильенков усматривает в одностороннем понимании объёма понятия как множества индивидов. Это самый простой, но не единственный тип объёма; бывают и понятия, объём которых имеет сложную структуру. Например, понятие «здоровый» не означает признака, присущего всем однородным элементам. Этот признак присущ и организму, и образу жизни, и питанию, и настроению. Объём понятия «здоровый» – не класс элементов, а система связей между элементами разных классов. Ильенков

приводит пример понятия «стоимость», проанализированного К. Марксом посредством диалектических категорий как понятия о сложной системе связей, а не о сумме примеров. В начале исследования сам предмет внутренне не дифференцирован и предварительно отнесён, скажем, к категории свойств. Понятие о таком предмете – абстрактное. «Нагляднейший чертёж может ведь быть абстрактнейшим изображением некоторой *сложной системы вещей-явлений* (курсив наш – С.К.)… Абстрактное понимается как один из ясно очерчивающихся моментов конкретного – как частичное, односторонне неполное проявление конкретного, *отделившееся или отделённое* (курсив наш – С.К.) от него, относительно самостоятельное образование, мнимо независимый момент» [1, с. 277]. Вспомним наглядные пособия для школьников, изображающие круговорот воды в природе и цепи питания: животные и растения нарисованы реалистично, а отношения между ними – схематично. Такие средства нужны для введения в познание сложнейших систем. Модель объёма абстрактного понятия гипостазируется и вводится в обыденное сознание в качестве «абстрактного идеального предмета». С таким предметом обыденное сознание работает в традиции номинализма, элиминируя его и обедняя систему знаний, или в традиции платонизма, умножая объяснительные средства и приходя к противоречиям.

Научная работа с абстракциями и идеализированными предметами состоит в фиксации того аспекта материальной системы, который адекватно представлен абстрактным понятием, и символическим преобразованием идеального предмета для поиска общих законов движения в чистом виде. Идеализированный предмет, на наш взгляд, есть значение переменной того или иного сорта в формуле, описывающей систему законов некоторой области. Из таких объектов, существующих в уме и вне ума, конструируется реальный объект большей степени сложности. Он не встречается в обыденном опыте, но есть в действительности: например, атом, нейтрино, политический институт, духовные ценности.

Мы считаем конструирование реального предмета естествознания из идеализированных с использованием теоретических методов семантическим аналогом диалектического восхождения от абстрактного к конкретному. Это не два

параллельных процесса, а один процесс научной деятельности: саморазвитие понятия и самоконституирование его предмета подчиняется общему правилу. Абстрактному понятию соответствуют части реальности, представленные идеализированными предметами, а результирующему конкретному понятию соответствует построенный реальный предмет – сложная система. Так мы истолковываем тезис Спинозы о совпадении порядка идей и порядка вещей.

Развитая наука строит свой предмет многообразными способами, потому разрабатываются неклассические системы геометрии, логики, физики, а также конкурирующие теории одной группы фактов. Из одного набора конституент возможны несколько конструктов, претендующих на соответствие эмпирическим данным. Отсюда и из нашего предположения единства движения понятия и движения предмета следует неединственность правил перехода от абстрактного к конкретному. Но наша свобода разрабатывать многообразные диалектические системы ограничена структурой, уже связывающей материал до нашего познания. Идеализированные объекты уже обладают, по словам позднего Витгенштейна, семейным сходством, препятствующим их волюнтаристскому отождествлению и различению. Следуя Марксу, Ильенков подчёркивает, что абстрактные понятия не самостоятельны, не изолированы, а проявляются как форма взаимной зависимости индивидов. Одни конкретные понятия из этих абстрактных могут быть построены, другие – нет. Именно формальные характеристики абстрактов (область определения, число мест отношений, категория присоединяемого понятия) предохраняют от излишних умопостигаемых объектов теории.

Ильенков показывает, почему возникают фиктивные «абстрактные объекты». Эмпирические индивиды предстают как непосредственно не зависимые друг от друга, а целая система предстаёт как результат работы этих атомов. «Реальная взаимозависимость предстаёт в соответственно мнимой форме – в форме некоего абстракта, извне диктующего этим частичкам способ их объединения в целое. Это происходит потому, и только потому, что в каждой из этих частичек не была усмотрена та определённость которая и делала их с самого начала частичками *именно этого, данного* конкретного целого. Как раз от этой *конкретной определённости* и была совершена абстракция, от неё и

отвлекались в исходной стадии анализа» [1, с. 282]. Это очень важно: неверный выбор информации, которую выделяют, и информации, от которой отвлекаются в самом начале познания, приводит исследователя к фикциям типа «эквифинальности» в витализме и «невидимой руке рынка» в экономической теории, а также «духовного единства нации» в политологии.

Итак, философские требования к предметам науки следующие: нет абсолютно изолированных индивидов; и не всякий индивид может даже в уме связываться со всяким. При изучении сложных систем нельзя начинать с атомов этих систем; и нельзя соединять каузальными отношениями логическую фикцию с эмпирическими явлениями.

В обыденном мышлении эти правила нарушаются потому, что они не обязательны в той метафизике, на которой оно основано.

Обыденное познание использует теоретические методы, но от этого не становится научным: суждение «Все кошки – хищники» не выходит за пределы онтологической схемы «индивид – множество». Для науки, по мнению Ильенкова, характерно историческое изменение способов структурирования мира, правил отождествления и различения объектов. Онтология индивидов, свойств, отношений лежала в основе античной науки. В настоящее время подобные онтологии фундируют обыденное мышление, а сущностью предмета современной науки становится набор функций, которые выполняет предмет в системе отношений. Меняется предмет и знания о нём: свойство, по которому был задан класс, перестаёт быть специфичным для данного класса в будущем. Например, понятия «нерастворимые соли» и «нерадиоактивные металлы» по мере усложнения средств познания также теряют в объёме, как и понятие «независимый суд при капитализме». В естественном языке они продолжают считаться непустыми. И наоборот, обыденное мышление включает в содержание понятий ситуативные признаки: к аналитическому суждению присоединяет синтетическое, уравнивая их статус.

Например: 1) Кислород поддерживает горение – аналитическое, а кислород необходим для дыхания – синтетическое. Обыденное сознание перечисляет горение и дыхание в одном ряду.

Сравните: 2) Государство обеспечивает господство одного экономического класса над другим – аналитическое. Присоединяя

случайное суждение о государстве как источнике социальной защиты экономически несостоятельных граждан и гаранте прав человека, обыватель формирует превратное представление о сущности государства.

Выводы:

Проблема демаркации научного и обыденного мышления может быть решена в рамках диалектического подхода, развиваемого Э.В. Ильенковым. Направления этого подхода следующие:

1) В основании науки и обыденного сознания лежат несоизмеримые метафизические системы и различные онтологии.

2) Конститутивным признаком науки как исторически развивающейся системы познания истины служит метод восхождения от абстрактного к конкретному.

3) Предлагаемая нами интерпретация этого метода в терминах преобразования идеализированных объектов адекватна и может использоваться для демаркации науки от вненаучных форм познания материального мира.

4) Спецификой обыденного мышления является структурирование мира по схеме «индивид-множество» (Ильенков) в сочетании с требованием единственности моделей (Кускова), что приводит к мнимой дихотомии номинализма и платонизма.

5) Основной некорректной эвристикой обыденного мышления является волюнтаристское преобразование понятий уравниванием в правах существенного и несущественного признака предмета.

6) Естественный язык не имеет семантических и теоретико-познавательных преимуществ перед языками наук вследствие его по преимуществу искусственного характера. Поэтому наука о науке не может быть построена в естественном языке.

Литература

1. Диалектика абстрактного и конкретного // Э.В. Ильенков. Философия и культура. М. 1991.

В.Е.Баранов

Универсальная субъектность личности как субстанция диалектического мышления

Мы диалектику учили не по Гегелю

Усилия человечества по освоению диалектики (как «объективной», так и «субъективной») строились преимущественно в рационалистическом русле, представляющем подобный поиск занятием, не связанным с субъективной, эмоциональной, внутренней, человеческой (личностной) позицией познающего субъекта. Эта традиция господствует и сегодня. Чаще всего дело представляется так, будто освоить диалектику может любой человек, независимо от его социальной принадлежности, субъективных пристрастий, субъектных особенностей. Достаточно взять в руки гегелевскую Науку логики, проштудировать ее как следует – и ты уже диалектик, способный применять в своей научно-исследовательской, политической, эстетической, нравственной практике «законы и категории» гегелевской (либо марксистской материалистической) диалектики. На робкие в общем сциентистском хоре предложения ввести в познание и в самую сущность диалектики субъективный, человеческий, личностный фактор сторонники такой позиции отвечают обвинениями в субъективизме, иррационализме, неокантианстве.

Цель данной работы – проследить роль внутренних, субъективных механизмов восхождения мышления к собственным диалектическим процедурам. Показать, что в числе этих механизмов неотъемлемыми являются нравственные, эстетические, мировоззренческие факторы, что диалектическое мышление открывается только универсальному субъекту – личности; только в таком случае преодолевается индивидуалистический субъективизм неокантианства и включается субъективность, равная необходимой культуре научной объективности.

Мы живем в развивающемся, противоречивом мире. Мир, наша жизнь переполнены разрывающими наше бытие противоречиями, постоянно достигающими уровня антиномий. Мы

беспрерывно стоим перед выбором, что предпочесть: терпимость или нетерпимость? Вертикаль власти или плюрализм политических позиций? Централизм или демократию? Национализм или космополитизм? Дисциплину или анархию? Строгость и требовательность к подчиненным или дружественность, доходящую до попустительства? Подобное же переполняет нас в научном познании и мышлении. Например, мы усвоили из наших учебников диалектики (или из чтения самой «Науки логики» Г.Гегеля), что количественное накопление фактов должно переходить в скачок обобщения. Но на каком этапе этого накопления уже можно делать выводы и обобщения? Когда еще рано, а когда будет уже поздно? Это же касается и процедуры синтеза противоположностей: в какое конкретное «третье» выльется его результат? Что продиктует человеку идеальный образ заранее не существующего решения задачи? Каким должно быть соотношение формальных приемов и содержательных интенций в создании художественного образа в искусстве? Какую идеальную конструкцию, какой идеал должен построить художник – или же нет для него в этой антиномии никаких указателей, кроме его «личной», то есть индивидуальной и индивидуалистичной самоидентичности? И.Кант в этой ситуации обращался к инстанции и категории практического разума, который, по его же иронии, на деле оказывался волей «вмешавшегося в дело начальства», то есть чужой, не авторской, но тоже «личной» субъективности.

И тогда формально правы сторонники строгого рационализма в понимании диалектики: субъективизм – ее опаснейший враг. Но ведь субъективность субъективности рознь! Наши позитивистски мыслящие «диалектики» видят в любой субъективности только субъективизм индивидуальности, индивидуалистический субъективизм. Они видят в человеке только индивидуально-индивидуалистического субъекта.

На самом же деле человек может пребывать, осуществлять свое бытие на разных уровнях: *а)* индивидуально бессубъектном (конформистском, суггестивном), *б)* индивидуально субъектном (эгоцентричном, индивидуалистичном) и *в)* универсально субъектном, которое можно назвать личностным. Первый из них – исходный, почти животный. Это уровень «чувственной души» Платона и Аристотеля, это «индивидуальная душа» Л.П.Карсавина, это уровень «сознания», лишь заменяющего человеку инстинкт – у

Гегеля и Маркса. Мышление здесь скорее эмоциональное и образное, «музыкальное» (Гегель). Сознание еще не достигло уровня саморефлексии.

Второй уровень бытия человека – это уровень его индивидуально-индивидуалистического бытия. Гегель писал, что на этом уровне «индивид… есть сохранение себя в отношении к другому». Здесь человек борется лишь «за свое собственное счастье», и это такое счастье, когда «каждый идет на смерть другого»… и их отношения строятся «таким образом, что они *подтверждают* самих себя *в борьбе не на жизнь, а на смерть*» [1, с. 64, 101].

Третий уровень человеческого бытия – личностный. Здесь бытие человека и его сознание универсализируются. Здесь человек «очищается от своей единичности», «освобождается от самого себя» (Гегель), ему открываются горизонты бытия общества, человечества, мира в целом. Мышление обогащается ценностями и целями целого, человек начинает мыслить системно, подчиняя свою логику логике мира, целого, системы – то есть его мышление становится разумным, организуется логикой, превосходящей формально-логические связи мыслей с мыслями. На этом уровне человеческого бытия и совершается восхождение к способности диалектического мышления. Только личность как человек, устремленный к общесоциальным, общечеловеческим, общеприродным связям, интересам и ценностям способен найти «правильное» решение возникающих в его жизни противоречий, «правильно» произвести синтез полюсов жизненных антиномий, найти нужный момент в пресечении количественных накоплений и перейти к процедуре обобщения в эмпирических исследованиях, найти меру в сочетании формальных приемов и содержательных моментов в создании художественного образа и т. п.

Виртуозно владел диалектикой мышления В. И. Ленин. Он смело формулировал многочисленные политологические, хозяйственно-экономические и прочие антиномии. Развитие капитализма в России: исторический тормоз или исторический прогресс? Империалистическая война: патриотизм или пацифизм (кода «Трезвым встал один Циммервальд»)? Государственный капитализм (НЭП) в условиях строительства социализма: его отрицание «военным коммунизмом» или превращение в единственный и потому «социалистический» уклад? Профсоюзы в

условиях диктатуры пролетариата: средство самозащиты рабочих или элемент государственной машины? И все их Ленин решал посредством диалектических синтезов, разумно, личностно, универсально-субъектно.

Одним из шедевров ленинской диалектической мысли являются его рассуждения о диалектической логике в работе 1921 года «Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках тт. Троцкого и Бухарина». Здесь он в известных четырех пунктах дает кратчайший очерк мышления, движущегося по логике диалектических синтезов.

Первый пункт внешне достаточно прост, это требование всесторонности: «Чтобы действительно знать предмет, надо охватить, изучить все его стороны, все связи и «опосредствования»» [2, с. 290]. Простота здесь обманчива. Всесторонность – это скорее мировоззренческая, чем логическая позиция. Индивидуалистическому субъекту она просто не придет в голову, а если он и вспомнит это требование, то она обернется у него эклектикой, постмодернистской «деконструкцией» или синергетическим «хаосом», «сборкой» и т.д.

Второй требование – «брать предмет в его развитии, самодвижении» [там же] – тоже внешне простое. Его можно запомнить из учебников диалектики или чтения самого Гегеля. Но быть личностно заинтересованным в видении мира в качестве изменчивого человеку социально консервативному просто никогда не придет в голову, это будет ему отвратительно. А человеку, настроенному на прогресс, такое видение предмета естественно и потребно, и его этому вовсе даже не надо учить.

Третье требование уже чисто мировоззренческое. «Вся человеческая практика должна войти в полное «определение» предмета и как критерий истины, и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку» [там же]. Нести в себе цели, задачи и перипетии всей человеческой практики! Видеть предмет глазами человечества! Видеть место рассматриваемого предмета в системе исторического прогресса человечества и т. д. Даже если озлобленный националист или самодовольный олигарх, прочтя это требование, захочет следовать ему, у него ничего не получится. Ему нечем видеть целостность практики человечества. Он слеп, как дальтоник, в ретине его глаз нет соответствующих «палочек и колбочек». И опять же для человека-прогрессиста,

человека-революционера такое видение любого предмета легко и естественно. Это требование – предельно расширять свою субъектность, уходить от сиюминутных критериев и оценок, абстрагироваться от злобы дня, отлетать мыслью в исторические и общеприродные максимумы.

И, наконец, четвертое требование: «Диалектическая логика учит, что абстрактной истины нет, истина всегда конкретна» [там же]. Этот бросок ленинской мысли сначала просто ошарашивает. Это ведь нечто полностью противоположное только что сказанному в третьем «требовании». Это ведь полная зависимость «истины» от злобы дня! Это, с формально-логической точки зрения, полный субъективизм и даже казуистика, иезуитство и макиавеллиевщина (в чем Ленина часто и упрекают его диалектически безграмотные и мировоззренчески чуждые оппоненты). Но это необходимый этап в восхождении от абстрактного (в третьем пункте) к конкретному знанию. Общечеловеческое, пусть даже и прогрессистски понятое, должно быть дополнено, компенсировано в его абстрактности этим четвертым требованием обращения к злобе дня.

Внутренняя противоречивость этих ленинских «четырех требований» соответствует противоречивости мира и любого единичного предмета. И опять же как вывод: какой познающий или осуществляющий свою социальную практику субъект, прочтя эти правила, примет их на вооружение и будет продуктивно им следовать? Ведь ясно, что только тот, который уже и сам несет в себе все эти «требования» и мыслит подобным образом.

Итак, получается, что прав поэт, чутко вслушивающийся в «зов бытия»: «Мы диалектику учили не по Гегелю». Диалектике, как любви, нельзя обучить человека на уроках по изучению «науки логики» Гегеля. Способность к ней воспитывается на другом уровне человеческого бытия – в процессе и в результате воспитания в нем личностного качества универсальной субъектности, которая, в свою очередь возникает только как особое системное качество в условиях гуманистической организации общества. На подступах к истине правы кантианцы: вопрос о культуре мышления решается на путях субъективной позиции человека. Они только не понимают, что субъективность может быть универсальной, сливающейся с максимальной объективностью и потому научностью.

Литература

1. Гегель Г. Феноменология духа. – Соч. – Т. IV. – М., 1959.
2. Ленин В. И. Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках тт. Троцкого и Бухарина. – Ленин В. И. Полн. Собр. Соч. – Т. 42.

М.С.Рублев

Э.В. Ильенков - путь к основаниям мышления

Мы исходим из того, что Э.В.Ильенков в своих научных исканиях шел в верном направлении, заданным наследником европейского рационализма К.Марксом. Интересы Ильенкова были явно методологическими. Он ставил вопрос «как это возможно?» в духе И. Канта: как возможен переход от Г.Гегеля к Марксу, как возможен сам марксизм как диалектический материализм или материалистическая диалектика. Для ответа на эти вопросы Ильенков сделал много. Маркс не оставил методологической теории, из которой было бы ясна природа философских методов и философских споров. Называя эти проблемы методологическими, мы хотим сказать: расхождения философских позиций нужно выводить на основе знания о конкретной системе причин и следствий в сфере мышления.

Ильенков показал, что в противовес «всеобщему» у Гегеля как стихии чистого мышления, Маркс всеобщее нашел в социальной материи, в системе материальных связей людей, включенных в общественное производство. Как телесно действующее существо, человек имеет в этих связях закон своего существования. Свои поиски Ильенков связывает с определенным пониманием первого тезиса Маркса из «Тезисов о Фейербахе». Он исходит из понимания знаменитого первого предложения первого тезиса, что идет от Г.В.Плеханова, давшего не перевод «тезисов» Маркса, а их пересказ. В советской традиции этот «перевод» Плеханова, фактически ставший толкованием мыслей Маркса, надолго закрепился после публикации трудов Т.И.Ойзермана. Скажем прямо: ни Плеханов, ни Ойзерман не обратили внимания на то, что Маркс ведет спор с Л. Фейербахом и Гегелем на философском языке, предлагая «предмет, действительность, чувственность» брать не только в форме объекта или в форме созерцания, но и как человеческую чувственную деятельность, практику, субъективно. У Гегеля, и особенно у Фейербаха, названые три понятия, в соответствии с европейской культурой, означали тело человека как предмет – противостоящее (в немецком языке) душе. К слову: у Гегеля в системе заложена подмена пары

«предмет (тело) – душа» парой «предмет (природа) – абсолютная идея» с общим выводом : предмет (тело, природа) снимается духовным началом –(душой, идеей). Этот вывод импонирует религиозным, обывательским взглядам об исключительности в человеке его души, его Я. В своей системы Гегель прибегает к беспроигрышной спекуляции – названой подмене. Но это особая тема.

Вернемся к тезисам Маркса, к тому, насколько они могли помочь Ильенкову в отыскании оснований философских принципов. Увы, в отличие от Плеханова, упрекавшего Фейербаха в «непонимании роли практической деятельности как деятельности, изменяющей природу» [5, с. 225] нам представляется, что именно тело человека Маркс и предлагает брать как телодвижение, в форме практики. К такому прочтению Маркса не могут не подвести его работы, написанные до «Тезисов» и сразу после них. Что это предложение дает материализму? Материализм становится диалектическим. Антропологический материализм Фейербаха с его безусловным приоритетом как телесной сущности человека так и мира вещей, который одной природы с ней, должен согласиться с идеей раздвоения единого на противоположности. Достигается это открытием деятельного самоотчуждения человека в физическом труде, когда тело человека отчуждается от него, ему не принадлежит. За видимой одинарностью человеческого индивида, зафиксированной в натуралистической концепции человека, и ненавистной Ильенкову, нужно видеть двойственность. Уход от атомарного индивида, от Робинзонады, как известно, открыл Марксу возможность обоснования двойственности труда и двойственности стоимости. В методологическом плане, говоря современным языком, Маркс знал об особой роли такого предпосылочного знания как концепция человека. Это он и оттенил в своих «Тезисах о Фейербахе».

Но, к сожалению, Маркс не оставил исследования более глубоких оснований этих своих расхождений с Гегелем и Фейербахом в вопросе о человеке, и тем самым не оставил методологии как содержательного знания следующего уровня, не оставил Логики как теории мышления. Ильенков шел к созданию такой теории. Ему представлялось, что ключ нужно искать в том подходе, который Маркс применил и в «Капитале» при решении проблемы стоимости. Но путеводной звездой были «Тезисы о

Фейербахе» в злосчастной интерпретации Плеханова, Ойзермана и других.

У Ильенкова, согласного с этой интерпретацией первого тезиса, получается такое описание марксова открытия природы стоимости: «форма стоимости идеальна, т.е. представляет собой нечто совершенно отличное от осязаемо телесной формы той вещи, в которой представлена», «воплощена и «представлена» тут определенная форма труда, определенная форма человеческой предметной деятельности, т.е. преобразование природы общественным человеком» [3, с. 439]. Очевидно – определенная форма труда – это абстрактный труд из «Капитала» Маркса как субстанция стоимости. В один узел завязаны здесь понятия «стоимость», «идеальное», «телесность», «труд», «определенная форма труда», «преобразование природы», «общественный человек». Замысел Ильенкова исходить из этих понятий тоже виден. Продолжая дело Маркса, нужно определяться и с проблемой идеального, ибо стоимость – главный объект исследования Маркса-экономиста – обладает идеальностью как весьма существенным свойством. Ильенков попробовал провести линию от «тезисов» Маркса следующим образом: чувственная деятельность – практика – труд – абстрактный труд – стоимость – идеальное. Он пишет: «Поэтому главное преобразование, которое Маркс и Энгельс внесли в материалистическое понимание природы идеального, касалось прежде всего активной стороны отношений мыслящего человека к природе» [1, с. 185]. К идеальному мы еще вернемся. А пока о человеке.

Условием построения схемы в работах Ильенкова является установление в центр рассмотрения ключевого элемента – «общественного человека». Это обеспечивает отождествление чувственной деятельности и производства благ в обществе через «общественность» и того и другого. Скажем прямо – решение проблемы человека на этом пути не достигается: от родовых признаков человека нужно еще идти к созданию теории индивида, личности. Ильенков определенную почву для таких исследований подготовил. Но укажем на принципиальный момент: исходя из телесности и двойственности человека, его посюсторонности, личности нужно давать онтологический статус. Получив такой статус, личность «позволяет» корректно подводить онтологическое основание и под стоимость, и под цену, и под идеальное. Маркс

такое свойство за названными феноменами признавал, но не выводил его теоретически. А ведь за чудесным свойством товаровладельцев на рынке присваивать товару стоимость, умение видеть в нем абстрактный труд – за этим стоит личность. В личности идет работа по признанию другого человека за человека. Это не есть умение обсчитывать время, нужное для производства товара и расходование рабочей силы, но это есть способность личности присваивать онтологический статус другой личности, ее деяниям, способность считаться с тем, что один индивид смог стать агентом другого, (что в физическом труде только проявляется). Как экономисту, Марксу, этот срез действительности был не нужен. Ему достаточно было участие личности скрыть за термином «идеальное», «представление», достаточно было в духе Гегеля «кокетничать», допуская самодвижение товаров и стоимостей, субстанции – абстрактного труда. Абстрагироваться от человеческого фактора конечно, можно, подведя под экономику социологическую подложку. Но более глубокий анализ заставляет добавлять и антропологический срез реальности, заставляет переходить на личность.

Никакое производство, никакой обмен, никакой мир денег невозможны без срабатывания возможностей личности. Личность как субъект, всегда оставалась в роли всеобщего и необходимого условия выживания социального организма. Маркс имел определенное представление об этом, когда делал вывод о том, что в итоге освобождения пролетариата появятся возможности для всестороннего развития личности.

Вернемся к тому, что Ильенков, опираясь на Маркса, предлагал такое решение проблемы мышления: «Мышление – не что иное, как способ активного действования протяженного тела человека, живущего среди других протяженных тел и взаимодействующего с ними сообразно совокупной мировой необходимости» [3, с.176].

Да, Маркс ведет речь о действовании тела, о практике, ему нужно подчеркнуть у тела человека характеристики субъекта, содержащего в себе источник активности. Телесный человек обретает раздвоение, включаясь в общественный процесс труда. Хорошо, что этим преодолевается натуралистическая концепция человека. Но теория человека становиться частью теории общества. Как отмечает Ильенков: «Отдельный индивид.. постольку является

человеком… поскольку он реализует – и именно своей индивидуальностью – ..фрагмент до и независимо от него оформившейся культуры…» [1, с.261]. Но ипостась человека – мышление – на этом пути исследования не становится объектом теории: у общества нет такой способности.

Марксизм прав – телесный человек без общества не расщепляется. Но где специфическая логика специфического предмета.(?) Нужно признать и исследовать такой пласт исторической реальности, как личность. Личность, безусловно, система двойная, ее существование сопряжено с телесной организацией индивида, тоже двойной. Принципы действия этой системы просматриваются уже давно. Что же открывается? Рискнем предложить гипотетические обобщения.

Личность демонстрирует, что работают две матрицы - самореализация через приобщение и через постижение. Преобладание одной из них дает два разных состояния личности как системы, две тотальности. Преобладание приобщения – это неразвитая личность. Преобладание постижения дает личность развитую. Перекомбинация образа реальности в психике – это проектирование себя в будущее среди людей. Это и есть мышление как инструмент самореализации личности. Но для успешности этого «другой» должен быть всегда доступен. И действительно – расщепленное ходом истории, тело человека формирует контрагента внутреннего диалога. Формируется диалоговый режим Я и НЕ-Я. Признав, что личность – это и есть основание, онтологический базис мышления, в принципе можно объяснить и феномен единства диалектики, логики и теории познания, методологические недосказанности марксизма и закрыть вопрос о предмете философии. Рефлексия, методология на этом пути становятся учением о личностном аспекте мыслительной деятельности, разделом теории личности. В этом ключе идеальное – это, увы, не интериоризованная деятельность с предметом. Если это и деятельность, то это деятельность по созданию проекта себя личностью в диалоге с «другим», с социумом, культурой, на худой конец – с Богом. Проект этот выносится, проецируется вперед, становясь формой, способной наполняться различным содержанием. Однопорядковость реально существующих виртуальных проектов, наполненных одним содержанием у всех людей, скажем, понятием труда, дает впечатление существования

такой субстанции, как абстрактный труд. Маркс до личности как основания в своем анализе не доходил, а обходился «человеком», нагруженным «общественными качествами».

Конечно, поднятые темы – для более развернутого исследования. Оно должно реализовать пожелание Ильенкова из статьи «Идеальное»: «нужно идти к процессу становления личности и процессу личностного действия в идеальном плане действительности» [6, с. 227]. Мы уверены, что Э.В.Ильенков шел в развитии своей концепции к личности как основанию мышления. Объявляя мышление предметом философии, он шел по пути рефлексии, шел методологическим путем, намечал вклад в теорию личности. Не беда, что не все получилось. Начало было положено.

Литература

1. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., Политиздат, 1974.
2. Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М. Политиздат, 1980.
3. Ильенков Э. В. Философия и культура. Воронеж: 2010.
4. Ильенков Э. В. Школа должна учить мыслить. Воронеж: 2009.
5. Плеханов Г. В. Сочинения. Т.7. 1925.
6. Философская энциклопедия в 5 томах. Том 2. М. 1962.

Н.В. Гусева

Диалектика и метафизика в современном общественном сознании: к постановке проблемы

Мыслительные процессы в общественном сознании являются центральным оформляющим различные его содержательные сферы и аспекты влиянием. Поэтому рассмотрение состояния общественного сознания в тот или иной период развития общества находится в существенной зависимости от ведущих для рассматриваемых периодов способов мышления. Построение некоей общей картины мира и в том числе общей картины развития общества задается тем, каковы базовые параметры мыслительной деятельности. В истории культуры были выявлены и достаточно тщательно проанализированы основные параметры мыслительной деятельности. Они представлены в двух противоположных способах мышления: метафизике и диалектике. В контексте современного миропонимания их присутствие также легко обнаруживается. Главной задачей рассмотрения диалектики и метафизики при этом оказывается не просто указание на наличие их проявлений, но главная задача - получить ответы на два основных вопроса. Первый вопрос требует уяснения того, насколько создаваемая картина мира и общественного развития общества и человека является адекватной происходящим в реальности процессам. Второй вопрос затрагивает область необходимых и возможных коррекций общественной жизни, которая оказывается востребованной в соответствии с полученными ответами на вопрос первый. Оба этих вопроса вместе направлены на понимание и возможность необходимых изменений возникающих состояний в общественном бытии в сторону сохранения и развития того, что оценивается положительным для общества и человека и выступает в статусе вывода, который можно получить, давая ответы на эти поставленные вопросы.

Постановка вопросов и предполагаемые ответы на них будут существенно разниться, если эти «действа» проектируются с точки зрения противоположных методов или способов мышления,

отмеченных выше. Речь идет о метафизике и диалектике как способах и методах мышления, или подходах.

Метафизический подход характеризуется жесткой ориентацией мышления, его установок на анализ статичных состояний, имеющихся «здесь и сейчас» в той или иной сфере и точке анализируемого содержания. Он оказывается востребованным всегда в тех случаях, когда ведущим выступает некий индивидуальный или общественно-групповой интерес, обусловленный позицией сохранения уже имеющегося, уже состоявшегося в бытии. В этом подходе не присутствует интерес к выявлению закономерностей качественных изменений. Он не ориентирован на прогноз будущих состояний, за исключением тех, которые жестко диктуются продолжением, дальнейшим тиражированием, количественным ростом во времени того, что проявило себя «здесь и сейчас» в качестве того, что удовлетворяет ситуативные запросы.

Диалектический же подход ориентирован на рассмотрение картины мира, общества и человека с точки их развития и с точки зрения ориентации на раскрытие присутствующих в самом развитии закономерностей. Поток общественных интересов, чтобы отвечать мыслительной ориентации на продолжающееся развитие, должен совпадать с практическим подтверждением и соответствующим ему осознанием хода объективных процессов. Ориентация на объективность – один из центральных параметров миропонимания, характеризующего реализацию диалектического подхода в мышлении. Однако в общественных отношениях присутствуют и активно проявляются интересы не только дальнейшего и осознанного развития, но и интересы, которые характеризуют позицию сохранения, желания зафиксировать и сделать неизменяемым положение уже достигнутого состояния благополучия, стабильности и т.п. определенной части социума.

Различие диалектики и метафизики как мыслительных подходов может быть охарактеризовано как отношение противоположности. Эта противоположность выражает наличие сферы общественных интересов, где, с одной стороны, проявляется понимание и стремление реализовать логику развития, где осознается необходимость и закономерность качественных переходов на новые уровни, а с другой стороны, проявляется нежелание понимать и принимать правомерность и необходимость

качественных изменений. Исходные позиции диалектики и метафизики как способов мышления и подходов к пониманию происходящего в этом плане прямо и всегда связаны с действующими общественными и групповыми интересами, влияние которых, в свою очередь, распространяется на интересы отдельных индивидов.

Существующие общественные формы осознания происходящего, как в природе, так и в реальности общественного бытия, сохраняют свою содержательную специфику, соответствующую исторически сформировавшимся и выделившимся в человеческой культуре качественным сторонам человеческого мироотношения. К ним, как известно, традиционно относят такие формы общественного сознания, как философия и религия, мораль и политика, право, искусство и наука. Всякая попытка осмыслить состояние, закономерности и особенности общественного бытия в аспекте этих форм общественного сознания с необходимостью сопрягается с характеристиками самого осмысления. Различные варианты осмысления, основанные на диалектическом или метафизическом способах миропонимания, закономерно приводят к различным выводам и пониманию происходящего. В полной мере это касается всех названных аспектов: философского, политического, религиозного, эстетического и т.д. В современный период происходит актуализация роли общественного сознания в понимании и решении стоящих перед обществом задач. К их числу необходимо отнести, прежде всего, проблемы выживания человечества. Глобальное и региональное в этом плане, так или иначе, сохраняет смысл стоящих проблем выживания человечества. Взаимосвязь региональных состояний и особенностей решения глобальных проблем становится все более очевидной.

Так же проявляет глубокую внутреннюю связь и то, что принято рассматривать в качестве уровней общественного сознания: идеологического и социально-психологического. В современный период социально-психологический уровень проявления общественного сознания все более идеологизируется. Это подтверждается тем, что массовые выступления последнего периода становятся все более и более «заточенными» на вполне осмысленные идеи, которые получают определенное обоснование, а не просто являются стихийными и эмоционально насыщенными

проявлениями толпы. Собственно же идеологический уровень общественного сознания все более оказывается подверженным влияниям идей, порождаемых массовыми движениями. В этом случае речь идет о том, что активность масс все более проявляет свою ярко выраженную идейную направленность. В этом плане возникает ситуация, когда идеологемы порождаются в форме процедур оформления того общественного или социально-группового смысла, который уже вызрел в общественном бытии. Иначе говоря, идеологическое конструирование общественного бытия в современном мире имеет два своего рода способа формирования. Во-первых, это концептуальное оформление интересов крупных корпоративных сил в глобализирующемся мире. Во-вторых, это концептуальное оформление региональных интересов, связанных с традициями сохранения государственных суверенитетов, национальных культурных традиций и т.п., которые получают активный отклик у различных народов.

Актуальность еще одного обращения к рассмотрению следствий метафизического мышления определяется широким распространением такой формы его проявления как редукционизм, который обусловливает негативные следствия как в развитии общественного сознания, так и в решении практических задач. О редукционизме можно говорить в том случае, когда принципом в рассмотрении любых процессов становится осуществление трансформации исходного объекта рассмотрения с точки зрения вариативности позиций, выражающих частный, конечный, ситуативный интерес. Широкое распространение и в известном смысле «универсализация» редукционистского отношения к решению любых задач обусловливается современным состоянием в общественных отношениях. Их функционирование моделирует схему ситуативно-потребностных взаимодействий между людьми, которая переносится в качестве стандарта выявления смыслов и значений на массивы объектов, событий, явлений и т.д., требующих определенного понимания, интерпретации, формирования их целостного образа. Универсализация редукции как приема переводит ее из частного метода оперирования какими-либо данными, характеризующими тот или иной объект исследования или рассмотрения, в статус метода мышления. В этом виде редукция проявляет свой негативный потенциал, так как приводит к существенному искажению смыслов и значений того, что

рассматривается. Прежде всего, это касается трансформации культурно-исторических смыслов человеческой деятельности, человеческого существования в смыслы, имеющие ситуативный конечный характер, а также процессов, характеризующих общественное сознание в контексте развития культуры. Редукционистское (метафизическое) мышление в корне отличается от диалектического мышления, которое является условием формирования адекватного миропонимания и мироотношения.

Ориентация на опережающее осмысление проблем общественной жизни становится чертой, характеризующей современной общественное сознание. Эта ориентация объясняется высоким интеллектуальным, образовательным и культурным уровнем основной части современного населения планеты. Именно поэтому сегодня можно ставить вопрос об «эффективности», глубокой смысловой оправданности рассмотрения способов и следствий различных типов мышления: рассудочного и разумного, метафизического и диалектического. Каждый из этих типов мышления имеет внутри себя некое базовое конструктивное начало. Оно всегда присутствует в любом отношении к окружающему миру. Одним из таких конструктивных начал выступает отношение к миру как **целостности,** с одной стороны, или как к некоей **совокупности** какого-либо множества разнообразного содержания, с другой. Если осмысление производится с точки зрения понимания мира как **совокупности** многообразного содержания, то в этом случае возникает необходимость остановить взгляд на каждом элементе совокупности. При таком подходе проблема определения природы, сущности целого вообще не ставится. Каждая часть совокупности приобретает самоцельный характер. Возникает ситуация, как мы отмечали выше, «здесь и сейчас» в качестве генерального направления осмысления и понимания происходящего. При таком подходе ведущей становится позиция статики. В масштабе всей совокупности возникает проблема взаимодействия элементов данной совокупности. Этот акцент в осмыслении возникает с необходимостью, так как совокупность предполагает самостоятельное, автономное существование элементов. Она **не есть целостность**, поэтому вопросы

взаимосвязи[83] ее элементов не рассматриваются в процессе осмысления, но заменяются моделями **взаимодействий**[84].

Процессы в обществе, в природе, в технике могут не только рассматриваться, но и воспроизводиться и на основе логики **взаимосвязей,** и на основе логики **взаимодействий**. При этом итоги отношений в каждом из этих двух вариантов будут существенно различаться. Эти типы отношений определяют форму осуществления всех социальных процессов и процессов их осмысления.

Современное общественное сознание включает в себя варианты реагирования на общественное бытие, в которых ведущим и определяющим выступает, с одной стороны, то, что моделирует метафизический способ мышления и миропонимания, а с другой стороны, то, что характеризует присутствие диалектического способа мышления и миропонимания. Проявления этого можно отмечать, рассматривая различные аспекты осознания общественной жизни: философские и научные, политические и правовые, религиозные, нравственные и эстетические. Масштаб необходимого исследования этого плана чрезвычайно велик. В данной статье мы лишь обозначаем эту необходимость и

---

[83] **Взаимосвязи**, характеризующие отношения, присущие целостности, существенно отличаются от взаимодействий. Они характеризуют такой тип отношений между двумя или более сторонами определенной целостности, при которой определения сторон взаимно переходят друг в друга. В таком взаимопереходе всегда имеет место формирование некоего нового качества, несводимого к первоначальной совокупности участия сторон, входящих в данное отношение. Понятие взаимосвязи может выражать отношения и процессы, происходящие в природе, обществе и человеческом мышлении. Они носят всеобщий и универсальный характер. Выявление взаимосвязей означает процесс обнаружения точек развития, качественных изменений, точек перехода в новые состояния.

[84] **Взаимодействие,** как известно, характеризует такой тип отношений между двумя или более сторонами, при котором каждая из них сохраняет свою самостоятельность. Взаимодействия имеют место в живой и неживой природе, в обществе, в отношениях между людьми. Различают непосредственные и опосредованные взаимодействия. Социальные взаимодействия могут именоваться словом «контакт». В технической сфере, как известно, существует понятие «контакт». В самом исходном виде оно указывает на взаимодействие, которое не приводит к качественному изменению контактирующих сторон, то есть не приводит к перерождению в иное, в котором нельзя было бы обнаружить самих контактирующих, взаимодействующих сторон. Эта особенность сохраняет свое значение при перенесении понятия «контакт» в сферу социальных отношений людей. Можно говорить о контакте между людьми, если их отношения имеют **внешний** характер. Контакты необходимо отличать от общения людей. Так, например, контакт имеет место, когда человек вступает во взаимодействие с кондуктором, рассчитываясь за проезд в общественном транспорте. В этом случае, как правило, не имеет место глубокое взаимное проникновение личностных характеристик пассажира и кондуктора друг в друга. Аналогично можно говорить о социальных контактах или взаимодействиях в большом количестве социально-институциональных ситуаций, при которых идет обмен тем или иным содержанием потребностей во внешнем плане. Читатель и библиотекарь взаимодействуют в условиях потребности со стороны читателя в библиотечном обслуживании, а со стороны библиотекаря, - социально обусловленной, ролевой необходимостью обеспечивать процесс обслуживания. Такая же ситуация имеет место в любых организациях, осуществляющих взаимодействия: в магазине, в спортзале, в аэропорту и т.п.

значимость четкого различения специфики и возможностей метафизики и диалектики как способов мироотношения и мышления.

Для развития культуры чрезвычайно актуальным сегодня становится не только сохранение диалектического способа мышления, но масштабное переосмысление на основе диалектики происходящих процессов, в том числе и процессов деградации, которые имеют место в современном мире. Выявление логики происходящих процессов позволяет создавать проекты необходимых изменений, создавать необходимые условия для восстановления нравственного «поля» человеческого существования, для восстановления реальной субъектности человека в историческом процессе.

Проявление субъектности человеком характеризует наличие личностного развития, которое является основой гуманистического прогноза развития человека и общества в целом. Гуманистический прогноз становится возможным, так как (в отличие от цивилизационного статуса) собственно культурный статус процессов, происходящих в обществе, включая процессы в науке, политике, образовании и др. сферах, предполагает **внутреннее** присутствие человека в них. Диалектика – это не только способ мышления, но и способ отношения к жизни.

Диалектика мышления не допускает низведение высшего к низшему, не позволяет потерять собственно человеческие нравственные ориентиры, не доводит самоидентификацию и самоопределение человека до отождествления себя с ролью единицы какого-либо процесса: хоть индустриального, хоть и информационного и т.п..

Решение любых практических проблем, также как и определение того или иного отношения к ним, включает в себя присутствие духовного сопровождения. Оно всегда выражено процессами осознания. Речь идет не только и не столько о возможностях индивидуального сознания человека. Речь идет об огромной значимости присутствии и определенной реализации возможностей общественного сознания. Специфика этих процессов, как мы отмечали выше, может быть весьма разнообразной. От нее зависит не только то, как понимается та или иная задача, ее характер, способы выполнения, но и получение реальных результатов ее решения, то есть следствия.

Д.В. Ермолович

Гносеологический оптимизм, его рамки и наследие Э.В.Ильенкова

Публицистический пафос Э.В.Ильенкова в вопросе о содержании мышления и действительности познания во многих его работах 45-летней давности остается примером гуманистической позиции для современного философа. Этот пафос направлен не только против религиозного ханжества, ведущего к откровенному мракобесию; субъективного волюнтаризма и потому иррационализма; но и позитивистской перспективы, освобождающей человека от контроля над процессом и результатом познания.

Отношение Ильенкова к здравомыслию религии, логике неопозитивизма и диалектике экзистенциализма выражено критически и вполне определенно. Претензии на абсолютность и здравомыслия, и логики, и диалектики в этих случаях (или как Ильенков пишет – версиях) показывают не только узость и ограниченность их мышления, но и обнаруживают в целом пессимистический взгляд на возможности человеческого познания и существования. В свою очередь, материалистическая диалектика как теоретическое изображение мышления есть воплощение «универсального и всегда «открытого» в будущее процесса «очеловечивания» природы, ее «гуманизирования», и, наоборот, процесса «опредмечивания» человека в ходе создания им «неорганического тела» цивилизации, в виде всей массы технических средств достижения всеобщих человеческих целей» [2, с. 27].

Возможно, приходит время оживить подобную проблематику в связи с изменившимися условиями социального бытия современного человека, искать другие формы выражения, ставить новые акценты при оценке действительности и сущности гносеологического оптимизма, отличать гносеологический оптимизм от оптимизма социального или психологического. Однако в информационном обществе, где человек обнаруживает свою неподготовленность к информационным перегрузкам, все сложнее отличать гносеологическое от социально-психологического, виртуальное от реального.

С другой стороны, потребительская модель хозяйствования, а вместе с ней и приспособительная (адаптивная) стратегия поведения в социуме, порождает мировоззренческий инфантилизм, т.е. мифологическая его форма (первая историческая форма мировоззрения) становится определяющей, тогда и появляется потребность в разного рода «костылях», поддерживающих жизнеспособность человеческого рода. Как следствие, мифотворчество нуждается в фиксации, обрамлении, рамочности – масскультурные («клиповые») формы регистрации культуры, и «книжности» (увековечивании) – религиозности. Для серьезной, содержательной философии места как такового нет. Постмодернистская же иллюзия – и основа современной мифологии, и способ выражения всякого пессимизма. В социальной плоскости обнаруживает себя внешнее управление – основа социальной иерархии, т.е. все выполняют – добровольно или нет – исполнительскую функцию, спектр властных механизмов управления очень широкий: от буржуазной (от имени «народа») демократии до неофашизма (в интересах «народа»), – власть должна быть сильной, сильнее обывателя, чего не сложно добиться, следуя принципу «разделяй и властвуй».

Перенос опыта социального бытия в социальное сознание (познание), вполне по-марксистски, происходит не только идеально (в идеальном, как продукте общественно-исторического и духовного производства – по Ильенкову [1, с. 219]), но и практически-утилитарно. Измененное социальное бытие порождает изменение социального сознания. Это можно проследить на примере генезиса позитивизма: первый – четвертый этапы которого «воинственно» критиковал в своей последней статье Ильенков [3].

Успехи и кризис науки XIX-XX вв. и то, как этим воспользовался позитивизм, «выворачивая» мысль с понимания сущностей, на поиск «чистоты языка, рядов, норм и идеалов» науки свелись к конструированию идеалистической, субъективной и конвенциональной логики науки, которая: «по Богданову (Берману, Маху, Карнапу, Попперу), есть отображение субъективных «приемов», «способов», «правил», сознательно применяемых мышлением, не отдающим себе научного отчета о тех глубинных закономерностях, которые лежат в основе познания» [3, с. 57].

Выделим основные моменты генезиса позитивизма (одну из версий гносеологического оптимизма) и одновременно установим

его рамки. *Первый* (классический) позитивизм вслед за Кантом, хотя и односторонне, критикует субъекта познания классической науки, полностью определяющего процесс познания и порождающего разного рода «спекуляции», и переходит к анализу средств познания, развивает методологию познания, осуществляет профессионализацию и дифференциацию науки. Это движение прервано кризисом науки (в 90-е годы XIX в.), эмпирическая стратегия Бэкона-Ньютона отвергается, объявляется *второй* этап позитивизма, осуществляется поиск надежных оснований познания – простейшая форма – ощущение, а вместе с ним возврат к субъекту (к Декарту-естествоиспытателю), работа с ощущениями, работа над совершенствованием ощущений субъекта. Этот этап спровоцирован недавно возникшей наукой психологией, но одновременно порождает психометрику, тестологию, проблему неполноценности.

Потрясения Первой Мировой войны, социальных революций, обнаруживших массовизацию сознания и последовавшим за этим вырождение политической активности социальной массы (что привело к фашизму – социализм любой ценой) не могли не сказаться на судьбах науки. *Третий* (новый) позитивизм – неопозитивизм – теряет недавно обнаруженного эмпириокритицизмом субъекта, неспособного верифицировать достижения эмпирического познания. Невозможность реализовывать познавательные функции субъекта связываются с несовершенством языка науки: язык оторван от конкретного субъекта познания и должен быть объективирован (при этом культура отождествляется с деятельностью «массовизированного» субъекта – суперсубъектом). Но язык, будучи создан субъектом для субъекта, объектом науки вообще, так и не становится. *Четвертый* этап – постпозитивизм (то, что после позитивизма), т.е. собственно отказ от позитивизма связывается с фальсификацией, что является не только аналитической процедурой, но и приданием поля возможностей познающему для познания: не столько возврат к субъекту, сколько игнорирование объекта («гносеологический экстремизм» и зарождение инновационности) и как следствие, повсеместное оправдание феноменологии (ни субъекта, ни объекта). Оценивая современное состояние дел, можно полагать, что в стане позитивистов произошел раскол: значительная часть позитивистски настроенных мыслителей не замечает своего

собственного вырождения, а вместе с ним и позитивистской версии оптимизма. Упоминавшаяся выше ильенковская критика касается именно этих сторон и этапов позитивизма, а перенос гносеологических явлений в социально-психологические и обратно Ильенков, солидаризируясь с В.И.Лениным, относит к вопросу о партийности гносеологии [3, с. 49].

Несогласные с потерей своего «партийного» влияния позитивисты – а постиндустриальное (информационное, технократическое) общество требует от своих идеологов быть в авангарде масс (не важно, что социальная масса в обществе потребления уже аполитична) – продолжили свое гносео-идеологическое движение. Вырождение – тоже процесс, и в нем есть свои этапы.

Пятый этап уже имеет свое название – постпостпозитивизм – это дальнейшая субъективизация познания и переадресация ответственности. Научное сообщество обеспокоено пересмотром идеалов и норм ученого и науки (раньше эти вопросы сводились к проблемам истины, веры и разума, универсалий, свободы воли) в сторону внедрения норм социального контроля деятельности ученого и научных сообществ (известная всем Система менеджмента качества с внутренними и внешними аудитами и беспрецедентной бюрократизацией), разного рода гуманитарных (конечно, от имени и в интересах «народа») экспертиз. Процесс (процессный подход в анализе) научной деятельности воспринимается за ее результат, что интегрирует данную форму позитивизма с постмодернизмом, образуя фронт современной «философской» мысли. Часть позитивистски настроенных функционеров увлекаются этим процессом и вполне им удовлетворена.

Шестой этап, назовем его «протестным» позитивизмом (уже функционирует, но своего названия еще не имеет), связывается с желанием причастных к науке «деятелей» вырваться, то ли из под «гнета» социального контроля, то ли критических требований строгой науки. Деятельность сочувствующих данной форме позитивизма сводится к конструированию факта и «доверия» к нему, что обогащает обыденное познание новыми софистическими приемами, а научные институты заполняются, часто по остаточному принципу, социально активными, но интеллектуально бездарными служащими. К этой группе, по-своему сочувствующих,

смело можно отнести маниакально настроенных «ученых», нередко готовых работать в одиночку.

И, наконец, *седьмой* этап, по всей видимости, последний, ибо субъект познания как пользователь, потребитель знания (лучше информации) окончательно отрывается от его производства и в своей «наивности» позволяет полностью автоматизировать процесс познания (производства информации). Тем самым наивный субъект обеспечивает выход позитивизма из гносеологического поля в социально-психологическое и замыкает теперь уже «идеального» (нигде и никогда не существовавшего) субъекта на себе самом, что является классической формой психического сумасшествия. Дальше, собственно, двигаться некуда.

По Ильенкову [1] идеальное необходимым образом должно отчуждаться, и оптимизм – то чем мы здесь интересуемся, одна из «отчужденных» форм идеального, – существует только в деятельности, а не в ее результатах, т.е. это сама деятельная способность человека как сугубо диалектическое и историческое явление порождается из процесса предметно-практической деятельности общественного человека, специфической общественно-трудовой деятельности субъекта культуры. В связи с последним замечанием по поводу генезиса позитивизма оптимизм нельзя свести к идиотизму – явлению социально-психологическому, а не гносеологическому.

Обращая попутно внимание на гносеологические ориентации и их отличия, беремся утверждать, что оптимизм содержит в себе сомнение – как принцип познания, без сомнения, необходимого гносеологического принципа, оптимизм сворачивается до социально-психологического явления и в пределе не отличим от идиотизма. Скептитизм утверждает невозможность объективной истины, агностицизм – невозможность абсолютной истины, однако в отсутствии сомнения идиотизмом становится любое движение от оптимистической ориентации. Парадокс. Кант обнаруживает этот парадокс и находит гносеологический выход (трансцендентальная логика – диалектика), а в социальной и психологической сферах им утверждается необходимость морали как регулятивного и императивного принципа жизнедеятельности.

В заявленном контексте (строго сохраняя позицию Э.В.Ильенкова) идеализация стратегии гносеологического оптимизма открывает философский план проблемы оптимизма как

такового, исчерпывающейся решением вопроса об общей, общественно-исторической природе оптимизма, о его роли и функции в процессе реального, материально-практического преобразования природы общественным человеком и об условиях, внутри которых вообще возможно и наличествует оптимизм, как активная форма деятельности общественно-определенного индивида [1,с.227].

Литература

1. Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. – М., 1962. – С. 219-227.
2. Ильенков Э.В. К вопросу о природе мышления (на материалах анализа немецкой классической диалектики). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. – М., 1968.
3. Ильенков Э.В. Материализм воинствующий – значит диалектический. К 70-летию выхода в свет книги В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» // Коммунист. – 1979. – № 6. – С. 47-60.

А.Б. Невелев

Демаркация предметной и энергийной сторон деятельности: к постановке проблемы

Предметная сторона действия «мыслящего тела», предметность деятельности человека основательно исследована в «Диалектической логике» Э.В.Ильенкова. Особенно ценным в этой связи представляется его рассмотрение вклада Б.Спинозы. Человек в своих действиях, в деятельности движется по контуру формы вещи и снимает этот предметный контур в форме деятельности и мышления. Человек – принципиально предметное существо, действующее по предметной мерке любого вида. Относительная самостоятельность предметной формы, которая деятельностно отвлечена от вещи, позволяет поставить вопрос о её трансформациях в непосредственном бытии человека. Причем, как думается, возможна постановка вопроса о, так сказать, вертикальной структуре предметных форм, об их иерархии, как предметных слоев бытия человека. Неизбежно возникает вопрос о порядках универсальности этих предметных слоев бытия и об «исчезающей предметности» предельно универсальной формы, фиксированной в мышлении. Вместе с тем представляется необходимым поставить задачу осмысления природы энергийной стороны в предметно - деятельном бытии человека. На наш взгляд, существует точка предельного перехода от приоритета предметности бытия к приоритету энергийности бытия. Энергийная сторона бытия не утрачивает предметности, она тоже предметна. Но предметность материальной деятельности – не есть то же самое, что предметность мышления, деятельности идеализированной. И то и другое – формы действий. Но в первом случае эти формы действий весьма отягощены материей вещи. Во втором случае эти идеализированные предметные формы, мыслительные формы максимально утратили материальную определенность, и на первый план в них вышла потенциальность, деятельная способность человека, которую уместно назвать энергийностью. Сбрасывать со счетов культурно обусловленную энергийную компоненту бытия человека, думается, недопустимо.

Без её введения в философско-теоретическую разметку бытия, мы будем опускать весьма существенную особенность, детерминирующая роль которой проявляется в онтологическом, гносеологическом, антропологическом, аксиологическом и др. отношении. Традиционная субъект-объектная разметка бытия человека претендует на роль, порой неявного социокультурного кода, который выражает доминирование предметной определенности, начиная с предметной определенности цели деятельности, которая «как закон» определяет все деятельностные структурные компоненты. Приоритет предметной стороны деятельности людей характерен как для их практической жизни, так и для теоретического осмысления истории развития культуры. В рамках этого парадигмального приоритета осуществляются также попытки решения проблем современной жизни людей. Однако, возрастание предметной неопределенности социокультурного и индивидуального бытия принуждает обратить исследовательское внимание и на энергийную сторону, на деятельную способность человека, в которой объективно «погашена», устранена предметная, детерминированная культурой, определенность. По нашему мнению, существует обратная зависимость между уровнем предметной определенности бытия людей и его энергийной насыщенностью (концентрированностью, фокусированием). Как видим, при формулировании обратной зависимости на первый план выходит количественная определенность, а само качество энергийности, его демаркация от предметности остается недостаточно проясненной. Отсюда, рассуждения количественного плана остаются не вполне фундированными. Мы намерены сосредоточиться именно на качественной стороне феномена энергийности в его существенном отличии от предметности, на их демаркации, имея ввиду практический и теоретический аспекты исследования деятельного аспекта трансформации культуры. Категории «деятельность», «субъект», «объект», «средство», «предмет», «цель», «продукт», «результат» традиционно входят в концептуально-методологический арсенал современной философской рефлексии над культурой. Они являются базовыми при осмыслении проблем, связанных с исследованием структуры и форм заданной культурой предметной деятельности людей. От того, как концептуально увязаны между собой эти категории, зависит конструктивность и полнота теоретической картины

реальности, общественно-исторической практики, осмысливаемой с помощью соответствующего теоретического конструкта. На наш взгляд, философско-теоретический конструкт, используемый в «деятельностном подходе» к культуре и её трансформациям нуждается в существенной конкретизации, поскольку остаются в тени, концептуально не выявляются и не включаются в методологию на четко отрефлектированной основе важнейшие категориально выражаемые отношения. Соответственно, когда столь несовершенный философско-теоретический конструкт методологически организует философское объяснение событий, в частности, трансформацию культуры исследователь не улавливает на систематической основе весьма существенных процессов социокультурной и индивидуальной жизни. Представляется, что действительной субстанциональной полнотой и конкретностью обладает категория производства, т.е. деятельности, взятой в отношении к своему продукту. Продукт – осуществленная деятельность. В нем живая деятельность в соответствии с логикой «опредмечивания – распредмечивания», «угасает», становится вещью, инвариантной культурной формой. Следовательно, категория производства как культурно-продуктивной деятельности позволяет сразу же концептуально схватить сущность, основное противоречие, действующее в производстве как субстанции социокультурного бытия. Это единство противоположностей живой и овеществленной деятельности. Важно учитывать цикличность их взаимоотношения, взаимоопосредование и взаимопереход. Каждый новый акт производства охватывает прошлую деятельность в ее овеществленной форме и превращает ее в момент живой деятельности, которая в свою очередь вновь угасает в продукте. Различия названных вначале моментов сливаются в продукте в единое воплощенное целое, которое служит базой рефлексии над составляющими живую деятельность частями. Тут уместно вспомнить, что производство – поле развертывания персональной идентичности человека. Живая личность, «идущая по контуру» предметных моментов производства, в живой деятельности идентифицируется с разнообразием ее моментов (цель, средство, предмет), а в продукте – с их нераздельным единством. В живой деятельности единство присутствует в виде единства цели. В осуществленной цели (в продукте) единство персональной идентичности человека, личности получает свое

действительное подтверждение. Вместе с предметным производством осуществляется и производство личности в культуре. Теперь устраним одно неявное допущение. Цель редко бывает достигнута без привходящих, неучтенных в ней моментов. То есть полученный результат несет в себе некоторую разницу, которая не есть продукт (= осуществленная цель), которая объективна по отношению к целям субъекта, личности. Этот объективный «дельта-результат», даже при негативной реакции человека на него, весьма ценен тем, что через него в сознание субъекта входит объективное содержание мира. Таким образом, конкретизация категории производства связана с уточнением структуры результата. Результатом всегда является единство противоположностей «продукт – не-продукт», из-за чего можно говорить о степени реализации цели. Принципиально важные соображения в этой связи возникают по поводу производства и воспроизводства персональной идентичности человека. Оказывается, в реальности личность вынуждена идентифицироваться не с продуктом, а с парой «продукт – не-продукт». Это может иметь, видимо, как конструктивные, так и деструктивные последствия для персональной идентичности, для личности как субъекта. «Не-продукт» как неучтенная в цели составляющая результата может усилить возможности личностной самореализации, но может и сыграть деструктивную, личностно негативную, нивелирующую роль. В этом пункте исследования появляется возможность, на наш взгляд, достаточно строго провести демаркацию между предметной и энергийной сторонами деятельности человека. Предметная сторона по самому названию опирается на категорию предмета. Предмет – размеченный объект («пред – мет», «перед метой»). Роль меты в деятельности играет цель субъекта, под которую подбирается средство, направляемое на предмет, и которая, в конечном счете, осуществляется в продукте. Но как мы констатировали, всегда имеет место некоторый результат, в котором соединены продукт и не-продукт. Причем, не-продукт может доминировать в структуре результата до такой степени, что обнаруживается полная несостоятельность цели. От ее определенности остается порой только ее отрицание. Поскольку цель – это исходная предметная мета (разметка), постольку от предметной определенности деятельности по существу ничего не остается. Фиаско в создании продукта означает фиаско

подобранных средств и, наконец, самой поставленной цели, самого субъекта в качестве субъекта. Предметность деятельности исчезает. Не-продукт при «обратной откртке» указывает на не-предмет, на не-средство, на не-цель, на не-субъект. Человек, личность «зависает» в своей деятельной способности (энергийности). Предметность культурно-обусловленной деятельности отсутствует, а значит, нет самой деятельности как предметно определенной целенаправленной активности. Есть только деятельная способность человека, который как «корабль, стоящий под парами» готов «отплыть» в любом предметном направлении, после постановки цели. Это состояние деятельной способности, но еще не деятельности. Здесь в своем наиболее чистом (демаркированном) виде реально проявляется энергийная составляющая деятельности, деятельная способность как таковая, предметно неопределенная. Энергия – это *не*предметная деятельность. В этом пункте следует обратить внимание на положительную трактовку отрицающей частицы «не». Именно как составная часть языка, как слово, она положительна, обладает бытием. Любое отрицание сопряжено с утверждением. Предельное отрицание всего сопряжено с предельным утверждением средства этого отрицания – бытия отрицающей частицы «не», «безотносительного не» (Гегель). Усилия человека как субъекта, направленные вовне, от цели через средство и предмет к продукту, встречает в рамках результата противоположное усилие от не-продукта через не-средство, не-предмет, не-цель к не-субъекту. Естественно, что энергийность деятельности может предстать перед человеком как *не*определенная сила, мощь. Парадоксально выражаясь, демаркирующей границей энергийности по отношению к предметности является ее *не*предметность. Предметность тут «сошла на нет», но при этом предметность не исчезла насовсем, не превратилась в абсолютное ничто, она истончилась до своей предельно неопределенной меты – до бытия безотносительного отрицающего слова.

Люди деятельны. Если ввести градацию деятельности (производства) по группам средств деятельности, то обнаруживается, что они производят и воспроизводят свою жизнь и идентичность в четырех слоях бытия: орудийном, символическом, знаковом, предельно-знаковом (универсальном). Если в исходных слоях бытия объективно доминирует идентичность с подвижной противоречивой парой «продукт – не-продукт», то в универсальном

слое бытия человеческое Я открывает свою идентичность с границей, с «просто не», с «нетостью». Соответственно, энергийная сторона бытия человека выступает объективно демаркированной по отношению к любой предметности, к предметной стороне бытия как таковой. Объективное внутреннее «не» как основа культуры фокусирует деятельную способность (энергию) в предельно чистом виде, в *не*предметности, предметно обеспечивая бытие духа, предельно фокусированную энергию жизненных влечений, любви.

Литература

1. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. 2-е изд. М.: Политиздат, 1984.

В.А. Пронин

Напрасные потуги

Постоянно растущий интерес к творческому наследию Эвальда Ильенкова, всё более очевидный в настоящее время, приводит к тому, что к ильенковскому движению начинает примыкать много тех, кто прежде стоял в стороне от него.

Как всегда бывает в подобных случаях, наряду с теми, кто искренне стремится поглубже познакомиться с его трудами и с радостью обнаруживает как совпадение своих взглядов на жизнь общества, на его перспективы и пути выхода из нынешнего безнадёжно кризисного состояния, так и находит ответы на многие мучившие его проблемы, к движению примыкают и те, чьи убеждения не совсем и не всегда совпадают с убеждениями как самого Ильенкова, так и его соратников и продолжателей, а порой и совсем не совпадают. Они готовы признать правильными и согласиться с отдельными аспектами и мыслями многогранного творчества выдающегося философа-материалиста, но они не готовы да и не стремятся к тому, чтобы принять целиком, полностью его творческое наследие, комплекс его идей. Можно и так сказать, что они стремятся выбрать из творческого наследия выдающегося философа те взгляды, которые не слишком противоречат их сегодняшним взглядам и убеждениям.

Даже на ильенковских конференциях в отдельных выступлениях делаются попытки или отделить его от его коммунистических убеждений, или объяснить его постоянное к ним обращение необходимостью пользоваться тогдашней общепринятой риторикой. Могих из них можно понять – почти тридцать лет массированного зомбирования с умелым и квалифицированным использованием антисоциалистической риторики не могли не иметь задуманных последствий. В результате многим из таких философов – людей с сильно развитым стадным инстинктом уже кажется как-то и неловким в современной атмосфере открыто говорить языком Маркса, Энгельса и Ленина, тем более, разделять социалистические убеждения..

Поэтому хочется предложить им оставить всякие попытки разделить Ильенкова и его марксистские убеждения, не говорить о нём и его творческом наследии с высоты своего самодовольного

конформизма, который многим из них кажется могучей вершиной здравомыслия и который при внимательном рассмотрении почти всегда оказывается убогой кочкой на конформистском болоте, не судить о нём и его соратниках и продолжателях по себе.

Он жил и работал в ту пору, когда многие из них и таких как они бежали впереди марксистского паровоза и сурово осуждали Ильенкова и его товарищей и учеников за любую попытку высказать свежую, не освящённую устоявшимися канонами мысль, за любую попытку малейшего отступления от буквы (не духа!) марксизма. Это ведь их он имел в виду, когда с горечью писал своему ученику А.С. Суворову: «Тяжкое оно, сознание, вещь, когда мир не устроен по-человечески, а ты знаешь, как он может быть устроен. А тебя не слушают. Над тобой даже смеются, обзывают утопистом».

Но как только власть сменилась на противоположную, они в буквальном смысле бросились врассыпную, но большинство – на другую сторону баррикад, третируя марксизм, как утопическую теорию, которая привела к провалившемуся эксперименту, и отказывая ему в праве на существование. В те не столь ещё отдалённые времена порой казалось, что «смердяковщина» может стать зачатком нового направления в философии, когда и в самом деле становилось интересно наблюдать, до какой ещё низости могут дойти люди, в своё время истово трудившиеся на ниве распространения идей марксизма-ленинизма в советском обществе, а сейчас с неподдельным и материально хорошо стимулированным энтузиазмом истребляющие то, чему поклонялись сами и принуждали поклоняться других. Теперь же, когда на глазах происходит ренессанс марксизма, им трудно и, так сказать, неуютно признавать свои недавние прегрешения.

Вдобавок, за последние четверть века выросло новое, молодое поколение, которое постарались воспитать в глубоком пренебрежении к марксизму, к коммунистическим идеям, к социализму как тупиковому пути, походя внушая, будто Россия в октябре 17-го года совсем зря пошла этим путём и именно благодаря этому ошибочному выбору наши народы якобы оказались на обочине человеческой цивилизации. Это поколение сейчас не без удивления обнаруживает явное оживление интереса к марксизму и социализму и тот поразительный для них факт, что многие из их учителей, которым они так доверяли, вдруг, по

меткому замечанию Александра Бузгалина, вновь научились выговаривать слово «социализм». И эти молодые, пусть во многом ещё сбитые с толку, люди начинают интересоваться социализмом, тем более, что практическое столкновение с реальным, а не выдуманным на интеллигентских кухнях, капитализмом, многих заставляет снять с глаз идеологические шоры.

И, конечно, есть, остаются и всегда будут совсем уж сбитые с толку люди, которые на марксистов смотрят с непреходящим удивлением, как, мол, люди не понимают очевидного для всех умных людей? Увы, конформизм, как всегда, цветёт и пахнет во всех своих проявлениях по отношению ко многим важнейшим вопросам человеческой деятельности. Всегда были и будут те, кто обладает счастливым качеством всегда разделять взгляды, устраивающие власти предержащие, которые взамен не забывают хорошо оплачивать такую услужливость завидным положением в обществе, хорошими зарплатами, докторскими диссертациями и престижными профессорскими должностями.

В этой драматической ситуации пример настоящих марксистов, которые остались в меньшинстве, но не поддались тлетворному влиянию реакционной эпохи и, сохранив непоколебимую верность своим убеждениям, продолжают идти тем же, прежде выбранным, путём…

Не надо судить об Ильенкове и его творческом наследии по себе ещё и потому, что Ильенков не забыт, он, как и прежде, современен и будет затребован в будущем, тогда как к творчеству нынешних его оппонентов, в своё время раскаявшихся в своих марксистских грехах и истово бивших поклоны перед золотым тельцом рыночных зарплат и должностей, будут проявлять интерес только те историки, которые будет исследовать историю великих заблуждений эпохи, в которой нам довелось жить – эпохи реакционного зигзага истории и временного отступления социализма, за предательство которого так дорого платит и будет ещё платить наш народ – и чем дольше будет длиться этот исторический зигзаг, это реакционное попятное движение, тем выше будет плата для нашего народа, и не только в виде потери материальных ценностей, созданных самоотверженным трудом предшествующих поколений советских людей, через разграбление общенародной собственности, но и через массовое вымирание

населения, нравственное и культурное одичание, разгул обскурантизма и реакции…

Ильенков, как и многие из его поколения, всю свою жизнь прожил при социализме. Он не дожил до перестройки и не проходил испытания искушениями окаянных 80-90-х годов прошлого столетия. А мы знаем, сколь многие из выдающихся деятелей той эпохи не выдержали, сломались, потянулись на зов болотных огоньков религии и идеализма, отказались от прежних материалистических взглядов на общество и тем самым безнадёжно испортили в глазах как современников, так и последующих поколений свой до того, пусть разного калибра, но в целом значительный научный и, главное, моральный авторитет. Есть твёрдая уверенность, что Ильенков был бы не в их числе. Тому порукой твёрдая и бескомпромиссная позиция его соратников и учеников, по крайней мере, лучших из них. Поэтому вновь хочется посоветовать «доброжелателям», стремящимся осовременить (в их понимании) Ильенкова и, отделив его от марксизма, от социалистических идей, сделать его и его творческое наследие удобным для них, оставить напрасные потуги. Ильенков был и останется верным марксизму, который для него был неисчерпаемым источником знаний, мыслей и убеждений.

Его заветом всем нам останутся слова из того же письма своему ученику: «Нельзя ни в коем случае поддаваться минутам отчаяния. Я прожил пятьдесят лет и знаю, что они всё же проходят, и даже думать о «выходе» из игры не нужно, пока есть капля силы – надо бороться за то, что ты считаешь мудрым и человечным».

Важный смысл нашей эпохи состоит, в частности, в том, что она выварила народ в безжалостном котле капитализма, насытила его полезнейшим опытом жизни при реальном капитализме, подзабытом предшествующими поколениями. Теперь, обогащённый этим знанием, он может – через осознание невозможности при капитализме дальнейшего продвижения человечества по пути исторического прогресса, к вершинам человеческой цивилизации, осознанно прийти к пониманию неизбежности и насущной необходимости перехода к социализму.

III РАЗДЕЛ.
ТЕОРИЯ ИДЕАЛЬНОГО Э.ИЛЬЕНКОВА

Alex Levant

Activity Theory and Dialectics of the Ideal

Introduction

Over the last two decades or so, Activity Theory (AT) has become a significant and growing critical intellectual movement across a broad range of fields. Although originating on the margins of Soviet developmental psychology in the 1920s (Vygotsky, 1978; Leontyev, 1972; Luria, 1979) as an alternative to neurobiological and psychoanalytic frameworks, AT developed in different directions across a number of disciplines, making significant contributions in fields as diverse as disability education (Meshcheryakov, 1974), early childhood education (Cole, 1998), developmental work research (Engeström, 1987), game design (McNely, 2012), literary theory (Bazerman and Russell, 2003), social movement theory (De Smet, 2012; Krinsky, 2008), human-computer interaction (Nardi, 1996), and AIDS research (Goodall et al., 2011), among others. Today, a number of intellectual currents, research centres, and scholarly societies around the world – many of which work in relative isolation from each other – claim the theoretical heritage of AT.

The Soviet philosopher, Evald Vasilyevich Ilyenkov (1924-1979), is widely recognized as a key figure in the history and development of AT (Blunden, 2010; Jones, 2009; Stetsenko, 2005; Bakhurst, 1991). His principal contributions are drawn from his first book, *Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's Capital* (1960), and *Dialectical Logic* (1974), a collection of essays on classical German philosophy and specific problems in Marxist dialectics. He is celebrated in the dominant literature for his reading of Marx's method of 'ascent from the abstract to the concrete', (Engeström, 2012). Specifically, his conception of contradiction has been deployed to understand how change occurs within an activity system (Warmington, 2008). Similarly, his concept of the 'germ-cell' has been used to identify activities that are cell-forms of complex activity systems (Engeström et al., 2012). However, his most

innovative work, *Dialectics of the Ideal* (DI), remained unpublished until 30 years after the author's death. It was first published in the Russian philosophy journal, *Logos*, only in 2009, and translated into English in 2012, making it available for the first time for AT researchers in the English-speaking world.

This article explores the work of Ilyenkov in relation to AT. It outlines AT's recent proliferation across a broad range of fields of research all over the world, and examines EVI's contribution to AT in the Soviet Union and in the West. Specifically, it considers the recent publication of EVI's *Dialectics of the Ideal* (2009/2012) and the contribution it stands to make to AT.

1. AT Today

The term, Activity Theory (AT), is often used in different fields, and without precise boundaries as regards its theoretical corpus. Looking at AT in the broadest sense of the term, I follow Engeström and Miettinen (1999), who write: "Activity theory is a commonly accepted name for a line of theorizing and research initiated by the founders of the cultural-historical school of Russian psychology, L.S. Vygotsky, A.N. Leontiev, and A.R. Luria, in the 1920s and 1930s. This approach has been elaborated further by a large number of contemporary scholars both in the former socialist countries and in the West," (Engeström and Miettinen, 1999). In recent years, AT has been retooled and deployed in several countries and in a variety of disciplines, producing a rich and diverse body of thought. Only since 1999, AT went from being a "well-kept secret" (Engeström and Miettinen, 1999), to "attract[ing] more interest globally than ever before" (Sannino et al., 2009), to being "one of the most influential and progressive schools of thought" (Blunden, 2010).

Why the recent interest in AT? As Langemeyer and Roth (2006) point out, a central reason for this recent proliferation of AT "lies in its potential to provide a non-reductionist approach to human development." By positing individuals as always embedded, along with their language, tools, and community, in systems of activity, AT provides an original anti-reductionist theory of the subject. This is particularly timely, given Stetsenko's recent observation that "it is impossible not to notice a rising tide, indeed a tsunami, of starkly mechanistic views that reduce human development (more boldly now

than at any other time in recent history) to processes in the brain rigidly constrained by genetic blueprints passed on to contemporary humans from the dawn of evolution," (Stetsenko in Jones, 2009).

However, the future of AT remains uncertain. Its recent proliferation has been accompanied by a number of critiques advanced by Avis (2007), Jones (2009), Langemeyer and Roth (2006), Mojab and Gorman (2003), Warmington (2008), among others, all of who seek to orient AT, in various ways, onto an explicit project of social justice. Already in 2004, Stetsenko and Arievitch wrote, "Will it [AT] continue to be one of those projects "unique for its practical, political, and civic engagement" committed "to ideals of social justice, equality, and social change" as it was in the beginning?" I believe that E.V. Ilyenkov's work is particularly useful in this regard.

2. EVI: the Philosopher of AT

Although the origin of AT is attributed to the interventions of L.S. Vygotsky and his colleagues in Soviet psychology beginning in the 1920s and 30s, the most significant philosopher in this tradition is without doubt E.V. Ilyenkov. A towering figure in Soviet thought, he is widely recognized as its most important philosopher in the second half of the 20th century. Although not as influential in Western Marxist theory, he made a substantial contribution to anti-reductionist Marxist theory on the problem of subjectivity, immaterial phenomena, and dialectics more broadly. He worked directly on the so-called Zagorsk Experiments with the eminent AT theorist, A.I. Meshcheryakov, and he is recognized as the "philosophical mentor" of Soviet AT (Bakhurst, 1991). He is also seen as a key leader of an intellectual current that sought to break with official Soviet Diamat[85] during the Khrushchevite thaw. He suffered for this greatly, losing his position at Moscow University, prevented from traveling abroad, and eventually prevented from teaching. He took his own life in 1979 (Levant, 2012).

Although Ilyenkov "remained largely a Soviet phenomenon" (Oittinen, 2005) in philosophy, he made a particular mark on AT in the

[85] The term is a Russian acronym for dialectical materialism. Diamat represented official Soviet-Marxist philosophy, which was schematized in the fourth chapter of the 1938 History of the Communist Party of the Soviet Union (Short Course) as 'the world-outlook of the Marxist-Leninist party' (History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolshevik): Short Course 1939, cited in Bakhurst 1991, p. 96).

West. AT theorists in the West typically draw on his explication of dialectics to help formulate theoretical interventions in their respective fields. For instance, Bonnie Nardi, who uses AT in her research on human-computer interaction, writes, "The developmental research perspective adopted by activity theory is often associated with dialectical logic, a concept and framework introduced by the Russian philosopher Evald Ilyenkov,"(Nardi, 1999, p. 32). His two most important books – *Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's Capital* (1960), and *Dialectical Logic* (1974) – have had a particular impact. As Peter Jones (2009) writes, "Ilyenkov's work (1960/1982), dedicated to explicating and defending this method – the method of 'ascent from the abstract to the concrete' – is well known and celebrated within the CHAT tradition," (Jones 2009, p. 52)[86]. In particular, this method has been used to help identify the 'germ cell' of a complex activity. For example, in Engeström's recent work on mobility among the elderly, he explicitly acknowledges Ilyenkov's contribution. He writes, "We analyze this process with the help of the theoretical and methodological principle of ascending from the abstract to the concrete as pathway to and modus operandi of theoretical concepts, especially as explicated and developed by Ilyenkov (1982) and Davydov (1990). In particular, we define the key notion of germ cell and apply it in the analysis of collective formation of a new concept of mobility," (Engestrom et al., 2012, p. 288). Furthermore, his work is also significant for AT theorists' understanding of change. As Warmington writes, "Crucially, Engeström's model draws upon Ilyenkov (1977, 1982) to foreground contradictions within activity systems (within and between components) as the driving force of change and development," (Warmington, 2008, p. 6). These are some of the most significant ways in which Ilyenkov's work has contributed to the development of AT in the West.

3. DI and AT

In 2009, the Russian philosophy journal, *Logos*, published for the first time the unabridged text of *Dialectics of the Ideal* (DI) – the most complete account of Ilyenkov's concept of the ideal. First outlined

[86] "'CHAT' is a name invented only in the 1990s by Michael Cole, Yrjö Engeström, Arne Raethel and others…" (Blunden, 2010, p. 3).

in his 1962 entry for 'the ideal' in the *Soviet Encyclopaedia of Philosophy*, and further developed in a number of subsequent publications, this concept remains his most innovative contribution to the problem of subjectivity. Although much of his work was published and translated during his lifetime, *DI* was prevented from publication seven times and remained unpublished until 30 years after the author's death. An English version appeared in 1977; however, almost half of the original text was removed and much of it was rewritten, presumably by the translator. The complete text of *DI* was published in English in 2012, making it available for English-speaking AT researchers (Levant and Oittinen, 2014).

DI is a long essay that explores a number of interesting problems associated with the emergence of human consciousness, identity, and the self. The concept of the ideal refers to immaterial phenomena, such as thoughts, ideas, concepts, laws, customs, moral imperatives, mathematical truths, value, and so on. How do they arise? Where do they exist? What is their relationship to the material world? Using an innovative reading of Marx's *Capital*, Ilyenkov provides an original answer to these questions.

Ilyenkov contends that Marx's most influential book, *Capital: A Critique of Political Economy*, is essentially an application of a deeper insight that he developed in his early works. Recall that in *Capital*, Marx noted that value is independent of the body of the commodity in which it dwells – that it is purely social or ideal. However, he was also clear that value was not arbitrary or a product of convention, but was an expression of the socially-necessary labour time required to produce a given commodity in a specific community. Ilyenkov posited that value is an example of ideal phenomena in general, in the sense that the relationship between value and the material body of the commodity is an example of the relationship between the ideal in general and the material in general. Much like value is an expression of human labour, the ideal in general is an expression of human activity more broadly. To return to the questions posed above, one could say that the material world acquires significance in the course of being incorporated into specific sets of practices, or activity systems. As Ilyenkov writes, "Since man [sic] is given the external thing in general only insofar as it is involved in the process of his activity, in the final product – in the idea – the image of the thing is always merged with the image of the activity in which this thing functions. That constitutes the epistemological basis of

the identification of the thing with the idea, of the real with the ideal" (Ilyenkov, 2009).

This philosophical insight carries enormous significance for AT today. There is clearly a desire among some of the key theorists working in the field today to broaden the scope of AT. As Engeström and Miettinen envisioned in1999, "Activity theory should not be regarded as a narrowly psychological theory but rather as a broad approach that takes a new perspective on and develops novel conceptual tools for tackling many of the theoretical and methodological questions that cut across the social sciences today," (Engeström and Miettinen, 1999). Ilyenkov's concept of the ideal stands to bring a deeper philosophical rigour to AT, which can help the tradition acquire a greater coherence across its many fields of application. It can also help to bring into view the mode of production – namely, capitalism – in which the various activity systems are themselves embedded, and hence to reorient the tradition explicitly on a project of social justice.

Bibliography

Avis, J. (2007). 'Engeströms' version of activity theory: a conservative praxis?' *Journal of Education and Work* 20 (3) 161-177.

Bakhurst, David. (1991). *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bazerman, Charles, and Russell, David (Eds.). (2002). *Writing Selves/Writing Societies: Research from Activity Perspectives*. Perspectives on Writing. Fort Collins, Colorado: The WAC Clearinghouse and Mind, Culture, and Activity.

Blunden, Andy. (2010). *An Interdisciplinary Theory of Activity*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2010.

Cole, Michael. (1998). *Cultural Psychology: A Once and Future Discipline*. Harvard University Press.

Cole, M. and Engeström, Y. (1993). 'A cultural-historical approach to distributed cognition', in: G. Salomon (Ed.), *Distributed cognitions: Psychological and educational considerations* (New York: Cambridge University Press), 1-46.

De Smet, Brecht. (2012). 'Egyptian Workers and "Their" Intellectuals: The Dialectical Pedagogy of the Mahalla Strike Movement', *Mind, Culture, and Activity*, 19:2, 139-155.

Engeström, Yrjö. (1987). *Learning by expanding: An activity-theoretical approach*, Helsinki: Orienta-Konsultit.

Engeström, Yrjö, and Miettinen, Reijo. (1999). 'Introduction', 1-18, in: Engeström, Y., Miettinen, R., and Punamki R.L. (eds.): *Perspectives on Activity Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Engeström, Yrjö, Jaana Nummijoki & Annalisa Sannino. (2012). 'Embodied Germ Cell at Work: Building an Expansive Concept of Physical Mobility in Home Care', *Mind, Culture, and Activity*, 19:3, 287-309.

Goodall, J.; Van der Riet, M.; O'Neill, V. & Killian, B. (2011). 'HIV and AIDS related stigma: a necessary protective mechanism for children in high exposure areas?' *South African Journal of Psychology*, 41 (2), 187-195.

Ilyenkov, Evald. (1982 [1960]). *The Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's* 'Capital', translated by Sergei Syrovatkin, Moscow: Progress Publishers.

Ilyenkov, Evald (1974). *Dialekticheskaja logika*, Moscow: Politizdat.

Ilyenkov, Evald. (2009). 'Dialektika ideal'nogo [Dialectics of the Ideal]', *Logos*, 69,1: 6–62.

Jones, P.E. (2009). 'Breaking away from *Capital*? Theorising activity in the shadow of Marx', *Outlines: Critical Practice Studies* 11 (1) 45-58.

Krinsky, John. (2008). 'Changing Minds: Cognitive Systems and Strategic Change in Contention over Workfare in New York City', *Social Movement Studies*, 7:1,1 — 29.

Langemeyer, I. & Roth, W-M. (2006). 'Is Cultural-Historical Activity Theory threatened to fall short of its own principles and possibilities as a dialectical social science?' *Outlines: Critical Practice Studies* 8 (2) 20-42.

Leontiev, A. N. (1978). *Activity, Consciousness, and Personality*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Leontiev, A.N. (1972). 'Activity and Consciousness', *Voprosy filosofii*, no. 12, p. 129-140/ *Philosophy in the USSR, Problems of Dialectical Materialism*, 1977, pp. 180-202.

Levant, Alex. (2012). 'E.V. Ilyenkov and Creative Soviet Theory: An Introduction to *Dialectics of the Ideal*,' in *Historical Materialism*, Vol. 20 (No. 2), pp. 125-148.

Levant, Alex and Oittinen, Vesa. (2014). *Dialectics of the Ideal: Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism.* Leiden: Brill Academic Publishers.

Luria, A. R. (1979). *The making of mind: A personal account of Soviet psychology*. (M. Cole & S. Cole, Eds. Introduction and epilogue by Michael Cole). Cambridge, MA: Harvard University Press.

McNely, B. (2012). 'Big data, situated people: Humane approaches to communication design'. *Communication Design Quarterly Review* 1 (1), 27–30.

Meshcheryakov, Alexander. (1974). *Deaf-Blind Children: The Development of the Mind in the Process of Forming Behaviour* [Слепоглухие дети. Развитие психики в процессе формирования поведения], Moscow: Pedagogy.

Mojab, S. and Gorman, R. (2003). 'Women and consciousness in the "Learning Organization": emancipation or exploitation?' *Adult Education Quarterly* 53 (4) 228-241.

Nardi, Bonnie, ed. (1996). *Context and Consciousness: Activity Theory and Human-Computer Interaction*. Cambridge: MIT Press.

Oittinen, Vesa. (2005). 'Introduction', *Studies in East European Thought*, 57: 223–31.

Sannino, Annalisa (2009) and Harry Daniels, and Kris D. Gutierrez, 'Activity Theory Between Historical Engagement and Future-Making Practice,' in *Learning and Expanding with Activity Theory*, Sannino, Daniels, Gutierrez eds., Cambridge: Cambridge University Press.

Stetsenko, Anna (2005). 'Activity as Object-Related,' *Mind, Culture, and Activity* (12:1)

Stetsenko, A. & Arievitch, I. M. (2004). 'The Vygotskian collaborative project of social transformation. History, politics, and practice in knowledge construction.' *Critical Psychology*, 12, 58-80.

Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The psychology of higher mental functions*. Cambridge: Harvard University Press.

Warmington, P. (2008) 'From "activity" to "labour": commodification, labour-power and contradiction in Engeström's activity theory,' *Outlines: Critical Practice Studies* 10 (2) 4-19.

Э.Г. Классен

Э.В. Ильенков: помехи в адекватной трактовке текстов К. Маркса

Работы Эвальда Васильевича Ильенкова создавались в 60 – 70-е годы XX столетия. Их содержание и повышенный к ним интерес были обусловлены двумя обстоятельствами: стремлением талантливого мыслителя преодолеть упрощения и шаблоны официального марксизма и необходимостью соблюдать их под давлением господствовавшей идеологии. Все это обстоятельства отразилось на творческом наследии Ильенкова, в котором наряду со смелым новаторством встречаются и сложившиеся философские упрощения, искажения и пошлость. Если на протяжении полувека «ильенковцам» приходилось преимущественно защищать его идеи, то сейчас задача их состоит в том, чтобы освободить его работы от уже традиционных идеологических штампов и предвзятостей. Именно такая задача мотивировала нас в процессе работы над статьей.

Ильенков и тексты Маркса. В России по-разному относились к творчеству К. Маркса. Известно как Н.Г. Чернышевский «изучал» великий «Капитал». Он, сидя на берегу Вилюя, рвал из книги лист за листом, сворачивал из них кораблики и пускал по волнам. Л.Н. Толстой трижды с раздражением отбрасывал книгу Маркса: ее сложности он стал постигать лишь с четвертой попытки. Известно также, что некоторые из «ленинской гвардии» знали первую главу «Капитала» наизусть. После гражданской войны по поводу трактовок работ К. Маркса велась ожесточенная борьба. Считалось, что тексты содержат полную и бесспорную истину, но понимание их может быть ошибочным и идеологически вредным. Учащиеся и выпускники Института Красной профессуры подстраивали под свои еще слабые знания содержание книг классиков марксизма и, пользуясь поддержкой партийной власти, создали вариант марксистской философии, пригодный разве что для политического просвещения «кухарок». Но в кабинетах советских чиновников, как правило, на полках шкафов мощными рядами стояли толстые коричневые тома первых изданий сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса. Их никто не читал, но

они стояли как символ истины, как символ теоретического обоснования власти и права на преобразование реальности. Для идеологического обеспечения партийного руководства трудовыми коллективами достаточны были брошюры с материалами партийных съездов и затасканные цитаты из сочинений классиков марксизма. И все-таки к текстам переведенных оригиналов практиковались определенные отношения. Обращались больше к трудам Энгельса и В.И.Ленина. Считалось, что различий между взглядами трех классиков марксизма нет и быть не может. Но труды Маркса из-за сложности их понимания обходили. Более популярные книги Энгельса успешно заменяли книги Маркса. Их осваивали преимущественно политически и экономически. Из сочинений классиков цитировались фразы по проблемам истмата и научного коммунизма. К идеям онтологическим и гносеологическим если и обращались (а онтология одно время вообще была исключена из структуры диамата), то комментировали крайне поверхностно. Распространено было цитатничество без обращения к контексту. Вовсе забывалось, что философия марксизма и ее теоретический источник – это творения на немецком языке. А понятия на этом языке с его многочисленными отглагольными формами и многозначными существительными обнаруживают свой смысл лишь в контексте. Переводы в силу этого обстоятельства часто затруднительны, приблизительны и неточны. Но доверие к ним, одобренное Институтом Марксизма-Ленинизма, было абсолютным. Все это в своей совокупности позволяло создавать упрощенный вариант марксизма. Творческие личности (Н.И. Бухарин, Л.Н. Гумилев, Э.В. Ильенков) вынуждены были вставлять в свои работы цитаты из трудов классиков марксизма в качестве оберега от претензий идеологической цензуры.

Ильенков и своеобразие гегелевского идеализма. Приходится упомянуть, разумеется, слишком кратко, о своеобразии гегелевского идеализма, ибо привычка именовать Г.Гегеля «абсолютным идеалистом» и в качестве такового противопоставлять Марксу тоже является одним из упрощений и низведений философской культуры до простоты «азбучных истин». Когда Н.И.Бухарин писал: «Маркс исходил из реальности независимого от субъекта внешнего мира …. следовательно, был материалистом» [1, с. 342], то впадал именно в такую

непростительную пошлость, ориентированную на … (обойдемся без персоналий). Во времена классической немецкой философии признание первичности вещественного бытия было настолько распространено, что сама постановка проблемы считалась признаком дурного тона, ибо связывалась с кратковременностью и конечностью самого человека. Люди легко сознавали себя, как и сегодня еще осознают, частицами бесконечной вереницы: «Авраам родил Исаака, Исаак родил Иакова …», но осознать себя конкретным и конечным воплощением всеобщего и бесконечного человечества не могли, как не могут, увы, и сегодня. В этом во времена Гегеля и состоял принцип разделения мыслителей на материалистов и идеалистов. Первые, т. е. материалисты, не могли выйти за пределы «дурной бесконечности» и подняться до уровня всеобщего. А вторые считали способность видеть и признавать полагание всеобщего в отдельном важнейшим признаком философии вообще. [4, с.221-222]. Чтобы корректно судить о своеобразии гегелевского идеализма, необходимо обратиться к его концепции сознания. В работе «Феноменология духа», как и в некоторых других трудах, Гегель различает три уровня сознания и познания [2,с.41 – 106]. На уровне созерцания, когда человек своими чувствами кружится вокруг предмета, тот образно отражается соответственно способностям органов чувств воспринимать. Здесь требуется однозначное, пусть и предположительное, признание независимого от человека природного предмета. Гегель его и признает [3, с.11] В этом он материалист, даже по принципу основного вопроса Энгельса – Ленина, не менее определенно, чем Маркс. Подобная позиция прослеживается и на других уровнях анализа сознания – на уровне рассудка и разума. На уровне рассудка сознание образует не столько образы, сколько понятия. И уже не они кружатся вокруг предметов познания, а социализированные предметы, если следовать Канту, являют себя понятиям. На уровне разума весь познавательный аппарат человечества приобретает относительно независимое от природы и от творящей понятия и знания массы индивидов бытие. Но оно (это бытие) настолько всеобще и абстрактно, что практически равно небытию. Единственное отличительное его свойство – это, по Гегелю, стремление к самопознанию. Чтобы реализовать свой познавательный порыв и стать действительным бытием, идея бытия вынуждена положить

(об этом понятии скажем ниже) себя в качестве предметного мира. Этим формы познавательного бытия приобретают действительность, а предметы природы – истинность. Только когда в пределах действительного, не в беспредельной пространственно-временной реальности, а именно в действительном, идея, поскольку она истина, доминирует над природным бытием, Гегель допускает возможным начинать исследование и изложение его результатов с идеи бытия. В этом-то и состоит весь философский идеализм Гегеля, о котором он сам пишет так: «Философский идеализм состоит только в том, что конечное не признается истинно сущим. Всякая философия есть по своему существу идеализм или, по крайней мере, имеет его своим принципом, … Противопоставление идеалистической философии реалистической не имеет поэтому никакого значения» [4, с.221-222]. Идеализм Гегеля, таким образом, отнюдь не всеобщий и не «абсолютный», а применяется лишь к исследованию сознания в форме разума. Но для диалектического материализма и этого достаточно, ибо его интересует не истинный Гегель, а Гегель, как идеологический враг. Истина при столкновении с политикой вынуждена уступить. Создатели диалектического материализма берут поэтому упрощенный марксизм, превратно истолкованное гегельянство и формулируют из них философские принципы: принцип партийности, принцип историзма, принцип отражения и т. д. Высокие идеологические чины ревностно следят за тем, как в творчестве и в пропаганде эти принципы соблюдаются. Ильенкову приходилось работать в обстановке такого контроля. Ему в работах приходилось предупреждать, что он не совершает «преступлений против аксиом диалектического материализма», что выдвигаемое им предположение «…ни в малейшей мере не затрагивает и не колеблет ни одного самого несущественного – принципа материализма и материалистической диалектики» [6]. Ему приходилось также повторять и поддерживать те шаблоны мыслей и оценок, которые традиционно тогда тиражировались в печати. Так в «Диалектической логике» Ильенков дает обширный материал о Гегеле. [5, с.153 - 174]. Нового о Гегеле в этом материале найти сложно. Все тот же восторг по поводу грандиозности его философской системы, все то же обвинение в мистицизме, полном идеализме и сведение всей системы к тавтологии: «…мы мыслим окружающий мир так и таким, как и каким мы его мыслим». [5, с.

154]. Спрашивается, если Гегель так бесплоден, то зачем понадобилось Ильенкову тревожить его, ушедшего из жизни уже 150 лет тому назад? Ответ следующий: так было принято в годы СССР. Считалось, что на фоне грандиозной системы неистинности ярче светится гениальность созидателей философии марксизма. Ильенков следовал данному требованию в надежде опубликовать свои труды. Но этим он наносил вред и себе, ибо утрачивал способность позитивной оценки идей величайшего «объективного идеалиста». Так, он признается, что не может понять и признать гегелевской идеи полагания общего в отдельном. Ему представляется, что полагание превращает мыслящего индивида в «… одушевленное орудие процесса, совершающегося независимо от его единичного сознания и его единичной воли, - процесса приращения знаний. Мыслит тут не он *как таковой* – «мыслит» Знание, вселившееся в его индивидуальную голову… Не он владеет понятием, а, скорее, Понятие владеет им …» Ильенков считает, опираясь на Маркса, что происходит «мистификация отношений между всеобщим и единичным», между абстрактным и конкретным [5, с. 176-177]. Такой подход образует проблемы в независимом понимании своеобразия воззрений прославленного диалектика, который, признавая логическое восхождение от отдельного ко всеобщему, не хочет признавать, объявляя его «мистическим извращением», обратный ход – от всеобщего к отдельному. Гегель, и Маркс тоже, каждому ходу мысли находят место его доминирования в сознании: рассудку – в движении от отдельного ко всеобщему, а разуму – в движении от всеобщего к отдельному. Чрезмерное и вынужденное отчуждение от философских воззрений Гегеля создает Ильенкову дополнительные трудности при исследовании отдельных категорий и проблем.

Ильенков и некоторые понятия диалектики. Ильенков в «Диалектической логике» неоднократно сетует на недостаточную прозрачность гегелевского учения о начале, мироздания. Именно в этой неясности, полагает Ильенков, Гегель наиболее близко подходит к идеализму и к идее божественного творения мира. В свою очередь Гегель раздражался вопросом о начале: зачем искать начало, когда уже все есть? В «Науке логики» есть известная фраза о всеобщей обусловленности. Нет ничего ни на небе, ни на земле, что не было бы обусловлено. Что не обусловлено, то и не действительно. Обусловленность, то есть связь, отношения,

взаимные ограничения и содержательного насыщения еще «темного» предметного бытия – это и есть, по Гегелю, начало. Но обусловленность и отношения не имеют своих форм бытия. Наличие их может быть выражено идейно или сверхчувственным содержанием предметного бытия. Поскольку предметная форма еще «темна», не имеет бытия для мышления, остается идея. Идея – это не только мысль, не только план, цель или намерение; это главным образом форма бытия обусловленности еще без приложения ее к предметности. Это всегда раздражало и раздражает: отношения рабства есть, а рабов нет. Люди недоумевают: отношения есть, а соотносящиеся стороны отсутствуют. Не стороны относятся, а отношения реализуют себя в сторонах. Этот момент в философии Гегеля не мог понять Ленин, не мог и Ильенков. Но у Маркса тут проблем нет. Когда он потом напишет, что у Гегеля идея является творцом действительности, то он вовсе не думает, что это мысль создает материальную реальность. Фразу Маркса следует читать так: отношения полагают себя в предметности «темного» мира. (Предметы «темного», как было сказано раньше, оказывается, есть, их не было только для мысли). Этим предметы приобретают всеобщее содержание вида, приобретают истину и бытие для мышления, а отношения, поскольку они охвачены познавательными действиями, становятся действительными. Ильенков пишет о неясности гегелевской идеи начала, потому что в этом пункте он занят делом, очевидно отличным от гегелевского. Он ищет астрофизическое начало мироздания, пишет о космическом круговороте вещества, энергии и разума [7], а Гегель пишет о начале философской системы, посредством которой природа приобретает самосознание.

Серьезное место в философии Гегеля, а может быть и для современной русской философии, занимает категория «полагание». Это слово не обозначает «положить», скажем, вещь где-то и как-то, а узаконить ее в каком-то качестве, в каком-то статусе, чтобы она, оставаясь в своей природной самости, стала еще представителем иного. Природа у Гегеля томится и неистовствует в своем «темном» бытии, а Абсолютная идея одержима страстью самопознания. Выход из такой ситуации Гегель находит в полагании. Идея (она же отношение), томимая своей никчемной всеобщностью, решается положить (в смысле утвердить и узаконить) себя в том или ином качестве предметного мира. Это

звучит мистически. В этом философы всегда видели, и Ильенков в том числе, мистическую сущность философии Гегеля. И пусть. Разве философия не вышла из мифа? Разве фраза Маркса о философии, которая находит в пролетариате свое материальное оружие, мифична? Ведь философия всего лишь одна из форм объективного духа. И разве она не имеет права какое-то содержание из мифов сохранить в себе? Ведь речь совсем не о том, что там, в бесконечном пространственно-временном мире происходило. Речь идет об основании философской концепции, в которой идея полагания работает. Идея находит в массе «темных» космических объектов один (пример взят из Гегеля) и полагает себя в нем в качестве, скажем, планеты Земля. Планетарность становится важнейшим качеством объекта. Он становится представителем Абсолютной идеи (всеобщей определенности), становится ее сущностью, конкретно – общим понятием, предметом и формой мышления, предметом действительности материального и идеального содержания. Но все это при одном условии: если будет человеческой головой понято и признано. Идеальное содержание материального – это признанное содержание. И оно не производится во внешнем мире с тем, чтобы потом быть «пересаженным в человеческую голову». Ильенков зря искал «идеальную форму деятельности», которую можно было бы пересадить в голову. Проблему того как образы и понятия приходят в голову Маркс считал делом науки будущего. Фраза Маркса об идеальном, которое есть материальное, вокруг которой столько бились советские философы, переведена неверно. Излишняя доверчивость к тексту, одобренному Институтом Марксизма – Ленинизма, ввела всех в заблуждение. Читать этот текст следует так: «…идеальное есть материальное, в человеческой голове переположенное и переведенное». Это снимает многие проблемы, но требует, чтобы идеальное рассматривалось не в аспекте теории отражения, а в аспекте категорий представленного, положенного и признанного.

Литература

1. Бухарин Н.И. Проблемы теории и практики социализма. М.: Политиздат, 1989. 512 с.

2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Санкт – Петербург.: Наука. 1999. 281 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2-х т. М.: Мысль, 1971. Т.2. 630 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Наука логики.: в 3-х т.М.: Мысль, 1970. Т. 1. 471 с.
5. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974. 271 с.
6. Ильенков Э.В. Космология духа. (|) http://www.tovievich. ru/book/19/245/2. htm.
7. Ильенков Э.В. Космология духа. (||) http://www.tovievich. ru/book/19/245/3. htm.

С.З. Гончаров

Значение идеального в общественном жизненном процессе

В условиях *дерационализации* общественного сознания важны достижения Э.В. Ильенкова в разработке идеального. Идеальное возникает в *процессах производства людьми собственной жизни при посредстве общения* и *общественных* отношений. Феномен идеального является *родовым* по отношению к сознанию, самосознанию, духу, ко всем формам общественного сознания. Таинственность идеального (как и формы стоимости) заключена в его функции *представительства*. «От структур мозга и языка идеальный образ отличается тем, что он – *форма внешнего предмета*. От внешнего же предмета идеальный образ отличается тем, что он опредмечен в органическом теле человека и в теле языка как субъективный образ» [1,с. 193].

Идеальное представлено в психике в форме социально важных *значений*. Значение является таковым потому, что оно отсылает индивида к *другому предметному* содержанию. Значения составляют материал сознания. Сознание и есть *система общих и социально важных значений* для регуляции совместной деятельности, общения, общественных отношений.

В отношении «материальное – идеальное» произошло в ходе истории «оборачивание метода» (К. Маркс). Поясним такое оборачивание. Символический дифференциальный коэффициент, отмечал Маркс, рождается из конкретных содержательно-алгебраических операций, но затем становится «*самостоятельным исходным пунктом*, реальный эквивалент которого лишь должен быть найден» [2, с. 55]. Этот коэффициент превращается в «стратагему действия» в поиске той или иной производной, и инициатива передвигается с содержательно-алгебраического полюса на «символический», операциональный. *Вторичное* (коэффициент) становится *первичным* исходным пунктом математических действий. Точно так же частные случаи товарообмена рождают *единый, общепризнанный и всеобщий* представитель стоимостей всех товаров в виде *денег*. Если раньше *деньги* представляли стоимость *товаров*, то после все товары начинают представлять своими *ценами* деньги. Теперь вложение денег служит исходным пунктом запуска экономического процесса.

Деньги из *вторичного* образования стали *первичными*. Число тоже родилось из повседневных операций *измерения*. Став всеобщим представителем количества любых качеств, число запускает все процессы между людьми.

То же произошло с идеальным в ходе истории. Идеальное, оформившись в частных формах труда, *общения, общественных отношений* в форме многообразных *значений* (форм мышления, идей, норм и т.д.), превратилось в *единый, общепризнанный и всеобщий представитель частных дел и форм общения и* обрело новый статус – из вторичного, производного образования идеальные меры (логические, нравственные, правовые и др.) вдруг превращаются в *первичные регулятивные факторы, запускающие социальные процессы.*

Идеальное в виде значений опосредствует так же социальные процессы, как деньги опосредствуют собой экономические процессы. На основе идеального люди в их взаимных отношениях проектируют, направляют, оценивают и корректируют общественный жизненный процесс. Любое дело начинается теперь с идеи дела, с замысла. В этом состоит *специфика* жизнедеятельности человека, что первым отметил, хотя и в мистифицированном виде, Платон, полагая первичными идеи, эйдосы. «Без постоянно возобновляющейся идеализации реальных предметов человеческой жизнедеятельности, – писал Э. В. Ильенков, – без превращения их в идеальное, < > человек вообще не может быть деятельным субъектом общественного производства» [1,с. 201–202]. И этот *регулятивный процесс, присущий идеальному, необратим*.

Идеальное *технологически необходимо* для регуляции искусственных органов человеческой практики – как по отношению к природе (техника материальная), так и по отношению людей друг к другу (социальные институты).

Функционирование таких органов опосредствуется мышлением людей с такой же необходимостью, с какой психика обслуживает функционирование естественного тела живого существа. Поэтому можно научно исследовать мышление по тем органам общественной практики, функционирование которых направляется и регулируется всякий раз мышлением под контролем сознания. Понятие органов общественной практики позволяет понять, почему в разные периоды истории существуют разный состав мышления и разные

«парадигмы». Субъекты *самообусловливают* состав своего мышления и сознания путем реального обновления техногенных и социальных структур.

В отличие от биологических органов искусственные органы общественного человека (начиная с орудий и кончая государством) функционируют при условии, что их «работающие» свойства представлены в голове в форме сознательных отображений – знаний. Если машины, локомотив, телеграф и т. п., замечает Маркс, это внешние, «созданные человеческой рукой органы человеческого мозга, овеществленная сила знания» [7,с. 215], то мышление, сознание суть *внутренние технологически необходимые идеальные* факторы функционирования внешних искусственных органов общественной практики. Мозг из физиологической части организма превращается в орган мыслящего человека тогда, когда сам человек включен в процессы труда и общественных отношений.

Существует не только *процесс превращения материального в идеальное* (действительности в мысль), но и обратный процесс – *превращение идеального в материальное, мысли в действительность.* Недостаточное понимание последнего обстоятельства привело к кризису упрощенного материализма в XX в. Кризис заключается в *недооценке роли идеального, мышления, сознания в функционировании социальных систем.*

Ныне значимым в понимании идеального является его *предметная значимость*, *отнесенность к предмету*. Если в мышлении *идеально* представлено содержание общественной *практики*, то содержание практики *реально* представляет собой людям содержание их собственного мышления. Это *взаимно-рефлективное* реальное соотношение, суть которого состоит в функции взаимного *представительства.* «Такие соотносительные определения, – отмечал Маркс, – нечто весьма своеобразное. Например, этот человек – король лишь потому, что другие люди относятся к нему как поданные. Между тем они думают наоборот, что они – поданные потому, что он король» [4,с. 67].

Не менее важным предстает положение Э. В. Ильенкова о *всеобщих* формах идеального. Ильенков настаивал на всеобщности идеальных форм потому, что такие формы направляют, регулируют и организуют функционирование именно общих, *общественных* процессов. В идеальных формах *всеобщим,* концентрированным образом закодирована социальность, общественность. Походка,

остроумно заметил Ильенков, осуществляется с помощью ног, но не существует в самих ногах. Точно так же идеальное существует с помощью голов многих людей в актах совместной деятельности и общественных отношений. Например, бюджет страны, денежные счета граждан в банке, денежные банкноты, правовые нормы, государственные повеления, должностные ставки, права и обязанности, нравственные императивы и т. д. – все это функционирует как «объективные мыслительные формы» (К.Маркс), *идеально,* с *социально значимым статусом*, но никак *не (не как) психическая реальность.*

Именно общие, т.е. общественные отношения, порождают с необходимостью всеобщие значения в сознании. Всеобщность значений – это выражение *общественности* человека. «Мое *всеобщее сознание* есть лишь *теоретическая форма* того, живой формой чего является *реальная* коллективность, общественная сущность» [8,с. 118]. Чтобы войти в общество, необходимо усвоить такие значения. Нельзя верно понять феномен идеального без полного учета того, что *идеальное есть иная форма функционирования общественного.*

К. Маркс отмечал, что социальные системы *рефлектированы* внутрь себя, т. е. включают в свое функционирование собственные «самоотображения» в виде *системы значений*, которые исполняют *регулятивную* функцию. Рабочий выступает как «*для-себя-сущий* труд», а капиталист как «для-себя-сущий капитал» [5,с. 225, 256]; в капиталисте самовозрастающая стоимость «стала собственной волей, для-себя-бытием, сознающей себя самоцелью» [6,с. 14, 16]. Регулятивную функцию сознательных «самоотображений» Маркс раскрыл во взаимосвязи базиса и надстройки, *материального и идеального.*

Отмечая включенность мышления в товарообмен, Маркс пишет, что товары сначала «мысленно и словесно» превращаются в бруски золота, прежде чем они обмениваются друг на друга; в реальном обмене «эта абстракция < > должна быть < > овеществлена, символизирована», здесь нужно материальное средство для «действительного *опосредствования»*, им является монета «только как < > материализованное мысленное представление, т. е. как символ» [7, с. 469]. Такой денежный символ «предполагает всеобщее признание; он может быть только общественным символом» [5,с. 83, 86], так как опосредствует *общественные отношения*, где должна

быть общая символика, которая абстрагируется от *индивидуальных* различий общающихся лиц. Не только экономические, но и все иные социальные процессы предполагают общепризнанную символизацию и «мысленное сведение» эмпирических «этих» индивидов к их социальным ролям, статусам, полномочиям, правам и обязанностям (руководитель, нотариус, инженер, президент, глава администрации и т.п.).

Иронизируя над экономистами, Маркс пишет, что «*общественные отношения между людьми возможны лишь в той мере, в какой люди мыслят и обладают этой способностью абстрагироваться от чувственных деталей и случайностей* (курсив наш. – С. Г.)» [6, с. 249].

Общественные отношения тем отличаются от общения, что их субъектами выступают представители *социальных групп* с их определенными ролями и статусами. Поэтому такие отношения учат возводить частное содержание во всеобщие значения с большей эффективностью.

Общение, общественные отношения суть реальная основа того, идеальной формой чего является общественное сознание. Если общественные отношения, социальные статусы и социальные институты нуждаются в системе *всеобщих значений*, закрепленных в сознании, то сознание людей находит в общении, общественных отношениях свою *реализацию и реальное существование*, *свою реальную опору*. Более того, *социальное бытие* человека возможно при условии *признания данного человека, его статуса и значения* в общественном сознании. Этот *умопостигаемый* аспект социального бытия ощущает на себе каждый беженец из стран СНГ, добивающийся российского гражданства. *Быть социально – значит быть признанным!* Поэтому первым социальным актом является *признание, признанность*, будь то инициации в древности, гражданство, экзамены в школе или защита диссертации. *Живая общественность и всеобщность сознания – различные выражения единого процесса, предполагающие друг друга как реальное и идеальное*.

Без соответствующей символики и идеальных образов национальной культуры этносы распадаются и исчезают в истории, превращаются в блуждающие потоки населения. Ибо идеальное, сознание, дух есть *для-себя-бытие социальности.*

Итак, причиной того, что мышление воспроизводит реальность во *всеобщей форме*, является бытие человека как субъекта *общественных отношений*. *Единые меры*, будь то меры веса, времени или логические категории, нравственные и правовые нормы, обретают *общепризнанное* выражение по мере расширения диапазона общения и общественных отношений. «Выходит, – заключает Маркс, – что логические категории прямо вытекают из наших отношений» [9, с. 45]. «Категориальные формы, – по мысли Л. М. Косаревой, – будучи по генезису формами социальных отношений, наполняются природным содержанием настолько, что социальный генезис этих форм утопает в натуральном теле физического закона» [10,с. 138]. Реальная общественная связь порождает с необходимостью «общественно значимые < > объективные мыслительные формы для производственных отношений данного исторически определенного способа производства» [4,с. 86].

Растущая универсальность общения и общественных отношений – ближайшая причина всеобщности и универсальности мышления. Опосредствуя такие отношения, писал Ф. Энгельс, – «мышление носит такой же характер универсальности» [11, с. 216]. Степень универсальности мышления определяет и степень его *объективности* – умения «видеть несколько дальше своего непосредственного окружения, не упускать из виду общей связи мировых событий» в понимании наличной действительности [11, с. 216].

Содержание психики становится «трансцендентальным», транссубъективным, т. е. организованным *общественно-значимыми формами*, которые сложились в крупных по масштабу общностях и отношениях. Такие формы вырастают не из органического тела индивида, а из общего, *общественного тела в виде кооперированной деятельности и общественных отношений*, хотя и при посредстве органического тела и психики индивида.

Западные недруги России вовсю используют идеальные образы для утверждения себя как референтного (эталонного) сообщества с целью идеологического *подчинения* иных народов и для *принижения* достоинства иных деятелей и стран («империя зла», «страна-изгой», сатанизация неугодных политических деятелей, отождествление нацизма и сталинизма и т.п.). Современная концептуальная война направлена на демонтаж

идеального, всей *культуры*. Смысл военных действий – перестроить *значения* в общественном сознании так, чтобы поразить *духовно-нравственный* иммунитет народа. Вначале подвергается эрозии *историческая память* народа, его святыни; затем – *идеология*, далее наступает кропотливая работа по *деаксиологизации* культуры и образования. Вульгарный материализм такой «мягкой силе» противостоять не в состоянии.

Теория идеального, разработанная Э.В. Ильенковым, – это «революция в философии» (В.А. Лекторский), обязывающая к обновлению *философской методологии* XXI века в понимании человека и общества, к конкретизации значимости идеального, к обновлению гуманитарных и социальных наук. Тем более, что категория идеального в трудах Ильенкова неотрывна от верного воссоздания реальности – от *истины, добра и красоты*, в целом, – от *совершенных* форм культуры, как эталонов человеческой субъективности.

Литература

1. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974.
2. Маркс К. Математические рукописи. Москва: Наука, 1968.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. ч. 2.
4. Маркс, К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. М.: Политиздат, 1973.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46, ч. 1.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 47.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46, ч. 2.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 32.
10. Косарева Л. М. Предмет науки. М.: Наука, 1977.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 35.

С.Н. Бычков

О трудностях освоения категории идеального (по Э.В. Ильенкову)

Время, прошедшее после публикации работ Э.В. Ильенкова об идеальном, показало, что его понимание этой категории представляет трудности не только для обыденного сознания или для ученого-естествоиспытателя, но и для профессионального философа, знающего классическую философскую традицию.

На первый взгляд, Ильенков заботится и о таком читателе, давая соответствующую дефиницию (и здесь не важно, разделяет ли читатель-философ материалистическую предпосылку даваемого определения: «С точки зрения последовательного материализма в мире вообще нет и не может быть ничего, кроме движущейся материи, кроме бесконечной совокупности материальных тел, событий, процессов и состояний» [1, с. 13]): «Под “идеальностью” или “идеальным” материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и то строго фиксируемое соотношение между, по крайней мере, двумя материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли *представителя другого объекта*, а еще точнее – *всеобщей природы этого другого объекта*, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях» [Там же].

После приведенного определения следует пояснение: «Несомненно, что “идеальное”, понимаемое так, т.е. как всеобщая форма и закон существования и изменения многообразных, эмпирически-чувственно данных человеку явлений, в своем “чистом виде” выявляется и фиксируется только в исторически сложившихся формах духовной культуры, в социально-значимых формах своего выражения (своего “существования”). <…>

Вот эта-то сфера явлений – коллективно созидаемый людьми мир духовной культуры, внутри себя организованный и расчлененный мир исторически складывающихся и социально-зафиксированных (“узаконенных”) *всеобщих представлений* людей о “реальном” мире – и противостоит индивидуальной психике как

некоторый очень особый и своеобразный мир, как “идеальный мир вообще”, как “идеализованный” мир» [Там же, с. 14].

Для философа субъективно- или объективно-идеалистической ориентации приведенное определение неприемлемо, поскольку «слишком материалистично». Для философа-материалиста (в классическом понимании) оно недостаточно материалистично (в чем и упрекнул Ильенкова М.А. Лифшиц в письме М.Г. Михайлову, полагая, что он неоправданно увлекся понятием деятельности, являющейся чем-то средним между духом и материей [2, с. 330–331]).

В определенном отношении Лифшиц прав: с точки зрения классической философской традиции Ильенков и не идеалист, и не материалист. Но дело в том, что Ильенков, развивая свое понимание категории идеального, и не пытался делать это в рамках некоторой всеобъемлющей философской системы (как это имело место у Аристотеля и Г.Гегеля и как намеревался изложить собственную онтогносеологию Лифшиц). Да, Ильенков видел первостепенную цель коллективной философской работы в создании «капитального труда, который с полным правом будет носить одно из трех названий: “Логика”, “Диалектика”, “Теория познания” (современного – материалистического – мировоззрения), а своим эпиграфом иметь ленинские слова: “Не надо трех слов, это – одно и то же”» [3, с. 269]. Но «создание “Логики”, понимаемой как система категорий, составит только этап. Следующим шагом должна быть реализация логической системы в конкретном научном исследовании. Ибо окончательный продукт всей работы в области философской диалектики – решение конкретных проблем конкретных наук» [Там же].

В чем же отличие подхода Ильенкова от подхода Аристотеля, Гегеля и Лифшица? В том, что он, вслед за Марксом и Энгельсом (и Лениным) считал, что есть только одна единственная наука, наука истории. Поэтому и статьи о категориях в редактировавшихся им томах «Философской энциклопедии» выстроены по историческому принципу, и упоминавшаяся «Логика» должна быть построена в соответствии с ним же – это означает, что она не должна претендовать на окончательно завершенный вид и, следовательно, допускает возможность дальнейшего развития вместе с развитием всего человеческого познания (впрочем, нельзя исключить, что развитие учения о

категориях в будущем может и не потребоваться). Но для этого предварительно должна быть решена задача, поставленная В.И.Лениным: «Продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники» [4, с. 131].

Завершение мыслей Ильенкова о категории идеального поэтому имеет незавершенный вид, предполагая продолжение работы в указанном Лениным направлении. А это не *чисто философская* работа, а – историко-философская и историко-научная.

Различие в понимании категории идеального, проявившееся в полемике М.А. Лифшица с Э.В. Ильенковым, может быть уяснено более отчетливо, если обратиться к «математическим предметам». Рассмотрим в качестве примера такую идеальную форму, как шар.

С точки зрения Ильенкова, шар как идеальная геометрическая форма существует только в человеческой предметной деятельности, но не в самой природе (или в Абсолюте). Лифшиц думает иначе, что, скорее, «сама природа расположена в пользу шара, ведь дождевые капли, мыльные пузыри, Солнце, Луна, Земля, планеты шарообразны или почти шарообразны» [3, с. 218].

Ильенков, и в этом с Лифшицем нельзя не согласиться, решительно отвергает возможность того, что «сама природа “расположена” к форме шара» [Там же, с. 218–219]. Видно, продолжает Лифшиц, «чего опасался Ильенков, говоря о недопустимости распространять категорию идеального на природу. Он боялся возрождения телеологии, старой религиозной идеи о том, что природа стремится к поставленной этому миру свыше цели. <…> Но мысль о том, что шар, как, впрочем, и некоторые другие правильные геометрические фигуры, к которым мы “расположены”, это “естественный предел”, к которому стремится сама природа, более рациональна. Стремится же природа к “естественным пределам” как идеальный газ или идеальная жидкость, которые едва ли можно считать априорными условностями в духе кантианства!» [Там же, с. 219].

И далее: «Мысль о том, что процесс исторической чувственно-предметной практики людей раскрывает в природе ее “чистые”, не замутненные всякой случайностью объективные формы, есть мысль верная, но она совершенно не вяжется с другой мыслью, согласно которой идеальное присуще только человеческому миру.

Историческая практика людей – путь к сердцу природы, и в этом смысле человек есть объективная мера вещей, или мера всех мер. Наше эстетическое чувство, конечно, родственно в известной части геометрическому воображению, хотя и не тождественно с чувством правильности. Оно так же, как геометрическое чувство, расположено к тому, к чему расположена сама природа. А что природа расположена к известным предельным формам, подтверждается опытом современной науки, которая, даже не помня о некогда бывших Платоне и Аристотеле и не употребляя таких страшных слов, как “совершенство”, perfectio средневековой мысли, отдает дань “идеальному” при каждой классификации родов и видов» [Там же, с. 223–224].

Здесь уместно заметить, что мысль о принадлежности шара исключительно миру культуры была отчетливо высказана задолго до Ильенкова: «…И шар, и его движение – произведения ума. В самом деле, ни одно неразумное животное не сделает шара и не заставит его двигаться определенным движением к цели. Стало быть, вы видите, это – произведение человека, происходящее от той его способности, которой он превосходит другие живые существа нашего мира» [5, с. 251–252][87].

Проблему соотношения естественно возникающих и искусственно созданных вещей первым систематически рассмотрел Аристотель. В VII книге «Метафизики» он пишет: «…Через искусство возникает то, форма чего находится в душе… <…> …В некотором смысле здоровье возникает из здоровья и дом – из дома, а именно дом, имеющий материю, из дома без материи, ибо врачебное искусство есть форма здоровья, а искусство домостроительное – форма дома….» [6, с. 198–199]. Процесс выздоровления человека оказывается у Аристотеля тем посредующим звеном, при помощи которого он сближает естественные сущности и предметы искусства.

«Может вызвать недоумение вопрос, почему одно возникает и через искусство, и самопроизвольно, например здоровье, а другое нет, например дом. Причина в том, что в [одних случаях] материя, которая кладет начало возникновению при создавании и возникновении чего-то через искусство и в которой имеется какая-

[87] На эти, направленные против Аристотеля, высказывания Н. Кузанского обратил мое внимание Е.А. Зайцев.

то часть [возникающей] вещи, отчасти такова, что может двигаться сама собой, а отчасти нет, и в первом случае она отчасти в состоянии двигаться определенным образом, а отчасти не в состоянии: ведь многое хотя и может двигаться само собой, но не в состоянии делать это определенным образом, например, плясать. Поэтому те вещи, материя которых именно такого рода (например, камни), одним определенным образом двигаться не в состоянии, разве только с помощью другого, однако иным образом могут» [Там же, с. 202–203]. И далее энергичное заключение: «И так же... обстоит дело и с тем, что возникает естественным путем. Ибо семя порождает [живое] так же, как умение – изделия; оно содержит в себе форму в возможности...» [Там же, с. 203].

В свете сказанного понятно убеждение Аристотеля в том, что «если бы дом был из числа природных предметов, он возникал бы так же, как теперь [создается] искусством; а если бы природные [тела] возникали не только благодаря природе, но и с помощью искусства, они возникали бы так, как им присуще быть по природе» [7, с. 98].

Общность естественно возникающих и искусственно созданных вещей у Аристотеля базируется, в конечном счете, на том, что их бестелесные прообразы – эйдосы – расположены в Уме-Перводвигателе. Этот Ум посредством мышления – «внутренней речи» – приводит в движение естественные и искусственные сущности внутри обнимаемого и упорядочиваемого им материального тела космоса. «Внутренний монолог» мастера-творца и целевая причина возникновения живого существа почти неотличимы в ведущем нескончаемый «разговор» с самим собой, мыслящем самого себя божественном разуме.

Так в западной философии возникла традиция объективно-идеалистического философствования, влияние которой имеет место не только на Гегеля, но и на Лифшица. Концепция идеального Ильенкова в отношении шара (для Ильенкова шар – это сделанный, например на токарном станке, предмет, а в геометрической теории – практически истинная абстракция, не предполагающая, что данное тело касается плоскости непременно в одной – бесконечно малой – точке) не просто противостоит пониманию идеального шара Аристотелем, Гегелем и Лифшицем, но она снимает их (в гегелевском смысле). «…Логические формы и законы деятельности человека суть следствие (отражение) действительных, ни от какого

мышления не зависящих законов предметно-человеческой деятельности...» [3, с. 209], а потому «категории были поняты… как отраженные в сознании всеобщие формы чувственно-предметной деятельности общественного человека» [Там же, с. 207]. Подобное понимание мы и видим даже в частном случае идеальности «математического предмета» – шара.

«Деметафизация» философского мышления, начатая Ницше и законченная постмодернистами, безусловно, имела под собой основания, но привела в итоге к его фактическому разложению («философствованию» в дурном смысле этого слова). «Деметафизация» логических категорий (и, в частности, категории идеального), сохраняющая все подлинные достижения классической философской мысли, возможна только на пути, который в XX в. по праву связывается с именем Э.В. Ильенкова.

Литература

1. Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Логос. 2009. № 1. С. 6–62.
2. Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым: (Проблема идеального). М., 2003.
3. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М, 1974.
4. Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 29. Философские тетради. М., 1963.
5. Николай Кузанский. Игра в шар. Книга первая // Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М., 1980. С. 251–281.
6. Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М., 1975.
7. Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 3. М., 1981.

Д.С. Кайдалов

Диалектика идеального Э.В. Ильенкова и учение о рефлексии Г.В.Ф. Гегеля

Если верно, что «противоречие – источник всей диалектики», то краеугольным камнем диалектики следует признать рефлексию, потому что противоречие есть рефлективное определение. Поскольку же разумная рефлексия состоит в схватывании и разрешении противоречия, то для овладения логическим, постигающим в понятиях мышлением, строгое понимание существа рефлективных определений равнозначно сознанию противоречия, а стало быть, необходимо для каждого мыслящего теоретика. Рефлексия понимается нами здесь не как «гносеологическая» или «онтологическая» категория, но как категория всеобщей диалектики. В самом по себе мышлении, взятом отдельно от бытия, столько же истины, сколько толку в грампластинке без граммофона, и наоборот. Поэтому мы не следуем ученической традиции делить философию на абстрактные учение о бытии без мышления и учение о мышлении без бытия. Напротив, истинность и действительность, с нашей точки зрения, заключается в конкретном единстве мышления и бытия, в движении объективности к своему понятию, в согласовании некоторого содержания с самим собой. Отталкиваясь от данного понимания рефлексии и следует, с нашей точки зрения, подходить к разрешению пресловутой проблемы идеального.

В безбрежном море марксистской литературы «остров идеального» ныне, по общему мнению заинтересованных лиц, всецело принадлежит Э.В. Ильенкову и зорко охраняется его идейными последователями от любых посягательств изнутри и снаружи. Попытаемся же раскрыть тайну сего «острова»…

Под «идеальным» или «идеальностью» Ильенков предлагает иметь в виду «то очень своеобразное и то строго фиксируемое соотношение между, по крайней мере, двумя материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя другого объекта, а еще точнее — всеобщей природы этого другого объекта, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной

во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях» [3, с. 13].

Итак, речь здесь идёт об идеальном как отношении между двумя вещами. При этом сущность одной вещи выступает в виде другой вещи. Следовательно, нам дано определённое бытие, которому непосредственно противостоит другое бытие. Если первое существует так, как оно есть в своей сущности, то второе лишено собственной сущности, а потому служит лишь покровом для посторонней сущности. Лежащие на поверхности и преходящие определения некоторой вещи, которые противостоят сущности, есть ничтожное наличное бытие, поскольку оно низводится до «отражения» сущности другой вещи. Отражается сущность лишь одной вещи, а другая вещь полностью предоставлена «инобытию». В связи с этим Ильенков вслед за Г.В.Ф.Гегелем и определяет в целом идеальное как такое отношение, в котором одна вещь «отражает» всеобщую природу другой вещи. Под всеобщей природой вещи, выступающей как идеальность, он при этом понимает исключительно общественно-человеческую деятельность[88]. Таким образом, всеобщая природа какой-либо вещи, а точнее – суть вещи (Sache), *обнаруживается* в своём «отражении». Иначе говоря, сущность облекается в определённость бытия, противоположную, однако, вещественной определённости этого бытия. Наличное бытие, в котором сущность «отражается» и которое составляет определённость данного «отражения», в свою очередь, оказывается чем-то отрицательным по отношению к «отражаемой» сущности. Оно-то и есть видимость (der Schein[89])

---

[88] В понимании Ильенкова идеальная форма предметности – это «форма вещи, созданная общественно-человеческим трудом, воспроизводящим формы объективного материального мира, существующего независимо от человека. Или, наоборот, форма труда, осуществлённая в веществе природы… и потому представшая перед самим творцом как форма вещи или как особое отношение между вещами, такое отношение, в котором одна вещь реализует, отражает другую, в которое их (вещи) поставил человек, его труд, и в которое они сами по себе никогда не встали бы» [3, с. 60]. Это выражение сразу обнаруживает contradictio in adjecto – противоречие в определении. Ограниченный характер данного определения идеального состоит в том, что оно приписывается только субъективности и всегда имеет свою прочную противоположность в объективности.

[89] «Перевод глагола “scheinen”, а также производного от него существительного “das Scheinen” и однокорневого “der Schein” крайне затруднителен. Слово “scheinen” переводилось в прежнем издании самым различным способом: “иметь видимость”, “отсвечивать”, “просвечивать”, “отражаться”. Соответственно по-разному переводились и производные от него существительные. Наиболее точный логический смысл понятия “scheinen” в «Науке логики» — “рефлектировать”. Однако следует, во-первых, отличать его от соответствующего латинского слова, а, во-вторых, не упускать из виду этимологический смысл “scheinen” — “светить”» [2, с. 787].

сущности или сущность в определённости бытия, которую Ильенков называет «идеальностью». Бытие дано здесь не как таковое, само по себе существующее, а как движение сущности обратно к себе, *возвращение* из наличного бытия, в котором сущность лишь «отражается» или, вернее, имеет свою видимость (scheint). Это движение сущности, которое опосредствует бытие, в диалектике обозначают понятием «рефлексия». Теперь сравним то, что утверждает о рефлексии Ильенков, ссылаясь на Гегеля, с тем, что пишет сам Гегель в «Науке логики».

Рефлексия вообще означает опосредствование и соотношение, т.е. относительное определение. Рациональное зерно рефлективных определений как определений сущности указано самим Гегелем: «В сущности всё относительно» [1, с. 190]. Каждое из рефлективных определений имеется не само по себе, а только в соотношении с другим, и есть лишь постольку, поскольку есть другое. Иначе говоря, они предполагают друг друга.

В отличие от качества как определённости бытия, рефлексия есть соотношение не с иным вообще, а с собой как с иным. И если качество в его соотношении с иным подвергается изменению, то рефлективное определение в этом изменении сохраняется. *Другими словами, в изменении существования вещей их соотношение сохраняется, но смена соотношения вещей приводит к изменению их существования.*

Наличное бытие для рефлексии состоит лишь в том, чтобы быть тем, чем оно само по себе не есть, а именно – быть иным своего иного и тем самым противостоять рефлексии. Но рефлексия есть отрицание наличного бытия как своего иного и, тем самым, обратное движение к себе. Вместе с тем, определённости бытия выступают как собственные стороны сущности и сохраняются в ней как опосредствованные («снятые»). Стало быть, сущность происходит из бытия в процессе указанного «снятия». В свою очередь, наличное бытие выступает вообще лишь как нечто опосредствованное, отрицательно определённое, а сам процесс опосредствования и определения, напротив, представляет собой возвращение сущности из бытия к себе и слияние с собой. Эту мысль лаконично сформулировал Гегель: «рефлексия в себя есть по своему существу предположение того, возвращение из чего есть рефлексия» [2, с. 362].

На первый взгляд, для наличного бытия безразлично то, что оно определяется рефлексией как своё иное – рефлектированное (опосредствованное). Эта отрицательная определённость не касается самого бытия, каким рефлексия его находит в наличии. Как опосредствованное чем-то иным наличное бытие есть непосредственность (das Unmittelbar). Рефлексия, казалось бы, полагает в непосредственном бытии внешние по отношению к нему определения. Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что непосредственность хоть и определена рефлексией всего лишь как своё иное, но сама же рефлексия подвергает отрицанию это своё определение тем, что возвращается из непосредственности. В своём полагании рефлексия есть вместе с тем отрицание своего полагания. Следовательно, она есть отрицание непосредственного бытия как отрицательного, существующего лишь как «некоторое иное» определенной сущности. Тем самым рефлексия есть слияние сущности с непосредственным бытием, и это слияние есть существенная непосредственность. *Выходит, что процесс становления сущности, совершаемый в рефлексии, когда непосредственно существующее полагается по его истинному бытию, не чужд самому этому непосредственному, а есть его собственное движение. Непосредственное бытие снимает себя в самом себе и через опосредствование само становится сущностью.*

Но эти опосредствованные, или рефлективные, определения бытия противополагаются как наличному бытию, так и рефлексии. С одной стороны, наличное бытие отличается от самого себя как непосредственного и лишь тем самым определяется как сущность. Опосредствованное наличное бытие есть снимающая себя непосредственность. Существенная природа непосредственного бытия заключается, согласно этому, в том, чтобы превратить себя в опосредствованное, т.е. *положенное* рефлексией. С другой стороны, рефлексия есть тот же процесс опосредствования наличного бытия, но именно потому противостоящий этому наличному бытию как *положенному*. Выходит, что бытие сущности, которое не совпадает ни с наличным бытием, ни с рефлексией, есть их конкретное единство – положенное бытие (Gesetztsein). Именно *положенность* и есть подлинная

идеальность[90]. В ней соединяются сущность как всеобщее и наличное бытие как особенное определения предмета.

Рефлективное, или опосредствованное, определение бытия, в конечном итоге, есть определённая сторона бытия, некоторое отличие от самого себя, и соотношение этой определённой стороны со своим иным внутри самого себя. Данное определение есть, таким образом, внутреннее единство его самого и его иного, и только поэтому – сущностность (Wesenheit).

Литература

1. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Часть первая: Логика. / Гегель Г.В.Ф.// Сочинения. В 14 тт. – М.: Госиздат, 1930. – Т. 1.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 2005.
3. Ильенков Э.В. Диалектика идеального / Ильенков Э.В.// Логос. – 2009. – №1. С.6-62.

[90] «Поэтому-то Маркс и характеризует товарную форму как идеальную форму, т.е. как форму, не имеющую решительно ничего общего с реальной, телесно осязаемой формой того тела, в котором она представлена (т.е. отражена, выражена, овеществлена, опредмечена, отчуждена, реализована) и посредством которой она только и “существует”, обладает “наличным бытием”» [3, с. 44].

И.Б. Костина

Э.В.Ильенков и Г.П.Щедровицкий о деятельностном подходе и проблеме идеального

Вклад Э.В. Ильенкова в возникновение и развитие отечественной теории деятельности вряд ли можно переоценить. И при этом причина происхождения знания, согласно Ильенкову, кроется в проблеме идеального, адекватное понимание которой только и может служить условием постановки вопроса о природе всеобщего. Ильенков полагал, что идеальные формы – математические истины, логические категории, нравственные императивы и др. – представляют собой «всеобщие нормы той культуры, внутри которой просыпается к сознательной жизни отдельный индивид и требования которой он вынужден усваивать как обязательный для себя закон своей собственной жизнедеятельности» [3, с. 130]. Результатом такой постановки проблемы стало обстоятельство, на которое обычно предпочитают не обращать внимания, но которое является основополагающим принципом ильенковской концепции идеального. Это обстоятельство связано с предметностью данной проблемы, которая для Э.В.Ильенкова была очевидной и представала в качестве живого человека с его нравственно-этическими принципами. Соответственно, основным предметом исследовательских интересов Ильенкова была личность как *«индивидуально выраженное всеобщее»* [3, с. 356]. Он отмечал, что отдельные индивиды вынуждены вести совместный образ жизни ради объединяющей их деятельности и ее материальных результатов, в которых незримо присутствует некий скрытый смысл или объединяющее людей в общность идеальное начало, связанное с процессами понимания другого человека как личности. Речь идет о рефлексивном компоненте человеческой деятельности, охватывающим сферу возможностей.

Собственно, вопрос о месте и статусе рефлексивной деятельности в процессе производства и трансляции знания служит основным источником всех недоразумений в понимании и интерпретациях ильенковской концепции идеального. Будучи его оппонентом, Д.И.Дубровский констатировал: «Э.В.Ильенков не принимал исходного определения идеального как субъективной реальности» [1, Гл.1,4]. Он полагал, что мышление выступает «не как индивидуально-психический акт, а как «родовая» деятельность

человека, как *безличный процесс развития науки (курсив – И.К.)*, процесс откристаллизовывания всеобщенаучного знания в индивидуальном сознании» [2, с. 70]. В этом отношении критика его взглядов со стороны академической философии была особенно жесткой. Ильенкова упрекали в неогегельянстве, отступлениях от марксистско-ленинской философии, но он продолжал настаивать на том, что идеальная форма существует объективно и имеет нормативный характер, и не в природном, а в культурно-историческом, а значит и в духовном измерении человеческой жизни.

Важнейшая заслуга Ильенкова заключается в том, что он положил в основу мышления понятие способности и обосновал представление о человеке как «мыслящем теле» природы, обладающем двумя взаимосвязанными, но противоположными по способу существования идеальными формами мысли – объективной и субъективной. Как отмечает Г.В. Лобастов, идеальные формы мысли проявляются в человеческой деятельности, с субъективной стороны – как активные силы (творческие способности личности к решению стоящих перед нею задач), с объективной стороны – как логические формы категориального мышления [6, с. 47, 52]. Поставив вопрос о социальной телесности личности, Ильенков сумел показать, что человеческая личность всегда воплощает в себе определенный *фрагмент культуры* в виде некоторой совокупности человеческих способностей, понимаемых как исторически выработанные, универсальные способы жизнедеятельности людей. «Личность и возникает тогда, когда индивид начинает самостоятельно, как субъект, осуществлять внешнюю деятельность по нормам и эталонам, заданным ему *извне* – той культурой, в лоне которой он просыпается к человеческой жизни, к человеческой деятельности» [4, с. 336], – полагал Ильенков.

Как известно, нормы и эталоны культуры обеспечивают порядок и согласие общественной жизни, отсылая к идее справедливости. Что касается нормативных суждений, то они в свою очередь нуждаются в отвлечении от точки зрения собственного «я», и данное обстоятельство помещает их в иной – обезличенный – масштаб восприятия действительности, придающий данным суждениям характер беспристрастности. В частности, П. Рикер отмечает, беспристрастность следует рассматривать в качестве интеллектуальной и нравственной добродетели, общей для всех претендентов на роль третьего лица

[7, с. 443]. В этом смысле беспристрастность означает способность человека мыслить мир отвлеченно, абстрагированно от собственных мотивов и целей. Именно в этом смысле Ильенков полагал мышление «безличным процессом развития науки», подводил под него нравственную подоплеку свободного научного поиска и утверждал культурные нормы в качестве идеальных форм знания.

В 60-е гг. XX в. проблема нормативности и объективного содержания знания разрабатывался также Г.П. Щедровицким, безусловно, ярким мыслителем со своим оригинальным пониманием деятельностного подхода. По его мнению, нормативность имеет непосредственное отношение к социальной памяти, точнее – к процессам воспроизводства и трансляции социального опыта. Признавая, подобно Ильенкову, субстанциальный характер совместной деятельности, Щедровицкий отмечал: «…Если вы берете кристаллическую решетку, то она по сути дела складывается из элементиков; если же вы возьмете человеческий социальный организм, то уже непонятно, складывается ли социум из отдельных людей или же он «изготовляет» отдельных людей с самого начала как элементы своей системы» [8, с. 253].

Но, по мнению Щедровицкого, социальная деятельность осуществляется с помощью знания, единственной объективной формой существования которого выступает семиотическая форма, способная «замещать» и «капсулировать» социальный опыт. Благодаря этой знаковой форме знание объективируется в пространстве и времени и существует в качестве потенциальной возможности воспроизведения прошлого опыта. Исследуя семиотическую форму знания, Щедровицкий разрабатывал методологию проектирования социальных норм, в том числе и норм рефлексивной деятельности. По его мнению, рефлексия выступает одним из элементов социальной системы и должна рассматриваться по той же логике объективирования знания, которая применяется в исследовании систем деятельности. Акцентируя нормативно-техническую сторону вопроса, Щедровицкий обращал особое внимание на образцы и типы научного знания и подчеркивал, что «нам необходимо еще знать, какого типа научное знание мы хотим сформировать о рефлексии, каким именно предметом должна быть и будет рефлексия» [9, с.

39]. Таким образом, поиск образцов знания привел Щедровицкого к выделенной Ильенковым объективной идеальной форме мысли, но она уже здесь понимается принципиально иначе. Апеллируя к теории предметности А. Мейнонга, различию физических и психических феноменов Ф. Брентано, феноменологии Э. Гуссерля и идеям Вюрцбургской школы, Щедровицкий пытался решить задачу установления единого объектного поля рефлексии, на базе которого она могла бы быть определена как процесс интеграции различных смыслов в один объективированный смысл «обобществления».

С точки зрения Щедровицкого, рефлексия представляет собой особый механизм деятельности, выявление которого становится возможным лишь на основе определения ее объектного поля или того социального «пространства», в которое она должна быть помещена. Он отмечал: «мы мало что поймем в природе и механизмах рефлексии, если будем рассматривать ее как процесс, принадлежащий области и плану сознания. <…> …природа и механизм рефлексии определяются в первую очередь связью кооперации нескольких актов деятельности; и лишь затем эта связь «отображается» особым образом в сознании» [9, с. 49].

Согласно Щедровицкому, проблему рефлексии надо вводить и определять через ситуацию коммуникации, множественность разных пониманий текста, функционирующего в этой ситуации, и через необходимость приведения разных смыслов к общей для всех индивидов объектности. Таким образом, как мы видим, Щедровицкий, исходя из принципа социального конструкционизма, накладывает на рефлексию нормативные требования с целью выработки механизма стандартизации рефлексивной деятельности по образцам ее объективированных результатов, имеющихся в истории научного знания.

Однако такой подход не просто противоречил, но подрывал саму сущность рефлексии в его классическом понимании как свободной интеллектуальной деятельности, о чем свидетельствует критика идей Щедровицкого со стороны его прямых оппонентов, прежде всего В.А. Лефевра и А.П. Чернова [9, с. 63]. Но Щедровицкий же продолжал настаивать на том, что «ядро и сущность рефлексии составляет такая организации ситуации, единой для всех действующих индивидов, которая дает возможность всем индивидам несмотря на различие их позиций <…> видеть, понимать и восстанавливать один и тот же

объективированный, а, следовательно, и нормированный смысл» [9, с. 52].

Подводя итог вышесказанному, хотелось бы отметить, что теория деятельности в ее классическом варианте получила свое развитие именно у Ильенкова, который акцентировал ее предметно-преобразующий характер в контексте созидания мира культуры. Именно в предметно-практическом, а не в семиотическом плане разворачивается деятельность человека у Ильенкова. И этим обусловлено его понимание культурных норм, создающих пространство возможностей и новых горизонтов человеческой жизни.

В отличие от Щедровицкого, Ильенков делает акцент на культурно-исторической, а не нормативно-технической стороне в своей трактовке деятельности. Здесь перед нами не только две концепции деятельности, но и два различных понимания идеального, рефлексии, объективных мыслительных форм, И оба подхода заняли свое место в истории советской философии.

Литература

1. Дубровский Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность. - М.: Канон+, 2002. 368с.
2. Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии, 1979. № 6. С. 128-140. № 7. С. 145-158.
3. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. 271 с.
4. Ильенков Э.В. Что же такое личность? // С чего начинается личность / Под общей ред. Р.И. Косолапова. 2-е изд. - М.: Политиздат, 1983. С. 319-358.
5. Кузнецова Н.И. Нестандартная эпистемология в отечественном исполнении (сравнительный анализ концепций Г.П. Щедровицкого и М.А. Розова) // Эпистемология & Философия науки. 2012. № 2. С. 184-200.
6. Лобастов Г.В. Идеальная форма в бытии и мышлении // Э.В. Ильенков: Идеальное. Мышление. Сознание: Материалы XIV Международной научной конференции «Ильенковские чтения – 2012». Ч.1 / Под ред. Е.В. Мареевой. – М.: Изд-во СГУ, 2012. С. 43-53.

7. Рикер П. Память, история, забвение / Пер. с франц. – М., 2004. 728 с.

8. Щедровицкий Г.П. Теория деятельности и ее проблемы // Философия. Методология. Наука. – М.: Наука, 1997. С. 242-268.

9. Щедровицкий Г.П. Рефлексия в деятельности. Доклад на семинаре ММК. 1972 // Научный фонд Г.П. Щедровицкого/ Библиография. № 90. [Электронный ресурс] URL: http://www.fondgp.ru/gp/biblio

И.В. Ильин

Зеркальность идеального

По мысли Жана Бодрийяра в «Зеркале производства», К.Маркс будто бы обрел свое отражение в зеркале политической экономии. Это событие оказало формирующее воздействие на личность Маркса, сделав его таким Марксом, которым он себя знал (и знают, по видимости, сегодня) – носителем «продуктивистского эго», ставящего во главу угла производство. Это отражение, по мнению Бодрийяра, сыграло злую шутку с Марксом, лишив возможности выйти за пределы идеологии производства, а шире, за пределы проекта Просвещения, с его рациональной эсхатологией, субстанциализмом и телеологией, а также целесообразной полезностью предметов и природы (означаемое) как объектов трансформации трудом (означающее). Отсюда также проистекает ложное, по словам Бодрийяра, распространение этой мифологемы на всю историю человечества. Отражаясь в «зеркале производства», Маркс, дескать, оказался в сфере воображаемого политической экономии (производства, труда, потребительной стоимости): «…через эту схему производства, это зеркало производства, человек обретает сознание в воображаемом. Производство, труд, стоимость, все то в объективном мире благодаря чему человек опознает себя объективно – это воображаемое» [4, с. 20]. Все дело, по Бодрийяру, в том, что необходимо двигаться дальше Маркса, по ту сторону политической экономии и раскрывать тонкую и тоталитарную власть современного капитала в форме монополии кода, господство означающих, знаковой формы, лежащей в основе и меновой и потребительной стоимости, а также всего ансамбля общественных отношений, точнее, необходимо проследить процесс превращения всего ансамбля общественных отношений в операциональную структуру знака.

Впрочем, сам Маркс предупреждал об этой самореферентности, присущей капиталу: «…у капитала одно-единственное жизненное стремление – стремление возрастать, создавать прибавочную стоимость, впитывать своей постоянной частью, средствами производства, возможно большую массу прибавочного труда» [2, с. 244]. И в связи с этим, Маркс указывал на то, что капитал сделает всех рабочих отражением своих стремлений, или, как пишет Бодрийяр, отражением «зеркала

производства»: «всеобщее трудолюбие благодаря строгой дисциплине капитала, через которую прошли следовавшие друг за другом поколения, разовьется как всеобщее достояние нового поколения» [3, с. 280], что станет, по мысли Маркса, одновременно исполнением великого исторического назначения капитала и его концом.

По нашему мнению, Бодрийяр, критикуя «зеркало производства» попал в другое зеркало – зеркало знака, знаковой формы, утверждая, что «монополистическая стадия означает не монополию на средства производства (которая никогда не может быть тотальной), но монополию кода… [в которой] означаемое и референт уничтожены для единственной цели – игры означающих, генерализованной формализации, в которой код более не отсылает ни к субъективной, ни к объективной «реальности», но к своей собственной логике» [4, с. 128]. Но каким образом тогда Бодрийяр может критиковать Маркса, вполне признававшего зеркальность капитала, его самореферентность, при этом обвиняя последнего в «зеркальном отражении» политической экономии? Чрезвычайно важно проанализировать метафору зеркала у Бодрийяра для критики марксизма, ведь именно с «Зеркала производства» французский мыслитель начал свой «крестовый поход» против марксизма.

Следует отметить, что Бодрийяр не проблематизирует «фантастическую» возможность зеркала – производить субъекта. Зеркало оказывается таким же «фантастичным» и «трансцендентным» у него, как и товар с его фантастическим свойством – меновой стоимостью, что отмечает Маркс. Но ведь на признании этой фантастичности Маркс в анализе товара не остановился. Он указал, что стоимость нельзя найти в веществе предмета-товара, но при этом она ему фантастическим образом «присуща», – товар, как выразился Маркс, является «sinnlich ubersinnliches Ding» [5, с. 85], то есть чувственно сверхчувственной вещью. И далее Маркс пишет, что «Цена, или денежная форма товаров, как и вообще их стоимостная форма, есть нечто, отличное от их реальной телесной формы, следовательно, только идеальная или представленная форма (ideelle oder vorgestellte Form)» [5, с. 110]. Что значит, по Марксу, идеальная форма? «…идеальное (ideelle) это есть не что иное, как в человеческую голову пересаженное и преобразованное в ней материальное (Materielle)»

[5, с. 27]. А что означает материальное у Маркса? Вот примеры устойчивого употребления этого слова в «Немецкой идеологии»: «materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr» [6, с. 26], материальная деятельность и материальное общение как основа для идей, представлений и пр., «materielle Produktion» [6, с. 27], материальное производство; «materielle Macht der Gesellschaft», материальная сила общества как основа для господства идей правящего класса [6, с. 46] и пр. Таким образом, стоимость является идеальной формой конкретно-исторических материальных, социально-производственных отношений. Не зря через «или» Маркс употребляет «vorgestellte», поскольку стоимость представляет собой не внутренне присущее качество товара-предмета, но ансамбль общественных, материальных отношений. Таинственность товарной формы продукта заключается в том, что она представляет людям вещный характер продуктов их труда, то есть общественные отношения людей производятся как общественные отношения вещей, поскольку сами общественные, материальные отношения осуществляются изолированными товаропроизводителями и пр. И поэтому, кажется, что меновая стоимость является свойством предмета так же, как способность капитала самовозрастать является качеством средств производства. В этом и заключается фетишизм, по мысли Маркса: социально-исторические качества предметов, их идеальная или представленная форма кажется естественно-природным свойством этих предметов. Идеальная форма является слепком общественно-материальной деятельности людей, которая воплощается во всей совокупности предметной культуры человечества. Поэтому, чтобы понять любой предмет, с точки зрения Маркса, необходимо понять то, что он собой представляет, и с другой стороны, чтобы произвести любой предмет необходимо обрести схемы и формы, образы формообразующей, идеальной деятельности людей, то есть научиться пользоваться ложкой, языком, правилами поведения, художественной деятельности и пр.

Обратимся к статье «Диалектика идеального» Эвальда Ильенкова для того, чтобы более конкретно уяснить смысл понятия идеального. Так, он пишет: «Несомненно, что «идеальное», понимаемое так, т.е. как всеобщая форма и закон существования и изменения многообразных, эмпирически-чувственно данных человеку явлений, в своем «чистом виде» выявляется и

фиксируется только в исторически сложившихся формах духовной культуры, в социально-значимых формах своего выражения (своего «существования»)» [1, с. 14]. Идеальную форму, таким образом, нельзя «увидеть», «почувствовать» на предметно-физическом уровне, поскольку это особая печать (как точно заметил Ильенков в другом месте) социально-материальной деятельности человечества, опредмеченная в предмете, это форма деятельности вне предмета, социальная форма предмета, но вне самой «предметности»: «В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально (ideell)» [2, с. 189]. То есть, человек осуществляет деятельность согласно общественно выработанным образам, схемам, нормам этой деятельности, воспроизводя идеально социально-коллективный, исторический опыт обращения людей с данной деятельностью, данным предметом. Поэтому-то восприняв зеркало позитивистски, с точки зрения будто бы внутренне присущих ему свойств, Бодрийяр пропустил в ней ту самую идеальную форму, по сути, понял зеркало как фетиш, и, следовательно, признал определенный социально-исторический «отпечаток» за судьбу «самого» предмета. Идеальное – это «отношение, в составе которого одна чувственно-воспринимаемая вещь, оставаясь самой собою, исполняет роль или функцию представителя совсем другой вещи, а еще точнее – всеобщей природы этой другой вещи, т.е. чего-то «другого», чувственно-телесно вовсе на нее не похожего, и тем самым обретает новый план существования» [1, с. 38]. Даже материальная связь труда рабочих, как пишет Маркс, «противостоит им идеально как план (ideell als Plan), практически — как авторитет капиталиста, как власть чужой воли, подчиняющей их деятельность своим целям» [2, с. 343]. Это значит что «план» представляет собой резюмированное выражение господства частной собственности на средства производства, существование свободной от средств производства рабочей силы, поэтому она зависит не от рабочих, но от воли капиталиста.

Более того, понятие идеального Маркс сравнивал с зеркалом (Spiegel). Таинственность товарной формы отражает (zurückspiegelt) людям вещные отношения при капитализме [5, с. 86]. Товары «смотрятся» друг в друга как в зеркала: «Стоимость данного товара, например, холста, выражается теперь в бесчисленных других элементах товарного мира. Каждое другое

товарное тело становится зеркалом (Spiegel) стоимости холста» [2, с. 72]. Товар отражает другому товару его стоимость, субстанцию их идентичности – количество затраченного на их производство общественного труда, абстрактного труда. В этом смысле, как пишет Маркс, и люди похожи на товары: «…человек сначала смотрится, как в зеркало (bespiegelt), в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек»» [2, с. 62]. Самым красноречивым фрагментом, где Маркс использует, и понятие идеального и зеркала касается древних народов, обладающими неразвитыми производительными силами: «Эта действительная ограниченность отражается идеально (spiegelt sich ideell) в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях» [2, с. 89, 90].

Что это значит? Маркс понимал зеркальную подоплеку идеального и опасность, которая ведет к отождествлению предмета и идеальной формы предмета (товар «отражается» в товаре, но при этом и не «отражается», а представляет собой определенные общественные отношения) – впадение в фетишизм. Более того, Маркс указал, что товарный фетишизм является объективной характеристикой общественных отношений при капитализме – это не субъективная ошибка, но объективно-идеальный факт капиталистических социальных отношений. Теоретический фетишизм – слияние, отождествление понятия с чувственно-воспринимаемой предметностью – является содержанием идеального при капитализме. Таким образом, теоретический фетишизм гарантирован объективностью товарного фетишизма. Бодрийяр, критикуя Маркса за его впадение в «зеркало производства» не заметил того, что у самого Маркса уже существует теория идеального-зеркала, которая служит не для фетишизации, а для критики капитализма. Доказательством же впадения Бодрийяра в теоретический фетишизм служат его мысли относительно тотальности семиургической манипуляции, монополии кода. Именно здесь Бодрийяр отразился в реально функционирующем видимостном зеркале капитализма.

Литература

1. Ильенков Э. Диалектика идеального [Текст] / Э. Ильенков // Логос. – 2009. – № 1. – С. 6-62.

2. Маркс К. Капитал: критика политической экономии. Том первый [Текст] / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Сочинения. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.

3. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов [Текст] / К. Маркс. Сочинения К. Маркса и Ф. Энгельса. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1968-1969. – Т.46: в 2-х ч. Ч. 1. 559 с.

4. Baudrillard J. The Mirror of Production [Текст] / J. Baudrillard. – St. Louis, MO: Telos Press, 1975. – 167 с.

5. Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Цkonomie. Erster Band. Buch I: Der ProduktionsprozeЯ des Kapitals [Текст] / K. Marx – Berlin: Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe. – 1962. – Band 23. – C. 11-802.

6. Marx K. Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Reprдsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten [Текст] / K. Marx, F. Engels – Berlin: Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe. – 1978. – Band 3. – C. 9-553.

Р.А.Счастливцев

Проблема идеального и медиальность культуры

Проблема идеального в трудах Эвальда Васильевича Ильенкова была рассмотрена исключительно широко. Можно сказать, что идеальное в его понимании сближается с культурой вообще [см. 1]. В своей статье я хотел бы показать, что категория идеального открывает новый образ сознания и культуры, который становится все более популярным в конце XX – XXI веке. Фундаментальная черта этой новой модели – медиальность Сознание, понятое предельно широко как форма выражения идеального в этой модели рассматривается как среда, включающая разнородные элементы, разряжающаяся или конденсирующаяся в субъектно-объектную структуру.

Трудности концептуализации идеального заключаются и в том, что последнее выступает в нескольких ипостасях: сущность, деятельность, образ, значение, идеал, сознание-самосознание.

Идеальное, возникая и функционируя как всеобщее опосредование, вводит принцип опосредования в систему человек-мир, точнее инициирует диалектику опосредованного-непосредственного. Диалектика необходимо предполагает подобное опосредование: здесь оно выступает в качестве внутреннего противоречия системы, одновременно разделяющего и соединяющего противоположности.

Среда идеального, культуры по Э.В. Ильенкову обладает свойством объективности и представляет собой «не просто любые состояния человеческой «души» («психики») – это непременно универсальные, общезначимые образы-схемы, явно противостоящие отдельной «душе» и управляемому ею человеческому телу как обязательный для каждой «души» закон, с требованиями коего каждый индивид с детства вынужден считаться» [1].

Однако из среды культуры весьма затруднительно выделить лишь ее объективные составляющие: под поверхностью объективированного идеального располагаются невыраженные, но органически связанные со всей толщей культуры слои, субъективные, экзистенциальные состояния сознания.

Идеальное возникает в процессе эволюции, усложнения природы: от природной среды к супер-среде, включающей

идеальные субъективные элементы, которые, в свою очередь, являются источником дальнейшего усложнения, развития, структурирования. Для описания этого процесса больше всего подходит категория субстанции-субъекта, и связь с философией Б.Спинозы и Г.Гегеля тут очевидна [см. 3]. Развитие идеального сопровождает смысловую коэволюцию среды (субстанции) и субъекта. Элементы такой среды приобретают внутренние качества, индивидуальность и становятся личностями.

Уже первые живые организмы проявляют некоторую избирательность в отношении окружающей среды, меняют свое поведение, поднимаясь над «нулевой степенью идеальности» неживой природы. В процессе их совершенствования эти качества усложняются, появляется зрение, животные приобретают способность вычленять объекты из среды-фона, у них появляются зачатки предметного мышления. Диалектико-эволюционный подход позволяет с одной стороны устранить резкую границу между животным и человеком, понять сознание как результат развития природы, с другой стороны, представить человека как качественно новую ступень совершенствования природы именно благодаря категории идеального [см. 1]. Проникая в сущность вещей, человек преодолевает эмпирическую ограниченность животного «окружающей средой». Идеальное помогает увидеть сущностное взаимоопосредование вещей, увидеть «перспективу» каждой вещи и сквозь нее увидеть мир в целом. Более того, идеальное, как эссенция социального, позволяет подняться человеку над собой, представить себя как особую вещь среди и с помощью других людей в едином мире.

Природная среда, в которую непосредственно вовлечено животное, им же и образуется, в том числе через его естественную (инстинктивную) активность, примитивную способность вычленить внешние объекты. Человек приобретает способность не просто конституировать объекты, он выделяет себя из природы как объект, и одновременно, природа становится объектом его преобразовательной деятельности. Отношение человека и объективированной природы опосредует идеальное, воплощаемое в культуре. Природа становится «материальным телом» человека, орудием, позволяющем преобразовывать ее и одновременно себя, в субстанциальном смысле через человека она обретает идеальную составляющую, начинает мыслить [см. 3]. Идеальное как

опосредование сущностью приходит на смену непосредственному отношению животного к природе, при этом отношение опосредованное-непосредственное выходит на более высокий уровень: идеальный центр усложнившейся системы управляет теперь не только телом, но и другими объектами, включая и других людей. Этот управляющий центр находится не в теле животного или человека, идеальное – это отношение и пространство между субъектом и объектом, как внешними границами идеального: поэтому они одновременно и входят и не входят в него. Идеальное не имеет расположения: его нет в человеческой голове и даже в самом человеке. Оно представляет собой функциональное свойство, атрибут материи, включающей в себя как необходимое составляющее мыслящего человека.

Идеальное, с точки зрения Ильенкова, представляет собой форму деятельности [см. 2], но локально проявляться оно может и в качестве специфической бездеятельности или деятельности «чистого» мышления. В философском дискурсе это выглядит как своеобразное «зависание», «суспендирование» деятельности, вершиной которого становится отказ от суждения (эпохе). Философия появилась как чистая мысль, избыток деятельности как вообще избыток, пустое пространство (ничто) между субъектом и объектом. Если же идеальное выступает как руководство к деятельности, оно необходимо становится идеологией (что отразилось и на судьбе марксизма).

Возникнув как новое, качественно более совершенное состояние среды, идеальное, прежде всего, воплотилось в мифологическом мировоззрении. В мифологии «идеально» представлено исходное медиальное состояние человечества - взаимоопосредованность природы и культуры. Не удивительно, что к этой первичной неразделенности с природой издревле обращаются мыслители вплоть до современной экологической философии. Мифология представляла собой нерасчлененность материального и идеального опыта, действия (ритуала) и суждения (мифа). Однако развитие опосредования через совершенствование идеального требовало появления теоретических знаний о мире, системного мышления. Критицизм, порождаемый теорией, губителен для мифологии, и она стала распадаться, порождая более специальные формы идеального: религию, философию, науку. Под воздействием идеального медиальное пространство культуры

постоянно усложняется, структурируется, в нем появляются смысловые и институциональные сгущения. В ментальном пространстве образуются системы понятий и категорий, в обществе – комплексы социальных институтов.

Диалектика животного (природного) и человеческого (социально-культурного) осуществляется и через проблему естественного-искусственного: быть культурным для человека становится естественным. Идеальное, как сущность, природа человека постоянно вторгается в природу как окружающую среду. Все это порождает известные гносеологические и социальные проблемы. Это, прежде всего, проблема познания природы и общества, а, значит и различения естественных и гуманитарных объектов и наук. С этим же связана проблема природных и человеческих законов, впервые возникшая в античности. Человеческие законы естественны, так как следуют природе человека, являющегося органической частью природы-космоса. Эта проблема далее в новое время переросла в вопрос о естественных правах человека, следующих его природе. Здесь уже намечается пока туманное концептуальное противопоставление природы и культуры.

«С природой как таковой, – отмечал Ильенков, – люди вообще имеют дело лишь в той мере, в какой она так или иначе вовлечена в процесс общественного труда, превращена в материал, в средство, в условие активной человеческой деятельности». Природа становится объектом (первоначально «предметом внимания»), когда она превращается в «орудие» жизнедеятельности общественно-человеческого организма, в «орган» его тела» [2]. Идеальное как «всеобщие формы, закономерности природного материала действительно проступают, а потому и осознаются именно в той мере, в какой этот материал уже реально превращен в строительный материал «неорганического тела человека», «предметного тела» цивилизации, и потому всеобщие формы «вещей в себе» выступают для человека непосредственно как активные формы функционирования его «неорганического тела» [там же].

Идеальное выступает также и как институализированная среда социального опыта-культуры, состоящая из мелких, средних и крупных норм-институтов, «всеобщих норм той культуры, внутри которой просыпается к сознательной жизни отдельный индивид и

требования которой он вынужден усваивать как обязательный для себя закон своей собственной жизнедеятельности. Это и нормы бытовой культуры, и грамматически-синтаксические нормы языка, на котором он учится говорить, и «законы государства», в котором он родился, и нормы мышления о вещах окружающего его с детства мира и т.д. и т.п.» [1].

Итак, идеальное у Ильенкова представляется, прежде всего, опосредующим звеном между двумя крайними «материальными точками» системы мир-человек: исходной материальностью мира, материальной субстанцией и материальной формой выражения идеального содержания. Материальное и идеальное взаимодействуют и взаимопревращаются на элементарным уровне этой среды социального опыта-культуры.

Идеальное распространяет принцип опосредования на все составляющие отношения мир-человек, становясь «субстанциальным содержание эпохи», то бишь духовной формацией в ее существенной определенности». Идеальное опосредует человека и мир, человека и человека, сами вещи, наконец, «в теле которых осязаемо (чувственно-созерцательно - Р.С.) представлено нечто другое, нежели они сами» [1]. Таким образом, под идеальным Ильенков понимает «строго фиксируемое соотношение между, по крайней мере, двумя материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя другого объекта, а еще точнее – всеобщей природы этого другого объекта, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях» [там же].

Идеальное по Ильенкову – это сформулированный, обретший материальную *форму* деятельности, истории, культуры неопределенный внутренний психический процесс, начало которого лежит также в деятельности, истории, культуре. Но вещь, знак, текст, несущие смысл, не могут претендовать на окончательную его оформленность. Они тоже неопределенны, подлежат дальнейшей интерпретации, как и неоформленные обрывки смысла в среде нашего мышления в субстанциальной перспективе деятельности [см. 4] . В результате идеальная культура предстает как бесконечно формирующаяся и нюансирующаяся

идеально-материальная среда норм и смыслов. «Причем общие образы откристаллизовываются в составе духовной культуры совершенно непреднамеренно и независимо от воли и сознания отдельных людей, хотя и посредством их деятельности. В созерцании же они выступают именно как формы вещей, созданных человеком, или как «печати», наложенные им на естественно-природный материал, как отчужденные во внешнем веществе формы целенаправленной воли» [2] .

Идеальное понимается Э.В. Ильенковым как *непосредственная* форма деятельности общественного человека в системе всеобщего опосредования. При этом природный мир как его непосредственное тело выступает средством (опосредованием) осуществления его жизнедеятельности, его орудием и телом [см. 2]. Кроме того, между человеком и природой существует «опосредующее звено» – практика, труд, производство. Поэтому «материальной системой, функцией и способом существования которой выступает идеальное… является только общественный человек в единстве с тем предметным миром, посредством которого он осуществляет свою специфически человеческую жизнедеятельность» [там же].

Единая субстанция (материя) мыслит, человек мыслит, используя свое материальное тело-природу как орудие (орудия), преобразуя ее и одновременно себя [см. 5]. Идеальное совершенствует, усложняет субстанцию-среду, образуя в ней смысловые сгустки – субъект и объект. Диалектика непосредственного-опосредованного, представленная в категории идеального, и есть это усложнение.

Литература

1. Ильенков Э.В. Диалектика идеального //Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – [Электронный ресурс]. URL: http://caute.tk/ilyenkov/texts/phc/index.html (дата обращения 11.02.2014).

2. Ильенков Э.В. Материалистическое понимание мышления //Диалектическая логика. Очерки теории и истории. – 2-е издание. – М.: «Политиздат», 1984. - [Электронный ресурс]. URL: http://psylib.org.ua/books/ilyen02/index.htm (дата обращения: 15.02.14).

3. Ильенков Э.В. Мышление как атрибут субстанции

//Диалектическая логика. Очерки теории и истории. – 2-е издание. – М.: «Политиздат», 1984. - [Электронный ресурс]. URL: http://psylib.org.ua/books/ilyen02/index.htm (дата обращения: 15.02.14).

4. Ильенков Э.В. Соображения по вопросу об отношении мышления и языка //Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – [Электронный ресурс]. URL: http://caute.tk/ilyenkov/texts/phc/index.html (дата обращения 14.02.2014).

5. Ильенков Э.В. Субстанция //Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – [Электронный ресурс]. URL: http://caute.tk/ilyenkov/texts/phc/index.html (дата обращения 16.02.2014).

Д.А. Качеев

Религия в свете взглядов Э.В. Ильенкова на проблему идеального

Мир, в котором мы живем сегодня, весьма противоречив в вопросах религии. Можно возразить на это, что вся человеческая история, с момента возникновения первых религиозных систем, сопровождалась противоречиями. Последние были представлены многообразно – от споров на бумаге и словесных диспутов, до религиозных войн и истребления «иноверцев». Всё так, но… Современная нам эпоха информационного общества и преобладания на политической карте мира светских государств, эпоха господства естественных наук и повсеместного развития технологий – эта эпоха знаменуется новым этапом развития религий. Следует оговориться, что далее в статье под словом «религия» будет пониматься совокупность религиозных систем. Ведь никогда не существовало одной религии, но лишь ее исторические формы.

К большому сожалению, большинство людей в своем отношении к религии руководствуется не принципами здравого смысла и хоть какой-то логики, но лишь эмоциональными, иррациональными порывами. Конечно, религия основывается на вере, не требующей рационального обоснования и аргументации, и эта вера достойна нашего уважения, как элемент воспитания человека в русле этических принципов. Однако, когда поддержка религии становится элементом государственной политики, когда ученые (в том числе и философы), обосновывают свои идеи религиозными догмами, тогда необходимо вспомнить, что религия не является чем-то вечным и «внеземным», а представляет собой феномен культуры, который явился одним из решающих факторов в развитии человеческой цивилизации, «особая «наука жизни», удовлетворяющая фундаментальные потребности общества и личности» [3, с.287].

При этом не нужно придумывать ничего нового, но лишь обратиться к немодной ныне диалектике. Одним из видных ее представителей в советской философии был Э.В. Ильенков. Религию он рассматривал с позиций проблемы «идеального», исследованной в статье «Идеальное», и опубликованной в

«Философской энциклопедии» (1962), а также в книге «Об идолах и идеалах» (1968).

Согласно Ильенкову, идеализм, как одно из основных направлений философии (наряду с материализмом), вырастает из «превращения продуктов человеческой деятельности (как материальной, так и духовной) в независимую от воли и сознания людей силу» (1,с.219). Это «отчуждение» продуктов и форм человеческой деятельности приводит к тому, что они начинают представляться самому человеку силой внешней необходимости и считаться неким сверхиндивидуальным субъектом (богом). Так и возникает религия как феномен человеческой культуры, отвечающий потребностям человека в духовном существовании. Тем человек и отличается от животного, что он многомерен и не живет лишь инстинктами и естественными потребностями. Человек – единственное живое существо, осознающее свою смертность, и стремящееся преодолеть ее. В этом ему и помогает религия, простирающая линию бытия человека за рамки существования физического тела.

Религия возникает в результате рефлексии человека над собой и своей жизнью, проблемами добра, зла и нравственного выбора. Однако было бы не совсем корректно выводить религиозное чувство из неких «сверхприродных» сил, «чудесным» образом изменяющих ход человеческой жизни. Еще некорректнее полагаться на эти «силы», не прилагая никакого собственного труда и уповая на «чудо».

Два полюса отношения к религии – религиозный фанатизм и атеизм – одинаково несостоятельны. Первый в силу обозначенной нами основы религии, как и любого идеального явления, в материально-практической деятельности человека. Второй – по причине непонимания основ духовной жизни человека. Религиозный фанатизм есть тоталитарная форма духовной жизни, отрицающая ценность земного существования человека, и понимающая жизнь как «рабство» человека и испытание. Атеизм, отрицающий веру в бога и само понятие «бог», фактически отрицает материальную и духовную жизнь человека, которая представляет собой неразрывное единство. Бог и религиозная вера существуют как феномены культуры, родственные искусству и философии. По Ильенкову, в боге «человек глядится в свой собственный образ» [2,с.49].

Идеальное, по Ильенкову, сугубо диалектично, поэтому и бог это то, «чего нет и вместе с тем – есть» [1, с.222]. Бог не относится к сфере чувственности, как материальный объект или индивидуальность, но он существует в виде идеального для человека образа, к которому индивид направляет свои потребности и побуждения. В ходе антропосоциогенеза человек конструировал бога, первоначально – для объяснения понимания природы, затем – для объяснения и «принятия» смерти. В сфере религии человек примиряется со смертью, и она уже не кажется ему чем-то пугающим. Преодоление же страха смерти и посмертного наказания достигается тем, что человек стремиться прожить свою жизнь достойно, в соответствии с высокими моральными устоями религии. И в этом есть мощный воспитательный потенциал религии.

Также к религии зачастую относят «духовность», которая, по сути, не имеет однозначного (а уж тем более сакрального), определения. Духовность, с точки зрения религиозного сознания, имеет в своей основе «дух», как трансцендентальную сущность, исходящую от бога и формирующую «душу» человека. Проще говоря, духовность в ее общераспространенном значении считается качеством человека, включающим религиозную веру, нравственность и общую культуру. Соответственно, под «кризисом духовности» подразумевается несоблюдение человеком этических норм, его отход от религии и рост эгоистических стремлений. Логично было бы предположить, что с увеличением количества верующих и постройкой культовых сооружений произойдет повсеместное утверждение «духовности» в обществе, снизится количество преступлений и произойдет подъем морали. Однако этого не происходит, но почему? Возможно, потому что духовность правильнее понимать исходя не из религии, а из жизни человека, его практической деятельности и нравственности светского общества. Ведь, по словам Ильенкова, «самым талантливым морализированием реальную нравственность не изменишь, нравственный облик человека создают реальные условия жизни» [2, с.273]. Основа светской этики – жить в обществе и для общества, измерять свои поступки совестью и человечностью. Именно так люди созидали нормы морали, перенесенные в священные книги и ставшие догматами религий. Не было и нет единой религии, удовлетворяющей каждого человека. «Если

религию понять правильно, то есть не как способ познания бога, а как способ самопознания человека, то все становится на свои места», - писал Ильенков [2, с.52].

Неправильное же понимание сферы духовного привело к тому, что в современном обществе растет популярность экстрасенсорики и предсказательств, паранормального и эзотерического. Говоря словами Э.В.Ильенкова, «если идеальный образ усвоен индивидом лишь формально, лишь как жесткая схема и порядок операций, без понимания его происхождения и связи с реальной (не идеализованной) действительностью, индивид оказывается неспособным относиться к идеальному образу критически, то есть как к особому, отличному от себя, предмету» [1, с.227].

Религия относится к «идеальному», имея общественно-историческое происхождение. Человек, преобразуя природу своей практической деятельностью, пришел к понятию «бога», пытаясь найти объяснение целесообразности и логической стройности окружающего мира. Создав «бога», как внешнюю по отношению к миру силу, человек добровольно сделался рабом этой «силы». На самом же деле, вложив в образ бога свой собственный образ, человек ищет поддержку не в «небесном заступнике», а в самом себе. Религия, как «активная деятельность общественно-определенного индивида» [1, с.227], является одним из важнейших факторов развития современного общества. Возможно, трезвый подход к религии с позиций диалектики, как к феномену культуры, поможет человеку обрести уверенность в самом себе, а не гнаться за ложными духовными ценностями, становясь при этом послушным орудием в руках экстремистов и политиков.

Литература

1. Ильенков Э.В. Идеальное / Философская энциклопедия. Т.2. М.: «Советская энциклопедия», - 1962. – СС. 219-227.

2. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. 2-е изд. Киев.: «Час-Крок», 2006. – 312 с.

3. Митрохин Л.Н. О времени и о себе / Лев Николаевич Митрохин. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 367 с.

IV РАЗДЕЛ.
ВЕКТОР ИСТОРИИ: ОТ ЧАСТИЧНОГО ИНДИВИДА К УНИВЕРСАЛЬНОЙ ЛИЧНОСТИ

Е.В.Мареева

Человеческая индивидуальность и диалектика особенного

Нельзя не согласиться с В.Ойттиненом в том, что принцип интериоризации в том виде, в каком он объединяет основателей культурно-исторической теории деятельности (Cultural Historical Activity Theory – CHAT), всегда был мишенью для критики. И логика этой критики проста. Если личность формируется извне, то откуда берется ее способность действовать вовне? «Процесс возникновения личности, – читаем мы у Ильенкова, – выступает как процесс преобразования биологически заданного материала силами социальной действительности, существующей до, вне и совершенно независимо от этого материала»[91]. Но за счет каких сил объект здесь превращается в субъекта, а творение становится творцом? Почему под таким воздействием в индивиде возникает источник духа, свободы и творчества?

Ойттинен недаром указывает на Канта, у которого тайна трансцендентального субъекта, с которым связана «заданность» этих способностей эмпирическому субъекту, в принципе непостижима. По-разному, но критики интериоризации склонны считать способность быть субъектом неким «даром». Это дар природы, как врожденная способность, или же талант как Божий дар. А если все это не так, то нужно разбираться с тем, что имеет в виду Ильенков под преобразованием индивида «силами социальной действительности».

Попытка трактовать становление личности в рамках дилеммы воздействия извне или заданности изнутри огрубляет позицию Ильенкова, а, с другой стороны, выявляет в ней, как принято говорить, «точки роста». Дело в том, что, согласно Ильенкову, человек способен стать субъектом не в результате «воздействия», а

---

[91] С чего начинается личность, М., 1983, С.335.

именно сам, и не во внутреннем пространстве воображения и мышления, а уже в своей «внешней» предметной деятельности, в которой он начинает сам себя формировать, с помощью других людей и теми социальными способами, к которым имеет доступ. Там, где сторонники Мещерякова и Ильенкова говорят о «постепенном превращении внешних предметных действий в действия внутренние как процессе «интериоризации» внешней деятельности», речь идет о «внешней» деятельности не только воспитателя, но и самого воспитанника. А значит качество быть субъектом и творческим существом формируется у индивида уже «вовне». А во внутреннем плане она рождается и имеет смысл не как результат, а как момент жизнедеятельности личности. «Внутреннее» и «внешнее» здесь изначально не причина и следствие, а моменты предметно-преобразующей деятельности – труда, в котором, если исходить из марксизма, рождаются способности человеческого субъекта.

В этом пункте принципиально расходятся версии интериоризации у Ильенкова и Гельвеция, хотя истолкования Загорского эксперимента могут создавать иное впечатление. Понимание интериоризации у Ильенкова как одного из основателей культурно-исторической теории, отличается от «теории среды» в духе Гельвеция, где и культурная среда, и воспитание, и чувственный опыт оказываются внешними «факторами», формирующими душу. Тем не менее, Ильенкова обвиняли в указанном грехе раз за разом еще при жизни.

Характерно, что в споре с Леонтьевым, и, косвенно, с Ильенковым, психолог С.Л. Рубинштейн ссылается как раз на данный пункт как на концептуальный зазор во всей культурно-исторической теории деятельности. «Если весь состав способностей «задан» индивиду «извне», будучи «депонирован» в формах предметно-человеческого мира, – пересказывает аргументы Рубинштейна Ильенков, – сообразуясь с которыми индивид тренирует свои органы, делая их «способными» к определенному типу действий, то процесс развития способности сводится просто к «усвоению исторически выработанных операций»[92]. «Но при данной постановке вопроса исчезает не что иное, как сам *субъект*, – продолжает цитировать Рубинштейна Ильенков, – или, точнее,

[92] Ильенков Э.В. О природе способностей. http://caute.tk/ilyenkov/texts/sch/potent.html.

индивидуум с самого начала не рассматривается как *субъект*, а только как *объект* внешних воздействий, только как нечто формируемое, но не как формирующее»[93].

И что же ему отвечает Ильенков? «Один из важнейших компонентов «способности», – пишет он, -– умение действовать там, где заранее заданного способа действия нет»[94]. Ведь умение действовать в такой ситуации как раз и отличает «способного» от «неспособного», а, в конце концов, человека – от машины. В другом месте Ильенков пишет: «Хитрость заключается вовсе не в том, чтобы заштамповать в индивидууме умение действовать по заученной схеме, умение включать ее по заранее заданному "признаку" ее применимости, а в том, чтобы поставить ребенка в такую ситуацию, внутри которой он вынужден был бы действовать сам как "самость", как субъект»[95]

Пытаясь пояснить позицию Рубинштейна, Ильенков указывает на то, что тот ищет взаимосвязь внешних и внутренних условий формирования личности, которая, согласно Ильенкову, есть не сочетание внешнего и внутреннего, а их диалектический взаимопереход. Комментируя эту мысль Ильенкова, А.Д.Майданский подчеркивает, что интериоризация происходит «в момент *встречи и взаимопревращения* внутренней и внешней активности, когда индивид добровольно, по собственной инициативе совершает общественно значимый поступок. Этот «хитрый» (диалектический) процесс интериоризации, в котором «снимается» различие внешнего и внутреннего, объективного и субъективного, общественного и личного, не следует смешивать с плоской эмпирической теорией запечатления внешнего опыта на «чистой доске» души»[96].

С этим нельзя не согласиться, хотя сохраняется вопрос, что же есть то «внутреннее» и «субъективное», отличие которого от «внешнего» и «объективного» должно быть «снято» в горниле становления личности? Этот вопрос принципиально важен для конкретизации понятия личности до понятия индивидуальности. «Индивидуальное» - то особенное, что различает нас как субъектов. Тем не менее, есть повод предположить, что то «внутреннее» и

---

[93] Там же.
[94] Там же.
[95] Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить. М., 2002. С. 69.
[96] Обзор юбилейной Международной конференции Ильенковские Чтения-2014 (в печати)

«субъективное», которое присутствует в горниле педагогической и жизненной практики, и обретает форму человеческой индивидуальности, у многих последователей Ильенкова сведено к различиям на уровне природной дифференциации.

У известного австрийского психолога А. Адлера мы читаем сакраментальное: «Так же, как невозможно найти на дереве два абсолютно одинаковых листа, невозможно отыскать двух одинаковых людей». Перед нами не более, чем обыденная формулировка принципа дифференциации, адекватно сформулированного Г. Лейбницем. Тем не менее, Адлер, как и другие, пытается природной дифференциацией обосновать индивидуальные различия людей. Мерку единичного в природе здесь прикладывают к индивидуальному в культуре. На языке Гегеля, указанная банальность означает, что несхожесть людей, прежде всего, представлена их «дурной индивидуальностью». Но, будучи редуцированным до природной единичности или дурной индивидуальности, индивидуальный талант неизбежно обретает иррациональный характер, и соответственно, отдается на откуп иррациональному.

Автор этих строк не раз слышала от друзей–ильенковцев, что рождение индивидуальности – результат конкретного стечения обстоятельств, конкретного жизненного пути и педагогических усилий, которые находятся за пределами научного анализа. Важно понять, говорил на юбилейных Ильенковских Чтениях Г.В.Лобастов, как Ильенковым ставится проблема, как она логически эксплицируется. Где, при каких условиях, обнаруженная проблема может получить разрешение только развитием исторической практики, а где требуется ее дальнейшая теоретическая конкретизация. Ситуация с проблемой индивидуальности как конкретизации проблемы личности, скорее всего, находится на этой грани. И ее пограничный статус позволяет перспективу теоретического анализа заменять ссылками на всесилие практики, конкретность которой в данном случае обретает иррациональный характер.

Понятие индивидуальности, в сравнении с пониманием личности, зачастую выглядит избыточным. Внутри тела индивида, справедливо замечает в одной из работ Ильенков, существует не личность, а лишь ее односторонняя («абстрактная») проекция на экран биологии, осуществляемая динамикой нервных процессов.

Но то, что в обиходе называют «личностью», или «душой», продолжает он, «не есть личность в подлинно материалистическом смысле, а лишь однобокое и не всегда адекватное самочувствие, ее самосознание, ее самомнение, ее мнение о себе, а не она сама, как таковая»[97]. Жесткость этого полемического высказывания вполне может создать впечатление, что материализм, в отличие от идеализма, отождествляет индивидуальное Я с гегелевской «дурной индивидуальностью», которая при всех своих претензиях, в силу асоциальности, невменяема. Последовательный материализм и последовательный идеализм, как мы видим, в данном пункте сходятся. У Гегеля истинным предметом самопознания должны быть не особые «изгибы человеческого сердца», а всеобщее[98]. «Самопознание в обычном, тривиальном смысле исследования собственных слабостей и погрешностей индивидуума, – читаем мы у Гегеля, – представляет интерес и имеет важность только для отдельного человека, а не для философии; но даже и в отношении к отдельному человеку оно имеет тем меньшую ценность, чем менее вдается в познание всеобщей моральной и интеллектуальной природы человека и чем более оно, отвлекая свое внимание от обязанностей человека, т.е. подлинного содержания его воли, вырождается в самодовольное няньчанье индивидуума со своими, ему одному дорогими особенностями»[99].

Тем не менее, рассматривая «индивидуальную особенность» через призму единичного, мы должны с необходимостью признать, что подлинным субъектом в отношении человека является общество. Ильенков подчеркивает по поводу Гегеля: «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» [100]. И в этом свете вновь встает старый вопрос: если индивидуум взят не в абстракции от того, что дало ему общество,

---

[97] Ильенков Э.Ф.Философия и культура, М., 1991, С.394.
[98] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 тт. М., 1977. Т.3. С. 6.
[99] Там же, С. 7.
[100] Ильенков Э.Ф.Философия и культура, М., 1991, С.377.

является ли он, в качестве индивидуальности, подлинным субъектом? А если так, то, попросту говоря, какой субъект «первичен» - личность или человечество?

Скорее всего, ильенковец здесь ответит, что перед нами диалектическое оборачивание двух моментов одного и того же субъекта. Но оппоненты приведут вполне определенные высказывания самого Ильенкова: «Данная личность есть единичное выражение той по необходимости ограниченной совокупности этих отношений (не всех), которыми она непосредственно связана с другими (некоторыми, а не всеми) индивидами – «органами» этого коллективного «тела» – тела рода человеческого»[101]. И на этом основании можно предположить, что подлинным субъектом свободы и творчества у Ильенкова является не эмпирическая индивидуальность, а «ансамбль общественных отношений», в отношении которого индивидуальность выступает как производное – в роли некоего «малого» субъекта. Не вдаваясь в детали дискуссий автора с А.Д.Майданским, укажем на его близкое к этому прочтение позиции Ильенкова. «Тело – лишь сырье, материал, – пишет Майданский, – из которого обществу предстоит отчеканить «монету» личности. В биологическом плане тело – *субъект* психической деятельности; в плане идеальном оно лишь *орган* или *орудие*, а настоящим субъектом является общество»[102]. Личностью человек «становится в тот самый миг, – продолжает Майданский, – когда совершает свой первый *общественно значимый* поступок – продиктованный не телом или природной психикой, а теми нормами культуры, что приняты в родном для него сообществе людей. Начиная *активно* совершать те действия, которые ранее совершали по отношению к нему другие люди, ребенок и превращается в личность – в субъекта культурной деятельности»[103].

Оппоненту Ильенкова в данном случае легко предположить, что личность как субъект – это активно действующий «орган» общества. Ведь его элементарная активность преобразуется в социальные действия на основе схем, опредмеченных в теле культуры. В этом смысле способность человека – это возможность

---

[101] Там же.
[102] Майданский А.Д. Понятие личности в культурно-исторической психологии / Свободная мысль, 2011, № 10, С..80.
[103] Там же, С.91.

и умение действовать согласно культурной «схеме». Но субъектный потенциал личности растет на путях творчества как решения новых задач на основе наличных знаний и схем. Тем не менее, рефлексивная связь индивида и общества, в соответствии с уроками Гегеля, размыкается здесь на уровне всеобщего субъекта.

Проводя параллель между личностью как «органом» и обществом как «родом», Ильенков ставит кавычки. Но эта параллель дает козырь его оппонентам на фоне другого тезиса: личность есть единичное выражение жизнедеятельности «ансамбля социальных отношений».

Отношение «индивид – род», как показывает сам Ильенков, есть адекватная методология для понимания развития в природном мире. В природе индивид в качестве всеобщего представляет свой род. И в этом качестве может представлять свой род более или менее адекватно. Говоря банально, урод представляет свой род неадекватно. Здесь его «дурная индивидуальность» доведена почти до предела, за которым своеобразие индивида может вывести его за пределы рода. Нечто, стоящее на границе собственного рода, принято называть «уникальным», в данном случае в его материальном воплощении. Но на другом полюсе – такое представительство всеобщего в единичном, которое М.А. Лифшиц определил бы как «идеальное» в природе.

Но диалектика единичного и всеобщего выражается не только в том, что единичное более или менее адекватно представляет свой род. Уже в природном мире единичное способно как выразить, так и стать началом нового всеобщего. «Действие всеобщей закономерности выражается в единичном и через единичное, – пишет Ильенков в статье «Единичное» в «Философской энциклопедии» 60-х гг., – а всякая новая всеобщая форма (закономерность) всегда вначале выступает в действительности в виде единичного исключения из всеобщего правила…»[104]. И далее: «При этом сохраняются и воспроизводятся развитием, получая всеобщее значение, лишь такие единичные «исключения», которые соответствуют общей тенденции развития, требованиям, заложенным во всей совокупности условий, и реализуют эти требования своей особенностью (выделено – Е.М.), своим отличием

[104] Ильенков Э.В /Единичное / Философская энциклопедия, Т.2. М., 1962, С. 103

от других единичных»[105]. Единичное, как мы видим, из исключения становится правилом *через свою особенность.* Перед нами та ситуация, в которой единичное и особенное уже различены и реально, и теоретически. Причем особенное имеет отношение *к способу*, каким единичное в своем развитии получает всеобщее значение т.е. *становится* новым всеобщим.

Оппоненты укажут на то, что в других контекстах у Ильенкова единичное, отдельное и особенное рядоположены. Но более значимы те моменты, где Ильенков их различает и отсылает нас уже к диалектике единичного, всеобщего и особенного. «Для мысли единичное важно как внутреннее различение внутри всеобщего, как особенное»[106] – пишет он. Единичное обретает особое качество, *становится* особенным через *внутреннее различение всеобщего.* Как мы видим, приближаясь по смыслу к тому, что более адекватно схватывает категория особенного, единичное все дальше уходит от различия двух листочков на дереве и двух деревьев в лесу. Категория особенного в диалектике обретает все большую значимость там, где перед нами взаимосвязь единичного и всеобщего в развитии.

«Через единичные, случайные отклонения, – пишет Ильенков в статье «Единичное», – прокладывает себе дорогу общая необходимость, закономерность»[107]. Речь идет, прежде всего, о всеобщем в природе, где случайно возникшее единичное способно стать началом нового рода, что у живых существ закрепляется естественным отбором. Механизм естественного отбора и есть тот особый способ, каким единичное *переходит* во всеобщее в живой природе. *Именно естественный отбор – особый способ порождения индивидом рода в животном мире.* Но чем диалектика развития всеобщего *через особенное* в природе отличается от того же в культуре? Ведь если признать, к примеру, что социальная необходимость, будучи *естественно*-исторической, трансформируется через *случайные* отклонения в развитии людей, как это обозначено в общем виде в статье Ильенкова «Единичное», то в развитии общества уже нет места *свободе*. Свобода в таком контексте оказывается или редуцирована к стихийному

[105] См.: там же.
[106] Там же.
[107] Там же.

отклонению, случайно реализующему объективную тенденцию, либо отвергнута как выдумка в духе субъективизма.

Цель статьи – показать, что проблема индивидуальности как «подлинного» субъекта получает свое адекватное звучание в рамках диалектики особенного, как она представлена опять же у Ильенкова. Но эта диалектика выводит нас за пределы взаимоотношений индивида и рода, или понимания индивида как «представителя» всеобщего. Утверждение тезиса о личности как «органе» социального субъекта методологически чревато, поскольку здесь мы силой абстракции извлекаем только один момент, одну сторону из взаимоотношений людей, обусловленных рефлексивностью труда. И во многом это та репродуктивная сторона, к которой сводится человеческая деятельность историческим отчуждением труда. В контексте отношения тела к органам, рода к индивидам, понятие человеческой индивидуальности избыточно, будучи отношением иного порядка

Понятие «индивидуальность» в его собственном смысле, выражает особенное, отличное от телесной единичности, тогда как понятием «личность», мы, скорее, лишь фиксируем то всеобщее в человеке, которое и снимается в моей индивидуальности. Талант – всегда исключение из правила. Но если в природе особенное - следствие случайного отклонения от правила, то механизм формирования таланта не случаен. Особый талант как способность к продуктивной, а не только репродуктивной деятельности, для которой достаточно усвоения наличных схем культуры, именно в силу погружения всеобщего в основание единичного, выглядит как изначально присущая человеку *индивидуальная* способность. И эта объективная видимость или маска «природного таланта», которую в данном случае с необходимостью надевает на себя *социальное* качество, – следствие «спрессованности» всеобщего и единичного в человеческой индивидуальности.

Индивидуальность становится субъектом именно тогда, когда всеобщее *снимается* в единичном и, тем самым, единичное получает мощь общего в качестве личного усилия. И этим развитие всеобщего содержания в культуре отличается от рождения нового рода в природе. Тем особенным, которое размыкает рефлексивный круг взаимоотношений всеобщего и индивидуального субъектов является всегда *конкретная* индивидуальность, изучение творческого пути которой объясняет создание нового в культуре.

Иными словами, если сущность человека *через* общение с другими представлена вовне, то *индивидуальность* всегда во мне, и даже обращенная к другим и выраженная в действии и поступке, она есть *личное* усилие и связана с *личными* переживаниями, адекватно или превратно реализующими мою *конкретную,* социальную по сути, но индивидуально-особенную в своем существовании «самость».

В той мере, в какой действие индивида не пропитано всеобщим, перед нами произвол. Соответственно, там, где я действую согласно внешнему правилу, а не внутреннему принципу, это алгоритм, характерный для техники, но не для наших поступков. И даже там, где моим *личным выбором* становится жизнь по правилам, это паллиатив, поскольку свобода – выход за пределы наличного, где не продолжают, но и открывают двери для новой необходимости в пространстве культуры. Индивидуальный выбор не только реализует всеобщее, но и *творит* его.

Вектор педагогических усилий Ильенкова был основан на умении человека «выделывать самого себя» в предложенных историей обстоятельствах. И максимум индивидуальных усилий, что естественно для коммуниста, осознавался как способность менять историю, когда «малый субъект» проявляет себя в качестве исходного пункта и точки отсчета, а не органа или продукта. В этом плане особенная форма человеческой индивидуальностиости оказывается необходимым условием, и как раз содержательной формой, того, как реализует себя «великий характер» (Гегель), что во всей конкретности запечатлевает история, философия, искусство.

В.А. Королев

Личность и проблема единичности

И.В.Гёте высказал мысль, имеющую не только научно-теоретическое, но и вполне практическое значение для самопознания: «Изолированный человек никогда не достигает цели. Лишь все человечество вместе является истинным человеком, и индивид может только тогда радоваться и наслаждаться, если он обладает мужеством чувствовать себя в этом целом».[1. с. 376] Взгляд на современного человека через призму данного высказывания Гёте, делает вполне очевидным то напряжение, которое проявляется на изломе противостояния между стремлением атомизированного индивида абсолютизировать свой суверенитет по отношению к обществу и попытками каждый раз представляться обществу в качестве истинного, а потому и всеобщего, образца общественного бытия. В случаях явных сбоев в притязаниях на всеобщность, извинительные действия индивид оставляет исключительно за собой. Поэтому он чаще всего сам себя и извиняет, применяя возвратную частицу -сь. Даже самоедство за совершенные ошибки скорее подтверждает наличие в индивиде притязаний на некую божественность, наивно характеризующейся недопущением самой возможности совершать ошибки, то есть не быть в состоянии заблуждения, не быть жертвой исключительной случайности.

Почему Гёте говорит о мужестве, которое требуется при чувствовании себя в целом? Да хотя бы уже потому, что индивиду не просто признать за собой частичность, ограниченность по отношению к целому, которое потому и не воспринимается им, что он не в состоянии увидеть целое именно в силу своей частичности. Разорвать этот порочный замкнутый круг может только деятельная, а не просто созерцающая личность. В свою очередь деятельность требует активности на стороне добра, которое еще надо отличить от зла. А, как известно, добро, как и зло, тоже должно обладать кулаками, в том числе и интеллектуальными, но пользоваться ими, в отличие от зла, оно должно не бездумно, а разумно.

Личность, выступающая на стороне добра, ответственность за сотворенные им результаты берет на себя, а не кивает в случае

неудачи на все те случайные обстоятельства, которые ею не были предусмотрены или учтены в процессе деятельности во имя всеобщего блага, и никак не меньше. Это еще одна причина, указывающая на необходимость проявления мужества, когда происходит попытка выступить от имени целого.

Если учесть что согласно позиции Э.В. Ильенкова зло, т.е. заблуждение, «начинается только там, где ограниченно верному способу действий придается универсальное значение, там, где относительное принимают за абсолютное» [2. с. 45], то становится понятным, почему зло тоже может внешне проявлять себя, как образец бесстрашия. Правда это внешне проявленное бесстрашное поведение превращается в свою противоположность, когда действительность вскрывает всю ту узость интереса и ложность мотивации, которыми руководствовался ограниченный человек. И тогда индивид ищет спасения себя в религии, в мистике, поскольку они более доступны и понятны ему в сфере такого идеального, которое никак не совпадает с идеалом, и потому являющимся лишь проявлением субъективности в форме иллюзии, идеализирования идеального. Но даже это находится в сфере всеобщего. Почему?

Философия никогда не «кувыркалась» в эмоциональных перинах самодовольного индивида, чтобы не потерять себя в них. Но когда индивидуализм стал массовым и чуть ли не синонимом свободы, философии пришлось от этого чрезмерного бремени освободиться. Сначала она выделила проблемы индивидуальной психики (индивидуальной души) в область психологии, а психология, когда не могла справляться с диктатурой «дурной единичности» (Г.Гегель), стала прибегать к помощи смирительной рубашки и в прямом и в переносном смысле этого слова, т.е. к психиатрии. Но и психиатрия не смогла обойтись без классификации психических аномалий, которую невозможно осуществить без обобщения, т.е. без выхода на всеобщность.

Но так называемый массовый индивидуализм не возник на пустом месте, он постепенно трансформировался из деятельностно-ограниченного и аскетически обустроенного средневекового общества со слабо выраженным в нем разделением труда, в расширенное пространство товарного производства и массового потребления многочисленных и разнообразных продуктов деятельности, появившимися благодаря взорвавшимся производительным силам капиталистического общества. И совсем

неважно, что эти продукты (результаты) деятельности, чаще всего, разнообразны по чисто случайным признакам и свойствам, главное, что их стало много.

Ориентироваться в замкнутом средневековом пространстве можно было посредством минимального набора схем поведения без того, чтобы задумываться о возможности их выбора. Сегодня действительность как бы предоставляет возможность выбирать формы деятельности, вследствие чего создается иллюзия свободы в самом факте выбора. Многообразные страты создают и расставляют в обществе в строго определенном порядке знаки, вешки, ориентиры, познание которых позволяет не только занять ту или иную социальную нишу в системе существующих общественных отношений, но даже успешно ориентироваться в них. Разумно и гуманно ли нарушать саморегулирующийся порядок отношений и вещей, и уж тем более противостоять ему, если реализуемая в современном развитом обществе в известных пределах физическая, правовая и политическая свобода индивида инициализирует его еще и к активной хозяйственной (экономической) деятельности?

Любой позитивист, привыкший апеллировать к очевидным фактам, скажет, что не гуманно и нецелесообразно разрушать саморазвивающуюся систему ценностей и отношений, вытекающих из них, и найдет в этом массовую поддержку обывателя. Другой вопрос, а стоит ли оппонировать в этом позитивисту? Разве только для того, чтобы приумножить интерес обывателя к бесплодной позиции позитивиста, а потом разрушить её железной логикой, чтобы падение вальяжного обывателя было больнее.

Итак, если несколько упрощенно выразить позицию современного позитивиста, то у него на одной стороне арифметическая сумма атомизированных индивидов, на другой стороне совокупность элементов мира, познание которых возможно чисто эмпирическими методами, существующими в науке, т.е. наблюдением и описанием, с последующим их регистрированием. Свою социальную значимость, наполняемость содержанием, большинство людей понимают почти натуралистически.

Психологически такая позиция может быть объяснена простым фактом, что каждый воспринимает себя как единственное и неповторимое существо. Попробуй тут поспорить. Обыватель может даже задуматься над вопросом, каким это образом его

структура элементов, составляющих его живое функционирующее тело, ощущает себя именно как себя, как «Я». И, благодаря этому вопросу, чуть ли не встанет рядом с одним из основоположников позитивизма, т.е. с Э.Махом.

С точки зрения социальных отношений натуралистическая позиция индивида в деле самообнаружения находит свое оправдание через систему посредников, услуги которых в состоянии оплатить экономически состоятельный индивид. И тут тоже лучше не спешить спорить, ибо можно в ответ получить аргумент, который ничего общего не имеет ни с наукой, ни даже со здравым смыслом. Так же как невозможно объяснить обывателю, что индивид (синоним понятия вещи, неживого атома, единичного) не перестает быть индивидом, даже если он будет обладать всем вещным богатством, которое возможно себе представить. И только позитивист может утешить индивида словом функция, которую выполняет практически любой частный собственник средств производства, ибо с барского плеча передает в пользование эти самые средства производства тем, кто может их использовать по их прямому назначению, т.е. как жизненные средства труда.

Но такой ли уж непреодолимой перегородкой изолирован индивид от особенных и всеобщих форм деятельности, форм отношений? От того, что индивид не знает диалектику единичного общего и особенного, это не означает, что она скрыта от него за семью печатями. «…отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность) отдельного. Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное тысячами переходов связано с другого рода отдельными (вещами, явлениями, процессами) и т.д.» [4. с. 318]. Получается, что в индивиде, как в единичном, скрыты и особенное и общее.

Особенное в индивиде и есть та специфическая форма деятельности, которую осуществляет тот или иной человек в силу существующей системы разделения труда, места и роли, которую он занимает в ней. Особенное и есть в нем те способности, т.е. общественно необходимые и полезные навыки, благодаря которым конкретный человек представляет себя в обществе. «Единичное, таким образом, реализует многообразие в единстве и является

необходимой формой развития действительности. При этом сохраняются и воспроизводятся развитием, получая всеобщее значение, лишь такие единичные «исключения», которые соответствуют общей тенденции развития, требованиям, заложенным во всей совокупности условий, и реализуют эти требования своей особенностью, своим отличием от других единичных. Через единичные, случайные отклонения, прокладывает себе дорогу общая необходимость, закономерность». [3. с. 103]. В чем проявляется общая закономерность в развитии человека? В его универсальности, которая является специфическим свойством человека, развившейся в нем благодаря предметно-преобразующей деятельности, т.е. труду.

Вот тебе и раз, но сегодня такую деятельность осуществляет далеко не каждый человек, следовательно, многим не дано стать личностями. А если человек рано или поздно полностью передаст силам природы процесс воспроизводства всех необходимых жизненных средств, создав замкнутые технологические производства с автоматизированными системами управления, то не видать нам личность с развитыми универсальными мыслительными способностями.

Можно было бы сетовать на недостижимость идеала, если бы не одно важное обстоятельство, которое многие люди, за редким исключением, не замечают. И не удивительно, себя-то мы меньше всего видим в качестве собственного объекта воздействия. Ведь человеческое тело изначально рождается как тот самый естественно-природный предмет, который для нас и является материалом для предметно-преобразующей деятельности.

Сделать из неумелых верхних конечностей ребенка руки, которые приобретают способность действовать по форме и логике любого другого культурного тела, разве это не труд? Сделать глаза, уши и другие органы ребенка теоретиками, разве это не труд? Разве для этого труда мы не используем другие орудия труда, начиная с соски, погремушек и иных предметов культуры, кончая сложными приборами и предметами для развития особенных и универсальных способностей человека? Разве мы не создаем и не совершенствуем такие инструменты, как речь, слово, логику, посредством коих совершенствуем способность воспринимать мир с точки зрения красоты (эстетики), нравственности, права, религии и т.п.?

Человек до сих пор генетически устроен так, что ему ходить на четырех конечностей удобнее, чем на двух ногах. Насильственно ломая этот природный способ перемещения, мы используем множество предметов, отвлекая руки человека от функции хождения. Разве в этом мы не преодолеваем сопротивление человеческого тела, делая его сначала прямоходящим, а потом приспосабливаем его к тем или иным сложным формам поведения и деятельности, превращая его, тем самым, в особенное человеческое существо?

И, наконец, сам ребенок разве не участвует в процессе превращения своего естественно-природного тела в тело культурное? Разве ему самому не приходится преодолевать сопротивление, как своего тела, так и тела взрослого, то заблуждаясь при этом, то находя верное решение?

Вот и получается, что *мы не осознаем себя и как главный предмет нашего труда и как универсальное орудие воздействия на самих же себя через преобразование внешнего мира. Мы забываем, что являемся не только средством, но и целью жизни.* Этот самый предмет труда, и этот самый труд, в котором мы сами себя творим, останутся с нами навсегда, как бы мы не совершенствовались и не видоизменялись. В отношении самих себя мы совершаем ту самую предметную деятельность, благодаря которой и происходит движение вовне и вовнутрь себя. Другими словами, происходит превращение своих способностей, т.е. воплощение своего духа в предметы, и превращение предметов в собственное я, как совокупность человеческих способностей. Вот и вся разгадка, почему труд является всеобщей основой становления человека для каждого и всех, независимо от того, кто и чем занимается реально в жизни – пишет стихи, учит, учится, делает станки, занимается спортом или политикой. В труде и в становлении личности с универсальными мыслительными способностями, проблема единичного снимается.

Литература

1. Гете И.В. Избранные философские произведения. М. «Наука». М. 1964 г. стр. 376.
2. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – 2-е издание. доп. – М.: Политиздат, 1984, с. 45.

3. Ильенков Э.В. Единичное. Философский энциклопедический словарь в 5-ти томах, т. 2. М. Советская энциклопедия, 1962 г. с.103.
4. Ленин В.И. К вопросу о диалектике. Философские тетради. ПСС т. 29, М. Политическая литература, 1977 г., с. 318.

Н.Л.Худякова

Культурно-опосредованное отношение как предпосылка становления универсальной личности

От начала и до конца личность
– это явление социальной природы,
социального происхождения
Э.В. Ильенков

В современном западном обществе человека с детства ориентируют на то, чтобы быть личностью. При этом часто исходят из того, что человек является личностью изначально от своего рождения как принципиально свободное существо, отличающиеся уникальными врожденными способностями. Обеспечение условий существования так понимаемой личности становиться чуть ли ни единственным обязательством общества перед индивидом.

Совсем иначе видятся обязанности общества перед новыми поколениями людей, если, вслед Э.В. Ильенковым, личность понимается как явление социального происхождения – как то, что возникает только в результате включения новорожденного в отношения, складывающиеся между людьми и образующие социальную форму бытия. Особенно важным, с нашей точки зрения, является акцентирование Ильенковым на обусловленности становления и развития личности трудом – социально-человеческой деятельностью как всеобщей формой человеческого существования [1, с. 280]. «Личность и возникает тогда, когда индивид начинает самостоятельно как субъект, осуществлять внешнюю деятельность по нормам и эталонам, заданным ему извне – той культурой, в лоне которой он просыпается к человеческой жизни, к человеческой деятельности» – пишет он.

Идеи Ильенкова получают свое развитие при рассмотрении деятельности человека как культурно-опосредованного отношения – формы отношений с человека с действительностью, которая каждый раз должна устанавливаться им самостоятельно без опоры на инстинкты. Это опосредованная форма, в основе которой лежит использование культурных средств – тех, которые создает сам человек «в качестве проводника воздействия на объекты деятельности, и обратного действия этих объектов на человека» [3, с. 142].

Анализ взаимосвязей основных элементов культурно-опосредованного отношения позволяет установить формообразующую роль культурного средства в человеческой деятельности. Во-первых, культурное средство выступает интегрирующим основанием деятельности, так как её успешность определяется тем, насколько качества культурного средства соотнесены с качествами субъекта, с качествами объекта, с качествами предполагаемого продукта. Эту функцию по-своему выполняют все три группы средств: орудия, нормы отношений, язык, из которых, как убедительно обосновал В.И. Плотников, складывается любое культурное средство в целом [4]. Выполнение системообразующей функции в отношениях человека с миром одной из названных групп средств порождает три типа культурного опосредования человеческой жизнедеятельности, последовательное возникновение которых отражает основные этапы развития культуры и общества [3, с. 387].

Во-вторых, необходимое для реализации целей субъекта культурное средство должно быть произведено или подобрано им из того, что произвели другие люди. То есть, использование культурных средств с определенными качествами предполагает наличие соответствующих способностей субъекта, которые могут возникнуть только при освоении им культурных средств, уже созданных людьми. Такие способности возникают у человека на базе его личностного опыта, приобретаемого при его включении в культурно-опосредованные отношения.

Личностный опыт мы рассматриваем как содержание сознания индивида, которое формируется в результате его деятельности и воспроизводится в ней. Основными элементами личностного опыта являются:

1) система личностных ценностей, которая представляет собой мыслительные образы, фиксирующие устойчивые стремления индивида к тому, что переживается им как значимое само по себе;

2) целостная картина мира в его сознании, которая складывается как система мыслительных образов объектов и явлений действительности, в которых отражены их свойства и взаимосвязи;

3) деятельный элемент личностного опыта, складывающийся из освоенных индивидом на практике средств и способов

различных видов деятельности, которые также фиксируются сознанием как мыслительные образы [6, с.158].

Развитие личностного опыта (социокультурное развитие человека) – это взаимообусловленное закономерное, направленное, качественное изменение его элементов. Объективным основанием выделения основных общих для всех людей этапов этого процесса мы считаем возникновение способности человека быть субъектом в определенном типе культурно-опосредованных отношений – способности к самостоятельному использованию основных групп культурных средств. В качестве таковых в исследованиях А.Б. Невелева названы «орудия», «символы», «знаки», «предельные знаки (категории, универсалии)». Освоенные человеком культурные средства становятся «призмой», через которую мир для человека становится предметным: 1) осваиваемые человеком орудия открывают для него «непосредственный, чувственно-предметный, материальный мир»; 2)мир, который задан человеку символами – мир представлений, мир чувственных образов («чем абстрактнее (схематичнее, неопределеннее) символ, тем больший объем предмета (мира) он символизирует»); 3) «..мир, который задан человеку с помощью знаков, в первую очередь – слов, языка» – это мир, раскрывающийся через понятия, в котором утрачивается чувственная образность восприятия мира: образ «умерщвляют» (Г.Гегель) и на место образа становится слово; 4) предельно универсальные культурные средства – категории, в качестве которых в философии предстают слова *небытие* и *бытие*, а в жизнедеятельности человека категории-регуляторы собственного поведения «не» и «все» позволяют воспринять мир как целостность [3, с. 143].

Анализ возможностей названных групп культурных средств позволил установить, что их последовательное усвоение и освоение обеспечивает повышение степени универсальности человека как субъекта деятельности, т.е. становление универсальной личности. Освоение человеком основных групп приводит к соответствующему качественному изменению картины мира в его сознании. Знания о мире и осуществляемая человеком деятельность позволяет ему определить личностно значимое: так возникают личностные ценности и их системы.

Согласно нашим исследованиям [6], значимость чего-либо определяется в дорефлексивной сфере сознания человека с опорой

на все имеющееся содержание личностного опыта индивида по отношению к базовым потребностям человека и к основным видами и способам организации его отношений с действительностью, посредством которых эти потребности удовлетворяются. Личностные ценности отражают то, что человек пережил как личностно значимое и проявляются в его стремлении к способам построения отношений с миром, обеспечивающим непротиворечивое удовлетворение его базовых потребностей. То есть, личностные ценности представляют собой социокультурные формы существования базовых потребностей человека, что подтверждает выводы Э.В. Ильенкова о культурно-исторических предпосылках возникновения потребностей человека [2, с. 30, 36],

Ценностный мир индивида складывается из некоторого множества иерархически связанных личностных ценностей как система личностных ценностей. Иерархическая структура этой системы отражает различную степень общезначимости для индивида отдельных ценностей и их соподчиненность. Как системообразующая в системе ценностей выступает ценность, выражающая стремление человека к тому, что на определенном этапе его социокультурного развития, воспринимается им как обязательная составляющая всех переживаемых им отношений. Эта ценность выражает общую ценностную ориентацию, которая определяет качественные характеристики всех остальных ценностей, входящих в систему. На каждом этапе социокультурного развития человека складывается особенная система личностных ценностей, отражающая только то, что может быть выявлено как значимое на основе имеющегося у него личностного опыта.

Итак, способность человека быть субъектом деятельности, быть личностью коррелирована с типом культурно-опосредованного отношения и обеспечивается всеми элементами личностного опыта. Это значит, что процесс становления универсальной личности включает в себя этапы развития личности как таковой, которые соотносятся с основными общими для всех людей этапами развития личностного опыта и могут быть представлены как последовательная смена основных типов личностной культуры индивида: базиса личностной культуры, общей личностной культуры, личностной культуры

индивидуального уровня и универсальной личностной культуры [7, 46-53].

Личностная культура понимается нами как целостная часть личностного опыта, устойчиво воспроизводимого индивидом в условиях самостоятельно принимаемых решений. Ядром личностной культуры является система личностных ценностей, которая полностью включается в её содержание. В условиях самостоятельно принимаемых решений человек всегда реализует только то, что для него личностно значимо, т.е. свои личностные ценности. А вот знания о мире, и освоенные виды и способы деятельности далеко не все входят в её состав. Мы многому учимся, многое знаем и умеем, но что мы воспроизводим, когда предоставлены самим себе, когда сами принимаем решения, что и как делать? – вот это и является действительным результатом образования. Именно система личностных ценностей определяет и структуру целостной картины мира в сознании человека, выделяя в качестве её основания личностно-значимое, и особенную значимость для индивида определенных видов и способов деятельности.

Выявленные закономерности развития личностного опыта позволили характеризовать основные типы личностной культуры. Базис личностной культуры – эти тип личностной культуры, становление которого происходит на первом, общем для всех людей этапе развития личностного опыта человека; это личностный опыт, позволяющий человеку, опираясь на общие представления, принимать самостоятельные решения, самостоятельно организовывать свою деятельность в отношениях, которые составляют его ближайшее окружение. Общая личностная культура, личностная культура индивидуального уровня и универсальная личностная культура – это формы личностного опыта, позволяющего человеку принимать самостоятельные решения при построении отношений с действительностью, в первом случае – опираясь на систему понятий и категорий, выработанные общественным опытом и усвоенные человеком; во втором – опираясь на уникальную систему понятий и категорий, сложившуюся в сознании индивида в результате активного и творческого освоения им мира; в третьем – опираясь на гармоничное использование всех основных групп культурных

средств: орудий, представлений, понятий и универсальных категорий-регуляторов «не» и «все».

Универсальная личностная культура отличает универсальную личность. Её универсальность, прежде всего, обусловлена возникновением ценности родового значимого, которая проявляется как стремление человека к построению отношения Любви как таковому. В наших исследованиях [6] обосновано закономерное возникновение такого типа ценности в результате социокультурного развития человека в целом и развития его ценностного мира в частности. В отличие от всех других типов ценностей, в которых на первый план для человека выступает предмет любви, ценностью родового значимого выступает само отношение Любви. Устойчивое стремление человека к построению такого отношения с любыми предметами (предметностями) мира) становится основанием его универсальности.

Итак, границы развития личности, степени её универсальности задаются качествами того отношения, в которые включен человек как действующий субъект, а точнее качествами освоенных им культурных средств. Становление универсальной личности происходит как процесс развития личностного опыта, становления универсальной личностной культуры, основные этапы которого коррелированы с последовательным освоением человеком основных групп культурных средств. Потенциально каждый человек способен освоить все группы культурных средств, выработанных человечеством, и стать универсальной личностью. Это значит, что наиболее обоснованным естественным правом человека следует считать его право на создание для него социально-культурных условий его развития как универсальной личности.

Описанные условия становления универсальной личности позволяют определить и требования к современному образованию, и требования к социально-культурным условиям осуществления личностной свободы Свобода личности может быть адекватно реализована (адекватно и ожиданиям общества и ожиданиям самой личности) только через тот тип культурно-опосредованного отношения, в котором личность может проявлять себя как самостоятельный субъект.

Литература

1. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. 2-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.
2. Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Издательство политической литературы, 1991. –464 с.
3. Невелев А.Б. Становление человека как субъекта социально-хозяйственной деятельности: ценностный аспект // Русский экономический вестник: Научно-публицист. журнал. Спец. выпуск № 6. - Екатеринбург: Изд-во Уральского института бизнеса им. И.А. Ильина, 2007. С. 137 – 149.
4. Плотников В.И. Ценностный мир человека и его судьба / Двадцать лекций по философии: Учеб. Пособие. – Екатеринбург, 2001. – С. 367 – 403
5. Плотников В.И. Социально-биологическая проблема. – Свердловск: Изд-во УГИ, 1975. – 191с. - С. 12-16.
6. Худякова Н.Л. Онтологическое основание возникновения и развития ценностного мира человека. Диссерт. на соиск. ученой степени доктора филос. Наук. – Омск: Омский госуд. Педагог. Ун-т, 2004. 350 с.
7. Худякова Н.Л. Аксиологические основы поведения человека : учебное пособие / Н.Л. Худякова. Челябинск: Изд-во Челяб. Гос. Ун-та, 2010, 109 с.

А.Р. Бровкина

Вопрос о кибернетическом бессмертии как новая форма спора Э. В. Ильенкова с Д. И. Дубровским

Мещане с крылышками! Пряники и рай!
Полвека жрали — и в награду вечность…
Торг не дурен. «Помилуй и подай!»
Подай рабам патент на бесконечность.
Саша Черный. Бессмертие

В 1960–1970-х гг. на страницах журнала «Вопросы философии» между Д.И. Дубровским и Э.В. Ильенковым завязалась дискуссия о природе идеального. В условиях «технологической сингулярности», как модно нынче выражаться в определенных кругах, содержание спора между Ильенковым и Дубровским приняло иные, подчас совершенно неожиданные формы, растворившись в таких проблемах, как проблема природы сознания, проблема создания искусственного интеллекта, а также проблема границ применения кибернетики, частным случаем которой выступает вопрос о возможности кибернетического бессмертия.

По состоянию на апрель 2014 г. количество людей, вовлеченных в обсуждение проблемы кибернетического бессмертия, превышает тридцать три с половиной тысячи человек. В научно-философском пространстве нашей страны даже сформировалось целое движение «Россия–2045», которое сделало проблему обретения кибернетического бессмертия ядром своих теоретических размышлений. Любопытно отметить, что главным философским идеологом проекта «Россия–2045» выступает не кто иной, как Д.И. Дубровский.

Широко распространено мнение, что бессмертия в культуре достигают единицы, что культурное бессмертие – это удел гениев. Прочие представители человеческого рода, как правило, ищут иные формы для увековечивания своего «Я». Чаще всего мечтают увековечить свое тело, стремясь к бесконечно долгому продлению биологической жизни. Апологеты движения «Россия–2045» мыслят несколько иначе, считая, что «на смену биокультурной эволюции

приходит киберкультурная эволюция», в ходе которой «будет осуществлен перенос сознания на небиологический носитель» [10]. Одержав пиррову победу [17, с. 19] в споре с безвременно ушедшим Э.В. Ильенковым, Д.И. Дубровский, по-видимому, решил закрепить свой «успех» путем увековечивания не только своего имени, но и образа мысли, перенеся его на некий «небиологический субстрат».

Перенос сознания на небиологический носитель – альфа и омега идеи кибернетического бессмертия. Перенос сознания непосредственно связывается здесь с выращиванием искусственного мозга, идентичного по своей нейрофизиологической структуре действительному биологическому мозгу. Стало быть, грезы о кибернетическом бессмертии – это, по сути, возрождение давней мечты о создании мыслящих машин. При этом идеологи трансгуманистических проектов, шагнув дальше своих предшественников, решили объединить кибернетические идеи середины XX в. с почти религиозным обещанием рая на земле путем достижения технологического бессмертия – бессмертия, при котором сам человек становится вечной машиной.

Убедительные аргументы против попыток создать материальную модель мыслящего тела, вырванную из сети многообразных человеческих отношений, хорошо известны. Человек суть не что иное, как диалектическая система, все элементы которой тесно взаимосвязаны. Вырывая один элемент из системы и помещая его в другую систему, мы, во-первых, не сможем требовать от этого элемента, чтобы его поведение было аналогичным тому поведению, при котором он являлся элементом прежней системы. А во-вторых, сам человек есть элемент такой сложнейшей системы, как человеческая культура, которая, по словам А. С. Арсеньева и других, «включает в себя, кроме массы людей, связанных между собою взаимными отношениями, еще и всю ту совокупность орудий труда, машин и предметов потребления, в производстве коих эти отношения только и формируются» [1, с. 267]. Иначе говоря, для воссоздания человеческого сознания мало построить модель мозга или даже целого организма человека. Создавать, как неоднократно подчеркивал Ильенков и другие исследователи [см.: 1, с. 268; 8, с. 297–298], придется всю человеческую цивилизацию.

Обосновывая актуальность идеи кибернетического бессмертия, Дубровский задает следующий вопрос: «Разве у вас нет страха смерти — своей и ваших близких? Разве вы не стремитесь во что бы то ни стало продлить их жизнь и свою жизнь? Мы искусно вытесняем такой страх, знание о своей смертности» [2, с. 245]. Хорошо видно, что в центре размышлений Дубровского о кибернетическом бессмертии находится страх смерти. Кроме того, обращает на себя внимание тот факт, что отечественный философ отождествляет бессмертие с продлением жизни, что, вообще говоря, не очевидно.

Д. И. Дубровский справедливо поднимает вопрос о страхе смерти, поскольку, как и большинство людей, боится умереть. Однако глубокий анализ того, что такое смерть, остается за рамками его внимания. Констатируя же то обстоятельство, что люди обыкновенно стремятся вытеснить, компенсировать свой страх смерти, мы фактически не идем в анализе смерти дальше уровня явления, не вскрываем сущность, поскольку акцент здесь переносится с вопроса «почему?» на вопрос «как?». От Дубровского, как и от большинства исследователей, не вполне понимающих диалектику (а о почти полном непонимании диалектики Дубровским свидетельствуют хотя бы его старые и новые рассуждения о соотношении психики и мозга [см.: 2, с. 246; 6, с. 274; 5, с. 130]), ускользает то обстоятельство, что смерть, как подчеркивает отечественный философ В. А. Устюгов, посвятивший марксистскому осмыслению страха смерти одну из своих статей, есть «не просто физиологическое явление и не предметность сознания, а общественное по природе своей явление» [19, с. 198]. Кроме того, Устюгов замечательно выражает хорошо известный подлинным марксистам (и, по-видимому, не известный Дубровскому) факт, что «вещи, которые человек создает для человека, являются, отношением человека к другому человеку» [18], – что за отношениями вещей, как подметили К. Маркс и Ф.Энгельс, стоят отношения людей [13, с. 47]. В статье Устюгова специально подчеркивается, что смерть давно уже превратилась в «символ общественного переживания конечности человеческого бытия» [19, с. 198]. Причем даже «самое тщательное научное исследование материального тела символа, – продолжает отечественный мыслитель, – не даст возможности понять его смысл», поскольку «сам по себе символ не является причиной

страха смерти» [19, с. 198]. Анализируя тот или иной символ, исследователь, по мнению Устюгова, должен «определить, в системе каких человеческих отношений он играет роль представителя» [19, с. 198]. Люди, не обладающие диалектической культурой мышления, никогда не осуществят такого рода анализ.

Различные формы компенсации страха смерти, как правило, связываются с теми или иными реальными или иллюзорными попытками утешения. Так, например, почти во всех религиозных учениях в том или ином виде присутствует идея загробной жизни. Мистики, философы, алхимики и ученые, не желая мириться с земной юдолью, искали и продолжают искать эликсир вечной молодости, обнаруживая его то в «пище богов», то в свойствах «философского камня», то в целом ряде геропротекторов. Все это – реальные или иллюзорные способы продления жизни, а отнюдь не формы бессмертия. Если в основе продления жизни лежит компенсация страха смерти, то в основе подлинного бессмертия должно находиться «снятие» этого страха (ведь если есть подлинное преодоление смерти, то не может быть и речи о каком-либо страхе перед ней).

Предположим теперь на мгновение, что идею кибернетического бессмертия, связанного с выращиванием искусственного, небиологического мозга (кстати говоря, апологеты движения «Россия–2045» не удосуживаются соотнести между собой понятия «сознание», «мышление» и «интеллект», а также не обращают почти никакого внимания на вопрос об отношении явлений, суть которых выражают названные понятия, к мозгу, по-видимому, полагая, что философский гений Д.И. Дубровского давным-давно решил эту проблему), каким-то чудесным образом удалось реализовать. Допустим, «сознание» какого-либо индивида действительно перенесли на некий небиологический носитель, выращенный в искусственной среде. В такой суррогатный мозг, если мыслить его как аналог компьютера, всегда останется возможность внедрить чужеродную деталь, ставящую под угрозу функционирование этого сложнейшего технического устройства. Точно так же в разум, уподобленный компьютерной программе, можно – сознательно или по неосторожности – внести вредоносный код, кардинальным образом нарушающий процесс искусственной «мысли». Произошло бы в этом случае «снятие» страха смерти?

Очевидно, нет. А вот механизмы компенсации страха смерти налицо.

Таким образом, кибернетическое бессмертие, будь оно когда-нибудь реализовано, явилось бы отнюдь не бессмертием, а обычным (лучше сказать: необычным) способом продления жизни. В то время как подлинное бессмертие должно «снимать» страх перед смертью, кибернетическое бессмертие, напротив, породит новые формы страха небиологической «смерти». Иначе говоря, смерть продолжит сохранять статус общественного отношения.

Если вынести за скобки человеческую культуру и посмотреть на бессмертие только с биологической точки зрения, откроется тот факт, что идея биологического бессмертия включает в себя антиномию жизни и смерти. С одной стороны, биологическое бессмертие предполагает отрицание смерти и утверждение жизни, а с другой – оно с необходимостью приводит к отрицанию основного противоречия жизни и, следовательно, к утверждению смерти. В непрестанном рождении и умерщвлении всего живого (во взаимодействии популяций видов в биогеоценозе) осуществляется развитие органической материи, которое суть результат противоречивого единства наследственности и изменчивости. Необходимая форма движения этого противоречия, как отмечает А. Б. Григорьев, есть «расширенное самовоспроизведение», а «форма разрешения противоречия, заново и на более высоком уровне воссоздающая внутри себя напряженный антиномизм, – это естественный отбор» [3, с. 83]. Иначе говоря, если организмы перестанут умирать, то прекратится, по сути, сама жизнь, поскольку прекратит свое существование основное противоречие жизни. Биологическая смерть, стало быть, является концом жизни и в то же время не является концом жизни. Жить – значит умирать, учил Ф. Энгельс [20, с. 611]. Обратное, как видим, тоже верно.

Аналогично — на уровне человеческой культуры, где жизнь и смерть не сводятся к одному биологическому взаимодействию, а приобретают статус общественных отношений, становясь чувственно-сверхчувственными явлениями. Существенная специфика социальной формы движения материи выражается в том, что люди целенаправленно изменяют и преобразуют природную действительность. Суть такого – деятельного – отношения человека к миру заключается, по словам В. В.

Давыдова, «в созидании человеческого мира человеком, в творении собственных общественных отношений и самого себя» [4, с. 14].

Возможно ли в таком случае бессмертие вообще? Культурное – вполне. Важную роль здесь играют процессы опредмечивания и распредмечивания, конкретное тождество которых выражает суть деятельного отношения человека к миру. Как отмечают А. Вудс и Т. Грант, умирая, мы, однако, «продолжаем жить в наших детях, воспоминаниях наших друзей и том вкладе, который мы вносим во благо человечества. Это единственное бессмертие, на которое мы можем претендовать» [21, p. 143]. Подлинное бессмертие, по словам британских философов, реализуется в «бесконечном процессе развития и совершенствования человека, равно как и люди творят себя заново на более высоком основании, чем прежде» [21, p. 143]. Человек осознает свою конечность, смертность, однако его общественная природа вынуждает его взаимодействовать с бесконечным миром, выявлять свою собственную «конечную бесконечность» в культуре. Прекращение жизнедеятельности индивида, который при жизни внес посильный вклад в развитие себя и окружающих его людей, опредметив результаты своей деятельности в продуктах культуры, «снимает» страх перед смертью. Ведь эти результаты рано или поздно распредметят будущие поколения, взаимодействующие с продуктами культуры. А это значит, что соблюдается условие, позволяющее говорить о подлинном бессмертии.

Современные ученые и философы, даже если они активно прибегают к использованию достижений технического прогресса, как правило, «мыслят» глазами, опираясь на то, что дано им на уровне чувств. Можно сколько угодно растекаться мыслью по древу, но так и не шагнуть в анализе чего-либо дальше уровня явления. Исследователи, мыслящие глазами, бесплодны и, как это ни странно, слепы, поскольку реальные отношения вещей остаются за гранью их понимания. Поэтому не стоит удивляться тому, что в современной науке и философии, как, например, отмечает Ю.В. Жулий, подчас «господствуют однобокие, пусть и достаточно развитые, эмпирические методы исследования» и «наблюдается недостаток культуры теоретического познания, которое нельзя отождествлять только с математизацией эмпирического материала» [7, с. 15].

Именно этот недостаток культуры теоретического мышления, по-видимому, приводит к распространенному нынче положению дел, когда, обращаясь к решению какой-либо научно-философской проблемы, исследователи сразу начинают с анализа ее сложных форм, не принимая во внимание исторически предшествующие им элементарные формы развития этой же проблемы. Здесь игнорируется единство исторического и логического подходов. На практике это приводит к тому, что вопрос о кибернетическом бессмертии, который предполагает перенос сознания на небиологический носитель (в иных источниках говорят о переносе интеллекта или мышления на искусственный носитель), рассматривается вне заблаговременного решения вопроса о связи мозга и сознания, жизни и смерти, бессмертия и продления жизни и вне предварительного соотношения понятий «сознание», «мышление», «интеллект», «мозг» и так далее между собой. Любопытно, что лидеры трансгуманистических проектов не скрывают свою слабую философскую подготовку. Так, например, организатор «России–2045» Д. И. Ицков заявил буквально следующее: «Я не ученый и не философ. Последние 12 лет занимаюсь медийными проектами, в особенности в Интернете» [11]. Кстати, выступая против формально-логического подхода, Д. И. Ицков призывает нас пользоваться «интуитивной, нечеткой логикой, логикой иррациональных состояний и парадоксов» [12], по-видимому, не подозревая о существовании логики диалектической.

Кибернетическое бессмертие, как бы странно это ни прозвучало, является выражением идеологии смерти. Гипотетическое воплощение замысла проекта «Россия–2045», выступающего за преодоление человеческой смерти, на деле повлечет за собой обратный результат: оно породит новые формы страха перед смертью, в лучшем случае усилив господство этого страха над людьми. В худшем же случае оно просто-напросто приведет к исчезновению человечества.

Господствующие научно-философские мнения, сколь масштабными они ни были, всегда могут оказаться ложными. Их господство определяется теми общественными отношениями, которые характерны для периода их популярности. Между тем критерий проверки мнений на истинность по-прежнему неизменен: это, несомненно, практика. Об этом по каким-то неизвестным

причинам — не из скромности ли? — представители движения «Россия–2045» предпочитают молчать. O sancta simplicitas! Им выгодно продвигать «чудеса» из сферы технических приборов. «Чудеса», заметим, дорогостоящие, – «чудеса», доступные определенному кругу лиц и производимые корпорациями, концернами и менее крупными компаниями, – иначе говоря, «чудеса», внедрение которых затронет только тех, кто будет готов за них заплатить. Кибернетическое бессмертие – это гипотетический рай для избранных.

Как известно, частная собственнность на средства производства, свойственная капиталистической системе, порождает такой принцип поведения людей и социально-политической идеологии, как индивидуализм. Этот принцип предполагает, что интересы личного благополучия человека ставятся выше общественных интересов и что все должно быть подчинено интересам «личности». Если не рассматривать смерть как общественное отношение, можно упустить из виду теснейшую связь индивидуализма и страха смерти. Г. В. Плеханов, опираясь на мысли Л. Фейербаха и Г.В.Ф.Гегеля, отмечал, что «свойственный новейшему человечеству страх смерти… есть продукт индивидуализма» [15, с. 397] и что «чем глубже проникает в человеческую душу индивидуализм, тем прочнее укрепляется в ней страх смерти» [16, с. 367]. Поскольку сильные мира сего в большей степени проникнуты индивидуализмом, страх смерти характерен преимущественно для них. И именно для них, как можно видеть, создаются проекты, подобные «России–2045».

Не вызывает никаких сомнений, что линия Д. И. Дубровского и проекта «Россия–2045» – это одна из новейших форм сохранения капиталистической системы, направленной на чудовищное физическое и нравственное разрушение представителей широких масс трудящихся, – это одна из современных попыток выживания сильных мира сего. «Только люди, относящиеся к человечеству равнодушно или даже презрительно, – отмечал Г. В. Плеханов, – могут не удовлетворяться мыслью о продолжении существования *человека в человеке*» [14, с. 487]. Под эгидой гуманистических лозунгов и обещаний капиталистическая система продолжает туго завинчивать гайки. Идеологи проекта «Россия–2045», обещая нам продление жизни, манят перспективой увеличения свободного времени (в рамках кибернетической «бесконечной конечности»

индивида), которого так не хватает современному человеку. Но совершенно очевидно, что при тотальной машинизации общества, предполагающей внедрение в человеческое тело технических элементов, свободное время индивидам просто не понадобится.

Говоря о своем споре с Д. И. Дубровским, Э. В. Ильенков еще в конце 1960-х гг. писал: «Я вообще предпочел бы не вступать в данный спор, если бы взгляды, развиваемые моим оппонентом, принадлежали только ему. Читая, однако, текущую литературу, так или иначе затрагивающую деликатную проблему отношения мозга к психике, я не раз имел возможность убедиться, что наши с Д. И. Дубровским разногласия – только частный эпизод…» [9, с. 154] Как в воду глядел. Этот частный эпизод породил в настоящее время целое движение, в основании которого – пестрая мозаика ошибочных теоретических представлений, серьезной, аргументированной и по-настоящему философской критики которых, к сожалению, пока не существует.

Литература

1. Арсеньев, А. С. Машина и человек, кибернетика и философия / А. С. Арсеньев, Э. В. Ильенков, В. В. Давыдов // Ленинская теория отражения и современная наука. — М.: Наука, 1966. — С. 263–284.
2. Глобальное будущее–2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. Д. И. Дубровского. — М.: ООО «Издательство МБА», 2013. — 272 с.
3. Григорьев, А. Б. Эволюция жизни как саморазвитие имманентного противоречия биологической формы / А. Б. Григорьев // Принцип развития и познание природных и социальных процессов : Межвузовский сборник. — Красноярск: изд-во КрасГУ, 1983. — С. 79–93.
4. Давыдов, В. В. Теория развивающего обучения / В. В. Давыдов. — М.: ИНТОР, 1996. — 544 с.
5. Дубровский, Д. И. Мозг и психика / Д. И. Дубровский // Вопросы философии. — 1968. — № 8. — С. 125–135.
6. Дубровский, Д. И. Психические явления и мозг: философский анализ проблемы в связи с актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики / Д. И. Дубровский. — М.: Наука, 1971. — 387 с.

7. Жулий, Ю. В. О реактуализации исследований природы и структуры диалектического противоречия / Ю. В. Жулий // Дискуссия : политематический журнал научных публикаций. — 2012. — № 2 (20). —С. 14–19.

8. Ильенков, Э. В. Об идолах и идеалах / Э. В. Ильенков. — Киев: Час-Крок, 2006. — 2-е изд. — 312 с.

9. Ильенков, Э. В. Психика и мозг (Ответ Д. И. Дубровскому) / Э. В. Ильенков // Вопросы философии. — 1968. — № 11. — С. 144–155.

10. Ицков, Д. И. Глобальное будущее и общественное движение «Россия–2045» / Д. И. Ицков // Философские науки. — 2013. — № 8 (28). — С. 5–10.

11. Ицков, Д. И. Проект «Бессмертие–2045». Русский опыт / Д. И. Ицков [Электронный ресурс]. — 16 октября 2011. — Режим доступа: http://www.2045.ru/articles/29104.html

12. Ицков, Д. И. Резолюция Global Future 2045 / Д. И. Ицков [Электронный ресурс]. — 28 марта 2012. — Режим доступа: http://2012.gf2045.ru/read/159/

13. Маркс, К. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. в 50 т. — 2-е изд. — М.: Политиздат, 1955. — Т. 2. — С. 3–230.

14. Плеханов, Г. В. Евангелие от декаданса / Г. В. Плеханов // Литература и эстетика. — М.: ГИХЛ, 1958. — Т. 2. — С. 456–492.

15. Плеханов, Г. В. Карл Маркс и Лев Толстой / Г. В. Плеханов // Литература и эстетика. — М.: ГИХЛ, 1958. — Т. 2. — С. 397–415.

16. Плеханов, Г. В. Толстой и природа / Г. В. Плеханов // Литература и эстетика. — М.: ГИХЛ, 1958. — Т. 2. — С. 365–368.

17. Самарский, А. Ю. Проблема идеального: о современном состоянии спора Э. В. Ильенкова с Д. И. Дубровским / А. Самарский // Э. В. Ильенков: Идеальное. Мышление. Сознание : Материалы XIV международной научной конференции «Ильенковские чтения–2012» (Москва, 12–13 апреля 2012 года). Ч. II. — М.: Изд-во СГУ, 2012. — С. 12–21.

18. Устюгов, В. А. Ильенков — наша философская совесть [Электронный ресурс] / В. А. Устюгов. — 18 ноября 2013. — Режим доступа: http://oralhistory-ph.ru/?p=250

19. Устюгов, В. А. Почему мы боимся смерти? / В. А. Устюгов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2013. — № 2 (28). — С. 197–200.

20. Энгельс, Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс // Соч. в 50 т. — 2-е изд. — М.: Политиздат, 1961. — Т. 20. — С. 339–676.

21. Woods, A. Reason in Revolt. Dialectical Philosophy and Modern Science / A. Woods, T. Grant. — Delhi: Aakar Books, 2007. — 440 p.

А.И. Желнин

О конкретно-исторической диалектике биосоциального взаимодействия: индивидуальный аспект (по мотивам заочной дискуссии Э.В. Ильенкова с Э. Майром)

Так называемая биосоциальная проблема до сих пор является одной из актуальных проблем науки. Свою общетеоретическую разработку она получила в частности в рамках советской философии. В этом контексте свою ценность сохраняют работы Э.В. Ильенкова, значительная часть которых посвящена антропологической проблематике. Их предметами были и сущность человеческой личности, и самосознание, и соотношение способностей и потребностей, языка и мышления. Необходимо отметить, что многие из них вплотную соприкасались с исследованиями многих крупных учёных: Л.С. Выготского, А.Р.Лурии, А.Н.Леонтьева, Д.И. Дубровского и других. В плане нашего исследования особо интересно небольшое эссе под названием «Несомненное и сомнительное в размышлениях Э.Майра» [5, с. 370-376], которое представляет собой попытку заочной дискуссии с известным биологом-эволюционистом, антропологические взгляды которого изложены в статье «Человек как биологический вид» [8, 9]. Перспективной кажется возможность развернуть его положения и проинтерпретировать их в контексте новых научных открытий.

Одним из лейтмотивов обеих работ является идея историчности человеческой природы. Майр пишет по этому поводу: «В классической философии человек рассматривался как нечто неизменное и предполагалось, что все индивидуумы представляют собой отражения одной и той же “сущности”… Дарвин ниспроверг эту ошибочную концепцию и тем самым подготовил почву для возникновения совершенно новых представлений о человеке как об эволюционирующей популяции, состоящей из отличающихся друг от друга особей» [8, с. 36]. Это эволюционная подвижность отражена в наличном человеческом разнообразии. Для Майра как биолога данный процесс оказывается результатом серии специфических *давлений отбора.* Сам характер отбора оказывается направлен на рост индивидуальной изменчивости: «Большой размах изменчивости, необходимый для

процветания и жизнестойкости человеческого вида, представляет собой результат многонаправленности действия отбора... Отбор не стабилизирует изменчивости вида в целом, а, наоборот, подхватывает и закрепляет каждую отклоняющуюся вариацию, потому что всегда или почти всегда для неё находится подходящее место в разнообразной и вечно меняющейся природной и общественной среде…» [1, с. 11]. Полиморфизм связан с тем, что в результате эволюции человек, по выражению Майра, *специализировался к деспециализации*, то есть его биология приобрела универсальный характер, сделав возможным приспособление к любой среде. Следовательно, весь калейдоскоп человеческих индивидуальностей имеет в конечном итоге биологический фундамент. Общество же, по Майру, воплощает в себе единство, интегрирующее чистое «биоразнообразие» человеческих индивидов.

Именно этот тезис вызывает у Ильенкова критику. Как диалектический мыслитель, он справедливо проводит мысль, что неравенство возможно только на фоне оттеняющего его равенства и наоборот. Именно уникальный синтез тождества и различия порождает любой феномен в качестве конкретного. К.Маркс, как известно, определил конкретность как «единство многообразного» [10, с. 727]. Это определение как нельзя лучше приложимо к человеческой сущности. Она представляет собой *двуединство родового и индивидуального*. Стоит ожидать, что единство такого рода присуще также социальному и биологическому измерениям. Ильенков выступает против дихотомичного подхода, когда последние отрываются друг от друга: «Конечно же, неосмотрительным (и неточным) было бы разграничение, согласно которому все морфологические особенности списываются по ведомству биологических, а функциональные и психологические характеристики относятся к категории социальных» [5, с. 371]. Максимально же их неразрывность проявляется в функционировании психики. Как известно, большинство генов человеческого генома экспрессируются именно в головном мозге. Более того, в последнее время был открыт ряд генов, многократно дублированных в человеческом геноме, продолжающих изменяться и определяющих те или иные человеческие особенности: ASPM и MCPH1, регулирующие рост неокортекса; FOXP2, «ген речи»;

COMT-Val, «ген альтруизма» итд. [2]. Всё это, с одной стороны, иллюстрирует связанность социальных феноменов с генетикой.

Однако какова специфика этой связи? Наука давно в большинстве случаев отказалась от упрощённой схемы «1 ген – 1 признак». Вместе этого говорят о *норме реакции* как синергетическом единстве генотипа и среды: «Основным понятием для правильного понимания гена и организма является понятие нормы реакции… Норма реакции данного генотипа представляет собой перечень соответствий между различными возможными средами и фенотипами, которые будут их результатом» [7, с. 33]. И если у морфологических признаков норма реакции узка, то в случае поведенческих и когнитивных качеств её рамки многократно расширяются ввиду многообразных влияний среды: «Признаки поведения, как правило, имеют чрезвычайно широкую норму реакции, которая лежит в основе пластичности и высокой адаптивности организма… особенности поведения контролируются в большинстве случаев коадаптированной полигенной системой и в своём формировании находятся под очень большим влиянием внешних факторов» [6, с. 229-230]. В этом смысле геноцентризм в понимании человеческой природы является явной ошибкой. Имеет место парадокс: в случае человека генетический аппарат таков, что сам налагает условия для потенциального ограничения собственного действия: «С появлением *Homo Sapiens* окончательно сложилось это замечательное свойство – устойчивая универсальность человеческого мозга… Возникновение такого свойства обеспечило выработку у человека способности к компенсаторной ликвидации влияния генетических вариаций в пределах нормы» [4, с. 26]. Физиологии ЦНС присуща *нейропластичность*, выражающаяся в способности к образованию всё новых и новых *синаптических связей* между нейронами. Вместе с процессом *миелинизации* нервных волокон этот процесс протекает только в рамках притока всё новой информации: «Иными словами, можно сказать, что развивающийся мозг как бы поглощает внешнюю среду и использует её в качестве структурного элемента для построения нейронов» [3, с. 55]. Высшие же психические функции коры больших полушарий формируются только в рамках *интеграции* человека в интерсубъективную сеть, создающей условия для последовательной *интериоризации* человеком внешнего социального опыта. Так, открытые в коре особые

зеркальные нейроны [14] достоверно ответственны за процессы эмпатии и обучения, но именно поэтому они предполагают для своего функционирования социальное окружение. Уникальный сплав получаемого извне опыта в конечном итоге и формирует личность. Все эти факты содержательно раскрывают тезис Ильенкова о том, что в случае мозга «функция создаёт соответствующий орган, и никак не наоборот» [5, с. 371]. Анатомическая структура и порождающая её генетическая программа ожидаемо выполняют здесь служебную роль.

Следовательно, социальное и биологическое измерения находятся в иерархическом отношении. Однако, отметим, что ни в коем случае нельзя однозначно отождествлять социальное с индивидуальным, а биологическое – с общим и родовым (или наоборот, как это делает Майр). Каждое из них на своём уровне равным образом отвечает как за общность людей, так и за индивидуальность каждого человека. Так, люди обладают общевидовым генофондом, однако в тоже время постоянная рекомбинационная и мутационная изменчивость порождает всё новые генотипы, так что «на этом фоне популяционная вариабельность людей создаёт генетическую уникальность каждого индивида» [4, с. 10]. В этом контексте получил интерпретацию и феномен «избыточности» генома [13]: различия в первую очередь проходят по параметрам его *экспрессии*, механизмы которой сосредоточены в «некодирующей» (или ранее называемой «мусорной») части ДНК [15]. Вместе с тем биологическое измерение составляет только, пользуясь выражением Ильенкова, *естественное основание*. Социальная изменчивость и многообразие значительно перекрывают генетический полиморфизм (как показывают близнецовые исследования); в то же время подлинного (а не формального) единства люди достигают только в рамках социализации и включения в совместную практическую деятельность. Показательно, что современный рост генетического разнообразия, приближающий человечество к состоянию *панмиксии*, напрямую оказывается детерминирован процессами экономической, политической и культурной глобализации. В этом контексте недопустимым является не только буквальный редукционизм, но и невольное смешение социального и биологического порядков. Так, Майр совершенно прав, отстаивая точку зрения, что действие отбора на современного человека

далеко не элиминировано, но в месте с тем он же отмечает и то, что характер среды радикально поменялся: «Современный человек является почти полным хозяином своей среды… Физическая среда как таковая стала у современного человека менее сильно действующим фактором, чем у любого дикого животного и даже чем у предковых форм гоминид» [9, с. 39]. Антропогенизация среды приводит к тому, что отбор в качестве общего селективного механизма, формально сохраняясь, содержательно переходит в другой режим: из естественной «слепой» силы он становится в первую очередь общественным механизмом. Естественный отбор и прочие биологические силы в человеке пребывают в подчинённом, *диалектически снятом* состоянии, чей статус выражает понятие *теневая система* [12]. Тем самым они выступают «зеркалом» социального, а не наоборот.

Сложная историчность данных процессов порождает комплекс проблем в сфере человеческого будущего. Для Ильенкова это в первую очередь проблемы, связанные с неравенством, отчуждением и очастновением. Если «теневая» биология человека оказывается изначально деспециализированной, дальнейшая специализация протекает под влиянием конкретно-исторических условий. Так что, в принципе неся в себе все предпосылки для многостороннего гармонического развития, психика человека в определённых типах обществ может не реализовать эти потенции, наоборот превратиться в одностороннюю и ущербную. Более того, в результате уже упомянутого смешения социального и биологического эта односторонность может возводиться в ранг изначальной: «Эта логика неизбежно ведёт к тому, что все различия между взрослыми индивидуумами, представляющие собой биологически зафиксированные результаты дифференцирующего и сепарирующего действия наличной системы разделения труда, начинают казаться биологически врождёнными…» [5, с. 374]. Критика Ильенкова была обращена к капиталистическому обществу прошлого века, построенному на ультраспециализации, однако она оказывается применима и к современному *постиндустриальному обществу*. С одной стороны, оно создаёт больше условий для творческой реализации, с другой – такие тенденции как автоматизация, информатизация и виртуализация имеют свои негативные последствия. По всей видимости, данные переходные постиндустриальные сдвиги порождают новое крупное

нарушение «техно-гуманитарного баланса» (термин, введённый А.П.Назаретяном [11]), когда инициированные человеком технологические процессы эволюционируют так интенсивно, что он теряет способность к ним адаптироваться. В коэволюции социального и биологического тем самым наступает *десинхронизация*. Как результат, возрастают изолированные нагрузки на человеческую психику, повышается уровень стресса, который способен вызывать дефекты даже на генетическом уровне. Гигантские сетевые структуры угрожают индивидуальной идентичности, когда психика буквально начинает диссоциировать в информационных потоках. Эти тенденции (пусть и негативно) ещё раз иллюстрируют отстаиваемую Ильенковым позицию решающей роли социальных факторов. Последние способны как к реализации прогресса человеческой сущности, так и к порождению кризиса, когда индивидуальность и гармоничность человеческой личности, несмотря на свои вышеприведённые естественно-биологические основания, могут быть существенно подорваны. Именно поэтому и на социальном, и на биологическом уровне стоит признать одним из фундаментальных введённый Ильенковым *демократический принцип равенства*, основанный на общем принципе единства многообразия.

Литература:

1. Алексеев В.П. Очерки экологии человека. М., 1993. – 191 с.
2. Горлов И. П., Горлова О. Ю. Движущий отбор в ходе эволюции человека //Вестник ВОГиС. – 2007. – Т. 11. – №. 2. – С. 363-372.
3. Дельгадо Х. Мозг и сознание. - М.: Издательство Мир, 1971. – 264 с.
4. Дубинин Н.П. Что такое человек. - М.: Мысль, 1983. – 334 с.
5. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1990. – 464 с.
6. Крушинский Л. В.Эволюционно-генетические аспекты поведения: избранные труды. – М.: Наука, 1991. – 259 с.
7. Левонтин Р. Человеческая индивидуальность. Наследственность и среда. М.: Прогресс, 1993. – 208 с.

8. Майр Э. Человек как биологический вид //Природа. – 1973. – №. 12. – С. 36-44.
9. Майр Э. Человек как биологический вид (окончание) //Природа. – 1974. – №. 2. – С. 36-44.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд //т. – 1955. – Т. 12.
11. Назаретян А. П. Векторы исторической эволюции //Общественные науки и современность. – 1999. – Т. 2. – С. 112-126.
12. Орлов В.В. Материя, развитие, человек. Пермь: ПГУ, 1974.
13. Хайтун С. Д. Феномен "избыточности" мозга, генома и других развитых органических и социальных структур //Вопросы философии. – 2003. – №. 3. – С. 85-96.
14. Gallese V., Goldman A. Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading //Trends in cognitive sciences. – 1998. – Т. 2. – №. 12. – С. 493-501.
15. Ecker J. R. et al. Genomics: ENCODE explained //Nature. – 2012. – Т. 489. – №. 7414. – С. 52-55.

Д.К. Куликов

О личности и ее типологиях

Как для отдельного индивида,
так и для общества всесторонность его развития,
его потребления и его деятельности зависит от сбережения времени
К. Маркс

Американский психолог Г. Олпорт однажды высказал мысль: художественная литература выработала более адекватные способы познания личности, чем формальные и эмпирические методы научной психологии, которые не позволяют постичь главное – внутреннее единство и целостность *любой* личности [3].

Э.В. Ильенков, как известно, выступал против сциентизма и признавал значение литературных и исторически традиционных форм представления личности в структуре знания. Он стремился к раскрытию ее сущности в единстве научных, эстетических и практических форм познания, однако делал при этом принципиальный акцент на материализм. Проводя идею сущности человека как ансамбля общественных отношений, он полагал методологически правильным рассматривать отдельную личность как единичное, локализованное в пространстве и времени, динамическое выражение культурно-исторических условий существования человека – общения и труда – и подчеркивал несводимость личности к ее биологическим или физиологическим предпосылкам. Источники личности находятся вовне индивида – в системе предметных межчеловеческих отношений.

Смысл материалистического понимания истории применительно к личности заключается в том, чтобы обнаружить личность внутри предметно-деятельных отношений людей как необходимое условие поддержания этих отношений. Личность – это человеческое качество, существующее как звено социального воспроизводства, которое в своих особенностях отражает логику существующих в обществе отношений.

Л. Сэв доказывал, что рассмотрение *личности как экономической категории* вытекает из логики исторического

подхода к действительным условиям человеческого существования [6]. Однако личность нельзя определить как собственно экономическое явление, ибо в ней завязаны не только производственные отношения людей. В своем всеобщем определении она тождественна *универсальности человеческой сущности*, его способности творить «по мерке любого вида» и «по законам красоты». В психологии и социологии существует немало попыток показать личность с точки зрения ее активности, формирования и социализации. В.И. Слободчиков и И.Е. Исаев хотя и с религиозных позиций, но вполне правильно акцентировали внимание на моменте *саморазвития личности*, в основном упущенном предшествующими подходами [5]. Саморазвитие есть свободное движение личности, и противоречие здесь в том, что личности в новорожденном индивиде нет, и одновременно, она в нем есть, но вынесенная вовне, находясь в содержании и форме человеческих отношений. *Саморазвитие* – это истина развития личности, единство ее онтогенеза и истории. Реальная множественность личности – истина ее бытия как единства действительного индивида и материальных условий его деятельности. Такая внутренняя противоречивость означает возможность объективного рассмотрения личности с учетом ее биографии и неповторимости, но также и акцентирует ее особенности как моменты *типологической* общности.

Существует немало типологий личности. Философский интерес представляют те из них, которые раскрывают сущность личности. В стороне остаются типологии, построенные на описании психологических черт характера или поведения, например классификации К. Юнга, Э. Шпрангера, Э. Фромма и пр. В них размывается понятие личности, поскольку происходит отождествление личности с ее отдельными свойствами – ориентациями, акцентуациями, стилями и т.д. Конечно, типологии можно строить по разным основаниям, однако они должны не противоречить *критерию всеобщности*, который фиксирует закономерность различий. Действительные отношения, в которые вступает развивающая личность, – это начало логического понимания ее сущности, поэтому объективная типология личности совпадает с историей развития человеческих отношений.

Отметим, что у самого Ильенкова нет типологий личности, однако в его работах разные типажи мы встречаем нередко. Это и

догматик, превращающийся в скептика, и индивидуалист экзистенциалистского толка, и человек-машина. Везде, где мы видим портрет личности, рисуемый Ильенковым, мы обнаруживаем и логику ее становления, логику ее отношений с людьми. Для понимания личности не нужно индивидуализирующих методов образования понятий. Требуется логика саморазвития личности, которая могла бы объяснить индивидуальность как единичность, определенную всеобщим *человеческим* способом.

В теории М. Вебера типы социального действия выражают идеальные смысловые ориентиры личности. Типология У. Томаса и Ф.Знанецкого представляет «филистера», «богемную» и «креативную» личности как социально утвердившиеся модели, направляющие динамику становления конкретных социальных личностей [7]. Теоретически они адекватны лишь постольку, поскольку фиксируют чистые формы, выражающие действительное социальное разнообразие. Задача, однако, заключается в том, чтобы объяснить историческую природу этих типов. Любая типология личности, если она претендует на нечто большее, чем описание эмпирической данности, должна раскрывать моменты культурно-исторической сущности человека. В этом и заключен смысл вопроса о критериях.

Историзм общества делает личность *исторической категорией*. Содержательно движение личности есть процесс интеграции индивида в деятельность. Развитие и структура личности определяются *спецификой деятельности*, а также *способом приобщения* к ней. В частности, хорошо изучены примеры обществ с их исторически сложившимися различиями в способах социализации: непосредственное включение в деятельность, классическая школа, смешанный эклектичный тип. Именно эти различия определяют выработку ядра рациональности и векторы ценностного притяжения личности. Личностное саморазвитие невозможно вне действительных отношений общения, имеющих предметный и рефлексивный характер.

У Г.Гегеля критерием выделения личностных особенностей стала *диалектика самосознания*, объективированная в волевых отношениях между людьми. Личность – это значимое и признанное сознание, не единичность, но отношение, отраженное внутрь индивида. У К. Маркса критерий определения личности более конкретный и историчный – *отношения зависимости*,

завязывающиеся на основе способа производства и разделения труда. Это *личная зависимость*, *личная независимость при вещной зависимости* и *свободная индивидуальность* [2, ч.1, с. 100–101].

Используя критерий первичности отношений производства, А.Ф. Лосев дал подробную феноменологию рабовладельческого сознания, показав, что любые типологии античной эпохи, будь то деление сословий в платоновском государстве, или индивидуалистические этики периода эллинизма, не покидают мировоззренческих пределов, определенных *материальными условиями отношений* господина и раба. Всеобщим выражением отношений личной зависимости, утвердившихся в условиях классового господства, является *аристократический тип* личности. Культурное происхождение аристократизма детально исследовано В. Йегером, который показал его как явление, уникальное для европейской традиции, хотя генезис аристократии, по-видимому, имеет универсальный характер (как пример, можно указать этическое противопоставление «благородного мужа» и «простолюдина» у Конфуция). Высокая культура как условие и источник соответствующего типа личности – это социально опредмеченное свободное время, присваиваемое господствующим классом. Т. Веблен связывал расцвет характеров и психологических черт личности с отношением социальных групп к праздности как способу своего воспроизводства. Но этот момент отмечается и К. Марксом в анализе производства прибавочного труда, которое на другом полюсе оборачивается созданием непроизводительного труда и многообразия типов прислуги [2, ч.1, с. 375; ч.2, с. 216–217].

У Ю. Лотмана есть схема первичных этапов появления *индивида как культурно-исторической формы.* Основанием его *автономизации* выступает мера коллективного признания нетипового поведения, например инициативы, героизма, инвалидности. Высшая мера – «возможность индивидуального поведения как примера и нормы для общего, а общего – как оценочной точки для индивидуального» [1, с. 14]. Однако свободное время более субстантивно, чем явление автономии, условия которой сами по себе предполагают момент свободы действия. Сказанное применимо к *теориям авторитарной личности*, популярным в социальной науке второй половины XX века. Ее можно определить как форму мелкобуржуазной личности,

замкнутой в цикле времени, затрачиваемого на труд, семью и массовое потребление.

Идеал, как и культурная норма, – это явление объективного порядка, способ воспроизводства *определенных* человеческих качеств в индивиде. Само по себе это возможно лишь благодаря отрыву личностного от индивидуального, например, «благородства» от благородного происхождения, «бережливости» от обладания состоянием и пр. М.Оссовская показала, что именно это делает возможным историческое многообразие личностных типов в тех или иных конкретных исторических обстоятельствах [4]. При этом не существует витальных и духовных потребностей «вообще», не связанных с материальными условиями их появления. Страсть к обогащению как *особенная* черта личности возможна лишь тогда, когда деньги функционируют как единый всеобщий эквивалент – материальный представитель богатства, в котором уравнены все ценности (частные формы влечений, товары и услуги как особенные субстанции богатства) [2, ч.1, с. 167]. «Протестантский дух» М. Вебера выполнил свою санкционирующую функцию именно в Европе только потому, что он выражал интересы реально сложившегося товарного производства. В других же культурах «капиталистический» тип деятельности не выходил за рамки предпосылок (наличия денежного обмена и товарного обращения), поэтому соответствующие идеологические нормы оставались формой отклонения.

Нравственная ткань общества содержит в снятом виде всю сложность ее исторического формирования: история человечества – это разные образы человека, созданные самим человеком. Поэтому типологическое разнообразие личности гетерогенно. Хотя личность определена совокупностью всех отношений, общение редко бывает полностью вынесено за пределы экономических обстоятельств. Разделение труда имеет следствием ограничение потенциального круга общения индивида и воспроизводит это ограничение. В случае глубокой оторванности индивида от экономической деятельности мы имеем или типологию *маргинальных характеров*, или *аскетическую личность.*

Личность – это определение индивида социально-всеобщим способом. Ильенков-писатель и Ильенков-философ являются личностями не потому, что они различны и неповторимы, а как раз

потому, что являются писателем или философом. И только в такой определенности они получают личностное своеобразие. Сказанное не означает, что конкретное бытие личности представляет собой объективацию общей идеи «писателя», «философа» или иной социальной роли. Писателем человек становится в соответствии с всеобщими условиями его социального развития, которые он разделяет с другими индивидами. Все характерологические особенности личности есть лишь дальнейшее преломление индивидуальных черт на психосоматическом уровне.

Личность не есть сумма социальных ролей или симптомов характера. Однако без них реальная личность исчезает. Метафизическая *самость* личности – это не более чем голое рассудочное представление. Личность зарождается в системе и динамике взаимно отраженных социальных отношений. Ее развитие есть воплощенное время, непрерывность. Именно поэтому она плохо схватывается теоретической схемой, но подвластна глубокому выражению в целостном литературном опыте.

Литература

1. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2001.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46.
3. Олпорт Г. Личность: проблема науки или искусства // Психология личности. Тексты. М., 1982.
4. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. М., 1987.
5. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Антропологический принцип в психологии развития // Вопросы психологии. 1998, №6.
6. Сэв Л. Марксизм и теория личности. М., 1972.
7. Znaniecki F., Thomas W. The Polish Peasant in Europe and America. V.3. Cornell University. 1919.

М.А. Коломоец

Сравнение взглядов Э. Ильенкова и Дж. Даймонда на развитие личности

При всем том, что работы К. Маркса вскрывают экономический двигатель истории и дают ключ к пониманию природы развития общества, его подход поневоле оказывается сугубо европоцентричным, и из работ Маркса нельзя получить ответ на вопрос, почему именно Европа покорила весь мир, а не наоборот. В самом деле, какие исторические причины того, что не американские индейцы «открыли» Европу и не захватили ее задолго до того, как европейцы оказались способны победить их, отчего история не пошла встречным курсом? На этот вопрос постарался дать свой вариант ответа американский ученый, лауреат Пулитцеровской премии за свой научно-публицистический труд «Ружья, микробы и сталь» Джаред Даймонд. Название книги, по его мнению, перечисляет те факторы, с помощью которых европейцы поработили остальную часть мира, сделали свою культуру доминирующей и распространили капитализм в пределах всего мира.

Наверное, самый популярный ответ на вопрос о преимуществах европейцев заключается в том, что благодаря умеренному климату у европейцев вырабатываются лучшие умственные способности, чем у жителей тропиков. Мол, холодные зимы стимулируют изобретательство, дабы было укрытие от холода, а теплый климат остальных времен года дает возможность спокойно производить продукты. Тропический и экваториальный климат же действуют отупляюще, и дает в достатке продуктов питания, что не делает необходимым переход от стадии охоты и собирательства к земледелию и скотоводству. Такую концепцию мы находим еще у основателей «географического материализма».

Однако данная версия не выдерживает критики, ведь умеренный климатический пояс, как мы знаем, захватывает не только Евразию, но и большую часть Северной Америки, примерно четверть Южной, южную часть Австралии и Африки, а также Новую Зеландию. Более того, фундаментальные цивилизационные изобретения, такие как колесо, письменность, сельское хозяйство и

металлургия родом из более теплых частей Евразии (Месопотамия, Китай), откуда их и заимствовали европейцы. В Новом Свете все главные культурные изобретения аборигенами были сделаны в тропической его части – т.н. Мезоамерике.

Согласно разнообразным расистским концепциям, народы отличаются по умственному признаку биологически. Причина «превосходства Европы» в том, что белая раса превосходит другие интеллектуально.

Э.В. Ильенков в статье «Философия и молодость» показывает, что вовсе не обязательно быть расистом, чтобы приходить к такого рода расистским выводам. Достаточно только пытаться выводить умственые способности из физиологических особенностей мозга. Далеко ли ушли от расистов те ученые, которые считают, что «шесть процентов населения земного шара от рождения наделены мозгом, способным к творческой работе, а остальные девяносто четыре – самой природой (или самим господом богом) с детства обречены на работу нетворческую, ума не требующую, на бессмысленное повторение «операций» по заранее заготовленным для них правилам, инструкциям»[2. с.30].

Ильенков в статье «Психика и мозг» протестует против того, что из любого человека нельзя сделать, положим, гения, а Даймонд в своем труде показывает несостоятельность расистских теорий о высших и низших расах, ведь историю мира, как и воспитание личности, не нужно и даже вредно для настоящей науки объяснять необъяснимыми категориями.

Перефразируя Ильенкова, развитие личности – результат воздействия на нее окружающей социальной среды, которая для индивида все расширяется к высшей точке – овладению культурными сокровищами всего человечества. Но личность – не просто объект воздействия. На пассивные объекты социокультурная среда не в состоянии воздействовать. Индивид также принимает непосредственное участие в социокультурном бытии общества, и должен принимать участие в его формировании и развитии, изменении социума в масштабах своей «гениальности».

Согласно диалектико-материалистическому пониманию, история различных обществ схожа. Если даже поначалу географическое положение диктует огромные различия между ними, делая себя все более цивилизованными, учась изменять и

перерабатывать природу под свои нужды, человек сам становится творцом новой географии благодаря совместному труду.

Даймонд же, рассматривая именно эти первые этапы становления общества, сосредотачивается на различиях между обществами, которые, на его взгляд, обусловлены не столько географическими условиями самими по себе, сколько их влиянием на становление производительных сил. «Для понимания географической неравномерности возникновения ружей, микробов и стали характер распространения производства продовольствия, как оказывается, имеет не менее принципиальное значение, чем место и время его происхождения»[3, ст. 123]. Другими словами, Даймонд по-своему подходит к тем же решениям, что и Маркс, понимая, что дело не в географических условиях самих по себе, а в том «карго», которое дает преимущества развитым обществам («карго» – собирательное название на Новой Гвинее всех тех вещей, которые привезли с собой белые колонизаторы – металлические орудия, лекарства, спички, оружие и многое другое).

Но точно так же, как и марксист Ильенков, Даймонд понимает что «карго» еще не делает каждого отдельного человека не только счастливее, но даже просто совершеннее.

Постараемся продемонстрировать причины неравномерного развития континентов с точки зрения Даймонда. «На обоих континентах Америки имелся только один вид одомашненных крупных млекопитающих – лама/альпака, – ареал которого был ограничен небольшой территорией в Андах. Хотя это животное давало людям мясо, шерсть, кожу и перевозило на себе грузы, они не пили его молоко, не ездили на нем верхом, не впрягали его ни в повозку, ни в плуг и никогда не использовали как источник энергии или средство войны… Эта колоссальная разница между евразийскими и коренными американскими обществами возникла главным образом как результат вымирания (истребления?) в позднем плейстоцене большинства существовавших в Северной и Южной Америке крупных видов диких млекопитающих… Парадоксальным образом межконтинентальный диспаритет по количеству болезнетворных возбудителей был прямым следствием диспаритета по количеству хозяйственных животных. Большинство микробов, ответственных за инфекционные заболевания в скученных человеческих обществах, эволюционировали из очень похожих микробов, вызывающих инфекционные заболевания

домашних животных». [3, ст. 244-246] Итак, одна из причин – микробы, которые обеспечили 95-процентное вымирание двадцатимиллионного населения Нового Света, после того как европейцы завезли туда свои болезни. Разнообразные эпидемии местами опережали смертоносной косой на год-два экспансию испанцев. Далее – сталь: «В 1492 г. все достаточно сложные евразийские общества были знакомы с металлургией – металлы (изначально медь, затем бронза и, наконец, железо) применялись для изготовления орудий труда в Евразии уже давно. Напротив, все коренные общества Америки продолжали в массе пользоваться каменными, деревянными и костяными орудиями, и лишь в некоторых местах ограниченно применялись орудия из меди». Не обходит стороной Даймонд и вопрос о способах производства: «И хотя эпоху промышленной революции принято произвольно отсчитывать от первых паровых машин в Англии XVIII в., на самом деле промышленная революция, в основе которой лежали водяные и ветряные машины, во многих частях Европы началась уже в Средневековье. В 1492 г. все те операции, которые в Евразии производились за счет энергии животных, воды и ветра, в обеих Америках по-прежнему выполнялись исключительно руками людей» [3, ст. 247]. Насчет ружей, то есть пороха, который был изобретен в Китае, Даймонд пишет, что Евразия была объединена тысячелетними торговыми связями и выигрышно находится в одних климатических поясах, а не во всех сразу, как Америки, что дает больший культурный простор для инноваций.

Но все эти преимущества европейцев, по мнению Даймонда, не делают их более совершенными в плане человеческого развития.

Вот что он пишет по этому поводу: «С самого начала нашего [тридцатитрехлетнего] сотрудничества я был поражен тем, что новогвинейцы оказались людьми в среднем более сообразительными, более внимательными, лучше способными выражать свои мысли и активнее интересующимися окружающим миром, чем средний европеец или американец»[3, ст. 10] Он объясняет этот парадокс, как и положено «географическому материалисту», особенностями среды обитания европейцев и новогвинейцев:

«Сегодня большинство живорожденных детей на Западе успешно воспроизводят себя вне зависимости от уровня интеллекта и генетических характеристик. У более сообразительных людей

шанс избежать действия главных причин смертности, характерных для традиционных новогвинейских обществ, выше, чем у менее сообразительных… Другими словами, естественный отбор, поощряющий гены, ответственные за интеллект, на Новой Гвинее наверняка действовал гораздо безжалостнее, чем в более густонаселенных, сложно организованных обществах, где на первом месте оказался естественный отбор по признакам, связанным со стойкостью к болезням» [3, ст. 10].

Но наш взгляд, точка зрения Даймонда вплотную приближается в этом вопросе к той, которую мы находим у Ильенкова. Скорее всего, он не стал бы возражать против того, что «поиско-ориентировочная форма активности», (которую у слепоглухого ребенка приходиться буквально создавать)[1] естественней формируется именно в первобытной среде. Почему же? Эта самая «неудовлетворенность амебным бытием» у таких людей выше, ведь они живут в куда худших условиях, которые и вынуждают их развиваться, и прежде всего – интеллектуально. «Поисково-ориентировочная деятельность не составляет исключения, она совершается вначале как вынужденная (внешними препятствиями) форма жизнедеятельности организма, а не как акт удовлетворения «внутренней» потребности. В таковую она лишь постепенно превращается, становясь привычной формой и предпосылкой акта удовлетворения «внутренней» потребности, привычным искусственным средством реализации естественно-природного импульса. И лишь став привычкой, поиск начинает совершаться и при отсутствии давления исходной органической потребности – просто как привычная форма расходования мускульно-двигательной активности, мышечной и нервной энергии»[1]

Напротив, тепличные условия современности создают более слабую личность – и психически, и физически. В этом сходятся и Ильенков, и Даймонд. У общества потребления все есть, в готовом виде и красивой упаковке, что контрастирует с «битвой против природы», которую человек племени ведет всю свою жизнь. Поэтому туземец «более нормальный» в сравнении со средним буржуазным человеком – благодаря требуемым для выживания качествам, которые у него были воспитаны.

Даймонд критикует человека современности, зажатого в рамках разделения труда. Однако причин такого положения дел

именно для индивида он не указывает – а вот Ильенков решает этот вопрос. Разделение труда, обеспечивая быстрое развитие производительных сил, параллельно порождает то, что есть трагедия и безумие сегодняшнего человека – его односторонность и личную деградацию. Не хотелось бы верить, что человек, все более и более узко специализирующийся в личностном развитии, деградирует еще больше. «Коммунистическое общество поставило перед собой великую и благородную цель – создать для всех людей, для каждого человека подлинно человеческие условия развития. Такие условия, внутри которых талантливость и одаренность были бы нормой, а не счастливым исключением из нее»[2. с.42] – в этом видит выход из человеческого эволюционного кризиса Ильенков.

Литература

1. Ильенков Э.В. «Психика человека под лупой времени» - «Природа», 1 (1970), с. 88-91
2. Ильенков Э.В. «Философия и молодость» // Философия и культура М., 2010.
3. Даймонд Дж. Ружья, микробы и сталь: судьбы человеческих обществ (Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies, 1997) // АСТ Москва, 330 ст, 2012 г.

В.В. Пономаренко

К проблеме понимания свободы

Любое философское направление современности, рассматривая социально-философскую или философско-антропологическую проблематику, вопросы, связанные с онтологией или гносеологией, этикой, культурой, образованием, искусством, религией, политикой приходило к проблеме свободы. И в тоже время, на этот вопрос нет однозначного ответа. И не только по поводу того, как достичь этого желанного идеала, но и нужен ли нам такой идеал.

Понятие «свобода» обретает характер проблемы, то есть возникает практическая потребность в ее осмыслении, не так уж давно, по сравнению с другими философскими вопросами. Этому вопросу не придавали огромного значения ни древние греки, ни философы Средневековья. Достаточно вспомнить Сократа, одного из самых выдающихся афинян, которого те же афиняне обрекли на смертную казнь. И стоическое отношение самого философа к решению полиса. В римской истории был Спартак, но ему не суждено было победить. Как результат – на историческую арену вышло христианство, сводящее проблему свободы в лучшем случае к проблеме теодицеи.

Но уже у Данте, последнего поэта Средневековья, и одновременно, первого – Возрождения, намечается сдвиг в этом вопросе. Хотя человек, согласно мысли автора «Божественной комедии», и имеет определенное божественное предназначение, но оно, в отличие от христианской точки зрения, имеет двоякий характер: проявление добродетели в тленном мире и «блаженство вечной жизни, заключающегося в созерцании божественного лика» на том свете при содействии той же божественной воли [2, с. 361]. Ибо «из всех проявлений божественной мудрости человек – величайшее чудо» [1, с. 181].

В то же время этот философский перелом к гуманизму непосредственно возникает из той общественной жизни итальянских городов-коммун, основу которых составляли новые общественные слои, именуемые ремесленниками, лучшие из которых были названы Ф.Энгельсом «титанами». И это не удивительно, ведь к их числу принадлежали Сандро Боттичелли и

Рафаэль Санти, Микеланджело Буонарроти и Бенвенуто Челлини, Леонардо да Винчи и многие другие. Эти слои городского населения не только стоят у истоков общественных отношений, именуемых капитализмом, но «они почти все живут в самой гуще современных интересов своего времени, принимают живое участие в практической борьбе, становятся на сторону той или иной партии и борются кто словом и пером, кто мечем, а кто и тем и другим вместе» [9, с. 346-347].

Реальная жизнь диктует гуманистам, в противовес схоластической традиции, необходимость развивать и поддерживать идею деятельного начала в человеке. Красноречивым в этом плане является утверждение Леона Баттиста Альберти: «Человек рожден не для того, чтобы влачить печальное существование в бездействии, а чтобы работать над великим и грандиозным делом. Этим он может, во-первых, угодить богу и почтить его и, во-вторых, приобрести для самого себя наисовершеннейшие добродетели и полное счастье» [8, с. 50]. Поэтому гуманизм и прославляет цехи и торговлю, купечество и городскую свободу. А само понятие «свобода» гуманистами, подчеркивающими жизненную необходимость человеческой деятельности, фактически отождествлялось с понятием «свободы воли», за которой в реальности скрывается буржуазный индивидуализм (Лоренцо Валла «О свободе воли»). Именно из индивидуализма Возрождения формируется субъективно-идеалистическое понятие «свободы воли» как способности строить действия сообразно цели, независимо от всего сплетения причинно-следственных зависимостей внешнего мира, способности действовать вопреки давлению всей массы внешних обстоятельств.

В то же время происходит и обратный процесс – буржуазный индивидуализм и его свобода воли отождествляется с более широкими понятиями человечества и свободы. Так, например, Джаноццо Манетти в своей работе «О достоинстве и превосходстве человека» возвышает человека до того, по чьему образу он был создан. А Марсилио Фичино в своей работе «Платоновское богословие о бессмертии души» одним из важнейших признаков благородства человека считает его стремление к свободе. Согласно его взглядам, человек, рожденный царствовать и повелевать социальным миром, не может терпеть рабства. Человек становится земным богом.

Развивая понятие свободы, гуманисты не забывали и о социальной необходимости, непредсказуемо складывающейся в обществе торговли и конкуренции и мистически отождествлявшейся с фатумом и фортуной. Еще Петраркой был написан трактат, название которого само говорит о его содержании: «О средствах против всякой фортуны». Другой гуманист Колюччо Салютати в своем трактате «О фатуме, фортуне и случае» также выступает в защиту свободы человеческой воли [8, с. 25-26].

Но то, что было с такой легкостью написано гуманистами, не так просто было воплотить в реальную жизнь. Капиталистические отношения лишь начинали свое бурное развитие, конкуренция разлагала сословие ремесленников на цехи, а цехи постепенно уступали место мануфактуре. Новый класс отдавал дань старому, помогая утвердиться и тем общественным отношениям, с которыми сам вынужден будет покончить в недалеком будущем.

Сформированная в эпоху Возрождения традиция отождествления свободы воли и свободы проходит через все этапы развития капиталистических отношений, непосредственно связанных с отчуждением и развитием индивидуализма, и если в период становления буржуазии эта идея была развита и доведена до максимально положительного результата, то после ее прихода к власти, она безжалостно расправляется со свободой воли.

Продолжил идеалистическую традицию отождествления свободы воли и свободы немецкий философ Йоганн Фихте. Разгадка отождествления свободы и свободы воли состоит в том, что «феномен свободы воли берется сразу в его финальной, развитой форме – как «факт», интроспективно обнаруживаемый в себе существом, наделенным сознанием, самосознанием, – он и выступает как «простое», как невыводимое свойство и даже как предпосылка самосознания, – как нечто не только необъяснимое, но и лежащее в основании вообще «объяснения» всех других феноменов сознания» [4, с. 108] Воля фигурирует как «бессознательный интеллект», как «бессознательная деятельность», в том числе и «практического Я». Способность последнего строить любую траекторию обязывает «бесконечное многообразие внешних форм и сочетаний вещей (обстоятельств)» определить в это «Я», чтобы потом «дедуцировать» их из нее. Соответственно, из «Я» познается и необходимость, заключенная в сознании. Поэтому «представление, или образ предмета, возникает, конечно, через

деятельность воображения, полагающего предмет в пространстве вообще» [4, с. 109] Отсюда и продуцирование Фихте категории стремление.

Чем далее развивается разделение труда, тем в более мистифицируемой форме предстают перед нами свобода воли человека и его стремления. Так, Шопенгауэр рассматривал первую форму воли в виде витальной энергии. А Ницше – в контексте идеи сверхчеловека.

В принципе это направление философской мысли, зародившееся в боттеге (мастерской) как гимн ремесленнику, оставалось логически тем же. Единственное, что изменилось с того времени – это общественные отношения: вместо мастерских – фабрики и заводы, на смену ремесленнику-титану пришли рабочие, затрачивающие титанические усилия ради получения вознаграждения от монополий. Как результат, и другая интерпретация той же свободы (воли), которую может реализовать разве что Робинзон Даниэля Дефо, отсюда и то массовое «стремление» остаться наедине с собой, со своим компьютером, или вернуться к природе, оградив себя от реального общества, которое действует по мистическим законам. Но «стремление» так и остается «стремлением» – нереализованной свободой воли, и свободы в целом - в этом глобальном мире товарно-денежных отношений. Такая постановка проблемы досконально была продемонстрирована целым философским направлением философии XX столетия – экзистенциализмом. Как результат: «Чума», «Падение», «Посторонний», «Тошнота» и т.д. Возникает полная противоположность гуманизму Возрождения: апатия, равнодушие, экономия мышления, безвольный человек, который «идет вперед под влиянием ежеминутно меняющихся обстоятельств – как внешних, так и «внутренних» – и при этом способен проявлять огромную витальную силу – «эффект», напористость» [4, с. 111], которая дает возможность реализовать кому-то свою волю. И теперь эта воля, возведенная в закон, превращает большинство в безвольных, несвободных индивидов, как это было в нацистской Германии.

Как утверждает Э.В. Ильенков, свобода воли, по своей сути отождествляемая со свободой, является психологией иллюзий, за которой кроется неосознанная причина. Поэтому именно отыскание таких причин и раскрывает научное понимание

феномена «свободы воли». Может показаться, что такой поворот приводит к фатализму, но это лишь постольку, поскольку заранее произошло отождествление свободы воли и свободы.

Чтобы преодолеть это отождествление необходимо прийти к «традиции-наоборот», развиваемой Н.Кузанским и Дж.Бруно, Б.Спинозой и Г.Гегелем, Л.Фейербахом и К.Марксом, позволяющей не только понять свободу, но и преодолеть обреченность отдельного индивида.

Согласно их пониманию «свобода – это прежде всего свобода от рабской зависимости человека от внешних обстоятельств, но не вообще от них, а от ближайших, от частных и случайных. И наоборот, зависимость от универсальной связи вещей, действование в согласии с ними, с нею. Как познанная универсальная необходимость. Свобода как акт постоянно длящегося освобождения из плена ближайших внешних обстоятельств, как деятельность мыслящего тела в мире вещей, тел» [4, с. 109].

«Следовательно, и свобода воли определяется как способность осуществлять всю совокупность действий вопреки отклоняющим воздействиям ближайших обстоятельств, т.е. «свободно» по отношению к ним, сообразуя действия с универсальной зависимостью (необходимостью), идеально выраженной в форме цели (т.е. потребности чисто социального – всеобщего, а не индивидуального - происхождения и свойства). «Карфаген д[олжен] б[ыть] разрушен!»

Это не «моя» (индивидуально-эгоистическая) потребность, а всеобщая (коллективно-положенная) потребность, сделавшаяся моей, личной». [4, с. 112]. Это не «свобода выбора» между альтернативами, а реальная свобода движения по логике предметной действительности, действий в согласии с нею, преодолевающая силу давления ближайших обстоятельств (в том числе и органических) на психику.

Отсюда становятся понятными и современная противоречивость понятия «свободы», отождествляемой со свободой воли, и та реальная свобода как осознанная необходимость, которая была присуща и Сократу, и первым христианам, и гуманистам эпохи Возрождения. Их свобода воли отождествлялась со свободой как таковой лишь потому, что в действительности совпадала на тот момент с всеобщей

потребностью. И, как осознанная необходимость – являлась подлинной свободой.

Литература

1. Алигьери Данте. Божественная комедия / Данте Алигьери [Пер. М.Л. Лозинский]. - М. : Наука, 1967. - 654 с.
2. Алигьери Данте. Малые произведения / Данте Алигьери. - М. : Наука, 1968. - 671 с. - Литературные памятники.
3. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения / Александр Хаимович Горфункель - М. : Высш. Школа, 1980. - 368 с.
4. Ильенков Э.В. Фихте и «свобода воли» / Эвальд Васильевич Ильенков. Философия и культура. - М. : Политиздат, 1991. - С. 108-115. (Мыслители XX века).
5. Пико делла Мирандолла Джованни. Речь о достоинстве человека / Джованни Пико делла Мирандолла // История эстетики. Памятник мировой эстетической мысли. Т.1. Античность, Средние Века, Возрождение. -- М. : Изд. Академии жудожеств СССР, 1962. - С. 506-514.
6. Плеханов Г.В. К вопросу о роли личности в истории / Георгий Валентинович Плеханов. Избранные философские произведения в 5-ти тт. - Т. 2. М. : Гос. изд. полит. лит., 1956. - С. 300-334.
7. Роттердамский Эразм. Философские призведения / Эразм Ротердамский. - М. : Наука, 1986. - 704 с.
8. Соколов В.В. Европейская философия XV-XVII веков: Учеб. пособие для филос. фак-тов и ун-тов. / Василий Васильевич Соколов - М. : Высш. Шк., 1984. - 448 с.
9. Энгельс Ф. Диалектика Природы / Фридрих Энгельс // Карл Маркс, Фридрих Энгельс. - Сочинения. Изд. 2. - Т. 20 - М. : Гос. изд. полит. лит., 1961. - С. 343-628.

М.В.Аристова

К вопросу об универсальной личности в женском обличье

Хотя существительное «личность» в русском языке имеет женский род, к женщинам, по мнению многих мужчин, оно практически не имеет отношения. Лишь незначительное число женщин в истории человечества можно считать универсальными личностями, и ответственность за это целиком лежит на патриархальном устройстве общества. Условия существования женщин и мужчин в социуме слишком разнились на протяжении тысячелетий, так что фактически возникло два типа человека, связанных жесткой иерархической зависимостью, в которой доминируют мужчины, определяющие форму существования женщин. По мнению Симоны де Бовуар, изначально в женщине заложены те же способности к проявлению свободы воли, к трансцендентности, к саморазвитию, что и в мужчине. Их подавление деформирует женскую личность, не позволяет ей успешно самореализоваться. Это она высказала парадоксальную мысль о том, что «Женщиной не рождаются, ею становятся» [1. с.310]. Так и хочется отнести это к понятию «личность». Ниже будут рассмотрены некоторые из социальных условий, которые препятствовали (и продолжают препятствовать) становлению «личности» в женском обличье.

Рассуждая о человеческой личности, Э.В. Ильенков не принимал тезиса о двойственной, «биосоциальной» сущности человека. По его мнению, личность – это явление социальной природы, а биологическое начало составляет лишь условие человеческого в индивиде: «Личности без мозга быть не может, а мозг без намека на личность бывает» [3]. И для понимания того, что такое личность, он предлагал исследовать организацию всей совокупности человеческих отношений конкретной человеческой индивидуальности ко всем другим таким же индивидуальностям, т. е. динамический ансамбль людей, имеющий социально-исторический, а не естественно-природный характер. Личность является плодом и продуктом коллективного труда людей, вступающих в процессе своей деятельности в некие отношения друг с другом. Ильенков настаивает, что личность как таковая находится не внутри единичного тела, а вне его, в системе активных взаимоотношений данного единичного тела с другим

таким же телом через вещи. Причем через вещи не в их естественно-природной определенности, а в той определенности, которая придана им коллективным трудом людей, т. е. имеет чисто социальную (и потому исторически изменяющуюся) природу. Кроме того, человеческий индивид рассматривается Ильенковым, с одной стороны, как субъект отношений и сознательной активной деятельности, а с другой, как некая устойчивая система «социально значимых черт его как члена определенной общности или общества» [5].

Итак, по Ильенкову, формирование личности происходит как эффект «обратной связи» индивида с окружающим его миром, природой и социумом. Необходимые и достаточные условия для этого включают:

- наличие развитого мозга,
- коллективную трудовую деятельность,
- развитие активных взаимодействий через вещи,
- особенности социально-исторического статуса человека.

Рассмотрим наличие этих условий для становления личности женского пола. Необходимая предпосылка, а именно мозг, у женщин имеется, но качество его многими мужчинами подвергается сомнению. Правда, последние научные данные говорят о том, что меньший объем мозга у женщин компенсируется его усложненной структурой путем углубления извилин. Отсюда серого вещества у женщин на 20% больше, а нейроны ближе расположены друг к другу. «Это означает, что структура женского мозга предполагает лучшую связь между нейронами и более высокие способности к мышлению» [6]. Но развить мозг можно лишь посредством образования, которого, согласно патриархальным установкам, женщины тысячелетиями были лишены. Женское образование стало полноценным и равным мужскому фактически только в XX в.

Что касается труда, то он никогда не был чужд женщинам, но по своему свойству он был скорее индивидуальным, чем коллективным. Во всяком случае, «динамического ансамбля» он не требовал. От коллективной деятельности, особенно, в эпоху промышленной революции, женщины были практически отлучены. Пресловутые три «К» (kinder, kuche, kirche) дают представление о социальном положении женщины и крайне суженном её мирке. Таким образом, гендерное разделение труда при патриархате,

заставившее женщину служить семье, сразу же приобрело дискриминационные черты. Ильенков говорит, что любая попытка физиолого-биологически интерпретировать личность приводит к апологетике наличной формы разделения труда между индивидами, делающей каждого из них как раз такой личностью, которая «нужна» и «задана» существующей системой разделения труда: одного – личностью рабского типа, другого – личностью свободного типа. Это полностью соответствует положению женщин и мужчин в обществе.

Именно к женщине можно применить высказывание Ильенкова о личности, утратившей самое себя и представляющей собой индивид, утративший все личностные, т. е. социально-человеческие связи с другими индивидами. Сфера самоощущения у него превращается в средоточие боли одиночества, боли заживо похороненного, боли «личности», которая ни для кого другого, кроме самой себя, не существует. Без общественной деятельности индивид очень быстро превращается в растение, не помогают ни сформированная психика, ни генетические задатки. Недаром одним из первых требований женщин в их эмансипационном движении стало приобретение права на общественную предметно-практическую деятельность, на труд в коллективе вне дома.

Ильенков замечает, что для становления личности к движению «мыслящего тела» должно добавиться движение руки, которая не только движется по форме вещи, но эту форму производит, лепит, рисует, вытёсывает из камня, дерева и т.д. Только в контексте культуры начатки мышления, которые есть уже у высших животных, обретают идеальность. Долгое время многие европейские мыслители были убеждены, что в самом жизненном основании пола лежит дихотомия, где мужчина представлен культурой, а женщина – природой, отсюда в культуре роль творца (субъекта) до недавнего времени отводилась мужчине, женщина же была лишь объектом, музой, вдохновительницей. Погрузив женщину в имманентность, патриархат лишил женщину на долгие тысячелетия возможности развивать активные взаимодействия через вещи в той определенности, которая имеет чисто социальную природу. Полностью отказать женской личности в самовыражении не удалось. Правда, от тех областей интеллектуальной человеческой деятельности, которые требовали серьезного образования, больших материальных затрат, легитимного

автономного существования, независимости, женщины оказались надолго отторгнутыми. Например, до начала XX в. существовал прямой запрет на посещение женщинами-художницами классов рисования обнаженной натуры. А теперь мы дискутируем на тему «Почему среди женщин нет великих художников?».

Другим примером является отказ женщинам в праве защищать отечество, что в значительной степени способствовал тому, что женщины, по мнению С. де Бовуар, стали считаться «вторым полом». Её пояснения сводятся к следующему: «… жизнь не является для человека высшей ценностью, а должна служить целям более значительным, чем она есть. Худшее проклятие, тяготеющее над женщиной, − это ее неучастие в военных походах; человек возвышается над животным не тем, что дает жизнь, а тем, что рискует жизнью» [1, с.95]. Сейчас положение в некоторых странах изменилось, но число их незначительно.

Что касается социально-исторического статуса женщин, то никакими социально значимыми чертами женщины не обладали, за исключением отдельных особей, типа королев, которыми, впрочем, часто манипулировали в своих интересах окружающие её мужчины. Если и появлялись отдельные личности женского пола в среде писателей, артистов и даже военачальников, то они были редким исключением. И даже в наше время (на 2011 г.) из 192 стран-членов ООН лишь в 24 пост главы государства или правительства занимают женщины, а всего в мире сейчас существует 261 страна. Это значит, что влияние женщин на политику, экономику, культуру и пр. ничтожно. Даже сейчас, когда женщины обрели право на работу вне дома, сама работа продолжает делиться на две категории: рутинную, низкооплачиваемую, нетворческую, преимущественно женскую, и нешаблонную, высокооплачиваемую, творческую, преимущественно мужскую.

Масштаб личности человека измеряется только масштабом тех реальных задач, в ходе решения которых она и возникает, и разворачивается в делах, интересующих не только собственную персону, а и многих других людей. Если закрыть возможность индивиду проявить себя, свою индивидуальность в реальном социальном действии, ему придётся, чтобы выделиться, искать выхода в пустяках, в ничего не значащих причудах и странностях. Процитирую Ильенкова: «Чем меньше действительно

индивидуального, заранее не заштампованного отношения к действительно серьезным, социально значимым вещам дозволяется ей (индивидуальности) проявлять, тем больше она хорохорится своей «неповторимостью» в пустяках, в ерунде, в курьезных особенностях: в словах, в одежде, в манерах, в мимике, призванных лишь скрыть … отсутствие личности (индивидуальности) в главном, в решающем – в социально значимых параметрах» [3]. Эти слова относятся ко многим женщинам.

А есть ли у современной женщины шанс стать универсальной личностью, которая является идеалом человека и идеалом для человека? Идеальным человеком, по Ильенкову, является, прежде всего, человек умелый. Овладение разного рода умением – вот путь к универсальной личности. А что можно сказать о разнообразии деятельности женщин, если во многих странах для них по-прежнему существуют списки запрещенных профессий. В соответствии с ТК РФ на сентябрь 2013 г. женщинам запрещены 456 профессий [2]. Забавно, что большинство из них относятся к высокооплачиваемым секторам экономики.

Антрополог М. Мид замечает: «Во всех известных нам обществах люди всегда преломляли по-своему биологически обусловленное разделение труда. Причем таким образом, что зачастую даже трудно догадаться, какие биологические различия послужили первопричиной» [4, с. 28-31]. Она резонно задает вопрос, действительно ли необходимо такое разделение. Вывод из ее объемных исследований таков: «Если мы признаем, что дарование каждого человека самоценно и не должно пропасть из-за произвольно установленных расовых, половых, классовых или национальных барьеров, тогда мы должны точно установить, какие из принятых обществом различий непомерно раздуты. Именно их следует без особого труда преодолеть в нашем мире, построенном на применении рационализации и всякого рода приспособлений» [4, с. 32-35].

И последнее. Ильенков замечает, что личность появляется лишь там, где есть свобода действительного развертывания человека в реальных делах. Смысл прогресса состоит в расширении сферы творческой деятельности каждого человека, а не в сохранении ее границ в пределах привилегии «избранных». На вопрос «Хотите, чтобы человек стал личностью?» Эвальд Васильевич отвечает: «Тогда поставьте его с самого начала – с

детства – в такие взаимоотношения с другим человеком (со всеми другими людьми), в которых он не только мог бы, но и вынужден был бы стать личностью, … умеющей самостоятельно определять пути своей жизни, свое место в ней, свое дело, интересное и важное для всех, в том числе и для него самого» [3]. Таким образом, формирование универсальной личности в женском обличье немыслимо без постепенного перехода от существующих патриархальных установок к биархальным.

Литература

1. Бовуар С. Де. Второй пол. М. – СПб., 1997
2. Доклад МВФ о положении женщин в мире «Женщины, Труд и Экономика: Макроэкономические выгоды гендерного равенства» URL: http://accion-positiva.livejournal.com
3. Ильенков Э.В. Что же такое личность? / С чего начинается личность. М.,1979. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/ilenkov_chto
4. Мид М. Мужское и женское: исследование полового вопроса в меняющемся мире. = М.: РОССПЭН, 2004.
5. Толстых В.И. Ильенков: формула личности. URL: http://society.polbu.ru/ilenkov _dramasovietphilo
6. Цареградский К. Обзор. URL: http://www.utro.ru/articles/

А.Е. Мальченко

О преодолении «частичности» человека

Научно-технический прогресс не перестает поражать воображение человека, при помощи которого он, не имея знаний, из простой неосведомленности панический страх перед неизвестным, выдумывая множества самых пессимистичных прогнозов.

Научно-фантастическая прелюдия «Тайна черного ящика» иронически иллюстрирует мрачные перспективы технического развития, но мораль сей басни не в том, чтобы испугать человека возможными плодами своих стремлений. Ведь не отдельно взятая машина представляет угрозу для человека: будь то калькулятор, автомобиль или современный гаджет – они остаются всего-навсего орудиями в руках человека, которыми он волен пользоваться с той или иной целью. Проблема, которую освещает данная прелюдия – не фантастическое прогнозирование, но реальное отражение положения дел, обусловленных работой Машины с большой буквы.

«Машинное производство, превратившееся в самоцель, ставшее «производством ради производства», к сожалению, вовсе не фантазия, не жупел, придуманный хулителями технического прогресса. Это – реальный принцип организации реального производства материальной жизни людей, называемой в науке КАПИТАЛИЗМОМ» [1, С. 39]. Именно этот сказочный капитализм становится для Э.В. Ильенкова решающим фактором появления таких человеческих машин, которые предназначены лишь для выполнения сугубо узких действий, не будучи способными выйти за пределы запрограммированного пути. Человек оказывается порабощенным механизмом государственного устройства, который требует от него лишь одного – быть его маленьким винтиком, «органным штифтиком», механически выполняющим свою работу. На выходе мы получаем «частичного человека» – человека, не использующего всего своего человеческого потенциала, уподобляясь тем бездушному автомату.

Э.В. Ильенков пишет: «…«Частичный человек» – образ, с необходимостью формируемый товарно-капиталистической системой разделения труда, загоняющего каждого индивида уже с детства в тесную клетку узкой профессии» [1, С. 150]. В этом

определении у нас может возникнуть вопрос: почему этот самый индивид оказывается усеченным уже с детства? Действительно ли ребенок оказывается виновен в грехах отцов? Вердикт Ильенкова: виновен. Однако и здесь все оказывается не все так просто.

Дело в том, что невозможно установить прямую связь между воспитанием человека внутри общества и самой системой общественных взаимоотношений. Здесь нет четкой последовательности, которая была присуща планам построения коммунизма. «Воспитание даст молодым людям возможность быстро осваивать на практике всю систему производства, оно позволит им поочередно переходить от одной отрасли производства к другой, в зависимости от потребностей общества или от их собственных склонностей, – заявлял Ф. Энгельс. – Воспитание освободит их, следовательно, от той односторонности, которую современное разделение труда навязывает каждому отдельному человеку» [2, С. 336]. Все, что нам нужно сделать – это построить бесклассовое общество, организовать ликбезы и жить свободной жизнью, применяя свои разнообразные умения и таланты в жизни.

Как показала практика – одного желания недостаточно. Да и просто научить человека разным ремеслам, чтобы он мог выполнять различные функции, оказывается слишком малым для того, чтобы получить действительно Человека с большой буквы. «Речь идет о том, что каждый живой человек может и должен быть развит в отношении тех всеобщих («универсальных») способностей, которые делают его Человеком (а не химиком или токарем), то есть в отношении мышления, нравственности и здоровья, — до современного уровня» [1, С. 147]. Именно такое и только такое развитие может удовлетворить ищущих человеческого идеала. Однако и этого оказывается недостаточно.

Именно здесь обнажается отсутствие прямой зависимости между «неправильным» обустройством общества и неверным воспитанием. Ошибка в логике – определять общее через частное, так и в нашем случае нельзя выразить общественный идеал через совокупность идеальных индивидов. Однако и общество, претендующее на статус близкого к идеальному, не может состоять из «недостойных» людей. В Советской России же строительство светлого будущего было по преимуществу номинальным: борьба с неугодными коммунистическому обществу лицами. Пребывая в

теснейшей связи между собой, эти две проблемы не могут быть решены по отдельности. В противном случае мы получаем либо очередной Чевенгур, либо митинг за отмену закона всемирного тяготения.

Э.В. Ильенков заявляет, что «профессиональный кретинизм – и следствие и условие товарно-капиталистического способа разделения труда, разделения собственности» [1, С. 143]. Однако мог ли человек на более примитивных стадиях своего развития войти в общество, основанное на принципах коммунизма? Могла ли появиться «тотально развитая личность» не в виде исключения, а правила, нормы? Сам Маркс отвечал на этот вопрос отрицательно. Человечество развивается согласно объективным законам и смена формаций не поддается субъективному стремлению конкретных людей, количеству написанных декретов и проведенных пленумов. Один из важнейших принципов марксизма гласит: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознании» [3, С. 491].Так можем ли мы обвинять «профессионального кретина» в кретинизме, если общество еще не готово перейти на новую стадию своего развития? Так же можем ли мы обвинять капитализм, послуживший толчком для мощнейшего индустриального и научно-технического развития?

Конечно, целиком и полностью поглощенный своей профессией, человек с неизбежностью экстраполирует на весь остальной мир свой субъективный опыт, полученный за станком или в солдатском строю. Люди начинают смотреть на мир сквозь призму этого опыта, в лучшем случае развивая необходимые навыки. Однако, если мы берем сферы деятельности, где человек фактически представляет собой живой автомат механического выполнения рутинной работы, то здесь не происходит и такого, ведь делать лучше – это делать по-другому, это – отклоняться от нормы. Таким образом, даже пресловутый «профессиональный кретинизм» – далеко не худшее, ведь у такого сорта человека может отсутствовать даже профессиональный ориентир. «В возможности – он <…> все, что угодно. В действительности же он есть то, что общество из него сделало» [1. С. 284]. Однако общество, не имеющее возможности дать человеку определенный уровень свобод, не может и требовать от него определенного уровня способностей. В разговоре о Г.Гегеле, Ильенков замечает:

«Реальная действительность прозаична и враждебна поэтической красоте идеала, поскольку, как прекрасно понимал философ, идеал неразрывен с красотой, а красота – со свободным, гармонически всесторонним развитием человеческой индивидуальности, что никак несовместимо с прозой и цинизмом буржуазного строя жизни» [1, С. 113]. Э.В. Ильенков был не согласен с великим немецким философом в невозможности получения этой самой «гармонически всесторонне развитой человеческой индивидуальности», но он сам никак не мог согласиться с тем, что капитализм не способен «подготовить» если не путь, то хотя бы почву для его появления. Ведь тот самый прогресс, положительные плоды которого признавал и сам Ильенков, сформирован в условиях капитализма. И эти материальные плоды, наравне с возможностью освобождения человека от автоматического выполнения рутинной работы, получения больше свободного времени – это лишь малая часть того, что этот капитализм может предложить человеку.

С этой стороны научно-технический прогресс оказывается единственно верным помощником человека в снятии с себя рабских оков обслуживания Машины. Однако как завещал Ильенков: «не надо создавать себе кумиров и идолов из своих собственных творений» [1, С. 118]. Он пишет: «Культ машины («машинопоклонство»), как и любой другой культ, коварен и страшен тем, что он снимает с живого человека всякую нравственную ответственность за свои дела» [1, С. 303]. Никакие технологии не могут и не должны решать за человека, как это представляется утопическим технократам, желающим создать машину лучше человека, передав на её плечи все полномочия, тем самым отдав в жертву этой сомнительной иллюзии свою свободу. Нельзя путать цель со средством на пути её достижения. Ведь даже марксистский идеал в виде законченного единения человека с природой на деле оказался отодвинут даже не на второй план, когда человек в бешеном экстазе слился именно с Машиной государства, при этом имея желание её уничтожить.

Таким образом, подводя итог, следует сказать, что призыв «учиться мыслить» как никогда остро стоит в наши дни, когда научно-технический прогресс даже не идет, но бежит на всех парах. Человек должен отдавать отчет себе в своих действиях и соизмерять их со своим идеалом, но не возводить идолов для

бездумного поклонения на этом сложном пути. Само по себе бесклассовое общество, отсутствие товарно-денежных отношений и отмирание государства не являются гарантами приближения общества, основанных на гуманистических началах, где человек и всесторонне развитая личность, являются высшей ценностью. Отсутствие товарно-денежных отношений и отмирание государства были и остаются лишь средствами на этом пути. Как выразился Ильенков – это «не сказка о красивом будущем, а реальное движение современности», – но не стоит забывать, что это движение основано не на субъективной воле человека, чьем-то хотении, но на объективных предпосылках в лице «организации экономики, <…> инженерно-технического мышления, организации школы и всех остальных учреждений, обеспечивающих условия развития живого индивида» [1, С. 311].

Литература

1. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. 2-е изд. К.: «Час-крок», 2006. – 312 с.
2. Энгельс Ф. Принципы коммунизма // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Изд. 2. - Т. 4. С. 322 — 339.
3. Энгельс Ф., Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Изд. 2. - Т. 13. С. 489—499.

Л.Ю. Пагута

Мышление и деятельность – атрибуты становления личности

Проблема становления личности человека, развития и саморазвития субъектности, реализации и самореализации собственного потенциала в системе общественных отношений принадлежит к разряду актуальных проблем, которые интересовали и продолжают интересовать научных работников. Педагоги и психологи преимущественно считают, что главная роль в эффективности этого процесса – процесса человеческого продвижения – принадлежит учебе и воспитанию. Но эта проблема уже давно вышла за рамки педагогики и психологии и стала предметом исследования философии.

Считаем, что сегодня все более актуальными становятся философские взгляды Эвальда Ильенкова, в соответствии с которыми утверждается мысль о том, что только *активный, деятельный* человек, который умеет *истинно мыслить*, способен успешно развивать свою личность.

Вопрос о развитии мышления человека как средства познания мира, его освоения и превращения в процессе деятельности остается главным вопросом философской диалектики. Так, исследования Э. Ильенкова, В. Босенко, Г. Лобастова и других ученых доказывают, что «ум, *способность самостоятельно мыслить*, формируется и совершенствуется только в ходе индивидуального освоения умственной культуры эпохи. Он, собственно, и есть не что иное, как эта самая умственная культура, превращенная в личную собственность, в личное достояние, *в принцип деятельности личности*» [7, с. 9]. Следовательно, активное (производительное/продуктивное) мышление и активная деятельность человека являются важными предпосылками успешного развития личности.

На основе анализа трудов Эвальда Ильенкова и его последователей мы попробуем раскрыть *взаимосвязь* процессов мышления и деятельности, а также проанализировать *логику ее развития* в развитии (становлении) личности человека с точки зрения философской диалектики.

Особенностью человеческого индивида является то, что он не просто существует, но имеет возможность что-то менять в себе и своем окружении, совершенствовать себя и все вокруг. Конечно, все это требует постоянной работы над собой. Возможность реализации жизненного потенциала человека обусловлена его активностью как субъекта деятельности, который способен и стремится действовать осмысленно и осознанно. Человеческие мышление и деятельность выступают необходимыми и объективными атрибутами успешного развития личности.

В Философском энциклопедическом словаре мышление рассматривается как «высшая форма активного отражения объективной реальности, состоящая в целенаправленном, опосредствованном и обобщенном познании субъектом существенных связей и отношений предметов и явлений, в творческом созидании новых идей, в прогнозировании событий и действий» [11, с. 382]. Природа мышления есть, в определенной степени, загадка. Но в большинстве случаев ученые склоняются к мысли, что «мышление не есть особая пространственная структура. Так же мало оно есть структура непротяженная. Это есть способ действий, способ функционирования пространственно организованной структуры» [4, с. 29], то есть способ существования каждого человека. Следовательно, человек не может реализовать себя в качестве Человека без мышления.

Главный аспект проблемы происхождения мышления, по мнению Ильенкова, заключается в том, что необходимо решить, «можно ли вообще отделять мышление от человека как материального, чувственно-предметного существа, чтобы фиксировать и рассматривать его с самого начала как нечто самостоятельное, в противоположность всему телесному, чувственному, материальному, или же мышление следует понимать как неотделимое от человека свойство («предикат»)» [4, с. 36]. Мы считаем, что мышление, равно как и сознание, принадлежит к имманентным признакам человека, которые отличают его от всех других живых существ. Но это еще не значит, что человеку не надо прилагать никаких усилий для его развития. Настоящее, активное мышление не появляется «из ниоткуда». Способность мыслить «не только «развивается» (в смысле «совершенствуется»), но и возникает впервые только вместе с приобщением человека к общественно-человеческой культуре, к знаниям» [7, с. 8], в

процессе становления и развития человека как социального (общественного) существа.

Человек познает окружающий мир лишь при условии *пребывания* в тесной взаимосвязи (всеобщей связи) с обществом и ее *осознания*. Это значит, что человек *осмысливает* действительность, осуществляя *деятельность*, превращает ее и таким способом становится субъектом, не будучи изолированным от мира, а будучи включенным в систему общественных отношений. Об этом говорил еще Карл Маркс в «Тезисах о Фейербахе», считая, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду» [10], а *в действительности* сущность человека есть «совокупность всех общественных отношений» [10].

Познавая окружающий мир, общественный человек осваивает, осмысливает и своими действиями изменяет его, в результате чего происходит активно-практическое изменение общественных (всеобщих) форм действительности. Следовательно, мышление осуществляется путем *превращения* действительности общественных взаимосвязей, отношений (т.е. всеобщего) в форму субъективной деятельности. Поскольку человек активно и практически изменяет действительность, то он действует, осуществляет деятельность. Именно поэтому Г. Лобастов утверждает, что «понять мышление – значит понять форму деятельности» [8]. Для него «мышление есть всеобщая идеальная форма деятельности человека, согласующаяся со всеобщими формами самой действительности» [8]. Это дает возможность сделать вывод, что «в своем всеобщем содержании форма мышления совпадает со всеобщей формой деятельности» [8], что «логическое разворачивание идеального (мышления) имеет место лишь в деятельности преобразующего и воспроизводящего действительность существа» [8], а, следовательно, *мышление является деятельной способностью человека*, то есть оно существует лишь в активной деятельности общественного человека. Последняя же (деятельность) является «специфически человеческой формой активного отношения к окружающему миру, содержание которой составляет его целесообразное изменение и преобразование в интересах людей» [11, с. 160]. Таким образом, человек не существует не только без мышления, но и без деятельности, ведь лишь в тесной их *взаимосвязи* (в исторически

определенной системе *общественных отношений*), лишь осуществляя активную *мыслительную деятельность* общественный человек совершенствует себя и окружающий мир.

Утверждение о том, что мышление осуществляется в деятельности и через деятельность прослеживается во многих трудах Ильенкова. Для него «мышление есть всегда размышление, то есть сознательно совершаемая деятельность, посредством которой достигается связное понимание фактов, понимание фактов в их необходимой связи» [5, с. 43], то есть «мышление есть способ деятельного существования материального тела, деятельность мыслящего тела в реальном пространстве и времени, внутри реального, материального (чувственно-воспринимаемого) мира» [4, с. 41]. Следовательно, мышление – это идеальный компонент реальной деятельности человека, в частности, человека, который находится в единстве с обществом, который своей активностью теоретически познает и усваивает окружающий мир в перспективе его превращения в предмет своей целеустремленной деятельности и как результат творит свою собственную жизнь и жизнь общества в целом.

Человек реализует себя в качестве деятельного и мыслящего социального существа в процессе постановки и решения разнообразных проблем, ведь «все человеческое познание есть не что иное, как непрекращающийся процесс постановки и разрешения все новых и новых задач – вопросов, проблем, трудностей» [7, с. 15]. Причем эти вопросы, проблемы и трудности чаще всего имеют противоречивый характер, потому что «всякий действительный вопрос, вырастающий из гущи жизни и неразрешимый при помощи уже отработанных, привычных и заштампованных рутинных способов, всегда формулируется для сознания как формально-неразрешимое противоречие» [7, с. 17]. Мышление, собственно, и приобретает самостоятельность и независимость благодаря решению противоречий, с которыми человек сталкивается в течение всей жизни, ведь «в каждой точке бытия элементарный акт мышления наталкивается на противоречия, и сама объективная ситуация в сознании проявляется противоречием ее, ситуации, собственного содержания» [8]. Своеобразная «точка бифуркации».

Там, где появляется противоречие, по мнению Ильенкова, возникает «потребность и необходимость глубже исследовать сам

предмет» [7, с. 18], от человека требуется самостоятельное (творческое) решение, потому «отношение к противоречию и является очень точным критерием культуры ума» [7, с. 18]. Более того, позитивное отношение к противоречиям, а точнее, способность их эффективно решать является признаком движения человека на пути к развитию его *субъектности*. Субъектность рассматривают «как основу личности, как интегральную способность человека выстраивать жизнь в соответствии с собственными целями и ценностями. Субъектность проявляется в активной творческой позиции человека при решении жизненных задач, в способности к саморегуляции и саморефлексии собственной деятельности» [1].

Поскольку мышление реализуется через постановку и решение проблем, через самостоятельное (самосознательное, самоосознанное) решение противоречий, то это значит, что мышление и творчество взаимно обосновывают друг друга. Ильенков об этом говорит так: «Способность логически мыслить и способность созерцать окружающий мир развитыми человеческими глазами… есть одинаково важные и равноправные «средства», служащие, в конце концов, общей им обеим «цели» – развитию производительной силы человека» [6, с. 217].

Решение противоречия и, соответственно, мышление и деятельность в их взаимосвязи (творчество) всегда является целеустремленным процессом. Целеустремленная осмысленная деятельность человека – это его «креативная способность, способность превращать в воображении объективные условия собственного бытия и самого себя в этом процессе» [3, с. 419]. Творческая деятельность человека осуществляется «сообразно некоторой цели, а не под давлением внешних обстоятельств» [6, с. 223], таким способом она превращает «индивидуума из пассивного объекта внешних воздействий... в самодеятельного субъекта.., в творческую индивидуальность» [6, с. 223], то есть человек становится личностью, развивает свою субъектность.

Деятельность и мышление как ее идеальная форма является средством развития и саморазвития личности. Г. Лобастов считает, что «лишь в качестве субъекта деятельности человек и есть субъект мышления, и лишь в качестве владеющего мышлением он есть субъект деятельности. Сущность субъекта есть поэтому его постоянный выход за свои собственные пределы, диалектическое

отрицание этих пределов через снятие пределов объективной действительности. Истинная субъектность заключается именно в этой отрицательности, полагающей деятельность как развитие самого субъекта» [9, с. 270].

Невозможность становления субъектности и развития личности как такого без взаимосвязанных процессов деятельности и мышления отмечал и В. Босенко. Он считал, что «подлинную свою сущность и истинность развитие раскрывает (и получает) в логике деятельности, практике, которая есть и основа, и развитие познания, и основа познания развития, и раскрытие истины, и критерий истины, и разрешение противоречия, и установление единства между действительным развитием и развитием мышления» [2, с. 18].

Вывод состоит в том, что, исследуя *взаимосвязь* мышления и деятельности как аспект (момент) всеобщего развития в исторически конкретной форме *взаимодействия* (взаимоотношения) общественного бытия и общественного сознания, мы должны иметь в виду, что *логика* в качестве теории развития и теории познания должна быть доведена до анализа субъективной деятельности личности, до становления *субъектности*.

Литература

1. Бабич О. К вопросу о субъектности личности (режим доступа: http://root.elima.ru/articles/?id=499).
2. Босенко В. Всеобщая теория развития. – К., 2001. – 470 с.
3. Дротенко В. Креативность субъективности // Мышление и деятельность: Сборник материалов Второй Международной конференции памяти Э. В. Ильенкова (Москва, 10-11 марта 2011 г.). – М.: Изд-во СГУ, 2011. – С. 415-421.
4. Ильенков Э. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксситской философии. / Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. – М., 1964. – С. 21-54.

5. Ильенков Э. О диалектике абстрактного и конкретного в научно-теоретическом познании // Вопросы философии. – 1955. – №1. – С. 42-56.
6. Ильенков Э. О «специфике искусства» (режим доступа: http://caute.ru/ilyenkov/texts/iki/ars.html).
7. Ильенков Э. Школа должна учить мыслить! // Народное образование. – 1964. – №4. Приложение (режим доступа: http://caute.ru/ilyenkov/texts/sch/schola.html).
8. Лобастов Г.В. Диалектика как деятельная способность (режим доступа: philosophystorm.org/files/Lobastov_-_Doklad.doc).
9. Лобастов Г.В. Диалектика определений деятельности как определения бытия и мышления // Мышление и деятельность: Сборник материалов Второй Международной конференции памяти Э. В. Ильенкова (Москва, 10-11 марта 2011 г.). – М.: Изд-во СГУ, 2011. – С. 240-279.
10. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – Т.3. – С. 1-4 (режим доступа: http://cu-4.narod.ru/index.files/Filosofia/Ludvigfeerbah.htm).
11. Философский энциклопедический словарь / Редкол. : С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др. – 2-е изд. – М. : Сов. энциклопедия, 1989. – 815 с.

Г.В. Савчин

Синестезия как основание культуры человеческой чувственности

Тотальность социально-культурного антропологического кризиса конца XX – начала XXI веков выявила необходимость философского осмысления существенного в отношении «*мышление – творчество*» как особенных моментов общественного развития, которые выражают суть современного общественного кризиса. В контексте этого взаимоотношения необходимым становится философское понимание характера взаимодействия чувственного и рационального, восприятия и мышления в процессе предметно-практической преобразующей деятельности. Поскольку именно анализ *эстетического* освоения действительности с точки зрения гносеологических и аксиологических оснований активной *познавательной* деятельности в определенных культурно-исторических условиях позволяет раскрыть сущность актуальных вопросов современности.

Мышление раскрывает закономерное и необходимое в случайном, существенное в имеющемся, единство в многообразии. В концепции диалектической логики Э. В. Ильенкова мышление понимается как идеальная форма самовыражения реальности, ее собственный атрибут. Это «идеальный компонент реальной деятельности общественного человека, преобразующего своим трудом и внешнюю природу, и самого себя» [4, с. 8]. Это особая идеальная форма предметно-практической деятельности человека в мире, особым предметом которой является разработка самой формы разумной деятельности людей в обществе, что создает условия и средства собственно человеческого развития.

Без чувственного восприятия невозможна деятельность мышления. Мышление, опираясь на конкретные чувственные образы, определяет, какой именно является видимая реальность. Единство восприятия и мышления выражается в способности чувственного восприятия передавать мышлению, полученный им объективный смысл для его дальнейшего анализа, вызывая при этом активную познавательную деятельность.

В то же время мышление – это атрибут «природы в целом» и «общей мировой материи», которая, будучи субстанцией, есть

основа мироздания и источник всех изменений. Философ утверждал, что «способность активно воспринимать окружающий мир в формах развитой человеческой чувственности (в том широком и глубоком смысле этого слова, который ему предоставила классическая философия) – это такая же "важная" и специфически человеческая форма отражения мира, как и способность мыслить в понятиях в строгом согласии с законами и категориями логики, диалектики. Это две одинаково важные и равноправные способности, одна без другой становятся бесплодными» [5, с.225]. Таким образом, мышление – идеальное воспроизведение предмета в форме понятия. Способность логически мыслить соединяется с развитой способностью видеть, чувственно созерцать, воспринимать окружающий мир. Ильенков отмечал, что «логическая система и есть не что иное, как выражение определенности чувственно созерцаемого мира» [4, с. 145], а «*логические* формы и закономерности суть не что иное, как *осознанные универсальные формы и закономерности бытия*, реального, чувственно данного человеку мира»[4, с. 146].

Мышление выявляется только как способность общественно-исторического человека, как способ бытия, изменения в составе человеческой исторической деятельности. Именно поэтому, «мышление не является индивидуальной способностью, это способность общественно-историческая, объективная, существующая вне индивида и даже такая, что подчиняет себе каждого отдельного человека» [7, с.262]. Одновременно принимать заданные формы и отрицать их, снимать в движении своих собственных размышлений является необходимым условием общественного существования человека. Мыслящий человек всегда находится в ситуации противоречия, в «постоянном движении освобождения от сложившихся форм, в попытке их изменения, их творческого снятия, результат которого отвечал бы *объективной логике развития самого человека*» [7, с.262].

Мышление как таковое предстает человеческой способностью осуществлять деятельность в соответствии с объективными закономерностями реальности. Оно вплетено в человеческую деятельность и является человеческим умением осуществлять эту деятельность в соответствии с сутью дела.

Э. В. Ильенков подчеркивал, что центральной проблемой философии является проблема отношения мышления к внешней

действительности, проблема совпадения форм мышления с формами действительности. Общие законы природы, будучи осознанными человеком, выступают и как законы мышления. Он утверждал, что в состав чувственного знания «входят лишь осознанные чувственные впечатления. Все те ощущения, которые проскользнули мимо сознания, не доведены до сознания, не оставили следа в сознании, – не являются и фактами познания, не являются чувственными данными. Поэтому акт превращения ощущений в сознательно воспринимаемые чувственные данные предстает как сложнейший акт деятельности, в котором принимает участие общественная природа человека» [3, с.52].

В процессе духовно-практического освоения человеком окружающей действительности взаимосвязь между объективной значимостью предмета, явления или образа и характером эмоциональной реакции на действие этих предметов выражает *эстетическое*. А. С. Канарский справедливо замечал, что «без осмысления культуры человеческой чувственности невозможно правильно понять значение и смысл функционирования различных форм общественного сознания – науки, морали, искусства, политики и т.п.» [6, с.147].

Отражая объективную действительность, эстетическое предстает через конкретно исторические способы и формы деятельности субъекта, отражает в себе практические формы освоения мира человеком. Эстетическое воплощает в себе объективность и субъективность, что является диалектическими моментами формы его существования. А. С. Канарский определял, что способ «движения чувственности, взятой во всем богатстве ее общественных практических определений, и способ выявления, познания и доказательства бытия эстетического является диалектическим процессом, который подчиняет их одному и тому же закону» [6, с.83].

В процессе мышления осуществляется в «полном объеме диалектика цели и средства» [3, с.197]. Мышление, по своей сути, всегда *целесообразная* деятельность – деятельность, направленная на решение определенных задач. В этой деятельности «конкретное» выступает в качестве того закона, который определяет «способ и характер всех познавательных действий, определяя сознательный выбор средств, с помощью которых цель становится реально достижимой» [3, с.187].

Познание подчиняется закону восхождения от абстрактного к конкретному. Движение от чувственно данной конкретности к ее абстрактному выражению в диалектической логике является побочной формой этого закона. Конкретное реальное перед человеком сначала выступает в качестве такого, что дано чувственно. Однако чувственная деятельность хотя и фиксирует в своих особых формах созерцания представление о целостности объекта, наличие в нем связей, но установить характер этих связей не может. Сознательное применение в процессе познания закона восхождения от абстрактного к конкретному является тем способом мышления, который соответствует диалектике, диалектическому пониманию как предметной реальности, так и процесса ее отражение. При этом «конкретность» не сводится к чувственно-наглядной полноте образов созерцания и представления, а выражает объективную форму существования предметной реальности.

В современном обществе формируется новый тип взаимодействия (взаимозависимости, взаимопределяемости) форм общественного сознания, оценки и восприятия различных систем ценностей и эстетических вкусов, новый стиль мышления. В XX-XXI веках, в эпоху существенных изменений форм и типов культуры, происходят трансформации систем эстетического восприятия, интегрирующие различные уровни сознания. В результате искусство породило множество синтетических форм, в которых переплелись свойства различных видов: живописи, архитектуры, литературы, музыки, хореографии, театра. Идея синтеза искусств, а, следовательно, и сущностных сил человека, стала основополагающей целью культуры. Именно в таких трансфигурациях проявилась специфичность современного искусства, которое предстает как сфера философского восприятия мира средствами визуализации.

В научных исследованиях наблюдается возрождение интереса к человеку, его сознанию, чувственности. Принимая во внимание все многообразие экспериментов и практик в области искусства, связанных с сенсорными особенностями человека, и теоретический опыт по проблеме человеческой чувственности, внимание многих ученых привлекает феномен *синестезии*. Ведь ключ к объяснению процессов восприятия и сознания в целом находится в раскрытии этого феномена, который принадлежит к числу самых загадочных и

наименее изученных явлений, связанных с человеческим восприятием.

Синестезия – особенное явление, которое возникает вследствие раздражения любого органа чувств с одновременным ощущением, что соответствует другому органу чувств. Процесс синестезии является «отражением в сознании, в психике человека взаимосвязей разномодальных характеристик предметов и явлений действительности, то есть тех сторон и свойств, которые участвуют, в своей основе, непосредственно в самом акте перцепции (восприятия), что осуществляется комплексом разнородных сенсорных систем – зрением, слухом и т.д.» [1, с. 36]. Компонентами этих взаимосвязей являются экстероцептивные ощущения (внешние чувства) и интероцептивные и проприоцептивные ощущения (внутренние).

Акт творчества выступает как стремление раскрыть связь вещей, художественно воссоздать бытие в его широком и многозначном звучании. М.Л.Зайцева определяет, что существенными системными свойствами синестезии является реализация в этом феномене идеи синтеза сенсорных возможностей человека, гносеологическая направленность идей целостного восприятия и историзм, то есть зависимость изменения синестетических концепций от социокультурного контекста. Исследователь определяет ее как фундаментальное свойство восприятия и мышления, которая способствует гармоничному мировосприятию [2].

Изучение синестезии особенно актуально сегодня, поскольку, как отмечают исследователи, в условиях социокультурного антропологического кризиса этот феномен является одним из возможных путей интеграции различных уровней общественного сознания и самосознания человека. Именно синестезия помогает объединить все грани восприятия и мышления, усиливает эстетическое восприятие и наделяет художественные образы особой силой воздействия. Творчество требует от художника универсальной синестетической чувственности, бесконечности его воображения. Именно синестезия способствует раскрытию мыслей и чувств, усиливает эмоционально-оценочную окраску художественных средств. Она есть один из признаков аксиологического аспекта отражения действительности и ключ к объяснению процессов восприятия, познания и творчества.

Таким образом, синестезия является неотъемлемым элементом активной *познавательной* деятельности общественного человека как *эстетического* освоения действительности. В этом процессе роль синестезии заключается в *преобразовании многообразия* объективных форм существования предметной реальности в *единство* чувственного эстетически-нравственного познания-творчества действительности.

Литература

1. Галеев Б.М. Синестезия и музыкальное пространство / Б.М. Галеев // Музыка – культура – человек. Вып.2. – Свердловск: УрГУ, 1991. – С.36-43
2. Зайцева М.Л. Эстетическое восприятие, реализуемое в феномене синестезии: методология исследования. Режим доступа: http://www.rusnauka.com/21_DNIS_2009/Philosophia/49301.doc.htm
3. Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении / Э. В. Ильенков. – Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. – 468 с.
4. Ильенков Э. В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. – 2-е изд., доц.. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.
5. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах / Э. В. Ильенков. – Киев: Час-Крок, 2006. – 312 с.
6. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетического как теория чувственного познания / А. С. Канарский. – К.: Вища школа, 1979. – 216 с.
7. Лобастов Г. В. Ильенков как философ / Г. В. Лобастов // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. – М.: РГГУ, 2004. – 308 с.

V РАЗДЕЛ.
ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА ИСТОРИИ

В.Д. Пихорович

Диалектика и коммунизм

С точки зрения формальной правильнее было бы назвать этот очерк "Философия и коммунизм". Но с точки зрения философии Эвальда Васильевича Ильенкова "Диалектика и коммунизм" будет вернее. Хотя бы потому, что Э.В. Ильенков мыслил себе философию именно как процесс становления диалектической формы мышления.

Как и положено настоящему философу, он написал свою собственную историю философии. Но название этой книге он дал "Диалектическая логика". Да, "Диалектическая логика" – это есть не что иное как история философии. Одновременно – и ее самое глубокое исследование, которых немного знает история философии, и самый лучший учебник по истории философии, какой только можно придумать. В полном соответствии со взглядом Гегеля на историю философии эта книга лишена даже тени доксографичности. Но, в отличие от Гегеля, Ильенков понимает, что философия, как и мышление в целом, не имеет собственного развития. Он понимает, что если философия есть квинтэссенция духа эпохи, то основание ее развития нужно искать не в духе, а в особенностях эпохи. Другими словами, Ильенков – материалист. Но в отличие от материалистов эмпирического толка, он понимает, что для того, чтобы уловить особенности эпохи, бесполезно обращаться к единичности - как к единичности мышления индивидов, так и к единичным фактам. Ильенков полностью солидарен с мыслью Гегеля о том, что если факты не соотвествуют теории, то тем хуже для фактов. В первую очередь потому, что за фактами не стоит ничего, кроме наблюдения, которое само, и здесь можно полностью согласиться с позитивистами, зависит от наблюдателя. В то время как за теорией стоит вся история. "Теоретическое мышление каждой эпохи..., это исторический продукт, принимающий в различные времена очень

различные формы и вместе с тем очень различное содержание. Следовательно, наука о мышлении, как и всякая другая наука, есть историческая наука, наука об историческом развитии человеческого мышления". [1. с. 306-307] Соответственно, история философии - это наука о том, как история продуцирует человеческое мышление, какие формы и какое содержание оно принимает в различные эпохи.

Для греческой натурфилософии вопрос о соотношении философии и коммунизма не стоит по причине того, что грек этой эпохи не в состоянии пока помыслить себя вне общественного целого, которое составляет его сущность. Коммунистическое мировоззрение для него так же естественно как и диалектический и материалистический способ мышления и "греческое" отношение к природе, в котором нет не только, как заметил Фейербах, ни тени утилитаризма, но нет еще и ни грана эстетики. Это наивный и стихийный коммунизм. Общество, точно так же, как и природа, греками еще "рассматривается как одно целое" [1. 369].

Итак, для досократиков вопрос о соотношении философии и коммунизма не стоит, но как только он был поставлен Сократом и Платоном, то сразу решительно и безапелляционно был решен в пользу коммунизма. Философия и коммунизм с точки зрения Платона совпадают. Конечная цель философии не в созерцании действительности (это занятие он считает полностью бесполезным) и даже не в объяснении ее, а в переустройстве общественной жизни на коммунистических началах. Платон, если хотите, считает, что дело не в том, чтобы тем или иным способом объяснить мир, а в том, чтобы изменить его. Возглавить процесс переустройства мира на коммунистических началах, уверен Платон, могут только философы. Отличие Платона от Маркса в том, что Платон - идеалист. Он думает, что можно изменить мир как общину, не изменив мир –как природу. Это еще самый грубый, абстрактный коммунизм, то есть сугубо философский коммунизм. Его утопизм не в том, что он неосуществим (на самом деле он был не придуман Платоном, а списан с устройства индийского общества), а в том, что он "не от мира сего", что он неисторичен, то есть может существовать, но не может развиваться. А неразвивающийся коммунизм полностью совпадает со своей собственной противоположностью – абсолютным рабством. Отвергая классическое рабство, на котором зиждился греческий полис и "без

которого бы не было современного социализма", Платон апеллирует к формам рабства не только не развитым, но и неспособным к развитию – рабству, которое держится не насилием, а традицией, то есть добровольному (если вообще можно говорить о наличии воли у людей традиционного общества) рабству. Именно таковым было в своей основе рабство в странах Древнего Востока.

И это была не единственная форма рабского коммунизма, которую породила философия. Если можно говорить о философской доктрине христианства (а о ней говорить нужно, поскольку без греческой философии христианство если бы и возникло, то никогда не могло бы претендовать не только на роль мировой религии, но и на роль религии вообще, так и оставаясь одним из многочисленных языческих верований), то она предполагает коммунизм в качестве одного из своих оснований. Вообще первоначальное христианство - это сплошной практический коммунизм. Суть его в принципиальном отказе от частной собственности, доходящем иногда до абсурда – то есть отказа от производства и даже от потребления. Разумеется, что провести эти принципы в жизнь последовательно было невозможно, что и заложило основы последующего христианского лицемерия, позволившего ему стать мировой религией, очень удобным инструментом оправдания практического рабства во всех его формах во имя иллюзорного всеобщего братства. Практический коммунизм первоначальной христианской общины был перенесен на небеса, где он только и мог существовать в чистой форме, а живым людям рекомендовалось смирение перед любыми и всякими формами угнетения.

Но какое отношение имеет к философии (в нашем случае, к диалектике) революция? Конечно, все помнят выражение Герцена "Диалектика есть алгебра революции", но оно слишком афористично, чтобы прояснить ситуацию. Даже запутать может. Ведь отсюда кто-то может вывести, что диалектика это такая специальная наука о том, как делать революцию, и больше ни для чего она не годится. В общем-то, по-своему этот вывод будет тоже верен - диалектическое мышление есть мышление революционное по самой своей природе, и оно вряд ли может пригодиться для решения задач более мелкого масштаба, например, как заработать денег или как удачно выйти замуж.

Но зато диалектическое мышление, и только оно, может помочь покончить с таким положением дел, когда человек вместо того, чтобы свободно развивать свои способности, вынужден всю свою жизнь заботиться о том, как заработать денег и отказывать себе даже в таком, казалось бы, простом счастье как создание семьи на основе взаимной любви.

Конечно, есть вариант - не задумываться над этими вопросами, и множество людей так и делает. Но как только кто-то начинает задумываться, он, хочет или не хочет, начинает понимать, что это отнюдь не его личные проблемы, что любые попытки разрешить их приводят к тому, что эти проблемы (даже в случае успеха) воспроизводятся на новом уровне. Собственно, если бы общество, основанное на частной собственности, могло разрешить эти проблемы, то есть обеспечить всем средства к существованию, условия для свободного развития своих способностей и условия для личного счастья, никакая революция была бы невозможна в принципе. Но в том-то и проблема, что не может. Не может, потому что основанием даже того иллюзорного счастья, которое в условиях полного господства частной собственности небольшому количеству людей даёт деньги, является отсутствие средств к жизни у огромного большинства. Иначе они не будут работать на собственников средств производства, и производство, построенное таким способом, остановится мгновенно. А производя таким способом средства к жизни, люди производят и себя как членов этого общества. Не только как производителей или потребителей, но и как, если так можно выразиться, мыслителей. То есть, они не в состоянии даже в мышлении вырваться за рамки, положенные основанным на частной собственности способом производства. Даже, когда им кажется, что они вырвались и вырвались радикально, на самом деле они вырываются не вперед, а назад.

К слову сказать, антибуржуазных и антикапиталистических теорий сейчас очень много, гораздо больше, чем было во времена Маркса. Но все, что могут приложить современные критики капитализма - это возврат к его домонополистической стадии или еще более ранним формам обмена. Другими словами, они ищут счастье человека в возможно большей изоляции его от общества. Причина этого проста – эмпирический способ мышления, то есть точка зрения отдельного индивида. Преодолеть этот способ мышления возможно только одним способом – нужно научиться

мыслить с точки зрения человеческого рода, то есть с точки зрения общественного развития. Но такой способ мышления до сих пор культивировался только философией, да и то не всякой, а только диалектической, той, линию развития которой Эвальд Васильевич Ильенков обозначил такими узловыми точками как Спиноза-Фихте-Гегель-Маркс-Ленин. Но мышление с точки зрения интересов развития общественного целого – это и есть коммунистическое мышление. В этом отношении философия уже давно сделала все, что может сделать философия. Теперь вопрос состоит только в том, как сделать этот разработанный философией способ мышления достоянием каждого человека. С одной стороны, это, разумеется, проблема образования. Но есть и вторая сторона дела – так сказать, онтологическая.

Как известно, вторая сторона основного вопроса философии состоит в том, может ли человеческое мышление отразить мир таким, какой он есть. Философия решила этот вопрос положительно в том смысле, что она создала диалектику – метод мышления, который адекватно отражал движение в природе. Но как только это достигнуто, вопрос о тождестве мышления и бытия встает несколько по-иному – в той мере, в какой человеческое мышление становится самостоятельным фактором человеческой деятельности, общественное бытие должно сообразовываться с мышлением. Разумеется, что не со всяким, а только с тем, которое верно отражает действительность. Это никем не подвергается сомнению, когда речь идет о таких вещах, как, скажем, правила уличного движения. Все понимают, что нужно руководствоваться научным мышлением при организации любых технологических процессов. И чем выше форма движения материи, лежащая в основе технологического процесса, тем строже должно быть следование науке при его совершении. Иначе – беда. Но почему-то считается, что совершение процессов мышления в области общественной формы движения может происходить как бог на душу положит, а не согласно науке об этих процессах. Как будто общественная форма движения проще, чем какой-нибудь физический или химический процесс.

Энгельс предупреждал, что диалектика мстит за пренебрежение к ней. Похоже, сегодня это предупреждение становится актуальным во всей его полноте. Коммунизм или смерть – вот как сегодня правильно формулируется основной

вопрос философии. Без хорошей философии его, как и прежде, не решить. Но одной философии для его решения уже будет мало. Ведь для его решения нужно научиться не только мыслить диалектически, но и действовать соответствующим образом.

Литература

1. Ф.Энгельс. Старое предисловие к "Анти-Дюрингу". О диалектике. К.Маркс. Ф.Энгельс. Собр. соч. т. 20.

А.Ю.Самарский

Политэкономия духа

По словам Г.Гегеля «быть спинозистом, это – существенное *начало* всякого философствования». Но даже великий немецкий идеалист-диалектик не смог до конца оценить всю глубину мысли Спинозы в отношении его понимания мышления, поскольку последний, хоть и в абстрактном виде, но сформулировал основы именно *материалистического* понимания мышления.

Разбирая в «Диалектической логике» спинозовское определение мышления как способность тела двигаться по контуру внешних тел, сообразуя собственную форму действия с формой внешних тел, Э.В. Ильенков, в пример приводит человеческую руку, которой тело, в основном, совершает «осмысленные» действия. Но если попробовать взять руку не как орган тела, а как основной орган мышления, и рассмотреть роль руки не как части мыслящего тела, а как основополагающую причину развития мышления? Ведь именно благодаря действию руки возникает всякое мышление, начиная от овладения ложкой слепоглухонемым ребенком, заканчивая созданием «неорганического тела человека».

Для этого нам придется выделить базовую категорию, которая сама ни из чего не выводится, но из которой вырастает вся система категорий материалистического понимания мышления. Следуя принципу Спинозы: мыслит не дух, помещенный в материальное тело, и даже не отдельно взятое мыслящее тело, а материя (субстанция) в целом обладает мышлением, мы должны рассматривать «мышление *не* как *продукт* действия, а как *самое действие*, рассматриваемое в момент его совершения...» [2, с. 25]. Следовательно, мышление в целом есть реализация социальной формы материи по логике развития этой формы. Начинать мы должны исходя из принципа монизма: рассмотреть момент появления *мыслящей* руки, т.е. собственно человеческой руки, которая отличается от лапы тем, что действует сообразно логике предметов внешнего мира.

Первоначальная категория с самого начала имеет собственную противоположность; она несет в себе противоречие: с одной стороны, «мыслящая» (человеческая) рука – это следствие труда, с другой – труд является действием «мыслящей руки». В работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека»

Ф.Энгельс указывает на это противоречие: «рука, т.о., является не только органом труда, она также продукт его» [7, с. 488]. Взаимодействие внутри естественного (природы с лапой животного, в которую случайно попадает посторонний предмет) порождает сверхъестественное, чего в природе нет, – мышление. Но последнее не выводится из природного, и существует не в образе действий индивида, а в форме действия общества – общественного производства. Энгельс первым доказывает, что труд создал человека, «он – первое условие всей человеческой жизни» [7, с. 486], а, следовательно, условие той существенной способности, которая отличает человека от животного – способности мыслить. Т.е. рука является органом мышления в силу того, что она есть «орган труда».

Дальнейшее развитие категорий мышления повторяет логику становления общественного производства (по словам В.И. Ленина категории мышления это миллиарды раз повторенные людьми действия [3, с. 172]). Следовательно, категории мышления следует выводить из истории и логики развития общественного производства, чем занимается политэкономия. «Если Marx не оставил «*Логики*» (с большой буквы), – то он оставил *логику* «Капитала» [3,с. 301.], и по совету Ленина необходимо изучить логику развития понятий в «Капитале».

По Энгельсу «Труд начинается с изготовления орудий труда» [7, с. 491]. Развитие общественных отношений, а вместе с ними форм общественного сознания, понятий и категорий мышления, идет благодаря развитию труда, и как следствие – его усложнению и разделению. Инструмент поначалу выступает простым продолжением руки. Развитие мышления в эпохи Античности и Средневековья ограничивается применением ручных орудий труда. В «Происхождении семьи, частной собственности и государства» Энгельс высказывает мысль, что с т. зр. технологического развития орудий труда эти эпохи не имеют каких-либо существенных различий, и обе являются следствием общественного разделения труда на умственный и физический и появления товарного производства.

«Революция мышления» приходится на период становления буржуазных отношений в Европе – на Новое время. Очевидно, что это следствие перехода от ручного к машинному производству. Недаром Ильенков начинает свою «Диалектическую логику»

именно отсюда. Орудие труда из простого продолжения руки превращается в машину.

Здесь можно по-новому поставить вопрос об отношении мышления и такого продукта человеческой руки как машина. В первоначальном варианте «Капитала» Маркс писал, что машины «это – созданные человеческой рукой органы человеческого мозга, овеществленная сила знания» [6, с. 215] и добавлял, что при капитализме основным показателем развития мышления является капитал. Т.е. машина это тоже продолжение «мыслящей руки», но такое продолжение, которое, опосредствуя производственные отношения, превращает человека в свой придаток и определяет пределы развития мышления. Можно дополнить вопрос: если капитал определяет предел развития мышления, но материалистическое понимание мышления предполагает реализацию социальной формы движения, то необходимо решать вопрос о преодолении капитала.

Поставленный выше вопрос решает Ильенков в работе «Машина и человек, кибернетика и философия», и решает, на наш взгляд, не достаточно основательно: машина, понимаемая им как механизм, и в самом деле мыслить не может, и вообще никак не может пригодиться для ликвидации государственной машины – тех общественных отношений, которые порождены машиной и сковывают развитие всех сущностных сил человека. По Ильенкову, коммунизм нельзя «построить на пути математически-электронного усовершенствования нынешней системы отношений, т.е. на пути увековечивания нынешнего положения дел, на пути передачи нынешних управленческих функций государственной машины не демократически организованному человеческому коллективу, а другим машинам» [1, с. 280]. Не отрицая необходимости преодоления нынешних общественных отношений, в т. ч. государства, остановимся на возможности использования машин в управлении общественным производством.

Этот вопрос невозможно решить, оставаясь в сфере философии. Его должна ставить и решать политэкономия. Сам Ильенков в своих политэкономических работах неоднократно высказывался, что пока сохраняются товарно-денежные отношения, товарное производство, пусть оно называется «социалистическим» и существует в социалистическом государстве, переход к коммунизму невозможен. Метод, который

здесь может предложить экономическая наука – искать причины товарного производства и преодолевать их новыми средствами. А это означает преодоление разделения труда, прежде всего разделения труда на умственный и физический.

К. Маркс считал, что уничтожение такого разделения труда возможно при исключении человека из процесса производства. В «Капитале» исследуя машины и крупную промышленность, он приводит идею «автоматической фабрики» английского экономиста Юра. Рассматривая фабрику не как «расчленённую систему машин», а «в её целом, притом в её наиболее развитой форме», Маркс выделяет капиталистическое применение механических автоматов и применение их вообще [5, с. 431]. Капиталистическое применение обусловлено «отделением интеллектуальных сил процесса производства от физического труда» [5, с. 434], а разделение труда на автоматической фабрике – чисто технологическое.

По мере совершенствования кооперации труда и развития машин, совершенствуется и управление ими. В.И. Ленин, кроме загнивания капитализма, видит в процессе укрупнения промышленности, и, как следствие, в монополизации и концентрации капитала, возможность использования такую промышленностькак единый организм при диктатуре пролетариата. В «Государстве и революции» он говорит, что от капитализма достается «фабричная дисциплина» – как средство классовой борьбы, и передовые открытия науки. Особое внимание Ленин обращает на электричество, которое способно преодолеть границы развития машин, поставленные капитализмом, и объединить фабрики страны в единое целое.

Идея некапиталистического использования машины получила новое развитие с возникновением кибернетики и возможности использования промышленности как единого организма. Другими словами, для уничтожения товарного, т.е. машинного производства, при котором человек становиться функцией машины, нужна машина, но построенная и используемая на иных основаниях. Проблема преодоления товарного производства, в которую уперся И.В. Сталин и особо остро зафиксировал Ильенков, решается путем устранения обмена между группой «А» (производства средств производства) и группой «Б» (производства средств потребления). В этом отношении идеи советского кибернетика В.М. Глушкова о

построении Общегосударственной автоматизированной системы управления (ОГАС), управляющей производством в масштабах страны, и автоматизированной системы управления технологическими процессами (АСУТП), управляющей в масштабах предприятия, являются продолжением идей Маркса и Ленина.

Здесь кибернетика как наука об общих закономерностях процессов управления и передачи информации, может решить проблему преодоления товарного производства. Какова же в таком случае роль политэкономии как науки, учитывая, что процесс уничтожения разделения труда предполагает снятие отдельных форм общественного сознания, в т.ч. науки и философии? На полях книги Н.И. Бухарина «Экономика переходного периода» возле слов: «конец капиталистически-товарного общества будет концом и политической экономии», В.И. Ленин пишет: «неверно. Даже в чистом коммунизме хотя бы отношение Iv+m к IIc? и накопление?». [4, с. 384]. Использование нетоварных экономико-математических моделей вместе с автоматизированной системой управления общественным производством позволяет решить это противоречие.

В итоге происходит снятие: машина, которая при капитализме господствует над человеком, здесь делает его свободным, уничтожая, таким образом, себя и при этом не переставая исполнять свою функцию продолжения человеческой («мыслящей») руки, правда не как индивидуальная, а как «обобществившаяся» машина – система машин. Ведь машина обособленного производства производит атомарного индивида.

Продолжая мысль Спинозы и Ильенкова: мыслит не отдельный мозг, и не отдельный индивид. Мышление – это атрибут субстанции, понятое материалистически – реализация общественной формы развития материи. Машина, как продолжение органа мышления – руки, является орудием труда, которое, «двигаясь по контуру внешних форм» начинает создавать собственные формы отношений, которые диктуются человеку как внешние и наперед заданные. Человек начинает следовать логике новых машинных форм, которые в условии разделения труда господствуют над ним. Но, последовательно доведя логику развития машины до конца, можно противопоставить обособленной машине автоматическую фабрику в масштабах общества, т.е.

автоматизированную систему управления экономикой, и ликвидируя, таким образом, разделение труда на умственный и физический, человек реализует себя как обобществившееся человечество.

Машина не мыслит сама по себе, как не мыслит сам по себе человеческий индивид. Он продукт общественных отношений, созданных «мыслящей рукой». Напротив, система машин (автоматическая фабрика, ОГАС) является органом мышления настолько, насколько она в качестве составляющей «человеко-машинной системы» участвует вместе с человеком в реализации общественной формы движения материи, т.е. в преодолении товарных отношений.

Таким образом, мышление реализует себя по своей форме, реализуя себя при этом как атрибут субстанции.

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, с. 263-284.

2. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. - М.: Политиздат, 1974.

3. Ленин В.И. Философские тетради / В.И. Ленин. ПСС, т. 29, - М.: Политиздат, 1963.

4. Ленинский сборник XL. - М., 1985

5. Маркс К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., 2-е изд. Т 23, - М.: Политиздат, 1961.

6. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1850 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., 2-е изд. Т. 46, ч. II. - М.: Политиздат, 1961.

7. Энгельс Ф. Диалектика природы / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., 2-е изд. Т 20, - М.: Политиздат, 1961.

Д.В. Самардак

Категория тотальности и материалистическое понимание истории

Философия Э.В.Ильенкова родилась в борьбе против разнообразных форм редукционизма, тщательно маскирующихся под революционную теорию. Советский «диамат» в этом смысле лишь продолжал ту «анти-философскую» тенденцию, основанную на фетишизации уже сложившихся методов и результатов естествознания, которая приобрела значительное влияние еще в эпоху Второго интернационала. Диалектика, согласно этому подходу, либо понималась как антинаучный пережиток юношеских увлечений Маркса, либо, что чаще случалось с ревностными борцами против ревизионизма, использовалась как «общая схематика бытия», набор готовых шаблонов, с помощью которых можно каталогизировать разнообразный эмпирический материал. Такая печальная судьба диалектики представляется неизбежной, если учесть, что в большинстве работ «по диалектическому и историческому материализму» от произведений К.Каутского и до «Краткого курса» включительно, она не понималась и не исследовалась как логика, что принцип развития не доводился в них до развития форм мышления. [1, 488]

Выражением той же вульгаризаторской позиции стала подмена материалистического понимания истории экономическим редукционизмом, или, как выразился Г.В.Плеханов, манерой «всюду лезть с экономикой»[11, 288]. Понимались ли при этом все общественные явления просто в качестве эпифеноменов экономических условий, либо же история представлялась как результат взаимодействия нескольких различных факторов, из которых экономический выделялся в качестве имеющего преобладающее влияние и решающее действие [6, 117], существенной роли не играло. Не спасала положение даже известная оговорка об «обратном влиянии надстройки на базис», поскольку речь здесь зачастую шла не о переходящих друг в друга моментах единого процесса, а, опять-таки, о самостоятельных факторах, пребывающих между собой в отношении внешнего взаимодействия, – о лишенном надстройки базисе и лишенной

базиса надстройке, – причем один из них понимался как важнейший, а другой как просто очень важный.

Яркую критику такого понимания исторического материализма дал Георг Лукач, согласно которому специфическое отличие метода Маркса заключается не в «господстве экономических мотивов в объяснении истории», а в рассмотрении всех общественных явлений с точки зрения тотальности, «всестороннего, определяющего господства целого над частями» [4, 128]. С этой точки зрения, ориентирующейся на «законченность общественного организма и взаимоопределяемость всех его составляющих» [8, 56], экономический редукционизм представляет собой, как сказал бы Гегель, такой подход, когда «выхватывают лишь один момент и выдают его за целое».[2, 64]

Лукач смог преодолеть эту вульгарную точку зрения, прежде всего, потому, что понял историческое познание не как потусторонний общественной действительности процесс, вечно стремящийся преодолеть неизбывное отличие от собственной сущности, от своего предмета, а как самопознание тотальности, которое само по себе является ее существенным моментом. Причем осуществить этот познавательный акт может лишь общественно-определенный субъект исторического действия, а именно пролетариат, самопознание которого совпадает как с самопознанием классового общества в целом, так и с его имманентным отрицанием, с процессом перехода в бесклассовое общество. Именно в революционной теории пролетариата, пребывающей в неразрывном единстве с его практикой, «акт осознания изменяет форму предметности предмета». [7,261]

Таким образом, в «Истории и классовом сознании» восстанавливалось то диалектическое преодоление дуализма общественного бытия и общественного сознания, которое свойственно для подлинно марксистского метода. С одной стороны, сознание не «имеет самостоятельного развития», его историю можно понять только как историю того общественного субъекта, сознанием которого оно является. С другой стороны, сознание имманентно общественному бытию, является необходимой формой его движения, способом действия неорганического мыслящего тела.

Однако фактом признания методологического значения категории тотальности сущность материалистического понимания

истории не исчерпывается. Вопрос ведь заключается не столько в том, представляет ли общество «качественно определенное целое, «органическую систему» взаимодействующих явлений» [4,20], а в том, как воспроизвести это целое в движении понятий. Эту задачу – задачу конкретизации способа движения познания, с помощью которого возможно «понять тотальность как результат», а не только как исходный пункт исследования, – Лукач лишь сформулировал в качестве цели, осуществить же ее на практике не сумел. А без этого данная категория могла иметь лишь негативное значение, ее можно было использовать для критики односторонних социологических конструкций, однако не в качестве основания подлинно научного понимания исторического процесса. Тотальность, не ставшая конкретным методом построения теории, сама превращается в абстракцию, в которую вкладывается скорее интуитивное, чем, как выразился бы Гегель, «строго-спекулятивное» содержание.

Именно недостаток логической конкретности позволил Лукачу стать родоначальником так называемого «западного марксизма» – течения мысли, которое, как через исполненное отчаяния абстрактное представление о «тотально администрируемом обществе», характерное для зрелой Франкфуртской школы, так и через «децентрированный» структурализм Л.Альтюссера, прямо упирается в постмодернизм с его критикой «тотализирующих дискурсов». [3,434] При этом сам Лукач изо всех сил старался быть марксистом именно «восточным» - таким, каким был, к примеру, Маркс, – то есть использовать диалектику не столько для раскрытия глубины и всеобъемлемости отчуждения, сколько для решения конкретных задач, необходимых для его преодоления.

Превратить идею тотальности из идеала, к которому нужно стремиться, в развитую и действенную логику научного исследования удалось именно Ильенкову. Особое значение в этой связи имеет его фундаментальная работа «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении», которую вполне всерьез можно, по меткому выражению С.Н. Мареева, «рассматривать как материалистический аналог «Науки логики» Гегеля [8,298].

Задачу диалектической теории Ильенков усматривает не в том, чтобы свести предмет научного исследования к его простейшим, предельно абстрактным определениям, эмпирически

присутствующим во всех его проявлениях, а в том, чтобы «вывести» [4,182] предмет, последовательно воспроизвести в развитии системы абстракций[4,21] его историческое становление в качестве «относительно самостоятельной системы взаимодействия»[4,186] (абсолютно самостоятельной, вполне «замкнутой на себя», как известно, является лишь вся материя в целом). Метод восхождения от абстрактного к конкретному, метод «Капитала» Маркса, и представляет собой, по Ильенкову, единственно научный метод постижения тотальности как исторически возникшей и развивающейся реальности. [4,229]

Ключевым моментом этого метода является принцип строгой последовательности, согласно которому порядок диалектической дедукции определений исследуемой целостности должен задаваться не субъективными соображениями исследователя и не тем порядком, в котором данные определения проявляются во внешне-эмпирической истории предмета, а исключительно внутренней природой данной целостности, отражать необходимые этапы ее развития. Иначе воспроизвести предмет исследования в его конкретности не удастся. Как пишет Маркс, «Легко понять норму прибыли, если известны законы прибавочной стоимости. В обратном порядке невозможно понять ни того, ни другого» [10,227]

Данный принцип не представляет собой какого-то нововведения марксистской теории. Он, как и многое в диалектическом материализме, является лишь результатом серьезного отношения к истории критического самосознания теоретического мышления – к истории философии. Еще Спиноза, как известно, дал классическую формулировку принципа логической последовательности: «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [12, 407]. Шеллинг, в свою очередь, пишет: «Произвольная последовательность представлений немыслима... Исходя произвольно из любой части органического целого, я вынужден буду все время переходить от одной к другой, а от нее к следующей, так как в органическом целом все служит причиной и действует друг на друга».[13,347]

Здесь мы подходим к центральному пункту нашего размышления. Материалистическое понимание истории есть частный случай метода восхождения от абстрактного к конкретному, его применение к исследованию развития общества. Центральной проблемой этой теории является вопрос о том, как

социальное бытие становится осознанным (здесь, таким образом, совпадают «диамат», «истмат» и «теория научного коммунизма», разделить которые невозможно). С материалистической точки зрения развитие сознания можно понять лишь путем выведения его из общественного бытия, причем вовсе не потому, будто эмпирически всегда происходит так, что сначала что-то меняется в «материальных условиях жизни общества», а «потом» [5,112] эти изменения дополняются соответствующими изменениями в сознании, оказывающими обратный эффект на бытие. Эмпирически дела, по большей части, обстоят иначе, да и вообще в «органических системах» всякая причина неминуемо является следствием. Просто переход от общественного бытия к общественному сознанию – это именно та логическая последовательность, которая соответствует внутренней природе общественного целого, благодаря чему она и составляет необходимое условие для его постижения, для вывода исторической реальности из ее объективной генетической основы – из производства как процесса изменения человеком природы, в том числе, и своей собственной. Вывести же эту целостность посредством логического перехода от сознания к бытию оказывается невозможным и, прежде всего, потому, что непонятным сразу же становится сам исходный пункт: идеи «падают с неба» [6,124], источник их развития мистифицируется, выносится за рамки научного исследования.

Проблема становления осознанного бытия, перехода человечества к сознательному историческому творчеству – проблема не только теории, это самый животрепещущий практический вопрос современности. Разгулявшаяся рыночная стихия, которая в действительности представляет собой лишь такую форму «общественной связи индивидов» [9,144], которая «не заключена в их сознании и в целом им не подчинена» [9,143], все в больших подробностях демонстрирует свою безжалостную власть над нашими душами, свою способность превращать братство в ненависть, мир – в войну, а независимость во внутреннее рабство. В этой связи материалистическое понимание истории и проблема изменения общества как целого становятся с каждым днем все актуальней.

Литература

1. Антология позднего Троцкого. -М.:Алгоритм,2007.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук Т1- М.: «Мысль», 1974
3. Енциклопедія постмодернізму. - Київ.: «Основи»,2003
4. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997.
5. История ВКП(б). Краткий курс. - ОГИЗ 1946
6. Лабриола А. Очерки материалистического понимания истории. –М.:Госполитиздат, 1960
7. Лукач, Георг. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. - М.: «Логос – Альтера», 2003.
8. Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач-Выготский-Ильенков. – М.: Культурная революция, 2008.
9. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861гг. Ч.1. - М.:Политиздат,1980
10. Маркс К. Энгельс Ф. Соч. т. 23
11. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения Т2-М.: «Госполитиздат»,1956
12. Спиноза Б. «Избранные произведения» Т1.- М.:Госполитиздат,1957
13. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т1. -М.:Мысль,1987.

В.Ф. Шелике

ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА ИСТОРИИ: Категориальные ряды Науки истории (вслед за Марксом)

В НАУКЕ ИСТОРИИ логика истории выражается через систему категорий, построенной по методу восхождения от абстрактного к конкретному, исследованного Эвальдом Васильевичем Ильенковым по работам К.Маркса [4]. Каждая категория по К.Марксу и Ф.Энгельсу есть выражение отношения [2, т.1, с.75]. Каждое отношение создается соответствующим родом деятельности [1, т.13, 497-498; т.42, с.120]. Всем отношениям и соответствующим им видам деятельности присущи внутренние противоречия, снятие которых является источником развития истории человечества, в том числе, согласно Марксу, и через революции [4, с.103, 184].

Выявление логики истории, в первую очередь, необходимо начинать с определения тех исходных отношений и исходных видов деятельности, с которых началась история человечества, и без которых люди не могут жить и «делать историю». Эти исходные отношения должны на предельно абстрактном уровне охватывать предмет анализа – историю человечества – в ее целостности от начала истории до ее конца. Исходное начало истории и станет началом логики истории. Ильенков полагал таким началом труд. Между тем, Маркс, ни в «Немецкой идеологии», ни в «Капитале», не начинает построение своей теории с труда [4, гл.2, с.64-118].

Итак, с чего начинать?

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ К МИРУ – та предельная абстракция, которая исходно охватывает предмет исследования – историю человечества – в ее целостности [5]. Человеческие отношения к миру вбирают **человечество и мир** как две неразрывные стороны, вне наличия которых люди вообще не могут жить и «делать историю». Человеческие отношения к миру исходно раздвоены на отношения людей к природе и отношения людей к людям, между которыми существует немало противоречий. В предыстории человечества противоречия предстают как единство/противоположность между человечной и обесчеловеченной сторонами жизни людей, снимаемое, в том числе, и через

революции. В этом ракурсе действительный, а не воображаемый «протест человека против обесчеловеченной жизни» [1, т.1 с.447] есть исходное определение революции.

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ – это абстракция, которая на ином, более конкретном уровне представляет предмет познания – историю человечества – также в его целостности [6].

Действительность по Марксу и Энгельсу охватывает всю совокупность действительных, а не воображаемых человеческих отношений людей к миру – к миру природы и к миру людей. Действительные отношения строятся как отношения между: а) действительными индивидами, б) акциями их деятельности и в) материальными условиями их жизни, созданными акциями деятельности индивидов в прошлом, и в настоящем [2, т.1, с.8].

Действительные индивиды раздвоены на действительно действующих индивидов и на кажущихся (себе и другим) в своем и чужом представлении действительных индивидов [6, с.186-188]. Раздвоены и акции деятельности индивидов на действительные и воображаемые (кажущиеся) действия индивидов. Материальные условия жизни действительных индивидов раздвоены на прошлые и настоящие материальные условия жизни. Каждая из трех сторон действительности насыщена противоречиями.

Коренным образом изменяя: а) акции своей деятельности и б) материальные условия своей жизни, в) действительные индивиды изменяют самих себя, в том числе и через **действительные** революции [1, т.3, с.201, 277], которые «есть деяние» а не бунт [1, т.3, с.380; 6, с.189-190], а деяние, есть действительное, а не воображаемое социальное деяние.

СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ – следующая абстракция познания истории человечества в ее целостности [7]. Социальные отношения вбирают в себя отношения людей к природе и отношения людей к людям, со всеми присущими им действительными противоречиями.

Социальные отношения предстают как единство/противоположность двух сторон: а) актов **созидания** людьми **жизни** и б) актов **удовлетворения** людьми **потребностей жизни.** Социальные отношения, **с** одной стороны, строятся на основе **трех** исторических актов деятельности людей по **созиданию** людьми: а) средств жизни (природных и общественных); б) новых потребностей и инструментов для удовлетворения потребностей

(природных и общественных); в) людей и отношений людей (к природе и к людям) [2, т.1, с.19-21]. С другой стороны, все три исходные исторические акты созидания люди осуществляют для у**довлетворения** потребностей жизни (природных и общественных) [Там же]. Процессы созидания социальных отношений и процессы удовлетворения людьми потребностей жизни полны противоречий.

Субъектом социальной деятельности по удовлетворению потребностей жизни, с одной стороны, является **каждый** индивид отдельно: никто не может жить, перепоручив другому, есть, пить, одеваться вместо себя самого. Но, с другой стороны, в созидательной социальной деятельности участвуют **не каждый** индивид, хотя нуждаются в ней для жизни все вместе: а) не каждый создает средства жизни, б) не каждый создает инструменты для удовлетворения потребностей жизни и новые потребностей, в) не каждый создает людей и отношения между людьми и природой. Снятие этих противоречий осуществляется, в том числе, и через **социальные** революции [4, с.103-117].

В социальной деятельности людей существуют единство/противоположность между созиданием действительными индивидами: а) как **средств жизни,** так и **средств лишения жизни**, б) как инструментов по удовлетворению потребностей **жизни** так и инструментов по удовлетворению потребностей в **лишении жизни** и т.д**.** Люди не только **созидают** жизнь, но и **разрушают** жизнь, как в мире природы, так и в мире человека. Коренное снятие социальных противоречий действительные индивиды осуществляют, в том числе, и через **социальные** революции [4, с.103-117].

ПРОИЗВОДСТВО, ОБЩЕНИЕ (VERKEHR), ОБЩЕСТВО – три исходные стороны социальной деятельности получают далее новые, более конкретные определения через следующий категориальный ряд: **производство, общение (Verkehr), общество** [8, №5]. Этот категориальный ряд вбирает в себя все богатство определений человеческих отношений к миру, действительности и социальной деятельности и присущие им противоречия.

Производство исходно определяется как **производство жизни**, по Марксу и Энгельсу состоящее из двух сторон: а) производства людьми своей собственной жизни через труд и

б) производства людьми других людей через акт продолжения человеческого рода в деторождении [2, т.1, с.21].

Производство далее развернуто: а) как производство людьми людей (живых людей в их природных и общественных качествах); б) как производство людьми жизненных средств, в том числе и средств производства и средств общения (в их природной и общественной определенности); в) как производство новых потребностей и инструментов удовлетворения потребностей; г) как производство материальных условий жизни людей (производственных отношений людей к природе и производственных отношений людей к людям и т.д.) [8, №5].

Общение (Verkehr) исходно определяется как **движение:** обмен, обращение, перемещение, распределение и т.д. между людьми **продуктов производства**: а) человека (людей), б) средств жизни, в том числе и средств производства и средств общения, в) новых потребностей и инструментов удовлетворения потребностей, г) материальных условий их жизни (отношений общения людей к природе и отношений общения людей к людям).[8, №5, с.122-126].

Производство раздвоено на материальное производство и духовное производство, общение раздвоено на материальное и духовное общение.

Производство (материальное и духовное) раздвоены на **человечное** производство людьми средств жизни (материальных и духовных) и т.д., и на **обесчеловеченное** производство людьми средств лишения жизни (материальных и духовных) и т.д.

Общение (материальное и духовное) раздвоены на **человечное** во имя жизни и **обесчеловеченное** во имя лишения жизни материальное и духовное общение. Предыстория человечества насыщена противоречиями между человечным – обесчеловеченным производством, человечным и обесчеловеченным общением [8, № 5, с.126-128].

Производство определяет общение, но без общения нет производства, и оно обратно воздействует на производство.

На всем протяжении предыстории человечества производство развивалось через нарастающее разделение **труда.** Нарастание разделения труда в предыстории человечества ведет к усугублению отчужденного характер труда, что обесчеловечивает жизнь людей. Вместе с тем нарастание разделения труда создает условия и для

снятия разделения труда, что осуществляется через нарастание процессов передачи функций труда от человека машинам. В мире уже существует и нарастает тенденция вытеснения человека из труда. Происходит противоречивое освобождение человечества от труда и «превращение труда в самодеятельность (Selbstbetaetigung)» [2, с.70], что является основой для созидания действительно человечного производства.

Общение развивается в предыстории человечества через расширение общения, и через мировой рынок все более становится всемирным. Средства **обмена** товарного общения – деньги приобрели характер кажущегося всемирного эквивалента человеческих ценностей, что отчуждает человека от человечных потребностей. Вместе с тем расширение общения (и производства) превращают историю человечества в действительно всеобщую, всемирную историю. И эти процессы полны противоречий, которые снимаются, в том числе, и через революции в способе производства, формах общения и структуры общества [1, т.3, с.70].

Общество как некое целое, соединяющее всех со всеми, создается общественной деятельностью людей, которую Маркс и Энгельс исходно определяют как совместную деятельность, как ВместеДействие (Zusammenwirken) людей [2, т.1, с.21]. В предыстории человечества ВместеДействию людей противостоит ПротивоДействие (Gegeneinanderwirken) людей, что обесчеловечивает общественную жизнь людей.

Общество, как определенный способ ВместеДействия людей (Zusammenwirken**)**, строится на отношениях **собственности** в производстве и в общении, что разделяет людей на классы, устанавливая и закрепляя между людьми отношения эксплуатации одних людей другими. Это отчуждает общественные отношения от человека, превращая их в обесчеловеченные. В современную эпоху общество раздвоено на гражданское общество и государство, и здесь немало противоречий, снятие которых осуществляется, в том числе, и через **политические революции** и **революции гражданского общества** [1, т.1, с.403].

Вместе с тем процессы, происходящие в производстве и в общении, создают условия также и для исчезновения классов, т.е. для перехода человечества к такой ассоциации людей, в которой свободное развитие каждого является условием развития всех. Снятие всего комплекса противоречий, обесчеловечивающих

общественную жизнь, осуществляется, в том числе, и через **общественные** революции.

Субъектом общественной деятельности и общественных революций являются действительные индивиды, стихийно действующие как некое, исторически еще разрозненное, но, тем не менее, целое в масштабах страны или региона. Общественные революции в предыстории человечества лишь заменяли одну историческую форму обесчеловечивания жизни людей, другой формой обесчеловечивания жизни людей, поставив человечество на грань своего самоуничтожения. Одновременно в современном мире существует и движение по превращению человечества во всемирное человечество, способное сознательно создать мировое **человечное** общество [8, №3], как альтернативу современному состоянию мирового сообщества. Человечество на переломе.

Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф., Соч. 2-е изд.

2. Маркс К., Энгельс Ф., Избр. произв. в трех томах., М., 1980, Т.1

3. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. Москва. Изд. АН СССР. 1960

4. Шелике В.Ф. Исходные основания материалистического понимания истории (По работам К. Маркса и Ф. Энгельса 1844 – 1846 гг.) Бишкек. Изд. «ИЛИМ», 1991 г. 229 стр. http://www.wtschaelike.ru/pdf/iosnovaniya_1-3.pdf

5. Шелике В.Ф. Начало материалистической теории истории. (Ильенковские чтения. Э.В. Ильенков и перспективы развития гуманистической мысли. X1 международная научная конференция. Москва. Зеленоград. Май 2009 г.) Материалы конференции. Москва 2009. с.136-151

6. Шелике В.Ф. Действительность по Марксу (Исходные посылки и их развертывание.) Э.В Ильенков: Идеальное. Мышление. Сознание. Материалы XIV Международной научной конференции «Ильенковские чтения – 2012» Часть первая. Москва, 12-13 апреля 2012 г, с.183-196

7. Шелике В.Ф. Логическое и историческое в определениях социального и общественного (Маркс и современность) Проблема истории в творчестве Э.В. Ильенкова. Материалы XV

Международной научной конференции «Ильенковские чтения–2013». Москва, 28-29 марта 2013 г, с.153-159).

8. Шелике В.Ф. «Непознанный Маркс и некоторые проблемы современности». «Философские науки». № 3, 4 и 5. 2013 г.

Д.А.Столяренко

О коллективности действительной и мнимой

Нередко при рассмотрении вопроса становления человеческой личности возникает вопрос о противоречии двух тенденций – индивидуализма и коллективизма. При этом очень часто коллектив понимается как некий вневременной, внеисторичный «коллектив вообще», из-за чего полемика всегда сохраняет высокий градус напряженности. И все же придется признать, что острие критики, направленное на слепое понимание коллективизма как однозначного блага, грозит ему небезосновательно. Казалось бы, и историческая практика, и опыт философской рефлексии должны были бы снять этот вопрос в пользу коллектива. Однако не все так просто, ведь на сегодняшний день вряд ли мы можем говорить о подлинной коллективности, той, которая является условием становления универсально развитой личности.

Парадокс состоит в том, что человек, встраиваясь в качестве абстрактного, одностороннего индивида в любой современный мнимый «коллектив», тем самым ставит непреодолимое препятствие на становлении самого себя как личности. Именно к этой исторически преходящей форме каждый раз апеллируют противники «коллективизма» и сторонники индивидуализма. Но ведь и действительно: сам способ организации деятельности и общения (в широком смысле этого слова, так, как его понимал К.Маркс) человека в этом случае актуализирует только те потенции, вынуждает его развивать только те стороны своей личности, которые позволяют человеку быть частью того или иного коллектива. То же самое, в первую очередь, относится и к человеческому обществу в целом.

Когда «различные работающие индивидуумы выступают как простые органы совокупного труда», единственное, что имеет в данном случае значение – это их рабочая сила. И хотя люди объединяются в те или иные общности не только в процессе непосредственного производства (в узком смысле), механизм этого объединения во всех случаях каждый раз остается все тем же. У этого и без того внутренне бедного индивида вычленяются, выпячиваются только некоторые из его сторон, доказавшие свою необходимость, а все остальные отбрасываются по ненужности.

Таким образом, человек просто «поддерживает имидж», приемлемый для данного коллектива и отсекает от него все лишнее при том, что и сам этот «имидж», как совокупность черт, является чем-то внешним, чуждым человеку: будучи сначала лишь образом (т.е. «image» в буквальном смысле), в итоге он, отчуждаясь, становится самодовлеющим принципом, организующим жизнь отдельного человека.

В конечном итоге, как раз этот самодовлеющий образ становится, выражаясь словами Г.С. Батищева, «абстрактным, массово-безличным признаком-требованием, соблюдение которого обещает избавление от трудной повседневной и повсечасной работы над самим собою как субъектом».

Именно такая мнимая коллективность создает новый, жесткий и рациональный порядок, который должен соблюдаться, если частичный человек хочет быть частью этого субстанциализированного «общего тела». Наглядный пример этого мы можем видеть в социальных сетях. При том, что люди в них выступают как предельно атомизированные, гетерономизированные индивиды, каждый из них всегда встроен в виртуальную, иерархически более высокую общность, с оглядкой на которую он действует и с которой соотносит свои взгляды, суждения и мнения, действует уже не от своего имени, не от себя как человека-субъекта, а от имени своего частичного образа. Впрочем, правильнее было бы сказать, что никакого отличия от «реальной жизни» здесь нет. Если машинное производство представляет собой выражение par excellence экономической стороны вопроса комбинированного, органически-объединенного мнимым коллективом (командой) труда и вещно-принудительной дисциплины атомизированных индивидов, то коллективность социальных сетей – это диктатура персон, масок этих индивидов, формирующая коллективность максимально рафинированных, просеянных через сито «приемлемости» «имиджей».

Таким образом, в этом мы можем найти проявление той раздвоенности, на которую указывает Маркс в «Немецкой идеологии» и на которую обращает внимание Батищев: разделение социальной действительности на мир «абстрактных» индивидов и т.н. «мир социальных вещей», формообразов, «овещненных личных отношений индивида», которые, отчуждаясь, утверждаются в качестве внешней независимой довлеющей силы.

В поиске путей преодоления этой раздвоенности логично возникают две тенденции, два направления, которые имеют отношение уже не столько к философии, сколько к идеологии. С одной стороны, стремление защитить личность, индивидуальность от подавляющего ее «коллектива» порождает направление, которое громогласно называли «возвращением к человеку» (например, методологический индивидуализм). С другой – стремление защитить в людях человеческое от атомизации и дурной индивидности, «капризной самости». Однако такое стремление при попытке разрешить противоречие абстрактно приводит нас к положению, так или иначе сквозящему в христианской теологии, а позже сформулированному, например, Г.Гегелем в «Энциклопедии философских наук»: «Дух должен быть приведен к отказу от своих причуд, к знанию и хотению всеобщего… Чем образованнее человек, тем меньше выступает в его поведении нечто только ему свойственное». С другой стороны, как верно подмечает Э.В.Ильенков, Гегель вполне верно называет человеческую индивидуальность (как абсолютную неповторимость, неисчерпаемую в деталях) «дурной в логическом смысле». То есть, если мы попробуем лишить личность («единичное вообще») неповторимости, свойственной ей органически, то исчезнет и сама личность.

Очевидно, что действительное разрешение вопроса о коллективе не лежит ни в одной из этих крайностей. Подлинный коллектив не только не является препятствием для универсального развития личности, но и наоборот, предполагает его как необходимое условие.

Впрочем, неправильно было бы предполагать, что действительная коллективность – это только дело отдаленного будущего. Несмотря ни на что, она все равно с необходимостью воспроизводится и сейчас, хотя и на уровне случайности, тем самым создавая реальные предпосылки и основания для становления коллективности подлинной. Задача же состоит в становлении «универсальной общительности каждого со всеми и каждым как субъектов-личностей» (Батищев).

Проблема коллективности становится вопросом о становлении подлинной человеческой субъектности, о реальном ее историческом поиске не на пути возвращения к органической, до-субъектной со-принадлежности общине как Целому, не на пути

консервирования мертвых вещных форм хтонических коллективных чудищ из работ А.Грамши и А.Негри, а на поиске ее в «свободной индивидуальности, основанной на универсальном развитии индивидов».

В конечном же итоге этот вопрос неизбежно упирается в проблему снятия разделения труда. «Вместе с разделением труда разделяется и сам человек» - пишет Ф.Энгельс в «Анти-Дюринге». И это – как нельзя более краткая и емкая характеристика мира «дивидуумов» («делимых»), людей, раз за разом расщепляющихся вместе с тем, как они сталкиваются все с новыми и новыми закрытыми, «замкнуто-органическими» общностями, частью которых вынуждает их становиться мир частной собственности. Новые встречи и новые люди, вместо того, чтобы стать еще одной ступенькой на пути становления универсальной, разомкнутой навстречу миру личности, лишь усугубляют ее внутреннюю раздробленность. Ведь подлинной универсальности никогда не родиться из нагромождения частичных масок.

В любом случае, очевидно, что становление действительной коллективности, универсальное развитие личности и уничтожение разделения труда – это даже не «параллельные друг другу» вопросы. Как пишет Маркс в «Немецкой идеологии», «уничтожение разделения труда обуславливается развитием *общения* и производительных сил до такой *универсальности*, когда частная собственность и разделение труда становятся для них оковами», а «частная собственность может быть уничтожена только при условии *всестороннего развития индивидов»* (*курсив мой – Д.С.)* [Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.3 С.441]. Само же это всестороннее развитие индивидов (в противоположность карикатурному, искаженному выпячиванию отдельных сторон личности) обусловливается именно связью этих индивидов, в «солидарности свободного развития всех». Только таким образом вопрос о действительной коллективности может быть поставлен со всей требуемой серьезностью.

Н.Б.Хидиятов

Философская мысль Ильенкова как определение советской эпохи

В крупной личности эпоха высвечивается и определяется в своей конкретно-исторической сути, выражая себя через содержание и форму ее творческой деятельности, обнаруживая, одновременно, свои характерные детали. Тема «философская мысль Э.В.Ильенкова и определение советской эпохи», как в фокусе, задает тот масштаб и то место, откуда философское творчество Ильенкова определяющим образом и должно быть оценено. Философия, понятая как единство диалектики, логики и теории познания, осуществляет себя в исследовании конкретной социальной действительности. У К.Маркса она реализована, прежде всего, в «Капитале»; у В.И.Ленина теоретические работы обусловлены и подчинены задаче революционного преобразования российской действительности. Ясно, что и философские тексты Ильенкова должны, в итоге, оправдать себя как условие и теоретическая основа анализа советской действительности

Эвальд Васильевич Ильенков значим в двух взаимообусловленных, взаимопредполагающих друг друга планах. По сути, это два разных аспекта выражения одного содержания. Во-первых, он значим как веха в направлении и содержании развития философской мысли через определяющий для него тезис о единстве диалектики, логики и теории познания. Во-вторых, - как целостное, знаковое выражение советской эпохи. В обоих аспектах значимость Ильенкова как мыслителя выходит за временные и территориальные рамки Советского Союза.

Советская эпоха – средоточие, центр проблемной ситуации развития человечества в XX столетии. Не осмыслив логику развития и крушения опыта построения социализма в СССР, невозможно понять глубинные тенденции современного развития человечества. В жизненном пути Ильенкова, вплоть до трагического завершения, в его философском творчестве отчетливо и остро предстают объем и содержательная неоднозначность советской эпохи, глубокий, сущностный драматизм идей и реальности того времени. *Здесь мы имеем диалектическое единство противоположностей*. Речь идет о столкновении социально-государственной формы жизни, заявившей, но

неосуществившей задачу преодоления отчужденности человека от своей человеческой – общественной – сущности, с мыслью Ильенкова, утверждающей и развивающей то же самое содержание. Но мысль Ильенкова вошла в противоречие с наличным общественным бытием. (С инерцией этого бытия или воплощением качественно иного содержания – это именно тот вопрос, который требует изучения).

Развивая последовательно и неуклонно марксистско-ленинское понимание действительности, Ильенков исходил из *приятия* советской действительности как практического результата революционно-преобразующей марксистско-ленинской методологии и теоретического осмысления действительности. Ильенков воспринимал советскую действительность как реальный процесс трудного, ежедневного построения коммунистического общества (согласно тезису, что коммунизм – это не состояние, не идеал, к которому надо стремиться, а ежедневное, методически-последовательное движение по преодолению отчужденных форм общественного бытия). Тотальность советской действительности, охватывающей в своем развитии все стороны коллективной и индивидуальной жизни, и тотальность подхода ильенковской мысли, объясняющей человека, личность как индивидуальное, всегда неполное воплощение всеобщего общественного содержания, взаимосвязаны. В основе этой тотальности лежит качественно иное – в рамках социалистического проекта – понимание *единства теории и практики*, когда действительность понимается как процесс и результат практически-преобразующей деятельности людей, вооруженной научно-материалистической диалектической теорией.

Марксистско-ленинская методология задает критическое отношение к наличной действительности. Любые эмпирически наличные формы преходящи, обнаруживая и выражая, в то же время, всеобщие формы бытия, характеристики мира как проявления единой субстанции. В общественной практике это предполагает отказ от видения наличных форм как неизменных, установку на постоянное их преодоление, за которыми, одновременно, мир видится как субстанциальное единство. В деле формирования именно такого мировоззренчески определяющего подхода к действительности решающую роль должно сыграть само общество в своих взаимосвязях и социальных институтах, а

государство может способствовать этому процессу. Косность и догматизм, закрепляющиеся в формах общественной действительности, как и в формах понимания этой действительности, могут иметь объективное основание только в неоднородности социально-практической действительности и неоднородности интересов социальных групп. Результатом этого догматизма будет, непременно, *отождествление форм мышления,* в которых воспринимается преобразуемая действительность, *с формами самой действительности*. Соответственно, восприятие и осознание изменчивого, преходящего закрепляется в застывших, неизменных формах, с одной стороны, а всеобщее содержание действительности, выхолащиваясь, отождествляется с эмпирически-наличными, преходящими предметными воплощениями, с другой стороны. Философия превращается, в итоге, в идеологическое оформление и закрепление наличных общественно-политических форм.

Мир вне сознания и мир в сознании – вот мировоззренчески и методологически общий, центральный вопрос, по Ильенкову, водораздел, определяющий, в своей глубинной сути, направление развития общества и человека. Речь идет именно об обществе, строящем социализм. Или человек и общество реализуют свое движение в ключе диалектико-материалистического решения этого вопроса, или идеалистического. Последнее решение, при том, что оно может принести существенные прорывы в тех или иных аспектах понимания и преобразования действительности, *в конечном счете*, всегда, по Ильенкову, оказывается непродуктивным, ведет в тупик. На уровне социальной действительности это оборачивается застоем, консервацией наличных общественных форм (и, в конечном счете, их крушением). На уровне общественного осмысления превращается в явную (грубую и откровенную) или неявную, тонкую апологию наличной действительности.

Формы мышления, представленные и воплощенные, по Ильенкову, во всем предметном теле цивилизации, не могут быть отождествлены с формами языка, не могут замкнуться на них. Выделяя и исследуя конкретно-исторические формы мышления, воплощаемые в действительности, необходимо уметь отличать их от самой действительности. Справиться с этим может только руководимая диалектико-материалистическим подходом

общественная практика. Здесь лежит один из моментов принципиального расхождения видения пути и содержания построения коммунистического общества Ильенковым, от воплотившейся практики и идеологии советской государственности. Овеществленные и идеологически канонизированные общественные отношения превратились в СССР в автономно действующие отчужденные силы. Человек превратился в объект и инструмент утверждения фетишизированных символов строительства коммунистического общества.

Развивать человека можно, по Ильенкову как марксисту, только через развитие, обогащение, «выправление», где это необходимо, наличного ансамбля общественных отношений и взаимосвязей. Если эти отношения и взаимосвязи задают узко формируемую личность, обусловливают ограниченные человеческие возможности, тогда эти отношения необходимо корректировать исторически созревшими на данный момент возможностями и средствами. Перескочить из «царства необходимости» в «царство свободы» волюнтаристским прыжком не получится. Это ясно. Но в условиях социалистического строительства общий тезис об определенности общественного сознания общественным бытием должен претерпевать качественное изменение в силу отсутствия антагонизма интересов и единого движения, корректируемого диалектико-материалистической теорией. Наличные общественные отношения во всем их объеме (действительность как таковая) начинают восприниматься как воплощение социалистического проекта или отклонение от него. Последний, естественно, не задан готовым, а формируется и определяется повседневным ходом жизни общества и тенденциями его развития. Проблема упирается в руководство коммунистическим строительством, в неимоверно возросшую роль философско-теоретической мысли, выступающей методом для научной мысли «реальных» наук, с одной стороны, и методом для партийно-государственного строительства и формирования научно-материалистического мировоззрения всех граждан, с другой стороны. Если механизм стихийного регулирования действительности, имевший место в прошлом, заменяется сознательным, то содержание и качество мышления всех участников строительства социализма несоизмеримо вырастают в

своем значении. У Ильенкова интерес *к школе и воспитанию мышления у детей* имеет, поэтому, *принципиальное значение* как проблема сознательного, органического включения всех граждан страны в процесс общественных преобразований. Частным, отнюдь не случайным, практическим проявлением этого интереса является его плодотворная, крайне важная работа в Загорском интернате.

Советская действительность – это взаимодействие трех сторон: всех граждан и социальных институтов во всем объеме их повседневной общественной жизни, государства и марксистско-ленинской теории. Материалистическая диалектика, исходя из своей установки, воспринимала и исследовала действительность как непрерывно развивающееся целое, где наличные формы служат только средством и формой развития человеческих сущностных сил. На обществе и государстве же лежала задача непосредственного и непрерывного воплощения и преобразования преходящих изменчивых форм. Формы и механизмы взаимодействия социалистических общества и государства как двух взаимопредполагающих и переходящих друг в друга, но, одновременно, обособленных сфер, предполагают сознательное участие всех граждан общества. Ленинский подход предполагал, кстати, что партийный и государственный деятель в условиях строительства коммунизма должен обладать широтой и глубиной марксистского подхода к решению практических задач. Это могло быть обеспечено действенным и постоянным, взаимообогащающим и развивающим сотрудничеством практических руководителей партии и государства с «чистыми теоретиками-марксистами», их взаимообусловленностью в своем деле. Здесь был частный случай проявления единства теории и практики. Однако формальное воплощение этого подхода в советском обществе подменяло существо дела.

В логическом противоречии как показателе противоречия самой действительности, Ильенков предполагает наличие среднего звена, обеспечивающего переход от одной противоположности к другой. В советском обществе сознательное построение социалистического общества и преодоление отчужденных форм человеческой жизни упирается в *государство* как посредника и организованного субъекта социального действия. Государство – связующее звено между индивидом и целостным общественным организмом, механизм, в котором и через которое индивид

включается в сознательное построение социализма, а социализм переходит в дело каждого отдельного человека. Но государство (и венчающая его фигура вождя) вместо инструмента органического соединения и развития человека и общества превратилось в отчужденную общественную силу, дублирующую капиталистическую систему общественного производства. Оторванный от сознательного, самодеятельного участия человек превращается в слепое орудие увеличения мощи национального государства.

Марксистско-ленинское определение содержания и перспектив мирового развития является той темой и проблемой, которая с повестки мировой истории вовсе не снята. Ильенков же находится на переднем крае марксистско-ленинского видения действительности. Сила мысли Ильенкова – в воплощении научно-материалистического мировоззрения, постоянном выдерживании напряжения диалектического мышления, ухватывающего в непосредственных формах вещества и реальных эмпирических процессах всеобщие формы бытия.

Д.С. Шельгорн

Проблема свободы человека в контексте марксистской концепции отчуждения

Как социальное явление отчуждение зарождается на определенной стадии развития общества и существует в конкретных исторических формах. По мере развития общества проблема отчуждения, равно как и проблема свободы приобретает все большую актуальность. По своей сути, отчуждение – это превращение результатов человеческой деятельности, а также человеческих свойств и способностей в нечто чуждое ему и господствующее над ним. В этом смысле отчуждение как специфический социальный феномен, развивающийся на различных уровнях социальной действительности, выступает как антипод понятию свобода человека.

Идея отчуждения складывается на ранних этапах развития философской мысли, начиная с античной философии. Основой ее возникновения является осознание философами противоречивого характера отношений человека и общества, а также условий и результатов человеческой деятельности. Однако характерной чертой античной и позже христианской философии является отсутствие четкой понятийной основы идеи отчуждения.

В социально-философской мысли Нового времени появляется очень важная в методологическом смысле идея об обратном воздействии общественных институтов и отношений на человека. Возникающие в процессе деятельности людей, общественные институты и отношения приобретают относительную самостоятельность и тем самым возможность господствовать над человеком и воздействовать на жизнь людей разрушительным образом.

Так Ж.-Ж. Руссо, характеризуя современную ему социальную реальность как отчужденную, отмечал, что «люди, создав собственность, сделали себя несчастными». Описывая социальные институты как феодального, так и приходящего ему на смену буржуазного общества, Руссо характеризовал их в виде враждебной, противостоящей людям силы, которая «сталкивает их друг с другом, вызывает внутренний разлад в сердцах и обрекает на одиночество» (Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С.270).

В рамках немецкой классической философии трактовка отчуждения приобретает гносеологический и деятельностный характер. В гегелевской философии отчуждение неразрывно связано с процессом развития мирового духа, который отчуждает себя от самого себя, формируя свое инобытие. «Мир этого духа распадается на два мира: первый есть мир действительности, или мир самого отчуждения духа, а второй мир есть мир, который дух, поднимаясь над первым, «сооружает» себе в эфире чистого сознания. Этот второй мир, противоположный указанному отчуждению, именно поэтому от него не свободен, а, скорее, есть лишь другая форма отчуждения, которое в том и состоит, что обладает сознанием в двоякого рода мирах и которое объемлет оба» (Гегель Г. Феноменология духа. Сочинения. Т. IV. Издательство Социально-экономической литературы. М., 1959. С.262)

Сущность отчуждения Гегель трактовал как процесс опредмечивания сознания, как превращение идеального в объективную реальность. Основные формы: 1 – возникновение природы из духа; 2 – воспроизведение духа в общество, человеческую историю, социальные институты; 3 – воплощение человеческого духа в продукты труда, деятельность. Преодолеть отчуждение можно посредством самопознания духа.

Говоря о методологической значимости гегелевской теории отчуждения можно выделить два основных момента. Во-первых, отчуждение выступает как отрицательный, но необходимый момент развития. Ибо само возникновение природы и общества из духа не может осуществляться иначе, чем посредством отчуждения. Во-вторых, отчуждение – это закономерный элемент развития, поскольку переход от одной исторической эпохи к другой происходит посредством отчуждения.

В своем подходе к проблеме отчуждения К. Маркс, в отличие от Гегеля, сделал основной акцент на предметной самореализации человека, а не только его сознания: именно человек в целом своим утверждением в предметном мире создает и ситуацию отчуждения, и ситуацию освоения. Говоря о распредмечивании – опредмечивании социальных качеств и человеческих сил, Маркс подчеркивал, что в ходе данного процесса опредмеченные силы могут отчуждаться от человека, превращаться в средства, враждебные своему создателю.

Маркс исследовал проблему отчуждения в неразрывной связи с анализом таких социально-экономических явлений как частная собственность и товарное производство. В работе “Экономическо-философские рукописи 1844 года” такой анализ имеет четкую гуманистическую направленность. Даже выдвинутая Марксом идея коммунизма рассматривалась с точки зрения достижения свободы человека и как средство избавления от отчуждения. (См.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 42)

При этом К. Маркс отмечал, что отчуждением человеческой сущности является не само по себе опредмечивание, не предметность как таковая, а частная собственность на средства производства (т.е. исторически преходящая форма опредмечивания), которая ставит на место всего богатства сущностных, творческих по своему характеру сил человека одно чувство – чувство обладания, обращающее продукты деятельности человека и саму эту деятельность против него самого.

По мнению Маркса, источник отчуждения коренится в сфере экономики, что вытекает из анализа взаимосвязи отчуждения и частной собственности. Появление частной собственности происходит лишь на определенной стадии исторического развития, что является результатом процесса отчуждения труда, который, в свою очередь, формируется на базе социального разделения труда. А поскольку частная собственность есть результат господства отчужденного труда, а не труда вообще, постольку оба эти явления существуют в течение определенного исторического периода.

Таким образом, как отчужденный труд, так и отчуждение в целом, имеют социально – исторический, приходящий во времени характер. Исходя из этого, К. Маркс подразделяет историю на три этапа: доклассовую, когда еще не было частной собственности и отчужденного труда; классовую, основанную на частной собственности и отчужденном труде и эпоху будущего бесклассового коммунистического общества, в которую не будет ни того, ни другого.

По мере развития рыночных отношений деятельность людей вне зависимости от ее индивидуальной и конкретной формы, а также продукт этой деятельности независимо от его особых свойств, приобретают меновую стоимость. Таким образом, происходит их превращение в товар, т. е. объект купли-продажи,

совершаемой по законам рынка, действующим объективно, за спиной товаропроизводителей. К. Маркс в «Экономическо-философских рукописях» отмечал «то, что могут купить деньги, – это я сам, владелец денег. Сколь велика сила денег, столь велика и моя сила. Свойства денег суть мои – их владельца – свойства и сущностные силы…» (См.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 42, С. 148).

То обстоятельство, что общественная связь между людьми осуществляется посредством вещей, ведет к далеко идущим последствиям. В сознании людей их собственные отношения предстают как отношения вещей, которые начинают господствовать над ними, диктовать им формы собственной жизнедеятельности и взаимосвязей человека с человеком, а, следовательно, и с обществом.

В рамках вещной зависимости, когда узы личной зависимости, различия в происхождении подорваны, создается иллюзия, что индивиды «свободно сталкиваются... и обмениваются друг с другом в рамках этой свободы. Но такими они кажутся лишь потому, что абстрагировались от тех условий существования, при которых эти индивиды вступают в соприкосновение друг с другом» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. второе. Т. 46, ч. 1, М., 1968. С.107). Данные объективные условия существования выступают вначале в форме личной зависимости, а в более развитом состоянии, как вещные отношения ограничения индивида независимыми от него и самодовлеющими отношениями. Последнее есть только «превращенная форма личной зависимости».

Пути преодоления отчуждения видятся Марксу в социалистической революции и социалистическом созидании, основное содержание которых сводится им к положительному упразднению частной собственности и создании условий для всестороннего развития сущностных сил человека.

Рассматривая проблему свободы, Маркс отдает приоритет активности людей, практически действующих и преодолевающих косные формы человеческого бытия. Роль, прежде отводимая Богу или «духу», функцию энергичного импульса в историческом движении отныне получают люди, «эмпирические индивиды», именуемые субъектами истории.

Достижение социальной свободы есть одновременно и предпосылка и результат действия такого субъекта, как

пролетариат. По словам Маркса, «подобно тому, как философия находит в пролетариате свое материальное оружие, так и пролетариат находит в философии свое духовное оружие» (Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., т. 1. С. 428). Пролетариат есть та социальная сила, которая «осуществит социальную свободу, уже не ограничивая её определенными условиями, лежащими вне человека и все же созданными человеческим обществом, а, наоборот, организует все условия человеческого существования, исходя, исходя из социальной свободы как необходимой предпосылки» (Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., т. 1. С. 427).

Согласно воззрениям классиков марксизма свободу можно рассматривать как взаимоотношение между трудом и капиталом на основе положительной или позитивной сущности частной собственности. Она, в свою очередь, тесно связана с внутренним миром человека, главным элементом которого выступает свобода. При упразднении частной собственности, человек становится более человечным или гуманным.

Поскольку отчуждение противоположно свободе, то оно отрицает свободу, но в то же время, они реально сосуществуют. Гегель отмечал, что любое общество не в состоянии разрешить эту антиномичную проблему, но поскольку капитализм способен обеспечить человеку свободу, а это — главная цель исторического развития, то данный строй венчает собой конец истории. И последующее развитие не внесет здесь каких-либо существенных изменений. Такой подход подверг критике Маркс, для которого капитализм означал не конец истории, а последнюю ступень предыстории человечества. За этой ступенью начинается коммунизм — «подлинная история», «царство свободы».

Таким образом, сравнительный анализ концепции отчуждения в философских системах Г. Гегеля и К. Маркса показывает, что в марксизме данная проблема теряет свой спекулятивный характер, и явление отчуждения начинает рассматриваться как реальное общественное отношение. Другими словами, отчуждение теряет статус проблемы онтологического уровня, а адресуется лишь на социальный уровень, к тому же применительно к отдельным стадиям исторического развития. При этом марксизм содержит гуманистическую ориентацию на достижение такого

общественного состояния, где свободное развитие каждого явится условием свободного развития всех.

VI РАЗДЕЛ.
ТВОРЧЕСТВО ИЛЬЕНКОВА И СОВРЕМЕННАЯ ПЕДАГОГИКА

К.Т. Лобастова

Развитие ума как задача образовательной деятельности

Греческий философ Гераклит Темный из города Эфеса предупреждал: «Многознание уму не научает». Хотя он же в другом месте замечает: «Много знать должны мудрые мужи», и что без настоящих знаний нет, и не может быть, настоящей мудрости. В этом парадоксальность ума.

Система образования, которая, казалось бы, в составе своих задач должна содержать формирование личностных мотивов и развитие ума, сама в себе содержит немало парадоксов, которые, без сомнения, отражают объективную парадоксальность самой действительности.

В первую очередь это обстоятельство вырастает из факта малой продуктивности образовательного процесса, на что общественное сознание и соответствующие руководящие и контролирующие систему образования органы постоянно наталкиваются. И в соответствии с этим практически перманентно осуществляют разного рода реформы.

Реформы эти, правда, в основном касались (и касаются) внешней стороны дела: то происходит разделение школьных классов по гендерному признаку, то увеличивают продолжительность образования, то наоборот, его сокращают, то передвигают границы между начальным, средним и высшим образованием, то в возрастном отношении раньше (позже) начинают обучение, то вводят обучающие элементы в детский сад и делят их, эти элементы, между садиком и школой и т.д. То реконструируют образовательные учреждения, создают колледжи, лицеи, гимназии, профильные вузы переименовывают в университеты и т.д. То никак не могут найти способ проконтролировать свою собственную деятельность и ее результаты.

Сегодня массированным образом взялись за реформирование высшего образования. Понятно, что все это занимает массу времени и человеческих сил, включая силы научные. А научные силы в каждом элементе каждой проблемы, конечно же, видят, в свою очередь, еще массу проблем, пишут диссертации, проводят педагогические эксперименты, составляют отчетные и докладные записки – и снова начинают передвижку.

Разумеется, это дело не обходит и содержание учебного процесса. Это содержание то сужают, то расширяют, то что-то выкидывают, то что-то добавляют, особенно в общественно-гуманитарных науках - в соответствие с теми политическими ветрами, которые сегодня гуляют по евразийскому континенту.

То во всем этом деле допускают свободу, то детально стандартизируют. И не забывают все это дело выносить на общенародное обсуждение, которое, конечно же, заканчивается тем же, чем закончился референдум по сохранению Советского Союза.

Чтобы из этого реформаторства выйти на идею революционного преобразования образования, нужно не только эту идею найти, но и обосновать ее теоретически. Идея развивающего обучения, выдвинутая в 60-х годах прошлого столетия, как раз это обстоятельство и отражает.

Эта идея принадлежит известному советскому психологу и педагогу В.В.Давыдову, который совместно с Д.Б.Элькониным, другим известным психологом, создал и разработал основные принципы ее осуществления в педагогической практике. Эта новая идея в педагогике связана не только с осознанием той печальной мысли, что все попытки реформирования школы ни к каким серьезным изменениям не ведут. Мысль эта давно понятна, только не понятно, что делать надо. Ведь здесь еще только проявляется потребность в идее, но сама-то идея отсюда еще не рождается. Откуда же она у Давыдова?

Давыдову случилось быть не только в среде педагогической публики. И не только психологической. Хотя последняя была публикой весьма талантливой (Выготский, Леонтьев, Лурия, Эльконин, Гальперин и др.), там рождались идеи, там шли серьезные психологические и педагогические исследования, было чему учиться. Но самое главное, Давыдов был близок Э.В.Ильенкову, выдающемуся мыслителю, мышление, способ мышления которого и оказался в основании новых педагогических

идей. Революционными их можно назвать только потому, что в этих идеях речь идет не о том, как кому рассаживаться в педагогической аудитории страны, на кого потянуть и с кого стянуть одеяло предметного содержания и т.д., включая сюда, естественно, финансы.

Диалектические идеи, получившие разработку в философии Ильенкова, были трансформированы в педагогические развивающие методики и через экспериментальную отработку их достаточно широко введены в практику образовательного процесса.

Но и как всякая практика, реальная образовательная деятельность по развивающим методикам выявила целый ряд проблем и поставила немало вопросов перед теоретической педагогикой. Эти вопросы никак нельзя решить без обращения к философии. Организационно-педагогическая деятельность Давыдова все более делала очевидной необходимость овладения философской культурой педагогическими кадрами.

Подготовка педагогических кадров – это забота не только министерств образования, это проблема самой теоретической педагогики. Ведь понятно же, что здесь круг: мы можем научить только тому, что умеем сами, а сами умеем то, чему нас научили. Вот на разрыв этого круга и пошел Давыдов.

Как показывает Давыдов, вся педагогика базируется на эмпирической теории мышления. Задача же заключалась в том, как ввести в образовательный процесс теоретическое мышление, выстроить педагогическую деятельность на принципах диалектической логики.

Основываясь на диалектических идеях, развитых Ильенковым, в первую очередь на понимании конкретно-всеобщей формы, он поставил задачу сознательного построения учебной деятельности, формирование (и осуществление) которой было бы одновременно формированием теоретического способа мышления.

Теория же, согласно Ильенкову и следующему за ним Давыдову, тем и отличается, что способна выразить предмет в его существенных определениях, выстроенных в последовательности реального возникновения самого предмета. Генетическое начало этого предмета поэтому совпадает с той реально-эмпирической конкретностью, которая оказывается всеобщим началом, активно порождающим все многообразие данной предметной действительности.

Поэтому теоретическое движение мысли выглядит как разворачивание понятия предмета, понимания сути дела. Тем самым понятие перестало трактоваться как форма эмпирического обобщения, как форма выявления общих признаков из состава некоторого множества предметов. Понятие стало мыслиться как свернутое теоретическое содержание, удерживающее в себе сущность предмета.

Для философии это давно знакомые и давно проработанные сюжеты. Педагогическая действительность о них ведать не ведала, она крепко сидела на представлениях Я.А.Коменского, три века назад совершившего переворот в образовательном деле. Поэтому новое понимание понятия, введенное Давыдовым в педагогику, революцию-то делает только в педагогике. В философии-то эта революция случилась во времена Сократа, литературного героя Платона. А в образе Г.Гегеля это нашло свое логическое завершение. Если бы, правда, не Маркс, показавший, вопреки Гегелю, что понятие (именно в том самом смысле, в котором его вводит в педагогику Давыдов) порождается в бытии, движением этого бытия, материально-практической предметной деятельностью. Последние выступления и тексты Давыдова переполнены призывами изучать Гегеля.

«Важно предельно точно очертить, – пишет Ильенков, – те условия, которые приводят к образованию ума, отграничив их от условий, которые образованию ума мешают и тормозят его развитие. Обыкновенно те и другие условия существуют, хитро переплетаясь, одновременно в одном и том же месте. От случайных и каждый раз неповторимых вариаций их переплетений и зависит в каждом индивидуальном случае мера развития ума, способности суждения» [2, С. 44].

Поэтому педагогика должна теоретически провести соответствующие различения, чтобы в практике образовательного процесса уметь воссоздавать условия, формирующие ум, и максимально элиминировать те, которые формирование ума тормозят. Это как в эксперименте: педагог постоянно должен контролировать условия протекания формирующего субъектность педагогического процесса, не допуская в этот процесс никаких привходящих обстоятельств. Если в педагогической практике не выполняется схема «формирующего эксперимента», то эта практика явно традиционна и мало продуктивна. Так Ильенков и

пишет: «Педагог, стремящийся целенаправленно воспитывать в человеке эту способность, должен уметь четко эти две категории условий различать, чтобы намеренно организовать такие педагогические ситуации, которые требуют от воспитанника ума и потому его воспитывают, отсекая при этом все мешающие этому факторы и условия. В этом, собственно, и состоит весь секрет педагогического искусства» [Там же].

Будто следуя зафиксированной Гераклитом парадоксальности ума, Ильенков пишет: «Ум (мудрость) – это не «знание» само по себе, не совокупность сведений, заложенных образованием в память, не информация и не совокупность правил сочетания слов со словами, терминов с терминами. Это – умение правильно знаниями распоряжаться, умение соотносить эти знания с фактами и событиями реальной жизни, объективной реальности, и главное – самостоятельно эти знания добывать, пополнять – так издавна определяет «ум» всякая действительная философия». [4, С.9].

Конечно, ум – это умение соотносить знания с теми проблемами, которые возникают и которые всякий раз неожиданны, неповторимы, индивидуальны и зависят от стечения обстоятельств. Ум – это «способность выносить суждение о единичном факте с высоты, усвоенной тобою общей культуры» [4, С.14]. Но способность суждения – это не только способность выразить свою мысль, но и соотнести эту мысль с действительностью. Развивает ли такую способность школа? К сожалению, школа занята в первую очередь введением правил, добытых чужим пониманием. А способность правильного применения этих правил остается за рамками учебного процесса. Это скорее относят к собственным способностям человека, которые рассматривают как предпосылку, а не как цель образовательной деятельности. Если этой сферой школа и занимается, то скорее в форме так называемого сегодня «дополнительного образования».

Человеческое познание есть непрекращающийся процесс постановки и разрешения все новых и новых задач, проблем. Философия давно выяснила, – говорит Ильенков, – что действительный вопрос, подлежащий решению, всегда выглядит как «логическое противоречие». И только там, где возникает противоречие, возникает необходимость дальнейшего исследования проблемы.

Поэтому в школе противоречие должно служить основой и формой самостоятельной работы ученика – это элементарное требование диалектики, а диалектика не просто умение вести беседу, как говорили древние философы, а это действительная логика познающего мышления. Учить мышлению, поэтому, – значит учить диалектике, умению строго фиксировать противоречие, т.е. столкнуть понимание предмета учеником с логикой развития самого предмета.

Но действительным продуктом развивающей учебной деятельности является *способность* ученика формировать предмет – либо в качестве реального предмета, либо в качестве теоретического понятия (понимания) этого предмета. Ученик, осваивая педагогикой заданную учебную деятельность, присваивает ее всеобщую схему, схему производства предмета. То есть присваивает способность. Эта способность, конечно, может быть разложена на знания и умения, но сама по себе она совпадает с движением теоретической формы, из единого начала развивающей все определения предмета.

Это начало – один из самых существенных моментов учебной деятельности и развивающего обучения вообще. Во-первых, учебная деятельность не дана как заранее готовая схема, предлагаемая для освоения и усвоения. Она задана. И задана с самого начала. Это начало еще должно быть учеником обнаружено и понято как начало, как такое отношение, внутреннее противоречие которого требует своего разрешения. Необходимость этого разрешения и есть внутренний мотив действия ученика, как раз совпадающий с внутренней необходимостью объективного развития предмета.

Попадая в школу, ребенок с необходимостью занимает новую жизненную позицию, как отмечал Гегель, «в школе непосредственность ребенка теряет свое значение; здесь считаются с ним лишь постольку, поскольку он имеет известную ценность, поскольку он в чем-нибудь успевает; здесь его уже не только любят, но, согласно общим установлениям, критикуют и направляют, согласно общим правилам дают ему образование с помощью учебных предметов, вообще подчиняют его определенному порядку, которое запрещает многое, само по себе невинное, потому что нельзя позволить, чтобы это делали все. Так

школа образует собой переход из семьи в гражданское общество» [1, С. 93].

И чтобы этот переход из семьи в гражданское общество не был плачевным в прямом и переносном смысле «надо, – повторю замечательные слова Э.В.Ильенкова, – организовать процесс усвоения знаний, процесс усвоения умственной культуры так, как организует его тысячи лет лучший учитель – жизнь. А именно так, чтобы в ходе этого процесса ребенок постоянно был вынужден тренировать не только (и даже не столько) «память», сколько способность самостоятельно решать задачи, требующие мышления в собственном и точном смысле слова, – «силы суждения»». [3, С.15].

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Соч., Т. III, М.,1956.
2. Ильенков Э.В.. Философия и культура. М., 1991.
3. Ильенков Э.В.. Школа должна учить мыслить. М., 2002.
4. Ильенков Э.В. Учитесь мыслить смолоду. М., 1977.

И.С. Барсуков
Н.В. Самарина
В.А. Титов

Реализация генетической связи в становлении типов интеллекта в учебном процессе

Многолетнее реформирование российского образования, целью которого, как известно, было достижение нового качества образования, несмотря на значительные изменения в содержании и структуре образовательного процесса, порядке финансирования и материального обеспечения, переход от традиционных к личностно-ориентированным моделям, так и не обеспечило должного разрешения основных проблем образования: низкое качество освоения программ, невысокий уровень мотивации учащихся, негативное влияние учебной деятельности на здоровье и ряд других. Одной из причин низкой результативности реформ, на наш взгляд, выступает невосприимчивость организаторов учебного процесса на всех уровнях к теории познания как части классической философии и к достижениям классической психологии.

Всё более необходимым для поиска путей решения проблем в области образования становится рассмотрение объективных закономерностей, раскрывающих деятельную природу человека. При этом, учитывая специфику предмета, одновременную позитивность и отрицательность – противоречивость деятельности, теоретической предпосылкой для подобного рода исследований вполне может выступить обращение к диалектической традиции в философии, психологии и педагогике. Обращение к объективной психологии, использовавшей диалектический анализ в разрешении проблемы соотношения чувственной ступени познания с логической, необходимо, прежде всего, для прояснения механизмов становления продуктивных деятельных сил человека, формирования продуктивного типа мышления и перевода этих механизмов в систему целенаправленной подготовки человека к активной творческой деятельности в современных условиях.

Как уже отмечалось, основным недостатком современного учебного процесса, несмотря на введение федеральных

государственных образовательных стандартов (ФГОС) нового поколения, декларирующих формирование у учащихся так называемых универсальных (метапредметных) учебных действий, остаётся использование ограниченных типов познавательной деятельности и блокирование типов мышления, имеющих беспредельные возможности в отражении окружающего мира. В большей степени подобная ситуация складывается вследствие укоренившихся в современной психологической науке и философии представлениях о мышлении как об отдельной специфической способности индивидов, протекающей только в вербальных формах. Между тем, мышление, как универсальная и продуктивная способность, имеет абсолютное значение для развития всех подлинно сущностных человеческих сил. Универсальность мышления заключается, прежде всего, в том, что все так называемые отдельные характеристики психики человека: ощущение, восприятие, представление и более интегративные: воображение, память – есть лишь различные ступени или модификации мышления, проявляющиеся совместно в деятельной активности человека, согласно максиме: «nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu». Подобный взгляд на мышление характерен для представителей объективной диалектики, в частности для философии Г.Гегеля [см. 2], в психологии же он был воспринят сторонниками генетических теорий становления высших психических функций, например, П.П.Блонским в его теории памяти [см. 1].

Концепция П.П.Блонского основана на выявлении внутренней необходимой взаимосвязи чувственной сферы с логической, выходит далеко за пределы психологии и может рассматриваться как концепция мышления. Подобно тому, как в онтогенезе мышление возникает после и на основе чувственной сферы, по обратной связи мышление пронизывает и модифицирует все человеческие способности. Тогда развитие способности к продуктивному действию можно представить в виде последовательного генетического ряда, где каждый член ряда выступает в качестве необходимой ступени:

- 4. Логическое (вербальное) мышление

Понятия и суждения, тропы и фигуры

- 3. Образное мышление

Образы искусства. Воображение (воспроизводящее – продуктивное)

- 2. Аффективная (чувственная) сфера

Эмоции, психологические состояния

- 1. Моторная (двигательная) сфера

Моторный образ (повторение, привычка)

Такой подход к раскрытию сущности мышления как деятельной способности может быть актуальным именно в контексте проблемы формирования продуктивной и универсальной составляющей интеллекта у ребёнка, занятого учебным трудом.

Для выведения учебного труда на иной, нежели характерный для современной школы уровень качества, необходимо включение в образовательный процесс, с одной стороны, методик по формированию первичных двигательных образов, контроля за развитием эмоциональной сферы, с другой – передача обучающимся средств работы с предметным содержанием (умение целенаправленно оперировать понятиями и образами) позволит обеспечить постепенный переход от обучения, построенного на сообщённых знаниях, к обучению, основанному на выводных знаниях, позволит повысить уровень самостоятельности обучающихся в осуществлении учебной и творческой деятельности, приведёт к раскрепощению эмоциональной сферы, гармонизации межличностных отношений, развитию их физических возможностей.

В 2013-14 учебном году в общеобразовательной школе г.Красноярска (МБОУ СОШ № 78) при научной поддержке кафедры психологии и педагогики профессиональной деятельности СибГТУ начата экспериментальная работа в рамках которой посредством введения в учебный процесс тренажёров В.А.Титова, [4] психолого-педагогической поддержки, введения технологий целенаправленной работы с образными и логическими средствами, осуществляется реализация прямой и обратной связи в становлении типов интеллекта (по Блонскому).

Преимущество тренажеров Титова перед другими методами, в том числе и нейропсихологическими, выражается, прежде всего, в том, что их можно использовать во время урока, не отвлекаясь от учебного труда. Другим преимуществом использования тренажеров выступает простота использования, унификация деталей и небольшие размеры. Отсюда для их освоения не требуется

длительной специальной подготовки педагогов, не нужны большие помещения, а унификация деталей позволяет быстро трансформировать тренажёры и предлагать самые разнообразные виды упражнений. Поэтому данные тренажеры также можно активно применять на переменах, уроках физической культуры, во время динамических пауз, в специальной коррекционно-развивающей и формирующей работе, но самое важное – непосредственно при проведении уроков по различным предметам учебного плана.

Основная цель тренажеров, по мнению самого автора, – развитие координации и тренировка вестибулярного аппарата. В основе подхода лежит работа с неустойчивой поверхностью, когда ребенку или взрослому приходится все время находить равновесие, занимаясь на тренажерах.

Именно работа с неустойчивой поверхностью разрушает старые стереотипы движения и формирует новые моторные образы. Ребенок быстрее и эффективнее учится владеть собственным телом и, следовательно, у него быстрее и эффективнее развивается реципрокная координация, формируется пространственное представление, улучшается зрительно-моторная координация и т.д. По сути, тренажёры Титова решают проблему, отмечаемую многими психологами как одну «… из наиболее важных задач психомоторной коррекции - развитие ловкости, имеющее наибольшее число положительных корреляций с развитием высших психических функций. Начало процесса здесь связано с акцентом на точность… Развитие ловкости неотделимо от быстрых (ограничение по времени), точных и согласованных движений в условиях сложной пространственной ориентировки»[3].

Работа с тренажерами Титова, по сути, лежит в пределах подходов телесно-ориентированной психотерапии [5], поскольку развивая ловкость, координацию движений и, снимая у ребёнка мышечные зажимы, стабилизирует эмоциональное состояние, избавляет от страхов, тревожности, неуверенности, которые возникают не только в период адаптации в школе, но и в дошкольный период.

При этом формирование новых моторных образов, сенсорное развитие должны подкрепляться содержательной, когнитивной составляющей развития интеллекта ребенка. И это должно достигаться в процессе урока целенаправленной работой с

понятиями и образами, с включением в учебную деятельность элементов формальной и диалектической логики. Ну, а поскольку для мышления, протекающего в адекватных его природе формах (в понятиях и категориях) характерна способность себя противопоставить себе, т.е. сделать самого себя предметом, то при этом каждый пункт всего процесса (тем более высший) выступает поворотным пунктом и важнейшей сферой, преобразующей и модифицирующей по обратной связи все предшествующие ступени. Особенность самосознающего мышления как высшего пункта всего движения заключается в том, что продукт его деятельности – объективное совпадает с субъективным. Именно в процессе познания, понимающего состав своих собственных действий, снимается отчужденное отношение субъекта к объекту, тем самым субъектом приобретается духовная свобода.

В случае, когда на стороне субъектов учебного процесса формируются реальные инструменты познания, поднимаются на новую ступень развития как чувственная сфера, так и логическая. Активно-преобразующий характер деятельности в сочетании с демократическим стилем общения, с выходом на расширенное воспроизводство знаний, должны по обратной связи гармонизировать эмоциональную сферу и психофизиологические характеристики личности. Имеющаяся в образующемся так называемом цикле полнота и своеобразная завершённость – есть необходимое условие достижения нового качества учебного труда.

Литература

1. Блонский П.П. Память и мышление. СПб.: Питер, 2001, 288 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Философия духа. Т. 3. М.: Мысль, 1977, 471 с.
3. Комплексная нейропсихологическая коррекция и абилитация отклоняющегося развития. Под редакцией проф. А.В. Семенович. Москва, 2001 (интернет-ресурс: http://nashaucheba.ru/v36154)
4. Титов В.А. Патент № 101641 "Вестибулярно-гимнастический тренажёр (варианты)." (интернет ресурс: (www.trenager.jimdo.com)

5. Фельденкраиз М. Сознавание через движение: двенадцать практических уроков/Пер. с англ. М. Папуш — М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2001 (интернет ресурс: http://magic-kniga.ru/shop/product/15233.html)

Т.Н. Ищенко

Диалектический подход к проблеме субъекта познания

Если современное образование предполагает осуществление перехода «от подачи» готовых знаний к их открытию субъектами познания, то возникает проблема поиска механизмов этого перехода, причин, вызвавших отчуждение познающего от постигаемого содержания предмета. Проблема субъекта познания связана не только с организацией и определением теоретических оснований самого процесса познания, но прежде всего с определением ключевого метода познания, подходов к её разрешению.

И если полагать, что сознание и самосознание «существуют как моменты деятельной активности Я, причем как противоположные моменты, предполагающие и полагающие друг друга», возникает необходимость в выявлении тех самых средств, которые позволяют осуществить деятельную активность субъекта, отличив её от объективного предметного содержания [3, с. 348]. В противном случае, индивид мало чем будет отличаться от животного существа, которым руководит потребность, не позволяющая осуществить предметное опосредствование, а, следовательно, и способность к рефлексии. Рассмотрение этой проблематики подводит к вопросу о средствах познания, позволяющих индивиду отличать собственную активность от сути предмета, не сливаясь с его внешней выраженностью, а напротив, противопоставляя ей постижение сути вещи посредством установления категориальных определений самой вещи. «Но дело не было бы понятным в своей полноте, если бы мы в моменте тождества не увидели отнесенности к другому, а в моменте противоречия – к самой себе: в тождестве положительное, а в противоречии – отрицательное» [3, с. 349].

Но в какой степени познающий способен отличать себя, собственную активность в постижении предмета, если он чаще всего в процесс познания не включен, поскольку ключевые понятия наук, знания даются ему в готовом виде, а, следовательно, у него не возникает потребности в мышлении. В ситуации современного кризиса образования никакие локальные изменения не решают проблем, накопленных человечеством к XXI веку. Но можно

возразить: а бурная проектная деятельность в учреждениях как общеобразовательной, так и высшей школ, а разработка образовательных программ нового поколения и многое другое? Бесспорно, это решает хоть какие-то направления в развитии субъекта процесса познания, но локально, а в корне изменений не происходит. Не определен основной путь, ведущий к тому результату развития Человека, который необходим на сегодняшний день, так как проблемы, накопленные человечеством, начали отсчет времени назад, к бездне. «И это очень скверно, ибо результат без пути, к нему ведущего, есть труп, оставивший тенденцию позади себя», – как справедливо отмечал в «Феноменологии духа» Гегель» [1, с. 76]. И если понимающая способность человека, его деятельная способность не развиваются в процессе познания, то тем самым происходит стихийное формирование навыков его деятельности. Но навыки, выработанные стихийно, применяются неосознанно; человек может полагать, что он знает, но объяснить и выявить причинно-следственные связи при этом не в состоянии. Еще Гераклит отмечал, что «многознание уму не научает». Ум, человеческая мудрость предполагают выявление оснований и причин, т.е. логических оснований любых принимаемых положений. Фундаментальность, истинность знания не могут появиться без способности обосновать имеющиеся положения, убеждения. Если же в процессе познания отсутствуют связи в отражении объектов реального мира, то мы формируем догматическое мышление, при котором знания суть порождение неизменных закостенелых истин, применяемые без учета конкретных условий, обстоятельств, времени…

В сложившихся условиях Э.В. Ильенков предлагает самое простое и одновременно сложное: «Учить специфически человеческому мышлению – значит учить диалектике. Это одно и то же, не надо тут двух слов. Значит, надо учить умению строго и четко фиксировать противоречие, умению «выдерживать напряжение противоречия», чтобы потом находить этому противоречию действительное разрешение на пути конкретного исследования фактов, а не на пути словесных манипуляций, замазывающих противоречия жизни и науки» [1, с. 76]. Ядро диалектического подхода заключено в принципе противоречия как ключевого в развитии способности мыслить, порождающей субъекта познания.

Реализация принципа противоречия в образовательном процессе позволяет учебный труд «оживить», поскольку обучающимися осваивается путь открытия знания, понятия в движении, развитии, взаимосвязи с другими понятиями. Л.С.Выготский отмечал: «Понятие не только отражает действительность, но и систематизирует её, включает данные конкретного восприятия в сложную систему связей и отношений и раскрывает эти связи и отношения, недоступные для простого созерцания» [5, с. 353]. Роль выводного знания, понятия заключается в том, что оно «не только отражает действительность, но и конструирует её, производит как бы заново», благодаря чему «наше мышление отражает действительность глубже, вернее, полнее. Одним словом конкретнее. И это и «отражение», и «конструирование» одновременно» [там же]. Каждое новое понятие – это результат интеллектуального труда по разрешению выявленного противоречия. «Снятие» противоречия в последующем требует нахождения этому понятию своего «места» в системе понятий, т.е. построения непротиворечивой системы понятий. Таким образом, с одной стороны, новое понятие – результат разрешенного противоречия (по Гегелю), а с другой – потребность в конструировании непротиворечивой системы понятий, – в этом-то и заключается диалектика учебного процесса, что представляет огромную трудность и со стороны построения системы заданий, и со стороны выбора дидактических средств достижения цели.

Диалектическое мышление, в отличие от догматического, предполагает бытие в многосторонних связях и опосредствованиях, отражающее предметы действительности в движении и развитии, во взаимосвязи и взаимодействии, в закономерностях его движимого внутренними противоречиями развития.

В условиях, когда ученик, студент становится способным идти по пути открытия, понимания и «присвоения» знания, получая при этом удовлетворение от интеллектуального труда, труд становится для них *целесообразным и опосредствованным.* Мощные средства познания предоставляет формальная логика, обеспечивая построение непротиворечивой системы понятий, развитие способности оперировать понятиями, суждениями, умозаключениями. Исследуя научное наследие Гегеля, Э.В. Ильенков отмечал, что предметом логики оказываются «всеобщие

формы и закономерности, в рамках которых осуществляется коллективное сознание человечества». Освоение диалектической логики позволяет предельно «раздвинуть смысловое пространство любого предмета, уловить его всеобщую логику и тем самым сделать мышление его, этого предмета, свободным, или, что то же самое, быть свободным внутри этого предмета. Позиция мышления здесь занимает позицию предмета, при этом умея себя отличить от него, как бесконечную универсальную форму от формы конечности. Такую позицию, позицию универсальной логической формы, и должен занять индивид в результате его образования», – отмечает Г.В.Лобастов [4, с. 76].

Универсальные категории диалектики – абстрактное и конкретное – отражают всеобщие формы развития природы, общества и мышления, представляют момент единства (тождества) противоположностей: специфики мышления по сравнению с действительностью и специфики действительности по отношению к мышлению. Определяя *конкретное,* в соответствии с Марксом*,* как «единство во многообразии», Ильенков акцентирует внимание на том, что конкретное не означает «чувственно воспринимаемую вещь, наглядно представляемое событие, зрительный образ», а выступает в качестве определения отдельной вещи, системы вещей, равно как в качестве определения и понятия, и системы понятий. Абстрактное при этом понимается «как один из ясно очерчивающихся моментов конкретного», как «проявление конкретного, отделившееся или отделенное от него», как «относительно самостоятельное образование, мнимонезависимый его момент» [2, с. 216-217].

В условиях, когда на стороне субъектов учебного процесса оказываются интеллектуальные инструменты познания, дидактические отношения («учитель – ученик», «ученик – учебный материал», «ученик – ученик») изменяются и поднимаются на новый качественный уровень: расширенное воспроизводство знаний, демократический стиль общения, активно-преобразующий характер деятельности, диалектически подвижная структура учебного занятия. Разумно организованный процесс познания с необходимостью предполагает «способность субъекта педагогической деятельности в любой предметной форме обнаруживать форму всеобщую и делать её основанием, опорой

движения субъективности ученика в согласии с конкретным предметным содержанием» [4, с. 76].

Дидактика как фундаментальное научное направление, рассматривающее формирование культуры мышления человека, отражающее одновременную взаимозависимость психологии и философии, выходит на передний план в образовательном процессе как школ, вузов, так и учреждений дополнительного профессионального образования. Постановка и решение задач дидактики позволят не только решать проблемы учебного процесса, развития личности, а и получить новое качество образования, новые средства решения экономических проблем.

Диалектический подход, реализованный на ключевых принципах развития мыслящей способности человека, дает субъекту познания средства, позволяющие ему мыслить свободно, активно сотрудничать с другими по преобразованию окружающей действительности и самого себя. Мыслительная активность, субъектность человека обособляется в форме знания, системы понятий. «Субъектность, мыслимая в форме знания, таким образом, вообще есть субъектность объекта. А поскольку она мыслима, она представлена в форме субъективности» [3, с. 354].

Маркс полагал, что труд есть целесообразная опосредствованная, преобразовательная деятельность. Если в процессе познания учебный труд будет отвечать этим признакам, то субъект познания получит качественное развитие, будет способен разрешать противоречия в профессиональном и научном плане. Развитие мышления, понимающей способности обусловит и развитие отношений, нравственной основы человека, приведет к преобразованию природы познающего.

Литература

1. Ильенков, Э.В. Дидактика и диалектика/ Э.В.Ильенков// Вопросы философии. – 1974. – №2. – С. 75-79.

2. Ильенков, Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории/ Э.В.Ильенков. – 2-е изд., доп.. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.

3. Лобастов, Г.В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. – М.: «Русская панорама», 2012. 560 с.

4. Лобастов, Г.В. Диалектика как деятельная способность// Ильенковские чтения. Ильенков и диалектическая традиция в философии: Материалы 10-ой Международной научной конференции. Москва, апрель, 2008. М.: Изд-во СГУ, 2008. – С. 44-79.

5. Мареев, С.Н. Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков/ С.Н.Мареев. – М.: Культурная революция, 2008. – 488 с.

М.Б. Ширман

Предыстория как диалектика анти-личности

Большая статья Э.В.Ильенкова «Что же такое личность?» [1], несомненно, послужила для многих граждан СССР времён позднего «застоя» и «перестройки» мощным импульсом к личностному становлению.

В этой статье, в частности, читаем: «… *человеческое отношение*… предполагает, с одной стороны, созданную человеком для человека вещь, а с другой стороны – … человека, который относится по-человечески к этой вещи, а через нее – к другому человеку. И *человеческая* индивидуальность существует лишь там, где одно органическое тело человека находится в особом – социальном – отношении к самому себе… через отношение к другому такому же телу с помощью искусственно созданного «органа», «внешней вещи» – с помощью орудия общения»; и далее: «… внутри такой состоящей из «трех тел» системы и оказывается возможным проявление уникальной… способности человека «относиться к самому себе как к… другому», то есть *возникновение личности*, *специфически человеческой индивидуальности*…» [1, с. 333-334].

В последнем разделе статьи автор от описания **педагогической** *структуры* социального отношения: «Личность… рождается… в пространстве реального взаимодействия по меньшей мере *двух* индивидов, связанных… через вещи и… действия с ними» – переходит к ***динамике***: «… отношение, сначала активное со стороны взрослого… и… пассивное со стороны новорождённого…, а затем… становящееся взаимно активным…» [1, с. 345].

«***Фоновое***» социальное взаимодействие – **специальный** производственный процесс, направленный на создание определённого материального или организационного средства человеческой жизни, с применением специальных орудий труда. Но педагогическое созидание **личности** должно быть процессом ***универсальным*** – несмотря на локальность и содержательную специализацию каждого шага. Это противоречивое единство

достигается совмещением противоположных функций педагогики: *воспитания* и *образования*.

Воспитание выстраивает новую форму *потребности человека в человеке* – потребности в самосовершенствовании. Эта потребность универсальна: она присуща человечеству с момента его зарождения, а её исторические формы отражают эпохи общественного развития, охватывая всё человечество и развёртываясь во множестве местных вариантов. Воспитание – социально: потребность принадлежит *коллективу* (***полномочному представителю*** человечества); она локализуется индивидуально как *мотив*, требующий «подкрепления» и импульсов к развитию со стороны коллектива.

Образование – выработка *способности*, т. е. ***возможности освоить*** новый *способ* деятельности (*умение*), для удовлетворения новой формы потребности. Способность – *знание* как основа умения. По *Гегелю*, **не существует *множества*** «знаний»: знание развивается путём «уплотнения» (конкретизации – развёртывания из единой «клетки»). Новая способность «вырастает» из всей системы уже выработанных способностей. Но она – ***одна из* специальных** способностей, конкретизирующая **единое знание** о том, ***как строить человеческую жизнь***, применительно к эпохе и временн***о***му моменту, к данному сообществу и на данном направлении его деятельности. «Заказчик» способности – коллектив: он инициирует её выработку, обновляя потребность; *носителем* же способности становится индивид.

Каждый способ «обычной» деятельности зафиксирован в изобретённом для него орудии – центральном звене «системы из трёх тел» (по Ильенкову). Миссия педагогики – культурное формирование индивидуального органического тела. В результате само это тело становится **универсальным** орудием универсальной деятельности – орудием педагогики. Ему ***придан весь арсенал*** специальных орудий труда.

Педагог не «творит» человечество «целиком». Он – в каждый момент – специализирован на созидании *личности* (индивидуальности) **одного** ученика. Для этого «технологически» необходимо работать с **несколькими** учениками, и каждый из них, ***чтобы*** выступить **целью** созидания, ***должен служить средством*** работы с остальными. Так педагог ***в каждом ученике*** выстраивает индивидуально «сфокусированное» ***человечество***.

Работа педагога универсальна также и по содержанию: он – не ***преподаватель*** определённого *образовательного предмета* (хотя **каждый момент** его взаимодействия с учениками посвящён освоению определённой способности). «Продуктом» педагогического созидания станет **не *специалист*** – но и не абстрактный «человек вообще», – а ***новый педагог***.

Итак, **развивающаяся личность есть *тандем* учителя и ученика**.

Это единство противоположностей крайне напряжённо. *Педагогический конфликт* стимулирует созидательное сотворчество – постановку и совместное разрешение проблем, возникающих в общей деятельности и её педагогической организации. В ходе «борьбы» каждая «половина» пары «выращивает» внутри себя вторую «половину»: учитель, помогая ученику освоить новое умение (руководя его *профильным образованием*), сам учится – по-видимому, у ученика (хотя и незаметно для него) – приёмам *педагогики*; раньше или позже учитель раскрывает перед учеником этот пласт взаимодействия, и оказывается, что учитель учился педагогике всё-таки не у ученика, а у связки «учитель-ученик»; так учитель по-настоящему открывает для себя *воспитание* – ядро их с учеником взаимодействия, основу их *образовательного* предмета; отныне воспитание, т. е. выстраивание общей для учителя с учеником новой формы потребности **в сотворчестве**, будет главным предметом их **совместного** *педагогического образования* (само-взаимо-образования); приобщая ученика к проблеме воспитания, учитель не просто объясняет ему «механизм» их взаимодействия, но становится инициатором вовлечения в это взаимодействие нового «поколения» учеников, для которого учителями будут **оба** участника исходного тандема «учитель-ученик». Так освоение учителем роли ученика ведёт к освоению учеником роли учителя.

Пока ученик несамостоятелен, он включён в личность учителя; обретение самостоятельности означает превращение в учителя: уже в *стартовую* структуру его личности включён ученик.

При этом выясняется, что учитель выполняет работу полноценно, лишь если затем он сам (а не только следующее поколение учеников) ***может учиться у своего бывшего ученика***. Такая *инверсия* педагогического отношения охватывает всё его

образовательное содержание: и исходное специальное направление, которое теперь стало более целостным (более гармонично связано с другими направлениями общечеловеческой деятельности), и педагогическую организацию коллективного (***семейного***) взаимодействия учеников и учителей, включая эффективную взаимосвязь образовательных и воспитательных факторов. Ученик ***обязан*** «перерасти» своего учителя – но это их **общая** обязанность: они **вместе** выходят на новый уровень развития.

Этот переход на новый уровень обусловлен развёртыванием «клеточного» педагогического коллектива – пары «учитель-ученик» – в коллектив большой, сложно структурированный за счёт внутренних кооперационных связей, взаимодействующий (производственно-педагогически) с постоянно растущим числом других коллективов. То есть личность (***человеческий*** «индивид»), как и полноценная семья, *динамически* – в своей педагогической деятельности (жизни) – совпадает с человечеством.

Всеобщность, «сфокусированная» в индивиде, есть практическое – педагогическое – разрешение *проблемы идеального*, решающий вклад в разработку которой внёс Ильенков.

Личность (человеческая индивидуальность) ***олицетворяет*** человечество (человеческую всеобщность) на определённом направлении культуры (истории, прогресса). Личность – идея-идеал общества.

В финале статьи «Что же такое личность?» заявлена собственно педагогическая проблема – в социально-историческом контексте её постановки и разрешения: «Хотите, чтобы человек стал личностью? Тогда поставьте его… – с детства – в такие взаимоотношения…, внутри которых он… *вынужден*… стать личностью. Сумейте организовать… строй его взаимоотношений с людьми так, чтобы он умел делать все то, что делают они, но… *лучше*… Достаточно делать это на том… участке общего (… *коллективно осуществляемого*,… *социального*) дела, который сам… выбрал, будучи подготовлен к… акту свободного выбора *всесторонним* образованием» [1, с. 358]. Этот фрагмент требует специального анализа.

Во-первых: педагогическое отношение ***принудительно*** для ученика (изначально он – не личность, поэтому не может самостоятельно определять режим своего взаимодействия с

обществом). Во-вторых: *социальность* отождествлена с *коллективностью*; до сих пор это тождество не выполняется (в эру *предыстории*, по *Марксу*, любое объединение – лишь ***суррогат*** *коллективности*), т. е. **автор связывает миссию педагогики с *коммунистической революцией***. И наконец: производство личности должно быть всеобщим; но «уступка», ***разрешающая*** действовать лучше всех на каком-нибудь *участке* общего дела, ведёт к **утрате всеобщности**. **Несостоятельна** модель *образования* как ***подготовки*** (хотя бы и **всесторонней**) к ***будущей жизни***. Ну, а логика «свободного выбора» идёт вразрез с позицией самого Ильенкова: «где есть свобода, там нет выбора; где есть выбор, там нет свободы».

Антиномичная формулировка педагогической проблемы выражает ***невыявленность*** проблемы социально-экономической – ***преодоления капитализма***. Считалось, что в СССР капитализм ликвидирован; в реальности же основой экономики был государственно-монопольный капитал (уже не ГМК – «сращивание» власти с монополиями, – а полное слияние капитала с государством). Анализ «реального социализма» Ильенков, по-видимому, долго «откладывал»; скорее всего, именно эту проблему он ***поставил нам на вид*** своим ***последним шагом*** – 20 марта 1979г.

Модель личности как *лучшего специалиста* – типично капиталистический идеал наёмного работника. В эру предыстории (анти-истории) действует ***количественный*** *критерий* «личности» (пред-личности, анти-личности): «исторический деятель» – ***велик***. Но – лишь ***в сравнении*** с пренебрежимо малыми «деяниями» остальной ***массы***. **Качество** же большинства «деятелей» – содержание их деяний – оказывается разрушительным (связанным, к примеру, с войнами) или идеологически «перегруженным» (служит не улучшению жизни, а ***престижу*** **государства**).

Бескачественная анти-личность – калька чисто количественной природы **капитала**. ***Состязательная*** логика личности, логика её **индивидуальной *оценки*** «списаны» с логики *конкуренции* и **индивидуальной *оплаты*** в капиталистической системе **наёмного труда**.

По-видимому, в последнем абзаце статьи Ильенков – эзоповым языком – ставит проблему социального переустройства, утверждающего **коллективную** логику личности. Логику упомянутого там же **общего дела**.

Такое общее дело должно быть ***всеобщим*** – общечеловеческим. Само *человечество* превращается из ***суммы индивидов*** в ***единый коллектив***, т. е. ***в единое дело*** – культуру, прогресс, историю. И каждый локальный коллектив на своём «участке» этого дела *полномочно представляет* человечество – как **неотъемлемый орган** его жизни, поскольку он своей продукцией обеспечивает деятельность всех остальных коллективов.

Коллектив – «часть, равная целому», ***постоянно*** – деятельно – *дорастающая до человечества*. *Целевая функция* каждого коллектива (как и человечества) – **педагогика**: личность формируется ***локально*** (и ***тем самым*** *универсально*), ***осваивая*** масштаб человечества. **Каждый** коллектив ***самодостаточен***, т. е. ***осваивает все необходимые функции*** **человечества**. Его *целостно-инновационный* режим деятельности организован как непрерывный поток **социопедагогических** проектов по обновлению всей жизни коллектива (а не по «внедрению инноваций» в существующую структуру).

Итак, личность – не тот, кто «лучше», а тот, кто **вместе**: вместе с сотрудниками, с учителями и учениками личность инициирует и строит новые направления в деятельности своего коллектива, упрочивающие его гармоничное единство, а также новые направления кооперации между «родным» коллективом и всеми остальными – поскольку личность **не должна замыкаться внутри одного коллектива**, а каждый коллектив **нуждается в *представителях*** других коллективов.

Одна из тем нынешних Чтений – «Вектор истории: от частичного индивида к универсальной личности». Перспектива – ***если мы обеспечим прорыв из предыстории*** – верна. Исходная же точка – сомнительна. Вектор ***будущей*** *истории* начнётся не с частичного индивида, а с ***нуля*** – с современного *гражданина*, доведённого до полной ***анти-социальной*** апатии.

Начав *историю* с *антропогенеза* и проведя через первобытность (*протоисторию*), мы движемся тоже не «от частичного индивида», а от ***другого нуля*** – от *человеческого стада* (***протоличности***, или *проточеловечества*). Протоличность – ***универсальна***: неделима, ***как любой нуль***. Но уже в эпоху *соседской общины* она ***начинает*** **делиться** – и затем частичность **нарастает**: предыстория есть деградация. Дальше – **переход в**

противоположность. «Вектор истории» и должен быть не прямым, а ***самопротиворечивым***.

В эру предыстории личность окружена анти-личностями и **вынуждена действовать *в личностных целях анти-личностными средствами***. Прорыв из оков анти-личности продемонстрировал Э.В.Ильенков. Поэтически это выразил *В.Высоцкий*: «Во мне живёт мохнатый злобный жлоб… Я в глотку, в вены яд себе вливаю – Пусть жрёт, пусть сдохнет! Я перехитрил!..». ***Убивая в себе анти-личность*** (часто убивая физически!), личность – представитель будущего человечества в анти-человечестве – напоминает последнему об обязанности работать на человеческую перспективу.

Эта **перспектива сотрудничества** разрушает барьеры и между этносами, и внутри каждой семьи. *Историческая память* (список взаимных ***обид***) начинает работать на объединение и созидание: снимается не только текущее, но и прошлое разделение на «нас» и «вас», рождается единое ***Мы***, живущее из ***общего*** прошлого – к общему будущему. Эта единая жизнь и требует, и помогает освоить прошлое как **общую трагедию**, «переплавив» её в ***необходимый*** **материал** для общего счастья.

Литература

1. *Ильенков Э. В.* Что же такое личность? // С чего начинается личность. / Под общ. ред. Р. И. Косолапова. Изд. 2-е, М., 1983, с. 319–358.

В.Н.Суханов

Диалектика в обучении versus «лающая» педагогика

«Лающая» педагогика…О чём это? Это о нас с вами. Это то, что увидит ребёнок, глядя на педагогический процесс со стороны. Ребёнок, узревший голого короля. Действительно, современные педагоги (имеются ввиду и родители тоже) в приобщении детей к нормам и правилам человеческого общежития зачастую похожи на лающих собак, загоняющих отару овец в стойло. Но ребенок, к несчастью, внутри этого процесса, а не снаружи.

«Лающая» педагогика – это педагогика здравого смысла, обосновывающего вовсе не человеческое бытие, поэтому и педагоги так похожи на собак. «Ведь здравый смысл – это и есть тот самый состав представлений, который накрепко привязан к господствующему принципу бытия, явленному через узкий мир условий индивидуального существования» [1, с.156].

Баловать детей или не баловать? Применять игровые формы обучения или «поменьше эмоций»? Грузить или не грузить информацией? Улыбаться или не улыбаться ребёнку? Называть педагога по имени или по имени-отчеству? Каждый может припомнить не менее сотни вопросов, которые решает современная педагогическая наука, которую наукой можно называть лишь в ироническом ключе, поскольку она руководствуется целями узкопрагматическими, соответствующими «господствующему принципу бытия».

Конечно, надо быть толерантным. Конечно, надо любить детей. Но как ты будешь толерантен к ребёнку, как ты будешь его любить, если ты не знаешь, что такое ребенок? Не знаешь, кого ты должен воспитать поистине. Более того, сомневаешься, а есть ли истина вообще, а не только в применении к педагогическому процессу. А уж тем более, никогда не задумывался над тем, что если истина есть, то насколько корректно выражение «применение истины». Это занятие людей, которым делать нечего. Их зовут философами. А я педагог, моя задача воспитать трудолюбивых, законопослушных (почему-то думают, что автоматически и умных) граждан своего отечества. Под умом и понимается умение ловко приспосабливаться к «господствующему принципу бытия».

«Умный», дисциплинированный ученик и работу себе найдёт достойную в престижной компании, и жену красавицу, и жильём будет обеспечен, и дети его будут счастливы. А непослушный «дурак» вечно будет испытывать нужду – работать на низкооплачиваемой работе, мыкаться по комнатушкам с такой же бессеребреницей как он, а, не дай бог, водку начнет пить и свяжется с философами…тут уж до бомжа один шаг. Вот такая немудрёная логика здравого смысла и руководит нашими учителями. Но, может быть, есть какая-то другая логика, необходимость опредмечивания которой в педагогическом процессе давно назрела?

Такая логика есть. И у неё очень богатая история, которой более двух с половиной тысячи лет. Но в школе среди широчайшего спектра всевозможных «историй» этой Истории не нашлось места. Это и понятно. История философии – это мина замедленного действия в самом основании современной школы. Мина, взрывающая и разметающая в клочья идиллический мирок современного педагога, напрочь разметающая шизофренический бред о «личностном подходе» и «профориентации». История философии – единственная история, способная определить цель всего педагогического процесса и его атрибутивную составляющую – личность. Если точнее – то личность и есть самоцель истории и педагогического процесса. Личность – предел, в котором педагогический процесс и история сходятся. Но кто-нибудь из учителей понимает это?

Противоречие всеобщего и единичного полагает личность. Ребенок в своей особенной предметной деятельности, в свободном созерцании чувствует это противоречие и фиксирует в слове, – создает представление себя, «магический кристалл», сквозь который виден образ личности. Но что есть всеобщее, которое малыш должен увидеть в процессе освоения предметов человеческого мира? Увидеть и удержать в тождестве со своей неповторимой индивидуальностью, единичностью. Под освоением всеобщего номенклатурная педагогика понимает соответствие стандартам, учебным программам, общим для всех. Но так ли это?

Всеобщее не есть одинаковость во всём. И даже наличие одного общего всем признака не есть всеобщее. По справедливому утверждению Ильенкова, «это единство (или «общность) создается скорее тем «признаком», которым один индивид обладает, а другой

– нет. И это *отсутствие известного признака привязывает одного индивида к другому гораздо крепче, чем одинаковое наличие его у обоих...*» [3, с.12].

Всеобщее, согласно Ильенкову, «это прежде всего – та закономерная связь двух (или более) особенных индивидов, которая превращает их – в моменты одного и того же конкретного, реального – а отнюдь не только номинального – единства, которое гораздо резоннее представлять в виде некоторой совокупности различных особенных моментов, нежели как неопределенное «множество» безразличных друг к другу «единиц» («атомарных фактов» и т.п.). *Всеобщее выступает тут как закон или принцип связи* таких деталей в составе некоторого целого, «тотальности», как предпочитал выражаться вслед за Гегелем К. Маркс. *Здесь требуется не абстракция, а анализ*» [3, с. 13].

Где и в какой особенной деятельности малыш окажется способным сотворить образ марксистски понимаемого всеобщего? Где ребенку увидеть «*закон или принцип связи*» человеческого бытия, – истинно человеческого, соответствующего сущности, а не существованию? И причем увидеть самостоятельно. Ведь поначалу всеобщее, то есть то, что движет все, – субъектность, внутреннее противоречие, – находится не внутри субъективности ребенка, не слито с его душой, – всеобщее находится в теле человеческой культуры, и в этом существенное отличие человека от животного. Противоречие всеобщего и единичного движет и животную жизнь. Но субъектность задана животному от рождения. Единичная особь слита инстинктом со своим родом. У человека субъектность первоначально находится целиком на стороне взрослого, – в действии его рук, в предметах, которыми владеет взрослый, *в слове*.

Первый человеческий шаг, чтобы быть истинно-человеческим, должен нести в себе зерно труда – предметно-преобразующей деятельности, за счет которой обезьяна и вышла «из царства необходимости в царство свободы». Точнее, если уж совсем точно цитировать Энгельса, только стремится выйти, поскольку логика введения субъектности в субъективность у человечества до сих пор обезьянья. Это и понятно, – товар «рабочая сила» не имеет права иметь внутреннего противоречия, – лишь непосредственное выполнение своей рабочей функции, – вот что от него требуется. Поэтому ***в «педагогике здравого смысла» субъектность не вводится в субъективность вообще.*** Поэтому ребенок и не

вырастает действительным субъектом истории. Он просто по жизни «отбывает номер», плывет по течению.

Голос совести и должен подсказать педагогу (учителю, родителям) кого он должен воспитать, – манкурта или личность. В случае с манкуртом все ясно, – здесь не надо заморачиваться на счет обратной связи. Нужно в слове жестко, четко и ясно объяснить ребенку что можно, а что нельзя. Ну и конечно, ремня побольше, если слов не понимает. В случае с личностью все гораздо сложнее. Здесь обратная связь не просто нужна, – она крайне необходима. Нужно позволить ребенку *преобразовать* свое слово, свое действие. Любой поступок истинного педагога должен нести в себе провокацию к непослушанию. И это очень важно, поскольку при малейшем «продавливании истины» замыкаются границы детской души и субъектность остается снаружи. Современный продажный учитель естественно чужд теоретически грамотному освоению учеником субъектности. «Прилежных он вознаграждает, даже если прилежание это – льстивая хитрость. А самостоятельно-непослушных даже оправдать не может. Не может оправдать, потому что не может понять. А в непослушании как раз может быть скрыт ***первый личностный акт***, предчувствие дисгармоничности бытия, ещё не способное уложиться в ясно осознанную рационально-разумную форму» [1, с.149].

Современная психология не случайно трубит тревогу о потере Я. И в этом пункте сходятся позиции ученых, основывающихся на диаметрально противоположных позициях. Марксист Ф.Т.Михайлов в своей книге «Загадка человеческого Я» провоцирует тебя преобразовать слово книги и найти отгадку, а тем самым и свое Я. Фрейдист Э.Фромм (иногда в литературе его именуют фрейдо-марксистом, но это, на мой взгляд, некорректно) в книге «Анатомия человеческой деструктивности» открыто пишет о потере человеком себя, тем самым тоже подводя читателя к вопросу: «А что же есть я сам?». Фромм аппелирует к роману Кафки, в котором герой всю жизнь ждал, когда ему откроют ворота. В конце жизни выяснилось, что эти ворота герой должен был открыть сам.

Я ребенка первоначально находится вне его. И весь гений педагога в том и заключается, чтобы малыш сам открыл ворота своего Я, сам впустил своё Я в свою душу. Это крайне непростая задача – увидеть внутреннее противоречие своей совместно-

разделенной деятельности с ребенком и создать условия, чтобы ребенок был изначально лидером в этой деятельности, идти за ребенком и обгонять его только тогда, когда ребенок уже присвоил себе субъектность, а значит и способность мерить любую установку взрослого своей собственной меркой. «Субъективность (душа) становится, превращается, отождествляется с субъектностью тогда, когда обращение ребенка к взрослому и предметному содержанию в актах их деятельного соотнесения перестает быть внешней материальной формой, формой чувственного взаимодействия, внутри которого ребенок первоначально обнаруживает себя как другого, – лишь тогда, когда это объективное движение превращается в форму движения смыслов, лишь когда ребенок становится способным к преобразованию не только предметного содержания с помощью объективных форм (способностей взрослого), но и преобразования самих этих объективных форм деятельности, т.е. того «материала», где имеет место действительная субъектность, – только тогда возникает самосознание, сознание не своего тела и не своей чувственности, коренящейся в этой телесности, а сознание самого сознания, т.е. сознания своей собственной способности действовать *со знанием* с самим этим знанием, – и только тогда возникает Я. «…» А еще точнее – сознание своей собственной субъектности как всеобщей способности, извлекающей себя из определений самой действительности, способности в каждый момент своего активного бытия присвоить себе субъектность этого объективного мира» [2, с.320]. Потому так и важен первый «шаг в личность», ***акт непослушания***, пусть даже это будет акт отрицания всего «заботливо» прививаемого ребенку в школе и дома. Чем более полным будет первое непослушание, тем более цельной вырастет личность. Ведь отрицая все, малыш одновременно и утверждает все, – правда, еще не осознавая этого. Отсюда и главное педагогическое табу – не убивать ребенка за непослушание, а наоборот, – не проглядеть того момента, когда юная душа в одном акте отрицания интуитивно сотворила образ субстанции. Отрицая все ребенок интуитивно отождествил себя со Вселенной, с Богом. Вся Вселенная, все бытие удерживается ребенком в едином акте отрицания, в едином образе, живущем именно за счет отрицания вне реальной чувственной деятельности. Именно этот образ и

должен быть основанием и целью всего последующего определения личности.

Литература

1. Лобастов Г.В. Философско-педагогические этюды. М., 2003.
2. Лобастов Г.В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. М., 2012.
3. Ильенков Э.В. О всеобщем // Некоторые проблемы диалектики. М., 1973.

В.С.Возняк

Трехсубъектная структура образовательного процесса

Попробуем найти «третий субъект» образовательного процесса в контексте поисков реальных путей *гуманитаризации* образования.

Идея о необходимости осуществления педагогического взаимодействия как субъект-субъектных отношений уже утвердилась в философско-образовательной и педагогической литературе. Но если при этом образование ориентировано на пресловутые «знания–умения–навыки», логика осуществления педагогического процесса так или иначе остается старой. Если то, *по поводу чего* общаются ученики и учитель, предстает только как «материал» для изучения и усвоения, – обучение не может удержаться на высоте субъект-субъектных отношений. Итак, необходим «*третий субъект*».

Сущность *гуманизации* образования, по моему убеждению, заключается в решительном переходе от субъект-объектной (S–O) модели построения педагогического общения к принципиально субъект-субъектной (S–S). Необходимость обеспечения безусловного приоритета второго из названных способов взаимосвязи – вовсе не благое пожелание. Дело в том, что субъект-субъектные отношения имеют несомненную *онтологическую первичность* так же, как и *экзистенциальную подлинность*. Человек (филогенетически) не начинается с S–O отношений. Любые отношения людей к природе необходимо опосредованы их отношением друг к другу, осуществляются в определенной общественной форме (К. Маркс). Ф.Т. Михайлов утверждает: «порождающим и сохраняющим человека отношением было, есть и навсегда останется отношение к субъективности других людей, ищущее со-*чувствия*, со-*мыслия* (со-*знания*) и со-*гласия* в со-*действии с ними*, формирующее мотивацию их и его поведения, способное обеспечить *расширенное воспроизводство* средств к жизни и главных его условий: самоорганизующейся общности людей, креативной и когнитивной духовной и духовно-практической его продуктивности» [3, с. 500].

Человек и онтогенетически никак не начинается с субъект-объектных отношений. Эта идея основательно проработана в контексте коммуникативной парадигмы (М.Бубер, С.Л.Франк,

Э.В.Ильенков, Г.С.Батищев, Е.Левинас и др.). Ведь, согласно С.Л.Франку, никакого готового сущего-в-себе «Я» вообще не существует до встречи с «Ты» [см.: 4, с. 356] .

Если то, *по поводу чего* вступают в общение полноправные субъекты образования (учащиеся и учителя) – а это в первую очередь знания, – всего лишь объект, «материал» изучения, который следует «пройти» в строго определенной последовательности, – то субъект-субъектные связи очень рискуют быть редуцированными к привычной *объектности*. Но так и происходит, так всё и построено в традиционной системе образования! Результаты познавательной, художественной и др. деятельности предшествующих поколений поступают в структуру педагогического пространства в чисто редуцированной – *объектно-вещной* – форме. Такими их делают «кулинары от дидактики» (по меткому и ироничным выражением Ф.Т. Михайлова): они якобы «адаптированы» для определенного возраста с учетом возможностей учащихся и рассудочно обработаны для якобы удобства усвоения. Стоило бы запомнить, а запомнив – понять: объектно- вещная форма отнюдь *не предназначена* для содержательного, творческого, самостоятельного и одновременно интересного распредмечивания, о-своения, наполнения и развития субъективности учащихся. Она годится только *для употребления, заучивания, использование, приспособления*. Знание как объект (материал) и только объект – отчуждено как от живой субъективности его создателя, так и от живой субъективности того, кто его «потребляет». Иными словами: *отчужденность* от субъекта того, что учащимся преподносится в учебных заведениях (средних и чуть выше среднего – высших), вполне соответствует той структуре познания (=учения), которая имманентна нынешнему образованию.

Однако если внимательно продумать: то, по поводу чего общаются участники педагогического процесса (иными словами – содержание образования), — так или иначе является *культурой*: все это *выработано* человечеством и передано последующим поколениям как *дар* (в прямом смысле – *даром*) для осмысленного и творческого продолжения, развития – и в первую очередь – *развития* ***в свою*** *субъективность*, в субъективность каждого, в индивидуальность, субъектную уникальность. Превращение содержания образования именно *в культуру* в полном и истинном

значении этого слова (вернее – *понятия*) – вот суть моей идеи «*третьего субъекта*». Именно в этом – сущность процесса *гуманитаризации* образования, а не в простом увеличении удельного веса дисциплин социально-гуманитарного цикла. *Культура* (как содержание и содержательность процесса учения) – *третий субъект*, и самая сложная и самая главная задача педагога – «предоставить слово» именно «третьему», активировать субъектность культуры, дабы *именно она и учила*, и вос*питывала* — в смысле: *питала* собой — душу, сердце и ум каждого его ученика.

Я был очень рад, когда подобные мысли встретил в недавней публикации Г.В. Лобастова: «Чтобы предмет культуры выступил в определяющей индивида функции, индивид своей деятельностью должен актуализировать субъектные потенции самого культурного бытия. Иначе говоря, процесс определения индивида исторической культурой есть процесс самоопределения его посредством культуры. Еще иначе: своей индивидуальной активностью индивид не противостоит внешнему бытию с его природными и историческими определениями, а как раз наоборот – приводит в активное движение субъектность этой культуры, совпадая, отождествляясь с ней. Потенции бытия сразу и непосредственно становятся его потенциями» [2, с.88]. Здесь сказано все – или почти все. По такой логике (она же онтология и теория познания, то есть – диалектика) и должен быть построен нормальный педагогический процесс.

В «ненормальном» же обучении (и воспитании), в традиционном, нынешнем, превращенном, превратном и отвратном – всё происходит далеко не так. Содержательность культуры основательно редуцирована до объектности, до «материала», – она теряет свою *идеальную* природу как свою истину и превращается в простую *материю-материал*. Вспомним, у Платона, который впервые и ввел термин «*hyle*» (в латинском варианте – именно «материя») под «материей» – *hyle* – подразумевается сразу же: и *материал* для любого становления (вернее, согласно А.Ф. Лосеву, само становление как материал), и «*мать-кормилица*» всех вещей. Отчужденная педагогика все внимание сосредоточила на «*материале*» (который детям надо «дать», который дети должны «пройти» и за ритмичность прохождения которого с учителя и спрашивают) и напрочь отсекла «*мать-кормилицу*»… Культура в

таком изуродованном (то бишь – адаптированном[108] виде) *не питает*, не вос-*питывает*, не про-*питывает*, не окормляет детские души, *становящуюся субъективность*. Она – не мать-кормилица, а злая мачеха (ну прямо как у Золушки), она принуждает повторять и заучивать. Недаром Эвальд Васильевич Ильенков говорил, что повторение – не мать, а *мачеха учения*. Повторять надо чужое, чуждое, внешнее и весьма ненужное. То же содержание, которое освоено учеником сразу в качестве его деятельностной *способности*, не нуждается в повторении, – оно о-*своено*, то бишь – стало *своим*. Особенно выразительно разрушительная активность *дидактики от рассудка* проявляется в дисциплинаризации (искусственном расщеплении) образования, в способе построения учебных программ (об этом много и хорошо написано В.В. Давыдовым), в текстах и самом языке учебных пособий. В связи с этим нельзя не согласиться с Феликсом Михайловым: «…за триста лет прочно укоренившаяся в природоведческой науке логика теоретизирования приучила нас к текстам нормативным, описательно-директивным, чем-то очень похожим на инструкции по пользованию бытовыми приборами. Недаром же почти все учебники написаны таким текстом» [3, с. 471]. В подобной ситуации *субъектностъ культуры* не активируется; культура редуцирована до объекта-вещи, который следует потребить, употребить и только; а человеку не под силу воскресить основательно омертвленное, у-мертвленное с явными признаками разложения. Вот почему от такого-то «содержания», которое намертво *сковано* и рассудочной цепью, и рассудочной (внешней) целью, учащихся и воротит.

Вводя ребенка в субъект-объектные связи (отпуская, приводя его в школу), приучая его относиться к *знанию* как к объекту-материалу и строго «по науке» пичкая его таким *материалом*, мы приучаем (т. е – воспитываем) его действовать по *объектно-вещной* логике, приучаем к *вещному* мышлению, *вещному* отношению, иными словами, приучаем к *потребительству*, с которым

---

[108] Тогда педагог, пре-подносящий адаптированные знания, – «**адаптер**», он же ещё и «**микшер**», «**трансформатор**» (ибо громко и занудно гудит), «**транслятор**», вернее – «**ре-транстлятор**»… и никоим образом – не педа-гог, ведущий ребенка в мир знаний, вернее – в мир человека, входящий вместе с детьми в этот удивительный, загадочный и манящий мир – мир, где можно встретиться с Истиной, Добром, Красотой, в конечном счете – с самим собой, еще не сбывшимся, но в чем-то настоящим…

начинаем вести отчаянную, но безуспешную, борьбу, проводя «воспитательную работу».

Еще несколько слов об *овещнении* относительно образовательного процесса. В пространстве преобладания рассудочной формы деятельности любая предметность выступает в форме объекта, вещи, а, как считает Гегель, «вещь есть нечто абстрактно-внешнее, и я сам являюсь в ней чем-то абстрактно-внешним» [1, с. 329]. И чувствует себя в таком процессе учащийся действительно чем-то абстрактно-внешним, некой статистической единицей, и никакие декларации относительно «индивидуального подхода» здесь не помогут, как, впрочем, исправить существо дела не могут любые декларации. Вот почему детям учиться в таких условиях и по такой схеме явно неинтересно. А почему? Отчего подлинный интерес ученика – по ту сторону учебного процесса, а зачастую – и по ту сторону добра и зла, по ту сторону содержательных, истинных художественных форм?

Кастрированная безжалостным рассудком педагогика ничего живого породить не может. Рождение как *развитие*, как продолжение развития всей культуры в живую субъективность учащегося неподвластно доморощенной логике рассудка; тут всецело *диалектический* процесс. Да, культура – *материал* для «постройки» всех без исключения человеческих способностей, субъективных качеств и свойств, однако *внешне-объектным способом человеческое в человеке не «строится»*, скорее – расстраивается. Да и разве реальные педагогические практики *всерьёз озабочены* построением человеческого в человеке? Вот «строить» учеников (равно как и учителей) во имя какой-то внешней цели – у нас это получается, равно как и «строить из себя»… Дабы культура выступила в качестве настоящего «материала для постройки» духовно-душевного мира каждого учащегося, надо решительно отказаться как от инженерно-строительного строя нынешнего «педагогического мышления» и *увидеть в культуре не просто «материал», но именно «мать-кормилицу» всех душ*, включая в обязательном порядке и учительскую душу. Кстати, *действительно воспитывает* именно «третий субъект». А задача умного педагога – сделать все: *так* построить сам процесс учения, чтобы *предоставить* слово, пространство и время именно этому – весьма странному – субъекту,

чтобы была «воля не моя», учительская, а «воля твоя», «третьего субъекта» как глубинной содержательности культуры.

И весь секрет в том, что сей *трансцендентальный субъект* никоим образом не способен отбирать или как-то внешне ограничивать субъектность других; более того, он по своей природе сохраняет, оберегает и возрождает субъектность других. Мой коронный пример: симфонический концерт в филармонии, где *подлинным субъектом* всего действа выступает исполняемая, звучащая и слышимая музыка (а не дирижер, не музыкальный коллектив), не превращающая нас в простые «объекты» некоего эстетического воздействия, но реально *активирующая самые глубины* нашего человеческого естества, приникающая в душу и оживляющая ее трансцендентальные глубины. То же самое происходит с нами, скажем, в Третьяковке: когда экскурсовод нам весьма профессионально рассказывает о художнике, об его особой манере, тематике полотна и проч., – все это занимательно и даже поучительно, но перед нами еще не картина как творение человеческого духа, а просто *объект* для изучения. Необходима *встреча* – нашей субъективности с субъектностью художественного образа, и тогда всё становится живым, одушевлённым и одухотворенным. Полотна мастеров с нами разговаривают – но лишь постольку, поскольку мы настроены услышать. Итак, субъект-субъектное отношение развёртывается одновременно в двух планах: во-первых, как сугубо и всецело личностное общение участников педагогического процесса, вовлекающее в себя «третьего»; во-вторых, это «третье» таким образом вовлекается, что позволяет вовлечь в себя, в свою содержательность, в свою явленную *субъектность* всех участников педагогического священно-действа. Мощное «поле», сама энергетика именно такого общения любой «материал», интегрированный в него, превращает в *культуру*, в «мать-кормилицу». И тогда я, как педагог, высвобождая дух из оков предметной вещности, в то же время освобождаю себя от «педагогичности»: извечный нерастворимый осадок воспитательского фарисейства и педагогоблудия в данной ситуации действительно растворяется и исчезает. Я перестаю быть воспитателем, формирователем, внушателем и предоставляю сию нелегкую миссию предмету в эйдосе культуры, а она-то, высокая культура, заведомо умнее меня. И тогда культура для вовлеченных

в общение (между собой и с ней), *увлечённых общим, совместным делом общения-встречи с ней* становится окном в иное измерение мира, органом восприятия содержаний по ту сторону уже наличного, как говорит Г.С. Батищев, «порога распредмечивания».

На мой взгляд, предложенные размышления развёрнуты мною именно в контексте философско-педагогической концепции Эвальда Васильевича Ильенкова.

Литература

1. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель , [пер. с нем. Б. Столпнер]. – М. : Мысль, 1974. – (Акад. Наук СССР, Ин- т философии. Филос . Наследие). – Т. 1 . Наука логики . – 452 с .

2. Лобастов Г. В. Бытие и мышление : к началам диалектической логики / Г. В. Лобастов // Эвальд Васильевич Ильенков. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2008. – С. 84–119 .

3. Михайлов Ф. Т. Философия образования: ее возможности и перспективы / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. – М. : Индрик, 2001. – С. 452–512 .

4. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологической введение в философию религии / С. Л. Франк // Сочинения / С. Л. Франк. – М. : Правда, 1990. – (Приложение к журналу «Вопросы философии»). – С. 183–559 .

С.А.Лозница

Учись мыслить: человек в поисках собственной защищённости

«Учись мыслить!» – эти слова известного философа Эвальда Ильенкова есть если не самым важным лейтмотивом его философских исследований, то, полагаем, весьма существенным. Если сделать экскурс в историю, можно заметить, что осмысленность и сознательный подход ко всему, что происходит вокруг нас, поможет если не совсем обезопасить себя от тех или иных влияний, то хотя бы научиться распознавать и (или) устанавливать те или иные фильтры. Бытует мнение относительно того, что человеку лучше учиться на чужих ошибках, а не на своих. То же можно сказать и об обществе: нужно помнить поучительные уроки истории, исследовать причины тех или иных процессов прошлого, чтобы не допустить подобных явлений в будущем…

Можем с грустью заметить, что XX век преподнёс нам немало «уроков», существенными причинами которых частично, быть может, является податливость человека и, следовательно, общества в целом, различным влияниям. Имеем в виду прежде всего засилье тоталитарных режимов, которым предшествовало так называемое «общество масс», состоящее из индивидов, которые, как можно полагать, в силу своих личностных качеств, сделали его возможным. В исследовании феномена масс обратимся к трактовке этого явления в работах Гюстава Лебона «Психология народов и масс» и Ханны Арендт «Истоки тоталитаризма» и попытаемся найти возможные причины появления такого явления как «массы», а также попробуем понять, что является залогом защиты от различных воздействий. В этом контексте полезно будет обратиться к концепциям, к которым апеллировал Эвальд Ильенков в своих исследованиях, в частности «самостоятельности мышления», и выводам, к которым приходит автор. Восходящими фразами, на которых будет базироваться данное исследование, является то, что появление «общества масс» становится возможным тогда, когда человек не размышляет над теми или иными идеями или положениями, с которыми предстоит сталкиваться даже в

повседневной жизни, не воспринимает их критически, не пытается понять, что происходит вокруг него. Соответственно такой человек, или общество, становятся беззащитными перед различными влияниями, и такое «общество масс», которое состоит из «атомизированных», изолированных индивидов, может способствовать появлению тоталитарного режима.

Так, французский психолог, социолог и историк Гюстав Лебон обозначает эпоху XX в. как «эру масс». Как замечает автор, «в душе толпы преобладает не стремление к свободе, а потребность подчинения; толпа так жаждет повиноваться, что инстинктивно покоряется тому, кто объявляет себя её властелином» [4, с. 237]. Восприимчивость к тем или иным идеям он связывает с тем, что большинство людей, особенно в народных массах, за пределами своей специальности не имеют почти ни о чем ясных и более или менее определённых понятий. Такие люди не в состоянии управлять собой, и вожак служит им руководителем [4, с. 236] – это он написал еще в 1895 году до засилья тоталитарных режимов.

По мнению исследователя, одной из причин, которые влияют на «незащищённость» человека перед различными влияниями, есть недостаточность «критического» мышления, т.е. потребности ставить под сомнения те или иные идеи, с которыми человеку приходится сталкиваться: «критический дух составляет высшее, очень редкое качество, между тем как подражательный ум представляет собой весьма распространенную способность: громадное большинство людей принимает без критики все установившиеся идеи, какие ему доставляет общественное мнение и передает воспитание» [4, с. 113]. Толпа, размышляет он, всегда готова слушать человека, одаренного сильной волей и умеющего действовать на нее внушительным образом. Люди в толпе теряют свою волю и инстинктивно обращаются к тому, кто ее сохранил [4, с. 235]. Также Лебон утверждает, что действенность влияния на людей зависит не от истинности и аргументированности положений, которые выдвигает оратор; успех воздействия зависит от умения «угадать» потребности людей: «толпами нельзя руководить посредством правил, основанных на чисто теоретической справедливости, а надо отыскивать то, что может произвести на неё впечатление и увлечь её» [4, с. 154].

Немецко-американский политолог, историк и философ Ханна Арендт отмечает, что важным элементом политического

властвования над массами является создание атомизированного общества. Массовым движениям предшествовали социальная атомизация и крайняя индивидуализация, которые привлекали полностью неорганизованных людей, типичных «неприсоединяющихся», которые с индивидуалистических соображений всегда отказывались признать общественные связи или обязанности. Главная черта человека массы – не грубость и отсталость, а ее изолированность и отсутствие нормальных социальных отношений [1, с. 366].

Кроме естественного происхождения определенных слоев людей, склонных к атомизации, тоталитарными вожаками применялись целенаправленные принудительные действия, направленные на атомизацию общества. Тоталитарные движения, уточняет Арендт, – это массовые организации атомизированных, изолированных индивидов. По сравнению со всеми другими партиями и движениями их характерная внешняя черта – это требование от своих отдельных членов тотальной, безусловной и неизменной преданности. Такой преданности, отмечает она, можно ожидать только от целиком изолированного человеческого существа, которое в случае отсутствия каких-либо других социальных привязанностей – к семье, друзьям, коллегам из службы или даже просто к знакомым – черпает чувство прочности своего места в мире исключительно со своей принадлежности к движению, со своего членства в партии [См.: 1, с. 372-373].

Таким образом, исследовав идеи известных исследователей таких феноменов как «общество масс» и тоталитаризм, можно подытожить, что эти явления становятся возможными благодаря равнодушию и безразличию представителей социума. Эти и подобные составляющие человеческой психики благоприятным образом влияют на то, что человек некритично воспринимает все, что он слышит вокруг себя, особенно если политические деятели акцентируют в своих выступлениях то, что для человека является необходимым и может увлечь его.

Заметим, что в демократическом обществе, в отличие от тоталитарного, применяются методы «непрямого действия». Так, скажем, чуть ли не каждая сфера – будь то реклама товаров, или же репрезентация идей тех или иных политических лидеров, апеллируют к важной составляющей для каждого человека – соответствия потребностям потребителя информации. Для этого

товарам или идеям могут предоставляться качества, которые являются наиболее желательными или ожидаемыми, однако не всегда соответствуют этим критериям.

Залогом от влияния подобных манипулятивных технологий можно назвать «самостоятельность мышления», которую называет Иммануил Кант «выходом из состояния несовершеннолетия»: «несовершеннолетие является неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» [5, с. 27]. Важность умения пользоваться своим умом подтверждает и Эвальд Ильенков, в частности, иллюстрируя процесс обучения слепоглухонемых детей.

Так, Ильенков, исследуя процесс обучения слепоглухонемых детей, обращает внимание на важность воспитания самостоятельности в обучении детей: «в той мере, в какой ребёнок научается (у взрослого, разумеется) самостоятельно обращаться с вещами так, как требуют условия окружающей его с колыбели культуры, он и становится субъектом высших психических функций, свойственных лишь человеку» [2, с. 37].

Воспитание самостоятельности нужно начинать еще с нежного возраста ребенка в таких простых вещах как обращение с предметами быта. Важным, по его мнению, является внимательное отношение к малейшему проявлению самостоятельности ребенка. Неумеренный руководящий нажим взрослого, не считающийся с уже возникшей самостоятельностью ребенка, лишь тормозит процесс психического развития, замедляет его и откладывает его начало на более поздние сроки, на другие, более сложные виды деятельности. А это, объясняет он, уже само по себе приводит к перекосам в психическом развитии, и притом в отношении такого важного его компонента, как формирование воли, т.е. практического разума [См.: 2, с. 37-38].

Ильенков отмечает вредность выполнения взрослыми работ, которые ребенок может делать сам, тем самым оставляя его руки и мозг в бездействии и продолжая настойчиво руководить им и тогда, когда это уже излишнее, и поэтому вредно. Нецелесообразным также является непредоставление ребенку полной ответственности за предпринятое решение, за предпринятое дело, оправдывая себя тем, что взрослые сами сделают все скорее, умнее и лучше, чем это сумеет пока он. Такое «предохранение» ребенка, по его мнению, может приводить к формированию тех людей «которыми удобно

управлять», безынициативными, пассивно-безвольными и слишком «послушными», которые боятся принимать самостоятельные решения и не умеющие их принимать, тем более – осуществлять. Человек, рассуждает он, так и останется безвольным и послушным орудием чужой воли и чужого разума, а своих собственных не обретёт [См..: 2, с. 38-39].

Личность, отмечает Ильенков, и возникает тогда, когда индивид начинает самостоятельно, как субъект, осуществлять внешнюю деятельность по нормам и эталонам, заданным ему извне – той культурой, в лоне которой он просыпается к человеческой жизни, к человеческой деятельности. И лишь постольку, поскольку ребёнок усваивает, перенимая от других людей человеческие способы отношения к вещам, – объясняет далее автор свои положения, – внутри его органического тела и возникают, формируются, образуются и специфически человеческие органы, завязываются нейродинамические структуры, управляющие его специфически человеческой деятельностью (в том числе и тот нервный аппарат, который управляет движениями мышц, позволяющими ребёнку встать на две ноги), т.е. структуры, реализующие личность [2, с. 398].

Свои размышления о воспитании личности автор продолжает, в частности, в работе «Школа должна учить мыслить», где он обращает внимание на нецелесообразность, даже вредность, формального усвоения знаний. Он отмечает, что «искалечить орган мышления гораздо легче, чем любой другой орган человеческого тела, а излечить очень трудно. А позже – и совсем невозможно. И один из самых «верных» способов такого уродования мозга и интеллекта – формальное заучивание знаний» [3, с. 158].

По мнению Ильенкова, надо организовать процесс усвоения знаний, процесс усвоения умственной культуры так, чтобы ребенок постоянно был вынужден тренировать не только (и даже не столько) память, сколько способность самостоятельно решать задачи, требующие мышления в собственном и точном смысле слова, – «силы суждения», умения решать, подходит данный случай под усвоенные ранее правила или нет, а если нет, то как тут быть? [3, с. 164].

Как полагает автор, учить мыслить нужно прежде всего с развития способности правильно ставить (задавать) вопросы. Ильенков трактует своё мнение таким образом: «так начинала и

начинает каждый раз сама наука – с постановки вопроса природе, с формулировки проблемы, то есть задачи, неразрешимой с помощью уже известных способов действий, известных – проторенных и затоптанных – путей решения. Так должен начинать свое движение в науке и каждый вновь вступающий на ее поприще индивид. В том числе – ребенок. С острой формулировки трудности, неразрешимой при помощи донаучных средств, с точного и острого выражения проблемной ситуации» [3, с. 165].

Размышляя над тем, каким образом осуществляется сложный процесс мышления, Ильенков обращается к философскому наследию и отмечает, что действительный вопрос, подлежащий решению только через дальнейшее исследование фактов, всегда выглядит как логическое противоречие, как парадокс. Далее мыслитель объясняет, что именно там, где в составе знания вдруг появляется противоречие, только и возникает потребность и необходимость глубже исследовать сам предмет. Противоречие, замечает он, – показатель, что знание, зафиксированное в общепринятых положениях, чересчур общо, неконкретно, односторонне […]. Следовательно, подытоживает автор, отношение к противоречию и является очень точным критерием культуры ума. Даже, собственно говоря, показателём его наличия [3, с. 167].

Ильенков предлагает ставить под сомнение любое мнение, чтобы лучше исследовать ту или иную идею: «Если вы хотите воспитать человека, не только твёрдо убеждённого в могуществе знания, но и умеющего применять его мощь для решения противоречий жизни, то примешивайте к «несомненному» безвредию для него дозу «сомнения», скепсиса, как говорили древние греки […]. Приучайте его каждую общую истину самостоятельно проверять на столкновении, на очной ставке с непосредственно-противоречащими ей фактами, помогайте ему решать конфликт между общей истиной и единичным фактом в пользу подлинной, конкретной, истины. К обоюдной пользе и науки, и факта [3, с.184-185].

Таким образом, как показали исследования известных мыслителей, в частности Гюстава Лебона и Ханны Арендт, человек становится уязвимым к различным влиянием тогда, когда он особо не задумывается над преподносимой ему той или иной информацией, а также дополнительным негативным фактором

является некомпетентность человека в различных вопросах. Следовательно, чтобы обезопасить себя от различных влияний, представляется важным так называемая «самостоятельность мышления» к которой апеллирует и Эвальд Ильенков в своих исследованиях. В частности он иллюстрирует, насколько важным является внимательное отношение к малейшей самостоятельности ещё маленького человека. Также представляется значимым научить правильному подходу к обучению школьника, т.е. не формальному изучению предметов, а умению находить правильное решение путём изучения различных мнений и противоречий; впрочем, подобный подход представляется полезным и для взрослого человека при решении различных жизненных ситуаций.

Итак, можем отметить, что используя рациональное осмысление действительности, человек является более защищённым от различных влияний – будь то позитивный образ политика, создаваемый через масс-медиа, предлагаемые «любезными» консультантами товары, или даже кинематограф, через который посредством тематики, «положительных» и «отрицательных» героев тоже можно формировать то или иное необходимое «общественное» мнение.

Литература

1. Аренд Х. Джерела тоталітаризму/ пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002.– 539 с.

2. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Издательство политической литературы. – 1991. – 464 с.

3. Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить // Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. – 2-е изд. – К.: «Час-Крок», 2006. – с. 152-209

4. Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб: Макет, 1995. – 316 с.

5. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения в шести томах / под общ. ред. В. Ф. Асмуса и др. Т. 6. / ред. Т. И. Ойзерхман. – М.: Мысль, 1966. – с. 27-35

Ю.Я. Бондаренко

Проблемы диалектики истории в высшей школе

Одна из важнейших задач современной школы, что, естественно, относится и к школе высшей, - быть школой мысли. Мысль же – это движение человеческого разума по лабиринтам тайн мироздания, проблем человека и мировой истории. Как писал Э.В. Ильенков, «голый результат без пути, к нему ведущего, есть … мертвые кости, скелет истины, неспособный к самостоятельному движению, как прекрасно выразился в своей «Феноменологии духа» диалектик Г.Гегель. Готовая словесно-терминологически зафиксированная научная истина, отделенная от пути, на котором она была обретена, превращается в словесную шелуху, сохраняя, однако, все внешние признаки истины» [2, с.183].

К сожалению, именно в последние десятилетия в связи и с трансформациями систем образования на постсоветском пространстве, и с процессами, наблюдаемыми в сфере СМИ, мы сплошь и рядом сталкиваемся с пестованием дискретности, фрагментарности, зачастую хаотично выдаваемой информации – будь то тесты либо телепрограммы. Вплоть до новостных. И это, не говоря уже об Интернете. В таких условиях сохранение и развитие диалектики, как школы мысли, представляется чрезвычайно важным.

Хорошо известно, что диалектика требует рассмотрения всех предметов, процессов и явлений в их изменчивости, движении и взаимосвязи. Но при этом, особенно когда речь заходит об истории, особое значение приобретают навыки в рассмотрении потоков информации и их источников. Такие навыки могут оказаться востребованными и при анализе проблем сегодняшнего дня. Воспитание стремления и развития умений отличать достоверное и, соответственно, проверяемое («верифицируемое») от вероятностного, менее вероятностного, в принципе непроверяемого либо видящегося фантастическим – тот краеугольный камень, без которого любые философствования, любые «размышлизмы» по поводу истории будут зависать в воздухе. Такие умения, в свою очередь, тесно связаны с умением отличать главное, существенное, от второстепенного и третьестепенного, либо просто псевдоинформации и информационной шелухи, к чему, как ни

печально, нас приучают даже новостные программы, либо многократно смакующие те детали, которые лишь отвлекают от поисков сути, либо предлагают веера версий, для самостоятельного осмысления которых у слушателя и зрителя недостает соответствующей информации.

Диалектический же метод при рассмотрении узловых проблем истории нуждается в постоянном учете информационной основы и рефлексии над тем, что мы называем источниками и потоками информации.

Отталкиваясь от этого, мы вправе вместе со студентами учиться применению диалектики в осмыслении истории. И здесь сразу соприкасаемся с такими гранями диалектики, как необходимость рассматривать явления в их всеобщей связи и развитии. Что это означает при подходе к истории, как таковой? – то, что всякая так называемая «национальная история» может быть должным образом осмыслена лишь, как часть мировой либо региональной истории. Великий английский историософ двадцатого столетия Арнольд Тойнби, развивая свое понимание «цивилизации» так и рассуждал. Скажем, согласно его логике, никакая отдельная история, к примеру, Болгарии, нереальна, ни как изолированный предмет изучения, ни как явление мировой истории. Умопостигаема и поддается серьезному историко-философскому анализу лишь история достаточно значительных регионов, которая рассматривается на протяжении длительного временного интервала. Иными словами, мы не в силах понять диалектику и логику истории отдельных стран, игнорируя их вплетение в потоки наднациональных исторических феноменов и исходя из сегодняшних конфигураций границ и систем ценностей.

Итак, коснемся тех нескольких граней исторического развития, которые позволяют представить эту диалектику наиболее наглядно.

Первая (естественно, условно выделяемая) грань связана с проблемой классификации той составляющей взаимодействия различных культур этносов и субэтносов, которая представляет собой бесчисленные войны, столкновения, колонизационные процессы и т.д. Так, и сегодня можно услышать о рациональности деления войн на освободительные и завоевательные (напр., так рассуждает замечательный лектор Басовская Н). Проблема не абстрактная, ибо на огромном постсоветском пространстве всерьез

ломаются копья, вокруг вопроса о «русском колониализме» и соответственном переосмыслении истории предшествующих столетий. Однако при диалектическом подходе к этой проблеме она будет видеться совершенно иначе. С позиций диалектики и панорамного рассмотрения мировой истории захватнические и оборонительные, «освободительные» войны и т.п., равно, как и движения народных масс в целом, зачастую не отделены друг от друга «китайской стеной». Показательно, что это единство художники слова чувствовали, подчас, гораздо тоньше, чем чересчур идеологизированные или увлеченные узко понятой «национальной идеей» историки. Вспомним хотя бы гоголевского «Тараса Бульбу» или пушкинского «Вещего Олега», собирающегося «отмстить неразумным хазарам. Их села и нивы **за буйный набег** обрек он мечам и пожарам». Здесь, как и в летописях, хрониках, эпосе разных народов, мы видим постоянное переплетение действий, как на «своей» собственной, так и на чужой территории. Переплетение, при котором удачная оборона либо сразу же, либо со временем переходит в набеги, походы на земли недругов, а то и их завоевание. В б**о**льших же временных и пространственных масштабах огромнейшая часть Евразии являет собой своеобразный океан, волны которого на протяжении сотен и тысяч лет двигались по большей части с востока на запад. Именно на древнейших стадиях этого периода целый ряд представителей современных европейских народов, то есть задолго и до гуннов, и до так называемого монгольского нашествия, обрел монголоидные черты, которые, подчас, можно наблюдать у финнов, эстонцев и русских [3, сс.23 -24]. Обратное же, «русское» движение человеческих волн этого океана явило собой лишь составляющую грандиозных пространственно-временных процессов взаимодействия, взаимослияния и расхождений многочисленных племен и народов Евразии. При этом русские, как до этого и так называемые «татаро-монголы», при всем обилии этнокультурных различий, явились, прежде всего, составляющей грандиозного пространственно-временного континуума. И в этом, кстати, серьезное отличие колониализма времен Российской империи от западно-европейского колониализма, направленного в сторону этносов, культур и цивилизаций тысячами лет несравненно более обособленных от Европы, нежели, к примеру, были отделены друг

от друга финно-угорские, славянские и тюркские племена, а затем и народы, нередко, очень смешанные.

Вторая грань неотделима, как от первой, так и от болезненной и очень часто используемой в упрощенно идеологизированных целях проблемы оправданной(?) и неоправданной жестокости, варварства. Тут до сих, несмотря на массу разнообразных работ, нет четких критериев. Так, восточно-германское племя вандалов, разграбив Рим в 455 г., дало миру слово «вандализм». А вот, римляне, которые, помимо прочего, сравняли с землей Карфаген и Александр Великий, не только разрушивший отчаянно сопротивлявшийся Тир, но и повелевший распять на крестах тысячи его граждан, вандалами не именуются. Японская атака на Перл-Харбор дала Штатам возможность войти во Вторую мировую войну. Подобный же по масштабам удар англичан в июле 1940 г. (то есть после падения Франции) по французскому флоту в Оране - флоту своих вчерашних союзников, подобного эмоционального взрыва не породил. А вот о Зое Космодемьянской, направленной с диверсионной группой совершать поджоги, ныне, подчас сокрушаются: «Как же это так, свои же деревни зажигать?» Но, увы, и при атаке на французский флот, и при поджоге русских деревень действовала страшная необходимость. В первом случае англичане опасались использования Германией боевых кораблей разгромленной Франции, во втором, враг был на подходе к Москве и приходилось идти на все, чтобы ему стало неуютно на захваченной им земле. Конечно, здесь нужны не отдельные примерчики, а масштабное историко-философское рассмотрение проблемы в целом, которую мы здесь лишь обозначаем.

Третья грань сопряжена с пониманием, казалось бы, широко известного и при этом активно используемого в тех или иных идеологических целях. Здесь показательным и достойным обсуждения в студенческой аудитории явлением мог бы стать «Пакт Молотова – Риббентропа» конца августа 1939 г. Поскольку он непосредственно предшествовал германскому нападению на Польшу, считающемуся началом Второй мировой войны, постольку, кажется логичным предположить, что именно этот пакт дал решающий толчок для ее начала.

Однако, если только, не ставя заведомо цели кого-то оправдать или обвинить, мы попытаемся рассмотреть тот же пакт в контексте целой серии предшествующих ему событий то есть,

используя диалектику, то картина будет несравненно более многоплановой. Мало того, при всей мозаичности картины, и максимально возможном учете того, что, как и на протяжении всей мировой истории, все участники геополитических игр, броско окрашены в своего рода «кислотные» идеологические цвета, играли, исходя из своих интересов, совершенно четко определяется доминирующий вектор. Какой же? Достаточно последовательные действия «определенных политических кругов» Франции, Англии и США, целью которых, как это ни банально звучит, было взращивание силы, способной сокрушить «евразийского монстра», каковым они представляли СССР. Уже достаточно легкий с точки зрения международных санкций [4, с.134-135] захват фашистской Италией Эфиопии (1935), и гражданская война в Испании явственно продемонстрировали всему миру, что для этого делалось. Начавшуюся летом 1936 г гражданскую войну в Испании можно было бы назвать фактическими пролегоменами ко Второй мировой войне. Именно в боях в Испании получали боевое крещение солдаты и офицеры Германии (например, «Легион Кондор») и вооруженные силы Италии. Численность только последних в разные периоды военных действий составляла от 50 до 130 тыс. бойцов [4, с. 136-137]. Движение же добровольцев, стекавшихся с разных стран мира для поддержки республиканского правительства Испании теми же Штатами, Англией и Францией ограничивалось, а 27 февраля 1939 года Англия и Франция прямо признали Франко и разорвали отношения с республиканским правительством Испании. 28 марта того же года, то есть за пять месяцев до официального начала Второй мировой, франкисты, активно поддержанные германскими нацистами и итальянскими фашистами, вошли в Мадрид. Добавьте к этому целый ряд известных событий (вхождение в Германию Саарской и рейнской областей (1933 г., аншлюс Австрии, создание «антикоминтерновского пакта», а затем оси – Берлин – Рим – Токио), включая Мюнхенское соглашение 1938 года и предшествовавший ему визит в Германию английского министра иностранных дел Галифакса, во время которого министр заявил, что Германия по праву может считаться «..бастионом Запада против большевизма»(http://zapravdu.ru/content/view/27/)

Конечно, подобные заявления, с чьей бы стороны они не делались, можно было бы отнести к дипломатическим реверансам, однако уже не «игрально-дипломатическим», а стратегическим

документом был, предшествовавший нацистскому плану «Ост», план Гофмана, бывшего начальником генштаба германских войск на восточном фронте в годы первой мировой войны и главой делегации во время переговоров с советским правительством в Бресте. Согласно этому плану 1922 г. «… объединенные державы (Франция, Англия и Германия) должны путем совместной военной интервенции свергнуть советскую власть и экономически восстановить Россию в интересах английских, французских и немецких экономических сил. При этом было бы ценно финансовое и экономическое участие Соединенных штатов Америки» [1, с. 31].

Конечно же, с абстрактно-гуманистической точки зрения, и советские лидеры «не были «белыми и пушистыми». И они лавировали, перестраивались по мере развития событий, но основной ход этих событий в огромной мере определялся тогда не СССР. Вполне понятно, что при этом остаются дискуссионными вопросы о неизбежности войны СССР с Финляндией, а Германии с Польшей, с которой, казалось бы (и устремленность к этому известна) было бы логичней начать совместные военные действия против СССР. Но это – тема отдельного, сугубо исторического исследования, проведение которого должны осуществлять специалисты именно в данной области. Однако можно заметить, что здесь, возможно, мы имеем дело уже с четвертой гранью затронутых нами проблем.

Особенность этой четвертой грани состоит в том, что философами истории и историками, специализирующимися на изучении конкретных исторических феноменов, она, пожалуй, оставлена на периферии исследований. Она неотделима от сферы психологии. Здесь мы соприкасаемся с областью принятия решений: гениальных, относительно удачных, менее удачных и грубо ошибочных. Нагляднейший пример: просчеты сталинского руководства СССР, результатом которых стали катастрофические поражения советских армий в первые месяцы войны. Представляется, что наиболее близко к объяснению этих и подобных просчетов мы можем подойти при сопоставлении масштабных исторических событий с интеллектуальными играми, например, с теми коллизиями и ляпами, которые встречаются на черно-белой доске, когда опытные игроки совершают, казалось бы, просто невероятные ошибки. Но все дело в том, что ошибки эти в огромной мере – следствие перенапряжения при решении

множества задач и рассмотрении целого ряда разнообразных вариантов. Поэтому известно, что может оказаться эффективной не только удачная стратегия, но и такая тактика, при которой Вы побуждаете противника каждым ходом реагировать на поставленные Вами угрозы. Точно так же и Вы, будучи вымотанными или увлеченными углубленным рассмотрением тех или иных вариантов, можете просмотреть простейший удар. Так стоит ли удивляться тому, что Сталин, неплохо знавший мировую историю и понимавший, что его, как и совсем недавно Николая Второго, хотят столкнуть с германской махиной, да к тому же получая разноречивые сведения о конкретных датах начала германской агрессии, колоссально ошибся? – Думается, что такого рода масштабная история психологически мотивированных просчетов и ошибок, которая бы сопровождалась анализом того, что к ним вело, уже сама по себе могла бы стать серьезным вкладом в рассмотрение диалектики мировой истории в целом.

Литература

1. Ауельбеков Бахытжан. Провал «Плана Гофмана» - предтечи плана «Барбаросса».
2. Ильенков Э.В.Об идолах и идеалах. – М., 1968.
3. Подольный Р. Пути народов. – М., 1975.
4. Розанов Г.А. Юрьев М.Ф., Яковлев Н.Н. – Новейшая история. – М.. 1961.

VII РАЗДЕЛ.
МЕСТО ИЛЬЕНКОВА В РАЗВИТИИ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

А.Н. Ждан

К психологической составляющей творческого наследия Э.В.Ильенкова

Э.В. Ильенков был одним из тех философов (М.К.Мамардашвили, Ф.Т.Михайлов, Г.П.Щедровицкий, эпизодически по приглашению А.Н.Леонтьева перед психологами выступал Б.М.Кедров), которые много и активно сотрудничали с психологами факультета психологии МГУ.

Замечательный философ, он тесно сотрудничал с психологами. Его соратник и друг психолог В.В.Давыдов в своей главной книге «Теория развивающего обучения» (1996) посвятил отдельную главу (Философское обоснование культурно-исторической теории в работах Э.В.Ильенкова), в которой кратко, но очень содержательно охарактеризовал важнейшие направления и формы сотрудничества Э.В. с психологами [2]. Со многими из них, кроме уже упомянутого В.В.Давыдова (С.Л.Рубинштейн, А.Н.Леонтьев, А.И.Мещеряков, Д.Б.Эльконин, П.Я.Гальперин, В.П.Зинченко) он был знаком лично, хорошо знал их труды, обсуждал с ними сложные философско-психологические вопросы, проблемы теоретической психологии. В свою очередь психологи ссылаются на работы Ильенкова, напр., часто Эльконин - на его «Диалектическую логику» (1974); Леонтьев – на его теорию идеального и др. Давыдов развивал положение о том, что в работах Ильенкова содержится философское обоснование культурно-исторической теории. Он рассмотрел значение его работ для решения вопросов развивающего обучения; показал важность его идей о мышлении как восхождении мысли от абстрактного к конкретному, опирался на теорию единства логического и исторического; указал на значение его теории воображения. «В своих работах по развивающему обучению мы постоянно используем результаты исследований Э.В.Ильенкова» – писал Давыдов.

Особенно глубокими и практически непрерывными были его отношения с психологами МГУ, и, прежде всего, с деканом

психологического факультета А.Н.Леонтьевым. Это нашло отражение в трудах и во всей деятельности Леонтьева. В его научной биографии отмечается, что у Алексея Николаевича были очень близкие, можно сказать, дружеские отношения с Эвальдом Васильевичем [5, с.93]. Свое наивысшее выражение они нашли в период обучения на факультете в 1974-79 гг. группы слепоглухих студентов. Этому событию было посвящено расширенное заседание Ученого совета факультета психологии МГУ в феврале 1975 г. [1]. В своем выступлении на этом заседании Ильенков отметил, что уже более 10 лет он работал с Мещеряковым, не только наблюдал, но и по мере сил помогал его воспитанникам, слепоглухим детям. Этот опыт и разгоревшиеся вокруг него дискуссии широко известны, поэтому я не буду на нем останавливаться. Ильенков обратил особое внимание на его *философское значение для понимания проблемы возникновения и развития человеческого духа, человеческой психики, сознания, воли, интеллекта и нравственности*. В наши дни он вновь стал предметом внимания философов [6]. В новом обращении к Загорскому эксперименту важно не утерять этот взгляд на опыт воспитания слепоглухих детей, на мировоззренческий смысл этого опыта с тем, чтобы не сместить внимание на вопросы о том, получена ли слепоглухота от рождения, или обретена в раннем детстве в результате болезни. Как считал Э.В., это дела не меняет, «ибо при рано наступившей слепоглухоте очень быстро деградируют и атрофируются все те намеки на человеческую психику, которые едва успели возникнуть до этой беды» [4,с.69].

Именно в 1970-е годы я обратилась к Э.В. с просьбой познакомиться с составленной мной программой по истории психологии для студентов психологического факультета. Этот курс был создан в МГУ в середине 1940-х гг. под руководством С.Л.Рубинштейна, тогда заведующего кафедрой и отделением психологии философского факультета, и с этого времени является одним из основных в фундаментальной подготовке специалистов-психологов. С конца 1940-х гг. курс истории психологии блистательно читал П.Я.Гальперин, к научной школе которого я принадлежу. В конце 1960-х гг. он передал чтение этого курса мне. В первую очередь надо было составить программу, поскольку официально утвержденной программы не было, был только ее рабочий вариант. Я воспользовалась общей ситуацией активного

сотрудничества Эвальда Васильевича с факультетом, в контексте которой было вполне возможно обратиться к нему за советами и консультациями. Он живо и весьма доброжелательно откликнулся, тем более, что в этом меня поддерживали Алексей Николаевич Леонтьев и Петр Яковлевич Гальперин. В этой статье я хотела бы рассказать о своем скромном, но очень важном и дорогом для меня общении с Эвальдом Васильевичем с целью дополнить одну из страниц летописи его масштабного многостороннего творчества.

Контакты вылились в ряд встреч в форме достаточно продолжительных обстоятельных бесед по волнующим меня вопросам по содержанию программы. Его замечания относились прежде всего к списку литературы, рекомендуемой к курсу истории психологии. Воспроизвожу бережно хранимый мной текст этих замечаний, написанный Эвальдом Васильевичем. Он писал: «Надо расширить список: Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель. Иначе неокантианство (а оно представлено) будет выглядеть как шаг вперед (*подчеркнуто Э.В.).* А оно было началом разложения.

И не будет виден процесс подготовки Марксова взгляда на психику, т.е. магистраль теоретической психологии».

В этом тексте важно, что взгляды Маркса, как подчеркивал Ильенков – это «магистраль теоретической психологии», но они должны вводиться не догматически, а раскрываться как подготовленные исторически, развитием классической немецкой философии.

В 1975-76 гг. Эвальд Васильевич проводил со мной беседы-консультации по отдельным персоналиям, философским терминам, теоретическим проблемам психологии. Встречи проходили у него дома. В доме было просторно, светло. Особенно поразила меня обстановка его рабочей комнаты, оборудованной как настоящая мастерская. В ней были какие-то тиски, может быть, предназначенные для закрепления деталей и их последующей обработки по металлу, разные инструменты, приборы и т.п. По-видимому, Эвальд Васильевич любил работать руками, а не только сидя за письменным столом.

Записи некоторых бесед у меня сохранились. Так, изучение сочинений классиков немецкого идеализма Фихте, Шеллинга, Канта он советовал начинать с чтения известного труда Куно Фишера «История новой философии», называя при этом конкретный том, выделяя особенно важные главы. По-видимому,

он считал, что это чтение полезно, поскольку позволяет создать общее представление о содержании каждого из учений, знакомит с материалами о жизни и деятельности этих выдающихся мыслителей. Переходя к рекомендациям первоисточников, называл следующие труды. Из сочинений *Ф.Шеллинга* – его «Систему трансцендентального идеализма», 1936 г. издания, особо выделяя почему-то с.232 и далее о восприятии «Созерцание и деятельность». Солидным был список трудов *Г.Гегеля*. Он включал как обязательные для психологов следующие труды: «Философия духа». «Феноменология духа», «Философия права», «Работы разных лет» в 2 тт., в частности, из первого тома лекционный курс «Иенская реальная философия», особенно выделяя с.288, где речь идет о созерцании. В системе Гегеля выделял в качестве важнейших термины: «душа», «дух», «сознание», самосознание», «воображение», «воля»; обращал внимание на необходимость различать смыслы терминов «отчуждение» и «экстериоризация», своей рукой выписывал их переводы на немецкий язык (соответственно Entfremdung и Entäußerung).

Особенно подробно Эвальд Васильевич останавливался на учении *И.Г.Фихте*. В качестве главнейших выделял понятия: Я и не-Я, понятие деятельности. 19 ноября 1975 г. он прочитал мне практически маленькую лекцию о Фихте. В частности, обстоятельно раскрывал содержание идеи Фихте о человеческом теле в его отличии от тела животного и, как главный, вопрос о том, как возможно, чтобы тело человека было органом свободы. Он подчеркивал, что этот вопрос Фихте решал способом, прямо противоположным Спинозе. При этом он ссылался на А.И.Мещерякова, на его опыт по воспитанию детей в условиях отсутствия зрения, слуха и, как следствие, речи, о котором упоминалось вначале, показавшего, что тело – уточняя при этом: не просто тело, а человеческое тело, отличие которого в том, что оно наделено природой наименьшим числом заложенных способностей – может сделаться органом свободы в условиях делового общения с другим человеком. Позже в 1977 г. Эвальд Васильевич опубликовал в «Вопросах философии» (№5) отрывок из «Основ естественного права» Фихте. В этом отрывке в мистифицированной в духе трансцендентального идеализма трактовке Фихте представлена роль исторически развивающейся культуры, преобразующей

естественно- природное человеческое тело. Читая этот текст, я узнавала в нем основные положения нашей беседы о Фихте!

Эвальд Васильевич рекомендовал также включить в литературу сочинения Д.Дидро: «Разговор Д'Аламбера и Дидро», «Сон Д'Аламбера», «Разговор со слепым, в назидание зрячим».

Он отмечал, что проблема биологического и социального в человеке в самой биологии раскрыта Н.П.Дубининым. В связи с этой и некоторыми другими теоретическими проблемами психологии он обращал внимание на важность вопроса о категориально-понятийном строе нашей науки. Он называл категорию деятельности основной в психологии. Из других относил к важнейшим такие понятия как «отражение» (указывал при этом на его разные формы, в частности, у животных и в психике человека), «внутренние условия» в соотношении с категорией «причины», «внешние условия» в соотношении с понятием «предпосылки», «уровни психики», «сознание», «личность» и др.

В одной из бесед он остановился на значении для психологии философских категорий и специально на таких как «истина», «материя», «идеология» в их соотношении с категориями «идеальное», «объективная реальность», подчеркивал необходимость различать объективное, не зависящее от воли людей (материя, экономические отношения), и объективное, но зависящее от воли людей (как, например, идеология), напоминая при этом, что понятие «объективное» шире понятия «материя».

Философское наследие Ильенкова в настоящее время используется в учебном процессе на факультете психологии МГУ в курсах по истории психологии, методологическим основам психологии, психологии личности, в спецкурсах. В 9-м издании моего учебника по истории психологии включен фрагмент о значении Маркса для психологической науки. В связи с этим указывается на роль Ильенкова в развитии концепции Маркса [3, с.175]. В семинарских занятиях по истории психологии в теме «Некоторые методологические проблемы истории психологии» рассматривается вопрос о логическом и историческом способах научного познания, а в литературе к этому занятию рекомендуется глава из книги Ильенкова «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении» (1997).

В интересах дальнейшего развития отечественной психологической науки, прежде всего, в русле идей школ

Л.С.Выготского, А.Н.Леонтьева освоение творческого наследия Э.В.Ильенкова психологами должно быть продолжено! Очень точно необходимость такого освоения показал В.В.Давыдов. «В трудах Э.В.И. – писал он – содержится много идей, ценных и важных как для дальнейшего развития всей научной школы Л.С.Выготского, так и для решения конкретных вопросов, касающихся развивающего обучения…Для этого требуется особая книга, которая так необходима современной психологии и педагогике» [2, с.484].

Литература

1. Гургенидзе Г.С., Ильенков Э.В. Выдающееся достижение советской науки //Вопросы философии. 1975. №6. С.63-84.
2. Давыдов В.В. Философское обоснование культурно-исторической теории в работах Э.В.Ильенкова //Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. –М.: ИНТОР, 1996. С.478-484.
3. Ждан А.Н. История психологии: от Античности до наших дней: Учебник для вузов.- Изд.9-е, испр. и доп. – М.: Академический Проект; Трикста, 2012.
4. Ильенков Э.В. Становление личности: к итогам научного эксперимента //Коммунист. 1977. №2. С.68-79.
5. Леонтьев А.А. Жизненный и творческий путь А.Н.Леонтьева. М.: Смысл, 2003.
6. Пущаев Ю.В. История и теория Загорского эксперимента. Начало (1) //Вопросы философии. 2013. №3, с.132-147; Его же. История и теория Загорского эксперимента: была ли фальсификация? (II) //Вопросы философии. 2013. №110, с.124-134.

Е.Е.Соколова

Принцип неопределенности, диалектика Э.В.Ильенкова и судьба культурно-деятельностной психологии в XXI веке

В современной отечественной психологической литературе все еще наблюдается наступление на диалектику и монизм и связанные с ними принципы системности и детерминизма. Выдвигаются, как более «прогрессивные», принципы неопределенности, индетерминизма и сетевой организации знаний, а в психодиагностике активно разрабатываются тесты на толерантность и интолерантность к неопределенности. В «полипарадигмальной» и «полипредметной» психологии, по мнению М.С.Гусельцевой, не должно быть жестких и строгих принципов, исследователь может виртуозно менять «методологическую оптику» в зависимости от ситуации, задач и собственных предпочтений (См. [1, с. 113, 158]). Согласно В.П.Зинченко, лучшим способом «преодоления неопределенности является признание ее существования» [3, с. 17], а сама «длительность существования противоположных точек зрения должна свидетельствовать об их совместимости» [2, с. 67].

По нашему мнению, сторонники подобных взглядов в психологии не выходят за рамки преодолеваемых в диалектике логик мышления, которые Э.В.Ильенков, вслед за Г.Гегелем, называл логикой догматика («или – или») и логикой скептика («и – и»). Между тем диалектическая логика была сознательно положена в основу того направления, которое начало разрабатываться в 1920-х гг. Л.С.Выготским. Поэтому, если говорить о месте Ильенкова в развитии культурно-исторической психологии, точнее, культурно-деятельностной психологии (далее – КДП), с учетом «деятельностного» развития идей Выготского А.Н.Леонтьевым и его школой, то оно – в будущем, а не в прошлом психологической науки. Без работ Ильенкова по диалектической логике, без его понимания психологических проблем на основе этой логики судьба КДП окажется весьма печальной, ибо будет выхолощена ее диалектическая суть. Да и последствия «антидиалектического тренда» будут трагичны для всей психологической науки. И не только в теории, где ведутся дискуссии почти исключительно в дихотомическом ключе (свобода-необходимость, душа-тело,

интеллект-аффект и пр.), но и, например, в образовательной практике, где принятая ранее модальность долженствования («школа должна учить мыслить») теперь неадекватно приравнивается к «насилию» над ребенком, у которого надо создать «толерантность к неопределенности» и предоставить полную свободу в выборе траектории развития, «модулей» обучения и т.п. А поскольку ориентиры для подобного выбора не определяются и «инновации» в процесс обучения внедряются абсолютно бессистемно, хаос в образовании только усиливается. Поэтому в сложившихся условиях весьма актуальной задачей представляется специальная работа по доказательству преимуществ диалектической (а не бинарной) логики в решении теоретических и практических задач психологии. Остановлюсь на трех примерах, иллюстрирующих сказанное.

1. Недавно инициировавший очередную дискуссию о «так называемом Загорском эксперименте» Ю.В.Пущаев, касаясь практики обучения слепоглухонемых детей человеческим действиям (в частности, пользованию ложкой), подозревает здесь «общий коммунистический подход к воспитанию. Он скрыто предполагает своего рода предустановленную гармонию между запрашиваемой самой коммунистической философией свободной деятельностью субъекта и заранее заданными ему общественными формами деятельности, уверенность в том, что она не может им не соответствовать» [7]. Как же тогда, вопрошает автор, можно говорить о свободном мышлении ребенка, если ему заранее задано некое знание в качестве истинного? Автор здесь явно противопоставляет никак не противополагаемое в работах Ильенкова и в КДП логику формирования и логику свободного развития. Ильенков выражал эту идею так: «“Ум”, то есть способность самостоятельно мыслить, формируется только в ходе индивидуального усвоения умственной культуры, созданной трудом предшествующих поколений людей. “Ум”, собственно, и есть не что иное, как эта умственная культура эпохи, духовное богатство общества, превращенное в личную собственность, в личное достояние» [5, с. 264]. Впервые диалектика соотношения «идеальных» и «реальных» форм в воспитании и обучении детей была проработана в психологии Л.С.Выготским, что специально отмечалось Д.Б.Элькониным, который прямо связывал мысли Выготского с идеями Ильенкова. В психическом развитии ребенка,

утверждал Эльконин, «его [развития – Е.С.] высшие и конечные формы вовсе *не даны* изначально, а только *заданы,* т. е. существуют объективно в идеальной форме как общественные их образцы (в этом случае идеальное и идеальную форму и их общественно-историческую природу нужно понимать в духе работ Э. В. Ильенкова, 1974)» [11, с. 29].

Однако «заданные» образцы надо еще превратить в реально действующие, а для этого нужно создать такое взаимодействие ребенка и взрослого, чтобы рано или поздно руководящая роль взрослого в процессе трансляции выработанных человечеством значений и смыслов оборачивалась бы все более и более самостоятельной деятельностью ребенка. При воспитании и обучении слепоглухонемых этот общий закон проявляется в гораздо более выпуклой форме, о чем неоднократно писал и продолжает писать А.В.Суворов, говоря о практике подобного обучения на основе принципа «совместно-разделенной дозированной деятельности» [10, с. 179]. В противовес новомодному в сетевом дискурсе принципу «благоговения перед развитием» (М.С.Гусельцева) им утверждается, что «детскую активность тоже нужно формировать, “сама” она не возникает, но формировать активность – это и значит формировать способность к саморазвитию в смысле самосозидания, самотворчества» [Там же, с. 182-183].

2. В упомянутой выше статье Пущаев вопрошает: «Почему он [Ильенков – Е.С.], с позволения сказать, так ухватился за тему Загорского эксперимента? Для него как философа-марксиста непререкаемой истинностью обладали идеи, что труд создал человека, что практика – основа человеческого общества. Т.е., переходя на язык психологии, “человеческая психика” возникает для него как “функция предметно-практической деятельности” (“психологическая теория деятельности”)» [7]. По мнению Пущаева, появление полноценного человеческого интеллекта определяется не практическими навыками, а овладением «словесным знаком» [8].

Здесь совершенно не учитываются жаркие дискуссии на тему соотношения «слова» и «дела» и те выводы из них, которые на основании многочисленных исследований были сделаны еще в 1930-е годы в Харькове, «колыбели» психологической теории

деятельности школы А.Н.Леонтьева: психика действительно является функцией деятельности или, как мы предпочитаем говорить, функциональным органом деятельности. Эта позиция была выстрадана КДП в полемике с иными взглядами, весьма распространенными и в советской психологии: 1)психика есть функция мозга; 2) слово – демиург мышления. В процессе обсуждения данных проблем в последующие годы наблюдалось полное согласие между вышеуказанным пониманием психического в КДП и в творчестве Ильенкова. Так, Ильенков неоднократно утверждал, что мышление (как и психическое вообще) есть функция предметно-практической деятельности, что его надо рассматривать как «самое действие, рассматриваемое в момент его совершения, как, например, ходьба есть способ действия ног, “продуктом” которого оказывается пройденное пространство» [4, с. 31]. В свою очередь Леонтьев настаивал на том, что мыслительная деятельность совершается исходно именно в предметно-практической форме, т.е. ребенок изначально «действует понятийно», а потом уже носителем обобщения может выступить и слово. Самое интересное, что к подобным выводам только сейчас приходят некоторые зарубежные коллеги, работающие вне марксистской традиции. Достаточно назвать последние работы М.Томаселло [12], который утверждает в них практически то же, что и более чем 70 лет назад Леонтьев: у шимпанзе (в отличие от людей, даже двухлетних детей) есть кооперация, но нет сотрудничества (collaboration), общие цели которого разделяются всеми его участниками; подобное сотрудничество могло возникнуть у древних людей в процессе осуществления коллективной охоты; обмен «словесными знаками» вторичен по отношению к довербальной (жестовой) коммуникации, возникающей по ходу практической деятельности, и т.п.

3. Для воспитания «диалектического ума» Ильенков считал необходимым изучение истории философии и истории наук. Это относится и к истории психологии. Как было показано нами ранее [9], историю психологии можно рассматривать как своеобразный «методологический эксперимент» диалектики, поскольку история развития психологического знания имеет свою логику и инварианты, в ней представлено диалектическое решение ряда фундаментальных вопросов и т.п., и все это может послужить средством обучения диалектике и средством создания в будущем

единой общепсихологической теории. Мне тут же возразили сторонники «полипредметной» и «полипарадигмальной» психологии: «нет никаких оснований переносить прежние методологические платформы на те новые реалии, которые даже не предполагались “разработчиками” этих (прежних) методологий» [6, с. 437], поскольку любая истина безусловно относительна (не абсолютна), так как ограничена условиями получения и применения полученных данных (См. [Там же, с. 438]), и поэтому единая общепсихологическая теория никогда не будет создана. В этих возражениях проглядывают все та же бинарность мышления (противопоставление абсолютной и относительной истин, логического и исторического) и удивительная слепота по отношению к истории собственной науки. Думаю, что диалектик Выготский с одобрением отнесся бы к высказываниям Ильенкова о том, что «история, но только понятая диалектически, вооружает теоретика объективным ориентиром, с помощью которого можно дать верное логическое изображение предмета» [4, с. 239], и что «теория (т.е. логическое, систематически развитое понимание предмета в отличие от простого описания его) отражает ведь именно всеобщие, инвариантные формы и законы исторического существования своего объекта» [4, с. 245].

Таким образом, значимость наследия Э.В.Ильенкова для развития КДП (и не только ее) можно охарактеризовать известными словами Выготского о роли Спинозы в развитии психологии: его великие творения принадлежат не прошлому, а будущему психологической науки.

Литература

1. Гусельцева М.С. Эволюция психологического знания в смене типов рациональности (историко-методологическое исследование). М.: Акрополь, 2013.
2. Зинченко В.П. О методологической культуре психологов (от монизма к плюрализму)// Культурно-историческая психология. 2012. № 1. С. 59-67.
3. Зинченко В.П. Толерантность к неопределенности: новость или психологическая традиция?// Вопросы психологии. 2007. № 3. С. 3-20.

4. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., Политиздат, 1984.
5. Ильенков Э.В. Думать, мыслить// Общество и молодежь. М., 1968. С. 258-279.
6. Корнилова Т.В., Смирнов С.Д. Методологические основы психологии: учебник. М.: Издательство Юрайт, 2011.
7. Пущаев Ю.В. История и теория Загорского эксперимента. Начало (I) // Вопросы философии. 2013. № 3 (электронный ресурс: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=715&Itemid=52).
8. Пущаев Ю.В. История и теория Загорского эксперимента: была ли фальсификация? (II) //Вопросы философии. 2013. № 10 (электронный ресурс: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=832&Itemid=52).
9. Соколова Е.Е. Психологи на распутье: какая методология нужна современной психологии// Методология и история психологии. 2008. Т. 3. Вып. 3. С. 25-42.
10. Суворов А.В. Экспериментальная философия (Э.В.Ильенков и А.И.Мещеряков)// Э.В.Ильенков: личность и творчество. М., 1999. С. 172-196.
11. Эльконин Д.Б. Избранные психологические труды/ Под ред. В.В.Давыдова, В.П.Зинченко. М.: Педагогика, 1989.
12. Tomasello M. Why don't apes point? // N.J.Enfield & S.C.Levinson (eds.), Roots of Human Sociality: Culture, cognition and interaction. Oxford & New York: Berg, 2006, pp. 506-524.

А.Н. Шимина

Опыт дискредитации марксистских оснований феномена слепоглухоты

Идейным и интеллектуально значимым событием отечественной философии последнего времени XX века стал факт появления в журнале «Вопросы философии» ряд статей Ю.В. Пущаева, посвященных философско-теоретическому осмыслению уникального феномена воспитания слепоглухих, возможности их развития до уровня той культуры, которая достигнута обществом на данной ступени его развития [1]. Мировоззренческие, методологические позиции, которые были отправными при трактовке данного феномена, всегда были различными и нередко диаметрально противоположными. Последний по времени факт сотворения полноценных личностей из людей, лишенных зрения и слуха, это факт знаменитой четверки, успешно окончивших МГУ им. М.В. Ломоносова. Данный факт имел большой общественный резонанс. Он обсуждался на Ученом совете психологического факультета МГУ, роль данной экспериментальной работы по своему значению приравнивалась к роли синхрофазотрона, позволяющего сделать явными закономерности эффективной педагогической деятельности. У данного неординарного явления есть своя история и история далеко не безоблачная, а во многом драматичная.

Еще при жизни Э.В. Ильенкова появились публикации, ставящие под вопрос и фактическую сторону данного феномена, и его теоретическое обоснование. Идейный удар был нанесен женой С. Сироткина, приехавшей в Москву из одной среднеазиатской республики. Сенсация в наше время, особенно падкое на любую сенсационность, произвела эффект разорвавшейся бомбы. Утверждалось, что слепоглухота у всей четверки была присуща им не от рождения, а была приобретенным качеством, следовательно, эксперимент не имеет необходимой «чистоты». Надо сказать, что Ильенков крайне болезненно переживал напористую атаку на реализованные на практике методолого-методические принципы воспитания слепоглухонемых и их концептуальное обоснование. Дело в том, что все основополагающие принципы марксистской философии – принцип предметно-практической деятельности, ее совместно-разделенный характер, приоритет социальных факторов,

детерминация и многие другие предстали не в своей абстрактно-отвлеченной форме, а как действенные факторы формирования человеческой психики, как развернутый во времени управляемый процесс. Нет необходимости ссылаться на блистательные статьи Ильенкова, раскрывающие философский смысл тех результатов, которые были получены при сознательной опоре на мировоззренческие основания марксистской философии.

Вот она – разгадка человеческого «Я» - восклицал Ф.Т. Михайлов при встрече на набережной Москвы-реки со знаменитой четверкой. На Ильенковских чтениях мы не раз имели возможность видеть и слышать, да, да, слышать Сашу Суворова, теперь уже Александра Васильевича Суворова, доктора психологических наук. В.В. Давыдов, будучи вице-президентом Академии педагогических наук СССР, включал в повестку дня заседаний Академии проблему, связанную с последующей жизнью и судьбой Загорского дома-интерната. На одно из заседаний пришла Наташа Корнеева со своими двумя детьми и мужем. Все это «святое семейство» производило трогательное впечатление.

И вот теперь, в годовщину 90-летия со дня рождения Э.В. Ильенкова читаю статью Ю.В. Пущаева. Знаю автора как вдумчивого философа, умного человека, тяготеющего к проблематике, которая была коронной для Ильенкова. Но характер статьи, ее содержание, смысловая направленность вызывали удивление и решительное неприятие. Концепция статьи строится на главном тезисе – психика слепоглухонемых формировалась не с нуля, с рождения они уже обладали необходимой чувствительностью и этот аргумент разрушает всю логически выстроенную марксистскую концепцию индивидуального развития личности через процесс включения индивида в практическую деятельность, систему социальных отношений, культуру. Автор статьи не подвергает сомнению научную и интеллектуальную честность Ильенкова, но он объясняет игнорирование различий между врожденной и приобретенной ущербностью присущей Ильенкову верой в правоту марксистских истин. Он, да и его единомышленники верили в то, во что хотелось верить. Вся вина, таким образом, падает не на творчески мыслящих людей, а на марксистскую философию и ее основоположения. Искусственную привязку основных принципов марксистского учения к несоответствующим им эмпирическим данным Пущаев объясняет

по сути дела теоретической слепотой видных психологов и философов советской эпохи. Духовная ситуация своего времени довлела над ними и порождала «розовый» оптимизм. Они верили во всесилие воспитания, в возможность появления «нового человека», тогда как природная основа человека неодолима. Вся аргументация Пущаева сводится к тому, что наличие расхождений теоретических положений марксистской философии и реальных эмпирических данных свидетельствует о несостоятельности марксистских воззрений. Автор статьи воспроизводит позитивистски-эмпирический подход К. Поппера. Факты – не те, что выражены в теории, следовательно, долой теорию. Все завоевания марксистской материалистической философии отвергаются. И не только то, что накоплено классической философией, но и теоретико-практические результаты работы Соколянского и Мещерякова, опыт работы Загорской школы. Выражается сомнение в определении социальной природы способностей, в той трактовке соотношения слова и предметно-практических действий, которое характерно для Мещерякова и др. Если судить по тому, что Пущаев упрекает сторонников Ильенкова в революционной ментальности, в нетерпимости по отношению к наступлению светлого будущего и несогласии с наличным бытием, то, видимо, для автора предпочтительной является позиция примирения с действительностью.

Дружный хор современных ниспровергателей марксистской философии получил еще один голос. То, что совсем недавно оценивалось как выдающееся достижение советской науки, теперь с позиций временной дистанции пересматривается таким образом, что вся эта история с воспитанием слепоглухонемых есть по сути дела невольное жульничество. Гуманистичность и зрелость теоретической мысли Ильенкова подвергаются сомнению и выдаются за некие симптомы дон-кихотства. Таково, мол, было советское время, рождало оно неоправданный оптимизм и наивность по отношению к перспективам развития общества будущего.

Высота философского мышления Э.В. Ильенкова в том и состояла, что он умел в частном, особенном явлении вычленить всеобщие, универсальные закономерности. В воспитании и общении со знаменитой четверкой он вложил немало сил, времени и сердечного участия. Это была его «практическая» философия.

Л.К. Науменко в своей работе «Наше» и «мое» сокрушался, что столь значимый по своим выводам эксперимент со слепоглухонемыми в перестроечное время оказался забытым. Сам он оценивает данное уникальное явление как сотворение «расширяющейся вселенной души». Из тела, просто тела, пишет он, вы должны получить *мыслящее тело*, «то есть тело одухотворенное, способное обрести свой собственный мир, «присвоить» внешний мир и сделать его «внутренним», встать в центре расширяющейся духовной вселенной» [2, с. 99]. Но ведь Науменко – марксист, его работа имеет подзаголовок «диалектика гуманистического материализма» и само название говорит о многом.

В современном философском сообществе после многих лет идейного разброда и угара зреет понимание истинности и объективной ценности марксистской философии. Порадовала публикация ленинградских авторов, которые перспективы развития постсоветского марксизма связали с именами и творческой работой С.Н. Мареева, Г.В. Лобастова, Л.К. Науменко, А.Д. Майданского и др [3]. Значит, школа Э.В. Ильенкова – не секта, не любительский кружок, а та «республика ученых», где «роет крот истории».

Литература

1. Пущаев Ю.В. История и теория Загорского эксперимента: была ли фальсификация? (II) // «Вопросы философии» №10, 2014.
2. Науменко Л.К. «Наше» и «мое». Диалектика гуманистического материализма. М.: Книжный дом «Либрокот», 2012.
3. Дудник С.И., Катенев В.М. // «Вопросы философии» №8, 2013.

Ю.В. Кудаева

Учение Ильенкова и перспективы развития психологии

Ничто в мире не совершается без достаточного на то основания. Человечество создает какие-то новые формы в процессе общественно-трудовой деятельности только тогда, когда изменяется его собственная природа, появляется потребность сменить существующее положение вещей и перейти на более высокий уровень, изменив способ человеческой деятельности. Параллельно с этим развиваются соответствующие способности и человеческая психика вообще.

К.Маркс и Ф.Энгельс, исследуя противоречия товарно-капиталистического разделения труда и его перспективы, рассматривали вопросы, касающиеся специфики развития поведения человека с точки зрения движения общественных масс – классов, наций, партий. Психология не принадлежит к числу тех дисциплин, которые систематически, как, например, политическая экономия, разрабатывались Марксом, однако, изучение общественно-экономических формаций общества послужило основой построения совершенно иной концепции психологии, которая привела к перевороту в этой науке.

Точно так же, как Коперник «остановил Солнце и заставил вращаться Землю», материалистическое понимание истории показало тщетность и наивность попыток домарксовского материализма поставить в центре вселенной человеческого индивида и позволило перейти от абстрактно-натуралистического мышления в области психологии к научно обоснованной культурно-исторической парадигме. И это давало второе дыхание научной психологии, очень быстро исчерпавшей все возможности, которые открывало ей павловское учение. Долгое время марксистам было не до психологии, а психологи не очень жаловали марксизм, но в 20-30-х годах XX ст. такое соединение материалистического понимания истории и научной психологии таки произошло и нашло свое выражение в появлении так называемой культурно-исторической школы в психологии, идеи которой со временем распространились в Западной Европе и особенно в США.

Казалось бы, после такого мощнейшего прогресса, который произошел в 20 веке, современная психология должна бы

продвинуться гораздо дальше вперед, чем это есть сейчас. На первый взгляд, все в этой области не так плохо. Каждый год выпускается множественное количество дипломированных психологов, созданы максимально благоприятные условия для развития и процветания психологии. Казалось бы, чего еще можно пожелать для возрождения? Но не тут-то было. Наука в каком-то смысле исчерпала свой творческий импульс, замерла и чего-то ожидает. Современная отечественная психология, отвернувшись от наработанного теоретического богатства, двигается в неизвестном направлении, причем, затылком вперед.

Какой-то научный процесс, разумеется, идет. Пишутся книги, печатаются статьи, защищаются кандидатские и докторские диссертации, собираются конференции. В этом всем отсутствует одна важнейшая мелочь – общая атмосфера поиска истины, дух настоящего научного исследования. Все как будто суетятся, но это не более чем видимость. Исчезла та атмосфера, что присутствовала в период процветания школы Льва Семеновича Выготского в 1920-1930-е гг. И это отчасти разъясняет кризисную ситуацию, которая сложилась в психологии.

Появление марксизма в прошлом веке вызвало революционный переворот не только в философии и политэкономии, но и в подходе к изучению сознания как общественного, так личного, в понимании природы психических явлений. В то время была провозглашена идея о том, что психология должна сознательно, а не стихийно строиться на базисе диалектико-материалистической философии.

Л.С. Выготский добился огромного успеха, последовав диалектике К.Маркса, когда смог заложить основы абсолютно новой школы, диаметрально противоположной ранее существовавшей вульгарно-материалистической концепции. Выготский был одним из первых, кто заговорил о возможности объективного исследования сознания, потому что не отождествлял психику с теми явлениями, которые переживает субъект. По его мнению, психология должна рассматривать то, что соединяет человека с окружающим его миром. На Западе высоко оценивали достижения данного направления психологии. Возможно, это самая перспективная и наиболее значимая школа психологии.

В то же время у нас огромный потенциал историко-культурологической и деятельностной психологии оказался

совершенно не востребованным и не находит своего применения в теории. В современных учебниках по психологии редко где можно встретить основательный разбор наследия культурно-исторической школы.

Пока были живы непосредственные ученики Выготского, вдохновленные его идеями, способные самостоятельно развивать культурно-историческую парадигму, школа жила. Сейчас в этом направлении работают буквально единицы энтузиастов. А ведь, по большому счету, это единственная действительно научная концепция психологии. Но сейчас востребованными оказываются не научные, а коммерчески эффективные ее направления.

В творчестве Ильенкова явных следов влияния учения Л.С.Выготского нигде не заметно, хотя он, разумеется, был с ним знаком, поскольку тесно сотрудничал с А.Н. Леонтьевым и другими последователями культурно-исторической школы. Но представления Ильенкова о психике формировались прежде всего под влиянием работ Маркса и немецкой классической философии.

Тем не менее, и творчество Ильенкова, и творчество Выготского находятся в одном русле. «Они оба марксисты, причем марксисты не в казенно-идеологическом, а в содержательно-культурном смысле. Оба теоретика абсолютно едины в своей мечте о подлинно свободном, всесторонне развитом человеке и в сознании своей исторической и культурной миссии, своей исторической ответственности как носителей марксистской теоретической культуры за решение этой задачи. И это, пожалуй, самое главное, что делает их теоретическими союзниками. Едины они оба и в признании социальной, культурно-исторической природы человеческой психики, в своем антинатурализме. Наконец они едины как диалектики, переоткрывающие для себя диалектический материализм. Каждый из них шел к нему по-своему, но оба — через Спинозу. [4]. Ведь содержательный выход за рамки картезианского дуализма возможен для тех мыслителей, кто стал на путь, ведущий от Р.Декарта к Б.Спинозе через Г.Гегеля к К.Марксу, чтобы понять сознание как высшую форму отражения действительного мира. А оба они – и Выготский, и Ильенков шли именно этим путем, «переоткрывая» Спинозу – один для психологии, второй – для философии.

Значение концепции Ильенкова еще не полностью оценено как отечественной, так и мировой психологией. Между тем, именно

он смог подхватить те идеи, которые не смог довести до завершения Выготский, и таким образом очень просто, но в то же время гениально, решить психофизиологическую проблему раз и навсегда. Наконец, Ильенков, предложив свою наиболее полную интерпретацию марксовой категории идеального, вывел психологию из беспомощного метания между натуралистически толкуемой «деятельностью» и абстрактными «идеальными формами» культуры.

Но в чем можно увидеть существенные различия в подходах Ильенкова и Выготского, почему ильенковские идеи не всегда стыкуются с набором идей, именуемыми культурно-исторической школой? Первому удалось сделать очень значимый следующий шаг в понимании природы психики. Выготский, размышляя о деятельности и ее роли в развитии высших психических функций, никогда не говорил о ней, как о «субстанции»; деятельность для него всегда выступала как один из видов взаимодействия субъекта и объекта, взаимодействия, опосредствованного орудиями. Более того, Выготский неоднократно подчеркивал, что слово, речь, общение есть источник развития психики, за что, кстати сказать, подвергался критике [1. 11].

И в этом пункте Ильенкову, несомненно, повезло достичь куда большего, чем представителям культурно-исторической школы, установив, что ведущим фактором развития человеческой психики является не язык, а предметно-практическая деятельность. И это приводит его к понятию «мыслящего тела». Таким образом он окончательно отбросил представление о человеке как машине, построенной на стимул-реакции и, с другой стороны, преодолел знаково-семиотическое решение психофизической проблемы.

Причиной таких различий Ильенкова и Выготского не в последнюю очередь является то, что Ильенков выходил за рамки профессиональной психологии, которые сковывали культурно-историческую школу. Несмотря на всю свою революционность, она оставалась частной и во многом описательной наукой. Для Ильенкова же психология представлялась чем-то вроде «экспериментальной философии» [3. 281]. С другой стороны, он был самым непосредственным участником Загорского эксперимента со слепоглухими, успех которого, собственно, и обозначал революционное переосмысление категории деятельности в формировании и развитии сознания и психики как таковой.

Результаты эксперимента, позволившего приобщить к человеческой жизни детей, лишенных зрения и слуха сразу, вырастить из них полноценных людей, настоящих творческих личностей, позволили перевернуть все существовавшие представления о природе человеческой психики. Выходит, чтобы проникнуть в тайну возникновения личности, надо исходить совсем из другого основания и структурной системы, нежели той, которой является мозг и даже тело человека в целом. «Тайна человеческой личности потому-то веками и оставалась для научного мышления тайной, что ее разгадку искали совсем не там, где эта личность существует реально» [2. 327-328]. Формирование же личности, как говорил К.Маркс, происходит в совокупности всех общественных отношений, а не в сознании каждого отдельного человека.

Успех Загорского эксперимента позволил копнуть глубже, пойти дальше в разработке революционно нового подхода в педагогике. Возникает потребность реформации или вовсе преодоления старой системы обучения. Человечество нуждается в коренных изменениях системы понимания человека и развития личности. Современные представления об обучении как накоплении знаний и приобретению навыков давно устарели так же как и представления о человеке как «человеке-машине», на которых эта система строится.

Школа должна учить мыслить, – считает Э.В. Ильенков, – а, значит, формировать из каждого человека полноценную личность, универсального человека, который способен к настоящей творческой деятельности, создавать нормальные благоприятные условия для сотворения такого человека. А под «нормальными» условиями Ильенков в статье «Психика и мозг» подразумевает условия, при которых индивиду предоставлены и обеспечены все возможности доступа к сокровищам человеческой культуры, в активном овладении которыми впервые возникает, формируется и совершенствуется психика, а мозг превращается в орган этой психики.

Литература

1. Вересов Н. Выготский, Ильенков, Мамардашвили: опыты теоретической рефлексии и монизм в психологии. Электронный ресурс. Доступ http://nveresov.narod.ru/1.pdf

2. Ильенков Э.В. Что же такое личность? Э.В. Ильенков. «С чего начинается личность». Москва, 1984, с. 319-358.
3. Пономаренко В.В. «Экспериментальная философия». Э.В. Ильенков: Идеальное. Мышление. Сознание. Материалы XIV Международной научной конференции «Ильенковские чтения — 2012». Часть вторая. Москва, 12-13 апреля 2012 г.
4. Сурмава А.В. «Ильенков и революция в психологии». Электронный ресурс. Доступ http://www.avramus.com/%D1%8F/%D0%BC%D0%BE%D0%B8-%D1%82%D0%B5%D0%BA%D1%81%D1%82%D1%8B/

В.Е. Осипов, И.Н. Зимонин

Мотивация как форма детерминации деятельности человека

Актуальность теоретического исследования феномена мотивации обусловлена происходящими изменениями во всех сферах жизни человечества. На каждом этапе развития цивилизации возникали определенные формы мотиваций; человечество постоянно находится перед выбором: куда идти? Путь, по которому развивается человеческое сообщество, определяет систему отношений и связей, формирующую образ жизни. Темпы развития науки и техники, как правило, опережают привычный для человека уклад жизни, который формируется конкретными социально-историческими условиями. Создаваемый в этих условиях способ жизнедеятельности личности формирует соответствующие мотивации ее поведения. Следовательно, возникает потребность в современном осмыслении содержания мотивации как феномена человеческой жизни, ее проявлений.

Существенный вклад в анализ проблем мотивации внесла психологическая наука. Работы таких ученых как А.Н.Леонтьев, В.С. Мерлин, В.Г. Асеев раскрывают структуру понятия и содержание мотивации, ее развитие в системе общественных отношений. Полученные ими теоретические результаты, накопленный богатый эмпирический материал имели не только социально-психологическое, но и социально-философское значение.

Общее понимание мотивации, которое представлено в большинстве учебной и научной литературы, сводится к побуждениям, вызывающим активность человека и определяющим направленность его действий. Предварительный теоретический анализ содержания феномена мотивации показал, что ее рассматривают через влияние или внутренних или внешних условий. Заслуга исследователей-психологов очевидна, но это один из аспектов системного исследования богатого по содержанию понятия мотивации. Процессы мотивации стали актуальными в социологических, социально-экономических, педагогических исследованиях. Каждая из наук предоставляет конкретно-научное

содержание, в этой связи возникает необходимость философского обобщения, позволяющего более полно и всесторонне раскрыть сущность процессов мотивации. Данная тема фундаментальна и многогранна. Мы данной работой предусматриваем цель дать определение мотивации, выявить сущностные характеристики, формы детерминации мотивационных процессов.

Необходимость теоретического изучения мотивации представлена уже в трудах немецкого философа 19-го века А.Шопенгауэра, который впервые ввел это понятие и представил мотивацию как "каузальность, видимая изнутри" [9, с.112].

В российской науке начала 20-го века представление о мотивации, как феномене человеческого поведения, изложено в работах философа и социолога Л.И.Петражицкого, создателя психологической теории права. Все виды мотиваций, по мнению Петражицкого, состоят из представлений и эмоций. С его точки зрения, эмоции являются "истинными мотивами, двигателями нашего поведения" [7, с.3], и мотивация поведения как таковая формируется только при наличии эмоциональных проявлений. Эмоции как основа психики влияют на все стороны жизни, поведения, деятельности человека – такова главная идея ученого, и именно эмоции оказывают решающее значение в любом мотивационном процессе, в представлениях о последствиях нашего поведения [7, с.4].

Философский анализ понятия мотивации в связи с потребностями человека и общества в целом осуществлен К.Марксом и Ф.Энгельсом [4, с.19-21]. Они рассмотрели на теоретическом уровне проявления многогранного бытия человека в его единстве с материальными и духовными процессами общественного развития. К.Маркс сформулировал детерминацию социальных и духовных процессов способом производства [3, с.7]. Э.В. Ильенков подчеркивал мысль о "диалектически-противоречивом взаимопроникновении" внешних (деятельностных) и идеальных форм в социальных и личностных процессах, в том числе связанных с потребностями [2, с.61-62].

На наш взгляд, можно, на наш взгляд сформулировать следующее определение: *мотивация представляет собой одну из форм детерминации деятельности человека, определяющей выбор того или иного поведения в данных социально-исторических условиях.*

Детерминизм – это необходимый элемент теоретического познания, но его формы определяют собой стиль мышления. В научном познании принцип детерминизма, в многообразных формах его проявления, играет такую же существенную и атрибутивную роль, как и представление об объективной случайности и основанном на нём вероятностном стиле мышления. С развитием познания изменяются и представления о формах детерминизма. Весь пафос научно-поисковой активности с учетом указанного методологического принципа достаточно полно проявился у отечественного философа и психолога С.Л.Рубинштейна, который полагал, что "учение о мотивации выступает как конкретизация учения о детерминации" [8, с.106]. При этом мысль ученого о том, что "мотивация выступает как соотношение внутренних условий с внешними" [8, с.106] стала для нас отправной точкой анализа сущности мотивации.

Необходимость критического осмысления достижений философии в изучении мотивации можно выразить словами Э.В. Ильенкова: "Потребность критически оглядеть и проанализировать пройденный путь диктовалась, конечно, не внутренними нуждами самой философии, не стремлением к завершенности и упорядоченности, хотя самими философами она и воспринималась именно так, а властным давлением внешних обстоятельств..." [1, с.55].

Любое явление в науке рассматривается на тех теоретических и методологических основаниях, которые определены доминирующей естественнонаучной парадигмой. Методологическое значение в этом случае имеет стиль научного мышления как типа рациональности, определяющий содержание теоретической мысли данной исторически определенной научной эпохи, отражая ее общенаучное и философское содержание [5, с.307].

Таким образом, критическое переосмысление философских достижений предполагает, прежде всего, необходимость исходить из понимания стиля научного мышления как типа научной рациональности, в основе которого доминируют представления о формах выражения тех или иных закономерностей явлений в лидирующей в данной эпохе теории [5, с.311]. По существующей классификации мы говорим о классической, неклассической и постнеклассической эпохах научного знания, следовательно, в

понятии стиля научного мышления отражены и раскрываются основные типы рациональности в этой классификации.

Жестко детерминированный стиль научного мышления классической науки основан на представлении о потенциальной возможности абсолютно точного описания явлений мира через систему дифференциальных уравнений. В этом случае можно предположить, что уже в рамках господствующего классического детерминизма в науке С.Л.Рубинштейн дальновидно обозначил тенденцию к новому диалектическому пониманию мотивации, но тень влияния линейных детерминированных подходов еще присутствует.

На смену жесткой детерминации пришли индетерминистические представления о вероятностной детерминации процессов как выражения единства определенности и неопределенности бытия и его познания, возникшие под влиянием неклассической науки. Идеи принципа неопределенности были усилены новыми открытиями в области квантовой механики, коренным образом изменившей традиционные взгляды на физическую картину мира, в которой представление о неопределенности и вероятностном характере процессов является первичным. Эти открытия, в свою очередь, послужили толчком к формированию идеи самоорганизующихся открытых систем, к которым следует отнести и социальные системы.

Постнеклассическая эпоха раздвинула горизонты в науке. Но в социальной жизни подобные явления мало изучены, и простой механический перенос идей синергетики на мир социальных явлений как таковой некорректен. В этом случае представление о стиле современного научного мышления позволяет полнее понять социальные закономерности, их синергетическую сущность. Тип рациональности постнеклассической науки не отрицает детерминизм, он принимает новые формы диалектического синтеза своего классического и неклассического проявления, что позволяет определить их как стиль нелинейного поливариантного детерминизма.

В процессе деятельности человека его мотивационная сфера претерпевает изменения. Это связано с осуществлением выбора из множества потенциальных возможностей (альтернатив) моделей поведения. Жизнь человека наполнена непредсказуемыми и неожиданными поворотами; действие детерминирующих

личностные структуры факторов не суммируются и не умножаются, а приводят к нелинейным эффектам. Эти эффекты не имеют жестко определенного характера, они неопределенны и проявляют себя как законы-тенденции [6, с.66], являющие собой качественное выражение поливариантной детерминации, которые описывают не само течение событий, как некоторый линейный процесс, а наиболее общую тенденцию этих событий в условиях существенной статистичности, связанной со случайными объективными обстоятельствами и действием человеческого фактора.

Таким образом, мотивация жизни и деятельности человека не может быть сведена к простой сумме внешних и внутренних условий, она является формой проявления сущности человеческого бытия. Это поливариантный, многоплановый, нелинейный процесс, определяющий собой выбор модели поведения личности в данных социально-исторических условиях. Мотивационный процесс отражает цельность и многообразие реального мира, его отражение в многообразных формах проявления закономерностей развития общества.

Литература

1. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. 2-е изд., доп. - М.: Политиздат, 1984. - 320с.
2. Ильенков Э.В. Диалектика идеального/Э.В.Ильенков//Логос. - № 1(69), 2009. - С.6-62.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти т. 2-е изд. Т.13
4. Маркс К., Энгельс Ф. Избр.произведения. В 3-х т. Т.1. - М.: Политиздат, 1979, VI, 640с., 2.ил.
5. Осипов В.Е. Понятие стиля научного мышления: сущность, эволюция и методологическое значение/В.Е.Осипов// Современные технологии. Системный анализ. Моделирование. - Спецвыпуск, 2011. - С. 306-324.
6. Осипов В.Е. Принципы неопределенности, соответствия и дополнительности в структуре стиля научного мышления. - Иркутск: Изд-во Иркутского университета, 1990. Ч.2. - 178с.

7. Петражицкий Л.И. О мотивах человеческих поступков, в особенности об этических мотивах и их разновидностях. - СПб: Типография Э.Л.Пороховщиковой, 1904. - 75с.
8. Рубинштейн С.Л. Человек и мир. - СПб.: Питер, 2012. - 224с.
9. Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. Т.1. Критика кантовской философии: пер. с нем./Институт философии. - М.: Наука, 1993. - 672с.

Е.Л. Панова

Здоровье как мера универсальности человека в медицине

Феномен здоровья является одним из наиболее сложных во всей системе знания о человеке. В рамках философского дискурса понятие "здоровье" выражает в человеке не природное, а специфически человеческое, культурное, содержание [см. 4]. В настоящее работе "здоровье" будет рассматриваться конкретизировано в качестве понятия, означающее наиболее общее (т.е. в срезе культуры, а не индивида) идеальное представление человека о самом себе, о том, каким он хотел бы быть. Кроме того, "здоровье" является одним из базовых, хотя и вторичным по отношению к "болезни", понятий медицинского тезауруса. В связи с чем "здоровье" обладает значительным практическим действием, выступая в качестве "лекала", в соответствии с которыми медицина "выкраивает" человека уже фактически, на организменном уровне.

Характеризуя необходимую форму воплощения универсальности, чаще всего используют понятие "личность". Она представляет собой особую структуру, не совпадающую с видимой структурой индивидуальности. Личность есть универсальное измерение человека, в которое можно войти, только выйдя за пределы своей природной ограниченности. Быть настоящим (универсальным) человеком, значит, быть существом, целенаправленно собравшим свое бытие. Следовательно, частичность – это атрибут человека, (еще) не сумевшего этого сделать. При том условии, что не бывает "застывшей" формы универсальности, необходимым свойством ее достижения является процессуальность, частичность же статична – формы ее проявления, насчитывающие множество, всегда "законсервированы".

История медицины предоставляет широкий диапазон разных трактовок здоровья, и, соответственно, существенно различных вариантов целостности образа человека. В легендарной древнегреческой Косской школе медицины человек, мысля себя органичной частью природы, постепенно начинает выделять себя из природы, для того чтобы понять себя, узнать больше о себе. "Открытие человека" школой Гиппократа означало, что человек в медицине начинает утрачивать чисто природную выраженность, а

приобретает самостоятельное представление о себе через идею уподобления совершенному Космосу, с которым он находится в отношениях гармоничной и органической соразмерности. Это представление о человеке закрепляется в понятии "здоровье", обозначающем универсальность человека, целостность его телесно-душевной организации, совершенство и гармоничность. Именно в Косской школе впервые в центр рассмотрения было поставлено здоровье, а не болезнь, то есть идеальное представление о человеке, а не отклонение от него: "Гиппократ в большей степени врач здоровья, чем врач болезни" [2, с. 80].

Как пишет В.А.Рыбин, именно возникновение в рамках Косской медицинской школы специального свода правил, регулирующего отношения пациента и врача, называемого Клятвой Гиппократа, стало основным фактором становления медицины как элемента культуры. Способствуя формированию универсальности как наиболее существенного качества врача, Клятва Гиппократа выступила своеобразным "механизмом", удерживающим в рамках медицинской практики образ человека универсального и целостного, а также способствующим постоянному воспроизводству этого образа в каждом новом поколении. На протяжении двух с половиной тысячелетий, пластично адаптируя практику медицины к изменяющимся условиям, Клятва удерживала в медицине "антропологическую границу", что позволяло ей выступать первичной по отношению к медицинским технологиям, определять их развитие, удерживая их в соразмерных человеку рамках.

По целостному и универсальному образу человека в медицине в период Нового времени был нанесен серьезный удар. Возникновение принципиально новой, естественнонаучной, формы медицинского знания, ставившей перед собой задачу экспериментального открытия новых знаний о закономерностях работы организма человека, привело к тому, что главным предметом медицинского изучения становится не здоровье, а болезнь как отклонение от него. Именно такой подход сформировал ракурс рассмотрения человека как источника патологии.

В естественнонаучной медицине человек оказывается разъединенным надвое: он выступает одновременно как организм (объект) и как представитель особой социально реальности

(субъект), производящий над своей телесной ипостасью необходимые ему изменения. Деятель-субъект, осознавая выстроенные ему природой границы, пытается их сдвинуть, чтобы вместить в стандарт новой, социальной, реальности. Клятва Гиппократа стала представлять особый отдельный "нормативный" компонент, внешне пристроенный к медицинской теории и практике, "достраивающий" универсальность образа человека.

Мерой человека в естественнонаучной медицине становится работоспособность. Один из отечественных теоретиков медицины А.Д Адо пишет: "Для человека, как для существа социального, норма или здоровье – это существование, допускающее наиболее полноценное участие в различных видах общественной и трудовой деятельности" [1, с. 202]. В этих условиях человек начинает выступать «одновременно и как "человек-автомат" и как "человек-сырье": "автомат", поскольку он действует в качестве специалиста, обучаемого для выполнения определенной орудийной функции, "сырье", поскольку он выступает в качестве природного (биологического) субстрата – "тела"» [6, с. 321].

Бурное развитие естествознания привело к постоянному нарастанию знаний об организме человеке, открывая знания о всё более глубоких уровнях его телесной организации: от организменного – к органному, клеточному, субклеточному, молекулярному. Таким образом, во-первых, человек, представленный как организм, оказывается как бы "расчлененным" на постоянно увеличивающееся число элементов; во-вторых, поводом для такого "расчленения" становится поиск именно патологических, а не "нормативных", явлений, что автоматически подразумевает их последующую коррекцию или даже элиминацию.

Известный немецкий врач и философ Клаус Дернер пишет, что возникновение во второй половине XIX века социальной модели человека Homo hygienicus коррелирует с обретением в социуме высокой ценности индивидуального и общественного здоровья. "Именно тогда в первый раз заговорили о колонизации и «экспроприации» тела медициной… Именно самодисциплина, которая нашла свое выражение в первую очередь в собственном движении за улучшение состояния здоровья, помогла пролетариату приспособиться к диктату медицины" [3, с. 393-394]. Врачи были вынуждены брать на себя функцию контроля за те области жизни пациентов, которые не имеют никакого отношения к заболеваниям.

Зависимость социоцентристского образа человека в медицине от постоянного изменения социальных условий к середине XX века привела к тому, что норматив трудоспособности в качестве критерия здоровья расширился до способности к осуществлению широкого спектра социальных ролей и функций, а единый "образ человека социального" постепенно распался на множество разнообразных идентичностей. На этом этапе социально ориентированная естественнонаучная парадигма медицины трансформируется в новую техноориентированную фазу – биомедицину.

Определение здоровья как физического, психического и социального благополучия, данное Всемирной организацией здравоохранения, способствовало ориентации медицины на "одномерные", стандартные версии идентичности, в соответствии с которыми человек в медицине не просто *переделывает* свое тело, а *конструирует* совершенно новое.

Одновременно с этим исследователи отмечают практически полную элиминацию из практики медицины Клятвы Гиппократа, на протяжении тысячелетий воспроизводящей образ человека универсального. "Этические принципы в составе технологически нагруженной деятельности неуклонно снижают свою значимость и все больше становятся скорее напоминанием о гуманизме, нежели действенным регулятором межчеловеческих взаимоотношений в медицине" [6, с. 110].

Не сдерживаемое никакими нормами агрессивное проникновение медицинских технологий внутрь природного субстрата человека всерьез привело к необходимости осознания проблемы его самоидентификации. Б.Г.Юдин акцентирует внимание на внедрении биомедицинских технологий в зоны пограничного существования человека, что "во многом актуализирует сегодня вопрос о том, что такое человек" [8, с. 76]. В свою очередь, П.Д.Тищенко отмечает, что развитие новых репродуктивных технологий способствует расщеплению ядра самоидентичности человека. "Технология репродуктивного клонирования делает ненужным само зачатие, лишая смысла основополагающие культурные символы мужского и женского" [7, с. 314].

Медицина теряет самостоятельный характер и становится инструментом моды. Индивидуальные особенности телесной

конституции (форма губ, груди, носа; соотношение мышечно-жировой массы и т.д.), не совпадающие с общепринятыми стандартами, которые сменяются с калейдоскопической скоростью, и телесные проявления, несущие на себе отпечаток индивидуального опыта, – старения организма (морщины, дряблость кожи), расцениваются в обществе как "неудачно" созданные природой, что является своеобразным "кодом доступа" к применению биомедицинских технологий.

В принципе с тех пор, как регулятором медицины стал социальный норматив, основанный на частичном, а не универсальном представлении о человеке, можно говорить о "конструировании" как об основном назначении медицины. Но если естественнонаучная медицина отличается некоторой устойчивостью попадающего в медицину "социального заказа", то в настоящее время спектр свободы автономного индивида в выборе дополнительных психотелесных способностей и оптимизации уже существующих ограничивается только уровнем развития современной науки. В самой биомедицине ограничивающие медицинское вмешательство регуляторы практически отсутствуют.

Таким образом, техноцентристская парадигма медицины характеризуется совершенно неустойчивым образом человека, точнее, динамичным "трансобразом" человека. Постоянно изменяющейся мерой человека является благополучие как пустая форма, в каждом индивидуальном случае наполняющаяся новым содержанием. Этот подход постулирует почти полное отсутствие устойчивых человеческих качеств и свойств, даже видовых. Образ человека является чрезвычайно редуцированным, человек в нем расщеплен на множество мельчайших признаков, конструктивных элементов, из которых он каждый раз заново собирается заново. Такое частичное представление о человеке, попавшее в сферу деятельности современной медицины, ставит его перед серьезнейшей опасностью киборгизации, постепенного фактического самоуничтожения. Поэтому жизненно необходим поиск способов выхода из сложившейся ситуации, главным из которых должно стать целенаправленное воссоздание универсальности человека на отвечающем вызовам современности уровне.

Литература

1. Адо А.Д. Вопросы общей нозологии. (Историко-методологические этюды). М., 1985. 240 с.
2. Боннар А. Греческая цивилизация. Т. 2. От Антигоны до Сократа. / Пер. с фр. О.В. Волкова. М., 1991. 334 с.
3. Дернер К. Хороший врач. Учебник основной позиции врача. М., 2006. 554 с. С.393-394.
4. Жирнов В.Д. Здоровье - атрибут антропности // Философия здоровья. М., 2001.
5. Рыбин В.А. Эвтаназия. Медицина. Культура: Философские основания социокультурного кризиса в медико-антропологическом аспекте. М., 2009. 328 с.
6. Тищенко П.Д. Новейшие биомедицинские технологии: Философско-антропологический анализ Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. М., 2004, С.309-332.
7. Юдин Б.Г. Прогресс биотехнологий и концепции постчеловеческого будущего. // Сб. материалов XIII конференции "Наука. Философия. Религия": Человек перед лицом новейших биомедицинских технологий. М., 2011. С.74-86.

Н.С. Писаревская

Нигилизм как творчество и самоидентификация личности

«Частная собственность, писал Маркс, - сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является нашим лишь тогда, когда мы им обладаем, т.е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т.д., – одним словом, когда мы его потребляем, – хотя сама же частная собственность все эти виды непосредственного осуществления владения в свою очередь рассматривает лишь как средство к жизни, а та жизнь, для которой они служат средством, есть жизнь частной собственности – труд и капитализирование».[109] Таким образом общественные отношения определяли жизнь человека в середине XIX века.

Но и сегодня человек оказывается не целью, а средством, а его жизнь сосредоточена не на творчестве, а на потреблении, которое обрело глобальный характер и стало основой все общественной жизни. Потребитель должен видеть цель жизни в приобретении товаров, и в этом смысле он средство развития экономики. Как раз в обществе всеобщего потребления для людей становится важен не столько тот или иной продукт, сколько сам процесс потребления. Современный французский философ Ж. Бодрийяр верно схватывает эту черту и определяет общество потребления как общество, в котором искажаются все человеческие чувства и культура, вытесняясь потреблением как стремлением к счастью. По его словам, «…общий микроклимат жизни, благ, предметов, услуг, поведения и социальных отношений представляет собой законченную стадию в эволюции, которая начинается с простого изобилия товаров и через образование цепи объектов потребления доходит до всеобщего координирования действий и времени, до системы окружающей среды…».[110] Так именно процесс потребления во второй половине XX века оказывается основным регулятором социальной жизни.

---

[109] Маркс К.,, Энгельс Ф.. Сочинения. Издание второе. Т.42Москва: Издательство политической литературы, 1974, .С.98.

[110] Бодрийяр Ж. Общество потребления С.16

Все здесь поставлено, как и раньше, с ног на голову. Жизнь современного человека превращается в гонку за материальными благами, которые становятся главными критериями успешности. Современный молодой горожанин в основном трудоголик, как будто бы он живет согласно нормам кальвинизма, где именно работящий и зажиточный человек угоден Богу. Но, чтобы создать и поддерживать иллюзию благополучия, наш современник окружает себя дорогими вещами, выбирает модное хобби, всеми силами стремится соответствовать высокому социальному статусу. И то же было подмечено советским философом М.А.Лифшицем полвека назад. У Лифшица мы читаем, что «именно благополучие нередко вызывает страшное отвращение к жизни, задевшее большие массы людей со всеми вытекающими отсюда последствиями - жаждой добровольного одичания, порывами бессмысленного насилия, различными проявлениями социальной истерии, которые уже примелькались и кажутся даже нормальными признаками современной культуры»[111].

Характерной приметой времени является то, что психологические эксцессы, сопровождающие такое состояние общества, теперь принято именовать девиантным поведением. Состояние психологической науки отражает состояние общества, в котором девиантное поведение постепенное превращается в норму. И в этом качестве наука приписывается его человеку как таковому.

В процессе социализации, пишет психолог В.С.Мухина, у современного человека одновременно с идентификационными процессами возникает потребность в обособлении – отделении от других в отстаивании своей неповторимости. Мухина рассматривает отождествление человеком себя с некой системой в рамках отношения «идентификация – обособление», говоря о том, что идентификация и обособление – взаимосвязанные процессы, которые необходимы для развития личности, т.к. «…это и есть два равноценно значимых и одновременно диалектически противоречивых элемента пары единого механизма, развивающего личность и делающего ее психологически свободной».[112] По ее мнению, через идентификацию личность социализируется, а через

---

[111] Лифшиц М.А. Собрание сочинений Т.1. - М., 1984. С.258

[112] Мухина В.С. Возрастная психология: феноменология развития, детство, отрочество. Учебник для студ. вузов. - 4-е изд., стереотип. - М., 1999. С.94

обособление – индивидуализируется. Идентификация и обособление регулируют действия человека. При этом процессы идентификации и обособления происходят как на сознательном, так и на бессознательном уровнях.

Для Мухиной, как представителя психологической науки, это два необходимых момента в формировании личности. Но в исторической перспективе мы видим, что обособление сегодня уже превалирует над идентификацией себя с другими и группой, и индивид осознает себя как творческая индивидуальность как раз через отрицание социальности и культурных норм. Причем творчество как нигилизм по отношению к нормам культуры, в свою очередь, становится одной из социальных норм, прежде всего в области искусства.

Если в истории человечества «Я» обособлялось от коллектива, будучи связанным с ним сложными опосредованными отношениями, то сегодня одной из норм творческой самоидентификации становится «Я» как антипод «Мы». Противопоставляя себя обществу, индивид и даже группа, как коллективный субъект, стремится создать принципиально новое, чего никогда не было и что неповторимо. Ярким примером здесь является искусство перфоманса, изначально выступившего как альтернатива классического искусства. Будучи направленным на вовлечение зрителей в процесс создания произведения, оно само по себе создает иллюзию уникального всеобщего творчества. В итоге осознание себя творцом, прежде всего, в постмодернизме, совпадает с творческим произволом, присущим групповому художественному субъекту.

Но исторический парадокс состоит в том, что такого рода художественное творчество превращается в штамп, а штампы массового общества, в свою очередь, становятся основой художественной фантазии индивидуального субъекта. И характерным подтверждением этого феномена стало творчество Э. Уорхола и всего поп-арта, использующего штампы потребительского общества как содержательную и формальную сторону своих произведений.

«Ничтожность, бессодержательность всех коллективных ритуалов, - писал Т.В. Адорно в середине XX века, - начиная с молодежного движения, заключается в том, что они предупреждают о сильнейших исторических ударах. Бесчисленные

составляющие толпы, опьяненные общим движением и лозунгами – это рекруты великого переселения народов, завершающего буржуазную историю»[113]. Но даже нигилизм XIX-XX вв. стал штампом в искусстве. Современное искусство склонно цитировать и тиражировать фрагменты существующей культуры, включая классику. Но при этом, как правило, они оказываются основанием для творческого произвола. Таким образом, именно искусство предъявляет нам яркие примеры того, что девиантное поведение человека и группы превращается в норму, которая массовым индивидом осознается как проявление творческой индивидуальности.

В самом общем виде победа демократии означала приобщение широких масс к экономической, политической и культурной жизни, к свободе творческого самовыражения. Но массовая культура оказалась болезнью культуры на пути ее демократизации, а человек-масса оказался суррогатом личности. Хосе Ортега-и-Гассет в Испании в 1930 году пишет о доминировании человека-массы, не обладающем индивидуальными чертами. Массовое общество изначально предполагает безоговорочную идентификацию человека с большинством и, как следствие, стандартизированность своих членов, которые включаются в однотипное производство, потребление, информационные и культурные процессы. У «заурядного человека» нет особых обязательств и запретов, зато появляется огромное количество потребностей. Стиль жизни и ценностные ориентации в XX веке упрощаются, параллельно с упрощением труда в процессе его автоматизации. Но, наряду с этим, происходит включение людей в политическую и общественную жизнь, обретение ими равных прав. И здесь возникает тот социально-психологический парадокс, когда заурядный потребитель осознает свою ведущую роль в обществе потребления, в массовом обществе.

Процессы начала XX века ознаменовались также повышением требований к работнику труда, образовательной подготовке кадров. В образовательных учреждениях начинается активная подготовка специалистов, которых в силу узкой специализации в образовании

---

[113] Адорно Т.В.. MINIMA MORALIA. Размышления, порожденные израненной жизнью. Перевод с немецкого Греты Соловьевой (фрагменты). – Соловьева Г. Философия страдания и надежды. Алматы, 2010, С. 398. Четвертый пункт.

Ортега-и-Гассет называет «новыми варварами», связывая односторонность их профессиональной деятельности с культурным примитивизмом. Таким образом, уже в XX веке специализированное образование вытесняет универсальное образование, а интеллектуал вытесняет интеллигента. Хотя, как настойчиво подчеркивает в своих работах один из авторов этого сборника философ В.А.Рыбин, только универсальное образование, прежде всего, гуманитарное, может противостоять идеологии человека-массы. Сословные привилегии давно уже отменены во всех странах, но в современных условиях расслоение идет через систему образования: дети состоятельных родителей идут в университеты, дети трудящихся идут учиться на мерчендайзера и занимаются маркетингом. Вот почему лозунгом демократии должно быть *всеобщее равное обязательное образование для всех людей.*

Своеобразие жизни «массового человека» состоит во взаимосвязи рутины и развлечения как основных черт его существования. Массовый человек хочет, чтобы его отвлекали от проблем в жизни, вот почему так стремительно развивается индустрия досуга. Рутинный труд на производстве и в современных офисах дополняется в его жизни искусством, основанном на развлекательности. «Не в качестве властителя дум, а в качестве маленького человека, специалиста, способного исполнить определенную функцию, стоит он у ворот громадного здания, где совершается процесс духовного сервиса»[114] - писал о создателях массового искусства в XX веке М.А. Лифшиц.

И, тем не менее, масса оказывается не только объектом, но и субъектом массового искусства и культуры в целом. Через свои запросы в роли потребителя предлагаемых ей продуктов культуры, масса влияет на производителя материального и духовного продукта. Круг замыкается. Производитель ценностей из субъекта превращается в объект воздействия. Те, кто сегодня фигурирует в роли «творческой элиты», самой ситуацией массового общества превращаются в свое иное массового человека. Произведения элиты оказываются фрагментами массового потребления. Потребительские ценности масс входят жизненные ориентиры элиты. Элита в этом случае прямо влияет, но масса косвенно

[114] Лифшиц М.А. Собрание сочинений Т.1. - М., 1984. С.253

определяет. И конформизм в такой ситуации напрямую сочетается с нигилизмом. Нигилизм как девиация оказывается основой самоидентификации современного человека – члена массового общества потребления. Причем этот нигилизм (как проявление творчества) уже более ста лет направлен на отрицание классической культуры.

VIII РАЗДЕЛ.
ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА И ПРОТИВОРЕЧИЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

И.А. Рау
К. А. Швыдко

Культура и искусство в работах Эвальда Васильевича Ильенкова

Э.В.Ильенков исходил из того, что мир человека надстроен над миром природы как мир культуры и межсубъектных отношений. Культура есть мир, созданный, воссоздаваемый, развиваемый и совершенствуемый людьми в их взаимных отношениях [1, с. 37- 39]. Не существует актуально культуры вообще, она существует лишь в конкретно-исторической форме – расовой, этнической, национальной, религиозной и идеологически окращенной.

Вопрос о культуре и искусстве в творчестве Ильенкова неотделим от природы творчества и воспитания, от проблемы внутреннего содержания человеческой личности. И здесь всегда важна диалектика культуры "внешней" как окружающей нас преобразованной культурной действительности, и культуры "внутренней", т.е. интеллектуального, морального, эстетического, религиозного универсума личности. Если внешняя культурная действительность зависит, прежде всего, от наших коллективных усилий, то культура отдельной личности в решающей мере – результат наших личных усилий. Эта диалектика "внешней" и "внутренней" культур была в центре внимания философа Ильенкова.

Искусство у Ильенкова есть идеальное в образной форме. Иначе искусство не могло бы нести в себе никакого идеала. Но идеально в чувственном образе то, что отрицает абстрактную единичность. Тем не менее в произведениях искусства идеальное существует как опредмеченная в произведении "субъективная" целесообразная формообразующая деятельность человека [3, с. 269]. Произведение искусства – это уже не абстрактная

единичность, а особенное. Именно через особенное произведение искусства нам открывается всеобщее, а именно – всеобщая человеческая сущность. И в этом отношении человеку важно смотреть на произведение не только глазами как органами человеческого тела, но и "глазами" духовными, "глазами" культурно развитого человека – личности. Хорошо ведь известно, что, чем больше человек образован и чем более велик его жизненный опыт, тем больше он, при прочих равных условиях, "видит" в окружающем мире [4]. Для того, чтобы видеть больше, чем дают зрительные органы чувств и произведение искусства как явление физического мира, нужно все видеть духовным взором, открывающим не физическую картину, а ее культурный смысл.

Культурно обусловленная идеальная "причинность" принципиально отличается от причинности физической, природно-обьективной. При идеальной "причинности" другой человек воздействует на меня не только и не столько физически, сколько культурно. Чувства симпатии, любви, ненависти, добропорядочности, человеческой "надёжности", дружбы и др. не имеют телесно-физического органа. Это высшие духовные чувства, возвышающиеся над элементарными физическими чувствами. Именно поэтому такие "чувства" бесконечно разнообразнее чувств, даруемых человеку природой.

Человеческое сознание опирается именно на эти культурно-духовные чувства, а не непосредсвенно на пять основных чувств, которые нам дают телесные органы восприятия. Именно эти очеловеченные чувства позволяют, в первую очередь, осознать себя человеком среди других людей. В свете такого понимания человеческая чувственность не игнорируется, а утверждается Эвальдом Ильенковым, которого несправедливо обвиняют в "чистом интеллектуализме".

Личность начинается там, где природное существо, индивид становится существом культурным. В таком становлении новая чувственность, преодолевающая ее животные проявления, играет не меньшую роль, чем появление самосознания и воли у индивидуальности [5]. Последняя является предтечей личности и переходит в личность по мере становления человека самостоятельным. Личность как самостояние характеризуется способностью противостоять не только своей животной чувственности, но и давлению отчуждения в общественной жизни.

Ильенков верно указывал на то, что телесный человеческий индивид есть абстракция по отношению ко всему человеку, никоим образом не сводящемуся к своей телесности. Можно сказать, что применительно к человеку животная чувственность есть абстракция по отношению к его "культурной" чувственности: вторая много богаче, разнообразней чем первая [6, с. 396].

Культурный человек не сводит действительного человека к его внешности и внешней стороне окружающих его предметов, равно как он и не сводит произведение искусства к его внешней, физической стороне. Но было бы неверно утверждать, что культурному человеку позволительно игнорировать эти "внешние" моменты: они есть формы проявления их культурного "нутра". Культурный человек опирается, сознательно или бессознательно, как бы на обе стороны чувственности: телесную и культурную. Способностью судить о внутреннем по внешности обладает каждый интеллектуально и эмоционально развитый человек. А если не обладает, вряд ли он может заниматься педагогической, политической или любой другой общественной деятельностью [7, с. 347].

Авторов смущает тот факт, что в статье Ильенкова "Диалектика идеального" он как будто бы приравнивает, ставит разные явления культуры на одну доску "в языке и зрительно-воспринимаемых образах, в книгах и статуях, в дереве и бронзе, в формах храмов и орудий труда, в конструкциях машин и государственных учреждений, в схемах научных и нравственных систем и пр. и пр." [8, с. 34]. Мы исходим из необходимости различения культурных и цивилизационных сторон общества, исходим из того, что эти стороны возникают и развиваются по существенно иным законам, да и воспринимаются человеком по-разному. Законы литературного процесса иные, чем законы развития техники; восприятие романа культурным человеком иное, чем восприятие технического устройства

Уместно упомянуть об отличии цивилизованного человека, что обычно выражается в соблюдении правил приличия, от человека культурного, хотя вежливое поведение ему тоже не чуждо. Однако для последнего вежливость – не просто внешняя форма, под которой может скрываться любое содержание. У культурного человека вежливость становится формой человечности, гуманного отношения к другому человеку, т.е. это

форма самого содержания отношений между людьми, а значит содержательная, разумная форма [9, с. 311].

Для развития культурной формы чувственности каждому человеку должна быть предоставлена возможность свободного приобщения к богатству культуры – национальной и общечеловеческой. Каждый человек, независимо от его материального положения, должен иметь возможность ознакомиться с высшими достижениями отечественной и общечеловеческой культуры [10, с. 28]. Другое дело, использует ли человек эту возможность, способен ли он её использовать. Но дать ему эту возможность общество обязано. Тем не менее, сегодня человек остаётся лишь "частичным" человеком, т.е. человеком, культурная форма чувственности которого весьма ограничена или даже отсутствует. Через приобщение к культуре, полагал Ильенков, человек становится активным членом общества, не может не быть активным, начинает жить полноценной жизнью общества [11].

Как уже отмечалось, и это надо неустанно подчёркивать, существует культурная форма чувственности человека, которая не прирождена ему. Знаки и символы культуры воспринимаются принципиально иначе, чем природные явления. Следовательно, нужно еще и учить людей воспринимать явления культуры: естественных рецепторов для этого недостаточно. А центр восприятия культурных знаков и символов – это язык. Отсюда значимость раннего освоения родного и иных языков. Такое обучение начинается в любой нормальной семье, но не должно там и заканчиваться.

Эвальд Ильенков не уставал подчёркивать, что главное "тело" человека как социального существа – это его «неорганическое тело». И это "тело" осваивается через воспитательные усилия, требует комплексного и одновременного формирования у подрастающего поколения познавательных, эстетических, нравственных способностей, их развития на основе культурных форм чувственности. Об их наличии у человека свидетельствует любовь к знаниям, к общению с другими людьми, к творческой деятельности. Счастлив молодой человек, встретивший педагога, ориентирующегося на эти цели воспитания [13].

Почему же комплексного и одновременного? Да потому, например, что эстетическое отношение к действительности включает в себя не только чувственный компонент (переживания,

эмоциональность, многообразие чувств и др.), но и рациональный элемент (эстетически развитый интеллект, идеалы и мировоззрение как осмысленное созерцание мира в целом). Без этого нет способности в самом акте созерцания схватывать предмет в его всеобщем значении ещё до его детального изучения. Эта способность важна не только для художника, представителей искусства, но и для учёного, для всех полноценно развитых людей [14, с. 220].

К "универсальным" способностям человека Эвальд Ильенков относил не только мышление (сознательно-диалектическое или бессознательно-диалектическое – другой вопрос), но и продуктивное воображение, которое ярче всего выражено как "художественная фантазия", "эстетическое созерцание". И Ильенков утверждает категорически, что человек, не обладающий эстетическими сопособностями, "... не может ни жить, ни действовать, ни мыслить по-человечески ни в науке, ни в политике, ни в сфере нравственно-личностных отношений с другими людьми" [15, с. 241 – 242]. А для развития эстетических способностей исключительно большую роль играет не только знакомство с искусством, но и его практическое освоение, художественное творчество, пусть даже на любительском уровне. Через искусство развивается универсальная "чувственность" человека, осуществляется "воспитание чувств", идёт "окультуривание" человека. Но это важнейшая общественная функция искусства недооценивается современными политиками, государственными деятелями. Развлекательная функция искусства выдвигается на первый план там, где речь идет о "простом народе", т.е. большинстве наших сограждан. Художественное творчество, как и раньше, остается элитарным.

Истинное творчество, полагал Ильенков, возможно только там, где имеется органическое соединение индивидуальности со всеобщей нормой. При этом соединении новая всеобщая форма рождается сначала как индивидуальное отклонение. При действительном творчестве: "...индивидуальная игра воображения прямо и непосредственно рождает всеобщий продукт, сразу находящий отклик у каждого" [17, с. 68]. Все это не следует понимать прямо и однозначно. Ведь творчество – сложный процесс и не может «прямо и непосредственно» рождать великие творения. «Тайну» творчества часто не могут раскрыть сами творцы. Иначе

бы запросто появилось множество Рафаэлей или Пушкиных! То же можно сказать и относительно всеобщего продукта, "сразу находящего отклик у каждого". Большинство творений с огромным трудом и длительное время пробиваются к этому "каждому", а сами творцы часто бедствуют, а широкое признание находят нередко после смерти. Хотя причина здесь не только в сложностях процесса творчества, но и в социальных обстоятельствах.

Литература

1. Хамидов А.А. Категории и культура. Алма-Ата, "Гылым", 1992, с. 37- 39.
2. Мы оставляем в стороне проблему "наука и творчество". Тезис о том, что наука не творит, а лишь открывает то, что уже наличествует, а техника и технология лишь подражают тому что есть, требует специального рассмотрения.
3. Ильенков Э.В. Философия и культура. Москва, Политиздат 1991, с. 269.
4. Педант поправит нас: не видит, а "замечает", т.к. зрительная картинка у всех, при равных условиях, одинакова, но одни замечают нечто в этой картинке, чего другие не замечают, хотя и видят.
5. В отличие от биологической индивидности, биологической неповторимости каждого организма, мы рассматриваем индивидуальность как социальную, культурно-духовную неповторимость человеческого существа. Личность же характеризует самостояние, степень самостояния человека.
6. Ильенков Э.В. К понятию "тело человека" и "человеческое тело". В: Эвальд Васильевич Ильенков. Москва, 2008, с. 396.
7. Ильенков Э.В. О "специфике" искусства. Об эстетической природе фантазии. Проблема идеала в философии. В: http://www.caute.net.ru/ilyenkov/chronica.html; Ильенков Э.В. Диалектика идеального. В: Логос, 2009, № 1, С. 347.
8. Ильенков Э.В. Диалектика идеального. В: Логос. Философско-литературный журнал. 2009, Т 1, с. 34.
9. Башляр Г. Новый рационализм. Москва: Прогресс, 1987, с. 311.
10. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии. Панорама. Москва, 1967, с. 28.

11. В современном обществе большинство людей буквально "обкрадены" в своём доступе ко многим высшим формам и достижениями культуры: цены на хорошие книги, на театральные, оперные и балетные постановки, на выступление in live симфонического оркестра, на бесплатное и факультативное получение начатков художественного образования и т.д. и т.п.

12. Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. В: Избранные статьи по философии и эстетике, Москва, 1984, с. 339.

13. Ильенков Э.В. Философия и культура. Москва. Издательство Московского психолого-социального института, 2010.

14. Ильенков Э.В. О "специфике" искусства. В: Искусство и коммунистический идеал: Избранные статьи по философии и эстетике. Москва: Искусство, 1984, с. 220.

15. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии. В: Искусство и коммунистический идеал: Избранные статьи по философии и эстетике. Москва: Искусство, сс. 241 - 242.

16. Ильенков Э.В. Принципы материалистической диалектики как теории познания. Москва, 1984, с. 10.

17. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии. В: Вопросы эстетики. Москва, 1964, вып. 6, с. 68.

С.В.Резванов

Э.В. Ильенков о проблеме социокультурной природы иллюзорного сознания и методологии его критического анализа

Вопрос об отношении между различными философскими концепциями, критика оппонентами друг друга и даже частично методология такой критики был предметом исследования на протяжении всей истории философии. Классическим примером является здесь критика Аристотелем «теории идей» Платона, опровержение средневековыми схоластами учений своих оппонентов и т.д. Рациональную системную форму проблема «отношение к оппоненту» приобрела в период возникновения науки (естествознания), в XVI-XVIII вв. и далее в немецкой классической философии. Конечно, особое значение имеет теория объективного фетишизма, развиваемая в марксизме.

Для российской философии советского периода эта проблема стояла особенно контрастно. Революционный нигилизм начала XX века придал критике идеализма «мирообосновный» статус. Любой человек, которого можно было **заподозрить** в не-революционном мировоззрении, признавался «классовым врагом», которого необходимо уничтожить. Критика иллюзорного сознания (особенно идеализма) сама превратилась в форму такого иллюзорного сознания. Идеализм превратился в политический лозунг, в орудие борьбы с «врагами социализма», точнее, в конечном счете, с **личными** врагами политических **лидеров** социализма. Враг народа, враг социализма, враг коммунистической партии, враг вождей этой партии, наконец, идеалист оказались синонимами. Отношение к этим «врагам-идеалистам» – уничтожить!

Только начиная с 1960 г., «статус гражданства» получают такие понятия как «борьба концепций в науке», «резервы капитализма», «спекуляции на «родимых пятнах» капитализма в социализме» и т.д. Анализ иллюзорного сознания вообще, идеализма в частности **начинает** освобождаться от анархистской тотальности политической формы и получать научную форму. Отсюда возникает реальная научная потребность в понимании всех

форм философии как феноменов культуры и одновременно – социокультурного понимания природы иллюзорного сознания (в частности, идеализма). Отметим значение публикации «Философских тетрадей» В.И.Ленина, где содержалось относительное «оправдание идеализма».

Советская философия начинает активно исследовать категорию «заблуждение». В 1962 г. в «Философской энциклопедии» (Т. 2) появилась статья «Заблуждение», главным автором которой был Э.В. Ильенков. Сущность этой статьи состояла в том, что **впервые** в отечественной философии заблуждение (иллюзорное сознание) было признано одной из сторон истины: «Заблуждение – не есть абстрактно-метафизический полюс истины, а есть ее диалектическая противоположность, в известных условиях в нее переходящая и из нее возникающая»[1].

В этой статье есть несколько важных инноваций. **Первая** – заблуждение (иллюзия) признается закономерным моментом (и даже этапом) познания, а не только спонтанной помехой истины, упавшей на голову как Чебаркульский метеорит. **Вторая** – истина и заблуждение представлены как «две стороны одной медали»; это переводит рассмотрение указанной проблемы в контекст: «абстрактное – конкретное» в познании. Абстрактное (оторванное от целого, одностороннее) в познании определяется как заблуждение; конкретное (существующее в единстве с целым) – как истина. **Третье** – противоречие абстрактного и конкретного может быть использовано субъективно комментаторами, демагогами, идеологами, политиками, политическими функционерами для камуфляжа заблуждения под истину.

Такая методология позволяет аргументированно раскрыть сущность заблуждения (иллюзорности) концепции оппонента и аргументированно критиковать концепцию оппонента. Так, абстрактное отрицание концепции оппонента – декларация о том, что его концепция есть 100% заблуждение. Но она **формально** разрывает «объектность» концепции критика и его оппонента. Если у критика все правильно, а у оппонента – все неправильно, то они исследуют разные объекты. Критик рисует образ слепого, глухого… оппонента, который не знает ничего. Но такого не может быть! Этим критик достигает обратного результата. Вместо простого опровержения идей оппонента он незаметно для себя

приравнивает свою концепцию к концепции оппонента. Получается, что у каждого из них – своя истина. Утверждение критиком своей концепции (in implizite) как абсолютно истинной, при обнаружение у нее малейшего недостатка, делает ее ложной. Тогда истина и заблуждение меняются местами.

Итак, традиционная (формальная) критика состоит в следующем: 1)демонстрируются алогизмы в рассуждениях оппонента, что, по мнению критика, фальсифицирует его концепцию в целом; 2) критик предлагает свою – как ему кажется, абсолютно истинную – концепцию, которая не связана с концепцией оппонента; 3) этим критик дискредитирует свою концепцию и «своими руками», делает концепцию оппонента истинной, а свою ложной. Такого рода критика неубедительна не только для оппонента, но и для других исследователей. Они не поймут: 1) почему, исследуя один и тот же объект, критик и оппонент приходят к разным результатам; 2) есть ли что-то общее между концепциями критика и оппонента? 3) Где же истина?

Диалектическая (содержательная) критика имеет другой смысл. Критик исходит из того, что истина одна. Поэтому он и его оппонент движутся по пути истины. Но оппонент менее полно, т.е. односторонне отражает истину в своей концепции. Поэтому задача критика состоит в том, чтобы показать: 1)какую сторону истины отразил его оппонент; 2) почему она не является приоритетной, отражающей сущность (конкретность) истины, т.е. почему истина представлена здесь абстрактно; 3) показать, что истина в своей сущности есть гармония всех своих сторон, которая раскрывается в движении, развитии.

В последнем случае критик и его оппонент «говорят на одном языке», их концепции открыты друг другу и есть логически «единое целое». Концепция оппонента отличается от концепции критика тем, что истина представлена не полно. Это получается потому, что оппонент исследует объект вне его генезиса и метаморфозов. Объект зафиксирован только в форме «статуса» («здесь и теперь»). И это закрывает экспозицию объекта в движении (развитии).

Далее, критик-диалектик должен показать, что его оппонент «не увидел» (не мог увидеть) в статусе объекта (в состоянии «здесь и теперь») такие его «части», которые можно и нужно увидеть в состояниях: «предпосылки» и «метаморфозы». Исследование

объекта в развитии, т.е. в полном (конкретном) виде, имеет другую сущностную форму. Поэтому оппонент, видя объект частично, искажает его в целом.

Оригинально эта диалектическая позиция о природе заблуждения (иллюзии) раскрыта Э.В. Ильенковым в статье «Что там в зазеркалье». Примечателен факт оценки им «современного» искусства (поп-арт). Оно не клеймится как «мазня», безобразие и т.д. Оно представлено как крайняя (экстремальная) эстетическая форма, т.е. как агония искусства. Устами директора венской выставки поп-арт Э.В. Ильенков показывает, что даже в этой экстремальной форме поп-арт является все-таки эстетическим отражением реальности. Поп-арт остается искусством, и как любое искусство, отображает чувственно-эмоциональные стороны человеческой жизни и самого общественного человека.

Директор венской выставки патетически говорит: «Искусство, господа, искусство, а не шарлатанство. Искусство у вас на глазах кончает жизнь самоубийством. Самоубийство, господа философы. Оно приносит себя в жертву. Чтобы хоть так заставить нас всех понять – куда мы идем. Показывает, во что превращаемся мы сами. В барахло. В вещи. В мертвые вещи. В трупы. А вы до сих пор этого не поняли. Думаете – цирк, балаган, фокус. А это – агония. Самая неподдельная. Зеркало, которое показывает нам нашу собственную суть и наше будущее. Наше завтра. Если все будет ехать туда, куда едут. Отчуждение...» [3, с. 316-317].

Здесь, продолжая диалектическую традицию, Ильенков показывает, что сами по себе духовные формы, в том числе и искусство, строго вписаны в систему тотальных общественных отношений. Именно эти отношения в условиях рыночного общества превращены в предмет «безразличного» обмена. Человек интересен другому человеку с точки зрения рыночной «духовности», рыночной «культуры», только как «знак», как формализованная «вещь», будь то грубо физическая вещь, или, образно говоря, утонченно-духовная. Человек приравнивается к другому человеку через формальный медиатор, что приводит к отождествлению внутреннего мира к внешнему. Отсюда, происходят и все иные фетишистские метаморфозы, имеющие уже функциональный, производный характер. Агония искусства в виде «поп-арт» выступает как один из аспектов агонии человека. И символ унитаза, стоящий, как правило, в центре каждой выставки

поп-арт прозрачно намекает на то, в чем человеческая сущность. Недаром Фейербах как-то язвительно пошутил: «Человек есть то, что он ест». И это последнее как раз лучше всего отражается в унитазе.

Наиболее утонченной формой заблуждения (иллюзии) является аналитическая философия, принимающая явление за сущность, одну из сторон мышления за его целостность. Этот момент отражен в рецензии Ильенкова на книгу Э. Топича «О начале и конце метафизики»: «Трусливый нигилизм «героического позитивиста», опубликованной в 1959г. в № 3 журнала «Вопросы философии». В этой рецензии собраны как в фокусе наработки по предметному анализу позитивизма и природе иллюзорного преставления об **абсолютном** совпадении мышления и языка. И далее – языка и его формальных или формально-математических экспликаций [2].

На самом деле формально-логическая картина научного познания есть не результат его аналитики, а результат наблюдения за этими исследованиями, т.е. за этой аналитикой. В спектр этого наблюдения могут попасть только константные моменты познания. Динамические моменты, которые составляют оборотную сторону этих констант, являющиеся сущностью познания, скрыты в этих «одноразовых результатах». Поэтому позитивизм редуцирует научное познание к его внешним, формальным этапам или результатам. Эти этапы выражены в «отчетах», подводящих итог некоторой серии экспериментов. В отчетах остается лишь бинарная характеристика «готовых» результатов. Вне описания этих готовых результатов остается самое главное: гипотеза, свободы ее доказательства, различные методологии, «тупиковые варианты» и т.д.

Эмпиризм (позитивизм) пытается уйти от apriori, от «метафизики» и остаться в рамках созерцаемой формальной реальности, т.е. реальности языка, т.е. описания результатов научного исследования. Однако, раскрывает Ильенков, это есть отрицание только **классической** «метафизики», или «мировоззрения». Остаться в рамках эмпирического опыта или даже эмпирической сферы просто нельзя. Эксперименту (эмпирии), как мы показали, предшествует очень многое. Поэтому позитивизм исходит не из рациональной метафизики apriori, а из метафизики…эмпирии. Он конструирует особую «философию

науки» (философию естествознания), которая не имеет ничего общего с самой наукой.

Отметим, что сами естественники очень редко прибегают к услугам такой натурфилософии, как бы она ни старалась мимикрировать под естествознание, механически заимствуя математический аппарат. Ведь сам математический аппарат есть не более чем описание **лишь части научного познания**. В нем нет главного – методов достижения результата, которые мировоззренчески даны ученому до математического «языка протоколов». Позитивизм ошибается не только по отношению к реальной науке, но и по отношению к самому себе. Формальный язык (протоколы, отчеты…) ничего не говорят непосвященному в **данное** исследование человеку, в том числе и самому ученому. Во-первых, математические выкладки значимы лишь при условии добавления к ним указанных злокозненных «метафизик». Во-вторых, позитивизм в борьбе с метафизикой забывает, что он сам есть разновидность метафизики – «метафизика науки».

Литература

1. Ильенков Э.В. и др. Заблуждение // Философская энциклопедия. – Т. 2. – М., – 1962.

2. Э.В. Ильенкова Трусливый нигилизм «героического позитивиста» // Вопросы философии. – 1959. – С. 99-107.

3. Ильенков Э.В. Что там в зазеркалье? // Искусство нравственное и безнравственное. М., 1969. С. 310-372.

А.И.Комаров

Религиозное сознание в контексте движения идеальных форм культуры в историческом процессе

Исследование феномена религии, религиозного сознания занимает в работах Эвальда Васильевича Ильенкова совсем немного места. Газетная полемика (статья «Адское пламя и огонь мысли», 1968), небольшая главка в книге «Об идолах и идеалах», упоминание позиции религиозного сознания при решении конкретных проблем в контексте работ по логике, педагогике, эстетике, в ходе исследования проблемы личности – вот, пожалуй, и все. Понятно, почему. Главной темой творчества философа выступает проблема идеального – оснований, условий возникновения идеального плана человеческой производящей деятельности, труда, движения идеальных форм культуры, причин порождения деятельностью иллюзорных форм сознания и условий их преодоления. Разделяя марксистскую позицию в понимании сущности религии, Ильенков рассматривает ее лишь как одну из форм иллюзорного сознания, идеологии, по причинам и условиям своего возникновения принципиально не отличающуюся от других подобных форм. Специфику религии задает ее способ понимания, ее интерпретация идеального как идеала, как «путеводной звезды» в жизни человека.

В контексте движения, развития целостности человеческого способа жизнедеятельности, выступающего субстанцией многообразия человеческого мира, только и можно рационально понять особенные формы его воплощения (религиозное сознание в частности), наметить, опираясь на знание, способы преобразования мира, направления саморазвития человека. Именно в этом контексте выстраивает мыслитель развернутый эскиз движения идеальных форм культуры как исторически конкретных форм тождества идеи и идеала, порождаемых деятельностью и обслуживающих ее же развитие в своей книге «Об идолах и идеалах», изданной в 1968 году. Обращенная к широким слоям публики, прежде всего к молодежи, книга Ильенкова во многом носит программный характер, по духу, структуре, интенциям напоминая работу другого выдающегося марксиста «Что делать».

Без малого за половину века, прошедшего со времени опубликования работы содержание ее нисколько не устарело, более того, стало еще актуальнее, впрочем, как и содержание учения Маркса. Текст книги позволяет сегодня понять, в частности, причины краха официальной версии «советского марксизма», причины его сходства в некоторых чертах с религиозной идеологией.

Пожалуй, ключ к построению логики изложения материала книги «Об идолах и идеалах» можно найти в рукописи Ильенкова «К разговору о Марксе»[1]. В этих заметках влияние на умы «Капитала» сравнивается с влиянием основателей мировых религий. Такие феномены как «Капитал» и Библия (как воплощение религиозной доктрины) возникают в поворотных точках исторического процесса. Библия знаменует поворот на рельсы классового развития, выражает мировоззренческие устои классового общества. «Капитал», напротив, подводит итог классовой эре истории человечества, разрушает фундаментальные иллюзии классовых формаций. До сих пор они выступают центрами притяжения, полюсами современной духовной культуры. Творчество Маркса, «Капитал» в особенности, выступает кристаллом, зародышем научного мировоззрения, являет эталон научности, показывает «какой должна быть *наука*, чтобы она могла непосредственно играть роль *мировоззрения* – ту самую роль, которую до этого монополизировала религия и философия, понимавшаяся как особое учение «о мире в целом» [1].

В книге «Об идолах и идеалах» показан процесс движения в истории идеальных мировоззренческих форм. От форм односторонне, превратно выражающих творческую, предметно-преобразующую сущность человеческого способа существования к формам объективно истинным, позволяющим сознательно управлять своей деятельностью. Путь этот не прост. Важнейшую роль здесь играет философия, понимаемая как «наука, специально исследующая всеобщие, то есть логические, принципы (формы и законы) научного мышления вообще», как теория научного мышления, как Логика [1]. Без опоры на такую логику даже современная наука, показывает Ильенков на примере кибернетики, необходимо впадает в иллюзии, ставит ложные цели, уводит человека с пути решения подлинных задач личностного развития.

Источник знаний и заблуждений – сама действительность, действительность человеческой деятельности, конкретных условий этой деятельности. Совместный предметный преобразовательный способ жизнедеятельности людей, труд, выступая субстанцией всего многообразия человеческого мира, развивает себя. Пределом саморазвития здесь выступает каждый участник этого процесса как индивид, как личность. Обнажая, выявляя в этом процессе всеобщее в мире и в себе, человек на различных этапах своей истории эту всеобщность выражает по-разному, выделяет в реальной активности и в сознании ее различные стороны, абсолютизирует их, т.е. производит также и неистинные формы выражения своей сущности, на них же пытается опираться в своей деятельности.

Синкретизм начальной фазы истории человечества, родовой жизни, формы непосредственного тождества идеального и реального разрешается в процессе разделения труда в целостность иного типа, в целостность, внутренне разделенную до противоположности. В этом процессе труд, предметная и совместная деятельность человека обращается к самой себе, делает себя своим собственным предметом. Обособляющееся ремесло предстает материальным производством – трудом труда, задавая возможность обособления в перспективе и того, что мы называем искусством. Предел разделения труда реализуется в обособившейся деятельности управления, имеющей в качестве своего предмета связь, форму нечувственную, общую.

Деятельность управления как общение общения обнажает не просто разделенность, а противоположность единичного, чувственного и общего, сверхчувственного. Изменившийся мир человека, где над индивидом теперь господствуют неподконтрольные ему силы социальности, требует изменения сознания, мировоззрения. Миф сменяется религиозной картиной мира во всех цивилизациях. В специфических условиях античной западной цивилизации, где теоретическая деятельность (познание познания) приобретает самостоятельность, рождается философское мировоззрение, во многом конкурируя с религиозным. И тот и другой тип сознания, мировоззрения обслуживают нужды, потребности нового мира (цивилизации), т.е. в первую очередь деятельность управления, обеспечивающей его целостность, по-своему связывая в рамках идеальной формы идею и идеал.

Религия, выступая формой коллективного сознания («опиум народа»), заходит со стороны устойчивого в человеческом способе жизнедеятельности, со стороны традиции, выполняет, поэтому, функцию консервативную, охранительную. Поскольку народные представления, верования оформляются, вербализуются, кодифицируются (тем самым опредмечиваются) специальными людьми – жречеством, теологами, церковью, то религию необходимо интерпретировать и как сторону, «крыло» в деятельности управления. Ибо в разделенном мире тело и душа человека представляются также разделенными до противоположности, а поэтому управление обязательно должно иметь ввиду как то, так и другое. Человеком невозможно управлять, опираясь только на принуждение, религия, поэтому, освящает нормы морали и нравственности, воздействуя на индивида со стороны души.

Теоретическое, философское мировоззрение выстраивается усилиями свободной деятельности мышления отдельных индивидов, рисует картину целого через призму разума и средствами разума. Критически исследуя возможности мышления, познания, оно пытается в пределе «промоделировать» все возможные формы связи идеи и идеала.

Анализируя движение идеальных форм, типов мировоззрения в историческом процессе, Ильенков показывает, что специфической чертой религиозного мировоззрения является отсутствие осознания того факта, что в образе бога человек смотрит на свой собственный образ. Религия в своем представлении абсолюта (бога) и, следовательно, идеала, к которому нужно стремиться, изображает «вовсе не то, каким он «должен быть», а то, каков он на самом деле есть. Со всеми его плюсами и минусами. Но минусы отражаются в таком зеркале не как минусы, а как плюсы. И наоборот. И вовсе не пути выбираются тут в зависимости от избранной цели, а, наоборот, цель рисуется в соответствии с путями, которые Человек избрал, – их направление просто прочерчивается в фантазии до конца, до той точки, которой достигает взор»[2, с.48]. Вечность и неизменность бога как эталона, как идеала совершенства для людей означает неизменность и самого этого идеала, а поэтому его абстрактность, годность на все времена. Такое представление приходит в противоречие с сущностью человека как творческого, саморазвивающегося

существа, в нем ориентиром человеку служит вечное вчера, «механизмы религиозного сознания по существу приспособлены к тому, чтобы изображать вчерашний день как образец, а сегодняшний как «испорченный вчерашний», как результат «отпадения человека от бога»[2, с.56].

Религиозное сознание реализует, поэтому, и компенсаторную функцию, примиряя человека с наличным бытием, и этим же самым ограничивает, препятствует его саморазвитию. Осознания, даже и теоретического, иллюзорности религиозного мировоззрения совершенно недостаточно для его преодоления. Только практическое изменение условий порождающих и воспроизводящих религиозное сознание способно решить эту задачу.

Светская теоретическая философская мысль буржуазного общества, обратившись к земному человеку, поставив его в центр своего интереса, попыталась поискать идеал человека как в прошлом в образе античных богов (эпоха Возрождения), так и в будущем (французский материализм, Кант, Фихте). Но опора на логику слова, формальную логику в этих поисках, рассматривавшая идеал как некоторый вечный абсолютный образец, эталон для человека, не только не преодолевала религиозное сознание, но зачастую и прямо оправдывала необходимость его существования. Только диалектика Г.Гегеля сумела «связать концы», поняв идеал как характеристику действительности, как конкретно-историческое воплощение идеи. Правда, действительность, мир Гегель трактовал как саморазвивающееся мышление, как движение абсолютной идеи, что ставило реально действующего индивида в положение марионетки этого сверхчеловеческого начала. Но все же «гегелевский идеализм меньше всего плод религиозно ориентированного воображения. Он всего-навсего совершенно некритическое описание того реального положения вещей, на почве которого действует (мыслит) профессионал-теоретик, узкий специалист духовного труда. Формы гегелевской философии и есть те практически неизбежные иллюзии, которые он создает в своем собственном труде, иллюзии, которые питаются объективным положением данного труда в обществе, отражая это положение. Именно знание, доставшееся ему в ходе образования сразу же в форме понятий, т.е. в форме словесно-знакового выражения, является для него и началом (исходным пунктом) его

специфической деятельности, и концом, специфической ее целью, подлинной «энтелехией»[3, с. 160].

Материалистическая диалектика, «Капитал» Маркса как образец ее применения потому и выступает поворотным пунктом в истории мысли, что позволяет раскрыть сущность, тайну движения идеальных форм, найти основу этого движения в реальной практической преобразовательной деятельности человека, основу для избавления от иллюзий. В этой связи идеал выступает как «действительное движение, уничтожающее теперешнее состояние», состояние ограничивающее процесс саморазвития каждого человека.

Работа над проблемой построения философии, диалектики как логики и теории познания материализма (последовательно монистической версии философии), работа на основе принципов предложенных Марксом, стала делом всей жизни Э.В. Ильенкова. Его вклад в решение этой проблемы неоценим, но сам процесс формирования научно-теоретического мировоззрения далеко не завершен. Кризис, в котором пребывает сегодня человечество, настоятельно требует разумной реорганизации отношений человека с человеком, изменения тем самым способа отношения человека к самому себе. А это невозможно без опоры на сознательно применяемый разум, науку, без освобождения от иллюзий.

Литература

1. Ильенков Э.В. К разговору о Марксе. http://caute.ru/ilyenkov/texts/daik/marx.html

2. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. - М.: Политиздат, 1968.

3. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. - М.: Политиздат, 1974.

И.Г. Белокопытова

Современность и возвышенное

Случается так, что в домашней библиотеке образуется некоторый избыток книг. Именно это обстоятельство побудило автора статьи предложить их безвозмездно ближайшей городской библиотеке. Основную часть предложения составила классическая художественная литература, было также некоторое количество вузовских учебников и случайно завалявшиеся три-четыре книжки карманного формата в мягких безвкусных обложках, напечатанные на шершавой желтоватой бумаге и принадлежащие перу современных литераторов, подвизающихся на ниве серийного производства артефактов массовой культуры. Именно эти книжки больше всего обрадовали библиотекарей, и, как «популярная» литература, пользующаяся наибольшим читательским спросом, они немедленно были водворены на почетное место – на стеллаж, выставленный прямо напротив входа.

Предвидя возможную иронию, автор уточняет, что не относится к числу почитателей массовой культуры, но и не считает её каким-то невероятным злом, ибо отдых нужен не только телу, но и уму. И здесь можно вспомнить А.Кристи, Ж.Сименона и других создателей литературы для «легкого чтения», основным достоинством которой является занимательный сюжет при почти полном отсутствии как глубоких философских размышлений, так и выдающихся художественных достоинств. Но популярность «массово-культурной» продукции являет нам некую трансформацию общественного сознания, отдельные черты которой попытаемся выявить в этой статье.

Одним из серьезных оснований, на которых строятся различия между культурами разных эпох и народов, видится наличие либо отсутствие какой-либо крупномасштабной идеи, претендующей на роль «путеводной звезды», главного ориентира, в соответствии с которым формируются социокультурные ценности. Эти идеи по своему содержанию могут быть весьма и весьма разнообразны, но сопоставимы по значимости, которой их наделяет социум. Роль такой идеи может выполнять общая цель, поставленная перед социумом самим ходом его исторического развития. Например, мечта об освоении космоса (о выходе человечества за пределы не

только планеты, но и Солнечной системы), возникшая в воображении людей тогда, когда наука и техника не располагали ещё достаточными теоретическими знаниями и тем более практическими наработками для её реализации, почти столетие играла роль такой общей цели. Стремясь сделать мечту реальностью, человечество познавало собственные возможности, поднимаясь на качественно новую ступень не только в научном познании, но и в собственной самооценке, открывая для себя – самоё себя как нечто качественно новое. Великая идея служила общим мировоззренческим ориентиром, который не только не отрицал ориентиры, имеющие чисто практическую значимость, но до определенной степени требовал их наличия, в то же время ограничивая сферу их применения решением узких конкретных практических задач на рассудочной основе.

Такая крупномасштабная цель может быть отнесена к категории возвышенного. «Возвышенное – эстетическая категория, характеризующая *внутреннюю* значительность предметов и явлений, несоизмеримых по своему идеальному содержанию с реальными формами их выражения» [4], причем определяется оно эстетическим воздействием на человека. И.Кант связывал специфику восприятия возвышенного не только с ощущением масштабности объекта, его особенных количественных характеристик, но и со страхом, которое внушает человеку сила воздействия, например, природной стихии [3]. К возвышенному можно отнести и великие достижения человеческого разума в социальной жизни, природе, искусстве, от которых захватывает дух не меньше, чем от созерцания горных вершин или урагана. При этом великая идея, разделяемая данным социумом, в жизни отдельного индивида может играть роль всеобщей основы для формирования личной мечты. В силу этого личная мечта также несет черты возвышенного, но при этом она менее масштабна, больше приближена к повседневности, и осуществление её собственными силами индивида оценивается им как относительно реальная задача.

В иные же времена отсутствие историко-культурных факторов, вызывающих к жизни великие идеи и цели, создает ситуацию, в которой цели практического характера остаются единственно значимыми для крупных сообществ людей и формируют мировоззренческую основу их жизни. Примером, как

представляется, может служить философия прагматизма Д.Дьюи. Отсылка к американской философии не случайна, ибо короткая история освоения Америки создала на этом континенте «ремейк» европейской цивилизации, погубив при этом автохтонные культуры. Колонисты, переселявшиеся на новые земли, изначально были озабочены необходимостью решать вопросы практического устройства жизни, используя для этого экспортированные из Европы культурные черты и артефакты. Но задача выживания на «диких» природных территориях не позволяла людям ставить себе глобальные цели, осуществление которых имеющимися силами в обозримом времени явно не представлялось возможным. Поэтому в заокеанском «ремейке» европейской цивилизации не возникло историко-культурных оснований для возвышенных идей как мировоззренческих ориентиров социального развития.

В современном (преимущественно европейском) обществе соседствуют либеральные устремления в политике, изрядно дискредитировавшие себя, но все ещё навязываемые населению, и прагматические идеалы, естественным образом принимаемые в качестве «философии повседневности» поколением потребителей, успешно выращенным сначала в европейской цивилизации, а теперь уже и в России. В рамках этих идеологических систем легко формировать сиюминутные цели, но затруднительно – великие, и это видится закономерным, так как и либерализм, и прагматизм предлагают обществу плюрализм конкретных идей и целей, в основе которого просматривается не всеобщее, а лишь отсылки к индивидуальному. Идея Дьюи о том, что люди стремятся не столько к самим благам, сколько к их размерам, приводит его к мысли, что главной моральной целью является *количественный* рост желаемого [1]. Но едва ли, например, невероятный материальный успех современных нуворишей способен своими количественными характеристиками вызвать в человеке то эстетическое чувство, о котором писал Кант.

Торжество (хотелось бы надеяться, что временное) идеи потребления, имеет обратную сторону – психологический дискомфорт как массовое явление, ибо человеческий разум вопреки наличествующему «количественному росту» ищет качественного определения блага, пытается оторваться хотя бы на время от повседневной жизни – постмодернистской «игры», в которой сложно обнаружить предпосылки к появлению возвышенного.

Поэтому все более существенную роль в попытках индивидов возвыситься над средой и обрести гармонию своего внутреннего мира играет современная мифология, активно развиваемая массовой культурой и пытающаяся предоставить потребителю некий суррогат возвышенного. Достигает ли она цели?

Современная массовая литература пишется людьми далеко не бесталанными, хотя приходится признать, что талант в либеральном, так называемом «свободном» обществе, имеет не так много возможностей для развития и самовыражения из-за коммерциализации художественной деятельности. Тем не менее талантливый писатель способен уловить «запрос современности», включая запрос на современную мифологию. В результате любая индивидуальная мечта – будь то богатство или удачное замужество, профессиональный успех или вечная любовь – стремится занять место возвышенного в массовой литературе. При этом соответствие мечты классическим критериям возвышенного совершенно не обязательно. Достаточно того, что главный герой внушил себе, что его жизнь без получения того, о чем мечтается, пуста и бессмысленна. Это могло бы быть вариантом нормы, если бы индивидуальная мечта действительно содержала отсылки к возвышенному. К сожалению, реальность демонстрирует иное – так, автору приходилось слышать от молодых людей, что отсутствие у человека, например, модного и дорогого автомобиля вызывает у него *страдания* (sic!).

И поскольку сложно найти в ситуации постмодерна какие-либо устойчивые точки опоры, кроме индивидуальной мечты, то очень характерной чертой выступает одиночество героя современной «популярной» литературы. Окружающие его персонажи не то чтобы препятствуют ему в чем-либо намеренно, скорее просто не включают в свои жизненные планы помощь другому человеку и внимание к его внутреннему миру. «Второстепенные» образы этих персонажей чаще всего не прописаны авторами детально, а лишь намечены вскользь и организованы в невнятно-суетливый фон, на котором главный герой предстает одиночкой, ожидающим исполнения своей мечты. Именно ожидающим, ибо герой, как правило, не совершает во имя мечты жертвенных подвигов, как это было, например, в жанре классической трагедии, и лишь неясное «томление духа» и ожидание «чуда», которыми он охвачен, отличает его жизнь от

жизни окружения, вполне удовлетворенного рассудочно-практическим постижением действительности.

«Хеппи-энд» в массовой литературе неминуем. Исполнение мечты, как звезда, упавшая с неба в руки главному герою, озаряет неземным сиянием всю его дальнейшую жизнь. Но эту дальнейшую жизнь по законам жанра, конечно же, не описывают, дабы ощущение невероятного, но якобы возможного чуда не оказалось утраченным. Правда, приверженность издателей к серийным выпускам книг как источнику стабильной прибыли заставляет писателя вновь и вновь возвращать героя в серую повседневность и наделять его новой мечтой, которая в финале тоже обязательно сбудется. Но вот ведь странность – вторая и все последующие мечты все больше мельчают в сравнении с первой, а в отношении образа главного героя приходит, по мере знакомства с новыми эпизодами его созерцательного ожидания, понимание того, что личность героя статична, а потому сам он невыносимо скучен, как и всё с ним происходящее. Современные мифы сообщают нам, что «счастье есть, его не может не быть», награждая при этом ощущением пустоты, остающимся после прочтения книги.

Тем самым массовая литература объективно отражает пустоту жизни в массовой культуре, нацеленной на количественный рост потребления и созерцательное ожидание чуда. Но никуда не исчезают в прикрытом радужным покрывалом массовой культуры обществе потребления противоречия реальной действительности. «Проблемные ситуации», о которых писал и на которые рассчитывал Э.В.Ильенков [2], размышляя о творческом развитии личности, в массовой культуре не нацеливают человека на то, чтобы самостоятельно найти решение, а отсылают его к метафизическому пониманию действительности. А в этом случае достаточно найти объяснение, имеющее *видимость* разрешения проблемы и подменяющего собой это разрешение. Реально существующие противоречия попросту отодвигаются на задний план и наслаиваются одно на другое.

В итоге получается разлад во внутреннем мире индивида, ощущаемый им как психологический дискомфорт без осознания его причин. Но без такого осознания невозможно и преодоление этого дискомфорта. Поэтому миф о том, что звезда с небес непременно падает в руки каждому, кто способен просто дождаться этого момента, вырастает на подготовленной почве, ибо он

способен на время отвлечь внимание читателя от дисгармонии не только внешнего, но и его собственного внутреннего мира. Как представляется, это и есть одна из причин популярности массовой литературы в современном обществе.

Автор намеренно не ссылается на конкретные произведения современных авторов (хотя в ходе подготовки статьи анализировалась именно конкретика), ибо полагает, что значительная часть массовой литературы, несмотря на многообразие жанров и стилей, вписывается в один и тот же шаблон взаимоотношений с реальностью.

Литература

1. Дьюи Д. Реконструкция в философии. Проблемы человека. – М., Республика, 2003. – 493 с.
2. Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить.– М.: Изд-во МПСИ – Воронеж, Изд-во «МОДЭК», 2002. – С. 6-55.
3. Кант И. Критика способности суждения. – СПб.: «Наука», 1995. – 512 с.
4. Философский энциклопедический словарь. — М.: «Советская энциклопедия»,1983. – 840 с.

Д.Н. Кавелина

Кто за посмертной маской?

Начинать разговор об искусстве в наш «железный» век непросто и даже грустно, потому что по законам жанра (любого хорошего жанра) разговор лучше было бы начать и закончить улыбкой. А тут, говоря без лишнего пессимизма, улыбнуться если и уместно, то очень криво и со вздохом. То самое искусство, которое Э.В. Ильенков еще полвека назад признал трупом, засвидетельствовав его настоящую мертвость на выставке поп-арта в Вене, спустя столько времени вряд ли можно все еще считать трупом, потому что любое мертвое все-таки напоминает хоть о преходящей, но жизни. А то, что мы сейчас слышим и видим в галереях и концертных залах – пожалуй, всего лишь посмертная маска, причем, изрядно покрытая пылью.

Но, как напоминал Ильенков, философия лишь тогда философия, когда она не смеется, не плачет, а понимает. А значит, ругаться и вздыхать здесь неуместно, а правильно только думать и понимать. Потому, что глупо плакать или смеяться над посмертной маской, а вот заглянуть за нее и посмотреть, есть ли кто живой, кто бы трусливо или насмешливо ею прикрывался – можно надеяться, правильно.

То, что искусство в современных условиях давно стало посмешищем, бесполезно-отчужденной, и к тому же уродливой надстройкой в общем здании общественного производства, давно ни для кого не новость. Не вооруженным никакой теорией глазом видны на теле искусства трупные пятна. А вооруженным можно заметить, что это даже не тело, а подмена. А правильно вооруженным даже видно, что эта подмена не имеет ничего общего с тем, что нужно было подменить. По-хорошему, с точки зрения эстетики то, что называют современным искусством, давно нельзя признать искусством даже формально. То есть, если мы применим к современному искусству прилагательные, которые, как нам кажется, должны бы универсально подходить к любому его проявлению и жанру – красивый, истинный, добрый – мы тут же поймем, что сделали большую ошибку, даже помыслив об их совместимости.

Пожалуй, для искусства нет сравнения грубее, чем с рынком, и все же современное искусство напоминает рынок, на котором торгаши давно забыли про покупателей и пытаются произвести или раздобыть товар лишь для того и только такой, чтобы обойти конкурентов то по дикости, то по уродливости этого товара – то продать консервную баночку фекалий на Сотбис за неопределимую для обычного человека сумму, то порезанную акулу в формалине за еще большую. Только на этом рынке торгаши – художники, забытые покупатели – это мы, народ, а сам рынок – капиталистическая система производства, неизбежно распространяемая и на искусство. Грустно? Но мы ведь договорились не плакать, а понимать, вот и попытаемся. Художников в таком положении вещей обвинять хоть и хочется, но не совсем верно, потому что они «не ведают, что творят», и более того, некоторые даже мнят себя освободителями искусства, борцами с догмами и условностями. Нас, простых людей, в этом обвинить было бы хоть и верно, но не хочется, в силу того, что искусство давно не принадлежит народу, эта сфера человечекой деятельности стала жертвой тотального отчуждения от своего же предназначения и кажется – даже от самой себя (то есть от нас, людей). Обвинять в этом положении вещей сам рынок, капиталистическую систему еще более верно, но бессмысленно, потому что пенять на исторически сложившиеся отношения можно будет, только преодолев их. Выходит, некого обвинять? Так ведь и не нужно! Нужно лишь понять, почему и зачем, и как так вышло.

Внешне могло показаться, что в этом гротескном сравнении речь шла об искусстве – художники, народ, произведения… Но в том-то и заключается трагедия, что искусства здесь нет. Есть художники, есть их творения, в конце концов, есть галереи и искусствоведы – а искусства все равно нет. Почему? Потому что искусство лишено своей сути, своего сердца, а без сердца, как известно, даже такое гибкое и выносливое создание, как искусство, не живет. Без лишних метафор понятно, что сердце искусства – это образ. Это то, в чем вся его суть. В нем же, в образе – идеальное (в художественном образе ideale и ideelle пока не различаются между собой) соединение красоты, и добра, и истины, так понятно раскрытое Ильенковым, многостороннее и умное. Даже если реалистический образ рисует себя не писаным Аполлоном, а потрепанным и уставшим трудягой, но это честно и добро, мы

видим его красивым. И даже если этот образ несказанно красив, но не добр и не честен – мы видим его безобразным, и это правильно, ибо добро и истину можно донести и через противоположное. Ибо таково истинное искусство – через галерею этих образов, через характер и детали, через их историю и историю их создателей люди и становятся людьми.

В рамках модернизма образ хоть и несет в себе нехорошее противоречие, надлом и разрушение, но все же остается образом – он бывает красив и даже добр и честен, но рисует себя безобразным и глупым, бывает безобразен и нелеп, а выдает себя за писаного красавца, и тут мы смотрим осторожнее, и видим здесь не что иное, как портрет эпохи, действительное, то есть не застывшее отражение того, что осталось от того Человека, которого греки провозгласили высшей целью и высшей ценностью.

Сейчас же образ исчез как таковой, а значит, исчезло и искусство, то истинное искусство, которое виделось и определялось таковым в диалоге со зрителем. Когда же этот диалог исчез, исчез и образ, ибо что от него осталось без зрителя? Искусство опустилось до уровня уже даже не искусства ради искусства, а искусства ради денег, превратилось из сферы действительности в простой арт-бизнес. То, что раньше называли искусством, стало прибежищем тунеядцев и праздных зевак.

Почему так случилось? Это такой же старый вопрос, как и ответ на него. Искусство определенного времени есть прежде всего отражение этого времени, и даже больше того (ибо отражение – это всего лишь повторение), осмысленное отражение, форма действительности. Неутешительные условия современного мира враждебны такой форме, о чем неоднократно писали великие (и не очень) философы. Отчуждение искусства, господство мертвого труда над живыми людьми, глубокий упадок человеческих отношений, нравственности, обесценивание понятий добра и красоты – процессы давно понятные, они давно объяснены марксистской философией, а замечены, кажется, любой философией вообще. И потому перепетые строки Ильенкова или Лифшица о разладе между понятием красоты, добра и истины в современном человеке были бы не только скучны читателю, но и вряд ли удались бы лучше и понятнее, чем уже написанные.

Важно сказать, что условия, которые привели к этому упадку (условия капиталистического производства и отношение к человеку

в этих условиях) нельзя считать главной причиной такого состояния искусства. Сетований на упадок, на бесчеловечного человека, на звериное общество людей искусство знало много, и особенно ярких – в поэзии.

Устал я жить и умереть хочу,
Достоинство в отрепье видя рваном,
Ничтожество — одетое в парчу,
И Веру, оскорблённую обманом – чем слова Шекпира сейчас не к месту? А вспомнить Микеланжело (он-то знал толк во многих искусствах) :

…Дурак над моим подвигом хохочет.
И небеса оставили в беде.
За истину борюсь я без забрала,
Деяний я хочу, а не словес.
Тебе ж милее льстец или доносчик…

Если так чувствовал свою эпоху титан Ренессанса, то что уж нам вспоминать ближнюю историю. То, что человек в лице искусства чувствует, что живет с людьми не по-человечески, неправильно, что можно и нужно по-другому (и может быть, даже догадывается, как нужно), вовсе не говорит о том, что и это искусство обязательно должно быть так же неправильно и отражать упадок. Наоборот, в искусстве и отражается (или хотя бы должно отражаться) то, что есть в человеке человеческого, то есть доброго и истинного. И в античеловеческих условиях капитализма это как раз должно было бы расцвести еще полнее, потому что такие бесчеловечные условия должны были бы вызвать человеческий протест, сопротивление, как это бывало в эпоху передвижников, в эпоху революций, когда никакое истинное искусство не могло и не хотело молчать. Однако искусство молчит, как молчит и современный человек, рабски согнутый под бременем общества накопления, под собственной машинной сущностью, но все же молчит. И вот, может быть, именно это молчание, пассивность, неспособность бороться и есть то, что кажется нам таким страшным в антиобразах современного антиискусства.

Непосредственным поводом любого общественного изменения, любого развития есть недовольство и протест (выражение противоречия между производительными силами и обществом, доведенное до степени классового противоречия), в том числе и в искусстве. Каждое новое течение противопоставляло себя

старому, хотя и развивалось из этого старого, стараясь изменить подход к методам или средствам выражения согласно запросам нового человека, или так называемой исторической необходимости. Однако со времен авангарда мы не видели сколько-нибудь обоснованного, понятного, культурного протеста со стороны искусства. Почему? Вероятно, потому что все искусство, или так называемый арт-бизнес современности, со времен авангарда, будь то музыка или театр, или художественные выставки, может показаться одним сплошным протестом. Каждое новое течение пытается преподнести себя еще более «революционным» и «новым», еще более ужасным и наглым, кажется еще более ядовитым плевком в лицо общественному вкусу со стороны «несогласных». И система с радостью принимает и одобряет этот плевок, более того – щедро платит за него. И мы понимаем, что протест против капитализма в рамках капитализма, канонизированный и одобренный капитализмом – никакой не протест.

Как так происходит? Когда богатство при капитализме открыто провозглашается наивысшей ценностью, эта наивысшая ценность выражается в вещах – так писал Маркс. И когда вещь становится мерою жизни и мерою самоосуществления и удовлетворения, такое вещное видение мира переносится и на искусство, которое по определению не может быть вещью, и которому противна даже идея этого, когда на любое прекрасное и любое ужасное, на всякий протест и на всякий бунт вешается ярлык и ценник, тем самым все искусство, и человека в этом искусстве превращают в сплошную одноцветную массу. Именно так всякий протест, даже некультурный, разобщающий протест, который ни исходит от людей, ни воспринимается ими – превращается в пассивное согласие.

Это и есть смерть искусства. Но эту так называемую смерть нельзя понимать как его полное исчезновение. Смерть искусства – это лишение этого искусства его роли и главного предназначения – умно отражать и преобразовывать действительность, нести человеку человеческое. Ведь когда искусство более никак не связано ни с действительностью, ни с человеком, а становится сферой циркуляции капитала, оно превращается в ампутированный орган, который мертв без целого организма.

Богатство как мера всех вещей ведет к опустошению. Однако искусство не терпит пустоты, оно – действие и движение, и потому то, что нам показывают и называют искусством, им не является. Ведь теперь, когда оно превращается в сферу богатства, оно превращается в ничто, перестает быть даже чем-то отчужденным. И теперь оно может существоваать только вне его, вне богатства, вне системы, а значит, вне (предполагаемого) самого себя.

Современное искусство концентрирует внутренний общий протест в бесплодно пассивной, тупиковой форме выражения. Но когда искусство доведено до такого состояния, что вместо того, чтобы выводить человека «на передний край» человеческой культуры, оно тянет его ко дну камнем на слабенькой шее, это искусство должно выйти за рамки своей ограниченности, то есть за пределы сугубо личностного выражения некоего всеобщего, за пределы внешней формы, и стать истинным, то есть человеческим, протестом. И протестом не просто человеческим, а еще и деятельным, освободившись вообще от всякой формы посредством синтеза искусства и преображающей человеческой деятельности, прежде всего направленной на коренное преобразование общественных отношений, становление нового, более человечного общества.

«А эта точка зрения обязывает, в частности, бороться, прежде всего, не с «попом» или абстракцией как таковыми, а с теми реальными социальными условиями, которые порождают и абстракцию, и «поп», и поповщину, лишь отражаясь в этих своих порождениях.» [1]

И в этих реальных социальных условиях искусство обретет новую жизнь только тогда, когда сумеет найти свое место в этой борьбе.

За работу же, товарищи!

Литература

1. Э. В. Ильенков. Что там, в Зазеркалье? /Искусство нравственное и безнравственное. – Москва, 1969.

2. М. Лифшиц. Карл Маркс и Фридрих Энгельс об искусстве. М., 1933.

К.А. Москаленко

Любовь как необходимая составляющая человеческой коллективности

Каждый человек ждет от другого, если, конечно, он не верит по-настоящему в гоббсовских «волков», понимания, отзывчивости, человеколюбия. И не абстрактной любви всех ко всем, а любви к конкретным людям, в конкретном коллективе. Любви человека к человеку. Такое отношение, как любовь, заставляет вспоминать о человеческой сущности, о гуманности, нравственности, о достойных звания человека поступках. Поэтому любовь так важна для коллективов, в которых человек проживает каждый свой день. Это отношение не дает людям забыть, что они живут в обществе, взаимодействуют с такими же представителями «рода человеческого», как и они сами, и их человеческая сущность заключается именно в этом.

«Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений», – так сказал Маркс, и этот тезис не перестает быть актуальным. Эвальд Васильевич Ильенков в своей статье с простым и ясным названием «Что же такое личность» популярно объяснил слова Маркса, продолжая его линию. «А чтобы понять, что такое личность, надо исследовать организацию всей той совокупности человеческих отношений конкретной человеческой индивидуальности ко всем другим таким же индивидуальностям, т.е. динамический ансамбль людей, связанных взаимными узами, имеющими всегда и везде социально-исторический, а не естественно-природный характер» [3]. Нельзя сказать, что коллективы, в которых человек проживает всю жизнь – будь то семья, класс, группа, рабочий коллектив, – это ансамбль всех человеческих отношений. Понятие «ансамбль всех человеческих отношений» намного глубже и серьезнее, чем может показаться на первый взгляд. В него входит вся человеческая культура в ее разнообразии и движении. Но именно коллективы, в которых человек живет, с которыми непрерывно взаимодействует, каждый день влияют на становление его личности. В этих коллективах он и проявляет себя как «единичное выражение

жизнедеятельности "ансамбля общественных отношений вообще"» [3].

Проявить себя как действительного члена общества, как неотъемлемую часть коллектива человек может только посредством других людей, посредством общества, коллектива. Ему необходимо «влиться» и «раствориться» в коллективе, в другом человеке для того, чтобы быть действующим органом в общем организме. А для этого формальных отношений в любом коллективе будет недостаточно. Для этого нужно уметь понимать других людей, «видеть» их глазами, чувствовать их чувствами. В этом может помочь такое достижение человеческой культуры, как любовь.

Коллектив отличает от любого другого собрания людей то, что он объединен общей целью и способен идти к этой цели сплочено, как единый организм.

Известный педагог Антон Семенович Макаренко, который создал сплоченный коллектив детской колонии, а потом коммуны, называл первым признаком коллектива то, «что это не толпа, а целесообразно устроенный… орган, способный действовать» [4, с. 48].

Быть же единым организмом без принятия друг друга и без постоянной работы над отношениями внутри организма, без согласия и гармонии, без всеобъединяющей любви невозможно.

Древнегреческий философ Платон в своем известном диалоге о любви «Пир» писал: «Гармония – это созвучие, а созвучие – это своего рода согласие, а из начал различных, покуда они различны между собой, согласия не получается. И опять-таки, раздваивающееся и несогласное нельзя привести в гармонию, что видно и на примере ритма, который создается согласованием расходящихся сначала замедлений и ускорений» [5]. Таким образом, Платон считает, что для любви, для гармонии, необходимо что-то общее, то, что может объединять и согласовывать, а не разъединять. Этим общим может выступать единая цель, общая деятельность, направленная на достижение этой цели. Как раз объединением, которое заключало бы в себе необходимые условия для возникновения любви, и является действующий организм, имеющий определенную цель и направляющийся к ней.

Вместе с тем как раз любовь, говорит Платон, объединяет людей в сильные коллективы: «Тамошним правителям, я полагаю, просто невыгодно, чтобы у их подданных рождались высокие помыслы и укреплялись содружества и союзы, чему наряду со всеми другими условиями очень способствует та любовь, о которой идет речь» [5]. Значит, любовь по Платону (мы здесь абстрагируемся от той исторически случайной формы, которую она приобрела в тогдашнем греческом полисе) означает рождение высоких помыслов посредством взаимодействия людей, их стремления познать мир, познать друг друга, и поэтому способствует созданию коллективов.

Платон считает, что настоящая любовь в коллективе, пусть даже он и состоит из двух человек, дает человеку возможность добровольно, без принуждения совершать добродетель по отношению к другим людям. Человек, готовый чем-то жертвовать ради своей любви и ради коллектива, поступает правильно, он не будет чувствовать себя униженным или несчастным: «И в самом деле, если кто-нибудь оказывает кому-нибудь услуги, надеясь усовершенствоваться благодаря ему в какой-либо мудрости или в любой другой добродетели, то такое добровольное рабство не считается у нас ни позорным, ни унизительным. Так вот, если эти два обычая – любви к юношам и любви к мудрости и всяческой добродетели – свести к одному, то и получится, что угождать поклоннику – прекрасно» [5].

Коллективу как единому организму непременно необходимо «говорить на одном языке», необходимо понимание друг друга. Для настоящего же понимания, которое достигается и посредством способности чувствовать другого человека и чувствовать мир его «органами» чувств, необходимы специальные отношения внутри коллектива, которые строятся, в том числе и на любви друг к другу.

Ильенков в своей работе «Об эстетической природе фантазии» говорил, что человеку для его становления и развития нужна способность «видеть все то, что лично для меня как такового абсолютно никакого «корыстного интереса» не составляет, но очень «важно и интересно» с точки зрения совокупного «интереса» всех других людей, их общего развития, с точки зрения «интересов рода» [2].

Такое умение помогает человеку раскрыть его человеческую сущность, которая как раз и заключается во всем человечестве, а не

в отдельном индивиде: «Уметь смотреть на окружающий мир глазами другого человека – значит, в частности, уметь «принимать близко к сердцу» интерес другого человека, его запросы к действительности, его потребность. Это значит уметь сделать всеобщий «интерес» своим личным и личностным интересом, потребностью своей индивидуальности, ее пафосом» [2].

Умение «принимать близко к сердцу» интерес другого человека – не это ли и есть любовь? Любовь как отношение, которое делает всеобщий интерес личным для человека. Как отношение, заключающееся в желании достичь «счастья» коллективно, то есть всеобщего счастья, каковым оно, наверное, только и может быть. Но не посредством угождения друг другу или посредством прихода к определенной цели любым способом, а посредством усовершенствования человека, коллектива в общем и даже усовершенствования той первоначальной цели, которую перед собой поставил коллектив. Посредством непрерывного движения к настоящему человеческому счастью не только отдельных членов коллектива, а и человечества вообще.

Вот что говорит Ильенков по этому поводу в книге «Об идолах и идеалах»: «Человек же только тем и возвышается над животным миром, что он преследует «интересы вида» («рода человеческого») вполне сознательно, делая своей целью свой собственный «род», интересы Человека с большой буквы, а не интересы своей персоны... В каждом отдельном человеке сознание этой цели появляется… с осознанием того факта, что каждый другой человек – тоже Человек. Поэтому каждый отдельный человек только тогда и только там и выступает как Человек, когда и где он сознательно, то есть свободно, совершенствует свой собственный род. Ради такой цели он вынужден постоянно, на каждом шагу, подавлять в себе «эгоистические», животнообразные мотивы, частные потребности своего Я, и даже действовать прямо против интересов собственного «эмпирического Я» [1, с. 72].

Казалось бы, один их важнейших принципов христианской религии – «любовь к ближнему» – также говорит о любви человека к человеку. Но этот принцип предполагает безоговорочную «любовь», терпение, прощение, смирение, принятие другого человека таким, каким он есть. Кроме того, этот принцип предусматривает любовь только к ближним, что непременно перерастает в противоположное отношение ко всем остальным —

особенно, иноверцам. В этом случае, христианский принцип демонстрирует всю свою ограниченность и несостоятельность. Любовь же, о которой писали Платон, Маркс, Ильенков – это любовь, предполагающая усовершенствование как минимум коллектива, состоящего из двух людей, но главное – посредством усовершенствования всего мира. Мир, общество, человек не принимаются такими, какими они есть по своей «природе», они пребывают в постоянном движении, и это движение можно направлять. Само движение даже требует направления, которое вело бы к улучшению условий и совершенствованию самого человека. Такая любовь предполагает любовь к Человеку с большой буквы, любовь ко всему человечеству и к отдельным личностям как к единичному проявлению всеобщего.

Стоит вспомнить и о том толковании любви, которое мы находим у Фейербаха. Его любовь, хоть и противопоставляется христианской, но основана на том, что неминуемо ведет к ограниченности. Она основана на чувственности, на индивидуальных побуждениях. Человек Фейербаха – это не проявление совокупности всех общественных отношений, а «чувствующий» отдельный индивид. И его любовь не может выйти за рамки любви этого отдельного индивида. Такой человек, как бы он ни старался «любить» ближнего или всех людей (но каждого по отдельности, а не человека в его сущности), не сможет выйти за рамки самого себя и тех отношений, в которых он, как член общества, формируется. Его отношение не переборет эгоистические побуждения, «животнообразные мотивы, частные потребности своего Я».

По Ильенкову же, любовь – это нечто противоположное удовлетворению собственных сугубо эгоистических желаний. И как раз с помощью таких отношений коллектив может выйти за рамки интересов собственного объединения и перейти к всеобщим интересам «рода человеческого».

Реальный человек, который все же определенно является индивидуальным проявлением человеческих отношений, может стать настоящим человеком именно в коллективе. Ильенков говорит, что в ходе своего собственного развития человек начинает становиться впервые человеком именно там и тогда, когда он начинает «отождествлять себя» с другим человеком: «Там, где он начинает выделять из всей массы «предметов» окружающего мира

другого человека – как высший, по словам К. Маркса, и самый интересный для человека «предмет». Там, где он начинает «относиться по-человечески» к другому человеку… Здесь-то как раз и заключается подлинное и единственно-возможное «начало» и человеческого интеллекта, и человеческой (а иной не бывает) нравственности» [1, с. 283]. А без интеллектуального и нравственного развития каждого члена коллектива сомнительно и развитие самого коллектива, сомнительны нравственные и интеллектуальные составляющие целей коллектива и способов достижения этих целей. Тогда же, когда сам коллектив не несет в себе ничего, что можно было бы назвать нравственным, интеллектуальным, человечным, влияние на каждого отдельного человека такой коллектив тоже будет иметь соответствующее. Поэтому каждому человеку и необходимы условия для развития таких отношений в коллективе, при которых, не задумываясь, каждый мог бы пожертвовать ради другого всем, что ему дорого, при которых всеобщее счастье важнее для человека, чем его собственное. А для развития таких отношений недостаточно одного интеллектуального развития человека. Необходимо предельное развитие чувств, в том числе и чувства любви.

И все же в большинстве коллективов сегодня очень сложно найти любовь, которая так необходима для создания единства внутри организма. Об этом тоже говорили и Маркс, и Ленин, и Ильенков: «Если условия жизни человека таковы, что иначе, как воровством или угнетением ближнего, он не может обеспечить себе подлинно человеческие условия жизни, то сколько вы ни декламируйте о «любви к ближнему», он не перестанет воровать чужой труд. Да еще посмеется над действительно дорогими для каждого подлинно культурного человека моральными ценностями, усматривая в них только ханжество и лицемерие благополучно устроившегося в жизни моралиста» [1, с. 274-275].

И сам же Ильенков, вслед за Марксом и Лениным, отвечает на это тезисом «подлинно материалистического учения о нравственности»: «если вы всерьез хотите создать высокую нравственность, … то позаботьтесь о том, чтобы «сделать обстоятельства человечными» [1, с. 273-274].

Остается только создавать такие объективные условия, при которых человек с детства привык бы действовать, согласно настоящим человеческим чувствам, «привык бы действовать

нравственно столь же естественно и непринужденно, как умываться по утрам» [1, с. 274-275]. Тогда мы сможем говорить о любви, которая совершенствует каждого отдельного человека, совершенствует коллектив и вместе с тем весь род человеческий.

Литература

6. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. / Э.В. Ильенков. Об идолах и идеалах. 2-е изд. – К.: «Час-Крок», 2006.
7. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии. Электронный ресурс // Э.В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал. – Режим доступа: http://www.caute.ru/ilyenkov/texts/iki/phantasia.html.
8. Ильенков Э.В. Что же такое личность? / Э.В. Ильенков. – С чего начинается личность. – М., 1984.
9. Макаренко А. С. Пед. соч.: В 8 т. М., 1983 – 1986. т. 4.
10. Платон. Пир. Электронный ресурс // Платон. Диалоги. – Режим доступа: http://lib.ru/POEEAST/PLATO/pir.txt.

Т.А. Мацеха

Современный «человек без лица»

В свое время Э.В. Ильенков писал, «что индивидуальность, лишенная возможности проявлять себя в действительно важных, значимых не только для нее одной, а и для других действиях, поневоле начинает искать выход для себя в пустяках, в ничего не значащих для других мелочах: в словах, в одежде, в манерах, в мимике, призванных лишь скрыть (и от других, и прежде всего, от себя самой) отсутствие личности в главном, в решающем – в социально значимом параметре» [4, с.712]. Иными словами, когда мы получаем «человека без собственного лица», который сравним лишь с часами без стрелок. Но откуда берется такой человек, как он воспитывается?

Основываясь на роботе американского психолога Бруно Беттельгейма «Просвещенное сердце», которую он написал по воспоминаниям своего пребывания в концлагерях Дахау и Бухенвальде, мы хотели бы провести некоторые аналогии между нацистской системой «воспитания» в 1938–1939 годах и сегодняшними нормами воспитания на всех уровнях, включая воспитание в семье.

В противовес общепринятому семейному образцу воспитания приведем пример семьи Никитиных, в свое время сделавших целый переворот в сфере семейного воспитания своими книгами «Правы ли мы?», «Я учусь быть мамой», «Мы, наши дети и внуки», чье дело и сейчас активно продолжают их дети и последователи. Отметим, что многие их педагогические решения напрямую перекликаются с идеями Э.В. Ильенкова, изложенными в статьях «Откуда берется ум», «Что же такое личность?», «Школа должна учить мыслить» и многих других.

Анализируя и обобщая основные психологические стратегии подавления и слома личности, описанные в работе Беттельгейма, возьмем для примера некоторые ключевые принципы, которые, повторялись и продолжают повторяться практически на всех уровнях жизни современного общества: от семьи до государства.

Принцип 1. Заставьте человека заниматься бессмысленной работой

Одно из любимых занятий эсэсовцев в концлагере было заставлять заключенных делать совершенно бессмысленную

работу, причем узники прекрасно понимали, что она не имеет никакого смысла. К примеру, «заключенных, особенно новичков, заставляли перетаскивать камни с одного места на другое, а затем обратно. Или рыть ямы голыми руками, когда лопаты лежали рядом» [1, с.119]. Зачем? Да потому что так велено.

Чем это, в общем–то, отличается от той ситуации, когда офисный работник, преподаватель или рабочий на заводе должен выполнять свое дело, не задумываясь о смысле поставленной задачи? Ведь дело рабочего, по мнению владельца предприятия: «Выполнять, а не думать».

Или когда в современной семье ребенок живет по графику, который построили родители для «его блага», забыв спросить самого ребенка. И при детском вопросе «Зачем?» единственный правильный ответ: «Так надо. Мы знаем, как для тебя лучше». Это явно не то свободное и всестороннее развитие человека, которое является условием свободного развития всех.

Совсем по-иному решали эти проблемы в семье Никитиных, которые с одной стороны очень умело руководили воспитаем собственных детей, а с другой – делали это так органически, естественно, что ни сами дети, ни их родители не замечали этого руководства. Они сумели так организовать деятельность детей, чтобы не только удовлетворять их любопытство, но и поощрять его. Когда младшенькие потянулись к рабочим инструментам отца, их не наказывали и не запрещали этого делать, а просто смастерили детские инструменты маленького размера, которыми можно не просто «играться понарошку», а действительно что-то мастерить: пилить, вырезать, забивать гвозди. Всё это под бдительным надзором старших, с постепенным включением ребенка в настоящую «взрослую» деятельность, которая, как известно, единственно может ввести человека в «мир смыслов», в мир человеческой культуры.

Принцип 2. Введите взаимоисключающие правила, нарушения которых неизбежны

Именно этот принцип создавал в концлагерях невыносимую атмосферу, атмосферу постоянного страха быть пойманным и наказанным. Люди были вынуждены договариваться с надзирателями, полностью завися от их «доброй воли». Таким образом разворачивалось огромное поле для шантажа:

надсмотрщики могли быть придирчивыми, а могли и не обращать внимания на нарушения – в обмен на те или иные услуги.

Аналогичную ситуацию наблюдаем на государственном уровне, когда существующие законы являют собой условную формальность для элиты и, в тоже время, всячески помогают ей эксплуатировать рабочий класс – делать бедных ещё беднее.

В семье подобную ситуацию мы наблюдаем во время разногласий относительно воспитания детей, особенно между младшим и старшим поколением воспитателей. К этой проблеме многократно возвращались Никитины, которые объясняли всю противоречивость даного вопроса: «Пока Алеша у бабушки Саши, он в сытом безмятежном бездействии. Если лежит, то на самом мягком, что может найти бабушка. Если сидит, то так, чтобы его «слабая» спинка не напрягалась. А чтобы ему не было скучно, бабушка Саша его непрерывно развлекает…» [7, с.20]. В то время как родители успевали делать с детьми все домашние дела, и даже общественные, не отводя никакого специального времени на воспитание, при этом делом доказывая правильность такого воспитания старшим членам семьи.

Однако основанием для такого воспитания может послужить только одна, на первый взгляд незначительная, но важнейшая вещь – крепкая любовь, основанная на совместной деятельности ради продвижения общечеловеческих целей. Как ловко подметила Л.А. Никитина: «Можно всё преодолеть, если помнить, что рядом с тобой человек, который разделил с тобою труд жизни и помогал тебе, и лечил тебя, и заботился о тебе, и провожал, и встречал тебя, и... в последний путь проводит, и останется, чтобы продолжить твое дело, а рядом будут расти дети, и жизнь твоя продолжится в делах, в памяти живых, оставленных тобою, людей» [6, с.8].

Тем не менее, проблема, которую мы можем решить на уровне семейного воспитания, оказывается непреодолимой уже на следующей ступени формирования личности, а именно – в школе. О примере взаимоисключения правил школьного воспитания и родительского – говорить особо не приходится. Так как у этих двух веток влияния на детей не происходит никакого живого соприкосновения, а исключением из правила служит только необходимость участия родителей в виде финансовой помощи на ремонт школы или нужды класса.

«В деле организации и реорганизации школы нам мешает

незнание самого феномена образования и, соответственно, того, что и как мы собираемся образовывать» [2, с.28], отмечал В.А. Босенко, который в качестве альтернативы современной «зубрильной» школе предлагал идею политехнихнического образования, с самого начала включающего ребенка в общественное производство на самых передовых его рубежах.

Для формирования «винтика» в системе капиталистических отношений, сегодняшнее образование является вполне подходящим, только есть ли здесь что-то общее с воспитанием человека, личности, которая способна преобразовать ограничивающую её действительность?

Соответственно, если мы хотим воспитать человека деятельного и прогрессивного, то «знания должны приобретаться не книжным путем, а усваиваться в процессе труда» [5, с.201], как настаивала Н.К. Крупская. Яркий тому пример – опыт А.С. Макаренко. Тем не менее, чтобы достичь подобных результатов, необходимо заново пройти этот путь. Ведь «истина же не есть отчеканенная монета, которую можно в готовом виде положить в карман, – как объяснял Г.Гегель, – истина – это процесс постепенного постижения» [3, с.16].

Принцип 3. Ограничьте свободу действия и свободу мысли

В своей книге Беттельгейм также упоминал, что «в одном лагере группа чешских заключенных была полностью уничтожена следующим образом. На некоторое время их выделили как «благородных», имеющих право на определенные привилегии, дали жить в относительном комфорте без работы и лишений. Затем чехов внезапно бросили на работу в карьер, где были самые плохие условия труда и наибольшая смертность, урезав в то же время пищевой рацион. Потом обратно – в хорошее жилище и легкую работу, через несколько месяцев – снова в карьер на мизерный паек, и т.д. Вскоре все они умерли» [1, с.130–131].

«Выживание человека зависит от его способности сохранить за собой некоторую область свободного поведения, удержать контроль над какими-то важными аспектами жизни, несмотря на условия, которые кажутся невыносимыми… даже незначительная, символическая возможность действовать или не действовать, но по своей воле, позволяла выжить мне и таким, как я» [1, с.129], подытоживает Бруно Беттельгейм.

Не ты планируешь день. Не ты выбираешь, чем заниматься. И ты не знаешь, что с тобой будет потом.

Очень схоже с нашим современным образованием, где ученики в основном не имеют никакого права голоса в отношении вопросов, касающихся их образования, и в тоже время они лишены перспективы на дальнейшее светлое будущее. Так как ни красный диплом, ни, тем более, развитое мышление, не является гарантом того, что ты сумеешь успешно устроиться по своей специальности.

Похожую ситуацию мы наблюдаем в сфере семейного воспитания, когда родителям куда удобнее и проще решать за ребенка, лишая тем самым его любой инициативы и формируя инфантильного человека.

Однако Никитиным и тут удалось поставить дело правильно. У них была малообеспеченная многодетная семья. Из-за этого каждый ребенок чувствовал свою ответственность, прежде всего перед другими детьми, и старался вносить свою лепту в обеспечение семьи. «Тогда было трудное время, поэтому для дополнительного заработка мама брала надомную работу – шила фартуки, а все дети ей помогали» [7, с.165]. Так, по воспоминаниям Бориса Павловича, отца семейства: «Два года работала наша «Ниточка-Никиточка». Наполовину это была, конечно, игра «в фабрику», но работали всерьез, с рабочим местом, четким ритмом, с ответственностью за качество» [7, с.165]. Таким образом, ребенка приучали к тому, что благодаря слаженному коллективному действию, когда каждый в ответе не только за себя, но и за весь коллектив, можно находить выход из самых, казалось бы, безвыходных ситуаций.

* * *

Когда–то Ильенков очень умело подчеркнул, что «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. Ее неповторимость не в том, чтобы во что бы то ни стало выпячивать свою индивидуальную особенность, свою «непохожесть» на других, свою «дурную индивидуальность», а в том и только в том, что, впервые создавая (открывая) новое всеобщее, она выступает как индивидуально выраженное всеобщее» [4, с.714].

Никитины пришли к пониманию деятельностного подхода в воспитании эмпирическим путем, в отличие от Ильенкова, который сформулировал его понимание теоретически. Они на практике осознавали свои ошибки, и старались избегать их повторения, делая соответствующие выводы. .При этом Никитины отлично понимали свое дело и готовы были рисковать для его продолжения.

Как бы сложно ни было, не стоит поддаваться системе устоявшихся общепринятых правил, которая при малейшем противоречии показывает свой настоящий облик и гнилость существующего положения дел. Достойное общество – это общество, где каждый человек, прежде всего личность. За это стоит бороться, за это можно выполнять любой рутинный труд, зная его ценность и важность для общего дела, на это не жалко положить свою жизнь.

Литература

11. Беттельгейм Б. Просвещенное сердце. – Режим доступа: http://www.litmir.net/bd/?b=108094
12. Босенко В. Воспитать воспитателя / В. Босенко. – К.: Всеукраинский Союз рабочих, 2004. – 352 с.
13. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Гегель Г.В.Ф. – М.: Издательство социально-экономической литературы «Мысль», 1974. – 452с.
14. Ильенков Э.В. Философия и культура / Э.В. Ильенков. – М.: Издательство Московского психолого–социального института, 2010. – 808 с.
15. Крупская Н.К. Общее профессиональное образование // Пед.соч.: В 6 т. М., 1978. – Т. 2.
16. Никитина Л.А. Я учусь быть мамой. – Режим доступа: http://nikitiny.ru/sites/default/files/books/Ya_uchus_byt_mamoy.pdf
17. Никитины Л.А. и Б.П. Мы, наши дети и внуки. – Режим доступа: http://nikitiny.ru/sites/default/files/books/My_nasi_deti_i_vnuki.pdf

КРУГЛЫЙ СТОЛ.

Э. ИЛЬЕНКОВ И ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ НАУКИ

А.И. Московский

Грех забвения непрерывного единства Всеобщего, Особенного и Единичного

Современный дискурс, манера рассуждений значительной части экономистов, социологов, политологов, журналистов, их мышление глубоко поражены болезнью эклектики. Можно сказать, что эклектика стала всеобщей интеллектуальной болезнью. И прогноз заболевания, по крайней мере, в России, не внушает оптимизма, поскольку, – если верить словам Захара Прилепина, – за 20 лет у нас выросло поколение Маугли. Но болезнь эта мировая, и на Западе она взорвалась сравнительно недавно публикацией книги известного профессора Йельского университета Гарри Гордона Франкфурта «On Bullshit» (русский перевод – «О брехне»). Сейчас автор готовит книгу «Об истине». Такой разворот вполне логичен, поскольку истоки «брехни» он видит, во-первых, в освобождении всех пишущих и говорящих интеллектуалов «от всякой заботы об истине», и, во-вторых, «в полном безразличии к существу дела».

Российский интеллектуал ищет и находит «приличные» средства сокрытия эклектической болезни собственного мышления в пресловутом принципе «плюрализма мнений», в принципе «конвенциальности», в абсолютизации априорных предпосылок и дедуктивной логики, Их рассуждения, как правило, представляют движение от одного Особенного к другому Особенному, иногда от Всеобщего к Особенному или наоборот, и практически не нуждаются в обращении к Единичному как основанию для «многих» Особенных и Всеобщего. Их мысль представляет бесконечное движение от «абстрактного» к «абстрактному» в котором и истина остается где-то в стороне, и для которого «существо дела безразлично». Один из видных представителей российской науки В.С. Автономов заявляет, быть может, с ноткой трагичности, что так или иначе приходится делать выбор («интеллектуалу»!) между «истиной» и «строгостью». Хороша «строгость», отделившаяся от «истины»! В пределе это, видимо, та

«совершенная строгость», которая свойственна только математике. А тягу к «абстрактному» он оправдывает тем, что для него «абстрактное более глубоко», а «конкретное – поверхностно» И мы наблюдаем, что «конкретное» исчезает из научных рассуждений и остается прочно разве что в языке криминального мира – «конкретный пацан», например. В то время как Единичное есть предельная форма «конкретного» в реалном мире, которое имеет какой-то научно-теоретический смысл лишь в непрерывном единстве с Особенным и Всеобщим. Важность принципа единства «абстрактного» с «конкретным» понимали и Дж. Кейнс, и А. Маршалл. Кейнс писал о Маршалле, что тот «должен был держать в голове одновременно абстрактное и конкретное».

По-видимому, можно рассматривать концепцию Теорий Среднего Уровня (ТСУ) в социологическом анализе Роберта Мертона специфическим и сознательным приложением диалектического «принципа» непрерывного единства Всеобщего, Особенного и Единичного. Теории Среднего Уровня как воплощение множества форм Особенного размещаются, в середине тезауруса социальных феноменов, а «по бокам», с одной стороны – все множество конкретных Единичных «социальностей», с другой – те немногие социальные формы, которые имеют потенциал претендовать на звание Всеобщего понятия. Познающее мышление должно научиться оперировать со всеми тремя одновременно.

Важность Единичное в этом триединстве заключается в том, что только оно непосредственно заключает в себе *эмпирическое, опытное, конкретное* основание мышления и науки. Знамением времени общественного сознания, уставшего от кругового движения «от абстрактного к абстрактному» и изголодавшегося по «реальному», по «действительному», является выход в конце 2013 года книги Йозефа Агасси «Истинная идея современной науки. Френсис Бэкон и Роберт Бойль». Для Бэкона и Бойля безусловным основанием научного знания являлся опыт, эмпирическое знание: первый пытался дать философские основания этому принципу познания, второй стремился утвердить его собственной бесконечной практикой экспериментирования.

Ильенковские чтения, активизируя внимание к диалектическому методу мышления, стали у нас чуть ли не единственной научной и непосредственно коллективной площадкой хранения и культивирования диалектики как

универсального способа мышления, который либо просто не известен или не понят в научной среде, либо сознательно игнорируется и даже третируется сегодня. Последнее обусловлено идеологическими обстоятельствами нашего времени, и они достаточно очевидны.

Но есть и нечто другое, а именно – вполне конкретные трудности овладения диалектичесим методом анализа и осознанного применения его в исследовании. Академик П.Л.Капица как-то заметил, что диалектика – замечательный инструмент анализа, что она как скрипка Страдивари – лучшая скрипка в мире, но нужно уметь на ней играть. И необходимо затратить немалые усилия, чтобы научиться мыслить диалектически, хотя предпосылки или задатки способности к мышлению имеет каждый человек потому, что он рожден человеком. Но от самого рождения он еще не является существом общественным – чтобы стать таковым новорожденный должен пройти сложный физиологически, социально и психологически процесс социализации. По-видимому, решающую роль здесь играет развитие способности говорить – американский лингвист Бенжамин Уорф утверждал, что «речь является веществом мысли». Очень близки к такому пониманию идеи известного Российского и советского психолога, профессора Московского университета Л.С. Выготского, выраженные им в книге «Мышление и речь». Однако для действительной социализации и этого мало – необходимо развитие навыков предметно-продуктивной деятельности у ребенка. Именно эти два обстоятельства – труд и речь – поставил в основание формирования человека выдающийся советский экономист, философ, лингвист, историк Борис Федорович Поршнев (книги «Социальная психология и история» и «О начале человеческой истории»). Глубинный для человеческого существа смысл единства труда и языка-речи, я думаю, привлек пристальное внимание Э.В.Ильенкова к опыту воспитания слепоглухих детей в Загорском интернате на основе идей и опыта И.А.Соколянского и А.И.Мещерякова, у которых природная внутренняя связь «действия», «речи», «мышления» становится основанием для создания практической методики-«дидактики» развития мышления детей, чье восприятие мира физиологически ограничено недугом зрения и слуха. Тесная и глубокая внутренняя связь мышления и

речи исследована в работах В.С.Библера, одна из работ которого лаконично резюмирует их единство – «Мышление – это диалог».

То, что язык-речь – феномен социальный, наверное, очевидно для большинства философов, психологов, лингвистов, но не так просто понять, что мышление – *существенно общественный феномен*. А мыслить диалектически – значит обладать способностью мышления в очень высокой степени, которая от рождения человеку не дана, но которую можно развить. И этой способности надо учиться на социальном опыте истории развития мышления человечеством.

Интеллектуальный российский истеблишмент из числа «избранных» (кем и почему – это специальный разговор), экономистов, философов, социологов и политологов, выражая интересы господствующей элиты и получая за это определенные преференции, насаждает в обществе – и небезуспешно – установки первичности «индивидуального выбора», «индивидуального действия». Все непосредственно совместное, коллективное, социальное и всякая деятельность, включая мышление, рассматривается как нечто вторичное, третичное, что может и должно быть объясняемо исключительно из «определенностей индивида». Йозеф Шумпетер в своей статье 1909 года освятил и увековечил этот подход именем – «принцип методологического индивидуализма», который стал одной из важнейших предпосылок и составных элементов неоклассической экономической теории. Этот принцип сегодня стал и обязательной нормой, ориентиром современной либеральной идеологии. Маргарет Тэтчер проложила ему путь в сознание и сердца широкой публики знаменитым заявлением: «Никакой такой вещи как общество не существует, есть индивиды – мужчины, женщины, семья». Эту мысль в разной степени выразительности можно услышать от профессоров общественных и естественных наук с кафедр российских университетов. Быть может, самой яркой формулой абсолютизации этого принципа является заявление доктора экономических наук, профессора Московского университета В.Л.Тамбовцева: «… «пафос» этого принципа (принципа методологического индивидуализма) … в стремлении исключить из научного рассуждения такие надындивидуальные феномены, как «коллектив», «класс», «организация», «общество» или «регион», не в качестве эмпирически фиксируемых объектов, а в виде

самостоятельных акторов, действующих в том же смысле, в каком действуют конкретные индивиды». Не нарадоксально ли, что эмпирически фиксируемое, т.е., данное конкретно, должно быть «исключено из научного рассуждения». По-видимому, этот «пафос» имеет не научные, а политические, или идеологические основания, как «исключить из партии», «исключить из комсомола». А здесь – «исключить из науки»! Сильно! Мне кажется, что сам В.Л.Тамбовцев либо не знает – что свидетельствует об уровне его научной квалификации, либо не осмелится честно объяснить, откуда возникает это странное стремление – «исключить из научного рассуждения». К сожалению, такая позиция широко сегодня распространена среди представителей общественных наук.

Примечательно, что даже такой закоренелый идеолог либерального взгляда на общество как К.Поппер называет подобный подход «мифологическим»: «теория, признающая существование досоциальной человеческой природы, объясняющей появление общества…представляет собой не только исторический, но, если так можно выразиться, и методологический миф. Вряд ли ее можно обсуждать всерьез, поскольку мы имеем все основания полагать, что человек или, скорее, его предок стал сначала социальным, а затем уже и человеческим существом (учитывая, в частности, что язык предполагает общество».

В современной России огромную роль в культе индивидуализма как методологического основания для объяснения всех социальных явлений, всех феноменов общественной жизни сыграло расширение рыночного пространства в жизни российского общества и вживление в сознание и мышление людей концептуальных представлений «неоклассической экономической теории» и «нового институционализма», который не следует путать с «неоинституцинализмом». Индивидуализм есть единственное Единичное, которое они знают, но которое они молчаливо (!) принимают и утверждают в качестве Всеобщего современного общества.

В своей статье, посвященной 60-летию смерти Г.Гегеля, Г.В.Плеханов писал: «Философия Гегеля имеет, во всяком случае, то неоспоримое достоинство, что в ней нет ни атома эклектизма. И если ее ошибочная идеалистическая основа действительно дает себя чувствовать слишком часто; если она ставит слишком тесные пределы движению гениальной мысли великого человека, то

именно это обстоятельство и должно заставить нас отнестись к философии Гегеля с величайшим вниманием; именно оно-то и делает ее в высшей степени поучительной. Идеалистическая философия Гегеля сама в себе заключает самое лучшее, самое неопровержимое доказательство несостоятельности идеализма. Но в то же время она учит нас последовательности в мышлении, и кто с любовью и со вниманием пройдет ее суровую школу, тот навсегда получит спасительное отвращение от эклектического винегрета...» (подчеркнуто мною А.М.)

Непонимание или забвение непрерывности единства Всеобщего, Особенного и Единичного превращает современное интеллектуальное пространство в непроходимую чащу эклектики, которая знает только «Единичное Я». Парадоксально, но современная мысль неоклассики исключительно в таком качестве принимает Единичное, как его принял 150 лет назад Макс Штирнер, провозгласивший своего «Единственного и его собственность», который, однако, быстро был забыт, видимо, за ненадобностью. Этому Я бесконечно далеко до мироощущения Маяковского, изучавшего, как известно, диалектику не по Гегелю, но остро чувствовавшего, что «я для меня мало, кто-то из меня вырывается упрямо» (поэма «Облако в штанах»).

Н.К. Попадюк

Территориальные производительные силы и культура региона

Производительные силы традиционно являлись предметом политической экономии. Территориальные производительные силы рассматривались в рамках региональной экономики или экономической географии. Культурой региона как предметом исследования не занималась ни одна наука, даже культурология, которая, казалось бы, профессионально должна была рассматривать эту проблематику. Однако, несмотря на распределение перечисленных направлений исследований по разным научным дисциплинам, ни одна из них не смогла подойти к их изучению в соответствии с достигнутым уровнем марксистской науки.

Действительно, постановка вопроса о том, что производственные отношения и производительные силы настолько взаимосвязаны, что впору говорить об их единстве, и наряду с системой производственных отношений следует говорить и о системе производительных сил как реальной логической оппозиции категориальной пары, – возникла только в середине 1980-х годов[115], когда «референтные группы» советских политэкономов уже перестали заниматься методологическими проблемами и увлеклись эпифеноменами рыночной экономики, чтобы на рубеже 1990-х гг. перестать заниматься политэкономией вовсе.

Региональной экономикой и территориальным планированием *территориальные производительные силы* рассматривались под углом зрения развития и размещения производственных мощностей и расселением населения в пространственном аспекте. *Территориальные производственные отношения* ни региональной экономикой, ни экономической географией не рассматривались. Между тем эвристический потенциал марксистской политической экономии после появления работ Э.В.Ильенкова раскрыл новые горизонты, введя в научный оборот проблему идеального и вернув активно преобразующую деятельность общественного человека и в этой науке.

---

[115] Смирнов И.К. Метод исследования экономического закона движения капитализма в «Капитале» К.Маркса. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1984. – 150с.

Целью настоящей статьи является попытка субъектизировать территориальные производительные силы и процессы формирования культуры региона. Концептуализация субъектов территориальных производительных сил позволяет структурировать социокультурный комплекс региона по тем агентам, от деятельности которых зависит динамика и темпы его развития. Территориальные производительные силы есть силы общественного человека. Это его деятельностные способности, организованные таким образом, что приводимые в действие различными группами работников, организованных в учреждениях, организациях и компаниях.

Понятие «территориальные производительные силы» включает в себя два «пласта» производительных сил: *территориальные естественные производительные силы* и *произведенные территориальные производительные силы*. И те и другие, – что характерно для производительных сил человека, – есть *его способности с опорой на очеловеченную природу и созданные им средства труда производить работу, направленную на удовлетворение его, человеческих потребносте*й. Первые характеризуют объективно сложившиеся при данном уровне общественного развития *способности человека использовать потенциал пространственно-утилизируемого ландшафта, включающего реки* (как средство сплава древесины, как судоходные «трассы», как бассейны рыбного хозяйства, как источник энергии для водяных мельниц и гидроэлектростанций и т.п.), *естественно-плодородные почвы, водопады, переволоки, переправы, перевалы* и т.п., а также *климат данной ландшафтного пространства*. Вторые включают в себя встроенные в пространственно-утилизируемый ландшафт *пространственно-производственные системы, «наполненные» зданиями и сооружениями, оборудованием и разнообразной инфраструктурой и другими производственными комплексами*, произведенными рабочей силой человека, включая встроенные в них и уже являющиеся их составными компонентами естественные производительные силы, для реализации своих интересов, в т.ч. и во взаимодействии с другими регионами. Но все это как способности человека, взятого не в качестве индивидуума, а в качестве организованного в те или иные субъективно-деятельностные субъекты или территориальные общности,

территориальные сообщества (города, муниципальные сообщества, регионы).

Территориальные производительные силы – это потенциал как форма деятельности, но до самой деятельности, как схема деятельности, но существующая *не перед индивидом, а перед организованным в различные организационные формы общественным человеком*, представленным на территории конкретного региона определенной единичностью. Территориальные производительные силы есть *коллективно-групповое идеальное* как схема деятельности с материальными носителями этих деятельностных способностей в форме различных средств трудовой деятельности. Таким образом, каждый регион, представляя собой организационно-хозяйственную целостность в государственно-территориальном устройстве страны, одновременно есть пространственно организованный *совместно-групповой субъект* хозяйственной и социокультурной деятельности, поскольку развитие региона осуществляется целенаправленно, а значит – с разной степенью субъектности и субъективности. Каждый региональный социально-экономический комплекс развивается в соответствии с закономерностью обобществления, т.е. становления социальных целостных образований путем *одновременной дифференциации видов деятельности с усилением их взаимосвязи между собой* и образованием новых, получающихся в результате интеграции дифференцированных видов деятельности. При этом регион долгое время выступает *как потенциальный субъект общественной деятельности*, как «субъект-в-себе».

Понятие «*территориальные производственные отношения*» отражают тот комплекс отношений, какой складывается при реализации *территориальных производительных сил между* участвующими в их актуализации *совместно-групповыми субъектами деятельности*. Со стороны своей деятельностной стороны как процесс взаимодействия всех вовлеченных совместно-групповых субъектов деятельности территориальные производственные отношения представляют собой актуализацию их деятельностных способностей, идеально как схема деятельности содержащихся в средствах производства и распредмечиваемая живым трудом указанных субъектов деятельности. С «внешней» стороны территориальные производственные отношения как

целостности характеризуют взаимодействие территорий самого разного таксономического уровня как *несубъектизированной совместно-групповой деятельности*, но совершающейся на этой территории определенными *совместно-групповыми* субъектами *экономического взаимодействия.*

Этот уровень экономических отношений характеризуется, наряду с традиционными «социальными вещами», изучаемыми политэкономией при исследовании диалектики производительных сил и производственных отношений, и такими как «географическая основа, на которой эти отношения развиваются, …а также, конечно, внешняя Среда, окружающая эту общественную форму»[116]. Это – *особенные* производительные силы человека, территориальные, предполагающие вовлечение таких «социальных вещей», как пространство в его качестве многофункционального ресурса, элементы природной среды, выполняющей функцию естественной инфраструктуры (реки) и т.п., позволяющие увеличивать их потребительную стоимость без увеличения меновой стоимости.

На теоретико-абстрактном уровне обобществление производства отражает процесс усиления взаимозависимости между различными и разноуровневыми производительными силами все более социализирующегося человека. Обобществление производства и труда и есть *материальное основание* для социализации человека, являясь *ее сущностью*, экономическим инобытием, поскольку структурирует систему общественных отношений в их синкретическом пространстве. Подобно тому, как деятельность соединяет в трудовые коллективы работников, зачастую вопреки их воле, так и обобществление производства образует целые совместно-групповые субъекты деятельности, «вырастающие» на обобществляемых деятельностях. Территориальное обобществление производства *как более конкретная и одновременно особая форма его обобществления* не является здесь исключением. Особенность территориальной формы определена тем, что здесь взаимозависимости и взаимообусловленности подвержены территориальные производительные силы, также представляющие собой *особенность формы* производительных сил как таковых.

---

[116] Энгельс Ф. Письмо В.Боргиусу. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.39. – С.174-177.

Собственно территориальные производительные силы в своем составе содержат *природно-естественные производительные силы*. К ним относятся, как было указано выше, включенные в хозяйственный оборот на правах *технологической составляющей* природно-естественные данности. Каждая из природно-рельефных данностей, ставших «опорными», каркасными «социальными вещами» для конкретно обусловленной ими производственно-хозяйственной деятельности, есть определенность формы конкретной территориальной производительной силы. Так, например, природно-естественная данность – река, как отмечал И.М.Маергойз, «особенно большая, – это столь важный комплекс природных даров, что положение на реке и в наше время весьма важно для города; река может обеспечить дешевый транспорт, питьевую и техническую воду, получение энергии и т.п.»[117]. «Социальными «вещами» выступают возможности, предоставляемые рекой для актуализации целого комплекса производительных сил человека. Река внутри своего потенциала демонстрирует богатство схем деятельности с ней общественного человека, встроенных в разные территориальные производительные силы как многообразия утилизации естественно-природных ресурсов. Словом, это – те естественно-природные, ландшафтно-рельефные особенности регионально-пространственной системы (макроуровень) или локально определенной территории (микроуровень), которые уже вовлечены либо соответствующим инженерно-техническим инфраструктурным обустройством, либо организационно-хозяйственным установившимся сопровождением, в региональный воспроизводственный процесс, в определенные региональные воспроизводственные циклы.

Территориальные производительные силы – это специфическое сочетание природно-географических и пространственно-хозяйственных особенностей местности, вовлеченных в этом своем качестве в культурно-хозяйственный оборот за счет своих потенциальных возможностей *облегчить или упростить* решение определенных социально-экономических и производственно-технологических проблем и ставших локально заданным центром притяжения других производительных сил. Для каждого уровня социально-экономического развития складываются

[117] Маергойз И.М. Географическое учение о городах. - М.: Наука,1987. – 117 с, с.17, сноска

свои территориальные производительные силы, которые, будучи «точками» экономического роста, способствуют повышению уровня территориально-хозяйственной интеграции как источника своего последующего социально-экономического прогрессивного развития. Вовлечение в хозяйственный оборот естественных производительных сил, «очеловечивание» *пространственно-средового фактора* осуществляется при помощи целесообразной производственной деятельности, делающей более удобными для производственных или в целом социально-экономических целей те или иные потенциальные преимущества, предоставляемые ландшафтно-географическими особенностями среды.

Территориальные производительные силы как определенность формы производительных сил вообще представляют собой потенциальную способность в максимально полезной форме использовать возможности конкретной ландшафтной среды, конфигурации транспортных коммуникаций и связи, инженерных сооружений и разработанных месторождений, производственных и инфраструктурных предприятий вместе с занятыми на них людьми определенного культурно-технического уровня для удовлетворения определенных потребностей региона или страны в целом. Территориальная производительная сила разворачивается в соответствующее территориальное производственное отношение, в котором через субъект-объектные опосредования и теснейшую взаимосвязь субъектов хозяйственной деятельности упорядоченную определенным образом, осуществляется общественно-необходимая деятельность.

Особенностью категориальной пары "*территориальное разделение труда – территориальное обобществление производства*" является развитие именно таких производительных сил и производственных отношений в их взаимопереходах друг в друга и обратно с все большим охватом региональных ресурсов для экономического роста. Территориальное разделение труда, как и в случае общественного разделения труда в целом, есть *сторона противоречивого процесса развития общественного производства*, рассматриваемого *на уровне территориально-экономической определенности*. Второй стороной этого противоречивого единства является территориальное обобществление производства. Последнее представляет собой процесс все более тесной взаимосвязи и взаимозависимости отправления всех социально-

экономических функций определенной локально-территориальной общностью или между рядом таких общностей.

Совместно-групповые субъекты деятельности классифицируются по разным основаниям, в том числе по масштабам, по степени сплоченности входящих в них субъектов меньшего таксономического уровня вплоть до индивидов. Идентификация классификационных признаков позволяет выявлять типические характеристики каждого типа совместно-групповых субъектов деятельности с имманентными им стереотипами экономико-политического поведения.

Субъектность каждого типа совместно-групповых субъектов определяется разными степенями целеполагания, рефлексивности, коллективно-групповой идентичности, самоконституирования. Совместно-групповым субъектам деятельности присущи определенные закономерности развития, которые характеризуются «коридором» модификации для каждого типа таких субъектов. Знание закономерностей развития совместно-групповых субъектов деятельности позволяет использовать вскрытые закономерности при выстраивании стратегических направлений развития отечественной экономики, в том числе и в части преодоления сырьевой зависимости России от индустриально развитых стран.

Аналогично обстоит дело и с культурой региона. С цивилизационной точки зрения, субъектами формирования культуры региона являются его главные города. Концептуализация городов как своеобразных субъектов социально-преобразующей деятельности, имеющих свою динамику, ритмику, закономерности развития и в некотором роде саморефлексию, долго оставалась вне поля зрения марксистских исследований. Между тем операционализация деятельности города как своеобразного социального образования по направлениям и формам социализации находящихся в нем людей позволит делать это наиболее результативно в интересах социокультурного прогресса общества. Но под силу это не капиталистически организованному обществу, а социалистическому. Поэтому социализм становится императивом дельнейшего прогресса человечества.

И.Э.Фролов

Регресс экономической политики в современной России

К началу 2014 г. в российской экономике сформировались следующие неблагоприятные тенденции [5, 6]:

– вступление экономики в очередную фазу торможения темпов роста (предварительные оценки ВВП РФ – 1,3% в 2013 г., против 3,4% в 2012 г., промышленного производства – 0,3% в 2013 г., против 2,6% в 2012 г.);

– падение инвестиций в основной капитал (в декабре 2013 г., по предварительным оценкам, отмечен незначительный рост на 0,3%; но за год инвестиции упали на 0,3% по сравнению с 6,6% в 2012 г.);

– увеличение за 2013 г. на 15% внешнего долга России (до 732,046 млрд долл.);

– снижение темпов роста импорта во II-IV кв. 2012 г. (физический рост товарного импорта в 2013 г., по предварительным оценкам, составил лишь 2,6% против 5,4% 2012 г.), что свидетельствует о снижении экономической активности;

– отсутствие поддержки со стороны экспорта экономическому росту (падение за год 1,2%).

Заметим, что при среднегодовой динамике ВВП ниже 3% в России с неизбежностью возникнут проблемы с поддержанием текущих стандартов жизни населения, поскольку государству придется отвлекать растущий объем ресурсов на решение накопленных проблем воспроизводства основного капитала и инфраструктуры [5]. Проводимая в настоящее время экономическая политика фактически провоцирует и *углубляет кризисные явления в экономике*. Фактически можно говорить *о регрессе государственной политики и ее неадекватности современным условиям* [10, с. 102-109]. Почему это происходит?

Не вдаваясь в обсуждение границ и точного содержания политической деятельности, определим *политику* как особый тип общественных отношений, который исторически возникает как реакция на несменяемость элиты и *объективирует механизм смены элиты* без вооруженного насилия. При этом политика как особая сфера деятельности создает новый тип общественных "мест", которые сохраняют "старые" властные "места", не уничтожая при этом физически тех индивидов, которые потерпели поражение в

борьбе за власть. До возникновения политической сферы, в лучшем случае, суверен отправлялся в изгнание и пытался, например, набрать войско, чтобы снова захватить власть в своей бывшей стране [11].

Излагаемые результаты были получены на базе обобщения и концептуализации описания исторических процессов [1, 7, 13, 14] с помощью специальной историко-методологической процедуры (предметной логики развертывания) анализа наиболее общих экономических и политических объективаций [8, с. 18-21]. Такая историко-методологическая процедура была разработана [4, 12] на базе исследования наследия К. Маркса, в т.ч. и на базе развития ее ведущими советскими философами [2, 3]. При этом ключевым *методологическим принципом*, обеспечивающим "поворот" в исследовании (при переходе от исторического анализа к метода "восхождения от абстрактного к конкретному") является определение *начала устойчивого воспроизводства* новой сферы деятельности, в частности, сферы политики.

Многократно трансформируясь в ходе своего исторического развития, политическая сфера постепенно "политизировала" государство, присвоив ряд его функций [11, 13]. При этом современный политик, завоевавший, например, после многолетней борьбы пост главы государства, вынужден постоянно заключать различные тактические (и более долгосрочные) союзы с разными политическими и другими общественными группами и лоббистами, стремясь удержаться у власти, а в пределе – снова переизбраться на этот пост. В этой связи, когда мы говорим об экономической политике, то акцент надо делать на категории "политика", а не на категории "экономическая". Иначе говоря, современный глава государства, выбирая тип проводимой экономической политики, ориентируется, в основном, на воспроизводство собственного политического ресурса, а не на адекватность действий государства страновым и международным экономическим и финансовым процессам.

Что касается России, то с середины 2000-х гг. в российской экономике на базе госкорпораций возник и стал развиваться новый транснациональный сектор. По сути, он представляет собой новый хозяйственный уклад, существенно влияющий на динамику национальной экономики и порождающий новые проблемы ее развития [9].

Этот процесс (со многими оговорками) напоминает аналогичные процессы конституирования национальных рынков в XVI-XIX вв. в развитых странах [7, с. 76, 79]. Но коренное отличие состоит в том, что Россия снова, как и в начале XX в., становится полупериферийной страной в системе мировой экономики и мировых финансов, а это в свою очередь резко ограничивает возможности проведения ее руководством самостоятельной экономической и научно-технологической политики.

Процессы интеграции крупнейших российских государственных корпораций с международными компаниями, включенными в циклы воспроизводства международных капиталов, ставят *пределы развития национального капитала*, а, следовательно, ограничивают внутренние источники инвестиций, как в российский реальный сектор, так и в социальные сферы, включая и научно-техническую сферу.

Таким образом, современная экономическая политика российского государства сталкивается с тем, что:

1. С одной стороны, российская страновая экономика в действительности сильно сегментирована: в ней преобладает экспортно-ориентированный сектор, фактически интегрированный в мировую экономику и подчиненный функционированию международных капиталов. В связи с этим, в частности, Россия реально не имеет суверенной денежной системы, так как деньги как конвертируемая валюта используются главным образом в рамках обслуживания экспортно-импортных операций. По сути российская денежно-банковская система является подчиненной частью международной банковско-финансовой системы, что, в свою очередь означает низкие шансы на реализацию надежд на большие объемы частных капиталовложений в российскую промышленность, если это не связано с экспортными контрактами. На базе экспортно-ориентированных отраслей и возникает вышеупомянутый транснациональный сектор, который также пока ориентируется на интересы международных политических акторов. Собственно, внутренне-ориентированная российская экономика представляет совокупность региональных экономических анклавов, где с трудом воспроизводятся местные финансово-промышленные группы, поддерживаемые региональными элитами, но это сектор деградирует.

2. С другой стороны, экспортно-ориентированный сектор тесно связан со сформировавшимся к 70-м гг. XX в. новым типом международных политических акторов, возникшим на базе транснациональных компаний. Эти новые политические акторы по своей мощи вполне сопоставимы с политическим "весом" глав суверенных государств, что приводит к принципиальному изменению глобальных политических процессов. Но сейчас этот сектор исчерпывает собственную базу развития, что подрывает базу лоббирования подобных экономических и политических акторов, а это, в свою очередь, и вызывает регресс либеральной политики. Следовательно, возникает потребность и возможность кардинального пересмотра государственной экономической политики и переориентации ее на внутренне-ориентированное развитие, включая интенсификацию процессов импортозамещения на базе создания Евразийского союза.

Литература

1. Андерсон П. Переходы от античности к феодализму. – М.: Изд. Дом "Территория будущего", 2007.
2. Вазюлин В. А. Логика истории. Вопросы теории и методологии. - М.: Изд-во МГУ, 1988.
3. Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в "Капитале" Маркса. М.: Институт философии АН СССР, 1960.
4. Кошовец О.Б., Фролов И.Э. Онтология и реальность: проблемы их соотношения в методологии экономической науки // Теоретическая экономика: онтологии и этика. М.: Институт экономики РАН, 2013. С. 27-111. Режим доступа: http://www.ecfor.ru/pdf.php?id=pub/frol10
5. О текущей экономической ситуации и приоритетах политики развития. Тезисы доклада на Президиуме РАН от 18 февраля 2014 г.
6. Об итогах социально-экономического развития Российской Федерации в 2013 году. – М: Минэкономразвития России, февраль, 2014.
7. Поланьи К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени / Пер. с англ.

А.А. Васильева, С.Е. Федорова и А.П. Шурбелева. Под общей ред. С.Е. Федорова. — СПб.: Алетейя, 2002.
8. Фролов И.Э. Теоретико-методологические аспекты проблемы прогнозирования мировых финансово-экономических кризисов // Научные труды ИНП РАН. М.: МАКС Пресс, 2010. Режим доступа: http://www.ecfor.ru/pdf.php?id=books/sa2010/01
9. Фролов И.Э. Возможности и проблемы модернизации российского высокотехнологичного комплекса // Проблемы прогнозирования, 2011, № 3. С. 31-55. Режим доступа: http://www.ecfor.ru/pdf.php?id=2011/3/03
10. Фролов И.Э., Ганичев Н.А., Кошовец О.Б., Ципко В.А. Анализ управления и контроля бюджетными ресурсами в условиях финансово-экономического кризиса: зарубежный опыт и уроки для России. М.: Изд. Счетной палаты РФ, 2011.
11. Фролов И.Э. Изменение природы экономической политики в фазе трансформации глобальной экономики. Тезисы доклада. Конференция НЭА "Междисциплинарные исследования экономики и общества". МГУ им. М.В. Ломоносова. 10-11 декабря 2013.
12. Чусов А.В., Фролов И.Э. Об онтологической подструктуре диалектического метода (очерк развития) // Философские проблемы экономической науки. Институт экономики РАН, 2009. С. 59-133. Режим доступа: http://www.ecfor.ru/pdf.php?id=pub/frol04
13. Lachmann, R. Capitalists in Spite of Themselves: Elite Conflict and Economic Transitions in Early Modern Europe. Oxford University Press, 2000.
14. Tilly, C., Coercion, Capital, and European States, AD 990–1992. Oxford: Blackwell, 1992.

А.С. Шестопалов

Гендерная теория и экономическая эксплуатация

В последнее время широкое распространение в России получили всевозможные модные европейские философские течения. В их числе гендерная теория занимает одно из первых мест по популярности, и пытается подменить собой другие философские течения, и, в частности, марксизм. Помимо различных общественных наук, она проникает и в умы людей, считающих себя марксистами и сторонниками социального освобождения. Так, например, левая активистка Изабель Магкоева, получившая широкую известность не в поледнюю очередь благодаря внешним данным, пишет: «Маркс и Энгельс ничего не писали о взаимоотношениях мужчины и женщины, о насилии в семье». Налицо желание подменить марксизм очередной версией философии жизни или теории личности, не принимая во внимание экономические отношения, общество и его историю. Сторонников таких теорий интересует изолированный человек, который сам творит историю по своему произволу и имеет право и желание вмешиваться в жизнь общества тогда, когда и там посчитает нужным, не интересуясь ни его устройсвом, ни его интересами, ни, тем более, последствиями своих действий.

Сторонники гендерной теории считают ее ультрасовременной и созвучной социалистическим идеалам, однако не так уж она отнюдь не нова и революционна. Основной мыслью, посылом гендерной теории является: «мужчиной(женщиной) не рождаются, а становятся. Женщина может приобретать мужские черты (черты мужского гендера), а мужчина – женские. На самом деле такая мысль была высказана достаточно давно: в труде профашистского философа Отто Вейнингера, идеи которого сильно повлияли на отношение к женщине в Третьем Рейхе читаем: «…. Можно даже сказать, что в мире опыта нет ни мужчины, ни женщины, а есть только мужественное и женственное. Поэтому индивидуум А или В не следует просто обозначать именем «мужчина» или «женщина», а нужно указать, сколько частей того и другого содержит в себе каждый из них.» И далее: «нет ни одного живого существа, которое можно было бы точно определить с точки зрения одного определенного пола. Действительность скорее обнаруживает

некоторое колебание между двумя пунктами, из которых ни один не воплощается целиком в каком-нибудь индивидууме эмпирического мира, но к которым приближается всякий индивидуум. Наука должна поставить себе задачей определить положение единичного существа между этими двумя типами строения.» [1, с.15-17]

Эвальд Ильенков всегда был против признания за человеком каких-либо определяющих его судьбу врожденных особенностей. Но это ни в коем случае не значит, что он согласился бы с такими нововведениями как гендерная теория и с выражением «душа не имеет пола». Сторонники гендерной теории требуют полной и окончательной эмансипации. Человек буржуазной эпохи – это своеобразный Робинзон, описанный в «Общественном договоре» Ж.-Ж.Руссо. Это человек, абстрагирующийся решительно от всего: от своего положения в обществе, привычек, культуры, это абстрактная единица. Он вступает в отношения с такими же абстрактными индивидами, тенями теней. На каком-то этапе, при раннем капитализме такая эмансипация играла положительную роль: она освобождала капиталиста-дельца от власти патриархальных обычаев, религии, отживших форм общественных отношений. Но сейчас, в эпоху позднего капитализма, требование эмансипироваться от всего и вся начинает оказывать негативное и разрушающее воздействие на культуру и на идеальное(нематериальное) богатство человечества, которому так много внимания уделял Ильенков. Гендерные психологи предлагают отказаться от пола, но конечная точка подобного освобождения – эмансипация от самого себя, отказ от себя как от продукта истории и общественных отношений. Такой эмансипированный человек – это человек в вакууме, человек, начинающий жизнь с нуля, как будто до него ничего не существовало, человек без истории, родины и культуры. Фактически это призыв к разрушению того, что Ильенков называл идеальным, ведь «Идеальное есть только там, где есть индивид, совершающий свою деятельность в формах, заданных ему предшествующим развитием человечества.» [2, с. 219-227], а именно против такого индивида и борется гендерная теория и современная буржуазная наука.

То, что современные психологи называют гендерными ролями – это идеальные образы, созданные культурой, причем эти образы

постоянно изменяются на протяжении истории. По словам Михаила Лифшица «Все имеет свой "предельный тип", по выражению А.И.Герцена. Так в современной биологии применяется "таксономический" принцип, состоящий по существу именно в том, что определенный вид, разновидность, подвид, популяция, штамм признается чем-то соответствующим норме, т.е. своему понятию. Но и обычный язык широко пользуется словом «истина» в гегелевском смысле. Когда я говорю: "Вот истинная женщина", этим я не хочу сказать, что другие женщины не существуют как женщины, но среди них, может быть, не все одинаково женственны, то есть одинаково соответствуют своему понятию.» [3, с.98-122] Гендерные психологи обращают внимание только на негативные стороны поведения людей того или иного пола, то есть, как раз на то, что не соответствует своему понятию.

Главный враг гендерных психологов – патриархат, некое всеобъемлющее и всепоглощающее зло. Это – утверждают они – система жизненных установок, берущая свое начало в глубине веков, определяющая поведение человека в соответствии с его полом. Это своеобразная роль, которую он играет. Причем патриархат определяет решительно все: и жизненные интересы и вкусы человека, его отношение к семье и другим людям. Иными словами: сначала появился патриархат, а уже потом, под его влиянием люди начали выстраивать свои отношения. Главная вина патриархата состоит в том, что является причиной существования репрессивного института семьи и второстепенной роли женщины в обществе.

В противоположность всему этому Эвальд Ильенков в дискуссии с экономистами справедливо указывал на непомерное возрастание значения категории стоимости при позднем капитализме. Товаром (ценностью) является теперь все, и применительно к человеку не только его качества как работника, но и сам человек как таковой. Человек теперь оценивается не таким каким он есть, а в соответствии с его стоимостью(полезностью), материальной и нематериальной ценностью, которую он может представлять. Сторонники гендерной теории утверждают, что роли женщины и мужчины, жены и мужа, закладываются еще в глубоком детстве, хотя это противоречит данным элементарной психологии, которые говорят о том, что ребенок до десяти лет мысли совершенно иначе, чем взрослый: он не мыслит понятиями,

он не в состоянии их охватить. Кроме того, известно, что девочки в подростковом возрасте развиваются быстрее, чем мальчики, что опровергает влияние патриархальных установок. Очевидно, что люди обоих полов развиваются одинаково ровно до тех пор, пока не вступают в самостоятельные экономические отношения. Здесь и становится ясно, что главная причина подчиненной роли женщины – экономическое принуждение. Ибо не выступая в большинстве случаев собственником и владельцем капитала, она выступает прежде всего как товар, причем товар этот со временем теряет свои качества. Здесь не идет речь о человеческих отношениях, люди как свободные Робинзоны, заключают между собой договор, выбирая товар как на рынке, и предъявляя к нему определенные требования. Отношения в семье зачастую являются отношениями между людьми-вещами, которые вынуждены действовать совместно. Женщина вынуждена работать в строго определенных областях, преимущественно низкооплачиваемых, содержание и воспитание детей зачастую ставит крест на всякой профессиональной карьере – все это отнюдь не влияние патриархата, а выражение экономической зависимости.

Плохо не то, что мужчины и женщины различаются и ведут себя по-разному, плохо то что их отношения основаны на взаимном принуждении и обличены в товарно-фетишистскую форму.

В целом же патриархат для сторонников таких теорий является главным и всеобъемлющим источником зла, примерно, так же как и государство у анархистов. При этом и у тех и у других общее то, что первичным является «подавление личности» (репрессивным государством или силой традиций). И буржуазный феминизм, равно как и анархизм, является течением бунтарским в плохом смысле слова.

По моему мнению, мы имеем здесь дело с «бунтом маленького человека», европейского обывателя. Вильгельма Райха интересовала проблема: почему человек выполняет приказы, направленные против него, причем без всякого принуждения. Дело в том, что при капиталистическом способе производства прямое принуждение отсутствует, все участники производительного процесса считают себя свободными, совершается оно законами рынка. С одной стороны человеку показывают, что он в этом обществе может достичь успеха, и указывают на образцы в виде звезд и банкиров, с другой ему ясно, что этого успеха достигнут

единицы, и лично его ему это вряд ли грозит. На мой взгляд, причины такого бунта лежат именно в этой области – в стремлении «освободиться» от такого подчинения судьбе, причем обывателю кажется, что для этого надо всего лишь освободиться от психологических запретов. Когда Ж.-П. Сартр пишет: «такое существо, как я, не может умереть», «я не верю в прогресс человечества, но я верю в собственный прогресс» [4, с.213-215], когда Райх говорит о сексуальной революции как о средстве освобождения, или Г.Маркузе пишет о великом отказе – не является ли это проявлением такого стремления? Причем может казаться, что причины такого подавления лежит в области бессознательного, в иерархии, отчего и может иметь успех пропаганда течений, связанных с анархизмом.

Маркс писал о Бакунине и его теории, что тот пытается представить все так, будто сначала появилось государство, которое и создало существующие экономические отношения, стало причиной капитализма, экплуатации и насилия, хотя на самом государство как раз и является продуктом этих экономических отношений. Перефразруя Маркса, можно спросить: сначала появился патриархат, либо капитализм, эксплуатация и экономическое принуждение? Думаю, ответ очевиден.

Литература

1. Вейнингер Отто. Пол и характер*:* Латард; 1997
2. Ильенков Э.В. «Идеальное» Философская энциклопедия, т. 2,
3. Лифшиц Мих. «Эстетика Гегеля и современность». Вопросы философии. 2001. № 11.
4. Сартр Жан-Поль «Дневники странной войны». Владимир Даль, 2002

А.В.Готнога

Диалектика будущего

Как мы можем заглянуть в будущее? Известные способы сводятся к следующим трем: 1) пролонгировать настоящее; 2) угадать; 3) диалектически дедуцировать. Что касается второго способа, то это удел пророков, гадателей, шаманов, экстрасенсов и всех тех, кто считает, что наука в этом вопросе бессильна. Большинство исследователей сегодня предпочитают использовать первый способ в различных его линейных и нелинейных вариациях. В общем и целом это – позитивистская традиция со всеми вытекающими отсюда негативными последствиями, связанными с грубым, механистическим уподоблением истории какому-то естественно-природному процессу, чаще всего физическому. В частности, физикализм лежит в основе всех современных экономических и социологических прогнозов типа «какой будет прирост ВВП или кто победит на выборах». Нельзя сказать, что не случались точные попадания, однако используемая при этом громоздкая и трудоемкая система подсчетов является лишь академической формой легитимации заведомо предвосхищаемых результатов. Когда же речь заходит о долгосрочных перспективах исторического развития, то такие прогнозы укладывают в прокрустово ложе грубо-механистических схем «премодернити – модернити – постмодернити» или «доиндустриальное общество – индустриализм – постиндустриализм».

Третий же подход исходит из познания внутренних закономерностей, раскрытия сущности предмета. Того требует сама диалектическая логика, которая как метод разворачивается вместе с развитием самого изучаемого предмета. Конечно, не стоит смешивать историческое и логическое, чему и учил Э.В. Ильенков, а кроме него М.М. Розенталь, В.А. Вазюлин и ряд других блестящих советских философов. Однако другая крайность – полное игнорирование внутреннего единства исторического и логического. Именно такая ситуация сейчас наблюдается в социальных науках, вследствие чего, на наш взгляд, и можно утверждать об их антиисторизме. То, что сегодня принято считать «историческим» и «конкретным», есть, по своей сути, «абстрактный эмпиризм», как бы выразился Ч.Р. Миллс [4, с. 62], или «абстрактный историзм», как бы сказал Э.В. Ильенков. Автор

«Диалектики абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса» пояснял, что *конкретный историзм* обязывает «…в каждом случае строго объективно установить тот пункт, в котором начинается действительная история рассматриваемого предмета, подлинное конкретное начало его становления» [2, с. 200]. Вот этот-то первоначальный пункт как раз и отсутствует в работах абстрактных эмпириков, поскольку в их представлении исторический процесс приобретает образ качественно однородного пространственного континуума без начала и конца. Внутри этого континуума имеются лишь количественные различия, позволяющие выделить макро- и микроуровни. Исследователи, работающие на макроуровне, используют понятие «социальное» для обозначения тех объектов, которым они умозрительно задают траектории механического движения в «дурную бесконечность». Как бы то ни было, все эти социальные конструкты с приставкой «пост» и без нее предполагают наличие одного смыслового вектора притяжения, редко называемым своим словом – «капитализм». Спрятавшиеся же от меганарративов антропологи, микроисторики, микросоциологии и микроэкономисты вообще онтологически отрицают бытие какой-либо социальной реальности, отдавая гносеологическое предпочтение солипсическим сатурналиям.

Конкретный историзм избавляет нас от мистификации науки, но реализация его невозможна без диалектической логики. Другими словами, диалектический метод есть логическая форма воплощения принципа конкретного историзма. Только так социальная реальность может снова обрести историческое измерение, социально-временную неоднородность. Однако это не означает, что исторический процесс должен дробиться на дискретные отрезки, не имеющие между собой ничего общего. Такой вывод противоречит духу диалектики, ведь ее метод исходит из понимания мироздания не только как пребывающего в состоянии постоянных изменений, но и сохраняющего внутреннее единство и связь. Различия без тождества так же бессмысленны, как тождество без различий. Это относится и к качественно различным историческим стадиям развития общества.

Преемственность в историческом развитии отражает диалектический закон *отрицания отрицания*. Диалектическое отрицание не является абсолютным уничтожением или прехождением всего, что было прежде, но всегда предполагает

сохранение положительного. Важность данного закона, как нам кажется, не до конца была осознана даже некоторыми ревностными защитниками диалектики. Между тем в нем кроется тайна направленности исторического процесса, а следовательно, и ключ к предвидению будущего.

Однако диалектически выверенный исторический прогноз имеет силу только по отношению к зрелому предмету, когда снята неопределенность по поводу его *сущности*. И все же, как правильно использовать диалектическую логику в прогностических целях? Был ли прав К. Маркс, напугавший буржуазный мир «призраком коммунизма»?

Сегодня вполне очевидно, что историю СССР нельзя рассматривать как пример *становления* коммунистической формации. Данное суждение крайне неприятно слышать тем, кто искренне верил в советский проект. В то же время только такая позиция способна логически отбить все непрекращающиеся и несправедливые атаки на Марксову теорию ее бесчисленных ниспровергателей и критиков. Впрочем, это также автоматически не доказывает, что на смену капитализму с логической необходимостью приходит коммунизм. Требуется скрупулезный анализ капитализма образца конца XX – начала XXI века, чтобы выйти на новый уровень исторического прогнозирования.

Конечно, не стоит поддаваться на провокацию со стороны теоретиков постиндустриального общества, пытающихся внушить мысль, что дальнейшие дискуссии в формационных категориях утратили всякий смысл, поскольку прорыв в постиндустриальное будущее оставляет капитализм со всеми его законами и противоречиями в индустриальном прошлом. Но не замечать изменений в современном капитализме также нельзя.

Капитализм XXI века отличается от капитализма XIX столетия тем, что он из стадии зрелости вошел в нисходящую стадию эволюции. Чтобы это понять, необходимо рассмотреть структуру капиталистического способа производства с точки зрения логики, но логики диалектической. Логическая структура капиталистического способа производства диалектически выведена К. Марксом в «Капитале». Однако классик писал политэкономический труд, а потому логическая структура капиталистического способа производства выражена в политэкономических категориях. Огромная заслуга В.А. Вазюлина

как раз и состоит в том, что он представил эту скрывающуюся за политэкономическими терминами структуру в чистом виде, то есть в понятиях диалектической логики [1]. В результате было установлено соответствие между сферами капиталистического способа производства и логическими уровнями предмета. Так, процесс производства капитала есть *бытие* (простые товарно-денежные отношения) и *сущность* (производство прибавочной стоимости); процесс обращения капитала – *явление*; процесс капиталистического производства, взятый в целом, представляет собой единство сущности и явления, то есть *действительность*.

Кроме того, К. Маркс сделал очень важное, на наш взгляд, замечание, дающее подсказку, как использовать диалектику в целях прогнозирования. Оно заключается в том, что более абстрактная категория зрелого предмета является, наоборот, более конкретной менее развитого предмета [3, с. 40]. Поскольку мы исходим, во-первых, из признания диалектического единства исторического и логического, а во-вторых, понимания, что каждый последующий логический уровень является более конкретным и в то же время исторически преходящим, то признаки или ростки будущего нужно искать в сфере *действительности*. Здесь мы и сталкиваемся с проблемой рентных отношений.

Под рентными отношениями подразумеваются такие формы социальных отношений, которые позволяют изымать прибавочную стоимость *внеэкономическим способом принуждения*. Непосредственно в сфере материального производства рента возникает в результате установления личной зависимости работника от работодателя (собственника), а в сфере обращения – в результате образования монополий. В обоих случаях в социально-экономические отношения вмешивается политическая власть, создающая привилегии для одних и дискриминирующая других.

Наметившаяся устойчивая мировая тенденция вытеснения прибыли рентой заставляют нас усомниться в том, что ближайшей формационной перспективой человечества является коммунизм. Дело в том, что рента – это нормальная форма прибавочной стоимости на докапиталистической стадии развития общества. Капитализм полностью не уничтожил ренту, но поставил ее в подчиненное по отношению к прибыли положение. Такова суть диалектического *снятия* внеэкономического способа принуждения, до того момента тысячелетиями господствовавшего в человеческой

истории. К. Маркс был уверен в том, что капитализм с господством такой формы эксплуатации труда покончил раз навсегда. Отсюда логически прокладывалась прямая дорога в общество, свободное от любых способов принуждения. Но такой вывод был, по-видимому, неизбежен, когда капитализм еще находился в стадии зрелости. К сожалению, на нисходящей стадии его эволюции открывается более мрачная картина будущего человечества.

Против сказанного можно возразить, что такой эскиз будущего антипрогрессивен, а следовательно, антидиалектичен. На самом деле переход от прибыли к ренте как раз и обусловлен прогрессивным развитием производительных сил, влекущим стремительный рост производительности труда и тотальное сокращение занятости в сфере материального производства. Парадокс в том, что в новой общественно-экономической формации работники «добровольно» будут превращаться в невольников, поскольку их труд будет востребован лишь в форме личных услуг, интеллектуальных или совсем не интеллектуальных. Такие *сервисно-рентные* отношения лишь по исторической инерции будут подчиняться закону стоимости, так как материальных оснований для его действия уже не будет. Аналогичным образом и капитал лишь по форме будут таковым. Соответственно исчезнет и класс капиталистов. Его место займет класс рантье.

Сервисно-рентная формация будет агонией «предыстории». Рецидив какого-либо еще способа принуждения диалектически не возможен, ведь это бы означало соскальзывание в «дурную бесконечность», а не прогрессивное движение вперед. Пройдя через сервисно-рентную стадию, человечество наконец выйдет к историческому порталу, ведущему в «царство свободы».

Литература

1. Вазюлин, В.А. Логика «Капитала» Карла Маркса / В.А. Вазюлин. - М.: Современный гуманитарный университет, 2002. - 390 с.

2. Ильенков, Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса / Э.В. Ильенков. - М.: Издательство АН СССР, 1960. - 286 с.

3. Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. - 2-е изд. - Т. 46, ч. 1. - 560 с.

4. Миллс, Ч.Р. Социологическое воображение. - М.: Издательский Дом «Стратегия», 1998. - 264 с.

О.В.Мондрус

Идеи Э.В.Ильенкова и проблемное поле талант-менеджмента

Еще совсем недавно одной из основных задач управления людьми в компании было насыщение организации эффективно действующими сотрудниками. При этом HR management не проводил четкого разделения сотрудников по наличию и степени таланта. Но в последние годы стало ясно, что процветающий бизнес должен делать ставку не только на умения сотрудников, но и на их таланты. Не квалификация, а талант сотрудника становится сегодня если не главным, то важнейшим ресурсом развития компании в меняющемся мире.

В этих условиях HR management трансформируется в управление талантами (talent management). Впервые подход к управлению людьми в понимании управления талантами в бизнес-среде был обозначен консалтинговой компании McKinsey&Company в 1997 году, а также в статье Дэвида Уоткинса [1] в 1998 году. В дальнейшем идеи «войны за таланты» McKinsey&Company [2] были собраны в книгу, выпущенную в 2001 году, которая подробно описывает философию управления талантами, методы и подходы привлечения, развития и удержания наиболее талантливых и эффективных для компании людей. Но откуда берется талант? Можно ли его сформировать или развить? Этими вопросами в конце XX – начале XXI вв. напрямую занялись специалисты в области менеджмента.

В современных условиях перед компаниями практически всего мира стоит проблема единой стратегии в нахождении, развитии и удержании талантливых людей при учете постоянно меняющейся экономической ситуации. Понятно, что компании, занимающие лидирующие позиции на рынке труда, становятся «магнитами» для талантов. Истории их успеха внимательно изучаются всеми, кто хочет добиться процветания своего дела. Среди причин успеха – умение «управлять талантами» и отвечать на вопросы: что есть талант применительно к данной компании, и какие шаги должна предпринимать компания, чтобы найти, развить и удержать таланты данного типа.

Отсутствие ясных представлений о будущем, невозможность планирования в ситуации неопределенности внешних условий для бизнеса, как следствие, усугубляют и проблему построения стратегии управления талантами. При этом многие уже сложившиеся практики привлечения и обучения сотрудников дают существенный сбой, приводя к ощутимым денежным потерям и утечке талантов. Все компании, так или иначе затронутые проблемой нехватки талантов, как в области управления и лидерства, так и среди специалистов, стараются разработать комплексы мер, позволяющих быстро справиться с этой проблемой. Однако в этих условиях компании чаще всего вынуждены подходить к решению каждой возникающей вновь задачи нехватки талантов как уникальной. Но является ли уникальным даром талант сотрудника? И возможно ли выработать устойчивую стратегию развития талантов в сложившихся условиях?

Современные компании, указывая на проблемы и провалы в области процесса управления талантами, в основном связывают их с трудоемкостью оценки потенциала сотрудников, большими бюджетами и невозможностью до конца понять влияние управления талантами на бизнес. Кроме того, программы по управлению людьми обычно опираются на долгосрочные планы; вместе с тем компании не в состоянии обозначить для себя долгосрочные бизнес-перспективы при меняющихся условиях рынка и экономики в целом. В результате программы по подготовке сотрудников быстро устаревают. Как на одну из серьезных проблем в поиске и привлечении талантов многие организации ссылаются на демографический кризис: простое отсутствие талантливых людей в тех или иных областях.

Основа талант-менеджмента состоит в том, что каждая организация имеет потенциальную возможность определить, каковы те таланты, которые нужны ей для достижения целей, и где их можно отыскать. Следующий комплекс задач – создание среды, позволяющей либо раскрыть, либо продолжить развитие и эффективное применение таланта сотрудника, а также сформировать необходимые условия для его удержания в организации.

При определении таланта для ряда областей человеческой деятельности, к примеру, музыки, игры на музыкальных инструментах, наличие таланта как уникального дарования, а

зачастую и гениальности, представляется явным, очевидным. Однако если речь заходит о талантах в таких областях, как торговля, логистика и пр., понимание таланта и его проявления оказываются размытыми, развитие такого таланта и раскрытие потенциала человека представляется задачей очень неопределенной. На какие способности нужно опираться при выборе человека в команду компании в такой ситуации?

В области менеджмента талант в первую предполагает умение вовремя принимать нужное решение, которое будет не шаблонным, а творческим. Способность к творческим решениям – важнейшее качество в области менеджмента, а топ-менеджмент без этого вообще невозможен. Но людей с такими талантами действительно немного. Поэтому так распространено мнение, что талант – особая и даже выдающаяся способность; талантливых людей в компании не может быть много, и технологии развития и управления талантами распространяются не на всех. Но если талант уникален и является высокой степенью одаренности, уникальный даром, то больших перспектив у талант-менеджмента нет. И если талант – это действительно дар природы, то о его возможностях нужно узнавать у физиологов и психологов, но не у специалистов в области менеджмента.

На практике при поиске сотрудников руководители компаний в подавляющем большинстве случаев стараются найти людей с уже проявившимися способностями. Индикаторами «правильных» кандидатов для руководителей современных компаний, помимо узко-специфических навыков в отдельной профессии, оказываются не только умение адаптироваться и правильно (по мнению представителей компаний) мыслить, но и применять способность воображения в нестандартных ситуациях. Кроме того, в поисках «эффективных» работников компания рассматривает лидерство как индикатор способности к личностному развитию и, соответственно, таланта.

Стало быть, основополагающими вопросами при разработке стратегии управления талантами должно быть ясное понимание целей и стратегии компании в целом и, как следствие, что компания понимает под «талантом», который ей необходим для достижения целей. Также, учитывая меняющиеся внешние условия, отсутствие возможности адекватного планирования на долгосрочный период, необходимо формировать более гибкие системы управления

талантами, которые могут перестраиваться под влиянием изменений общей стратегии.

Научные труды, которые можно считать основополагающими для теоретического обоснования талант-менеджмента, появились еще в 1960 годах. В них: исследуются истоки таланта, его развитие, совокупность навыков, знаний, семейного наследия и прочих факторов, влияющих на успешность людей в роли сотрудников компаний. К примеру, детальное исследование человеческого капитала, приведенное в работах Гэри С. Беккера [3], дает возможность понять, какие необходимы «инвестиции» в человека в течение его жизни: со стороны родителей, самого человека, образовательных институтов, государства, компании, чтобы создать талант, который будет перманентно развиваться и способен «окупать инвестиции». В работах психолога Говарда Гарднера [4], [5], выделяется структура таланта и способ его формирования. Предполагая у каждого человека множественные таланты, Гарднер утверждает, что грани человеческого таланта включают девять видов, позволяющих человеку быть, к примеру, талантливым музыкантом и/или, что важно для экономической направленности статьи, талантливым предпринимателем.

Проблема происхождения таланта оказывается в центре внимания научных работ в области психологии, философии и отчасти социологии. Очень перспективным для развития управления талантами, по мнению автора статьи, является подход Эвальда Васильевича Ильенкова в связи с тем, что его ответ на вопрос о природе таланта позволяет задать систему формирования творческих способностей у большинства, а не только у избранных природой или обстоятельствами.

По мнению Ильенкова, творческие способности личности связаны с развитием воображения как универсальной способности человека. И формируется она не при овладении специальными знаниями, а в широком пространстве культурной жизни, прежде всего в области искусства. С точки зрения Ильенкова, талант нельзя считать уникальным врожденным качеством. Талант – это результат верного подхода к воспитанию, начиная с раннего детства, когда на основе мировых достижений в искусстве, в деятельном общении с другими людьми, каждый получает возможность всестороннего развития. Развитие уникального

таланта каждого человека у Ильенкова есть результат универсального развития с детства [6].

Талант – не количественное различие в развитии людей, а качественно новое состояние психики, связанное с коренным, принципиальным изменением в типе и характере труда, в характере его мотивации. Масштабы личности могут быть измерены только решаемыми ею задачами. И максимальное развитие таланта происходит там, где целью являются не деньги и материальные блага, а само творчество, решение творческой задачи. При этом нет прямой зависимости развития ума от сословного положения и материальных богатств человека, хотя в обеспеченных семьях всегда было больше возможностей для развития у детей различных способностей. Равный доступ к образованию и достижениям мировой культуры, писал Ильенков, имеют государственное значение [7, 8].

Возвращаясь к проблематике талант-менеджмента, важно отметить, что история каждой компании уникальна, в первую очередь потому, что уникальны и люди, и взаимодействие этих людей в данный момент времени при решении конкретной задачи, разработке конкретного проекта. Но достижение уникальных результатов, как показывает Ильенков, достигается универсальным развитием людей, приобщением их к мировым культурным богатствам. А потому приобщение к мировой духовной культуре должно стать одной из важных предпосылок развития творческих способностей у сотрудников компаний на уровне не только тактических, но и стратегических задач.

Еще один урок, который нужно извлечь из работ Ильенкова, заключается в том, что развитие талантов должно быть не столько средством, сколько целью деятельности людей. Бизнес не может не использовать таланты; но философия указывает на то, что талантливые люди, в конце концов, должны не служить бизнесу, а быть главной ценностью для компании в частности и для общества в целом. И чтобы не терять из виду эту перспективу, талант-менеджменту в рамках экономической науки, и на практике, следует опираться на подходы к проблеме таланта в философии, психологии, социальной науки в целом.

Литература

1. David Watkins “Lightyear®:An Application FrameworkFor Talent management that Acts as a Central Feedback Center for all Organizational Functions!”, © 1998 Softscape, Incorporated, http://www.hreonline.com/pdfs/03012008SoftscapeDocument.pdf

2. Майклз Э., Хэндфилд-Джонс Х., Экселрод Б. Война за таланты, - пер. с англ. Ю. Е. Корнилович. — М.: Манн, Иванов и Фербер, 2005. — 272 с./ Michaels Ed, Handfield-Jones Helen, Axelrod Beth. The war for talent,- Boston, Massachusetts, HARVARD BUSINESS SCHOOL PRESS, 2001

3. Becker, Gary Stanley. Human Capital: a theoretical and empirical analysis with special reference to education/3rd edition, The University of Chicago Press 60637, 1993.

4. Gardner, Howard. Frames of mind. The theory of multiple intelligences, Basic Books, NY, ISBN: 978-0-465-02433-9, 2011.

5. Gardner, Howard. Intelligence reframed: multiple intelligence for 21st century, Basic Books, NY, ISBN: 0-465-02611-7, 1999.

6. Ильенков Э.В. Учитесь мыслить смолоду. Знание, Москва, 1977.

7. Ильенков Э.В. Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист. — 1977. — № 2. — с. 68-79.

8. Косолапов Р.И., Печенев В.А., Толстых В.И., Араб-Оглы Э.А., Ильенков Э.В. С чего начинается личность. Издательство политической литературы, Москва, 1984.

О.Б. Зильберштейн

О вопросе применения цепочки стоимости в образовательных программах

Актуальность данной проблемы, на взгляд автора, определяют противоречия, сложившиеся к настоящему времени в сфере образования в России, и особенно эти тенденции заметны в сфере высшего образования.

Во-первых, можно отметить изменение в финансировании высшего образования и переход от государственного финансирования к смешанным формам. Так в 2013 году в образовательные учреждения высшего образования поступило 1066,8 тыс. человек, из них 481,0 – за счет средств федерального бюджета, 15,6 – за счет средств бюджетов субъектов РФ, и 0,2 – за счет средств местных (муниципальных) бюджетов, остальные самостоятельно возместили затраты на своё обучение. Аналогичная ситуация наблюдается и в предшествующие годы.[118] То есть, более полумиллиона человек (или домохозяйств) ежегодно поступают на программы высшего образования (ВО) и оплачивают собственными или заемными средствами своё обучение. Динамика приема студентов показана на Рисунке 1. При этом стоимость обучения колеблется от 18 до 300 и более тыс. руб. в год.[119]

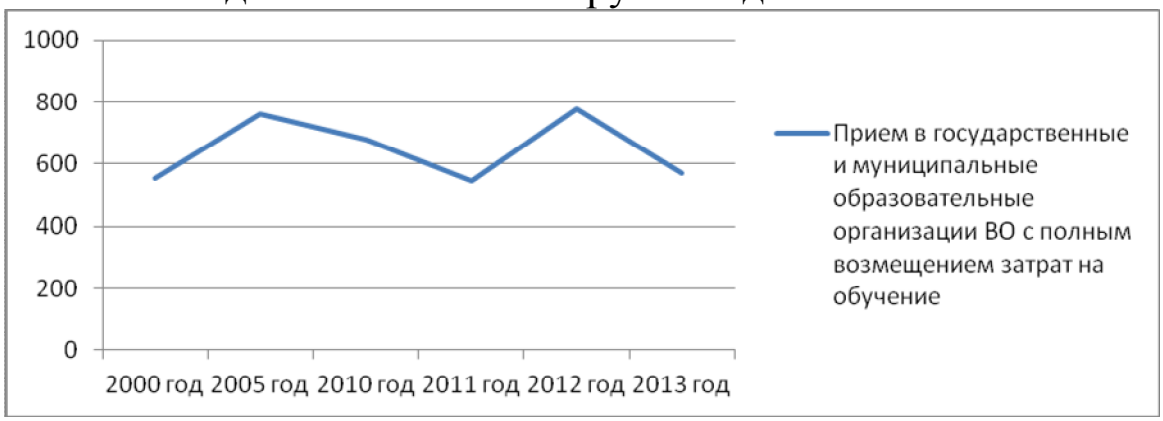


Рис.1. Динамика приема студентов поступающих на платной (рыночной) основе с 2000 по 2013 гг.

[118] http://www.gks.ru/bgd/regl/b13_01/IssWWW.exe/Stg/d12/3-5.htm ; http://ria.ru/society/20121218/915284219.html

[119] http://www.edu.ru/abitur/act.65/index.php; http://www.tribuna.ru/publications/stoimost-vysshego-obrazovanija.html

По приблизительным оценкам можно сказать, что средняя стоимость одного года обучения в российских вузах на программах ВО составляет 50 тыс. руб., численность обучающихся вне бюджета на программах высшего образования в государственных вузах в 2013 году составляла около 3,5 млн. чел., плюс почти 885 тыс. чел. в негосударственных вузах (10% из них бюджетные, итого почти 800 тыс. чел.). Таким образом, получаем рынок высшего образования объемом примерно в 215 млрд. руб., не облагаемых налогом на добавленную стоимость. Ситуацию со спросом на образовательные услуги в части высшего образования мы приблизительно определили. Есть рынок, есть спрос, значит, последний просто обязан породить, в том смысле, что лет 20 назад уже породил, какое-никакое, а все-таки предложение.

Второе, и, пожалуй, самое важное, с чем нужно определиться, – это сам товар (образовательная услуга). В чем заключается его стоимость или ценность? Вернее, то, за что платит слушатель программ высшего образования, и из чего формируется их стоимость? Ведь «В стоимости выявляется «производящая причина» товара, его субстанция, труд как коренная основа всей политэкономии. Общее всех товаров не есть, следовательно, абстракт, выжимка, а причина стоимости, количественно сравниваемое качество»[120] Есть ли на самом деле та добавленная стоимость, налог на которую не платят вузы?

Понятно, что по определенным причинам весьма сложно заполучить конкретные сметы затрат на реализацию образовательной программы и уж тем более сложно определить рентабельность этих программ. Но кое-что все-таки имеется. Результаты мониторинга вузов, представленные в мае 2014 года[121], говорят о том, что, например, МГУ им. М.В. Ломоносова имеет доходы вуза из всех источников в расчете на численность

---

[120] Э.В. Ильенков, А.Х. Касымжанов, М.М. Розенталь. Диалектическая логика в экономическом исследовании (1964) [Электронный ресурс] http://caute.ru URL: // http://caute.ru/ilyenkov/texts/rec/mank.html (дата обращения: 02.03.2014)

[121] Информационно-аналитические материалы к заседанию рабочей группы Межведомственной комиссии по мониторингу деятельности образовательных организаций высшего образования. [Электронный ресурс] // http://miccedu.ru/ : Главный информационно-вычислительный центр федерального агентства по образованию РФ. URL: http://miccedu.ru/monitoring/materials/reg_10301.htm (дата обращения: 14.03.2014).

студентов (приведенный контингент) в размере 779,19 тыс.руб.[122], МГТУ им. Н.Э. Баумана – 770,9 тыс.руб.[123], Институт МИРБИС – 1816,54 тыс.руб.[124], РАНХиГС – 797,6 тыс.руб[125]. Сайты http://rabota.yandex.ru/ , http://hh.ru/ , http://www.superjob.ru/ предлагают вакансии доцентов с зарплатой от 25 до 40 тыс.руб. в месяц. Доходы ректоров госвузов в 2013 году колебались от 589 181 рублей в год (около 50 тыс.руб. в месяц) до 71 523 551 рублей в год (около 6 млн.руб. в месяц)[126]. Кроме того, госвузы «обременены» большим количеством основных фондов в виде учебных корпусов, общежитий и другого имущества, а, соответственно, и их амортизацией, негосударственные же вузы, в свою очередь, «обременены» либо также как и государственные, либо несут нагрузку по аренде учебных и жилых помещений и др.

Таким образом, можно говорить о том, что структура затрат на образовательные программы включает в себя прямые затраты, в том числе: оплату труда профессорско-преподавательского состава, непосредственно занятого в учебном процессе; заработную плату администраторов, методистов и лаборантов, непосредственно занятых в организации и обслуживании учебного процесса; расходы на подготовку и распечатку учебно-методических материалов, расходы на покупку или создание программного

---

[122] Информационно-аналитические материалы к заседанию рабочей группы Межведомственной комиссии по мониторингу деятельности образовательных организаций высшего образования. [Электронный ресурс] // http://miccedu.ru/ : Главный информационно-вычислительный центр федерального агентства по образованию РФ. URL: http://miccedu.ru/monitoring/materials/inst_1725.htm (дата обращения: 14.03.2014).

[123] Информационно-аналитические материалы к заседанию рабочей группы Межведомственной комиссии по мониторингу деятельности образовательных организаций высшего образования. [Электронный ресурс] // http://miccedu.ru/ : Главный информационно-вычислительный центр федерального агентства по образованию РФ. URL: http://miccedu.ru/monitoring/materials/inst_147.htm (дата обращения: 14.03.2014).

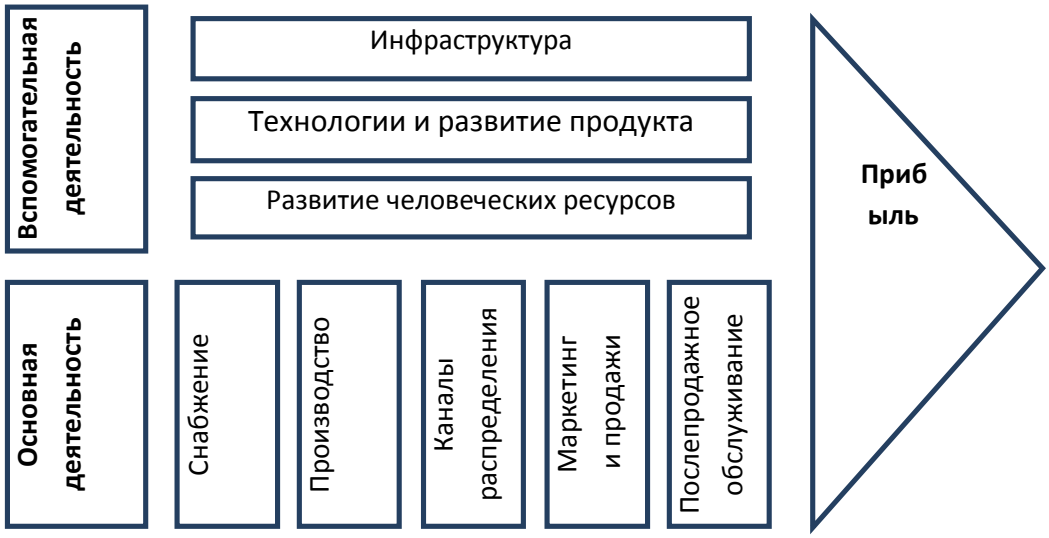
[124] Информационно-аналитические материалы к заседанию рабочей группы Межведомственной комиссии по мониторингу деятельности образовательных организаций высшего образования. [Электронный ресурс] // http://miccedu.ru/ : Главный информационно-вычислительный центр федерального агентства по образованию РФ. URL: http://miccedu.ru/monitoring/materials/inst_1866.htm (дата обращения: 14.03.2014).

[125] Информационно-аналитические материалы к заседанию рабочей группы Межведомственной комиссии по мониторингу деятельности образовательных организаций высшего образования. [Электронный ресурс] // http://miccedu.ru/ : Главный информационно-вычислительный центр федерального агентства по образованию РФ. URL: http://miccedu.ru/monitoring/materials/inst_1783.htm (дата обращения: 14.03.2014).

[126] Е. Мухаметшина. Ученые миллионы. [Электронный ресурс] // Газета.Ru 10.06.2013, 19:16 URL: http://www.gazeta.ru/social/2013/06/10/5375705.shtml (дата обращения: 15.02.2014).

обеспечения, используемого в конкретной образовательной программе и др.; и косвенные, которые включают в себя: оплату труда административно-управленческого и вспомогательного персонала; содержание объектов недвижимости; создание и содержание объектов IT-инфраструктуры; обеспечение библиотечного фонда; представительские расходы; расходы на рекламу и др.

Однако приведенная выше структура затрат не дает нам ясного представления о том, каким же образом формируется та ценность программ высшего образования за которую в год оплачивается более 200 млрд. руб. Для ответа на этот вопрос, на наш взгляд, целесообразно применить известную довольно широко методику М. Портера «Цепочка создания стоимости» (Value chain)[127]. Цепочка ценности представляет собой последовательность выполняемых в организации продуктивных действий, которые вносят вклад в создание и предоставление товара. То есть эти последовательные действия создают ценность в товаре для потребителя. Схематично М. Портер представляет цепочку создания ценности следующим образом (см. Рисунок 2):



[127] http://www.e-xecutive.ru/wiki/index.php/%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%86%D0%B5%D0%BF%D1%86%D0%B8%D1%8F_%D1%86%D0%B5%D0%BF%D0%BE%D1%87%D0%B5%D0%BA_%D1%86%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B5%D0%B9_%D0%B8_%D0%B5%D0%B5_%D0%BF%D1%80%D0%B8%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5 и А.В. Лаврентьева, О.А. Стародубцева. ЦЕПОЧКА ЦЕННОСТЕЙ КАК ИНСТРУМЕНТ СТРАТЕГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ДЛЯ СОКРАЩЕНИЯ ЗАТРАТ НА ОСВОЕНИЕ И ПРОИЗВОДСТВО ИННОВАЦИОННОЙ ПРОДУКЦИИ. [Электронный ресурс] URL: // http://www.v-itc.ru/investregion/2011/02/pdf/2011-02-15.pdf (дата обращения: 02.03.2014)

Рис. 2. Цепочка создания стоимости

В соответствии с методикой Портера выделяют в деятельности организации две сферы: основную и вспомогательную. Основная включает в себя следующие виды деятельности:

- снабжение или материально-техническое обеспечение деятельности организации, в том числе: прием, хранение и обработка материалов, компонентов, полуфабрикатов и прочее, а также система управления запасами;
- производственные процессы – преобразование всех входящих ресурсов в конечный продукт;
- каналы распределения или материально-техническое обеспечение сбыта – физическое распространение продукта, в том числе обработка и доставка заказов, а так же физические манипуляции с продуктом;
- маркетинг и продажи – включает деятельность, направленную в помощь покупателям, и с помощью которой покупателей можно склонить к его покупке;
- послепродажное обслуживание или сервисная деятельность, направленная на создание дополнительной ценности товара, и лояльности и удержания потребителей.

Вспомогательная деятельность включает в себя следующие:

- инфраструктура, к которой относят: управленческие процессы, финансовые потоки, бухгалтерский учет, правовую поддержки деятельности организации, связи с государственными учреждениями, IT и др.;
- технологии и развитие продукта включает НИОКР, диффузию инноваций внутри организации, совершенствование информационных систем, производственных процессов, складского хозяйства и пр.;
- развитие человеческих ресурсов включает: набор, расстановку, подготовку и переподготовку кадров, систему мотивации персонала.

Можно заметить, что для анализа образовательных программ с помощью данной методики её нужно адаптировать к специфике образования.

Итак, цепочка создания стоимости в образовательных программах ВО может иметь следующий вид. Основная деятельность:

- снабжение сырьем и материалами в нашем случае не рассматривается;

- производственные процессы должны быть разделены на три элемента: во-первых, учебный процесс, во-вторых, методический (то есть методическое сопровождение конкретной образовательной программы), и, в-третьих, научно-исследовательская работа студентов, обучающихся на конкретной образовательной программе;

- необходимость анализа каналов распределения отпадает в связи с тем, что образование – это услуга, но при этом не следует забывать о сети филиалов вуза;

- маркетинг и продажи предлагается разделить на две части: во-первых, набор слушателей, во-вторых, сами маркетинговые мероприятия, предшествующие набору;

- под послепродажным обслуживанием следует понимать, в нашем случае, развитие карьеры выпускника и ассоциацию выпускников.

Вспомогательная деятельность:

- инфраструктура анализируется в соответствии с исходной методикой;

- технологии и развитие продукта предполагает совершенствование методов преподавания и оптимизацию учебного плана;

- развитие человеческих ресурсов, в нашем случае, означает повышение квалификации профессорско-преподавательского состава через участие в исследовательской и консалтинговой деятельности и международном обмене, а также создание системы мотивации, которая бы позволила привлекать к преподавательской работе лучшие кадры из бизнеса.

Д.А. Шевченко отмечает следующее: «Начало всех начал (50 и более процентов) в этой производственно-сбытовой цепочке «поставки» молодых профессионалов на рынок труда следует отвести семье!

25% -школе и 25% вузу. От того в какой материальной и духовной обстановке будет протекать «доставка» выпускника на рынок труда, зависит как от государства, тех условий, которые оно

может сконструировать так и от стремлений самого участника этого процесса – студента!» [128] Сложно не согласиться, но нельзя всю ответственность за подготовку кадров для экономики переложить на семью и школу. Для того, чтобы вуз готовил квалифицированных специалистов, востребованных на рынке, необходимо проводить анализ цепочки создания ценности и максимизировать ее для студента. «Маркс, как известно, показал, что в товар, т.е. в стоимость, превращается только продукт труда независимых друг от друга (частных) производителей».[129] Потому очень важно создать и сохранить на рынке эти самых независимых друг от друга частных производителей образовательных услуг. «Нет этого условия – нет и самого товара, продукт не превращается в товар»[130].

[128] Д.А. Шевченко. Современный рынок высшего профессионального образования России: состояние и перспективы развития. [Электронный ресурс] http://shevchenko.rggu.ru/ URL: // http://shevchenko.rggu.ru/?p=435 (дата обращения: 02.03.2014)
[129] Э.В. Ильенков. К выступлению у экономистов 24.II.65. [Электронный ресурс] http://caute.ru/ URL: // http://caute.ru/ilyenkov/texts/daik/econ.html (дата обращения: 02.03.2014)
[130] Там же.

А.Н.Агафонов

История конверсии: уроки, выводы перспективы

История развития оборонных мощностей нашего государства неразрывно связана с цикличным проведением различного рода модернизаций. Не погружаясь сегодня в оценку их результатов и анализ эффективности, предлагаем рассмотреть один из постоянных «спутников» оборонных реформ – конверсию.

Автор данной работы, на протяжении нескольких лет занимающийся проблемами развития и функционирования предприятий оборонно-промышленного комплекса, при подготовке статьи с огромным для себя удивлением обнаружил, что в открытой печати довольно сложно встретить научно-обоснованное определение такого явления как конверсия. Наиболее распространенным и цитируемым в учебниках и электронных ресурсах является определение, предложенное Г.Н. Гукасьяном, согласно которому: «конверсия оборонного комплекса – это демилитаризация народного хозяйства, использование в мирных целях накопленного производственного и мобилизационного военно-промышленного потенциала, охватывающего как сами отрасли оборонного комплекса, так и гражданские производства, выполняющие военные заказы». Кроме того, им же выделяются основные формы конверсии, к которым относят поиск новых рынков сбыта, консервацию высвобождаемых мощностей, передачу в народное хозяйство или продажу за рубеж наличных запасов материалов и техники, и переход на выпуск гражданской продукции путем создания на имеющейся базе новых или реконструирования старых производств [1]. Правомерно ли данное утверждение, отрицательный ответ на этот вопрос следует уже из принятого в международном праве трактовки понятия «демилитаризация» – ликвидация военных укреплений и сооружений на определенной территории, а также запрещение держать на этой территории вооруженные силы [6]. Таким образом, с современной точки зрения правильным будет считать, что конверсия – это набор мероприятий, применение которых стимулирует промышленные предприятия оборонного сектора к созданию и развитию мощностей для выпуска продукции (работ, услуг) общепромышленного назначения, при этом вовсе не

обязательным является отказ от «титульной» деятельности. Считается, что выпуск гражданской продукции призван существенно оздоравливать экономику предприятий ОПК, однако, это справедливо не во всех случаях, например, этот принцип полностью не работает в случае с федеральными казенными предприятиями. Стоит отметить, что в соответствии с нормативно-правовыми документами Российской Федерации (некоторые из которых утратили силу) конверсией считается: частичная или полная переориентация высвобождаемых производственных мощностей, научно-технического потенциала и трудовых ресурсов оборонных и сопряженных с ними предприятий, объединений и организаций с военных на гражданские нужды, а так же прекращение деятельности или ликвидация предприятий оборонной промышленности [5]. Совершенно справедливо выделять макро- и микроуровни конверсии.

Генеральной целью конверсии всегда предусматривалось использование наработанных научных задела и потенциала в отраслях народного хозяйства, его приумножение в мирных наукоемких производствах. Удалось ли это?

В истории Союза ССР общепринято выделяют три периода конверсии: 1946-1950гг., 1955-1965гг., 1988-1991гг. [4]

Период 1946-1950гг. является периодом реконверсии, то есть перепрофилированием промышленных предприятий, временно выпускавших образцы вооружения и военной техники (до этого выпускавших продукцию гражданского назначения) [5]. Данный период являлся абсолютно оправданным и неизбежным – военный потенциал, накопленный в годы Второй мировой войны, безусловно, оказывал депрессивное воздействие на состояние и развитие отечественной промышленности. Стоит отметить, что некоторые подлежавшие конверсии предприятия сохранили оборонную ориентацию и перешли на выпуск продукции двойного назначения.

Второй период конверсии (1955-1965гг.) характеризуется переориентацией военно-промышленного потенциала на высокие технологии с использованием достижений в электронике и созданием взрывчатых веществ и боеприпасов [1]. Большинство исследователей сходятся во мнении, что в этот период целей конверсии достичь не удалось, в результате ее были снижены военные расходы за счет сокращения Вооруженных сил, а в

промышленном производстве произошла замена выпуска устаревших видов образцов ВиВТ на современные [4].

Конверсия 1988-1991гг. явилась составляющей общей экономической политики СССР, ее целями было снижение военной нагрузки на бюджет страны в условиях затратного механизма «гонки вооружений», а так же увеличение производства дефицитной гражданской продукции и выпуск высокотехнологичных гражданских товаров [5].

Бесспорным в этом витке истории является только одно: объем ресурсов, задействованных в разработке, испытаниях и производстве ВиВТ сократился. Таким образом, была достигнута одна из запланированных целей – экономия бюджетных средств. Какой ценой?

Высвобожденные ресурсы не нашли применения в народном хозяйстве, как правило, эффективно их использовать можно было только в рамках этого же комплекса. Так же затруднительным оказалось перепрофилировать оборонные производственные мощности, так как они изначально обладали «узкой» специализацией.

В современной истории России принято выделять три подэтапа конверсии:

– первый (1989-1991гг.) — этап командно-административной конверсии;

– второй (1992-1994гг.) — этап обвальной конверсии;

– третий (1995-1997гг.) — этап переноса конверсии преимущественно на региональный уровень [2].

Об эффективности конверсионных реформ ярко свидетельствуют следующие факты, которые можно оставить без комментариев: «С конца 1980-х годов объем ресурсов, задействованных в разработке и производстве вооружений, сокращался. В 1991 году объем производства военной продукции в СССР уменьшился по сравнению с 1989 на 37 %. Почти полуторное преобладание численность занятых в производстве военной продукции в ВПК сменилось преобладанием занятых в гражданском производстве. Низшей точки падение достигло в 1997 году: производство военной продукции по сравнению с 1991 снизилось более чем в 10 раз. Численность занятых в ОПК РФ (в целом, без деления на занятых в производстве военной и производстве гражданской продукции) к 1997 уменьшилась в 2,5

раза. В течение 1990-х гг. и в первой половине 2000-х гг. фактически не выделялись средства на проведение НИОКР и обновление производственных мощностей» [3].

Высвобожденные ресурсы практически не нашли применения. Одной из причин, повлиявших на это, часто называют то, что разработка и производство практически всей наукоемкой продукции, в том числе гражданской, именно исторически оказались сосредоточены в ОПК. Эффективно использовать высвобожденные ресурсы можно было только в рамках этого же комплекса (его гражданской составляющей), и степень эффективности существенно зависела от результатов конверсии на микроуровне. Последняя же затруднялась тем, что производственные мощности, используемые в производстве военной продукции, как правило, узкоспециализированы и их перепрофилирование зачастую оказывается либо нерентабельным, либо вообще невозможным[3].

Таким образом, не одной из конверсий не удалось достичь поставленных перед ними целей на 100%. Не была обеспечена финансовая эффективность оборонно-промышленного комплекса, во многом вследствие больших затрат на развитие «не титульных» производств и переквалификацию персонала. Не достигнуты цели технического перевооружения роста в развитии наукоемких производств. Высокий уровень монополизма в советском военно-промышленном комплексе не создавал у предприятий стимулирующих условий к активному освоению выпуска принципиально новой гражданской продукции [3].

Итак, мы рассмотрели основные витки истории такого популярного явления как конверсия. О чем они свидетельствуют? В первую очередь о том, что оборонно-промышленный комплекс со всеми своими мощностями становится «хрупким» и уязвимым перед командно-административными решениями. Этот вывод еще раз подтверждает то, что в оборонном секторе жизненно необходимо принятие грамотных и обоснованных методик, основанных на принципах «умного» управления. Во-вторых, оборонная промышленность – организм уникальный и требует к себе такого же уникального отношения, тем более в части реструктуризации его видов деятельности. В-третьих, доля объемов выпуска гражданской продукции в естественных условиях эволюции большинства предприятий снижается, уступая свое место

профильным видам деятельности. Стоит задуматься, нужна ли революция? В-четвертых, существуют успешные примеры конверсионной деятельности, по большей части касающиеся направлений в области двойных технологий. Конечно же, можно ссылаться на несовершенство государственных программ, стратегий, директив и множество политических факторов, однако в современных условиях хозяйствования у руководителей предприятий оборонного сектора есть возможность контролировать деятельность и формировать путь, которым пойдут вверенные им организации.

В современных программах развития отрасли термин «конверсия» не встречается, в них уделяется внимание государственно-частному партнерству и развитию двойных технологий, следовательно, обоснованным является разработка методологии управления данными процессами, эффективность которых оценят специалисты, и, конечно же, история…

Литература

1. Гукасьян Г.М. Экономика от А до Я: Тематический справочник.- 2007 г.- [Электронный ресурс].- (http://vocable.ru/dictionary/910/word/konversija-oboronogo-kompleksa).- Проверено 21.03.2014г.
2. Конверсия и реструктуризация оборонного комплекса региональные проблемы и перспективы / Ю.В. Перевалов, О.А. Романова, Р.И. Ченeнова и др.- Институт экономики уральское отделение РАН.- 190с.
3. Конверсия оборонной промышленности.- [электронный ресурс].- (http: //russiasib.ru/konversiya-oboronnoj-promyshlennosti/).- проверено 27.03.2014г.
4. Мелман С. Конверсия и разоружение. Демилитаризированное общество.- М.- 1990.
5. Соколов А.В. Оборонная промышленность России: состояние и тенденции развития.- Новосибирск.- 2003.
6. Хрусталев Е.Ю. Оборонный потенциал России в контексте современной международной конкуренции и глобализации // Национальные интересы: приоритеты и безопасность.- 2012.- № 7.- С. 2-14.

Список авторов

1. **Агафонов Александр Николаевич** – кандидат экономических наук, помощник директора ФКП «НИИ «Геодезия», (Красноармейск, Московская область);
2. **Аристова Марина Вадимовна** – кандидат технических наук, доктор философских наук, доцент кафедры педагогики НАЧОУ ВПО «Современная гуманитарная академия» (Москва);
3. **Баранов Владимир Евгеньевич** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского государственного политехнического университета (Санкт-Петербург);
4. **Барсуков Игорь Сергеевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Красноярский государственный педагогический университет им. В.П.Астафьева, директор общеобразовательной школы (Красноярск);
5. **Белокопытова Ирина Геннадьевна** – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии ФГБОУ ВПО «Московский государственный университет леса» (Москва);
6. **Бондаренко Юрий Яковлевич** – кандидат философских наук, профессор, доцент кафедры философии гуманитарно-социального факультета Костанайского государственного университета им. А.Байтурсынова (Костанай, Казахстан);
7. **Бровкина Анна Романовна** (Красноярск);
8. **Булавка-Бузгалина Людмила Алексеевна –** доктор философских наук, главный научный сотрудник Института наследия им. Д.И. Лихачева (Москва);
9. **Бурик Марина Леонидовна** – кандидат философских наук, преподаватель кафедры социологии Национального Авиационного Университата (Киев, Украина);
10. **Бычков Сергей Николаевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии образования ГАОУ ВПО «Московский институт открытого образования» (Москва);
11. **Водолазов Григорий Григорьевич** – доктор философских наук, профессор МГИМО (У), вице-президент Российской Академии политической науки (Москва);
12. **Возняк Владимир Степанович** – доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой философии имени профессора Валерия

Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко (Дрогобыч, Украина);

13. **Гончаров Сергей Захарович** – доктор философских наук, профессор, Российский государственный профессионально-педагогический университет (Екатеринбург);

14. **Готнога Александр Васильевич –** кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и социально-политических дисциплин ФГБОУ ВПО АмГПГУ (Комсомольск-на-Амуре);

15. **Гусева Нина Васильевна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии и проблем человеческого развития Восточно-Казахстанского государственного технического университета им. Д.Серикбаева, (Усть-Каменогорск, Казахстан);

16. **Даренский Виталий Юрьевич** – кандидат философских наук, доцент, соискатель Института философии им. Г.С. Сковороды Национальной академии наук Украины (Луганск, Украина);

17. **Ермолович Дмитрий Валентинович –** кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, Белорусский государственный университет информатики и радиоэлектроники (Минск, Беларусь);

18. **Ждан Антонина Николаевна** – доктор психологических наук, профессор, профессор кафедры общей психологии факультета психологии МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва);

19. **Желнин Антон Игоревич** – аспирант, ассистент кафедры философии философско-социологического факультета Пермского Государственного Национального Исследовательского Университета (ПГНИУ, Пермь);

20. **Загорский Миколай –** г.Кельце (Польша);

21. **Зильберштейн Олег Борухович** – кандидат экономических наук, доцент, зав. аспирантурой НОУ «Московская международная высшая школа бизнеса МИРБИС (Институт)», (Москва);

22. **Зимонин Игорь Николаевич** – старший преподаватель кафедры философии и социальных наук, аспирант ФГБОУ ВПО Иркутского государственного университета путей сообщения (ИрГУПС, Иркутск);

23. **Иващук Ольга Федоровна** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и методологии науки факультета философии и культурологии Ростовского

государственного университета Южного Федерального университета (Ростов-на-Дону);

24. **Ильин Илья Викторович –** аспирант кафедры теоретической и практической философии философского факультета Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина (Луганск, Украина);

25. **Ищенко Татьяна Николаевн**а – кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой педагогики и психологии профессиональной деятельности ФГБОУ ВПО «Сибирский государственный технологический университет» (г. Красноярск);

26. **Кавелина Дарья Николаевна** – студентка 2 курса издательско-полиграфического факультета Национального технического университета Украины «КПИ» (Киев, Украина);

27. **Кайдалов Денис Сергеевич** – соискатель кафедры философии им. профессора Валерия Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета им. Ивана Франко, (Харьков, Украина);

28. **Качеев Денис Анатольевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарно-социального факультета Костанайского государственного университета имени Ахмета Байтурсынова (Костанай, Казахстан);

29. **Классен Эрих Гергардович –** доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой гуманитарных и социально-экономических наук Уфимского Государственного нефтяного технического университета, филиал в городе Октябрьском (Октябрьский);

30. Коломоец Максим Анатолиевич – студент Национального технического университета Украины «Киевский политехнический институт», факультет социологии и права, кафедра социологии (Киев, Украина);

31. Комаров Александр Иванович – к.ф.н., доцент, доцент кафедры философии и социологии НИУ МИЭТ, факультет ИнЭУП (Москва);

32. **Королев Владимир Александрович** – кандидат философских наук, адвокат, (Конаково, Тверская область);

33. **Костина Ирина Борисовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Воронежского государственного педагогического университета (Воронеж);

34. **Котов Жан Викторович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политологии Приднепровской государственной академии строительства и архитектуры (Днепропетровск, Украина);

35. **Кудаева Юлия Владимировна** – студент Национального технического университета Украины «Киевский политехнический институт», факультет социологии и права, кафедра изобразительного искусства (Киев,Украина);

36. **Кудрявцев Владимир Товиевич** – доктор психологических наук, профессор, зав. кафедрой теории и истории психологии Института психологии им. Л.С.Выготского РГГУ (Москва)

37. **Куликов Дмитрий Константинович –** кандидат философских наук, Донской Государственный Технический Университет,
Социально-гуманитарный факультет, кафедра философии. (Ростов-на-Дону-Таганрог);

38. **Кускова Светлана Михайловна** – кандидат философских наук, доцент, ЭПИ МИСиС, кафедра гуманитарных наук и межкультурных коммуникаций (Электросталь, Московская область);

39. **Левант Алекс** – доктор философии, Вилфрид Лауриэр Университет (Онтарио, Канада);

40. **Лобастов Геннадий Васильевич** – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и социологии Национального исследовательского университета «МИЭТ», президент Философского общества "Диалектика и культура" (Москва);

41. **Лобастова Куляйхан Тиметаевна –** кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Московского института развития образования (МИРО) (Москва);

42. **Лозница Светлана Альфредовна** – кандидат философских наук, научный сотрудник отдела философии культуры, этики и эстетики Института философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины (Киев, Украина);

43. **Майданский Андрей Дмитриевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Белгородского национального исследовательского университета (Таганрог–Белгород);

44. **Мальченко Александр Евгеньевич** – студент Белгородского государственного национального исследовательского университета, социально-теологический факультет, кафедра философии;

45. **Мареев Сергей Николаевич** – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии НАЧОУ ВПО «Современная гуманитарная академия» (Москва);
46. **Мареева Елена Валентиновна** – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой социально-гуманитарных дисциплин НОУ «Московская международная высшая школа бизнеса МИРБИС (Институт)», (Москва);
47. **Мацёха Татьяна Александровна** – студентка педагогического факультета Национального университета биоресурсов и природопользования Украины (Киев, Украина);
48. **Межуев Вадим Михайлович –** доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук (Москва);
49. **Мондрус Ольга Владимировна –** слушатель программы MBA-science 2013/2014, НОУ «Московская международная высшая школа бизнеса МИРБИС (Институт)», (Москва);
50. **Москаленко Кристина Анатольевна** – **м**агистр кафедры философии факультета социологии и права Национального технического университета Украины «КПИ» (Киев, Украина);
51. **Московский Александр Иванович** – кандидат экономических наук, доцент кафедры политической экономии экономического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (Москва);
52. **Невелев Анатолий Борисович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ГОУ ВПО «Челябинский государственный университет» (Челябинск);
53. **Ойттинен Веса** – доктор философии, Университет Хельсинки/Александровский институт (Хельсинки, Финляндия);
54. **Осипов Василий Евдокимович** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социальных наук ФГБОУ ВПО «Иркутский государственный университет путей сообщения (ИрГУПС)»;
55. **Пагута Людмила Юрьевна** – аспирант кафедры культурологии и украиноведения факультета начального образования Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко (Дрогобыч,Украина);
56. **Панова Евгения Львовна** – соискатель кафедры онтологии и теории познания Российского государственного университета

дружбы народов, факультет социально-гуманитарных наук (Москва);

57. **Писаревская Наталья Сергеевна** – соискатель кафедры теории культуры, этики и эстетики, Московский государственный университет культуры и искусств (Химки-Москва);

58. **Пихорович Василий Дмитриевич** – старший преподаватель кафедры философии Национального технического университета Украины "КПИ" (Киев, Украина);

59. **Пономаренко Виталий Владимирович** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Национального педагогического университета им. М. Драгоманова, (Киев, Украина);

60. **Попадюк Никита Кириллович** – доктор экономических наук, зам. зав. кафедрой «Государственное и муниципальное управление» Финансового университета при Правительстве Российской Федерации (Москва);

61. **Предеина Мария Юрьевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии исторического факультета ФГБОУ ВПО «Южно-Уральский государственный университет» (Челябинск);

62. **Пронин Владимир Афанасьевич** – член Союза журналистов Украины, Антифашисткий комитет Украины (Киев, Украина);

63. **Рау Иоганн Александрович** – доктор, профессор; Научный форум по международной безопасности при Академии ведущих кадров Бундесвера (Гамбург) и Академии защиты Отечества (Вена) (Германия, Австрия);

64. **Резванов Сергей Владимирович** – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой права, культурологии, психолого-педагогических дисциплин Ростовского государственного строительного университета (Ростов-на-Дону);

65. **Рублев** Михаил Степанович – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой гуманитарных наук и социальных технологий Рязанского государственного агротехнологического университета (Рязань);

66. **Рута Владимир Дмитриевич** – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Российского экономического университета им. Г.В.Плеханова (Москва);

67. **Рыбин Владимир Александрович** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Челябинского государственного университета (Челябинск);

68. Савчин Галина Витальевна – преподаватель кафедры культурологии и украиноведения факультета начального образования Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко, (Дрогобыч, Украина);

69. **Самардак Дмитрий Валерьевич** – аспирант кафедры философии НУБИП Украины (Киев, Украина);

70. **Самарина Наталья Валерьевна –** заместитель директора школы;

71. **Самарский Андрей Юрьевич** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Национального университета биоресурсов и природопользования Украины (Киев, Украина);

72. **Соколова Елена Евгеньевна –** кандидат психологических наук, доцент, доцент кафедры общей психологии факультета психологии Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова (Москва);

73. **Соловьева Грета Георгиевна** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (Алматы, Казахстан);

74. **Солопов Евгений Фролович** – доктор философских наук, профессор, профессор ГБОУ ВПО «Московский городской педагогический университет» (Москва);

75. **Столяренко Дмитрий Андреевич** – аспирант кафедры философии Национального технического университета Украины "КПИ" (Киев, Украина);

76. **Суханов Валерий Николаевич** – кандидат технических наук, старший научный сотрудник Национального исследовательского университета «МИЭТ», НОЦ ЗМНТ (Москва);

77. **Счастливцев Роман Алексеевич** – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Московского педагогического государственного университета (Москва);

78. **Титов Валерий Александрович –** изобретатель тренажеров;

79. **Тюгашев Евгений Александрович –** кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права, конституционного права юридического факультета Новосибирского государственного университета (Новосибирск);

80. **Фролов Игорь Эдуардович –** доктор экономических наук, зав. лабораторией Института народнохозяйственного прогнозирования РАН (Москва);

81. **Хамидов Александр Александрович** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиеведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (Алматы, Казахстан);

82. **Хидиятов Надир Бариевич** – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Уфимского Государственного Авиационного Технического Университета (Уфа);

83. **Худякова Наталья Леонидовна –** доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Челябинского государственного университета (Челябинск);

84. **Швыдко Константин Алексеевич –** докторант PhD, Национальный аль Фараби Университет (Алматы, Казахстан);

85. **Шелике Вальтраут Фрицевна –** кандидат исторических наук, доцент (Москва);

86. **Шельгорн Дарья Сергеевна** – аспирант Челябинского государственного университета (Челябинск);

87. **Шестопалов Александр Сергеевич** – магистрант 2 года факультета филологии и журналистики Ростовского государственного университета Южного Федерального университета (Ростов-на-Дону);

88. **Шимина Аида Николаевна –** доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, экономики и социально-гуманитарных дисциплин Воронежского государственного педагогического университета (Воронеж);

89. **Шингаров Георгий Христович** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии НАЧОУ ВПО «Современная гуманитарная академия» (Москва);

90. **Ширман Михаил Борисович** – общественная организация «Планета Семья» (Москва);

91. **Юбара Аннет** – доктор философии, научный сотрудник, Майнцский университет им. Гутенберга, факультет ФТСК в Гермерсгейме, отделение межкультурной германистики (Майнц, Германия).