

Мареев С.Н.

Встреча с философом Э. Ильенковым. Изд. 2-е доп. – Москва:
Эребус, 1997, 192 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ

1. Он.....	5
2. Начало и конец.....	21
3. Искусство	28
4. Философ.....	44
5. Он и Спиноза	70
6. Идеал.....	96
7. «Эксперимент»	121
8. Диалектика	135
9. Социализм	163
10. «Космология».....	175

*Я пишу только для философов.
А. Левенгук*

В 1994 г. исполнилось семьдесят лет со дня рождения Эвальда Васильевича Ильенкова. И именно это побудило меня взяться за перо, хотя я и до этого кое-что о нем писал. То, что вышло, или выйдет, из-под моего пера, исчерпывающим портретом Ильенкова назвать, видимо, невозможно. Картина, конечно, неполная. Это скорее очерки, заметки, эссе. И некоторые меня, возможно, упрекнут в этом. Но я отвечу на это так. Претендовать на исчерпывающую полноту всегда рискованно. Это во-первых. А во-вторых, я знаю, что я не даю всю истину. Но я знаю, что я и не совру. А это главное. И этого уже достаточно, чтобы выступить публично. Тут как заповедь Гиппократа: не навреди. Так вот, будет ли польза, не знаю. Но вреда не будет, – это я торжественно обещаю.

Автор

Предисловие ко 2-му изданию

Первое издание, – если его можно так назвать, – вышло в 1994 г. к 70-летию со дня рождения Э.В. Ильенкова, которому и посвящена эта книга. Это «издание» представляло собой 250 экземпляров в очень дешевом и примитивном исполнении. Но дело было срочное, – надо было успеть именно ко дню рождения, – а денег кот наплакал. Однако лучше так, чем никак, решил я, и моя решимость в общем себя оправдала. Философский официоз факта 70-летия Ильенкова как будто бы не заметил. Помимо моей книжки я знаю только еще две публикации. Это статья В.В. Давыдова в «Вопросах психологии» «Вклад Ильенкова в теоретическую психологию (к 70-летию со дня рождения)» и статья А.В. Суворова «Оптимисты» (к 70-летию А.И. Мещерякова и Э.В. Ильенкова) в журнале «Философские исследования».

Единственная рецензия на мою «книгу» появилась в «Книжном обозрении». Написала ее Т.А. Блажнова, написала, на мой взгляд, хорошо и верно. Она же выразила надежду на второе, более солидное, издание. Такое же пожелание выражали и многие из друзей и «ильенковцев». Так что я в данном случае отвечаю на «пожелания трудящихся».

В заключение мне остается сказать, что текст настоящего издания., по сравнению с первым, исправлен и дополнен. Особую помощь при подготовке рукописи к изданию мне оказали В.В. Пшенников и Е.В. Мареева, которым я выражаю свою сердечную благодарность. Я должен поблагодарить также А.К. Фролова, Г.П. Солодкова и Н.П. Титову, которые оказали техническое и финансовое содействие в осуществлении данного проекта.

27 декабря 1996 г.

ОН

Эвальд Васильевич Ильенков родился 18 февраля 1924 г. в городе Смоленске. Имя Эвальд было дано ему по тогдашней моде, чтобы подчеркнуть, что не крещеный: в православных святцах такого имени нет. Именно в то время появились многочисленные Генрихи, Ричарды, Нинели, Октябрины и т.д. (Однажды мне представили даже человека по имени Маузер.)

Отец его, впоследствии известный советский писатель Василий Павлович Ильенков, вскоре после рождения Эвальда переехал в Москву. Семья через некоторое время поселилась в одном из первых писательских кооперативных домов в Проезде МХАТ, ныне снова Камергерский переулок, на котором теперь висят мемориальные доски советских поэтов Николая Асеева и Михаила Светлова. В этом доме в основном и прошла жизнь Эвальда Ильенкова, за исключением тех лет, которые отняла у него война, о чем несколько слов надо сказать особо.

Эвальд Ильенков был человек сугубо мирный, и военная служба для него, как и для многих его сверстников, стала суровой необходимостью. В физическом отношении будучи человеком отнюдь не могучим, он прошел через суровые испытания войны командиром орудийного расчета, освобождал Белоруссию, брал Кенигсберг и дошел до Берлина. Война не сделала его более воинственным, но научила ненавидеть всякого рода мракобесие, явное или прикрытое демагогической фразой. Будучи человеком мягким и деликатным, легко прощающим обычные человеческие слабости, он был абсолютно непримирим, когда дело касалось принципиальных вопросов марксистского мировоззрения. Из-за этого его часто упрекали в «нетерпимости» и в «некритичности» к самому себе. Из-за этого же некоторые ныне здравствующие либерально настроенные интеллектуалы как будто стесняются своей бывшей дружбы с этим человеком.

В юности Ильенков проявлял большую склонность к искусству, к музыке, в особенности к музыке немецкого композитора и мыслителя Рихарда Вагнера, в творчестве которого его привлекали космизм, идея трагедии абсолютной власти и власти золота, разрушающей все органические человеческие связи – узы дружбы, любви, крови. Сам впоследствии он высказывался в том смысле, что «Кольцо Нибелунга» – это «Капитал» Маркса, переложенный на музыку: та же критика отчуждения, если употребить этот несколько неопределенный термин, ставший, по словам Мих. Лифшица, предметом «научного мародерства» после того, как стали известны так называемые ранние работы Маркса.

Во всяком случае, поступив в 1941 г. в Московский институт философии, литературы и истории, специально философией Ильенков заниматься не собирался. Любовь к философии, прежде всего к античной и немецкой классической философии, в частности к диалектике Гегеля, ему привил известный в то время профессор Борис Степанович Чернышев, который заведовал с 1940 г. кафедрой истории философии МИФЛИ и читал лекции по логике Гегеля. Лекции эти впоследствии были изданы, и, если судить по этому изданию, Чернышев не спешил, как это чаще всего бывает при изложении положительного содержания гегелевской диалектики, ставить многозначительное «Но...», после которого следует обычное, что Гегель «был идеалист» и потому его диалектика приходит в противоречие с идеалистической системой... Все это очень легко научаются произносить юноши, даже не одаренные большими интеллектуальными способностями.

Когда Ильенков, после войны, вернулся уже на философский факультет МГУ, который выделился в 1942 г. из бывшего МИФЛИ, профессор Чернышев уже не читал свои лекции по диалектике Гегеля, – в 1944 г. он умер. Но любовь к Гегелю с его диалектикой осталась у Ильенкова на всю жизнь.

Однако эта первая философская любовь, хотя она и была первой и он не изменял ей никогда, была все-таки не самой главной. Его главной философской любовью был Спиноза. И если кто-то, усомнившись в этом, хотя бы бегло прочитал начало большой работы о Спинозе, которую Ильенков всю жизнь собирался написать, но так и не написал, то у того эти сомнения тотчас же развеялись бы. Спиноза был для Ильенкова вершиной домарксовского материализма, выше которой, как считал Ильенков, он не поднимался. В этом с ним отнюдь не все соглашались и не соглашаются до сих пор. Но объяснять это мнение только лишь «увлечением» Спинозой, видимо, все-таки нельзя. Во всяком случае здесь есть одна очень серьезная проблема, связанная с пониманием природы мышления. Ильенков считал, что Спиноза впервые дал четкое материалистическое определение мышления не как деятельности некоей особой духовной субстанции, а как деятельности особого материального тела – деятельности по логике вещей вне этого мыслящего тела.

Такого определения мышления действительно никто из мыслителей до Спинозы не давал. Здесь Спиноза является прямым предтечей марксизма, считал Ильенков. Можно, разумеется, не соглашаться с этим и считать, что марксистское материалистическое понимание природы мышления заключается в чем-то ином, например, в получении, хранении и переработке «информации». Но это говорит только о том, что споры об историческом значении вклада того или иного мыслителя оборачиваются спорами теоретическими. Точно так же теоретические споры не могут выйти за рамки абстрактного теоретизирования до тех пор, пока они не опираются на исторические факты. Здесь Ильенков видел органическую связь теории, или логики, с историей и искал ответов на теоретические вопросы в истории, ибо ни одна научная истина, в чем он был убежден, не есть «голый

результат», оставивший позади себя тенденцию, а результат вместе со своим становлением.

Не случайно в качестве темы кандидатской диссертации Ильенков, когда, по окончании философского факультета, он был оставлен в аспирантуре, выбрал проблему диалектики логического и исторического, иначе: проблему историзма диалектического метода, примененного, в частности, Марксом в его «Капитале». Идеи этой кандидатской диссертации в значительной мере легли в основу большой работы «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении», которая была им написана в 1956 г. и в урезанном виде, после четырехлетних мытарств, опубликована под названием «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса», когда Ильенков был уже сотрудником Института философии АН СССР. Но до этого произошло еще одно знаменательное событие, которое стоит упоминания в анналах истории советской философской мысли.

В 1955 году Эвальд Ильенков и еще один отчаянный фронтовик, Валентин Коровиков, выступили с простыми и ясными, как им казалось, идеями: нет ни «диамата», ни «истмата», а есть материалистическая диалектика, понятая как логика мышления и деятельности, и материалистическое понимание истории. Но в то время это было равносильно самоубийству. «Куда они нас зовут, Ильенков, и Коровиков, – заявил тогдашний декан философского факультета профессор В.С. Молодцов. -Они зовут нас в душную сферу мышления». Уже по этому замечанию можно было понять состояние нашей философии в то время, когда мышление считалось «душной сферой». После этого два друга вынуждены были уйти с философского факультета, один вообще из философии (он стал известным собкором газеты «Правда»), другой – в Институт философии АН СССР.

В центре внимания Ильенкова все время находились проблемы мышления, проблемы логики, понятой как наи-

более общая и конкретная теория мышления. Таковая, как он считал, полностью и без остатка совпадает с материалистической диалектикой. Многим в начале пятидесятых годов это казалось отступлением от марксистской ортодоксии, согласно которой материальное бытие первично, а мышление только вторично. Эту основную истину всякого материализма Ильенков никогда не забывал. Но он также отдавал себе ясный отчет в том, что никакая философия не может охватить собою все материальное бытие, всю природу, здесь ее уже давно потеснили многочисленные науки о природе. Можно, конечно, продолжать говорить о том, что же из состава материального бытия осталось на долю философии за исключением того, что взяли себе физика, химия, биология, космология и т.д. Но то, что мышление, его основные формы и законы, были и остаются предметом философии, – это бесспорно. И здесь работы, как говорится, непочатый край. Что же касается материального бытия, самой объективной реальности, то основные мыслительные формы и есть формы самой реальности; они, как определял их Ильенков, суть объективные формы субъективной человеческой деятельности. Именно такой подход, считал Ильенков, обеспечивает неразрывное единство диалектики, логики и теории познания. Адекватная постановка проблемы состоит не в том, чтобы отделить мышление от материального бытия, а материальное бытие от мышления, а наоборот: в том, чтобы соединить то и другое, показать «посюсторонность» мышления, показать, что оно не трансцендентно бытию, а имманентно ему.

В настоящее время даже те, кто разошелся (или никогда не сходил) с Ильенковым в отношении понимания сути человеческого мышления и сознания, не могут отрицать того факта, что именно он в значительной мере открыл направление марксистских исследований проблем мышления в советской философии. До него это направление существовало, правда, в марксистской психологии.

Это направление было представлено такими именами, как Л.С. Выготский и А.Н. Леонтьев. Но это направление уже в 30-е, а затем в 40-е и 50-е годы было оттеснено более многочисленной и крикливой школой последователей Павловской рефлексологии, которая и была положена в качестве «естественнонаучной основы» марксистской теории познания. Человек оказался низведенным до уровня собаки.

Надо отметить, что это было вообще время, когда идея подведения под марксизм «естественнонаучной основы» господствовала в философском сознании. И это вполне объяснимо, – в особенности в свете опубликованных заметок В.И. Вернадского, – основная масса естествоиспытателей, которые марксизма не знали и знать просто не могли, тяготели к так называемому естественнонаучному материализму и, столкнувшись с необходимостью как-то считаться с официальным «диаматом», интерпретировали его положения в терминах и представлениях, свойственных естествознанию: рефлексологии, дарвинизму и т.д. «Диамат» превратился в естественнонаучный материализм, помазанный сверху марксистским миррой, то есть приправой из марксистских фраз о партийности, классовости, непримиримости идеализма и материализма и т.д. Получилась довольно парадоксальная вещь, которая нередко наблюдалась в истории: народ-завоеватель оказывается ассимилированным более многочисленным и культурным «порабощенным» народом. То же самое случилось и с «диаматом». В.И. Вернадский в своих заметках сетует на то, что естествоиспытателям навязывают чуждый их мировоззрению и методам их наук «диамат». Он говорит о том, что современному ученому гораздо ближе французский материализм XVIII в. или естественнонаучный материализм. Но этим самым он и выдает «тайну» превращения марксистской философии в «диамат», который держался до тех пор, пока служил чисто идеологической подпоркой для всякого рода авантюры в области

естествознания, селекционной деятельности, общественной жизни и т.д.

Кстати, поистине медвежьёу услугу оказал Ильенкову летчик-космонавт Севастьянов, когда он в послесловии к опубликованной в журнале «Наука и религия» (1988, № 8-9) ранней работе «Космология духа» настойчиво повторяет, что идеи этой работы «не противоречат диамату». (В 1988 г. все надо было еще оправдывать «диаматом»). В том-то и дело, что они противоречат «диамату», потому что они являются продолжением линии Спиноза-Маркс-Энгельс в понимании **субстанциального** единства мышления и «протяжения», то есть мышления и материи, где мышление понимается не как случайный феномен, как «акциденция», а как «атрибут», то есть необходимо присущее всеобщее свойство материи, которое она не может никогда утратить, как не может она утратить и свойство «протяжения», то есть быть телом. Это существенно иная точка зрения, чем «диаматовская», где мышление целиком сведено к мозговой «функции», то есть к чисто естественнонаучному пониманию.

В 60-е годы Ильенков написал ряд исторических очерков по диалектике, которые предназначались для планировавшейся тогда в Институте философии АН СССР «Истории диалектики». По ряду причин эта «История» тогда не состоялась, но из уже написанных материалов, по инициативе тогдашнего директора Института философии П.В. Копнина, Ильенковым была составлена докторская диссертация под названием «Проблема мышления в немецкой классической философии», которая и была, при огромном скоплении философской публики, успешно защищена в 1968 г., так сказать, на излете хрущевской «оттепели», после чего над советской философией снова опустился мрак, конца которого Ильенков уже не дождался: 21 марта 1979 г. его не стало.

При защите, впрочем, случился один любопытный инцидент, когда бывшие друзья, соратники, ученики Ильен-

кова, Г. Давыдова и Й. Элез, резко выступили против Ильенкова, обвинив его в «идеализме». Любопытно это уже хотя бы потому, что Г. Давыдова, как она мне заявила недавно, теперь «против материализма».

К этому же времени относится один малоизвестный, но любопытный эпизод, который проливает свет на суть взаимоотношения развиваемой Ильенковым линии в марксистской философии с другими областями знания и, в частности, с естествознанием. В то время журналом «Коммунист» академику Н.Н. Семенову была заказана статья по методологическим проблемам современного естествознания. Такая в то время была мода. Обычно естествоиспытатели, даже рангом пониже, чем Н.Н. Семенов, считают, что уж чего-чего, а «философию»-то они знают, и, чаще всего, с пошлым сознанием своего превосходства пишут ужасные философские глупости. Иначе отнесся к делу Н.Н. Семенов: он обратился в Институт философии с просьбой порекомендовать ему консультанта. Ему предложили на выбор нескольких, в том числе и Ильенкова, который, после короткого знакомства, больше всего его устроил. После этого маститый академик в течение двух месяцев не реже одного раза в неделю аккуратно посещал квартиру в Проезде МХАТ и прошел короткий, но основательный курс материалистической диалектики. О результатах и философских способностях «ученика» каждый может судить по статье «Роль марксистско-ленинской философии в современном естествознании» в журнале «Коммунист» за 1968 г., № 10. Позже эта статья была перепечатана в книге того же автора «Наука и общество» (М., 1973).

Этот случай, отнюдь не единичный, хотя и очень показательный, говорит о довольно плодотворных контактах Ильенкова с людьми самых различных специальностей, которые, – в чем, видимо, и состоит отличительная особенность настоящего ученого, – имели желание и готовность узнать для себя что-то новое и интересное.

Ирония судьбы такова, что если Ильенкова в 50-е годы

обвиняли в «гносеологизме», то в последующие годы, и в особенности в последние годы его жизни, его обвиняли в отрицании «специфики» мышления, то есть в прямо противоположном грехе. Но это не отражение колебаний «линии» Ильенкова, а это отражение превратностей судеб марксистской философии, повторяющих превратности нашей истории.

Все эти недоразумения проистекают из одного-единственного – из непонимания главного принципа всей классической философии – принципа тождества мышления и бытия. Они совпадают только на основе деятельности, практики, функций которых и является человеческое мышление. В последнее время так называемый «деятельностный подход» давно уже стал своеобразной модой. Его всюду пытаются «применить», даже там, где это вовсе даже не требуется. И, вследствие этого, четкие границы самого понятия «деятельность» оказываются настолько размытыми, что уже непонятно, что имеется в виду. Получается какая-то абстрактная активность на манер дурного фихтеанства. Для Ильенкова это был прежде всего труд, труд физический, создающий все человеческие материальные и духовные блага на земле. К труду он всегда испытывал неподдельное уважение и сам охотно проводил время за изготовлением и совершенствованием аппаратуры, чтобы слушать записи музыки Вагнера по возможности без помех и искажений. В последние годы он успешно осваивал токарный станок и переплетное дело. Это не значит, что деятельность ученого – это не деятельность, а это означает просто то, что в основе всех форм человеческой деятельности, познавательной, эстетической, политической, духовно-практической и т.д., лежит деятельность трудовая.

Хрестоматийное положение о том, что труд создал человека, которое стало общей фразой и произносится часто с некоторым ироническим оттенком, – имеется в виду, что труд и изуродовал его, – Ильенков принимал на пол-

ном серьезе. Он считал, что это не только общее место марксистской теории, но что это важнейшее методологическое положение, которое может и должно быть принципом теоретической и практической педагогики. Вот почему он такое огромное внимание уделял работе известных советских психологов и педагогов И.А. Соколянского и А.И. Мещерякова по обучению и воспитанию слепоглухонемых детей, которая строилась на основе марксистской методологии, на основе организации прежде всего практической деятельности с человеческими вещами и в человеческом мире.

Будучи по виду человеком вагнеровского типа, мыслителем-затворником, колдующим над своими склянками и ретортами, Ильенков был натурой страстной, увлекающейся, то есть вполне фаустовской. Слабое здоровье не всегда позволяло ему находиться в гуще жизни и борьбы, но душой он всегда был там: его волновали, – а порой и очень огорчали, – все значительные события и в общественной, и в политической, и в научной жизни. Как бы ни был он предан науке, его влекла к себе с неодолимой силой жизнь. Видимо, так и должно происходить со всякой действительно высокой наукой: она не только своими корнями, но и своей вершиной уходит в жизнь, она неотделима от жизни.

Кто знал его лично и наблюдал его в различной обстановке, тот мог бы легко заметить, что основную часть времени он проводил в хлопотах, далеких от философии в ее обычном понимании. Он мало писал, и литературное наследство его не так уж велико, если то, что осталось, исчислять в авторских или учетно-издательских «листах». Но ни одну страницу из того, что было им написано, нельзя назвать ремесленной поделкой. Он писал только тогда, когда чувствовал в этом абсолютную внутреннюю необходимость, и только то, что выношено и выстрадано. Ни в едином слове он не слукавил. В этом его не могут упрекнуть даже его теоретические противники.

В последнее время имя Ильенкова стало мелькать на страницах печати. В 1989 г. писатель В. Кожин на страницах «Литературной газеты» вспомнил о том, что он во второй половине 50-х годов входил в своего рода кружок, душой которого был Э. Ильенков. «В этом кружке встречались разные люди – Ю. Давыдов, С. Бочаров, Гачев, Палиевский, Пажитнов, Карякин, эмигрировавшие позднее А. Зиновьев и Шрагин и т.д.» Это были разные люди, которые шли вместе только до тех пор, пока не погасло общее для всех солнце. А когда оно погасло, каждый стал для себя зажигать свой собственный маленький светильничек.

Этот «сонм уходящих» весьма характерное и показательное явление нашей истории. Я не исключаю того, что это было связано с духовными исканиями. Но о многих я все-таки сказал бы словами Гегеля: по тому, чем довольствуется дух, можно судить о величине его потери. Об этом я в особенности вспомнил, когда увидел писателя Карякина, восседавшего одесную самого Президента, а затем в качестве участника позорного теле-шоу под названием «Встреча нового политического года». Вот так проходит слава земная...

Нет пророка в своем отечестве. По отношению к Ильенкову, так же как и по отношению к замечательному русскому и советскому психологу и мыслителю Льву Семеновичу Выготскому, это верно почти буквально. Первая книга об Ильенкове вышла не на русском языке. И это очередное позорное пятно в культурной истории России. Я имею в виду книгу Дэвида Бэхерста «Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy. From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov» («Сознание и революция в советской философии. От большевиков до Эвальда Ильенкова»), которая вышла в издательстве Кембриджского университета в серии «Современная европейская философия» в 1991 г. Имя Ильен-

кова в этой книге стоит рядом с именем Выготского. Это, так сказать, две основные персоналии в истории советской философии и психологии. Выготского сейчас интенсивно изучают в Америке.

Я не хочу здесь углубляться в суть дела. Это надо делать основательно и специально. Точно так же я не хочу говорить здесь о достоинствах и недостатках книги Бэкхерста. Об этом будет возможность поговорить. А я хочу только сказать, что обе эти персоналии в нашем многострадальном отечестве подвергались и до сих пор подвергаются замалчиванию, часто злонамеренному, а иногда и просто беспардонному опорочиванию. Меня умилила и поразила в этой связи статья Богуславского об истории «Философской энциклопедии» в книге «Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования». Вып. XVII. Между историей и современностью. Середина XX века. Философские мемуары. М., «Луч», 1995 г. Пятитомная «Философская энциклопедия» сама по себе факт замечательный. Она, во-первых, показывает, что советская философия – это не пустые страницы в истории мировой философии. Здесь были свои значительные события. Таким событием явилась и статья Ильенкова во втором томе этого издания об идеальном. И уже этого достаточно, чтобы в связи с историей «Энциклопедии» вспомнить и имя Ильенкова, не говоря уже о других его же статьях и его деятельном участии в деле создания этого уникального труда до тех пор, пока он не вынужден был уйти в результате серьезных разногласий с академиком Ф.И. Константиновым.

И что же я нашел в статье Богуславского об Ильенкове? Его имя упоминается в ней. Даже два раза. Один раз в связи с тем, что Ильенков «привел» Мотрошилову, а другой – в связи с тем, что Ильенков «тоже» писал о методе «Капитала».

О том, что Ильенков делал все для того, чтобы «привести» в философию как можно больше талантливых и

подающих надежды молодых людей обоего пола, опять-таки можно говорить много и долго. Тем более, что и меня, грешного, он тоже «привел» в Институт философии. Но как можно, не краснея, так врать, – это не перестает меня удивлять.

Однако вранье бывает очень разное. Например, не сказать правду там, где ее надо сказать, это один род вранья. Другой род вранья представлен в предисловии С.С. Неретиной к недавно вышедшей книге М.К. Петрова, в которую вошли не опубликованные при жизни автора работы «Искусство и наука» и «Пираты Эгейского моря и личность» (М., 1995). Работы опубликованы с замечаниями Ильенкова на полях рукописи. Между друзьями, – а они были друзьями, – выявились серьезные разногласия, и тон ильенковских замечаний вполне дружеский, например: «Ты гасишь в абстракциях все эпохи, все их своеобразие, и принимаешь эту операцию за философию!» (с. 55), «Человек у тебя = «своеволию» = бунту против «репродукции вообще» = **а не ее рациональному преобразованию.** «Человек» отождествлен тут с индивидуальностью, причем с той самой, которую Гегель называл по праву «дурной». Иначе я всю эту рукопись понять не могу»...», (с. 79), и т.п.

Суть разногласий Неретина в данном случае никак не комментирует по существу. Но судит именно Ильенкова, и судит строго: «Э.В. Ильенков обнаружил в существе философствования Н.К. Петрова дуализм, что в то время считалось смертным грехом. «Пошлость», «вздор», «чушь» -этому обычному марксистско-ленинскому лексикону Н.К. Петров противопоставлял почти Сократово: «тише, не шуми» или «прочитай до конца и не шуми». Он видел внимание к себе и допускал самую строгую критику, сам много критиковал и именно Э.В. Ильенкова».

В общем, полемика была **взаимной**. И Петров, как замечает Неретина, не пренебрегал Марксом. Но почему же тогда лексикон Ильенкова «марксистско-ленинский»,

а Петрова – «сократовский», – вот это совершенно непонятно. И все это говорит только о том, что симпатии Неретиной в данном случае на стороне Петрова. Но так прямо и надо было сказать! А еще лучше – попытаться все-таки разобраться по существу: о чем, собственно, спор?

Но обвинительное заключение уже готово: Ильенков употребляет «марксистско-ленинский лексикон» и рассматривает тексты Петрова «сквозь идеологические линзы!» И это было бы просто смешно, если бы не было так злостно и недобросовестно. Ведь это смешно, потому что и иная мать по отношению к своему ребенку употребляет «марксистско-ленинский лексикон»: «пошлость», «вздор», «чушь». И я могу сказать Неретиной, что она несет вздор, значит, я тоже «марксист-ленинец». И все это мне напомнило, как ректор одного частного учебного заведения жаловалась мне, что студенты обозвали ее «комунякой» за то, что она требовала от них элементарной дисциплины. Или как Ельцин обозвал «Московского комсомольца» «коммунистическим рупором». А не смешно это потому, что весь этот «лексикон» уже давно стал разменной монетой в идеологической борьбе, в борьбе политических партий. Это словапароли, по которым узнают «своих» и отличают «чужих». И уважающий себя ученый человек должен просто избегать подобных словоупотреблений. Тем более, что в случае с Петровым налицо совершенно определенная научная проблема: как возникла греческая цивилизация. Петров считает, что здесь существенную роль сыграли пираты. Ильенков считает, что отнять можно только то, что произведено, и если не было бы производства, то не было бы и пиратства. Вот и рассудите, кто прав, а кто виноват. Во всяком случае, почему позиция Петрова является здесь более «идеологически выдержанной», чем ильенковская, – это совершенно непонятно.

Современное состояние человеческой культуры, мне кажется, таково, что ничто значительное в ней не может исчезнуть бесследно, иначе как только вместе со всей зем-

ной цивилизацией в результате какой-нибудь космической катастрофы. Ильенков в современную философскую культуру уже вошел, и здесь не могут ничего поделаться ни Неретина, ни десятки и сотни других его хулителей. Из последних публикаций об Ильенкове хочется отметить статью Л.В. Голованова в словаре «Русская философия» (М., 1995). Здесь очень коротко и ясно изложена суть метода восхождения от абстрактного конкретному, что, пожалуй, менее всего понято в творчестве Ильенкова. Но об этом надо уже говорить специально.

Писали о нем и другие друзья и единомышленники. Но самые проникновенные строки о нем написали два человека: это Лев Константинович Науменко в своем некрологе, помещенном в «Вопросах философии», и Михаил Александрович Лифшиц в предисловии к сборнику ильенковских работ по эстетике, который вышел под названием, способны смутить современного «демократического» читателя, – «Искусство и коммунистический идеал» (М., 1984).

«Мы встретились с ним впервые, – писал он, – при довольно забавных обстоятельствах. Группа студентов философского факультета, не преследуя никакой цели, кроме бескорыстного научного интереса, переводила книгу Георга Лукача «Молодой Гегель» (имевшую в зарубежной литературе большой успех). Не помню сейчас, какое специальное философское выражение из гегелевской терминологии вызвало у переводчиков затруднение, и они решили обратиться за помощью к самому автору книги, жившему тогда в Будапеште. Лукач ответил на их вопрос, но вместе с тем выразил удивление, что они пишут так далеко, тогда как в Москве живет человек, способный помочь им в таких делах. Для Ильенкова и его друзей это было, видимо, полной неожиданностью...».

Так Ильенков познакомился с Лифшицем, а Лифшиц познакомился с Ильенковым. В Лифшице, как и в Ильенкове, жило острое желание помогать всему талантливому.

И сколько они потратили на это сил и времени! И. Фролов заметил однажды, что сколько он помнит Ильенкова, он всегда за кого-то хлопотал. И я это помню. И знаю о той неблагодарности, которой ему платили за это. И это вообще характерно для «сообщества». Как-то он рассказал мне такой случай. Из издательства попросили отрецензировать книжку Голосовкера «Кант и Достоевский». Рукопись Ильенкову понравилась, и он написал благоприятный отзыв. Когда же Голосовкер выяснил в телефонном разговоре, что автор рецензии – марксист, то выразил к этому факту крайне неприязненное отношение. И человек даже не задумался над тем, что ведь марксистские убеждения не помешали Ильенкову разобраться с проблемой Канта и Достоевского. Вот так часто идеологические шоры мешают нам нормально отнестись к серьезной проблеме.

Ильенков, естественно, переиначил тут же Голосовкера в Голословкера. Это было одно из его любимых развлечений: Акчурин у него оказывался Акачуриным, Швырев – Шнырев, Лекторский – Электорский, а Спиркин – Спёркин. Но не всем, к сожалению, присуще чувство юмора.

Да, таковы были обстоятельства времени, что Ильенкову надо было знакомиться с Лифшицем через Лукача в Будапеште. Так что в жизни все гораздо сложнее, и жизнь не выкрашена всего лишь двумя красками – белой и красной. «Читая сегодня произведения Эвальда Ильенкова, -пишет Лифшиц, – 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. Неплохо сказано где-то у Томаса Манна: нужно привыкнуть к тому, что привыкнуть к этому нельзя».

Я бы сказал здесь и о других, писавших об Ильенкове. Но я боюсь превратить книжку о нем в автореферат докторской диссертации.

НАЧАЛО И КОНЕЦ

Живого Ильенкова я впервые увидел, будучи студентом второго или третьего курса философского факультета МГУ. Стало быть, это было в 1966 или 1967 г. Увидел его не на факультете, где он уже почти не появлялся, а в Институте философии. Он там вел кружок по диалектической логике для всех желающих, и наш товарищ-сокурсник, Леня Шавельзон, который любил всякие редкости, привел меня туда. Не помню, чтобы он что-то говорил, – говорил все больше Шавельзон, – но вид его произвел на меня неизгладимое впечатление. Потом мы провожали его до дома, и опять он больше молчал.

Разговор тогда шел о мышлении, и я мало что понимал, хотя уже на первом курсе прочитал его работу «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале». Впечатление от прочитанного я теперь могу передать словами Ницше, которые он сказал о философии Шопенгауэра: он воспринял ее так, как если бы она была вычитана из его души. Но тогда я не только не мог выражаться так красиво, как Ницше, но и вообще боялся рот открыть, испытывая на первых порах комплекс провинциала, хотя всю жизнь прожил в столице.

Вторая встреча с Ильенковым у меня произошла уже спустя года полтора после окончания учебы. После некоторых мытарств, в марте 1970 г. я поступил на работу в сектор произведений К. Маркса и Ф. Энгельса Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, временно, на место женщины, находившейся в декретном отпуске. Ирония судьбы состояла в том, что я никогда не предполагал оказаться там, где я оказался, а мечтал всего лишь найти работу скромного ассистента какой-нибудь кафедры философии в каком-нибудь московском вузе. Но такого места для меня не оказалось по причине отсутствия в кармане партийного билета, в результате чего в моей трудовой книжке и оказался некоторый пробел, за который, кстати, мне потом приходилось давать отчет, в том числе

и при поступлении в члены КПСС в 1980 г. А в более молодые годы я проявлял упрямство и принципиальность. Но не потому, что я был против марксизма, а по причине, главным образом, того, что к вступлению в марксистскую партию меня как бы вынуждали обстоятельства. А я привык во всем поступать по собственному волеизъявлению.

В ИМЭЛе я впервые в жизни почувствовал атмосферу старого партийного учреждения. Но то было все-таки **научное** учреждение. А в любом научном учреждении всегда находится некоторое количество чудаков, которые увлеченно и всерьез занимаются наукой. Среди последних в секторе Маркса-Энгельса обретался в то время историк Н.Б. Тер-Акопян, который одним из первых у нас заговорил об «азиатском способе производства» у Маркса. С ним у нас сложились довольно дружеские отношения, и он первый ободрил меня и посоветовал обратиться к Ильенкову с моими первыми диалектическими опытами. Ну я и обратился, хотя при этом внутренне трепетал и совершенно не был уверен в успехе дела.

Вопреки моим пессимистическим ожиданиям Ильенков отнесся к моему тексту с полным одобрением. Он сказал, что это уже готовая кандидатская диссертация, которой, как он выразился, осталось только придать соответствующие «формальные признаки». И, что мне вообще уже вскружило голову, он предложил мне перейти на работу в Институт философии, что я и сделал в декабре 1972 г. С тех пор и пошла наша сдержанная дружба...

Но это я все в основном о себе. И чтобы все-таки начать говорить о нем, я вынужден опустить около шести календарных лет и рассказать уже не о радостном начале нашей дружбы, а о ее печальном конце...

Где-то в конце сентября (а может быть, в начале октября) 1978 г. мы с Ильенковым отправились на море в Пицунду. После морских купаний запланировали проехать в Ереван и, на обратном пути, в Тбилиси. Ни в одном из этих мест я до тех пор никогда не был, а пото-

му был рад подобному случаю, да еще в сообществе с другом и учителем.

Ильенков, обычно трудный на подъем, на этот раз как-то легко согласился. Купил новый красный рюкзак, у меня был мой старый, и мы отправились. (Только потом я осознал, что наш рюкзачный вид шокировал не только наших ереванских знакомых, но и respectable публичную публику дома отдыха «Правда». Но об этом потом.)

В Пицунде мы развлекались, как могли. Ильенков один раз даже искупался в море. Вода была уже весьма освежающая и Эвальд Васильевич произнес, необычно возбужденный и радостный, фразу, которая мне по разным причинам запомнилась: «Даже рюмочку выпить не хочется!» Мне стало грустно: его безнадежно большая душа уже давно искала утешения в «рюмочке», а в то, что морские купанья могут заменить такому человеку рюмочку, я никогда не мог поверить. И подтверждением тому было его в общем-то в основном грустное настроение, никак не соответствующее всей курортной обстановке, и его обычный задумчивый вид. Поэтому все наши «развлечения» ограничивались в основном прогулками и посещением бара после ужина, пока не были исчерпаны положенные на это дело лимиты.

А затем был Ереван. Дорога туда почему-то плохо запомнилась, но зато хорошо помню, как нас встретили. Встретили, что называется, по одежке. Нет, наша «одежка» – джинсы, кроссовки, рюкзаки – не то что убавила дружеское расположение наших знакомых, но она, как я потом, к стыду своему, осознал, их все-таки несколько смутила. А первую неловкость я испытал, когда нас подвезли к самой центральной и фешенебельной гостинице «Армения», где в основном жили иностранные туристы, – здесь, среди богатых армян диаспоры я начал чувствовать себя мужланом в царском дворце. А когда нам показали заказанный для нас в общем-то скромный двухместный номер и спросили, удобно ли нам будет в нем, может быть,

подыскать что-нибудь получше, я поспешил заявить, что этот нам очень нравится и лучшего нам не надо.

Ну, а потом были Звартноц, Эчмиадзин и ежедневные шашлыки и «рюмочки». В общем, друзья не оставляли нас без внимания. А однажды наш друг и коллега Вил Погосян заявил, что с нами хотел бы встретиться директор Института философии и права АН Армянской ССР. Ильенков произнес нечто вроде того, что мы, в силу нашего положения отдыхающих, на официальные встречи не рассчитывали и к ним не готовы. На это Погосян возразил, что встреча и не будет официальной, а вполне дружеской и без церемоний.

В общем, встреча действительно получилась достаточно непринужденной. А разговор зашел об известном Загорском «эксперименте» с обучением слепоглухонемых детей (об этом еще будет особый разговор). Все увлеклись и незаметно проговорили два часа, после чего весьма дружески распрощались. И я, опять же по своей наивности, ничего не заметил.

А на следующее утро Вил Погосян как с цепи сорвался: «Ты что, не мог надеть на себя что-нибудь другое? Вы не понимаете, что это не Европа, а Кавказ, и здесь этому придается совсем другое значение!». И угроза: «В следующий раз приедешь, я тебе костюм куплю!»

Я попытался оправдываться и отказываться от покупки мне костюма, но дело, как говорится, уже было сделано...

Время подходило к нашему отъезду. И рано утром в день отъезда, – я еще не успел проснуться, – возбужденный крик Ильенкова: «Смотри, смотри» Вот он!» Я быстренько вскочил: не пожар ли случился, и глянул сквозь окно туда, куда был направлен его указующий перст. Там, в легкой дымке, как на театральной декорации, сверкал в лучах восходящего солнца Арарат.

Все дни перед этим он пытался увидеть его, но тщетно: хотя погода стояла еще достаточно сухая и ясная, на

большом расстоянии (20 км) даже самая легкая дымка закрывала от нас великую армянскую гору, оставшуюся на турецкой стороне. И только теперь я понял, как он хотел его увидеть. И потом, пока мы ехали в поезде, почти до самого вечера он провожал нас, а мы жадно смотрели на него и прощались с ним, я – не знаю, насколько, он – навсегда, жить ему оставалось полгода, и он, как я догадался потом, знал об этом.

В Тбилиси решили не останавливаться. Ильенков высказался в том смысле, что такого испытания наши организмы уже не выдержат. Поезд, наконец, выбрался из лабиринта Кавказских гор и, набирая скорость, по степям помчался к Москве. В Москве нас встречали жена Ильенкова, Л.К. Науменко со своей женой и холодный осенний московский дождь. Пошли обычные рабочие будни...

К концу подходил 1978 г. Что мы делали тогда, трудно вспомнить. И я часто думаю теперь о том, какую хорошую привычку имели старые интеллигенты – вести Дневник. А переписка! Ведь от многих в основном и осталось одно эпистолярное наследие, а сколько там всего. А самое главное – попробуй теперь вспомнить даже какие-то важные вещи. Ильенков как-то рассказывал мне о своих разговорах на эту тему с А.Н. Леонтьевым. А тот высказывался примерно так, что как хорошо было, когда не было телефона и люди вынуждены были писать друг другу. Ведь то, что написано пером, того, как говорится, не вырубишь топором. И к написанному слову люди относятся более ответственно, чем к «кимвалу бряцающему». Наверное, именно поэтому современные люди, в особенности молодые, совершенно не следят за собой и слова сыпятся из них, как мусор. А письменная речь – это не просто иной «код», это совсем иная культура. Тут Л.С. Выготский прав. Ох, как прав!

...В марте 79-го начались странности. Однажды я зашел к нему и сразу же обратил внимание на его совер-

шенно умиротворенный вид. Обычное для него состояние – это состояние внутреннего смятения, как будто все болячки мира отзывались острой болью в его душе. А тут какое-то просветление. Но еще больше меня поразило то, что его трехлетний внук Ванька сидел за его трофейной «Олимпией» и изо всех сил колотил по клавишам. Я выразил опасение за механизм. Ответ был странный: «А, наплевать!»

Меланхолия продолжалась. Присутствие в Институте философии Ильенков игнорировал. Однажды, выйдя из Института, я позвонил ему. В ответ на все вопросы односложные «да», «нет». Когда я высказал предложение взять отпуск и отдохнуть, – как будто бы его кто-то заставлял работать! – ответ был такой: «Да, да, в бессрочный». А когда я сказал «До свидания», он ответил мне: «Прощай!»

Да, это было последнее «прости». Но даже это «прощай» прошло где-то под сознанием, как-то резануло своей странностью: почему «прощай», ведь человек никуда не собирался... А он, оказывается, уже давно собрался и все решил. Не решил только, как, оставалось дело «техники». Но и «техника» была в конце концов тоже продумана. Врач-патологоанатом, выдававший его тело, вдруг спросил: а он что, знал анатомию?

Да, он знал, что есть такая *arteria carotis communis*, в просторечии сонная артерия, которая питает кровью мозг. И если эту артерию перерезать, то почти моментально прекращается кровоснабжение мозга и... прекращается сознание.

Он очень хорошо знал, что сознание работает при помощи мозга. (Знал не хуже Дубровского и Нарского). Но он так же хорошо знал, что никакая анатомия и физиология мозга не может объяснить, почему человеческое сознание болеет всеми болячками мира. «Что он Гекубе? Что ему Гекуба? А он рыдает!»

А ведь это до смешного доходило. Прихожу, он «рыда-

ет». Что случилось? Кто-нибудь умер? – Нет, все живы-здоровы. – Так в чем же дело? Оказывается, Китай напал на Вьетнам. Пограничный конфликт. Даже война. Ну и что? Мало ли таких на свете в наше время? И сколько их было на нашем веку? Но штука-то в том, что, оказывается, от войны не спасает даже принадлежность к одному общественному укладу, к одному «лагерю», приверженность одним и тем же миролюбивым принципам. Тут действительно есть о чем задуматься. Ведь мы тогда еще наивно верили, что социализм несет миру мир. В это хотелось верить. Но увя... А в октябре 93-го, я подумал, как хорошо, что он не дожил до того времени, когда «наши» по «нашим» бабахнули из танковых пушек...

Гражданская панихида была в Институте философии. Народу было очень много. В основном со стороны. Наверное, только тогда наше тупое институтское начальство почувствовало, что умер не рядовой сотрудник. Но главные официальные лица устранились. И это было хорошо, если вообще в подобном случае можно говорить о чем-то хорошем. Поэтому траур был нелицемерным, а речи неформальными. Потом его сожгли в крематории на Никольском кладбище. Последние прощальные речи. Что-то пропиликали на своих скрипочках музыканты. Гроб с телом Ильенкова проваливается в преисподнюю...

Запомнилась характерная архитектурная деталь. Вся задняя стенка ритуального зала – сплошное стекло, как будто ее вообще нет. И через нее до самого горизонта типичный подмосковный пейзаж: поля, перелески. И как будто бы человек уходит не в никуда, а куда-то далеко-далеко. А это оставляет надежду, что не навсегда, что он еще вернется...

Так ушел от нас Ильенков.

ИСКУССТВО

Не помню, когда это было точно, где-то в середине 70-х. Леня Шавельзон приглашает нас посмотреть на удивительный феномен: мальчишка лет четырех играет на фортепиано любые вещи и даже со своей интерпретацией.

Отправляемся в Гнесинское училище на улицу Воровского. Заводят нас в одну из классных комнат. Действительно, сидит за инструментом клоп, до педалей не достает, но играет. Немножко куражится, когда его просят что-то сыграть, – в общем нормальный ребенок, – но играет вполне прилично, порой изобретая свою собственную технику, поскольку его ручки, чтобы взять нужную октаву, явно не хватало.

Оказалось, что у ребенка врожденная катаракта и он почти ничего не видит. Отец, тоже слепой, слесарь и настройщик роялей. Сам тоже по-любительски играет. В доме, в общем довольно убогом, был инструмент. Мать – просто домохозяйка. Кроватька маленького Алешки Панова, так звали ребенка, стояла рядом с инструментом, и ребенок мог доставать до клавиш прямо с кровати. Но почему он не искалечил инструмент, а начал играть? Нормально играть нормальную музыку?

Отец умел играть? У многих детей отцы играют, но не все дети начинают сами играть, даже когда их заставляют... Вот-вот, **заставляют...** Но это я уже забегаю вперед. Сам я сначала ничего не мог понять. А Ильенков тут же нашел объяснение: музыка для ребенка с самого раннего детства стала **средством общения с любимым человеком**. Искусство, так же как и любовь, суть проявление человеческой свободы, свободной игры человеческих сущностных сил.

Сначала мне это показалось как-то слишком простенько. А потом я стал думать: что такое музыка, что такое искусство вообще? В любом случае это **средство об-**

щения между людьми. Сначала это вообще совместный ритуал – форма общения, которая помогала людям осознать их отношения, распределяла и закрепляла их общественные роли. Впрочем, слово «роль» здесь не годится: роль играют. Но игру мы отличаем от жизни. Так вот в ритуале игра и жизнь, искусство и действительность еще не отделились друг от друга. А музыка всего лишь пока только ритм, – ритм первичен и в музыке, и в поэтической речи, – ритм, сопровождающий общественное действие и помогающий отдельным людям совершать это действие синхронно.

Затем искусство отделилось от общественного действия, превратилось в произведение искусства. Но по сути оно было и остается, как считал Л.С. Выготский, **общественной технологией чувств**. «Искусство есть социальное в нас, и если его действие совершается в отдельном индивидууме, то это вовсе не значит, что его корни и существо индивидуальны. Очень наивно понимать социальное только как коллективное, как наличие множества людей. Социальное и там, где есть только один человек и его личные переживания».

Человеческое чувство это всегда общественное чувство, чувство одного человека к другому человеку.

Но когда оно возникает, как бы пробуждается в нашей душе не непосредственно в человеческом общении, а в общении с произведением искусства, мы не знаем, что с этим чувством делать.

Толстой правильно понял эту ситуацию, описав ее в «Крейцеровой сонате»: «Ну, марш воинственный сыграют, солдаты пройдут под марш, и музыка дошла; сыграли плясовую, я проплясал, музыка дошла; ну, пропели мессу, я причастился, тоже музыка дошла, а то только раздражение, а того, что надо делать в этом раздражении, – нет. И оттого музыка так страшно, так ужасно иногда действует...».

Музыка – это то, что позволяет делать что-то **вместе**.

То, что сообщает ритм общему делу, вызывая чувство солидарности, чувство локтя, то особое чувство присутствия, которое сообщает душе **радость**. Ритм вообще первичен. Тут Гачев прав. Но откуда мелодия?

Мелодия – это песня, которую сначала поют вместе, хором. А потом и она становится второй составляющей собственно музыки.

Но вот следующий шаг Толстому оказался непонятен. Он непонятен, потому что он, во-первых, совершенно диалектичен: это превращение **формы в содержание**. То, что давало форму человеческому общению, само становится содержанием человеческого общения. Содержанием общения становится сама форма общения. Во-вторых, этот шаг связан с тем, что всякое общее дело создает радость, если оно есть любовь. Музыка становится понятной, если она есть общее дело, общее содержание двух любящих сердец. Сначала это исполнитель и слушатель, а потом слушатели. И если этого чувства нет, то любое, даже самое мастерское исполнение превращается в штукачество и противно истинному назначению музыки, вообще искусства. Другой крайностью является сентиментальность. И мера здесь, как и во всем остальном, есть истинно прекрасное.

В «Крейцеровой сонате» Толстой (и здесь его чутье художника не подводит, подводит его метафизика) описывает как раз* тот случай, когда любви нет, а есть только распаленная чувственность, страсть, которая перемежается периодами взаимного отчуждения, переходящего в раздражение и ненависть. На фоне именно этих отношений музыка, именно прекрасная музыка, становится непонятной: непонятно, что с ней делать, что под нее делать, – плясать нельзя, маршировать тоже, ее даже петь нельзя. Но, самое главное, она вызывает в душе то чувство, у которого нет адресата. Или, хуже того, возможный адресат вызывает чувства совсем другие. И происходит столкновение в душе возвышенного и низменного, пошло-

го. И человеческая душа этого не выдерживает, она разрывается на части, и все, как в «Крейцеровой сонате», кончается трагически.

Эту антитезу возвышенного и низменно-пошлого Толстой прекрасно описывает. «Например, хоть бы эту Крейцерову сонату, первое престо. Разве можно играть в гостиной среди декольтированных дам это престо? Сыграть и потом похлопать, а потом есть мороженое и говорить о последней сплетне. Эти вещи можно играть только при известных, важных, значительных обстоятельствах и тогда, когда требуется совершить известные, соответствующие этой музыке важные поступки. Сыграть и сделать то, на что настроила эта музыка. А то несоответственное ни месту ни времени вызывание энергии, чувства, ничем не проявляющегося, не может не действовать губительно».

Но антитезу: возвышенное на одном полюсе и отсутствие любви на другом, Толстой, мне кажется, не понимает, потому что он не понимает любовь, половую любовь, он все время путает ее с чувственной страстью, с влечением и т.д.

Искусство – это технология человеческих чувств: оно не только их выражает, оно их **формирует**. Но если ему **нечего** выражать, то и сформировать оно ничего не может. Тут должен быть какой-то первичный исходный материал. А когда все субстанциальные основы разрушены, начинает разрушаться и искусство. Прекрасное становится **невыносимо**, ему не просто ничто не соответствует в душе, оно не просто безразлично, оно раздражает. И красота переходит в безобразия. Психологическая сторона этого перехода неплохо описана К.Г. Юнгом в его «Улиссе»: «Мефистофелевские обращения смысла в бессмыслицу, а красоты в уродство, чуть ли не до боли близкое сходство между смыслом и полным его отсутствием, притягательная сила безобразия, представшего красотой,

– все это в настоящее время стимулирует акты творчества с такой интенсивностью, равной которой не было за всю историю человеческого духа...».

Я бы добавил к этому только одно. Все это настолько верно, что творчеством в наше время признается только то, что направлено на разрушение прекрасного и истинного. Я это к тому, что и Ильенков раздражал своих современников именно тем, что его творчество было направлено на истинное, а не на его разрушение. Что же касается разрушения красоты, то этот феномен им описан совершенно блестяще в статье «Что там в Зазеркалье?», опубликованной в сборнике «Искусство нравственное и безнравственное» (М., 1969).

«Осенью 1964 года, – пишет Ильенков, – во время поездки на философский конгресс, наша делегация оказалась в Вене как раз в тот день, когда там открывалась выставка поп-арта, приехавшая из Америки. О «попе» все мы что-то слышали, что-то читали, какое-то представление об отдельных шедеврах того направления имели по тусклым газетным клише. Но поскольку собственным глазам все мы привыкли доверять больше, чем «гулом наполненному слуху», то и решили все как один не упустить случая познакомиться с «попом» воочию, без посредников».

Заметьте: какое-то представление имеем **по тусклым газетным клише**. Именно это-то нас и вводит в заблуждение: не имея непосредственных впечатлений, мы, которым, по словам Ницше, газета заменила утреннюю молитву, судим обо всем очень уверенно и поверхностно, убивая в себе остатки нормальной человеческой впечатлительности. Впрочем, Ильенкова я редко видел с газетой в руках. Ведь по газете ни о чем нельзя судить: газета так же равнодушно сообщает о гибели десятков и сотен тысяч людей, как и о том, сколько мужей и любовников имела какая-нибудь голливудская знаменитость. Все идет в одном ряду. Газета приучает нас не плакать и не смеяться, просто принимать и хранить «информацию». Это выхолащивание всех человеческих чувств. Кстати, именно

эта эмоциональная тупость не позволяет понять и ту высокую философию, которую исповедовал Ильенков. «Кто разберется в колоратурном сопрано, – как говорил А.Ф. Лосев, – тот поймет и диалектику Гегеля». И непонятно будет то впечатление, которое получил Ильенков от «попа». Но это все-таки стоит описать. Вернее, привести описание самого Ильенкова.

«Вступив в залы выставки с чувством вполне понятного любопытства, я был настроен довольно иронически, – пишет он, – Такая установка на восприятие поп-арта казалась мне, исходя из всего того, что я о нем читал и слышал, совершенно естественной для всякого нормального человека. Но уже через десять минут эта иронически-насмешливая апперцепция, будучи «априорной», но явно не будучи «трансцендентальной», была начисто сметена и разрушена без остатка обрушившейся на мою психику лавиной непосредственных впечатлений. Я вдруг понял, что в бедной голове моей происходит что-то неладное, и, прежде чем успел разобраться, в чем же дело, почувствовал себя плохо. Буквально физически плохо. Мне пришлось прервать осмотр и выйти на свежий воздух, на улицу чинной и старомодной красавицы Вены».

Можно, конечно, изображать деланный восторг при виде тех «шедевров», которые увидел Ильенков, чем и занимается большинство из нас из боязни оказаться «неразвитыми», «несовременными» и т.д. Но деланного отвращения тут выказать нельзя, потому что это единственная естественная реакция, которая может быть у нормального, человека.

«У меня такое ощущение, будто на моих глазах хороший знакомый попал под трамвай. Не могу я видеть внутренности, размазанные по рельсам и асфальту...» Так передал свое состояние окружающим Ильенков, когда обрел, наконец, дар речи. Но если это непонятно, то уж наверняка непонятно должно быть и то, что подумал об этом Ильенков, придя в чувство. А в теории это выразилось в

общем-то даже просто. Но просто для того, кто усвоил и принял ту методологию, которая лежит в основании подобного рода теории. И методология эта в общем проста: причины всех вывертов в нашем сознании надо искать в вывертах реальной жизни. Ведь реальная наша жизнь выхолощивает все нормальные человеческие чувства, человечность чувств. А выхолощенное «искусство» только лишь дает санкцию этому выхолощенному отчужденному миру. Человек, утративший чувство красоты в этой жизни, придя на выставку «попа», с удовлетворением отметит про себя: красота не живет даже в пенопеньях... Красота, скажет он потом своим знакомым, как и нравственное чувство, это атавизм, устаревшее понятие. А произведение современного искусства, как проповедовал небезызвестный А. Гулыга, должно быть «интеллектуальной головоломкой», эдаким ребусом, которым забавляется обыватель на досуге.

И все довольны. Получается своеобразный круг взаимности: выхолощенная жизнь порождает выхолощенное «искусство», а выхолощенное «искусство» убивает остатки нормальной человеческой впечатлительности и возвращает обывателя, погрузившегося в такое «искусство», обратно в жизнь, уже совершенно стерильного и довольного собой. Он успокоился и обрел душевное равновесие: красоты действительно нет, и истины нет, относительно чего у него еще оставались какие-то сомнения. И создатель этого «искусства» тоже доволен. В общем, каждый получил свое.

Феномен убивания красоты, технологию этого убивания, Ильенков тоже описывает. Описывает, – на мой взгляд, по крайней мере, – наглядно и доходчиво. И это тоже стоит просто привести.

«Я еще раз оглядываю зал. (Это уже после приступа тошноты.) Над входом, как эмблема, – огромный лист фотобумаги, метра три на четыре. Издали – серая, черно-белая поверхность, вблизи глаз различает сотни распо-

ложенных рядами абсолютно одинаковых изображений -отпечатков с одного и того же негатива. Одно и то же, сотни раз повторенное женское лицо. Сотни плохоньких фотокарточек, какие делают фотографы-ремесленники для удостоверений... А личность, которая таким образом тысячекратно удостоверяется, – это всем известная «Мона Лиза», она же «Джоконда». Лицо, утратившее в результате надоедливой механического размножения то, что называется «индивидуальностью». И знаменитая улыбка утратила всякое подобие загадочности. Загадочность начисто смыли с лица едкие химикалии неумелого фотографа. Улыбка стала мертвенной, застывшей, неприятно-искусственной. Профессионально заученная улыбка стареющей манекенщицы, которая улыбается просто потому, что так положено. Но это и не важно, ибо лицо и улыбка играют тут роль кирпича в кладке «композиции». «Мона Лиза» так «Мона Лиза». И «Мона Лиза» сойдет...

Гляжу на нее и с грустью думаю: если мне теперь посчастливится увидеть настоящую, живую «Джоконду», моя встреча с ней, наверное, будет отравлена воспоминанием об этом зрелище.

Когда перемешивают низменное и высокое, то средний общий уровень восприятия окружающего мира занижается. И в жизни это часто служит спасением для нашей психики. Слишком высокое искусство при столкновении с нашей низменной жизнью неизбежно порождает конфликт в нашей душе. И постоянно жить в состоянии этой саморазорванности человек не может. Отсюда необходимость **Иронии**. Но ирония не должна переходить в **цинизм**. А когда «Джоконде» подрисовывают усы, то это уже не ирония. Это уже ополнение. И после этого оказывается отравленной не только встреча с настоящей «Джокондой», но и с той единственно-неповторимой... Вернее, такая встреча просто не состоится: ведь чувство, которое позволяет нам любоваться и восхищаться «Джокондой», то же самое. И оно или есть, или его нет...

А с «Джокондой» встреча все-таки состоялась. В 1974 году она сама приехала к нам и была выставлена в Пушкинском музее, рядом с Институтом философии. Вернее, наш Институт оказался рядом с Музеем. И мы – я, Ильенков, Гена Солодков с женой, наши ростовские друзья, оказавшиеся в это время в Москве, – радостно бежали ее смотреть. А выйдя, делились впечатлениями.

Трудно теперь судить, насколько искренними мы были тогда в своих суждениях. Обстановка для «встречи» была весьма неподходящей: картину поместили в какой-то стеклянный саркофаг, чтобы ее не испортил какой-нибудь псих, и обычный в таких ситуациях ажиотаж сильно затруднял «незаинтересованное созерцание».

Эстетическому воспитанию Ильенков придавал почти такое же значение, как и Шиллер. И для этого у него было, среди прочих, одно серьезное основание. Это основание заключалось в очень четком понимании нераздельного единства Красоты и Добра. А шире: Истины, Добра и Красоты. Истинное искусство не может расходиться с нормальным нравственным чувством, считал он. Опошленная и поруганная «Мона Лиза» уже есть факт безнравственности и аморализма. И если можно надругаться над «Джокондой», то почему это не позволено по отношению к живой женщине? А если первое позволено, а второе все-таки не позволено, то это «двойная мораль», которая опять-таки безнравственна.

Чувство красоты – свойство **целостного** восприятия. А нравственное чувство – свойство **целостной** личности. И в этой целостности они сходятся. Поэтому искусство, когда оно начинает «анализировать», разлагать мир на объемы, плоскости, кубы, треугольники, линии, точки и т.д., то это неизбежно убиение чувства красоты, убиение искусства. И Ильенков – кстати, великий мастер иронии, но ни в коем случае не пошлости, – иронизирует над этим «искусством»: «Сначала приучи себя находить удовольствие в игре с разноцветными кубиками. Попробуй скон-

струировать из этих кубиков свой автопортрет. Когда почувствуешь, что тебе этот автопортрет понравился, что он доставляет тебе в созерцании то самое наслаждение, которое раньше вызывали у тебя всякие устаревшие «Венеры Милосские» и «Сикстинские Мадонны», – возрадуйся. Ты на пути к цели. Тогда переходи к рассечению кубиков на покрашенные поверхности, от плоскостей – на линии, от линий – на точки и пятнышки. Чувствуешь, какая свобода, какая красота? И тогда спадут с твоих глаз последние старомодные тряпки, тряпки абстракции, и узришь ты самую современную красоту. Красоту унитазов. И тогда спокойно, с сознанием исполненного долга, погружайся в самозабвенное моление этому новому алтарю, испытывая радость самоотречения».

То же самое и с Истиной. И против нее в последнее время затеян такой же крестовый поход, как и против Красоты. А «тайна» за тем и другим кроется только одна – это поход против Добра, оправдание Зла в этом мире. Только прямо и непосредственно делать это неловко, а вот если я скажу: Что есть истина? Никто не знает, что такое истина! То это будет звучать «современно», непретенциозно, релевантно и толерантно. А главное, это позволяет уйти от всякой ответственности за все, что творится в этом мире. Ведь и Понтий Пилат хотел только лишь уйти от ответственности, переложить ее на других, когда он задал Свой знаменитый вопрос: «Что есть истина?»

Ведь если нет Истины, то нет и Справедливости, – вот куда тянется ниточка пилатовской иронии. «А позиция Понтия Пилата в этом вопросе, – писал Ильенков, – это позиция человека, вполне уютно чувствующего себя в мире...? раздираемом на куски клыками зверей в облике человеческом. Вот и цедит эдакий Пилатик сквозь зубы: «Что есть истина? Что есть красота?..» И предпочитает ждать в сторонке, пока «время покажет».

Ох, сколько же развелось этих Пилатиков? Вот что, например, утверждает один из них, некто Касавин И.Т. Фи-

лософия не имеет дело с истиной, поскольку она не соприкасается с объективной реальностью. (Кому и зачем тогда нужна такая «философия»?) Эту проблему она делегирует эмпирической науке. (Пилат тоже «делегировал» эту проблему еврейским старейшинам.) А сама она только описывает научные истины и призывает «к самостоятельному мышлению на фоне панорамной картины познавательной ситуации» («Философские науки», 1990, № 8, с. 72).

Выходит, самостоятельное мышление – это не мышление в соответствии с истиной, с объективным положением вещей, а в соответствии... С чем в соответствии? Со своими собственными вкусами и предпочтениями. А как иначе?

В общем, чего моя левая нога хочет, то и истинно. Впрочем, последней нет. Тогда на каком же основании я отличу один («хороший») философский текст от другого («плохого»)? Только на основании собственных предпочтений? Тогда, выступая оппонентом по чьей-нибудь диссертации, я должен сказать: не по объективным качествам представленной диссертации, а по моим собственным предпочтениям, считаю, что автор заслуживает присуждения ему искомой ученой степени...

Одним словом, получается какая-то призрачная седьмая вода на киселе... Но это-то и прекрасно, скажет наш Пилатик. И, увы, крыть его уже больше нечем. Что можно сказать калеке, который наслаждается, прямо-таки упивается, своим собственным уродством: «Ах, как это прекрасно, какая раскованность воображения, как необычно по цвету, по очертанию! Как свободно сломана традиционная перспектива, как хорошо, что нет сходства с Аполлонами и Никами Самофракийскими! Как хорошо, что у человека четыре ноги!..»

Ильенкова часто обзывали гегельянцем. Сам для себя он не видел в этом ничего плохого, если это не форма

доноса и не признак политической неблагонадежности. Ведь именно Гегель, как никто другой, питал пафос искания истины: «Смело смотреть в глаза истине, верить в силу духа – вот первое условие философии».

Под этим целиком и полностью подписался бы и Ильенков. Наш Пилатик сказал бы другое: Не смотреть в глаза истине, не верить в силу духа, а верить в бледную немочь – вот первое условие философии...

А почему, собственно, искусство? Почему не философия? Почему не о философии прежде всего идет речь? Ведь Ильенков – философ?

Такую тираду можно было бы предвидеть со стороны нетерпеливого читателя. Но я бы ему ответил на это следующее. Шеллинг тоже был философ. Но он считал, что Органон философии не логика, а искусство. Ильенков, вслед за Гегелем, не стал бы противопоставлять искусство логике, хотя ценность формальной логики он ставил значительно ниже искусства. И если Ильенков состоялся как философ, то не потому, что он не состоялся как художник. А как художник Ильенков «не состоялся» только Потому, что и здесь он оставался верен истине и правде Жизни, как и во всем остальном. Далеко не всем, видимо, известны такие факты из биографии Ильенкова, что в 1945 г., будучи краткое время литсотрудником «Красной звезды», он возобновляет свои занятия рисунком и безуспешно пытается поступить во ВГИК. «Однако, – как написал Алексей Новохатько в своей вводной статье к Сборнику работ Ильенкова «Философия и культура», – к «счастью для нашей философии, то предприятие не за-»вершилось успехом. Ильенковские рисунки и этюды, отражавшие с бесстрашием документалиста некоторые кошмарные эпизоды только что закончившейся войны, совершенно расходились с лакированными представлениями эпохи о самой себе...».

Во всяком случае врать Ильенков не мог, потому что

обладал крайне обостренной впечатлительностью. И обостренным чувством правды и меры должен обладать как создатель «Крейцеровой сонаты», так и тот, кто способен ее воспринимать. Ильенков рассказал мне как-то, что музыку Вагнера он впервые услышал из черной тарелки репродуктора еще в отрочестве. Это был «Полет валькирии». Музыка настолько потрясла его, что он от охватившего его жуткого чувства убежал на улицу. Никого из взрослых не было дома.

Впечатлительность его вообще граничила с патологией. Помню, как мы шли по улице в Гаграх. Получилось так, что он шел со стороны, где начинался крутой обрыв в сторону моря.

- Давай, поменяемся местами, – предложил он вдруг. И признался в своей боязни высоты, из-за чего он избегал летать на самолетах.

- Ты знаешь, я прямо задницей ощущаю под собой эти десять тысяч метров.

Об этой ильенковской самолетобоязни анекдоты ходили. Когда надо было в сентябре 1977 г. ехать в Алма-Ату, на Второй Всесоюзный симпозиум по диалектической логике, он уговорил Сашу Сорокина ехать на поезде. Все остальные, естественно, полетели на самолете. И когда мы прилетели в Алма-Ату, казахские философы прибежали с цветами встречать Ильенкова. На недоуменные вопросы, где же Ильенков, московские шутники отвечали что-то вроде того, что они с Сорокиным едут по степям на верблюдах и прибудут не раньше, чем через неделю и т.д.

Была ли это трусость? Я много думал об этом. И решил, что нет. В иных случаях он презирал опасность. И это в особенности в ситуациях, где требуется мужественный гражданский поступок. Большинство людей не боится летать на самолетах просто потому, что, находясь в замкнутом пространстве салона самолета, человек чув-

ствует себя так же, как и в любом другом помещении: он ощущает под собой твердую опору, и его не интересует, что под этой опорой ничего нет, кроме воздуха, который поддерживает тебя только до тех пор, пока работают мощные двигатели и несущие плоскости обтекает тугая воздушная струя. А если двигатели откажут...

Современный человек вообще мало страдает от своей впечатлительности, потому что у огромного числа людей ее просто нет. Психолог В.П. Зинченко, один из последних «могикан» школы Выготского-Леонтьева, рассказывал как-то, что в последнее время невозможно найти даже для эксперимента детей-эйдетиков. Эйдетики – это дети с очень живым воображением, – иногда это проявляется и у взрослых, – когда теряется грань между фантазией и реальностью. Выготский, правда, объясняет эйдетизм как форму памяти, физиологической основой которой является инерция зрительного нервного возбуждения, длящейся после того, как раздражитель, вызывающий в зрительном нерве возбуждение, уже перестал действовать. Но все-таки, видимо, именно эта форма памяти отчасти лежит в основе, а отчасти развивается деятельностью воображения, которая и лежит в основе мифологии древних людей, а затем религии и искусства. Современному ребенку не надо фантазировать: он в огромном количестве поглощает готовые продукты фантазии взрослых людей -авторов различного рода «мультиков». А современные игрушки, которые представляют собой копии современных танков, самолетов и т.д., лишают ребенка возможности что-то самому домысливать. Ведь это не то же самое, когда ребенок скачет на палочке, а воображает себя красным конником.

И чем больше времени проводят дети у телевизоров и играют в разные электронные игрушки, тем меньше они читают. И теряют способность к чтению. Ведь чтобы читать, надо иметь развитое воображение: текст не дает не-

посредственно картину описываемых событий. В особенности это касается психологических ситуаций и всяческих переживаний. Но именно последние наиболее адекватно передаются текстом. В кино гораздо труднее, даже просто невозможно, передать переживания Андрея Волконского на Тюле под Аустерлицем. Поэтому кинематографисты вынуждены бывают, нарушая законы жанра, давать текст за кадром: это уже литература. Все это надо вообразить, представить.

Надо сказать, что проблема воображения была совершенно неподъемной для советских философов. И, наверное, только Ильенков мог одолеть ее. Во всяком случае его статья «Об эстетической природе фантазии», опубликованная в «Вопросах эстетики» (Вып. 6. М., 1964) остается единственной в своем роде.

Пожалуй, ни одна из человеческих способностей, ни одна из его сущностных сил, не претерпела такой мистификации, как способность воображения, творческой фантазии. И все дело в том, что эта способность менее всего поддается объяснению в понятиях и категориях старого материализма, стоявшего на точке зрения так называемого **отражения**. На этой же точке зрения стоял и «диамат».

Все дело в том, что невозможно из отражения вывести воображение. Воображение есть **отрицание** отражения. Отражаем мы то, что есть на самом деле, а вообразить можем такое, чего на свете не только не бывает, но и быть не может. И, вместе с тем, такая способность явно налицо. Мифологию, религию, искусство невозможно себе представить без этой способности. Но без этого невозможно представить себе и науку. И, вслед за Кантом, Фихте, Шеллингом, Ильенков показывает именно это. Наука и исторически, и логически возникает вслед и на основе тех сущностных сил, которые человек развил в себе благодаря мифологии, религии, искусству.

Ситуация для прежнего материализма тупиковая. Поэтому этот материализм всегда рядом с собой полагал представление о некоей мистической «интуиции». И вот здесь каких только фантазий не породила безграмотная философия, в том числе и «марксистская», которая не разобралась в проблеме и не сумела сделать правильных выводов из классического немецкого («умного») идеализма. Но именно этот идеализм, идеализм Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, позволяет прийти к парадоксальной, но единственно верной формуле: человек не отражал бы окружающий его мир, если бы он не фантазировал. **Воображение есть условие человеческого отражения мира, а не наоборот.**

И как таковое воображение есть **деятельность**. Не акт, не мистическое **озарение, инсайт**, а именно **деятельность**. Деятельность особого рода, но принципиально ничем не отличающаяся от обычной предметной деятельности, придающей человеческую форму веществу природы в соответствии с законами и объективными свойствами последней. Отсюда же рождаются и человеческие идеалы... Но идеалы, как и идеальное вообще, это уже особый разговор.

Для кого они пишут? Кто их читает? – сказал как-то Ильенков, когда я выразил сомнение в научной ценности той «продукции», которая выходила тогда под грифом Института философии, в том числе и в секторе «диамата», в котором мы работали. Ильенков при этом всегда имел в виду прежде всего способность просто писать по-русски, явное отсутствие фантазии и чувства меры... Но били нас они, потому что их было «компактное большинство».

ФИЛОСОФ

В философии, как ни в одном другом деле, от великого до смешного один шаг. А. Зиновьев рассказывал как-то (еще до своей размолвки с советской властью) про один показательный в этом отношении случай. Ехали они вместе с ныне покойным профессором Д.П. Горским в автобусе, и один, не совсем трезвый, гражданин задал профессору Горскому прямой, как кавказский кинжал, вопрос: «Ты кто?» И тот не нашел ничего умнее, как ответить: «Я – философ». Гражданин рассмеялся и заключил: «Значит, дурак»...

Ильенков никогда не говорил о себе, и даже невозможно себе представить, как бы он мог это сказать, что он – философ». Это все равно, как если бы Гете сказал про себя: «Я – гений», хотя это действительно так и Гете знал об этом.

Есть вещи, как заметила генеральша Епанчина у Достоевского, о которых не только говорить неприлично, но и начинать говорить неприлично. Так вот, о «философии» даже начинать говорить неприлично, потому что здесь, опять-таки как нигде, «быть» и «казаться» очень легко меняются местами и подменяют друг друга. «...Истинные философы, – по Платону, – свысока вззирающие на жизнь людей, они одним представляются ничтожными, другим – исполненными достоинства; при этом их воображают то политиками, то* софистами, а есть и такие, которые мнят их чуть ли не вовсе сумасшедшими».

Французских просветителей-энциклопедистов называли просто «философами». И при этом имелось в виду, что это ниспровергатели существующего, революционеры-бунтари. При советской власти «философ» означало, наоборот, апологет существующего, полпред Партии и т.д. Император Николай I в свое время ликвидировал кафедры философии в университетах как рассадники вольномыслия, и они оставались только в духовных академиях,

отчего в России и возобладали религиозная философия, в чем видят почему-то преимущество русской философии, по сравнению с западноевропейской. Так что с «философией» надо быть очень осторожным. Здесь лучше, до поры до времени по крайней мере, поступить так, как сказал поэт: «молчи, скрывайся и таи...».

Очень трудно в жизни не быть смешным. И здесь один выход: уступить людям в мелочах. Пускай посмеются над твоей неловкостью в делах сугубо практических, чтобы не отдать на осмеяние самого главного.

Нет абстрактной истины, – истина всегда конкретна. Тут Гегель прав тысячу раз. Нельзя говорить об истинности и достоинстве «философии» и «философа», до тех пор пока неясно, о какой философии идет речь и о каком философе: всякое всеобщее конкретно как особенное.

Одна финская девочка на вопрос, что такое президент, ответила: президент это Кекконен. Маркс сказал, что Сократ – это воплощенная философия. Философ – это скажем, Пифагор, Платон и т.д. Можно также сказать: Ильенков – это философ. Или: философ – это Ильенков.

Понятно, что тут ищут образ, сравнение. А как еще объяснить? Поэтому и невозможно объяснить, что такое философия, человеку, который не знает ни одного философа. Вот однажды на очередных Ильенковских чтениях один «любомудр» со страшной бородой влез на трибуну и сравнил Ильенкова с Бердяевым и Хайдеггером и... попал пальцем в небо, что называется не заглядывая в святцы.

Открываем «святцы». Читаем: «...Случается нередко, что появляются в философии и мнимые пророки, старающиеся заморозить молодые умы цветистым красноречием, – писатели типа Шопенгауэра и Ницше, Хайдеггера и Бердяева, и им это подчас удается. Но, как правило, ненадолго. Мода, как всякая мода, на такие вещи обязательно проходит. Мнимой мудростью люди жить долго не могут. Рано или поздно молодые умы распознают, где на-

стоящая, серьезная и вдохновенная философия, а где -лишь ее модный эрзац».

Это из статьи «Философия и молодость». И если даже на меня гневно ополчится все философское «сообщество», я все-таки скажу: Ильенков был принципиальным противником всякой пророческой риторики, был сторонником строжайшей логики и, в этом смысле, сторонником строгой науки.

Я помню, как непримиримо и страстно выступил Ильенков против бывшего единомышленника А. Арсеньева, когда тот начал шпынять науку за то, что она якобы не способна постичь глубины человеческой субъективности, изучает только «конечное», эмпирическое, поверхностное и т.д. В принижении науки Ильенков усматривал бегство человека от разума, а это желание убежать от себя у человека возникает всякий раз, когда ясное осознание действительности открывает ее крайнее несовершенство и повергает человека в тоску.

Еще раньше на этой же почве у Ильенкова произошел драматический разрыв с М. Петровым, человеком безусловно талантливым, но увлекавшимся. Этому я не был свидетелем, но Ильенков как-то выразил мне обиду в связи с тем, что «некоторые считают, что вся древнегреческая цивилизация была создана морскими разбойниками». Потом я узнал, кого он имел в виду, и понял, что корень разногласий намного глубже и серьезней. А корень прежде всего в добровольном самоотчуждении человека – в отчуждении от собственного разума, под тем предлогом, что «техницистский разум» создает самую утонченную, самую иезуитскую систему господства человека над человеком.

«Нет божества без убожества», – любил повторять Ильенков. Убожество, «блаженство», есть необходимое качество человека, который начинает сотворять себе кумира. Человек, не бегущий собственного сознания, это гордый человек. А религия осуждает «гордыню» именно потому, что гордый человек – это человек, доверяющий собствен-

ному разуму и никому не кланяющийся, ни земным царям, ни царю небесному. В общем, любое ограничение разума дает место вере, на что сознательно шел Кант, а всякая слепая вера есть ограничение разума.

Ильенков очень хорошо понимал эту диалектику. Он понимал, что человеческая глупость – это не только результат, но и средство порабощения человека. Поэтому его так и бесило человеческое невежество, он прекрасно сознавал его «демоническую силу». А когда оно принимало форму ученого невежества, когда третирующие науки возводилось в принцип, это уже просто мракобесие. И именно на этом основании Ильенков делал разницу между деревенским попиком, и Бердяевым.

Ильенков вместе с тем никогда не был ура-атеистом в духе французских материалистов или «воинствующих безбожников» первых лет советской власти. А гуманистическое содержание христианства, которое его всегда вдохновляло, подвигло его даже на создание пьесы «Иисус Христос», которую он написал для Театра на Таганке. Помню, с каким интересом он слушал магнитофонную запись рок-оперы «Христос-Суперзвезда». И, наконец, заметки во фронтовом блокноте: «У меня все растет и крепнет убеждение, что нам очень и очень необходим Бог... Именно такой Бог, как у Л[ьва] Николаевича...»

Но здесь характерно именно последнее: Бог Льва Николаевича. Ведь «Бог» Льва Николаевича, – это бог, который в душе. Которому, как и Богу Спинозы, – о «спинозизме» Ильенкова мы будем еще говорить особо, – не надо молиться. Что угодно готов делать, – говорил как-то Лев Николаевич, – не заставляйте только молиться. И это очень характерно: красивый, торжественный ритуал, музыка, пение, даже курение ладана – все это прекрасно, и я готов в этом участвовать. Нравственный закон «внутри нас» – просто необходим. Не заставляйте только молиться! Ведь мольба – это уже унижение себя. Это уже бог не

в душе, а Бог на небесном троне, к стопам которого я должен припадать... А почему, зачем?

Последние, «перестроечные», годы я все чаще и чаще стал слышать речи о вреде «онаучивания». И сначала никак не мог понять, чего это вдруг им наука помешала. А потом, наконец, осенило: ведь это они против «большевиков» и за Бога. И уж когда прочитал у Ципко, что вред сталинизма заключается в том, что товарищ Сталин был «большой ученый», то тут, как говорится, и дураку стало все ясно: все это против революционного сознания, против энтузиазма, против «штурма неба». В общем, успокойся, смертный, и не требуй правды той, что не нужна тебе... Непонятно только, почему за меня кто-то должен решать, нужна мне правда или нет, и какая мне нужна правда.

Два начала жили в душе Ильенкова: одно божеское, другое – богоборческое. И они разрывали его. Но тому, кто ставил, и ставит, это Ильенкову на вид, я бы ответил одними словами Гегеля: заштопанный чулок лучше, чем разорванный, нельзя то же самое сказать о сознании. Человек, который живет в разорванном мире и открыт этому миру, не может не разрываться. Можно, конечно, уговорить себя, что справедливость никогда не наступит на земле, что отчуждение неискоренимо, как я опять-таки узнал в последние годы от своих коллег-друзей, но это все-таки попытка «заштопать» себя.

Ильенков мало к кому испытывал почтение. Из всех «иерархов» советской философии он уважал только лишь Б.М. Кедрова и П.В. Копнина. И это понятно, ибо с ними прежде всего связана та «оттепель» в советской философии, которую мы имели в конце 50-х – начале 60-х гг. Кстати, та «оттепель» дала значительно больше, чем вся горбачевская «перестройка» («катастрофка») Но мыслитель, которого он ставил выше себя (а себе он, как и всякий умный человек, знал цену, и это нисколько не вопреки его неподдельной скромности и деликатности), – это Михаил

Александрович Лифшиц. И я считаю себя благодарным Ильенкову, кроме всего прочего, за то, что он ввел меня, так сказать, в мир Лифшица. А это действительно целый мир. И расположение тут было взаимным, хотя Лифшиц тоже мало кого чтит из «гениальных» современников.

Что касается отношения Лифшица к Ильенкову, то оно нашло свое достаточное отражение в тексте предисловия к сборнику текстов Ильенкова «Искусство и коммунистический идеал» (М., 1984), написанном по просьбе издательства «Искусство». И это, так сказать, уже документ. И тут можно сказать: иди и читай. А вот что касается отношения Ильенкова к Лифшицу, то тут, к сожалению, письменных свидетельств не осталось. И тут только остается верить очевидцам. Так вот я, как очевидец, могу сказать, что Ильенков чувствовал себя учеником по отношению к Лифшицу. И мне здесь можно верить или не верить.

Надо сказать также, что дружба с Лифшицем сильно «запятнала» Ильенкова в глазах «демократической» интеллигенции: ведь Лифшиц был «против» модернизма, «против» либерализма и еще против множества всяких «измов», которыми наша образованная публика увлекалась до умопомрачения. А что касается модернизма, то тут дело доходило до курьезов. Один, ныне покойный, редактор в журнале «Коммунист», которому я принес рецензию на книгу Лифшица, выговаривал мне, что Лифшиц ретроград, потому что он критикует Пикассо, а Пикассо коммунист и друг Советского Союза. Так вульгарно понятая партийность переходила, так сказать, в собственную противоположность. А ведь Пикассо, как и всему модернизму, поставил диагноз человек, далекий от всякой партийности, а именно Карл Густав Юнг. Читайте: «Следует различать две группы пациентов: **невротики** и **шизофреники**. Первая группа создает картины синтетического характера, пронизанные сильным и цельным чувством. Если они совершенно абстрактны и потому не передают ощущения автора, то по крайней мере явно симметричны или же

нагружены несомненным смыслом. Вторая группа, напротив, создает картины, показывающие, что их авторам чужды эмоции. Они передают в любых случаях не единое гармоничное чувство, а, напротив, противоречивые ощущения или же полное их отсутствие. В художественной форме этих картин преобладает настроение разорванности, распада, выражающееся в ломаных линиях, и это свидетельствует о психической **разорванности** творца. Картины оставляют зрителя холодным или производят на него пугающее впечатление из-за парадоксальной, захватывающей дух и гротескной бесцеремонности. Пикассо принадлежит к этому психическому типу».

Как видите, опять разорванность, опять шизофрения. Так что дело не в марксизме Ильенкова или Лифшица. И что с этим делать? «Штопать»? Если опять-таки следовать не «марксизму», а психоанализу, то саморазорванность сознания надо не «штопать», не загонять вовнутрь, а наоборот -дать ей внешнее выражение, дать выход и, тем самым, форму разрешения противоречия. А удержаться на острие этого противоречия крайне трудно. Здесь, как правило, мы всегда имеем скатывание в одну сторону. Эту двойственность значения творчества Пикассо, равно как и двойственное отношение к нему, и показывает Ильенков в статье «Об эстетической природе фантазии».

«Полотна Пикассо, например, – пишет он, – это своеобразные зеркала современности. Волшебные и немножко коварные. Подходит к ним один и говорит: «Что за хулиганство! Что за произвол! У синего человека – четыре оранжевых уха и ни одной ноги» Возмущается и не подозревает, насколько точно он охарактеризовал... самого себя – просто в силу отсутствия той самой способности воображения, которая позволяет взору Пикассо проникать сквозь выложенные покровы буржуазного мира в его страшное нутро, где корчатся в муках в аду «Герники» искалеченные люди, обожженные тела без ног, без глаз и все еще живые, хотя и до неузнаваемости искореженные

в страшной мясорубке капиталистического разделения труда... Этого формалист от канцелярии не видит.

Подходит другой – начинает ахать и охать: «Ах, как это прекрасно, какая раскованность воображения...» и т.д. Это место мы уже приводили.

В одном случае человек пеняет на зеркало и не хочет замечать, что у него на самом деле «рожа кривая». В другом – человек мазохистски наслаждается собственным уродством и опять-таки не может отнестись к себе критически.

Искусство – зеркало. И оно отражает только то, что есть. Гамлет у Шекспира наставляет актеров: «Каждое нарушение меры отступает от назначения театра, цель которого во все времена была и будет: держать, так сказать, зеркало перед природой, показывать доблести ее истинное лицо и ее истинное – низости, и каждому веку истории – его неприкрашенный облик». Искусство нелицеприятно. Это не то зеркало, к которому обращаются: «Свет мой, зеркальце, скажи, кто на свете всех милее...» И искусство всегда отражало не только прекрасное в жизни, но и безобразное. И специфика модернизма не в том, что он показывает человеческое безобразие, а в том, что он пытается выдать безобразное за прекрасное, в том, что он искажает и подменяет идеал. Это своеобразное алиби, с помощью которого действительность пытается уйти от ответственности, а человек – от суда собственной совести. Это та же пилатская идеология: тот говорит, что истины нет, истина относительна, а эти говорят, что красоты нет, это, что называют красотой, очень относительно, – одному нравится «Венера Милосская», а другому – оранжевый человек с четырьмя ушами. Но если нет четкой грани между прекрасным и безобразным, то как вы докажете, что таковая имеется в отношении Добра и Зла?

Без различения истины и лжи нет человеческого мышления. Человек потому и мыслит, что хочет различить то и Другое. Толстовский Левин рассуждал так: «Без знания

того, что я такое и зачем я здесь, нельзя жить. А знать я того не могу, следовательно, нельзя жить».

Человек не может жить, **не зная**, потому что знание есть **способ жизни** человека, как дышать жабрами есть способ жизни рыбы. И если сознание есть осознанное бытие, то и бытие человека может быть только осознанным. Конечно, человек может согласиться на жизнь рыбы. Но это уже другое дело. Отказ от собственного разума, от сознания и есть самоутрата человека. Ильенков не был рыбой. И это главным образом ему ставилось в вину. Ему ставился, и ставится, в вину его идеал. В частности, посмертный выговор с последним предупреждением выносит ему В.Н. Порус. И, оказывается, к концу его толкали не только «внешние обстоятельства»: обстановка духовного обнищания в профессиональной среде, недобросовестные приемы борьбы, то и дело применявшиеся «интеллектуальной элитой», общий упадок жизненных сил общества. «Тяжелая драма, – компетентно заявляет Порус, – подходила к развязке где-то глубоко внутри его личности; не ее ли симптомами были «эмоциональные перехлесты», какими изобиловали его контрудары на нападки критиков, попытки использовать идеологическую аргументацию вместо научно-рациональных дискурсов?» («Вопросы философии», 1993, № 2, с. 159).

Простите, представитель «интеллектуальной элиты», а в чем, собственно, состоит Ваш-то «научно-рациональный дискурс», когда Вы заявляете такое? И вся «идеологическая аргументация» Поруса в сущности состоит только в том, что порядочный человек не может быть марксистом, считать частную собственность основой отчуждения и т.д. Ну хорошо, допустим, ни один марксист не является порядочным человеком. Но это не значит, что каждый антимарксист, – а Порус явно причисляет себя к таковым, – порядочный человек. И потом, идея о том, что частная собственность является основой человеческого отчуждения, принадлежит отнюдь не марксизму. И задолго до появле-

ния марксизма она была очень отчетливо представлена «товарищем» Жан-Жаком Руссо. Эта же идея, с довольно глубокой проработкой, имеется у «товарища» Гегеля. А вся критически-реалистическая литература XIX-XX вв. – Бальзак, Горький, Толстой – разве не с этим связана?

И вообще антибуржуазность тоже не монополия марксизма. Тут хотя бы Ницше надо вспомнить. Уж как он-то клеймит мещанство, – до этого Марксу вместе с Энгельсом далеко. А вот, пожалуйста, Хосе Ортега-и-Гассет: «Философия никогда не сможет идти в ногу с самоуверенным, самодовольным буржуа. Философия – синоним возвышенного теоретического героизма». Браво, «товарищ» Ортега-и-Гассет! Замечательные, точные, мужественные слова! А последние, насчет «возвышенного теоретического героизма», это прямо про Ильенкова. И если Ильенков пал жертвой именно этого героизма, то с Порусом этого точно не случится. Там другая «философия».

Конечно, руководство «Вопросов философии» не могло придумать лучшего, чем отдать светлую память об Ильенкове на поругание Порусу.

В последние годы Ильенков чувствовал себя настолько затравленным, что как пуганая ворона уже куста боялся. Меня, помню, неприятно поразило, когда он вдруг после одного заседания сектора, на котором на него выступил один представитель «интеллектуальной элиты», молодой и самоуверенный, вдруг начал мне говорить, что все это не случайно, что все это организовано и подстроено.

Я-то знал, что это совсем не так, что все это он по собственной инициативе и по собственной глупости. Я все это Ильенкову высказал. Но он не согласился. И это меня очень расстроило. Обидно, что все талантливые люди -легко ранимые люди и очень легко поддаются на любую провокацию. Так пропал Пушкин, так пропал Лермонтов. Так пропали и оказались загубленными, наверное, сотни и тысячи замечательных людей, чей талант даже не успел раскрыться до конца. И делается это без каких-либо «на-

учно-рациональных дискурсов». Просто один криво усмехнется, другой подмигнет, третий скажет: «Г-мм», четвертый намекнет на любовь Ильенкова к «устаревшему» философу Спинозе и... атмосфера травли уже создана.

Любит Спинозу и не любит Поппера. Вот так создается портрет философа. И никаких «дискурсов». Однажды на Ильенковских чтениях профессор Желнов посетовал на то, что «Эвальд» не принял всерьез Поппера. А почему он, собственно, должен принимать Поппера всерьез? Кстати, Поппера Ильенков называл, обычно меняя первую букву «П» на «Ж». А попперианцы обижаются. Наверное, это Порус называет «эмоциональными перехлестами»!

Но что же там можно всерьез принять? Даже О. Конт не мыслит так примитивно. Ведь вся критика «историцизма» у Поппера построена на том, что история не физика, а потому не наука. Оказывается, весь «дискурс» у Поппера покоится на примитивной системе предпочтений типа того, что физика – это «хорошо», а история – это «плохо». Позитивизм – «хорошо», а марксизм – «плохо». И чисто идеологическая оценка таких явлений, как марксизм, фашизм и т.д. И насколько все это содержательней и интересней, скажем, у Э. Фромма, Ортеги-и-Гассета.

Предметом философии Ильенков считал Мышление. Мышление во всем его объеме, во всей его глубине. Много это или мало? Это кому как. Как понимать мышление. Для Ильенкова это было очень много. Для Нарского (и Поруса) очень мало. Для Гегеля, который понимал мышление не как отдельную человеческую способность наряду со способностями воображения, памяти, восприятия, переживания и т.д., а как то, что собою пронизывает все способности и все специфически человеческие сущностные силы, что проявляет себя не только и не столько в слове, в говорении, но и во всяком человеческом деле, – это много. Как заметил М.А. Лифшиц, «философ – лучший деятель во всем. Всякая деятельность размывается в конце концов на мышление».

Недавно у одной представительницы «интеллектуальной элиты» я с удивлением прочитал, что философия сама по себе к жизни никакого отношения не имеет. Значит, может быть жизнь без мышления! И толстовский Левин не прав! Получается, что «Нравственные письма к Луцилию» Сенеки – это не о жизни. «Этика» Спинозы не о жизни. Сартр и Камю писали не о жизни. Может быть, «жизнь» это когда едят, спят и размножаются. Но это жизнь животных.

«... Что значит человек,

Когда его заветные желанья

Еда и сон? Животное – и все».

■ Это – Гамлет у Шекспира. Так что не надо было быть ученицей Ильенкова, чтобы это понимать: люди тем и отличаются от животных, что у них есть философия. Гамлет – человек, потому что философ. И он – философ, потому что человек.

Исторически, конечно, были такие формы философии, как средневековая схоластика, классическая метафизика XVII-XVIII столетий, сталинский «диамат». Но зачем же определенную историческую форму философии отождествлять с философией вообще. «Антонов есть огонь, но нет того закону, чтобы огонь всегда принадлежал Антону». Если «диамат» не имел отношения к жизни, то почему его не должна иметь никакая философия? Да нет «того закону», чтобы философия всегда была «диаматом», метафизикой, онтологией, «системой мира» и т.д. Но даже при всем при том, что философия может принимать различные, в том числе и отчужденные, исторические формы, всякая философия «разменивается» на мышление. И вся история философии есть история развития человеческого мышления.

Ильенков никогда не считал, что философия не имеет никакого отношения к жизни. Да и как мог он думать иначе, если он жил философией, а философия, можно сказать, жила им. Несколько перефразируя Гегеля, он мог бы

сказать, что философия – это жизнь, схваченная в мысли. Это не его мысль. И это не только Гегель. То же самое напрямую говорил и Энгельс. Но Ильенков это, как и многое другое, очень хорошо понимал и очень точно выражал. И это, как ни парадоксально, не только не спасало его от непонимания, но вызывало очень широко распространенное обвинение в «гносеологизме». Но потом, как я уже говорил, его стали обвинять в прямо противоположном грехе – в отрицании «специфики» мышления. И если первое шло в основном со стороны «диаматчиков», то второе – со стороны «интеллектуальной элиты». А это как раз и говорит о том, что отождествление философии, в том числе и марксистской, с «диаматом», с онтологией, это ошибка не только «диаматчиков», но и «интеллектуальной элиты». Вот что, ни с того ни с сего, утверждает «гениальный» Хесле: «Интеллектуальная притягательность, которой марксизм долго обладал, основывалась на том, что он соединял грубо натуралистическую онтологию, называемую «научной», с революционной программой, которая для своего оправдания, разумеется, нуждалась в контрфактической инстанции. Такой инстанцией и было будущее – коммунистическое общество считалось благом, потому что оно должно осуществиться». («Гении философии Нового времени». М., 1992, с. 93).

Всего в двух фразах и столько глупости! Откуда эта «грубо натуралистическая онтология»? Марксизм как раз есть конец всякой онтологии, всякой натурфилософии, даже всякой философии вообще. И конец этот марксизм связывал не со своими собственными вкусами, не с какой-то особой доктриной, а с тем объективно историческим фактом, что наука XIX в. перестала в ней нуждаться, переросла ее, сделала ее объективно ненужной. Об этом уж куда яснее ясного сказано у Энгельса. Существуют общие формы общественной жизни и общественного сознания, пройденные историей, **объективно** пройденные. А потому возврат к ним невозможен. Невозможна эпичес-

кая поэзия в эпоху компьютерной техники. Вот и все. И тут ничего не поделаешь. И всякая попытка возрождать старые формы, которые уже покинуты, выражаясь гегелевским языком, духом, всегда оказывается смешной и нелепой. Так и с онтологией. Пройдена эта форма. Вот и все. В свое время, когда наука еще не могла дать полную картину природы, она имела смысл и даже была необходима. Теперь она не необходима и не имеет смысла.

Ведь именно Хесле, со своими «Гениями», мог бы, даже должен был бы, проследить ту историческую тенденцию, которая отчетливо проявилась в немецкой классике и которая имеет явно антиметафизический, антионтологический характер. Начиная с Канта, впервые заявившего, что метафизика как наука невозможна, и заканчивая Гегелем, у которого место прежней натуралистической онтологии занимает история. Марксизм есть прямое продолжение, и завершение этого процесса. «В конце концов, - как заявят Маркс и Энгельс, – мы знаем только одну науку – науку истории». И это отнюдь не случайная оговорка, а выражение самого что ни на есть существа дела.

И именно с таким пониманием существа дела связано понимание коммунизма в марксизме. К этому пониманию коммунизма никакого отношения не имеет «грубо натуралистическая онтология». А материалистическое понимание истории, поставленное Марксом и Энгельсом на место прежней «натуралистической онтологии», сюда имеет самое прямое отношение. Поэтому и понимание коммунизма у них не натуралистическое и онтологическое, а сугубо историческое. Помните: коммунизм для нас не идеал, не состояние, с которым должна сообразоваться действительность, а действительное движение, уничтожающее это состояние.

Конечно, сейчас можно спорить о том, существует такое историческое движение или не существует. Но очень многие думающие люди, даже не столько от марксизма, а просто от современных фактов, приходят к тому, что в со-

временном мире намечается явная тенденция к реальному обобществлению труда, к росту доли всеобщего, как его называл Маркс, т.е. творческого, научного труда, к тому, что богатство общества начинает изменяться не рабочим, а свободным временем... Что это? Пошло не так? Не через войны, революции и общественные потрясения и т.д. Ну так и слава Богу! Кто бы стал возражать. Что же касается «натуралистической онтологии», то такую форму марксизм тоже принимал. Это так называемый «диамат». Но это совершенно особая историческая форма, связанная с особыми условиями места и времени. Но во всяком случае рядом с этой формой всегда существовала другая, связанная с именами Лукача, Лифшица и Ильенкова. Ведь за что били последнего? За «гносеологизм», за отрицание «онтологии». И кого тут только не было. За редким исключением все «сообщество». И, разумеется, от имени «марксизма». Ведь времена были такие, – на чьей стороне сила, большинство, на той стороне и «марксизм».

Г. Лукач, после того как его долго били, тоже решил, что в марксизме есть своя онтология, но онтология общественного бытия. Можно ли признать этот опыт удачным, – думаю, что нет. Но во всяком случае и Лукачу было ясно, что никакой марксистской онтологии в исконном историческом смысле, в смысле умозрительного учения о бытии как таковом, в смысле Аристотеля и великих метафизиков XVII-XVIII столетий, нет и быть не может, как не может быть и марксистской алхимии.

Это же абсолютно ясно было и Ильенкову. Где-то в начале нашего знакомства я как-то просто спросил его, за что их с Коровиковым выгнали с философского факультета. Ответ был такой: «А мы сказали, что нет истмата, а есть материалистическое понимание истории».

Я его хорошо понял. Ведь что такое «истмат»? Это тоже род натуралистической онтологии. На одном из ильенковских семинаров в Институте философии В.Ж. Келле начал свое выступление с фразы: «Вообще-то Эвальд ист-

мат не жаловал...». Я как-то машинально с места заметил: «Он и диамат не жаловал». Ведь если есть «истмат», то должен быть и «диамат», и наоборот. И если даже «истмат» выглядит вполне пристойно, со всеми «диалектическими» приговариваниями о том, что не только бытие определяет сознание, но и сознание активно участвует в созидании общественного бытия, он невольно полагает рядом с собой натуралистическую («диаматовскую») онтологию. Ведь «истматовское» понимание общества так или иначе изолирует природу от общества, хотя природа, изолированная от общества, по крайней мере здесь, на земле, как объясняли Фейербаху Маркс и Энгельс, существует только на коралловых островах новейшего происхождения. И дело не только в том, что для человека существует только историческая природа, а дело в том, что человек может теоретически освоить всю природу, только воспроизводя ее практически в своей технике и промышленности. Поэтому натуралистическая онтология может быть представлена только как общественная онтология, как онтология общественного бытия.

Про какую «натуралистическую онтологию» говорит «гениальный» Хесле, – это совершенно непонятно. И, хотя парень явно не без головы, но в данном случае ничего не понял и судит о «марксизме» даже не из вторых, а из третьих рук. А об Ильенкове, видимо, даже не слышал. И Н.В. Мотрошилова, вместо того, чтобы подсказать товарищу его ошибку, расписывает советскую философию так, что Ильенкова как будто бы на свете не было. Здесь есть Э. Соловьев, В. Библиер и т.д. А ведь не кто иной, как Библиер в своем прощальном слове в крематории на Никольском кладбище очень проникновенно говорил о том, что «вся советская философия вышла из квартиры в проезде МХАТа». И если это даже гипербола, – хотя по сути это верно, – то уж сам-то Библиер себя-то имел в виду. Да и сама Мотрошилова оттуда же вышла. Правда, она заявила потом, что она и «ушла». Но все-таки когда-то и «вышла». Так чего же лукавить?

Впрочем, к «гениальному» Хесле мы еще вернемся. Что же касается Ильенкова, то для него философия это не «натуралистическая онтология», не «диамат» и не «истмат». Для него философия – это мышление, которое «разменивается» на все человеческие дела, но не разменивается на слова. И хотя он и умел очень точно выражать свою мысль, он очень боялся лишних слов. И, наверное, под тютчевским «молчи, скрывайся и таи...» он подписался бы.

«А как красноречиво он молчал!» – сказал как-то про него Ю. Шрейдер. Да, это целая тема. Как спешат люди со «своим пониманием»! И уж если ему что-то пришло спросонок в голову, так он всех изнасилует и будет заставлять слушать свои совершенно не продуманные бредни.

Однажды в моем присутствии один молодой человек долго рассказывал ему, как он понимает диалектику. Ильенков, по своему обыкновению, молча слушал, склонив свою голову с красивыми волосами (в то время он носил длинные волосы). Наконец, тот выговорился и ушел. «Зеленый парень», – с сожалением сказал Ильенков. Сказал как припечатал и закрыл эту тему. Часто он не удостоивал вообще никакой оценки и не разминивал золото своих слов на какие-то жалкие побрякушки.

Пустых болтунов он не любил. Нарского называл «пишущей машинкой». Вообще всех людей можно разделить на два сорта. Одни очень много говорят и очень мало понимают. Другие наоборот – понимают значительно больше, чем высказывают. Ильенков относился ко второму сорту, причем в его, так сказать, крайнем выражении и напоминал айсберг, у которого большая часть объема скрыта под водой. На некоторых это производило такое впечатление, что Ильенков не все знает. Его даже упрекали в том, что он не читает Хайдеггера или Пoppersa, но он никогда не возмущался и не пытался это прямо оспорить, как это делают некоторые интеллигенты, которые видят свою честь и достоинство в том, чтобы знать все на свете и которые носятся за всякими новостями, открыв рот и совершенно ничего не соображая... Но часто

вдруг, прямо или косвенно, обнаруживалось, что он в курсе дела и даже понимает существо не хуже, чем «специалисты».

Читал он очень быстро. Иногда просто перелистывал, схватывал, о чем идет речь, и откладывал. Иногда делал небольшие выписки и заметки. Ведь если птицу видно по полету, то весь человек проявляется в двух-трех фразах. И для того, чтобы убедиться, что вода в море соленая, не нужно выпивать все море. Или, как говорил Ильенков, чтобы узнать, что такое ложка, достаточно одной ложки. Так он возражал против формального обобщения как способа формирования понятий.

Более всего он, пожалуй, ценил душевное общение. И не обязательно разговор. А уж если разговор, то вовсе не обязательно о «философии». А просто присутствие. Искреннюю радость доставлял ему «Вася». «Вася», это Василий Васильевич Давыдов, психолог, гегельянец («младогегельянец»), друг со студенческих лет. Когда Ильенков меня с ним познакомил, – это был, кажется, 1972 г., – он заведовал лабораторией в Институте общей и педагогической психологии Академии педагогических наук СССР. Вскоре он неожиданно стал директором этого института. Ильенков связывал с этим событием большие надежды, которые, к сожалению, не во всем оправдались. В то же время вышла книжка Давыдова «Виды обобщения в обучении», которую он мне подарил и подписался «Вася».

Потом я присутствовал на обсуждении этой книжки на собственном семинаре тогдашнего президента Академии педагогических наук В.Н. Столетова. Ильенков как-то вдруг, как это часто с ним бывало, взял и запросто пригласил пойти с ним туда и меня. И хотя жена Ильенкова попыталась ему возразить, что это не то место, куда ходят запросто, тот сказал: «Ничего», и мы отправились. И только там я понял свою ошибку, когда очутился среди академиков, все как один одетых в темные костюмы и в таких же темных галстуках: мы с Ильенковым среди этой публики выглядели опять-таки по меньшей мере странно.

Но его-то по крайней мере приглашали, а меня еще и никто не приглашал. А когда маститые академики начали высказываться о книжке Давыдова, то я понял, что у того в деле перестройки педагогики на адекватном методологическом базисе шансы равны нулю. Тем не менее сам Столетов, несмотря на свое чиновное положение и сталинистское прошлое, Давыдова и Ильенкова всячески поддерживал и старался им помочь. Но не все в истории зависит от воли отдельных личностей...

Ильенков очень уважал и ценил Л.К. Науменко, способствовал его переезду из Алма-Аты в Обнинск, а затем в Москву. Вообще помогать талантливым людям он считал своим естественным долгом. Очень хотел, чтобы Науменко переиздал свою книжку «Принцип монизма в диалектической логике» (Алма-Ата, 1968).

В Алма-Ате вообще получилась какая-то странная «мутация», давшая сразу целый выводок «ильенковцев» - очень скромных, искренних и честных ребят во главе с Ж.М. Абдильдиным, который как-то непонятно оказался во главе Института философии и права АН Казахской ССР, чему мы, и Ильенков в особенности, были очень рады.

Многие бывшие друзья Ильенкова, даже сохранившие к нему человеческое уважение, снисходительно выдавливают из себя, что человек он был «хороший», но направление его «тупиковое». Ильенков, кстати, никогда не говорил о своем «направлении». И единственное «направление», которого он придерживался, это направление развития мировой философской мысли, мировое развитие всей культуры. На «свое направление», наоборот, всегда претендуют личности менее значительные. Братищев, например, претендовал на такое направление гораздо больше, чем Ильенков, к чему Ильенков относился неизменно иронически.

И потом, если оно «тупиковое», то это и надо было бы показать научно-теоретически, с помощью «научно-теоретического дискурса», то есть дать научную критику этого

направления. И в этом было бы гораздо больше не только человеческого, но и научного уважения. Но этого-то как раз нет. А есть намек: не тот идеал исповедовал. Вот это-то и есть чистый идеологизм, а не наука. Ведь и идеал-то человеческий, строго говоря, **один**. И он или у человека есть, или его нету. У Ильенкова он был. И в этом смысле он, конечно, идеалист...

Весь «секрет» личности Ильенкова, пожалуй, исключительно в том, что это человек, живший целиком и полностью духовными интересами. А уже это в наше суетливое время крайне необычно. А потому это и вызывает удивление, восхищение, непонимание, раздражение: все не как у людей. Подобная сосредоточенность на духовном даже у христианских служителей культа не всегда вызывает одобрение: человек должен немножко «грешить», чтобы было потом в чем каяться. Чтобы быть поближе к богу, надо иметь хотя бы немножко «убожества». А такие люди, как Ильенков, неудобны для служителей любого культа, потому что слишком «гордые». «Злой человек», – сказал как-то про него В. Садовский. Я понял, о чем речь. Имелась в виду его ирония, его неприятие всякой позы, всякого телячьего восторга по поводу «гениальности» Поппера или Бердяева, срывание всяческих масок. А ведь современный человек придумывает себе множество всяких «алиби». Иногда у него двойное, даже тройное дно. И он думает уже, что он спрятался надежно. А тут является какой-то Ильенков и показывает, что у него там – внутри. Тут, действительно, есть от чего прийти в отчаяние.

Есть люди, которые могут жить только до тех пор, пока чувствуют в себе подъем жизненных сил. При первых признаках увядания им становится как-то тоскливо и неинтересно в этом мире. Ильенкова как-то привели в меланхолический восторг слова теперь уже забытой песни: «Молодая жизнь уходит тонкой струйкою в песок...». И такие люди часто кончают свою жизнь на подъеме, не дожидаясь загнивания. Нельзя сказать, что Ильенков относил-

ся именно к этому сорту людей, но мысль о преходящем характере нашего земного бытия угнетала его. Меня даже неприятно поразило его неожиданное признание, что он думает о смерти. (В ту пору ему еще не было и пятидесяти.) Я не нашел ничего умнее возразить, кроме обычной банальности, что, мол, Вам еще рано об этом думать. -Нет, – возразил он, – после сорока уже надо...

А, может быть, действительно надо. Средневековые монахи какого-то ордена приветствовали друг друга словами *memento mori* – «Помни о смерти!» Ведь сколько бы глупостей не совершили люди, если бы всегда помнили об этом. Но помнить постоянно об этом тягостно. И человек бежит от этой мысли.

Довольно сложные отношения складывались у Ильенкова с Зиновьевым А.А. Тут было взаимное человеческое уважение и верность идеалам старой дружбы. Их связывала общая страстная неприязнь к старому догматизму, сталинизму и т.д. Но дальше они пошли разными путями. А поскольку вся эта история обросла значительным количеством мифов, то кое-какие из них хотелось бы развеять, хотя надежда на успех здесь слабая: у людей нашего времени сознание еще в значительной мере мифологическое. Ведь мифы возникают не от незнания, а они вырастают из очень мощной духовной потребности людей, которую они не могут удовлетворить иначе. Поэтому не только трудно, а почти невозможно отнять у людей миф.

Забавную, но характерную для личности Зиновьева историю рассказал мне уже упоминавшийся мной И.Б. Тер-Акопян. История эта такова.

В 60-х гг. в ИМЛ было решено написать труд под названием «Наследие К. Маркса и Ф. Энгельса и история его изучения в Советском Союзе», который благополучно и вышел в свет. Раздел об изучении метода «Капитала» было поручено написать Тер-Акопяну, который добросовестно изучил все, относящееся к сути дела, в том числе и кандидатскую диссертацию А.А. Зиновьева о методе восхож-

дения от абстрактного к конкретному в «Капитале», которая была по сути первой (или, во всяком случае, одной из первых) работой, посвященной данному предмету. И когда Тер-Акопян лично встретился с Зиновьевым на каком-то из научных собраний, то выразил ему свое восхищение по поводу его работы. Реакция была совершенно неожиданной. Зиновьев произнес примерно следующее: «А где вы прочитали мою работу? Если она попадет вам еще раз в руки, немедленно сожгите ее!»

В общем, все это очень похоже на Зиновьева, который всю жизнь сжигал за собой мосты. И вот совсем недавно, как говорят, где-то в Италии заявил, что он жалеет о том, что написал все свои тридцать три антикоммунистические книжки, потому что не предвидел того, что получится в России и в бывшем СССР в результате разгрома коммунизма.

Но интересно еще и то, что я в свое время, будучи студентом философского факультета МГУ, тоже прочитал редкий экземпляр диссертации Зиновьева, хранившийся на кафедре логики и счастливо избежавший той участи, на которую обреч свой труд его автор. И я должен сказать следующее. Может быть, не стоило вдаваться в крайность и предавать свой труд всепожирающему огню, но, мягко говоря, автор с проблемой не справился. Во всяком случае мне его трактовка метода восхождения у Маркса показалась слишком формалистической и абстрактной, лишенной того главного, на мой взгляд, что характерно для этого метода, именно содержательности, то есть имманентности содержанию, и конкретного историзма. Все это нашло прекрасное выражение именно в работах Ильенкова. И здесь я усмотрел резкий контраст.

В общем, тут мы имеем некоторый случай «зеленого винограда». Сам Зиновьев объяснял свой отход от метода Маркса не тем, что он с ним не справился, а тем, что вообще весь марксизм как метод никуда не годится. Все поверили Зиновьеву, потому что антимарксистские на-

строения среди творческой интеллигенции тогда уже начали нарастать, и тезис о превосходстве логики Поппера-Карнапа по сравнению с логикой Гегеля-Маркса уже не подвергался никакому сомнению. Что же касается научных доводов, то они в науке, как убедил меня мой жизненный и научный опыт, играют не намного большую роль, чем в обыденной жизни, в особенности когда дело касается вопросов общего мировоззрения. И как иначе объяснить всеобщее распространение всяческого шаманизма в век космоса, компьютерной революции и т.д.?

Сила предрассудка до сих пор почти всегда превосходила силу здравого рассудка; и сознание обывателя, даже очень образованного, всегда испытывает острое желание сохранить для себя хоть какое-нибудь *alibi*. Мне всегда в этой связи вспоминается случай времен гражданской войны в Англии в XVII в., когда один из предводителей армии парламента, после очередной победы над армией короля, в сердцах воскликнул: «Если мы даже разобьем его еще десять раз, он останется король, а мы – мятежники!»

Вот таким «мятежником» был и Ильенков. Но он поднимал свой «мятеж» не только против старых «королей» – марксистов-догматиков, но, в отличие от Зиновьева, и против попперианцев-карнаповцев. Отсюда и соответствующее соотношение судеб: довольно тесная дружба в 60-е, совместное участие в знаменитой стенгазете Института философии, которая вызывала резкое недовольство академического и партийного начальства и, в конце концов, была закрыта. Затем резкое расхождение. Резкое, как все повороты Зиновьева, включая резкое прекращение пьянства и переход к очень трезвому образу жизни, что, как считал полушутя-полусерьезно Ильенков, ломает личность, причем в худшую сторону. А Ильенков оставался на прежних позициях...

Отсюда «одиначество» Ильенкова, которое часто вменялось ему в вину его бывшими друзьями, которые потом

«ушли», кто к Попперу, кто к Карнапу, кто к Фролову... Спрашивается, зачем же вы «ушли» и оставили человека одного? И отсюда «популярность» Зиновьева, такая, что никто не в состоянии поверить, что он не «король», отсюда своеобразная харизма.

Но если говорить всерьез, то «одиначество» Ильенкова намеренно преувеличивалось теми его друзьями, которые «ушли». Все это легко объясняется по Фрейдю: большая совесть всегда ищет себе оправдание в благовидных предложениях и поводах: мы, мол, ушли, потому что Ильенков был упертым марксистом, а марксизм – ограниченное учение, которое требует обновления или замены, попперианством, бердяевством и т.д.

Книжки Зиновьева, которые он в то время пек, как блины, без задержки выходили одна за другой. Книжки Ильенкова так легко не выходили. И о том, как они выходили, – если они вообще выходили, – тоже можно рассказывать целые истории. «Историю» с выходом его книжки «Об идолах и идеалах» (Политиздат, 1968) я слышал от бывшего в то время заведующего философской редакцией Политиздата Полякова А.Т. Спас книжку, как это ни странно, Б.В. Бирюков, которого просто очень попросили дать положительную рецензию, хотя сам он – принципиальный противник тех идей, которые развивались в этой книжке. И он дал таковую. А основная идея книжки, которая вызывала всеобщее неприятие и возмущение, состояла только в том, что, как выразился Ильенков, кибернетика – вещь хорошая, коммунизму нужная, но не надо ее превращать в очередную «кукурузу». До сих пор далеко не все отдают себе отчет в том, что наша история знает не только идиотизм отрицания научного и практического значения кибернетики, но и идиотизм превращения человека в машину для получения, хранения и переработки «информации». Против этого-то и возражал Ильенков, красочно описывая этот кошмар, который может выйти из такого понимания человека. Человек, по Ильенкову, это все-таки нечто другое,

это то, что «звучит гордо». А быть просто «запоминающим устройством» – в этом все-таки нет никакой особой гордости.

Кстати, и до сих пор все, что связано с именем Ильенкова, все из его литературного наследия, что публикуется после смерти или что говорится или пишется о нем, вызывает замалчивание, глухое раздражение, неприятие и т.д. На одном из собраний в Институте философии уже в период «перестройки» профессор Нарский вдруг начал выступать примерно в том смысле, что Ильенков чуть ли не главный враг этой самой «перестройки»... Ему, правда, возразили. Но, все-таки, непонятно... Почему «враг»?

И мне, грешному, один, тоже профессор, пенял на то, что я написал статью про Ильенкова... Почему я не имею права писать про Ильенкова? – Никак не пойму...

Вообще в построении своего собственного мировоззрения и своей личности люди идут двумя путями. Одни, и Ильенков тут яркий пример, стремятся вобрать в себя всю мудрость мира, всю культуру, – и Сократа, и Бетховена, и Толстого, – стоять на высоте современной культуры, и только благодаря этому сделать себя центром мира. Другие, наоборот, – и это уже Зиновьев, – стремятся оттолкнуть от себя все, ни в коем случае не связать себя ни с каким прочным мировоззрением, ни с какой философией, ни с какой моралью.

Дело не в отрицании и не в критике. Дело не в том, принимает Зиновьев коммунизм или нет. А дело в том, что он не знает и не понимает его положительного содержания. Точно так же можно принимать или отвергать христианство. Но одно дело, когда его отвергает Ницше, и совсем другое, когда его отвергает молодой человек, не побывавший ни в какой культуре, но которому нравится ниспровергать всяческие авторитеты. Получаются какие-то сплошные фурии отрицания.

...31 июля 93-го выступал по телевизору А.А. Зиновьев. Почти двадцать лет я его не слышал и не видел. Слышал только о нем и о его заграничных триумфах. Впечатление

жалкое. От прежнего только жуткая самоуверенность: все он изобрел, все он сделал и во всех областях науки совершил величайшие открытия. Даже в победе над сталинизмом он сыграл чуть ли не первую роль. Хрущев, оказывается, пришел уже заколоть медведя, когда тот был уже обложен со всех сторон и никому не опасен.

Припомнил он, между прочим, что где-то уже году в 1947-м он сказал, что диалектическая логика – это чепуха. И здесь, мол, я опять был первый. Вот так, запросто, пришел, увидел и победил... всю традицию от Платона и до Гегеля, не говоря уже о каком-то Марксе.

И люди, оказывается, отличаются между собой так же, как собаки. Есть, мол, доберманы-пинчеры, а есть дворняжки. И потому Россия не примет западную демократию и т.д. и т.п. А в Россию я не вернусь, потому что у власти сейчас «демократы».

Боже мой, какая каша в голове у человека! Какой распад личности!

Когда я пришел в 1972 г. в Институт философии, то услышал от поклонников Поппера и Карнапа странное суждение: «Ильенкова мы чтим, но памятник ему ставить не будем». Когда я поосмотрелся и поразмыслил, то понял это примерно так: «Мавр сделал свое дело, -мавр может умереть».

Я в особенности вспоминал это, когда мы ставили Ильенкову памятник на Новодевичьем кладбище, который и стоит теперь там. Станный и необычный среди нагромождения гранитных глыб: просто Ильенков, только бронзовый. А сделал его студент Пензенского строительного института в качестве дипломной работы, по фотографиям да по рассказам. И придумал все это наш хороший пензенский товарищ И.М. Мануйлов. Вот такая история.

ОН И СПИНОЗА

В архиве Ильенкова сохранился текст, который представляет собой начало незаконченной, к сожалению, книги о Спинозе, которую мечтал написать Эвальд Васильевич. В 1987 г. журнал «Философские науки» вдруг выразил желание, – по случаю юбилейной даты: 350 лет со дня рождения Спинозы, – напечатать что-нибудь из неопубликованных материалов Ильенкова о Спинозе. Резко отрицательное отношение Ильенкова к этому журналу ни для кого не было секретом и потому первым решением было: не давать. Но потом все-таки решили дать с условием, что текст будет напечатан без купюр и «редактирования», а также с соответствующей вводной статьей, которую должен был написать я. Руководство журнала как будто бы согласилось на эти условия. Но, как потом оказалось, все это было несерьезно. И Науменко оказался прав: с этим народом связываться не стоило.

Решительное неприятие вызвал мой текст. Суть возражений сводилась к тому, что он носил личный характер. Бессменный главный редактор «Философских наук» В.Т. Готт отечески увещевал меня, чтобы я поверил его многолетнему опыту партийной и научной деятельности: это не научный текст, поэтому он не годится для «научного журнала». Объяснять этим людям, что я в данном случае ни на какую «научность» не претендую и что писать про Ильенкова и про Спинозу безлично я посчитал бы для себя оскорблением, я не стал: метать бисер перед такими людьми и бесполезно, и унизительно.

Но, поскольку нашим друзьям текст понравился, я решил поместить его здесь почти без изменений, чтобы как-то начать разговор на тему об Ильенкове и Спинозе. А тема эта очень важная, потому что в ней открывается очень многое. Текст назывался **«Чем ему дорог был Спиноза»**.

Предлагаемый читателю текст о Спинозе принадлежит перу замечательного советского философа Э.В. Ильенкова. Он представляет собой начало незаконченной, к сожалению, книги, посвященной великому голландскому мыслителю, которую мечтал написать Ильенков. Когда была начата эта работа, точно установить теперь трудно, да это и не так важно. Гораздо важнее то, что выбор пал именно на Спинозу. И это совершенно не случайно.

Можно было бы сказать, что здесь много личного, сугубо интимного. Но ведь и любовь Спинозы к философии тоже была глубоко личным делом...

Здесь многое должен разъяснить эпизод, связанный с Б. Расселом, который в определенной мере уже нашел свое отражение и в опубликованных работах Ильенкова (см.: Э.В. Ильенков. Диалектическая логика. М., 1974, с. 30). Образ Спинозы в трактовке Рассела раздваивается на образ «личности» и образ «мыслителя». Первый – симпатичный и привлекательный, второй – в лучшем случае тусклый и абстрактный. Рассел не замечает, что высокая нравственность Спинозы находится в тесной и неразрывной связи с его высокой философией, что высокая нравственность Спинозы – это та же философия Спинозы, только в ее морально-практическом выражении, а его высокая философия – это та же высокая нравственность, только в ее, так сказать, теоретическом выражении.

Отрыв «теории» от нравственно-практической, субстанциональной основы человеческой жизни есть характерная черта позднебуржуазного общества, а позитивизм есть теоретическое выражение и оправдание этого отрыва. Здесь не только возможен, но и действителен отрыв «личного» от общезначимого. И именно этот «угол зрения» на вещи проявляется в оценке жизни и Деятельности Спинозы Расселом.

Кто поймет единство философии и нравственности

Спинозы, что отразилось также в названии его главного труда – «Этика», тот должен понять также ту симпатическую силу, которая все время привлекала Ильенкова к Спинозе, и наоборот – ту глубокую антипатию, которую он испытывал к позитивизму, который по существу является теоретическим оправданием безнравственности. И кто поймет это, тот должен узнать также в образе Спинозы, который рисует автор публикуемого отрывка, в определенной мере образ самого автора.

Предлагаемый текст достаточно ясен и выразителен. Никаких «темных мест», которые нуждались бы в разъяснении, он не содержит. Но тот, кто знал самого автора достаточно долго и хорошо, тот мог бы припомнить, что в разговорах о Спинозе им часто подчеркивалось, например, значение спинозовского определения мышления для диалектико-материалистического понимания его природы. Это выражалось примерно в том смысле, что спинозовское определение мышления подводит фундамент под всю систему диалектической логики. А Спиноза, как известно, определял мышление как способность тела строить траекторию своего движения среди других тел по логике и расположению этих тел в пространстве вне этого тела.

Это глубоко материалистическое определение мышления противостоит не только его идеалистическому пониманию, сводящему мышление к деятельности особой идеальной сущности – «души», но также и механистически-материалистическому, когда отрицается по существу идеальность, а тем самым универсальный характер человеческого мышления. Спинозовское определение мышления Ильенков считал не только глубоко материалистическим, но и по-настоящему современным, которое по существу должно лечь в основу практического формирования человеческого интеллекта, человеческой «души». Он видел, например, прямую связь между педагогической практикой формирования психики у слепоглухонемых детей, разработанной и осуществленной лауреатами Государственной

премии, замечательными советскими психологами и педагогами И.А. Соколянским и А.И. Мещеряковым, и Спинозовским определением мышления. Там детей сначала учат целесообразной человеческой деятельности, человеческому поведению, то есть строить «траекторию» своего движения по логике и расположению тел в пространстве, а уж потом всему остальному.

Это тоже должно объяснить то особое пристрастие, которое питал Ильенков к Спинозе: это не было просто делом вкуса, одним из тех чудачеств, которые обычно свойственны ученым людям.

Спиноза был современником Ильенкова, без которого он не мыслил себе решение многих современных запутанных проблем. Взять, например, проблему идеального, решение которой Ильенковым уже давно и прочно вошло в золотой фонд советской философской литературы, хотя отнюдь не всеми еще признано. А у истоков этого решения тоже стоит спинозовское понимание человеческой души как **идеи** человеческого тела. Это не особая духовная субстанция совершенно иной природы, чем тело, а способ существования мыслящего тела. «...Каково тело, – отмечал Спиноза, – такова и душа, идея, познание и т.д.» (Б. Спиноза. Краткий трактат о боге, человеке и его блаженстве. М., 1932, с. 99).

Идея мыслящего тела, как идея («душа») круга, полностью совпадает со способом его бытия, его порождения как такового в деятельности «мыслящего тела». А отсюда один шаг к диалектико-материалистическому определению идеального: это способ существования материального в его отношении к человеческой деятельности. Круг как геометрический образ идеален, потому что в нем зафиксирован, воплощен способ человеческой деятельности по формированию, порождению всех круглых тел.

Почему Рассел считал спинозовское понятие субстанции безнадежно устаревшим, которое «ни наука, ни философия в наше время принять не могут», а Ленин считал,

что «надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции, чтобы найти причины явлений»? Да просто потому, что идеальное никогда не объяснишь из механистически понятого материального. При механистически понятой материи идеальное всегда будет оставаться необъяснимым чудом, которое только Господь Бог может объяснить. Если же мы углубляем понятие материи до понятия субстанции, то мы уже тем самым прокладываем мостик от материального к идеальному. И не случайно поэтому получилось так, что для диалектического материализма спинозовское понятие не устарело, а для механистической философии Рассела устарело, и устарело по той простой причине, что безнадежно устарело расселовское понятие материи, которое целиком и полностью лежит в русле механистической традиции Бэкона-Гоббса-Локка.

Вот что получается, если, как пишет Ильенков, «посмотреть не на Спинозу сквозь кривое пенсне лорда Рассела, а, наоборот, взглянуть на лорда Рассела с его «логикой современной науки» через линзы понятий, отшлифованные Спинозой».

Именно это и собирался сделать в своей книге о Спинозе Ильенков, то есть показать, как выглядит Рассел, если применять оптику Спинозы. Это должна была быть книга не просто о Спинозе XVII века, но и о Спинозе века XX. Этого он не успел сделать. Но то, что он сделал в маленькой, посмертно вышедшей, книжечке под названием «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма», это по существу именно критический анализ позитивистской «философии науки» с помощью линз понятий, отшлифованных Спинозой. И не только Спинозой, но также и целым рядом последующих мыслителей, которые делали «оптику» Спинозы все более и более совершенной. Эта последняя по времени работа самым необходимым образом связана с начатой и неоконченной работой о Спинозе, как, впрочем, и с первой книгой о диалектике абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении.

Кто хорошо знал Ильенкова, тому было известно также, каким он был страстным защитником и пропагандистом научного атеизма. И здесь тоже его союзником и учителем был Спиноза. И не случайно, что в публикуемом тексте атеизму Спинозы уделяется столько внимания.

Вопрос осложняется тем, что Спиноза, как это отмечается в тексте, всю жизнь говорил о «боге» как о реальном предмете, «который по-разному – только наивно-антропоморфически – был отражен в головах основателей всех земных религий». Он «продолжал призывать к «любви к богу», говорить о боге – как «максимуме всех возможных совершенств» и т.д. и т.п., – а свою задачу видел в том, чтобы объяснить людям, наконец, то единственно правильное представление о «боге», которое крайне искажено, извращено и в этом виде монополюбно присвоено попами».

Однако, если Спиноза считал, что истинное понятие «бога», извращено попами, а он хочет восстановить истинное понятие бога, отсюда еще не следует, что Спиноза атеист, – очень многие считали, что истинное понятие бога извращено, а они знают «истинного бога». Так, например, считал и граф Лев Николаевич Толстой. Но атеистом – боже, упаси! – он никогда не был. Почему же мы должны считать Спинозу атеистом, если он сам себя таковым не считал?

Это, может быть, один из самых запутанных вопросов, ответить на который мог бы помочь другой текст Ильенкова, где очень точно определена специфика религиозного сознания как именно **религиозного**, а не какого-то другого.

Ближайшим образом религия есть «зеркало», в которое человек смотрится и благодаря тому осознает самого себя. Но он смотрится не только в это «зеркало». Он смотрится также в другие «зеркала», – науки, искусства, философии. И они тоже отражают ему его собственный лик. Однако там человек всегда знает (сознает), что это всего лишь изображение его самого и мира, его окружаю-

щего. И он всегда может сравнивать копию с оригиналом. А механизм религиозного самосознания устроен так, чтобы «человек глядел на самого себя как на некоторое другое, нежели он сам, Существо, забывая о том, что он видит только самого себя» (Э.В. Ильенков. Об идолах и идеалах. М., 1968, с. 50).

Более того, человек не только не считает Бога «зеркалом» самого себя, наоборот – он себя считает всего лишь бледной и несовершенной копией Бога, несовершенство которого проистекает из «отпадения» человека от Бога. Религиозный идеал поэтому оказывается не впереди, а позади, не в полноте и богатстве земного бытия, а в возвращении человека к Богу, чего он может достичь только лишь за гробом.

Религия поэтому в принципе всегда является кривым зеркалом, в котором все переворачивается с ног на голову, и при этом считается, что так оно и есть.

И поскольку «обратной связи» в традиционной религии между Богом и Человеком нету, то это дает возможность возвести в Абсолют и освятить авторитетом Бога по существу **любые** черты человеческой природы: юридич. религия превращает в святых, страждущим она обещает царствие небесное и т.д.

Спиноза выступает принципиально против того, чтобы приписывать Богу вообще какие-либо человеческие черты. Он, по словам Ильенкова, «исходил из того, что традиционно-религиозное понятие «бога», – и именно потому, что оно – ложно, антропоморфно (то есть скроено по образу и подобию реального грешного человека и потому несет на себе печать всех его очевидных «несовершенств»), – позволяет одинаково хорошо и логично «выводить» из этого понятия, – из исходного понятия этики, – как «добрые», так и «злые» по самому их существу представления о «правилах жизни».

Иначе говоря, Спиноза разоблачает основной софизм всякой религии: подсовывание Богу тех черт и свойств,

которые затем из него же «выводят» в качестве абсолютных, «божественных». Подробному разоблачению этого софизма посвятил свою «Сущность христианства» Фейербах, завершил это дело Маркс. Но **начал** его Спиноза. И потому его так высоко ценили и тот, и другой.

«Это был действительно, – пишет Ильенков, – чистейший, стопроцентный и до конца последовательный **атеизм**. Самая ужасающая ересь в глазах любой религии и тех, и наших дней. И тогдашняя церковь не была настолько наивна, чтобы дать обмануть себя словами. Если кого-то эти слова тогда и обманули, то исключительно самого молодого Спинозу».

Словечко «бог» в «языке науки» Спинозы не смогло обмануть церковников, и христианских и иудейских, как и традиционные теологические термины *natura naturans* и *natura naturata*, «природа творящая» и «природа сотворенная», потому что, как «уточняет» Спиноза, хотя природа творящая – это то же самое, что и Бог, но не Бог традиционной христианской теологии. «Фомисты, – замечает Спиноза, – также разумели под этим Бога, но их *natura naturans* была существом (как они это называли) вне всех субстанций» (Б. Спиноза. Краткий трактат о божестве, человеке и его блаженстве, с. 93).

Мало того, Спиноза считает, что он «с полной ясностью и очевидностью доказал, что интеллект, даже и бесконечный, принадлежит к природе созданной (*natura naturata*), а не создающей (*natura naturans*)» (Б. Спиноза. Переписка. М., 1932, с. 70). Следовательно, «бог» до сотворения интеллекта сам никаким интеллектом не обладает, стало быть, это не дух, а материя, природа. Поэтому Спиноза и говорит: Бог **или** Природа.

Но, в отличие от природы, сотворенной Богом (за шесть дней), природа Спинозы не только сотворенная, но и **творящая**, поэтому она и занимает место традиционного христианского Бога. А чтобы люди не подумали, что он имеет в виду под «природой» христианское ее понима-

ние, связанное также с чисто механическим ее пониманием, ведь если она только сотворенная, но сама ничего не творит и сотворить ничего не может, не содержит в себе никакого внутреннего брожения, никакой «муки» (Qual), как это имеет место у Бёме, в заслугу которому Гегель поэтому и ставил преодоление чисто механистического понимания материи, природы, Спиноза все время ставит рядом, или попеременно чередует, «Бога» и «Природу». Другой, более адекватной терминологии ни наука, ни философия того времени еще не изобрели.

Но именно поэтому людям, которые, по словам Спинозы, «не различают понятия о вещи от слов, выражающих его» (Краткий трактат, с. 146), очень трудно представить истинные взгляды Спинозы. Поэтому Ильенков и видел свою задачу в том, чтобы «перевести» философию Спинозы на язык XX века, науки и философии XX века. Однако, считал он, для этого не годится не только убогий жаргон современных молодых бездельников, но и язык «логики науки» Б. Рассела и его последователей. Для этого может подойти только лишь язык философии марксизма, и именно потому, что его основоположники никогда не порывали с терминологической традицией классической буржуазной философии. Позитивизм с этой традицией порвал, и потому сделался совершенно не способным понимать не только Спинозу, но и Гегеля, а последнего они «не понижают» специально для того, чтобы «не понимать» Маркса.

К сожалению, сделать этот «перевод» до конца ему не удалось. Но начало положено. Главное, чтобы нашлись люди, которые захотели бы это дело продолжить. Может быть, предлагаемый текст Ильенкова кого-нибудь подвигнет на это дело, во всяком случае совершенно равнодушным он может оставить, пожалуй, только самого закоренелого циника от философии, которому уже давно ничто не дорого и ничто не свято. С этим

нам и хотелось бы оставить читателя наедине с предлагаемым текстом. Остальное ищи там...

Так писал о Спинозе и о «нем», – и это все о нем, -С.Н. Мареев десять лет назад. Что тут «научного», а что тут «личного», пускай теперь судит придирчивый читатель. Конечно, для этого ему неплохо было бы иметь под рукой еще и текст Ильенкова. Но этого я ему, к сожалению, предоставить не могу. Впрочем, и опубликованные тексты дают вполне достаточное основание, чтобы судить о том, как Ильенков понимал Спинозу.

Кстати, о роли скромного «переводчика», которую отводил себе Ильенков в деле понимания действительного содержания философии Спинозы. Для Ильенкова это характерно не только в отношении Спинозы, но и вообще всей философской классики, включая и марксизм. Помню, как-то в его присутствии зашел разговор о его книжке «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса». Какой-то человек, – я уже не помню, кто, – начал петь дифирамбы в ее адрес, что в ней содержатся великие открытия и т.д. Я же заметил, что мне она показалась прежде всего грамотным и адекватным изложением именно логики «Капитала». Ильенков тут же согласился со мной и даже несколько распространился на эту тему, сказав, что его единственная заслуга, в которой он не может себе отказать, это умение выражать на хорошем русском языке сложные философские вещи. Недавно один товарищ сказал, что ильенковское изложение – это вообще предел простоты, проще которого уже быть не может. И это, видимо, так.

И это не только мое мнение. Вот что говорил примерно о том же самом Г.Г. Водолазов. «Да, Э. Ильенков умеет, ни капельки не упрощая, делать сложное ясным, далекое – близким. Написанные нелегким языком философские си-

стемы мыслителей прошлого предстают в изложении Ильенкова с почти хрестоматийной прозрачностью, а проблемы, над которыми они бились и которые многим современным людям кажутся далекими от того, что волнует человечество ныне, под пером Ильенкова обретают острую злободневность, действительно содержащуюся в них».

Так вот, «хрестоматийная прозрачность», с которой Ильенков изложил центральную идею Спинозизма – идею субстанциального единства мышления и «протяжения», нисколько не помешала тому, что Спиноза до сих пор, и в отечественной и в зарубежной литературе, чаще всего остается непонятой. Я уже поминал книжку немецкого «гения» Витторио Хесле «Гении философии Нового времени». Парень явно не без способностей и с определенным вкусом к философской классике: даже нашел в себе силы возражать К. Попперу в связи с его глупыми нападками на Гегеля. Но... что касается «гениев» философии Нового времени – Декарта, Спинозы, Канта, Фихте, Гегеля, – то именно у Ильенкова о них написано так, что писать в настоящее время об этих людях и не ориентироваться на непревзойденный уровень Ильенкова – значит проявлять философский провинциализм или явную идеологическую зашоренность.

Что мы имеем в случае с Хесле, не берусь судить. Но проблема субстанциального единства мышления и «протяжения», принципиально новая трактовка мышления Спинозой, – все это оказалось не только не в центре внимания нашего «гения», но просто вообще за пределами его рассмотрения.

Я знаю, что современные западные немцы, как правило, не знают русского языка (Хотя кое-что у Ильенкова имеется и на немецком.) И это, конечно, оправдывает даже «Гения». Тут я говорю это даже почти без иронии. Но это непростительно тому, кто умеет читать по-русски. Ну, а вообще мне эти люди напоминают малень-

ких детей, которые закрывают своими ручками глазки и говорят, что кроме них никого на свете нет. Нет. Все-таки мы были. И мы есть...

«Гениальность решения вопроса об отношении мышления к миру тел в пространстве вне мышления (т.е. вне головы человека), сформулированного Спинозой в виде тезиса о том, что «мышление и протяженность -это не две субстанции, а лишь два атрибута одной и той же субстанции», трудно переоценить. Такое решение сразу же отбрасывает всевозможные толкования и исследования мышления по логике спиритуалистических и дуалистических конструкций» (Ильенков Э.В. Диалектическая логика, с. 36).

Это Ильенков. Как всегда четко и ясно. Декарт – классический представитель **дуализма**. Спиноза – классический представитель **монизма**, субстанциального единства мышления и «протяжения».

Это не значит, что значение Декарта в истории философии сразу же оказывается приниженным. Величайшая заслуга Декарта состояла как раз в том, что он, как никто другой до него, довел до крайней остроты противоположность материального и идеального, «протяжения» и мышления. Без этой противоположности невозможно понять специфику идеального, мышления, сознания, духа. И если бы кто-то после Декарта сказал, в духе нынешних «любомудров», что Декарт неправ, что нет абсолютной противоположности между мышлением и «протяжением» и т.д., то это было бы шагом назад. И когда Спинозе приписывают ослабленную форму того же самого дуализма, то это не шаг вперед, а шаг назад от Декарта. Так и поступают некоторые нынешние «материалисты», которые говорят, что идеальное оно не совсем идеальное, а еще немножко и материальное.

Именно заострив проблему, Декарт создал условия ее решения. И это решение было дано Спинозой путем изменения понятия субстанции и, что очень важно, понятия

мышления. О последнем надо говорить особо, поскольку Спиноза вводит и разрабатывает совершенно особое понятие мышления, отличное не только от декартовского, но и от всех других более ранних понятий.

Можно, конечно, не соглашаться с монизмом Спинозы, – не соглашаться можно с чем угодно, даже с тем, что земля круглая, говорят, в Англии до сих пор существует общество плоской Земли, – можно предпочитать спинозовскому монизму плюрализм Лейбница. Но нельзя отрицать того, что это монизм. Потому что отрицать это – все равно, что отрицать: Спиноза есть Спиноза.

Так по наивности полагал и я. Да и потом, что «я»? Лессинг в разговоре с Якоби в 1780 г. заявил: «Не существует никакой другой философии, кроме философии Спинозы». Примерно также полагали Гете, Гегель, Фихте, Фейербах, Энгельс, Плеханов. А потом вдруг читаю в учебнике под редакцией И.Т. Фролова про Спинозу и глазам своим не верю: про него ли это?

Во-первых, всего полторы странички. Это про Спинозу-то! Во-вторых, ничего определенного про субстанциальное единство мышления и «протяжения». И, наконец, в третьих. Спиноза, оказывается, рассуждает «аналогично» Декарту, и его идея совпадения *ordo et connexio idearum* и *ordo et connexio rerum* есть парафраз декартовского психофизического параллелизма (Введение в философию в двух частях. Часть I.. М., 1989, с 158-159).

Ну ладно, бог с ним, с учебником. Правда, дети жалуются, говорят, ничего понять невозможно. Но вот читаю «гениального» Хесле: «Спинозовская теория соотношения тела и души – один из самых трудных, но и самых тонких вариантов решения психофизической проблемы, которую, подобно проблеме детерминизма, можно считать специфически новой постановкой вопроса, данной новым временем по сравнению, например, с античностью. Обе проблемы с их мучительными альтернативами – это цена за науку нового времени с невероятной способностью Я к

абстракции. Для Спинозы причинные отношения возможны только в пределах *res cogitans* или *res extensa*, но не между ними. Высказывая это, Спиноза попадает в число самых крайних дуалистов, он становится даже большим картезианцем, чем сам Декарт. Но в то же время оба атрибута суть для него лишь две стороны одной и той же субстанции, и постольку он преодолевает дуализм Декарта» (Хесле В. Гении философии Нового времени, с. 57-58).

И дальше идет размазывание монизма и толки про «корреляцию» порядка и связи идей с порядком и связью вещей. Идут рассуждения, аналогичные рассуждениям из упомянутого учебника. Но Хесле и помог мне разгадать загадку. Почему же ни Хесле, ни авторам учебника под редакцией Фролова, ни многим другим не удается преодолеть пресловутый психофизический параллелизм и нормально воспринять спинозовский монизм? – Оказывается, традиционное декартовское понимание мышления как деятельности особой, мыслящей, субстанции – души не может вывести за рамки **психофизической** проблемы. А в такой постановке эта проблема в принципе неразрешима.

Мышление есть центральное понятие всякой серьезной философии от Платона и Аристотеля до Гегеля и Маркса. И прогресс философии связан прежде всего не с прогрессом в понимании природы, а с прогрессом в понимании мышления. Переход от субстанциального понимания мышления, как деятельности некоторой особой субстанции – души, к атрибутивному связан с понятием предметной деятельности. Именно деятельной природы мышления Хесле не замечает ни у Спинозы, у которого она практически впервые появляется в новоевропейской философии, ни у Гегеля, диалектику которого он поэтому толкует не как логику, а как некую Метафизику. Вообще миф о возврате Гегеля к докантовской метафизике довольно распространен. Но это связано с непониманием того, что для Гегеля централь-

ными понятиями, как и для Канта, остаются мышление и сознание. Только понимаются они как нечто более объективное, чем у Канта. И это потому, что мышление у Гегеля связано не только с нравственной практикой, как у Канта, но и с чувственно-предметной, трудовой, производственной и т.д. практикой.

Между тем Хесле почему-то считает, что Гегель «элиминирует практику» («Гении»..., с. 167). Это Гегель-то «элиминирует»?! Гегель, у которого «плуг более почетен, чем те плоды, которые он доставляет», у которого Абсолютная идея есть единство теоретической и практической идеи и т.д.? Хесле упускает, кажется, главное в немецкой классике – принцип деятельности, активности. Куда у него все это девается, непонятно.

Разговоры о «корреляции» атрибута мышления и атрибута «протяжения» связаны с непониманием того, что мышление, по **Спинозе**, уже по своему понятию «скоррелировано» с телом. Ведь если, допустим, треугольность и трехсторонность – это атрибуты треугольника, то они «скоррелированы» в его понятии. Треугольник, по определению, есть фигура, образованная пересечением трех прямых. Поэтому иметь три стороны или иметь три угла – эти свойства вытекают непосредственно из определения треугольника. И их не надо «коррелировать». Вот если мы говорим: этот треугольник прямоугольный, то здесь уже надо «коррелировать», потому что свойство прямоугольности непосредственно не вытекает из понятия треугольника.

Если, далее, Спиноза определяет идею как выражение сущности самой вещи, – идея вещи не содержит в себе ничего, кроме сущности самой вещи, – то отсюда следует, что идею вещи не надо «коррелировать» с самой вещью. Если я имею идею хлеба, то мне не надо «коррелировать» ее с тем питательным продуктом, который называется словом «хлеб». Можно, конечно, знать слово «хлеб» и не иметь адекватной идеи хлеба. И тогда их действи-

тельно надо «коррелировать». Но это **слово**. Я могу знать слово и не знать вещи, которая этим словом обозначается. И знать вещь, не зная слова, которым она называется. Но я не могу сказать, что у меня есть идея хлеба, но я не знаю, что такое хлеб. И беда в том, что, – в особенности в современной культуре, – идеи и слова часто путают и одни только слова выдают и принимают за идеи. Это Ильенков называл вербализмом современной культуры.

Таким образом, если идея вещи и сущность самой вещи «скоррелированы» уже по определению, то, понятно, -само собой разумеется, – что порядок и связь идей должны быть те же самые, что порядок и связь вещей. Ведь если я имею адекватную идею треугольника и адекватную идею круга, то они могут быть связаны между собой только так, как связаны между собой треугольником и круг. И попробуйте связать их иначе!

И если «человеческая душа воспринимает всякое внешнее тело как действительно (актуально) существующее только посредством идеи о состояниях своего тела» (Спиноза Б. Избр. произв., т. I, с. 429), то уже этим самым состояниями моего тела и мои мысли о вещах «скоррелированы» в понятии человеческого мышления как деятельности с вещами по их собственной логике. В понятие мышления, как его определяет и понимает Спиноза, с самого начала входят тело («мыслящее тело») и внешняя вещь. Декартовское понятие мышления, наоборот, таково, что здесь мышление с самого начала оторвано и от «мыслящего тела», и от внешней вещи. Поэтому здесь и приходится решать (по сути неразрешимую) проблему «корреляции», с одной стороны, движений моей души с движениями моего тела, а с другой – порядка и связи идей с порядком и связью вещей.

Argumentum ad oculos Ильенков увидел в простом случае. Слепоглухонемая девочка прогуливалась вдоль оврага с воспитателем, а затем, придя домой, вылепила тот овраг из пластилина. Этим самым она подтвердила, что

она получила «адекватную идею» оврага. Как она его воспринимала? Через «состояния своего тела»! То есть совершая движение, – вполне телесное движение, – по контуру вещи вне ее тела.

Оказывается, так же, как «овес растет по Гегелю», окружающий мир человек познает «по Спинозе»!

Могут возразить, конечно, что отсутствие зрения – это особый случай. А обычно, тот же самый овраг, человек видит глазами. Да, все так. Но и глазами человек совершает те же движения по контуру предмета, которые он совершает рукой или другими частями своего тела, просто всем телом. И иначе человек никакую внешнюю форму воспринимать не может. И, следовательно, никак иначе ее мыслить не может.

Таким образом, Спиноза способность человека мыслить ставит в зависимость от того, какими возможностями располагает его тело. «Душа» и тело у Спинозы неразрывно связаны между собой. Вернее, «душа» – это особое устройство и особая способность тела. Это идея тела, или, как это было у Аристотеля, форма тела. Но «душа», по Спинозе, идеальна, потому что человеческое тело отражает форму внешнего предмета через такие свои состояния, которые не имеют ничего общего с формой внешнего тела. И это в особенности касается речи, слова, материя которого и форма которого не имеют ничего общего с тем предметом, который данным словом называется: собака лает, но слово «собака» не лает и не кусает.

У Декарта, наоборот, «душа» никак не связана со свойствами тела. Поэтому она и оказывается бесплотным духом, который никак не выразим. Например, имеет ли какое-нибудь отношение к одушевленности тела наличие у него рук, – на такой вопрос с точки зрения декартовского дуализма ответить невозможно.

И если, по Спинозе, нет бесплотной души, то нет и бога как чистого духа. Но именно в этом специфика бога, в особенности бога монотеистических религий. Однако, -

вопреки общему правилу, что все безбожники безнравственные люди, – Спиноза не был безнравственным человеком. Но его понимание человеческой нравственности состояло в том, что человек не может жить, по-человечески не понимая. Действительная нравственность не в невинности заключается. Иначе нравственными были бы и животные. Только сознательное следование Добру есть, по Спинозе, нравственная жизнь. И только единство Добра и Истины, – поэтому пилаты не могут творить добро, -есть идеал и Спинозы, и Ильенкова.

Спинозе менее чем кому-нибудь другому повезло и в жизни, и после смерти. Отвергнутый и проклятый своим народом, он рано окончил свою жизнь. «Замечательно, -писал о нем великий немецкий демократ Генрих Гейне, -как самые различные партии нападали на Спинозу. Они образуют армию, пестрый состав которой представляет забавнейшее зрелище. Рядом с толпой черных и белых клобуков, с крестами и дымящимися кадильницами марширует фаланга энциклопедистов, также возмущенных этим penseur téméraire (дерзким мыслителем). Рядом с равнином амстердамской синагоги, трубящим к атаке в козлиный рог веры, выступает Аруэ де Вольтер, который на флейте насмешки наигрывает в пользу деизма, >л время от времени слышится вой старой бабы Якоби, маркитантки этой религиозной армии».

Парадокс состоит в том, что именно Якоби, выступивший против спинозизма как теоретической основы «нигилизма» в конце XVII в., вызволил Спинозу из столетнего забвения и дал повод заговорить о нем и Гете, и Гердеру, и Фихте, и Шеллингу, и Гегелю, которые все оказались спинозистами. «К писателям, создавшим непреходящие Ценности, относится в первую очередь и Спиноза, – говорил в своих мюнхенских лекциях Шеллинг. – Он велик возвышенной простотой своих мыслей и манеры изложения,

своим полным разрывом со схоластическим мышлением и, с другой стороны, отсутствием в его произведениях какой-либо ложной красоты и высокопарности». В немецкой классике Спиноза пережил свой ренессанс: немцы в культуре нашли ту особенную форму Спинозовской субстанции, которая сообщила ей реальность и конкретность.

Открытый заново Шеллингом и Гегелем, Спиноза снова был забыт. И только в XX в. его заново открыли Выготский и Ильенков. Что же касается Спинозовского понимания мышления, то его открыл по сути впервые только Ильенков. Если бы меня спросили, какое великое открытие совершил Ильенков в науке, – я бы ответил: он открыл нам Спинозу! Он открыл нам такого Спинозу, которого не знали даже Шеллинг и Гегель, даже Энгельс и Плеханов, которые обсуждали проблему соотношения Спинозизма и марксизма, когда Энгельс определил марксизм как разновидность Спинозизма.

Саша Суворов рассказывал, что когда он учился в числе четырех бывших воспитанников известного Загорского интерната в МГУ, историю философии им читал профессор В.В. Соколов, который понимал Спинозу не по-Ильенковски. Когда Саша спросил уважаемого профессора, как тот относится к Ильенковской трактовке Спинозы, он ответил, что Спиноза у Ильенкова оказывается большим марксистом, чем сам Маркс.

Ильенкова действительно легко заподозрить в том, что он своего Спинозу просто выдумал. Но если человек не способен ничего придумать, то он ничего не способен и вычитать у других. Сам Спиноза, например, указывает на пассивный характер восприятия и активный характер понятия («Этика». Часть вторая, опр. 3). Понять что-либо невозможно на пути пассивного восприятия. Понять Спинозу невозможно, просто читая текст, тем более текст его «Этики», которая по форме является наиболее муторным из всех произведений мировой философской литературы. Чтобы дать мыслящее прочтение Спинозы, кото-

рое осуществил и подарил нам Ильенков, нельзя читать его глазами Рассела. Рассел, как представитель английской эмпирической традиции, заметить деятельность природы мышления у Спинозы просто не может. Эмпиризм потому и эмпиризм, что он не понимает принципиального отличия мышления от восприятия, для него мышление – прямое продолжение восприятия, которое только систематизирует и обобщает продукты перцепции. Но на самом деле мышление идет навстречу восприятию, является его условием. И мы не воспринимали бы внешнего мира по-человечески, если бы не мыслили его. Это показала современная теоретическая и экспериментальная психология. И это на сегодняшний день уже «медицинский факт».

В свете этих фактов и становится понятным значение идей Спинозы. Например, идея, согласно которой специфику человеческой души – по-нашему, психики, – надо объяснять на пути изучения природы человеческого тела. Вся предшествующая схоластическая философия – и картезианство ее в этом пункте не преодолевает – рассматривала человеческое тело как нечто безразличное по отношению к душе, как ее временное обиталище: дух животворящ, плоть же немощна. Тело – это причина всех человеческих пороков, но отнюдь не его достоинств.

Намеки на значение строения человеческого тела, на значение руки – орудие орудий – до Спинозы можно встретить только в психологии Аристотеля. Спиноза продолжает и развивает эту сторону аристотелевского учения, которая, как и многие другие интересные его стороны, схоластикой была вытравлена и прочно забыта. И тут является Спиноза и заявляет: «Человеческое тело может весьма многими способами двигать и располагать внешние тела» (Часть вторая, пост. 6) и далее, теорема 14: «Человеческая душа способна к восприятию весьма многого и тем способнее, чем в большее число различных состояний может приходить ее тело».

Двигать и располагать внешние тела! Вот в чем основная особенность и способность человеческого тела. И именно благодаря богатству и разнообразию человеческого предметного мира, который есть не что иное, как результат движения и расположения внешних тел в человеческой предметной деятельности, человек становится способным воспринимать то, что не способно воспринять никакое животное.

А Спинозовская трактовка идеи как выражения сущности самой вещи, которая является одновременно принципом порождения этой вещи в человеческой деятельности: знаменитый пример с кругом. Разве это не серьезное продвижение, по сравнению с Платоном? И разве это не отличается разительно от локковско-юмовской трактовки «идей» просто как обобщенных представлений? По поводу англичан иронизировал еще Гегель: они, говорил он, называют «идеями» чувственный образ собаки.

Это принципиально иная, по сравнению с картезианской, философия. И это прекрасно понимали немцы-классики. Но этого уже не понял их эпигон Куно Фишер, который Спинозу считал всего лишь одним из последователей Декарта. Не понял этого и «гениальный» Хесле, не говоря уже о наших отечественных «гениях».

Ильенков увидел в Спинозе то, что он увидел, только потому, что он читал его не позитивистско-диаматовскими глазами, а глазами Гегеля и Маркса. И если наши «диаматчики» и «истматчики», считая себя марксистами, не увидели у Маркса той основной идеи, что человек воспринимает и познает мир только потому, что он «двигает и располагает внешние тела», колет, режет, рубит, пилит и т.д., то как они могли заметить это у Спинозы?

Но это заметил у Спинозы Л.С. Выготский еще в студенческие годы, не будучи зашоренным никакими позитивистскими и диаматовскими догмами. Заметил у Спинозы и у Маркса. И это дало основу современной теоретической психологии. Поэтому и не знаешь, что делать,

плакать или смеяться, когда вдруг сталкиваешься с совершенно беспардонными попытками отлучить Выготского от того и от другого. Ярошевский, например, в своей книжке о Выготском утверждает, что Спиноза не мог оказать, и по сути не оказал, положительного влияния на творчество Выготского, потому что «философия Спинозы принадлежала другому веку – веку триумфа механистического детерминизма и бескомпромиссного рационализма -и, вопреки надежде Выготского (страстного почитателя Спинозы со студенческих лет), не могла решить проблемы, которые требовали новой методологии».

Вообще, простите мне мой «марксистско-ленинский лексикон», это какая-то ерунда. Если метод Спинозы механистический, и при помощи этого метода нельзя решить те проблемы, которые решал Выготский, то как он их вообще решал? А если он вообще ничего не решал, то почему он создатель современной теоретической психологии?

Опять-таки Ярошевский, в силу своей диаматовской зашоренности, не может понять простую вещь, что великие философы часто выражают своей философией вовсе не то, что они сами о себе думают. Спиноза был сознательным защитником механистического принципа и в своей переписке с ученым секретарем английского Королевского общества Ольденбургом пенял химику Бойлю за то, что тот при объяснении химических свойств селитры отступает от принципа механической причинности. Он, как и все представители механицизма XVII в., считал, что это единственный научный принцип вообще, который может противостоять схоластической телеологии. Но центральная идея его философии – идея субстанции как **причины самой себя** самым вопиющим образом противоречит принципу механической причинности, потому что в механике всякая причина является только внешней: всякое тело сохраняет состояние покоя или равномерного прямолинейного движения до тех пор, пока на него не подействует какая-то сила. Идея субстанции -

это идея **самодвижения, самопричинения**, то есть идея сугубо диалектическая, а не механическая.

И с «геометрическим методом» то же самое. И если бы Спиноза изложил свои идеи не этим методом, а методом, соответствующим содержанию излагаемых идей, то тех проблем, с которыми мы сталкиваемся при изучении философии Спинозы, и не было бы. Однако причины и поводы для «непонимания» философии Спинозы, наверное, все равно бы нашлись. И главное здесь родственный механицизму позитивистский подход к истории философии вообще. Потому что когда говорят, что это прошлое, «другой век», как Ярошевский, а потому это нам ничего не может дать, то здесь именно механический подход к делу. Но прошлое, как заметил наш отечественный немеханист А.И. Герцен, не проходит, а оно **осуществляется в нас**. В этом отличие исторического движения от механического. А философия и наука, в том числе и механика, движутся не механически, а они развиваются исторически. И тут возможен такой немеханический феномен, как опережение своего времени.

Спиноза далеко опередил свое время. И именно этим он велик, а не тем, что он «человек хороший», как считал Рассел. «Как и Лейбниц, – писал в связи с этим Ильенков, – Спиноза высоко поднимался над механической ограниченностью естествознания своей эпохи. Ему также чуждо было стремление непосредственно универсализировать частные, пригодные лишь в пределах механистически-математического естествознания формы и методы мышления».

Если бы Спиноза в своей философии, то есть в учении о мышлении, сознании, свободе и т.д. только «обобщал» современную ему науку, то есть механическое естествознание, то у него и вышло бы что-то похожее на Мелюхина, то есть абстрактный пересказ современной физики и механики: тех же щей, только пожиже влей, – так это называется по-русски. И если бы «Метафизика» Аристотеля

была на уровне его «Физиики», то можно себе представить, что это было бы такое. Однако физика Аристотеля сейчас может кого-то интересовать только своими курьезами, а его метафизика осуществилась во всех последующих исторических формах философии и сохраняет свое научное значение до сегодняшнего дня. И вообще античной греческой философии просто не существовало бы, если бы античные философы «обобщали» современную им науку. Вот почему Ильенков был против «обобщения» науки как способа построения философии. Это сделала своим сознательным принципом только одна историческая форма философии – позитивизм, «бедный мыслями и богатый новыми словами», как очень верно характеризовал его блаженный Николай Федоров, который мечтал оживить всех «отцов».

Да, Спиноза Ильенкова не похож на Спинозу В.В. Соколова. И благожелательный обыватель в таких случаях говорит: ну что ж, каждый имеет право на свою точку зрения. (Хотя, между прочим, отказывал в праве на существование «точке зрения» Ильенкова). Да, в юридическом смысле все точки зрения имеют право на существование. Но в логическом смысле наука не двинулась бы вперед ни на шаг, если бы в конечном счете не побеждала одна точка зрения – верная. Дело в том, что наука вообще за обманчивой видимостью должна показывать истинную действительность. Действительность и видимость системы Спинозы расходятся настолько, что если следовать букве учения Спинозы, то его легко понять и истолковать и как пантеиста-неоплатоника, и как типичного представителя механицизма XVII в., и как талмудиста. В.В. Соколов много-много говорит о влиянии талмудизма на Спинозу. Вл. Соловьев доказывал атеизм Спинозы. Подавляющая часть богословов, еврейских и христианских, считала его опаснейшим безбожником. А для критической немецкой философии он был самым последовательным материалистом-догматиком. И... все так или иначе пра-

вы. Здесь, как в известном анекдоте: и ты, матушка, права. И есть историки философии, которые поступают именно, как тот самый судья в том анекдоте: и тот прав, и этот прав, и прав тот, кто говорит, что не могут быть одновременно правыми, и первый, и второй... У них все получаются середнячки-троечники: каждый чего-то понял и каждый чего-то не понял, в общем сплошная серость.

В этом отношении в особенности характерен 5-й том Истории философии в СССР (часть первая, 1985), выпущенной Институтом философии АН СССР. Я заглянул как-то в «Ленинке»: что же, интересно, они там об Ильенкове написали. Нашел, читаю: «В 50-х годах отдельные логические проблемы получили некоторую (и подчас интересную) разработку в работах Э.В. Ильенкова, М.М. Розенталя, С.Б. Церетели и др. Однако проект в целом, составленный Институтом философии АН СССР, остался в те годы нереализованным» (с. 292). Вот и все. И так о каждом: «некоторую разработку», «некоторое развитие», немножко того – немножко этого... Сейчас много говорят о том, что коммунизм – это равенство в бедности. Я не знаю, как назвать то, что у нас было, – «коммунизм», «социализм» или что-то другое, но в философии у нас было равенство в серости.

Ильенков просто не умел писать серым по серому. Он из тех мыслителей, из которых выходит один только чистый мед, с каких бы цветов они свой нектар ни собирали. В этой связи мне запомнился рассказ нашего казахского друга Жабайхана Абдильдина. Как-то они получили от Копнина – это был тот короткий период, когда П.В. Копнин был директором Института философии, – задание подготовить какой-то документ для ЦК. Абдильдин что-то написал, пришел к Ильенкову, показал тому, тот посмотрел и предложил ему диктовать, а сам сел за свою «Олимпию». Через какое-то время, говорит Абдильдин, он заглянул в текст, который получается у Ильенкова из машинки, а он совсем

не тот, что ему диктовал Абдильдин. Вернее; он тот же самый, только лучше...

Ильенков – тот человек, из которого все выходило значительно лучше, чем было на «входе». Из Нарского все выходило хуже, чем входило. А то, что вышло из философии Спинозы в последнем учебнике под редакцией И.Т. Фролова, это вообще какая-то дрянь. Что касается Спинозы, то его «Этику» читать невозможно. Это какой-то Ю.А. Петров: все эти «определения», «подразделения», «теоремы», «схолии»... А Суворов вспоминал в своей замечательной статье об Ильенкове, как тот засадил его за «Этику» и как он мучился этим. Я очень хорошо понял Сашу. И я еще раз оценил подвиг Ильенкова – его «перевод» философии Спинозы на нормальный человеческий язык, каким, кстати, умел писать и сам Спиноза. И чтобы убедиться в этом, надо читать его переписку. И если бы у меня появился прилежный ученик, желающий изучить Спинозу, я сначала посоветовал бы ему прочитать именно переписку.

Если у каждого, действительно заслуживающего внимания мыслителя не найти главных определяющих мотивов, которые действительно ведут вперед, то вся история философии превращается в лавку древностей, в кунсткамеру. До Ильенкова был практически только один историк философии, который не был «камердинером» на службе у «выдающихся». Это Гегель, который у́в считая, что «геометрический метод» Спинозы есть адекватный метод философии, что не помешало ему увидеть у Спинозы главное и основное – идею субстанциального единства мышления и «протяжения». Причем у Спинозы это единство противоположностей, чего при механическом подходе никак не может быть. Ведь мышление у Спинозы непротяженно – природа мышления, говорит он, «никоим образом не заключает в себе понятия протяжения», – то есть оно нетелесно, нематериально, следовательно – **идеально**. Спинозизм – это первая попытка материалистическо-

го объяснения природы идеального. Не сведения, не редукции идеального к материальному, как это было у атомистов, стоиков и материалистов Возрождения, а именно объяснения его в его собственной специфике, которая и состоит прежде всего в том, что оно есть **отрицание** материального. Наиболее чистыми и характерными формами проявления идеального являются **идея** и **идеал**.

ИДЕАЛ

«Талант Э.В. Ильенкова, – пишет в своей скользкой рецензии В. Порус, – был одухотворен высокими идеалами, но в нашей действительности некоторые из этих идеалов были ширмой, прячущей идолов» («В.Ф.», 1993, № 2, с. 155). И в конце приговор: Ильенков – жертва своего собственного идеала.

Спиноза – тоже жертва своего собственного идеала: отказался от наследства в пользу сестры, отказался от всех предложений о пенсиях, жалованьях, занялся шлифовкой оптических стекол, – занятие, не способствующее здоровью, – в результате чахотка и безвременный конец. Ильенков, кстати, тоже переболел чахоткой, но в наше время эта болезнь, слава богу, уже излечима. И сколько еще таких известных и неизвестных жертв во имя идеала. Да, часто за ширмой идеала скрывались идолы. Но даже жертва во имя ложно понятого идеала прекраснее, *нем* жизнь, оконченная в собственной постели в окружении дорогой и любимой семьи, ждущей смерти твоей с нетерпением.

А то, что человеческие идеалы могут оборачиваться идолами, в том числе и идеалы социализма, – это Ильенков понимал не хуже, чем Порус. Знал Ильенков и цену сталинизму, ведь он жил в писательском доме, писательское население которого на его глазах уменьшилось на семьдесят процентов. Но все это не отменяет той истины, что человеческий идеал, в конце концов, **один**, хотя в различные исторические времена и у разных людей он

принимает очень различную форму, в том числе отчужденную, извращенную и т.д. – форму «идолов». Этому, собственно, и посвящена книжка Ильенкова «Об идолах и идеалах», а глава о земных злоключениях прекрасного идеала является в ней одной из лучших. Идеал, идеальное, так же, как сознание и мышление, есть способ человеческого бытия. И если это идеальное, как считал Ильенков, человека даже не коснулось, то в этом заключается крайняя степень человеческого вырождения, возвращение человека в чисто животное царство.

Элементарная человеческая нравственность уже идеальна. Она идеальна потому, что в ней снята материальная эгоистическая животная природа. Человек начинается там, где начинается идеальное, где материальное природное существо становится способным сдерживать свои природные позывы во имя целей, продиктованных культурой, в конечном счете – во имя другого человека. И этим человек отличается не только от животного, но и от самой «умной» машины. И поэтому любая машина, даже та, которая «умнее» человека, оказывается абсолютно «тупой», по сравнению с человеком, который, даже если он не очень умный, но наделен хотя бы элементарным нравственным чувством, хотя бы таким, что нельзя обижать ребенка, женщину, бить лежачего и т.п. Отсюда понятно, что идеал машины «умнее человека», и именно это попытался показать Ильенков, есть идол. Идол, потому что ум не есть «гносеологическое» понятие. Ум есть также понятие эстетическое и нравственное. А потому идеал машины «умнее человека» неизбежно оборачивается нравственным унижением человека, принижением его человеческих возможностей и достоинств.

Вот что хотел показать Ильенков и чего почти никто не понял. И не поняли не потому, что были «глупые», не знали логику, математику, кибернетику, а не поняли именно потому, что верили в машину «умнее человека», молились ложному богу, идолу поклонялись. А «истинного бога» -

человеческого идеала, которым для человека является только другой человек, не знали.

Проблема идеального для Ильенкова никогда не была также чисто «гносеологической» проблемой, в «голове» оно или не в «голове» и т.д. Для него это была прежде всего проблема идеала, а проблема идеала – это проблема, чем человек отличается от животного и от машины, даже той, которая «умнее человека». Вот этого не поняли не только Нарский и Дубровский, но и многие более благонамеренные товарищи. А если понять даже самую такую постановку проблемы, то сразу становится ясным по крайней мере то, что оно не в «голове». Потому что идеал не может помещаться в «голове», он всегда в «сердце».

И последний отнюдь не только поэтический образ. Идеальное – это прежде всего нравственное чувство, а чувствуем мы не головой, а всем своим существом. Ведь когда, например, Гегель говорит, что истина – великое слово, которое заставляет сильнее биться наше сердце, то это не только поэтическое описание, но и точное фактическое описание состояния нашего тела, через которое мы воспринимаем не только Истину, но также Добро и Красоту.

Все дело в том, что ильенковское решение проблемы идеального воспринималось и воспринимается до сих пор через «диаматовские» очки, потому что до Ильенкова такой постановки в советской философии, в «диамате», не было. А «диамат» – это не «истмат», а тем более не этика и не эстетика. И в «диамате» идеальное превратилось в бессодержательное нечто (или ничто), которое является свойством высокоразвитой материи – головного мозга человека. Причем эта, «диаматовская» и декартовская по существу, постановка проблемы настолько укоренилась в философском (и нефилософском) сознании, что иной себе просто не представляют. Например, А.А. Столяров пишет про стоиков: «Для Стои были насущны те самые вопросы, на которые мы до сих пор не имеем ответа: как в

телесном веществе мозга возникает и функционирует то, что называется «сознанием», каков физиологический механизм целеполагания и т.д.» (Столяров А.А Стоя и стоицизм, 1995, с. 40).

Нас учили каждого какой-нибудь мертвой части, говорил Андрей Платонов. Специалист по левой ноздре отказывается лечить правую. В наше время, время «специалистов», философия тоже распалась на мертвые части, и когда человек гордится тем, что он «специалист» по Попперу, то он гордится своим уродством, потому что Поппер безотносительно к Платону, Аристотелю, Спинозе, Гегелю и т.д. – это мертвая часть. И в мертвечину можно превратить и стоиков, и Абельяра, и кого угодно, и что угодно. Предмет и суть философии есть **целое**. И природа идеального раскрывается только по отношению к целостному человеку, а не по отношению только к одному физиологическому органу. Иначе идеальное неизбежно окажется материальным, вещественным, как это получилось и у стоиков. Но они в данном случае провели свою линию честно, и потому их «решение» сохраняет свое значение до сегодняшнего дня, если его правильно учесть.

Ильенков никогда не отрицал того, что идеальное связано с деятельностью головного мозга, но, будучи связано с мозгом, оно не есть нечто чисто субъективное, а имеет вполне объективное значение, в том числе и значение общественного идеала, который находит свое выражение в религии, искусстве, философии и других формах «объективного духа». Содержание идеального только и можно раскрыть, описывая эти формы общественного сознания, как они стали называться в марксизме. И здесь идут в едином русле и искусствovedение, и история общественной мысли, и языковедение, и филология, и философия тоже. Но последняя, в отличие от всех прочих, ставит себе задачу открыть общий исток идеального вообще, а тем самым дать и общий метод для истории и теории искусства, религиоведения и т.д. Понятно, что концепция, с позволения сказать, идеального, когда оно только в «голо-

ве», тут ничего в этом отношении дать не может, ведь мало кого утешит то, что и искусство, и религия, и наука, и философия, и т.д. – все это только в «голове».

Гегель видел этот исток в некоей Абсолютной идее, которая реализует себя в истории, в формах «объективного духа». И это дало ему, хотя и ограниченный, но все-таки метод, для понимания человеческой истории, для понимания содержания идеального. Маркс усмотрел этот исток в материальном общественном производстве. И это дало материалистическое понимание истории – метод, адекватный, как считал Ильенков, для понимания всех феноменов идеального. Старый материализм здесь не дает по существу никакого метода: для него идеальное или чисто субъективный феномен, отчего он очень легко переходит в субъективизм и солипсизм типа берклианства, или же он здесь начинает делать «займы» у объективного идеализма. Он не имеет собственного метода для раскрытия содержания идеального.

То же самое и «диамат», который, несмотря на все приговаривания о диалектике и об «ограниченностях» старого материализма, был не чем иным, как разновидностью того же самого вульгарного материализма. А потому ильенковская концепция идеального вызвала бешеные нападки со стороны «диаматчиков». В особенности тут постарались Д.И. Дубровский и И.С. Нарский, которые, употребляя колоссальные усилия на то, чтобы «опровергнуть» Ильенкова, сами, можно сказать, даже не попытались раскрыть содержание идеального. Если, конечно, не считать всерьез, что какая-то там сторона «нейродинамического кода» – это и есть идеальное.

Отсюда понятно, почему Ильенков считал, что философия марксизма – это не «диамат», а материалистическое понимание истории, и почему он был так привязан к Спинозе. Спиноза – единственный из всех материалистов прошлого, который дал действительный ключ к пониманию идеального. Идеальное здесь не «функция» особого орга-

на человеческого тела, а способность человеческого тела через свои состояния, через свои движения по контуру внешних предметов отражать и фиксировать чистые (идеальные) формы самой действительности. Почему идеальные формы? Да потому, что «умное» человеческое тело никогда не движется по эмпирической форме, как она существует в действительности, а «исправляет» ее непосредственно в самом своем реальном движении, а не в «голове». Человеческое тело в своем реальном движении везде, где это возможно, спрямляет траекторию своего движения – отсюда «идеальная» математическая прямая – или делает плавными все изгибы и повороты. Поэтому и форма, которую человек как бы вычерпывает из действительности прежде всего благодаря своей деятельности, оказывается действительнее самой действительности. Идеальный круг непосредственно в эмпирической действительности почти не встречается. Но отсюда вовсе не следует, что он существует только в «голове», как это чаще всего считают «диаматчики». Или Карнап с его «абстрактными объектами», которого Нарский зачислил в современные материалисты. И если бы все это было в «голове», а это по существу вся математика, то непонятно было бы, почему при помощи одних только действий в «голове» мы получаем, как правило, практически значимые результаты. Это та же самая неразрешимая проблема, перед которой оказалось картезианство: почему, каким образом *ordo et connexio idearum* совпадает с *ordo et connexio rerum*.

При современных обсуждениях проблемы идеального, и именно в связи с работой Ильенкова об идеальном, часто не учитывают того, что Ильенковым она решалась как раз в связи с проблемой идеала, и в связи с проблемой **так** называемых «идеальных объектов». В 1968 г. на симпозиуме по диалектической логике Ильенков выступил как Раз с критикой обычного понимания «идеальных объектов» чистых фикций в «голове». И здесь для него не было

проблемы, если можно так сказать, потому что он прекрасно знал историю классической философии, а там вся ситуация в «голове» – не в «голове», и как то, что было в «голове», становится действительным, почему защитники Вены, которые целились из своих орудий и мушкетов в «голове» и в «трансцендентальных» турок, попадали все-таки в действительных турок – все это было уже проиграно в такой ясной и прозрачной форме в картезианстве, что двигаться дальше здесь просто некуда. И здесь требовалось какое-то другое решение, принципиально отличное от картезианского, которое и дал Спиноза. Но если принципиальное отличие спинозовского решения проблемы идеального от картезианского не понял даже «гениальный» Хесле, то что говорить о Нарском и Дубровском?

Сила работ Ильенкова об идеальном в том и состоит, что здесь оказались завязанными в один узел проблемы, которые многим до сих пор кажутся разнородными: проблема идеала, как я уже говорил, проблема «идеальных объектов», проблема идеальных значений и смыслов и еще проблема идеальных (чистых) форм в самой действительности. В связи именно с этим обстоятельством и возникла известная полемика между Ильенковым и Лифшицем.

Лифшицу показалось, что упор Ильенкова на том, что идеальное есть прежде всего феномен человеческой деятельности, что только благодаря человеческой деятельности формируется идеальная действительность, дает основание обвинять его в субъективизме и волюнтаризме. Что здесь имеет место отход от материалистического принципа отражения. Поэтому, считал Лифшиц, здесь необходимо сделать «займы» у Платона и Гегеля, у которых идеальное существует объективно.

Кстати, «гениальный» Хесле законы природы называет **идеальным моментом** природы: они «не пространственны, не временны и не материальны», но, тем не менее, «гарантируют единство природы» («Гении...», с. 166) И хвалит за такое понимание идеального Гегеля. Но до

такого понимания идеального дошли уже древние: Логос, Нус. Специфика и ценность платоновского и гегелевского понимания идеального состоит все-таки в другом: здесь царство идеального выступает как общество, государство. У Гегеля, во всяком случае, дух, который существует в природе, это еще дух, не осознавший себя как дух, -до самосознания, до свободы он поднимается только в истории. И здесь важное значение придается человеческой деятельности, промышленности, труду. Но можем ли мы называть духом то, что лишено сознания?

У Лифшица получается, что идеальное отражается как идеальное. (Как у стоиков, только наоборот.) Но материальное тогда должно отражаться как материальное. Но, возникает вопрос, чем же тогда человек отражает отличие идеального от материального? Получается какая-то нелепость.

Человек отличает идеальное от материального прежде всего через отличие себя самого от всего остального. Это практически так. И это есть первый акт сознания. Идеальное поэтому проявляется для человека прежде всего как самость, как субъективность, как его собственное «я». Следующим шагом является признание этого «я» в другом человеке. И это признание в другом себе подобного есть элементарная форма нравственности. Нравственность поэтому идеальна: идеальна потому, что это необходимая форма сознания, без которой оно не существует, и потому, что здесь человеческий индивид отказывается от своей единственности, снимает свою отдельность¹¹ и утверждает свою общественность. Поэтому всякое сознание есть общественное сознание. Поэтому формой проявления и развития сознания является общение. Об-Щение не только как словесно-теоретическое, но и как нравственно-практическое, как любовь, дружба и т.д. Причем последнее важнее – здесь Фейербах глубоко прав.

Но Фейербах не понял того, что любовь и дружба являются формами проявления нравственного чувства как

общественного чувства, а не как родового. Поэтому границу между идеальным и материальным он пытается провести через тело отдельного индивида, через его организм, предоставляя конкретное решение этой проблемы медицине будущего. Но, кстати, чем дальше продвигалась «медицина» в изучении отдельного человеческого организма, физиологии высшей нервной деятельности, тем больше она убеждалась в том, что ничего идеального внутри человеческого организма нет. Попытка провести границу между идеальным и материальным внутри человеческого организма так же безнадежна, как и попытка провести ее непосредственно в природе, тем более что человеческий организм всего лишь часть природы.

Граница между идеальным и материальным может проходить только там, где человек, как особая часть природы, взаимодействует с остальной природой. Суть идеального коренится только в специфике человеческой деятельности. Идеальное, как его очень точно определял Ильенков, – это «форма вещи, но существующая вне этой вещи и именно в деятельности человека как форма этой деятельности», или наоборот: это «форма деятельности человека, но вне этого человека как форма вещи» («В.Ф.», 1979, № 7, с. 148).

Идеальное – это не просто вещь, представленная в голове, а вещь, представленная в голове **особым образом**, а именно **через принцип**, через **закон** ее порождения в деятельности, которые соответствуют ее **объективной внутренней сути**. Идеальный образ вещи становится идеальным только тогда, когда он возникает и удерживается благодаря всему прошлому опыту деятельности с данной вещью, который отлагается в сознании в виде особого чувства – чувства красоты.

У человека, который только лишь **потребляет** данную вещь, тоже существует ее образ в голове, но это совсем **не идеальный** образ. Равно, как и у животного существует образ вещи «в голове», поскольку оно узнает нуж-

ную ему вещь, но об идеальном образе тут речи быть не может, поскольку животное не производит в человеческом смысле. Кстати, и **цель** не существует для животного, хотя оно стремится к предмету, как к цели своего движения, потому что цель – это не просто предмет, которого мы хотим достичь, захватить, съесть (надеть на себя и т.д.).^a цель представляет собой **целостность** предмета, развернутую в **схему, стратегию** деятельности по его построению в реальной деятельности, или его захвата, в случае, например, охоты, когда для этого употребляются специальные средства (ловушки, капканы, ловчие ямы и т.д.), вытекающие из сути данного предмета. Для животного предмет не существует как целостность, а только посредством его абстрактного признака, который вовсе не обязательно выражает суть данного предмета.

Отсюда понятно, что идеальный предмет – это **совершенный** предмет, **превосходный** предмет и т.д. А по сути это означает только то, что данный предмет **соответствует** своему собственному **универсальному принципу**, это единичный и особенный предмет, в котором представлена его **всеобщая бесконечная** сущность. Или, это предмет, который, как говорил Гегель, соответствует своему понятию. Когда же человек представляет предметы **без понятия**, он не понимает, не чувствует **совершенства, превосходства**, он не имеет идеального ни в голове, ни в душе, он не чувствует красоты окружающего мира. И, кстати, наоборот: когда человек говорит, что его душа полна прекрасных идей и чувств, но он не знает, как все это осуществить и воплотить в действительность, то это означает только то, что в данном случае в душе, или в голове у человека одни мечтания, одни химеры и одно томление, но нет ничего идеального.

Идеальное – это форма деятельности, существующая в форме вещи. Но идеальная форма вещи не обязательно является порождением человеческой деятельности. В природе может, например, встречаться совершенная форма

круга. Но мы ее воспринимаем как идеальную именно потому, что она совпадает с той формой внешней предметности, которая адекватно представляет форму человеческой деятельности: на гончарном круге, на токарном станке, при помощи циркуля. И потому мы видим красоту в природе, идеальное в ней.

Идеальное, безусловно, связано с понятием момента. В форме момента снимается застывшая предметность, материальность. И Гегель, конечно, прав, когда он называет «моментом» закон природы. Но идеальным закон природы становится только как закон человеческой деятельности, как «момент» этой деятельности. И деятельность человека тем более идеальна, чем более адекватно в ней присутствует объективный закон и чем более универсальную закономерность человек реализует в своей деятельности. Идеальным человеком, идеалом человека является поэтому, прежде всего, человек **умелый**. Идеал человека и идеал для человека – это универсально развитая личность. И если этот идеал, как считает Порус, погубил Ильенкова, то обвинять в этом надо всю классическую традицию, начиная, по крайней мере, с древних греков и кончая марксизмом. И обвиняют. Ведь по сути вся неклассическая современная философия так или иначе абсолютизирует частичность и ущербность человека, неистребимость человеческого отчуждения, человеческую неидеальность, животность и т.д. Порус, по всей видимости – на стороне последней. Ну так что же, вольному воля! Но тогда не надо делать вид, что ты держал бога за бороду...

Идеал Ильенкова – это идеал Человека. И Ильенков прежде всего не пропагандист «своего» идеала, как хочет представить дело Порус, а **исследователь**. В «Идолах и идеалах» Ильенков показывает, как **исторически** один идеал сменял другой. Как, например, на смену античному идеалу прекрасной индивидуальности пришел христианский «идеал» абстрактной духовности. А затем на смену

этому «идеалу» («идолу») приходит возрожденческий идеал единства духовности и телесности, хотя он еще не лишен момента противопоставления необузданной телесности христианскому «идеалу» умерщвления плоти, аскезы и т.д. Отсюда возрожденческий индивидуализм. Затем идеал Просвещения – человек «в естественном состоянии». Затем кантовский идеал человека долга. И т.д. И что тут может возразить Порус, непонятно.

Но именно историческое исследование проблемы идеала показывает, что человеческий идеал, при всей его относительности, все-таки прочерчивается как единый, общечеловеческий идеал. Ведь даже Порус не будет, я думаю, отрицать того, что попытка христианской идеализации юродства, «блаженства» и т.д. есть извращение самого понятия идеала, потому что это есть извращение человеческой природы. Проблема человеческого идеала как научно-философская проблема есть проблема человеческой сущности, сущности человека. Ильенков потому и «спинозист», что именно Спиноза, как никто другой до него, поставил проблему идеала в прямую и непосредственную связь с проблемой сущности человека, а последнюю он понимает как **деятельную** сущность: чем к более разнообразной деятельности способно тело человека, тем богаче его «внутренний мир», тем более способен он к восприятию универсального содержания мира.

Именно у Спинозы идеал человека соединяет в себе философа и деятеля. Именно у него философ – это не абстрактный «мыслитель», а лучший деятель во всем. Впрочем, это идеал не только Спинозы. Не один только Спиноза в то время шлифовал линзы (причем Спиноза был лучшим деятелем в своем деле) и писал свою «Этику». «Деятелем» в политике и экспериментальном естествознании был Фр.Бэкон. А Исаак Ньютон был непревзойденным изобретателем и изготовителем разнообразных приборов, что не мешало ему писать свои комментарии к Священному писанию.

Это в наше время человек может считать себя «гениальным», не умея вбить в стенку гвоздя. А философия снова стала оторванным от жизни мудрствованием. Причем это превратилось даже в «идеал».

Философия вообще – это мышление, считал Ильенков. Мысль отнюдь не его собственная. Это и Гегель, и Энгельс, которые напрямую говорили то же самое. Но Ильенков это, как и многое другое, очень хорошо понимал. И умел это очень хорошо объяснить. Хотя это не только не спасло его от непонимания, но вызвало очень широко распространенное обвинение в «гносеологизме». Впрочем, Ильенков не «реабилитировал» себя в глазах этой публики даже тогда, когда он писал уже не об «идеальном», а о «материальном». Ведь и «материальное»-то у него не такое, как у «людей». А если серьезно, то ведь все дело в том, что, каково «идеальное», таково и «материальное». И наоборот. И это тоже центральный пункт «философии» Ильенкова. И на этом тоже стоит остановиться.

Все подтасовано. Эту сентенцию любил повторять Мих. Лифшиц. Иначе говоря, в действительности очень трудно быть оригинальным. И когда сознательно, или бессознательно, отказываются от «устарелых» взглядов Спинозы, вся история начинает разыгрываться назад в обратном порядке. Когда отказываются от спинозистского субстанционального единства мышления и «протяжения», то неизбежно возвращаются к картезианским в сущности представлениям о материи, которая обладает единственным атрибутом протяжения, то есть является только телом, и к картезианским же, в сущности теологическим, представлениям о «душе» как духе бесплотном. И там, где идеальное понимается не как особая форма материального бытия, материальное оказывается только телом, и больше ничем. Иначе говоря, материя понимается чисто механически.

Именно к механистическому понятию материи скатился и так называемый «диамат». В нем понятие материи

оказалось лишенным своей субстанциальности. «Диалектический материализм, – читаем мы, например, в «Философско-энциклопедическом словаре», – признает субстанциональность материи, но только во вполне определенном смысле: в плане материалистического решения основного вопроса философии и раскрытия природы различных свойств и форм движения тел» (с. 354).

Материалистически основной вопрос философии решал и механистический (метафизический) материализм, иначе он не был бы материализмом. А «природу различных свойств и форм движения **тел**» изучает механика. Природу и различные свойства уже не тел, а, скажем, «электромагнитных сред» изучает физика и т.д. Если тело называть субстанцией, то это и будет «протяженная субстанция» Декарта, рядом с которой у него неизбежно появляется «субстанция мыслящая», потому что из тела как такового невозможно вывести мышление. Субстанция «в этом смысле», это уже не субстанция, а механический субстрат. И в этом, собственно, проговаривается автор цитируемой статьи «Материя» в «Философско-энциклопедическом словаре»: «Понятие субстанции в этом смысле оказывается эквивалентно также понятию всеобщего субстрата различных процессов и явлений в мире» (там же).

Свести понятие субстанции к понятию субстрата, значит, поставить крест на понятии субстанции: субстанция есть **субъект** всех своих изменений, а субстрат никакой субъективностью не обладает, это то, «из чего», – из глины, из дерева, из металла и т.д., – но не то, **благодаря** чему и **ради** какой цели. Ведь уже древние понимали, что причины происхождения вещей невозможно свести к одной только материальной (субстратной) причине, – должны быть еще причина формальная (формирующая), движущая и целевая. Если я гуляю, то не мое тело является Действительной причиной моей прогулки, как показал Аристотель, а наоборот – здоровье моего тела есть цель прогулки. Субстрат сам по себе гулять не ходит.

Более адекватную трактовку понятия субстанции мы находим в статье «Субстанция» того же «Философско-энциклопедического словаря», написанной А.П. Огурцовым. Субстанция, сказано здесь, это «материя в аспекте единства всех форм ее движения» (с. 660). С точки зрения диалектического материализма, «категория субстанции – одна из универсальных логических характеристик материи как активной причины ее изменений» (там же).

Здесь уже чувствуется школа, хотя не совсем понятно, почему категория субстанции является «логической» характеристикой материи. Здесь не только о логике должна идти речь. Если взять материю в «аспекте» единства **всех** форм ее движения, а в качестве одной из форм движения материи Энгельс называет сознание, мышление, -то надо сказать, что субстанция – это материя, взятая в «аспекте» ее единства с мышлением, сознанием, духом. Субстанция – это материя, взятая в «аспекте» **всеобщего взаимодействия**. А из всеобщего взаимодействия нельзя исключать взаимодействие материи и сознания, человека и природы, иначе оно не будет **всеобщим**. Тем более, что вопрос об отношении мышления и бытия есть «великий основной вопрос всей философии».

Старый материализм не может объяснить переход от материи к сознанию. Для него, как отмечал Энгельс, факт возникновения мышления и сознания был только случайным, хотя и обусловленным шаг за шагом там, где это произошло. Для него переход от материи к сознанию не является **необходимым** переходом. А необходимость этого перехода состоит только в том, что сознание, согласно Энгельсу, есть **атрибут** материи, то есть необходимо присущее ей свойство, или, по определению Спинозы, то, без чего субстанцию нельзя мыслить как таковую. Таким же атрибутивным свойством является протяжение' нельзя мыслить себе материальное тело непротяженным, не занимающим определенного места в пространстве. Понятие субстанции и есть внутренне противоречивое

понятие: она и объект и субъект, и причина и следствие, и «природа творящая» и «природа сотворенная», и т.д. А если мы исключаем из понятия субстанции субъективность, то у нас остается только лишь абстракция телесности, только лишь механически понятая материя. Причем эта абстракция тоже имеет реальный смысл, реальный смысл в тех пределах, в которых мы имеем дело с **телами**, а с ними мы имеем дело только в механике. Но эту ступень (низшую ступень) в развитии понятия материи нельзя принимать за материю вообще, за всю материю, как нельзя принимать тело человека за всего человека: всякое тело – материя, но не всякая материя – это тело. Свет – это материя, но не тело. Поэтому свету, кстати, в натурфилософии Шеллинга придается особое значение: здесь материя переходит в дух. Но на остров, называемый духом, как считал Шеллинг, нельзя попасть без прыжка. Поэтому и свет все-таки или материя, или дух.

В качестве атрибутов материи Энгельс перечисляет пять так называемых основных форм движения материи: механическую, физическую, химическую, биологическую и социальную, которую он иногда называет также сознанием. Телесность – это материя только в пределах механической формы движения. «Но движение материи, – пишет он, – это не только грубое механическое движение, не одно только перемещение; это – теплота и свет, электрическое и магнитное напряжение, химическое соединение и разложение, жизнь и, наконец, сознание» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 360). Причем, согласно Энгельсу, материя неуничтожима «не только в количественном, Но и в качественном смысле» (там же), то есть она всегда существует так или иначе во всех основных формах своего движения, иначе говоря, сохраняет все свои атрибуты.

Сохранение количества движения осуществляется через его качественное преобразование. Поэтому там, где Материя сводится только к абстрактной телесности, переход к движению становится невозможным. «Г-н Дюринг,

- пишет Энгельс, – сводит движение к механической силе, как к его якобы основной форме, и тем лишает себя возможности понять действительную связь между материей и движением, которая, впрочем, была неясна и всем прежним материалистам» (там же, с. 59).

Необходимо было углубить понятие материи до понятия субстанции, понять материю не только как объект, но и как субъект всех своих изменений, и, соответственно, движение – как самодвижение. Причем это «углубление» необходимо довести до ума и в буквальном, и в переносном смысле слова. Иначе говоря, надо дойти до Спинозы с его субстанциальным единством мышления и «протяжения».

«Диамат» по существу игнорировал идею субстанции, а потому он и не был диалектическим материализмом. Ведь, согласно диалектике, сознание есть не простое и **противоположное** материи, а это ее **собственное** иное, ее **собственная** противоположность. Сама противоположность между материей и сознанием принадлежит материи как объективной реальности. Поэтому сознание – это не другая реальность, а особое свойство, **атрибут** той же самой объективной реальности. Отсюда понятно и ленинское положение о том, что «противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области... в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным» (Ленин В.И., Полн. собр. соч., т. 18, с. 151).

Иначе говоря, абстрактная противоположность материи и сознания – это только **момент в историческом и логическом развитии** понятия материи. Следующим моментом должно быть тождество этих противоположностей, а единство того и другого, тождества и противоположности, уже дает понятие субстанции или тотальности. Сначала материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях. Потом материя оказывается «в

себе и для себя сущим». Ленин не случайно обращает внимание на двойственное значение объективности, как оно выступает у Гегеля в «Науке логики»: «...Оказывается, что и объективность имеет двоякое значение – значение чего-то противостоящего самостоятельному понятию, но также и значение чего-то в себе и для себя сущего...» (Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 167). Материя есть объективная реальность, **данная субъекту**. Материя, понятая как субстанция, включает в себя и субъекта. Но **исходным** определением должно быть первое, поскольку оно проще и позволяет сразу же сформулировать основной вопрос философии.

Но так понятая материя уже не дана человеку в ощущениях его, она дана ему только **в мышлении и сознании**. Двойственности понятия материи соответствует двойственность человеческой познавательной способности. Причем в своих ощущениях, в созерцании человек **противоположен** материи, в мышлении и сознании он **тождественен** ей. Именно на этой особенности и спекулировал Гегель, когда он писал, что «если под субстанциями разумеют лишь тела, как мы их видим, осязаем, вкушаем и т.д., то, собственно говоря, о том, что они суть в их понятии, здесь нет речи; дело идет только о чувственно воспринимаемом» (Наука логики, т. 1, с. 270).

Действительно, если мы субстанцию сводим к телам, как мы их видим, осязаем, вкушаем и т.д., то мы или не отличаем понятие от чувственного представления, сводим его к чувственному представлению, или противопоставляем его чувственному представлению настолько, что оно оказывается принадлежащим совершенно Иной, не материальной субстанции. И здесь мы опять Возвращаемся к декартовскому дуализму протяженной и мыслящей субстанций.

Но Гегель подготовил почву для диалектического и исторического материализма не только тем, что он развил чисто логическое понятие субстанции, но также и тем, что

он очень близко подошел к пониманию специфики того, что можно назвать **социальной** материей. Дело в том, что идеализм Гегеля не только диалектический идеализм, он еще и **исторический** идеализм: история, по Гегелю, есть необходимая форма развития Абсолютной идеи, без чего, строго говоря, она не может стать абсолютной. Иначе говоря, Гегель подвел к такому пониманию субстанции, когда ее атрибуты протяжения и мышления соединяются на почве социальной материи, на почве общественно-исторической.

То есть не материя как таковая, не абстрактно понятая материя обладает атрибутом мышления и сознания, как таковая она обладает им только в потенции, только в возможности. Ближайшим образом этим атрибутом обладает только материя **социальная**, только **общественный** человек. А материя как таковая обладает этим атрибутом только потому, что социальная материя это **тоже материя**, необходимый результат развития мировой материи, и общественный человек во всех случаях остается частью материальной природы. Спинозовское понятие субстанции, субстанциального единства мышления и протяжения, является абстрактным и неразвитым выражением этой истины. Поэтому можно сказать, что спинозизм – это неразвитый марксизм, что соответствует также известному положению Энгельса о том, что марксизм – это разновидность спинозизма.

Спиноза не знал, по условиям времени не мог знать, что такое социальная материя, в чем специфика общественного развития и т.д. Поэтому его субстанции, как отмечали Шеллинг и Гегель, не хватает субъективности, то есть движения и жизненности. Но тем большей заслугой Спинозы является его идея субстанциального единства материи и мышления, которое могло быть раскрыто в своей конкретности только спустя сто лет. Спустя сто с лишним лет спинозовская идея субстанции получает новую жизнь благодаря плодотворяющей силе идеи **развития**.

Фихте, Шеллинг и в особенности Гегель считают себя спинозистами. Но их понимание материи остается механистическим в силу идеализма: идеализм всегда порождает в качестве своей собственной противоположности механическое представление о материи как о некоем сугубо косном начале. И только на почве материалистического понимания истории противоположность идеального и материального преодолевается. Но это стало возможным только вместе с выработкой принципиально иных, по сравнению с прошлыми, представлений как о материи, так и о мышлении.

В понятии материального общественного бытия материя в качестве одной только чистой телесности оказывается **снятой**, погруженной в основание. Поэтому у Маркса специально почти нигде не идет речь о материи как таковой. А если и идет, то, как это имеет место в его докторской диссертации, его интересуют как раз эпикуровские «клинамена» – самопроизвольные отклонения атомов, в результате чего только и может возникнуть многообразие действительности. Иначе говоря, Маркса интересует вопрос о том, как можно соединить материю (атомы) с активностью, жизненностью. Но только разившись до материального общественного бытия, материя становится субстанцией. Только здесь она становится субъектом, обретает сознание и идеальность, раскрывает все свои потенции. Это вершина «потенцирования», если воспользоваться этим шеллингианским термином. Таким образом, «углубление» понятия материи до понятия субстанции – это отнюдь не только логический процесс, а процесс **исторический** как в объективном смысле, так и в смысле истории философии и науки.

Когда Гегель упрекал Спинозу за то, что его субстанции не хватает субъективности, то он, несмотря на определенную справедливость этого упрека, преследовал также и свой интерес: если субстанции не хватает субъективности, то, значит, в ней слишком много объективности

и, следовательно, материальности.

Слабые места великих мыслителей всегда оказываются обратной стороной и неизбежным следствием их достоинств, и наоборот. Спиноза действительно слишком непосредственно приписывал субстанции субъективность: она появляется у нее не в результате развития, а существует в ней изначально, вечно. Но это был и огромный шаг вперед, шаг всемирно-исторического значения, ибо Спиноза почти на полтора десятилетия опередил свое время. Ведь только в марксизме спинозовская идея субстанциального единства мышления и «протяжения», субъективности и объективности нашла свое конкретное выражение и реальную почву в виде материального общественного бытия. А огромная заслуга Гегеля состояла здесь в том, что он перевел проблему субстанциального единства бытия и мышления в **исторический** план. И тем самым он сделал возможным исторический материализм.

Проблема идеала исторически была поставлена в философии Сократа и Платона. Она стимулировалась нравственно-практическими проблемами общественной жизни людей, которые первее всякой философии. И всякая философия, которая отрывается от этих проблем, оказывалась и оказывается обреченной на то, чтобы быть оторванной от жизни. То же самое и с проблемой идеального. Проблема идеального, как она была поставлена Ильенковым, решалась им, как все остальные проблемы, которые им вообще затрагивались, на основе прежде всего всей истории философии и общественной мысли. И в этом сила и плодотворность этого решения. А потому бороться с этим решением с помощью фраз об «эмоциональных перехлестах» и отсутствии «научно-рациональных дискурсов» совершенно безнадежное дело.

Гегель в свое время видел главное достижение Платона в том, что у него идеальное предстало «организацией»

некоторого государства». В этом состоит реальность духа. Гегелевский идеализм и есть не что иное, как платонизм, посаженный на почву общества и истории. До него еще Джамбаттиста Вико говорил о том, что Человечество в целом умнее, чем каждый отдельный индивид и их простая арифметическая сумма. Примерно та же идея под именем «духа времени» пробивается у Вольтера. Причем исторически этот «объективный дух» так или иначе прогрессирует, нарастает и уплотняется. И потому его проявления начинают подмечать даже люди, не только не зараженные «гегельянщиной», но люди, Гегеля никогда не понимавшие и презиравшие, как, например, наш Ник. Федоров.

Своеобразие основной идеи Федорова состоит в том, что он хочет осуществить христианский идеал царства божьего на земле при помощи науки. Иначе говоря, он делает здесь ставку на научно-технический прогресс, причем в самом обычном, вполне современном его значении. Об основной идее Федорова мы еще поговорим. Но в данном случае интересно, что в науке он видит не только средство «регуляции» природы, как он выражается, но и средство единения людей. Наука не может находиться в частной собственности только одного человека, она по существу своему есть **всеобщее** достояние. «Истина может принадлежать не сословию, – говорит Федоров, – а только всему человечеству в совокупности всех поколений. Разум всего человечества и наука должны быть тождественными, тогда и будет истина».

Но это – **идеал**. То есть Федоров берет науку не в ее современном состоянии, а в том значении, какое она должна приобрести в будущем, согласно, так сказать, своему понятию. Наоборот, в современном ее состоянии наука не объединяет людей, а разъединяет их. Она отделяет прежде всего голову от рук. **«Ученое сословие**, - пишет Федоров, – **деля барыши с третьим сословием, т.е. участвуя в обращении принадлежащих к четвертому со-**

словую – фабричных рабочих – в машины, в клапаны, так сказать, обезглавливая их на все шесть дней недели, показывает вид, будто принимает горячее участие в рабочих и в седьмой день занимает их популярными чтениями, т.е. как бы возвращает им в этот день голову, которая для рабочих, таким образом, то же, что шляпа, которую надевают по праздникам».

Иначе говоря, Федоров по-своему понимает, что в современном ему обществе наука подвергается тому, что в классической традиции получило название **отчуждения**. Георг Лукач, вслед за своим учителем Максом Вебером, назвал это **овеществлением общественных отношений**. Иначе говоря, все человеческие отношения перестают здесь быть непосредственными, а становятся отношениями по поводу вещи. Не избегает этой участи и наука. Тем более, что ее не избегает здесь даже такое идеальное чувство и отношение, как любовь. Наука становится производительной силой. И как всякая производительная сила она участвует в производстве **стоимостей**. А потому она и сама начинает обладать стоимостью. В результате истинная ценность науки выхолащивается. Она и для ее представителей перестает быть тем, чем она была для Федорова, который питался чаем с баранками, спал на сундучке три часа, а остальное время сидел над своими книжками. Такие «чудаки» всегда находились, находятся они и сейчас. Но их потому и считают людьми не от мира сего, потому что они выбиваются из общего правила. А по общему правилу наука превратилась в такой же способ добывания средств существования, как и любое предпринимательство. И здесь царит такая же, даже более оголтелая, конкуренция, как и на любом рынке товаров и услуг.

Наука не истинна, говорят после этого ученые люди, она **полезна**. А это вызывает так называемую антисциентистскую реакцию, которая тоже отлучает науку от истины, только с другой стороны: истина вообще недоступ-

на науку как таковой, истина дается только чревовещанием, постом и молитвой, созерцанием своего собственного пупка и т.д. Именно к этому и пришли бывшие друзья Ильенкова А. Арсеньев и П. Батищев. И именно это возмутило Ильенкова, потому что ограничить науку, это значит ограничить разум. А ограниченность разума так же, как и его сон, рождает чудовищ. И это же означает законсервировать науку в ее прагматической, инструментальной и техницистской функции. В общем, это означает разорвать две по существу тождественные вещи Науку и Истину. И тогда Истину начинают относить по ведомству идеологии. То есть начинается самая настоящая софистика.

Истина – идеальна, польза – материальна. Поэтому понятно, что, изгоняя истину из науки, «ученые» лишают ее идеального характера. Она перестает быть идеалом и превращается в идола. И ей молятся именно, как идолу, вымаливая у нее, как и наши предки-фетишисты, пропитание, одежду, крышу над головой и т.п. И идеальное этими «учеными» признается только «в голове», а не в реальности.

Фетишистское сознание не признает самостоятельного характера идеального. Оно или отождествляет его с материальным, или просто не знает, что это такое. Прямое отождествление идеального с материальным мы находим и в философии. Стоики, например, отождествляли душу с пневмой, а пневма – это некая смесь огня и воздуха, разум они считали вещественным, само мышление отождествляли с говорением, а логику – с законами соединения слов со словами. Именно поэтому они и называли науку о мышлении **логикой**, от них пошло это название, а «логос» – это прежде всего «слово». И слова с вещами соотносятся, как вещи: между ними чисто физическая, а не идеальная связь. Стоики, как и многие логики сегодня, не знали **идеального значения**.

Первым, кто набрел на идеальное значение слов, языка, речи, был схоласт Пьер Абеляр. Слово, по Абеляру,

порождается мышлением, и само порождает мышление. Иначе говоря, само по себе говорение еще не есть мышление, и, следовательно, мышление существует как нечто самостоятельное, отличное и от слова, и от вещей, которые словами обозначаются. Отличается оно и от чувственного образа вещи, потому что образ один, а значение по природе своей есть **всеобщее**. Идеальное, впрочем, существует и в образной форме. Иначе искусство не имело бы никакого идеального значения, не несло бы в себе никакого идеала. Но идеально в чувственном образе то, что отрицает абстрактную единичность и через **особенное** открывает нам всеобщее – всеобщую человеческую сущность. Поэтому Ильенков, вслед за Гете, повторял: самое трудное – видеть то, что перед твоими глазами. Многие, имеющие глаза, «видели» Мону Лизу, но идеально в ней их так и не коснулось. Чтобы «распредметить» окружающий тебя мир природы и культуры, надо иметь культурный глаз, то есть глаз, данный не природой, а культурой.

Об идеальном значении слова заговорит потом Спиноза. И Спиноза даст ключ к пониманию его природы: слово значит для человека *то же самое*, что и вещь, им обозначаемая, а вещь для человека значит то, что она значит для его практической жизнедеятельности. В практике человек снимает внешнюю предметность: даже банальный кусок мыла в руках ребенка не просто розовый (голубой и т.д.), пахучий предмет, а то, чем можно умываться. Сам предмет, его тело – это только знак, только сигнал для той деятельности, которая с этим предметом и при помощи этого предмета осуществляется. Но этим самым внешняя предметность и **снимается**, и переводится в идеальное значение, которое затем становится значением слова, например, слова «мыло».

Именно это практическое значение значения утратила позднейшая семиотика, лингвистика и семантика с ее пресловутым бермудским «семантическим треугольником»⁴

знак – смысл – значение, где смыслом и значением обладают только знаки, только слова, но никак не сами вещи. И, как всякая крайность, примитивный номинализм в логической семантике переходит в примитивный платонизм, похуже средневекового...

Однажды ко мне обратилась некая молодая особа за советом, по какой проблеме ей написать кандидатскую диссертацию по философии. Я ей посоветовал проблему идеального. Когда же она сказала об этом своему научному руководителю, очень уважаемому профессору МГУ, то тот заявил, что этот вопрос исчерпан и делать тут нечего. Девушка оказалась обескураженной. Я тоже. Но если человек заявляет, что с идеальным уже все ясно, то тут уже ничего не поделаешь. А нам пишут о «красной профессуре» на философском факультете МГУ. Да разве дело в том, что они «красные», – они скорее даже «голубые» или «белые». А дело в том, что они просто глупые.

ЭКСПЕРИМЕНТ»

Пришел однажды к Ильенкову. У него, как это часто было, кто-то сидел. Ничем особым не примечательный человек примерно того же возраста, что и Ильенков. Знакомлюсь: Александр Иванович Мещеряков. И для меня впервые прозвучало совершенно неизвестное до того слово – **тифлосурдопедагогика**. Что за зверь такой? А.И. Мещеряков был учеником и продолжателем дела И.А. Соколянского, который впервые в нашей стране до войны организовал в Харькове целенаправленное обучение слепоглухонемых детей. (Это и есть тифлосурдопедагогика.) Во время войны детей эвакуировать не удалось¹¹ немцы уничтожили их как «неполноценных». Спасти удалось только О.И. Скороходову, которая уже позже написала книгу «Как я вижу и понимаю окружающий мир». После

Елены Келлер – американской писательницы, тоже слепоглухонемой, до таких высот культурного развития ни один слепоглухонемой человек не поднимался. Все они, как правило, оставались всю жизнь инвалидами – не только в физическом, но и в моральном, интеллектуальном, социальном и т.д. смысле.

Все это, впрочем, описано в книге А.И. Мещерякова «Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения» (М., Педагогика, 1974). Книга вышла под грифом Научно-исследовательского института дефектологии Академии педагогических наук СССР. Мещеряков заведовал в этом институте лабораторией тифлосурдопедагогики.

Под научным руководством А.И. Мещерякова было организовано обучение детей в Загорском доме-интернате для слепоглухонемых детей по методу, разработанному И.А. Соколянским. Благодаря такому обучению четверых воспитанников интерната – Наташу Корнееву, Юру Лернера, Сашу Суворова и Сергея Сироткина – удалось даже подготовить для поступления в МГУ на психологический факультет, который они все успешно окончили, а Саша Суворов недавно стал доктором психологических наук. Мещеряков не дождался этого дня: умер от сердечной недостаточности, и итоги загорского «эксперимента» в 1976 г. подводили уже без него. Ребята любили его, как отца родного, и это понятно, ведь действительно человеческую жизнь дал им он. К Ильенкову очень привязался Саша Суворов, и между ними до самой смерти Ильенкова продолжалась очень нежная и трогательная дружба.

Но все это, так сказать, лирика. Что же интересовало тут Ильенкова как ученого? Сам он описывает это достаточно красноречиво в статье «Становление личности: к итогам научного эксперимента» в журнале «Коммунист» (1977, № 2). Почему «Коммунист»? – Ответ прост: в то время каждый печатался там, где его печатали. В «Философские науки» такой материал просто никто не пустил бы. А

в «Коммунисте» оказались именно те люди, которые, условно говоря, были «ильенковцами»: главным редактором был Р.И. Косолапов – человек, в общем открытый прогрессивным идеям и новым веяниям, а отделом философии руководил соратник, друг, ученик Л.К. Науменко. А в общем, я повторяю, не только таким молодым, начинающим, безвестным, как я, но и таким, как Ильенков, выбирать не приходилось.

Так что же в этом загорском «эксперименте» было важным для Ильенкова? Ильенков был, как уже говорилось, в понимании человеческого мышления «спинозистом». А Спиноза, как об этом тоже уже говорилось, впервые, в противоположность Декарту и всей традиции, которая за ним стояла, понимал мышление не как деятельность некоторой бестелесной, чисто духовной субстанции под названием «душа», а как особую форму телесной деятельности, как способность некоторых тел совершать движение в соответствии с формой и расположением других тел в пространстве и времени. Впоследствии эта «линия» была развита и конкретизирована в немецкой классической философии, в особенности у Фихте и Гегеля, и в марксизме.

Мышление, в соответствии с этой версией, проявляет себя прежде всего не в **слове**, в говорении, а в **действии**. Мы обычно считаем, что мысль в ребенке «проснулась», когда он пролепетал свои первые «слова». Но мы не замечаем при этом того, что **до этого** он долго и упорно овладевал окружающим его человеческим пространством, миром человеческих вещей и способами их употребления в человеческой практике. Однако именно там он уже состоялся как человек и, соответственно, как мыслящее существо. Человек проявляет себя как мыслящее существо, когда он совершает **осмысленные** действия. Вместе с тем, бывает болтовня безо всякого смысла.

Обычный ребенок научается осмысленным человечес-

ким действиям **спонтанно**. А если взрослые и учат его этим действиям, то не придают этому того значения, какое они в действительности имеют. Во всяком случае здесь не требуется обязательно сознательно и целенаправленно организовывать этот процесс. Не то же самое слепоглухонемые дети. Спонтанно включиться в процесс человеческой жизнедеятельности и человеческого общения, которое возникает только на основе и в процессе совместной человеческой деятельности, эти дети, как правило, не могут. А если и включаются, то только случайно, как это произошло с Еленой Келлер и Фанилем С. – воспитанником Загорского интерната, который поступил туда, овладев до этого множеством человеческих практических навыков: он даже умел ловко забивать гвозди, несмотря на полное отсутствие зрения. И ошибка, очень распространенная ошибка всех «педагогов», бравшихся за проблему обучения слепоглухонемых, состояла в том, что они начинали не с того, чтобы привить элементарные двигательные навыки деятельности и там, где они сформировались стихийно, развить их, а пытались обучать «говорить», обучать словам. И это оказывалось безуспешным, потому что слово для существа, для которого соответствующий предмет не имеет никакого смысла, есть звук пустой, «кимвал бряцающий». Ведь смыслом человеческие слова обладают, в конечном счете, только потому, что имеют смысл соответствующие предметы. А смысл последних заключается в той роли, которую они играют в человеческой жизнедеятельности и человеческом общении, которое в истоке своем опять-таки всегда деловое общение, общение в процессе и на основе общего дела. Это иллюзия, что слова сами по себе обладают смыслом. Слова – это только «деньги» духа, которые имеют цену только до тех пор, пока они выражают и представляют соответствующую ценность вещей.

Но в мире развитой культуры, в мире уродливого разделения труда огромная масса людей имеет дело только

со словами, не имея дела ни с какими вещами. Вот это-то и порождает то, что Ильенков называл **вербализмом**, то есть словесным фетишизмом, когда слову придается абсолютное значение и даже сверхъестественная сила. Это вера в то, что слова живут сами по себе и что при помощи одних только слов можно изменить положение вещей.

Засилье позитивизма в философии и научной методологии с его вербальным пониманием мышления, в том числе и у нас, проявилось в глухом непонимании «идей» Ильенкова и даже во враждебности к ним и к нему самому. Поэтому и при жизни, и после смерти Ильенкова была организована целая кампания против него и Мещеряковского «эксперимента», в которую втянули и бывших воспитанников Мещерякова, по существу расколов их. При этом спекулировали на том, что Ильенков напечатал свою статью в «Коммунисте». Вменялось Ильенкову в вину также и то, что он якобы скрыл от общественности тот факт, что воспитанники Загорского дома-интерната не были **начисто** лишены зрения и слуха, что эксперимент был не «чистым».

Ильенков в действительности ничего не скрывал. И в основном, действительно, абсолютно полной потери слуха и зрения не бывает. Какие-то остатки того и другого вместе или в отдельности сохраняются. Но дают ли они возможность нормального развития без специального педагогического вмешательства, – вот в чем вопрос. Или здесь нужны специальные методы, связанные не просто с компенсацией чисто информационного порядка, как-то всякого рода искусственные «усилители» для остаточных слуха и зрения, а связанные с принципиальным пониманием деятельной сущности человеческой психики, человеческого интеллекта, человеческого сознания и т.д. В том-то и дело, что дидактические методы, основанные на Деятельностном, если можно так выразиться, понимании человеческой сущности, и в обычном случае, то есть в случае физически здоровых детей, подтверждают свою

плодотворность и адекватность. Патология в данном случае, как и во многих других случаях, только обостряет проблему, а не создает ее заново. Многие психологические теории выросли на основе психопатологии. Таковым, например, целиком и полностью является фрейдизм. Но было бы смешно, если бы кто-нибудь упрекнул Фрейда в том, что его пациенты не совсем ненормальные и что у них были остатки ума и здравого смысла.

Кто-то пошутил: Дубровский и Нарский хотели бы, чтобы для «чистоты» эксперимента несчастных детей лишили остатков зрения и слуха. Это, повторяю, шутка. Ни тот, ни другой вовсе не изверги рода человеческого. Но читали ли они что-нибудь по существу? Ведь все истории болезни детей, поступавших в Загорский интернат, достаточно подробно описаны в книге А.И. Мещерякова «Слепоглухонемые дети», вышедшей в 1974 г. Вот, например, одна из них.

«Фрол И. в детский дом поступил 6 с половиной лет. Диагноз: врожденное поражение центральной нервной системы, глухонемота, недоразвитие и атрофия зрительного нерва правого глаза, бельмо роговой оболочки левого глаза. Имеется некоторое остаточное зрение, остроту которого определить не удалось. Потеря слуха в речевом диапазоне частот 70 дБ.

Дома мальчика полностью обслуживали взрослые. При поступлении он совершенно не умел ориентироваться, несмотря на остатки зрения. Никаких навыков самообслуживания у него не было. Играть не умел, игрушки бросал или складывал в кучу. Жестов не понимал и сам ими не пользовался» (с. 190).

Парню 6 с половиной лет и ноль развития, несмотря на остатки слуха и зрения. И, главное, начинать пришлось здесь, как в других аналогичных случаях, не со слов, а с навыков самообслуживания, с игры и т.д.

Но, самое главное, как Ильенков мог «скрыть» то, что опубликовано в открытой печати? При чем книжка Меще-

рякова – это часть его докторской диссертации, а его публикации об этом пошли уже с начала шестидесятых годов. Это все равно, что скрыть Америку, когда она уже открыта. И, тем не менее, даже такая откровенная ложь достигает своей цели: люди верят. Ведь в «святцы»-то никто не заглядывает...

Может быть, не такой откровенной, но все-таки ложью является и утверждение (это уже не Дубровский и Нарский, от них я этого не слышал), что любое поражение центральной нервной системы приводит к психической ненормальности. Хотя бывают и такие, при поступлении в интернат они выделялись в особую группу. А о том, что даже при очень серьезных травмах головного мозга у человека могут сохраняться все нормальные психические функции, прекрасно написано в работах Р.А. Лурии. Но, к сожалению, те, кто больше всего распинаяется на эти темы, не «читатели», а «писатели», представления которых о связи мозга и сознания остались на уровне Фейербаха.

Загорский «эксперимент» подтвердил главное положение того материализма, который идет от Спинозы: сформировать человеческую психику – это значит сформировать человеческое поведение. А последнее начинается там, где ребенок начинает самостоятельно умываться с мылом. Знаковая и речевая деятельность возникает только на основе хотя бы элементарных навыков человеческого поведения. Хотя, раз возникнув, эта деятельность приобретает самостоятельный и определяющий характер: с помощью одних только слов человека можно научить, где и как ему себя вести. Но это «оборачивание» фило- и онтогенетически происходит все-таки позже. А в начале было дело. Это по Библии в начале было Слово, которое было у Бога и которое было Бог. И если сознание «просыпается» только в слове, то без Бога никак не обойтись: ведь до того, как оно «проснулось», оно где-то и как-то должно уже быть

Знаковая деятельность предполагает **произволь-**

ное именование. Этого нет в сигнальной деятельности. Когда животное кричит, оно подает **сигнал** опасности, но не знак. В сигнальной деятельности нет элемента условности. Вот если человек договаривается с другими людьми, что когда он закричит, они должны убежать, то это уже **знак**.

Знак возникает только в орудийной человеческой деятельности, хотя при этом используются механизмы сигнальной деятельности, унаследованные или приобретенные на организмическом уровне развития. Знаком становится прежде всего само орудие. Знаком чего? – Знаком самого себя. Вернее, знаком деятельности, способа деятельности с этим орудием. Например, чашка для питья становится для ребенка знаком питья из чашки, когда он научился, с помощью взрослого, пользоваться чашкой. Показывая на чашку, он «говорит»: «хочу пить». И поскольку само тело чашки, его чисто вещественная форма, до некоторой степени безразлична по отношению к той функции, которую она выполняет, то здесь непосредственно и возникает тот элемент условности, который характерен для знаковой деятельности.

Этот элемент условности не осознается не только ребенком, но и взрослыми людьми. Тут уместно вспомнить о том простолюдине, который удивляется, откуда узнали ученые люди, что планеты, ими открытые, именно так называются. Для ребенка, как и для простолюдина, имя есть неотъемлемая принадлежность того предмета, который этим именем назван. Ребенок не может представить себе, что он когда-то был не Ваней, а просто чем-то, имени не имеющим.

Но этот элемент условности, раз возникнув непосредственно в орудийной деятельности, уже «работает», хотя и не осознается. Ребенку называют имя того предмета, с помощью которого он пьет: «чашка». И эта чисто условная связь, – теперь чисто условная, потому что «тело» слова «чашка» никак не связано с телом чашки: по-немецки это

называется уже не «чашка», а «die Tasse», – возникает только потому, что есть связь между чашкой и соответствующей осмысленной деятельностью. Без этого связь между предметом и его именем, как и показал опыт обучения слепоглухонемых детей, не завязывается. Как вообще можно усмотреть связь между двумя одинаково непонятными предметами, если реально этой связи и нет? Реальная связь есть только между предметом и способом его употребления в деятельности. Она одновременно **и** реальная, **и** условная, а потому идеальная. Поэтому она промежуточная между предметом и знаком. Поэтому только через нее, фило- и онтогенетически, ведет путь к чисто знаковой деятельности.

Промежуточной формой является также **жест**. Жест тоже одновременно и условен, и непосредственно выразителен. Например, ребенок движением руки в направлении рта показывает, что он хочет пить. Движение руки в данном случае повторяет, копирует то движение, которое проделывается с чашкой для питья. Но чашки нет, и поэтому это движение условно.

Чистый знак – это уже ни в коем случае **не копия** предмета. И в этом его огромное преимущество: только знак позволяет человеку именовать такие вещи, которые предметной, материальной формы вообще не имеют. Например, «совесть». Каким жестом вы это обозначите? Точно так же с массой других понятий, – так называемых «абстрактных» понятий, – которые возможны (мыслимы) для человека только при помощи знаков, при помощи слов, при помощи языка.

Отсюда понятно отставание в развитии глухих, но зрячих людей, у которых преобладающее значение приобретает жестовая речь и не развивается обычная словесная речь. В обычной средней школе, как рассказали мне в редакции журнала для глухих, который назывался, кажется, «В едином строю», они учатся 12 лет. А окончив ее, часто не могут читать даже газетный текст, если это не просто

«информация». И не их глухота физически причиняет их отставание. Здесь совсем другая этиология, совершенно не медицинского свойства, которая поэтому, к сожалению, совершенно не понимается чисто медицински мыслящими психологами и педагогами. Они считают, что если человек глухой, если у него поражен слуховой нерв, то он уже непосредственно в силу этой причины «ненормальный». И ни один «нормальный» не задумался о том, почему поражение слухового нерва (глухота) причиняет «ненормальность», а поражение зрительного нерва (слепота) ее не причиняет. Только среди философов я мог бы назвать сразу не менее четырех слепых, но не знаю ни одного глухого философа, разве только среди тех, которые оглохли под старость. И здесь, кстати, припоминается Демокрит, который якобы под конец жизни приказал ослепить себя, чтобы зрение не отвлекало его от размышлений.

Во всяком случае, звуковая материя и материя зрительного восприятия – это очень разные вещи, которые играют разные роли в интеллектуальном развитии человека. Точно так же не одно и то же жест и знак. И далеко не одно и то же речь так называемая предикативная, речь непосредственного общения и речь письменная. Вот почему люди, которые много и легко непосредственно «общаются», когда садятся за стол и берут в руки перо, не могут часто сочинить пару грамотных и выразительных фраз. Ведь когда люди «общаются», то они не одни только слова употребляют, а здесь обязательно пускаются в ход и выразительный жест, и мимика, и пантомимика, которые говорят часто больше, чем слова.

Вот какие проблемы вскрываются и приобретают новое звучание в свете проблемы слепоглухонемоты. Ильенков подчеркивал, что слепоглухонемота не создает по существу ни одной новой проблемы, а только обостряет старые проблемы, ставит их по-новому и отбраковывает ложные подходы и решения. Поэтому он выдвигал идею

создания на базе Загорского дома-интерната научного центра психолого-педагогических исследований в рамках Академии наук. Это должен был быть своеобразный «полигон», экспериментальная база для отработки методов обучения и воспитания, имеющих всеобщее значение.

Он очень много сил положил на пробивание этой идеи. Но очень мало кто поддержал это начинание из великих мира сего. Все это было непонятно: какие-то глухие, да к тому же еще и слепые дети. Наверняка «ненормальные». Помочь чисто материально, – это еще понятно. Но Ильенков боролся именно с таким «собесовским» подходом к этим людям. Он хотел, чтобы их рассматривали не как инвалидов, то есть не как безнадежных инвалидов в моральном и социальном плане, а как тех, которые могут и должны стать полноценными людьми.

Отсюда идея поднять, так сказать, планку. Показать, что такой физической недостаток, как отсутствие слуха и зрения, не препятствие для человеческого развития. Четверых слепоглухонемых воспитанников МГУ он рассматривал и в этом плане. И они это действительно, в общем, показали. Но и за это его осудили: зачем эти фаустовские порывы, – не лучше ли и не полезнее ли поставить более скромную задачу – сделать из этих детей исправных изготовителей английских булавок.

За всем этим стоит совершенно определенная «философия». Как говорил Иудушка Головлев, каждому человеку предел свой от Бога положен. Нынешние иудушки предпочитают говорить не о Боге, – хотя, в особенности в последнее время, и об этом говорят, – а о «генах». Но это, – и здесь нет разницы между «Богом» и «генами», – тоже **предел**. Однако генетика не может положить предел человеческому развитию, потому что это совсем другое, культурно-историческое развитие, которое управляется не законами генетики, а совсем другими законами – законами общественного развития.

Единственный из генетиков, который понял это, Н. П.

Дубинин с его идеей «социального наследования» в противоположность наследованию биологическому. Поэтому он и поддержал очень горячо и деятельно Ильенкова, откликнувшись на статью в «Коммунисте». На этой почве завязалось сотрудничество и даже дружба, которая продолжалась до смерти Ильенкова. Она оказалась, к сожалению, короткой.

Но иудушки буквально взбесились, когда сам Дубинин выступил в том же «Коммунисте» против, как он выразился, «животноводческого подхода» к человеку. Выходит, «животноводческий подход» к человеку – хорошо, а человеческий подход – плохо? Это и есть то, что Маркс называл извращением человеческой сущности, когда человек начинает себя чувствовать по-человечески, то есть свободно, в отпращении своих чисто животных функций, – в еде, питье, спанье и размножении, – и стесненным в своих истинно человеческих проявлениях: любовь, дружба, наука, искусство и т.д.

Отсюда распространенная в наше время точка зрения, согласно которой социальное нивелирует человека, а индивидуализирует его, делает личностью его «биологическая природа», его генетика. И люди настолько беззаветно уверены в этом, что не чувствуют никакого подвоха, А ведь согласно этой точке зрения наиболее яркой индивидуальностью должны обладать бараны, ведь у них меньше всего социального, а биологическое господствует безраздельно.

Личностью и по-настоящему яркой индивидуальностью люди **становятся**. Именно этому, и не случайно, была посвящена одна из последних работ Ильенкова «Что же такое личность?». То, что личность есть нечто благоприобретенное, доказывается тем, что личность может быть человеком и утрачена, – человек может потерять свое лицо. Физиономия, генетически унаследованная от папы с мамой, та же самая, а личность уже другая. Или ее вовсе нет. То же самое и с раздвоением личности. Случай до-

вольно массовый. Но ведь физически человек не раздваивается. А в морально-психологическом смысле человек раздваивается в самом прямом смысле. Личность, следовательно, не физиологическое, а чисто духовное образование. И здесь мы опять возвращаемся к вопросу о том, что есть духовное, что есть идеальное вообще. А здесь без Платона, без Декарта, без Спинозы, без Гегеля и без Маркса этот вопрос не решить. Для физиологии, для генетики, для биологии вообще этот вопрос просто непонятен. Здесь вообще нет того понятийного аппарата, который дает только философия. И именно поэтому она необходима. Если бы этот вопрос могла решить физиология, тогда философия была бы просто ненужной «беллетристикой».

Личность начинается там, где чисто природное существо становится способным преодолеть самого себя, свою природность, свою животность. Личность начинается там, где начинается свобода и воля. А то и другое не природа, а **снятая** природа, культура. «Воля, – пишет Ильенков, – как специально-человеческая особенность, с самого начала выступает именно как противодействие чисто биологической активности, как ее торможение, как ее сдерживание» (Философия и культура, с. 111). Это контроль за природой, в том числе, и прежде всего, контроль за действиями своего собственного органического тела.

Здесь опять без определения идеального в общем виде не разберешься. Если идеальное – это не прямая и безусловная противоположность телесного, «протяженного», материального, как оно и определено в классической философии, в особенности у Декарта, то мы вынуждены решать эту проблему в каждом особом случае или путаться, отождествляя идеальное с телесным. Например, в случае с волей, которую очень часто отождествляют с чисто витальным порывом, с давлением чисто витальных сил, с жизнеспособностью. Так понимал волю Шопенгауэр.

Я помню, как Ильенков очень советовал мне посмот-

реть фильм «Восхождение» по повести В. Быкова «Сотников». Но только потом я понял, что это прекрасная иллюстрация именно к тому пониманию человеческой личности, когда могучий дух может обретаться в очень хилом теле. А попытки выжить в безнадежной ситуации, потому что прежде это удавалось благодаря той самой жизнеспособности и ловкости, ведут к полной утрате и страшной измене, к утрате собственной воли.

Идеальное поэтому появляется не там, где появляются наука, искусство, политическая экономия, а прежде всего там, где начинается сдерживание чисто биологической активности, продиктованное не другим, более сильным биологическим мотивом, а продиктованное чисто человеческим мотивом. В самой элементарной и абстрактной форме идеальное проявляется как отрицательность по отношению к биологическому, телесному, материальному. Вот почему нелепо отождествлять идеальное непосредственно с какой-то формой телесности, и вообще искать его в мире механических, физических и биологических тел.

Вот уже и Загорск не Загорск, а Сергиев Посад. Но что там происходит теперь, в интернате для слепоглухонемых детей? Помнят ли Мещерякова? Доходили слухи о смене руководства. Но Дело даже не в самой по себе смене руководства, а дело в возможной смене ориентиров, методических, мировоззренческих и т.д. Вот что беспокоит. А го, что дети играют на хотя бы примитивных музыкальных инструментах, это хорошо. Это, я сказал бы, по-ильенковски. Тем более, что именно от Ильенкова я когда-то узнал о принципе устройства детских оркестров, где роли между детьми распределяются так, что каждый выполняет элементарные действия на простых, в основном ударных, инструментах, а в целом получается музыка.

Что же касается старших воспитанников, окончивших

психологический факультет, то, насколько я знаю, Сережа Сироткин трудится в Обществе слепых, Наташа Корнеева воспитывает двух дочек, Юра Лернер занимается своими «наглядными» пособиями для слепых детей, а Саша Суворов занимается теоретической и практической педагогикой. И вот тут-то есть надежда, что ни Мещеряков, ни Ильенков не будут забыты.

ДИАЛЕКТИКА

Что касается диалектики, то Ильенков здесь мог бы сказать про себя то же самое, что и А.Ф. Лосев: «В философии я – логик и диалектик». «Диалектика – ритм самой действительности», «Диалектика есть непосредственное знание», диалектика есть «окончательный реализм», диалектика есть «абсолютная ясность, строгость и страстность мысли», это «глаза, которыми философ может видеть жизнь». И потому не случайно они сошлись на любви к Вагнеру и к диалектике и на неприязни к вульгарному материализму и позитивизму, на неприязни к пошлости, которая обволакивала их со всех сторон и которой они героически, стоически сопротивлялись. Страшна была даже не «система», а страшно было «сообщество»...

Без диалектики нет и не может быть реализма идеального. Природу идеального совершенно невозможно понять без диалектической категории **снятие**. Поэтому диалектика и дает те «глаза», которыми можно видеть идеальное. Но спорить по этому вопросу с «сообществом» было невозможно: я указывал на Платона, а мне кивали на Шептулина...

Диалектика в те самые брежневские (теперь уже кажущиеся такими далекими) времена стала словом почти ругательным. И на то были свои веские основания: в «диамате» хуже всего пришлось именно диалектике, она превратилась, с одной стороны, в банальность типа того, что «все развивается», а с другой – в жуткую схоластику вокруг «системы категорий материалистической диалектики»

И сколько тут было выдуманно всяческих «систем»!

Позиция Ильенкова в этом вопросе резко выделялась среди остальных, и она четче всего выражена в его ироническом замечании насчет кипящего чайника и Великой французской революции XVIII в.: если диалектика не делает разницы между тем и другим, – и там и здесь процесс достигает своей «точки кипения», и там и здесь происходит «скачок», – то это очень бедная диалектика. Диалектика в своей конкретной форме, как это и было исторически, проявляет себя прежде всего в диалектике мышления – в диалектической логике. Диалектика есть Логика. Вот формула, выражающая суть позиции Ильенкова, которая и была охарактеризована сторонниками диалектики кипящего чайника как «гносеологизм».

О позиции Ильенкова тут опять-таки приходится говорить *cum grano salis*, потому что Ильенков и здесь меньше всего претендовал на собственную позицию. Речь шла прежде всего о восстановлении классической традиции в истории диалектики, которая связана прежде всего с именами Платона и Гегеля. А эту традицию, прочно забытую сталинскими «диаматчиками», Ильенков знал блестяще.

Иегошуа Яхот в своей книжке «Подавление философии в СССР (20-30-е годы)» (Нью-Йорк, 1981) сравнивает место Ильенкова в истории советской диалектики с местом Деборина: Ильенков как будто бы вернулся к деборинскому пониманию диалектической философии марксизма. Деборин, безусловно, в понимании диалектики и в отношении философской культуры вообще был на голову выше тех, кто выпихнул его из марксистского официоза, – «большевиков», как их называет Бэкхерст. Но то, что над Дебориным тяготело его меньшевистское прошлое, это, при всем уважении к Деборину, не только повод обвинять его в «меньшевистствующем идеализме». В понимании диалектики Деборин в целом остался учеником Плеханова, и его диалектика разделяет все слабости и недостатки диалектики Плеханова,

а именно диалектика им была понята, в чем его справедливо упрекал Ленин, не как **логика**, не как **теория познания**, а, скорее, как **«онтология»**.

Ф.Ф. Вяккерев из Ленинграда храбро мне заявил, что он свою кафедру диалектики переименовал в кафедру «онтологии». Это нетрудно было сделать, потому что диалектика понималась, в особенности в Ленинграде, как «онтология», то есть как метафизика. И это понятно: если диалектика понимается не как логика, то она понимается как метафизика.

За метафизическую слабость деборинской диалектики ухватились так называемые механисты. И в той части, где они упрекали деборинцев в метафизике, в подгонке фактов под диалектические схемы, они были, конечно, правы. Деборинцы им по существу ничего не могли возразить. В самом деле, вода закипает при 100 градусах не потому, что есть диалектический закон перехода количества в качество, а по своим внутренним, имманентным, химико-физическим свойствам. А у деборинцев получалось, по существу, наоборот. Иначе говоря, диалектика ими была понята не имманентно, не по-гегелевски, хотя они и клялись в верности философскому колпаку Егора Федоровича. Диалектика имманентна прежде всего мышлению, человеческому познанию. Иначе говоря, она имманентна как логика, как теория познания. Как метафизика, как онтология она неизбежно становится трансцендентной, абстрактной и т.д., то есть полностью меняет свою природу.

Наследниками плехановско-деборинского понимания диалектики являются, скорее, «диаматчики», чем Ильенков. И метафизический характер понимания диалектики проявился у них в превосходной, по сравнению с деборинцами, форме. Поэтому Гегеля они почитают гораздо меньше, чем последние. Часто они Гегеля даже третируют. В понимании диалектики как логики и теории познания им мерещится призрак «гегельянщины»,

идеализма, а идеализма они боятся, как черт ладана. При этом материализм они понимают только как материалистическую метафизику на манер французов XVIII в., на манер «Системы природы» Гольбаха, «Системы мира» Лапласа и т.п. Вообще так называемый «советский диамат», хотя он и укоренился в основном в эпоху Сталина, по своей исторической генеалогии, и даже терминологии, происходит от плехановской ветви в развитии марксизма, а не от ленинской. И потому не случайно в годы безраздельного господства диамата в советской философии ленинское понимание диалектики стыдливо замалчивалось. Ленин подавался тоже как «диаматчик»: в центре оказалось «ленинское определение материи», хотя это отнюдь не главное в ленинизме. И потому когда посмертно вышла последняя книга Ильенкова «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма», диаматчики и позитивисты (которые очень даже хорошо ужились между собой) еще раз взбеленились. Я попытался объяснить «сообществу» значение этой книжки и написал рецензию для «Вопросов философии», но в редакции мне сказали, что рецензию на Ильенкова должен писать не его, так сказать, адепт. Если бы это правило соблюдалось во всех случаях, я бы с этим согласился. Но для Ильенкова здесь опять-таки делалось исключение. И хотя это сейчас многих покоробит, я должен торжественно заявить: Ильенков в своем понимании диалектики был прямым наследником именно Ленина.... А если проследивать дальше, то Маркса, Гегеля и Платона. И уж во всяком случае никак не Деборина. Сказали бы еще Молодцова...

Не случайно в конце 50-х – начале 60-х годов, когда Деборин снова появился на «философском фронте», Ильенкова он активно не поддержал, а занялся переизданием своих старых трескучих работ. Даже по стилю работы Деборина разительно отличаются от работ Ильенкова, последний не позволял себе ни малейшей фразы, ни малей-

шего подсюсюкивания. Единственная ссылка на философский «авторитет» Мао Дзедун в его книжке «Диалектика абстрактного и конкретного» (1960) появилась по требованию П.Н. Федосеева, который одним из главных «пороков» работы посчитал то, что автор ни на кого не ссылается. Другие делали это охотно и во множестве. Часто почти весь текст и состоял из одних только поклонов во все стороны. В диссертациях советского времени это было просто необходимо. И меня всегда умиляли эти поклоны всем подряд, когда в одном ряду оказывались и Ильенков, и Федосеев, и Нарский.

Если обозначать различие между деборинской и ильенковской диалектикой, то надо сказать, что диалектика Деборина – это все-таки диалектика кипящего чайника. Деборин, надо отдать ему должное, пытался превратить философов, которые группировались вокруг руководимого им журнала «Под знаменем марксизма», в «общество материалистических друзей гегелевской диалектики», но диалектика осталась ими понятой все-таки не по Гегелю. И эта слабость деборинской диалектики проявилась в известной дискуссии 20-х годов с механистами.

Ни Иегошуа Яхот, ни многочисленные советские и постсоветские историки нашей философии просто не обратили внимания на то, что спорили между собой верные ученики Плеханова. С одной стороны, верный ученик Плеханова А.М. Деборин, а с другой – Л.И. Аксельрод, тоже верная ученица Плеханова. Вот уж, поистине, своя своих не познаша!

Если воспроизводить спор между ними, то он выглядит примерно таким образом. Диалектика является слишком общей и абстрактной рамкой для выражения причинных связей в природе, заявляет Людмила Исааковна. Для того, чтобы понять конкретные причины изменений, считает она, надо просто от этой абстрактной диалектики перейти на почву конкретной науки. Абрам Моисеевич ей возражает и заявляет, что все изме-

нения в природе происходят по законам диалектики, в частности, по закону «перехода количества в качество». Людмила Исааковна, в свою очередь, возражает и, в общем-то резонно, заявляет, что такой переход является «мистическим», потому что совершенно непонятно, как простой количественный рост дает новое качество. Деборин приводит ей примеры... Аксельрод же заявляет, что ничто не происходит без причины, и берет себе в союзники Спинозу. Начинается спор о Спинозе... И так можно продолжать до изнеможения. А причина только в одном: сама диалектика, главный предмет спора, той и другой стороной понимается **абстрактно**, а именно как наука о законах, действующих одинаково как в природе, так и в обществе, и в человеческом мышлении. Это как раз и есть «диаматовское» понимание диалектики, против которого выступил Ильенков. Диалектика у него не действует везде одинаково. Она действует везде по-разному. А в своем конкретном и одновременно всеобщем виде она может быть представлена только как диалектика мышления, как диалектика развития человеческого познания, то есть как логика и теория познания. Что касается истории и природы, то ее применение здесь предполагает историческую науку и естествознание: и **не к предмету** применяется здесь диалектика, а **к науке**, к истории и естествознанию. Диалектика и дает науке готовый метод, который можно прямо и посредством «применять», а она может помочь ученому, историку, естествоиспытателю и т.д. **выработать** адекватный его науке метод. Именно об этом писал Л.С. Выготский в своей работе о методологическом кризисе в психологии. Ильенков здесь продолжал линию Выготского, а вовсе не Деборина. «Диалектика» Деборина, наоборот, перешла в митинско-федосеевский «диамат». Деборин, который победил «механистов», и «большевики», которые победили Деборина, понимали диалектику **абстрактно**. А по Ильенкову, диалектика есть дви-

жение от абстрактного к конкретному.

Плеханов и все его последователи упустили у Гегеля и у всей немецкой классической диалектики главное. Поэтому диалектика у них получилась до крайности выхолощенная, превращенная в нечто вроде дюринговской «мировой схематики». А деятельную сторону диалектики подхватили «неомарксисты», в особенности Г. Лукач, обвиненный, кстати, не кем иным, как Дебориным, – в «ревизионизме», причем именно за то, что диалектика им была понята как **метод**, а не как «онтология».

В классическом виде диалектика воспринята также Л.С. Выготским, который предпочел стоять особняком, в стороне и от механистов, и от деборинцев, и от «большевиков». И поэтому еще раз скажем, что от него и через него, а не от Деборина, лежит путь к Ильенкову.

Путаница по этому вопросу колоссальная. Авторы последнего советского учебника по философии отвели специальный параграф полемике между «механистами» и «диалектиками». И тут ложь на каждом шагу. Деборинцам вменяется в вину то, что они пытались «реставрировать» «идеалистическую диалектику» (Введение в философию. Часть 1. М., 1989, с. 261). То есть авторы этого учебника, по существу, поддерживают обвинение против деборинцев в «меньшевистском идеализме». Иначе говоря, они поддерживают М.Б. Митина, П.Ф. Юдина и стоявшего за их спиной И.В. Сталина. Кстати, почему нет?

Другое обвинение, с первым связанное, заключается в том, что деборинцы основные свои усилия направляли на то, «чтобы гальванизировать гегелевскую диалектику, доказать ее действенность во всех частностях и деталях, даже в тех, антикварность которых стала очевидной уже в XIX, а не только в XX веке» (там же). В общем, по сути деборинцев обвиняют в «отрыве от практики социалистического строительства», что прозвучало в известном Постановлении ЦК ВКП (б) от 25 января 1931 г. И ничего конкрет-

ного. Почему «диалектика» деборинцев – это «гегелевская диалектика»? Откуда все это взялось? Понятно только одно, что «идеализм» – это плохо, потому что Гегель был идеалист, а «идеалист» – это плохо... Но это и есть уровень «философствования» Митина и Федосеева. Это их уровень понимания диалектики, воссозданный авторами учебника.

Очень жаль, что Ильенков не написал ничего учебного. Но учебники по философии – марксистско-ленинской философии, или «диамату» и «истмату», – писали в то время только признанные «специалисты» по заказу Министерства высшего образования. Чаще всего это были коллективы авторов, возглавляемые каким-нибудь академиком от философии. Ильенкова в такие коллективы никогда не приглашали. Да и не вписался бы он ни в один из подобного рода коллективов, даже в тот, о котором уже шла речь. Его на заре советской эпохи собрал под своим началом академик И.Т. Фролов. Ведь и здесь, хотя этот «коллектив» попытался отступить от ранее принятого стандарта, присутствуют все основные недостатки традиционных учебников по «диамату», и «истмату». Во-первых, это само отделение «истмата» от «диамата», и наоборот, то есть отделение учения о природе от учения об обществе, что значит резать по живому. И во-вторых, отделение истории от теории, и наоборот.

Ильенков никогда бы не согласился ни с тем, ни с другим. Это совершенно противоречит имманентному методу, или, что то же самое, диалектическому методу. Напротив, в «диамате» и «истмате» был принят, – и это было в каком-то отношении неизбежно, – метод диатрибы, то есть метод поучения, господствовавший в средневековой схоластике. А.В. Потемкин, друг и единомышленник Ильенкова, который и теперь живет в г. Ростове-на-Дону, специально выступил против диатрибической традиции в философии и показал, что все учебники по философии в советское время писались в духе именно этой традиции.

Первая книжка Потемкина называлась «О специфике философского знания» (Изд-во Ростовского университета, 1973). Вторая – «Проблема специфики философии в диатрибической традиции» (там же, 1980).

Трудно передать словами, какую глухую неприязнь и озлобление вызвало это выступление не только у философских генералов, но почти у всего «сообщества». Докторскую диссертацию ВАК ему так и не утвердил. Мотив был примерно такой: как мы можем его пропустить, если он нас не уважает...

«Диамат» и «истмат» по существу сошлись с позитивизмом в своей неприязни к истории философии. Все, что было до нас, является глупостью, – таков один из фундаментальных тезисов позитивистов, начиная с Ф. Бэкона, который был очень невысокого мнения о «мудрости древних», и кончая Расселом и Поппером, у которых почти все мыслители прошлого – это «троечники». Точно так же и у «диаматчиков». Бывший директор Института философии Б. Украинцев выговаривал нам за то, что у нас он встречает одних только людей в париках с косичками, – видимо, ему что-то попало про Канта. А В. Купцов сделал выговор с предупреждением одной незадачливой аспирантке, которая нашла нечто положительное в учении Фихте о продуктивном и репродуктивном воображении.

Д. Бэкхерст в своей книжке об Ильенкове и советской философии написал специальный параграф под названием «Ильенков и англо-американская традиция». Речь там идет о том, что англо-американские философы с большим трудом воспринимают «ильенковщину». И это понятно. Еще Гегель в своих «Лекциях по истории философии» высказывался об этой традиции, может быть, обидно, но, в принципе, верно: «Бэкон все еще восхваляется, как тот, который указал познанию его истинный источник, опыт. На самом же деле он, собственно говоря, вождь и представитель того, что в Англии называется **философией** и дальше чего англичане еще и теперь не могут пойти. Ибо

они, по-видимому, представляют собой в Европе народ, который ограничивается пониманием **действительности**, предназначен, подобно сословию лавочников и ремесленников в государстве, жить постоянно погруженным в материю и иметь своим предметом **действительность**, но не разум».

Я бы не стал говорить о генетической неспособности англичан к философии. Но об истории философии в XIX в. писали почти исключительно немцы. А то, что написал Б. Рассел в своей «Истории западной философии», может быть названо только любительством.

Самым плодотворным подходом к любой теоретической проблеме Ильенков считал исторический подход. Иначе говоря, всякое явление должно быть проанализировано прежде всего в точке своего исторического возникновения. И хотя такой подход декларировался и «диаматом», никто из «диаматчиков» не потрудился точно определить те условия, при которых диалектика исторически возникает. Здесь, как и во многом другом, фатально мешал вульгарно понятый принцип партийности: Платон – идеалист, а потому ничего хорошего у него быть не может. Примерно такое же отношение было и к Гегелю.

Между тем как раз идеализм был необходимой предпосылкой и формой появления диалектики. И не случайно, что и то, и другое в выраженной форме появляется у Платона. Ведь идеализм Платона был своеобразным признанием самостоятельности теоретического мышления и несводимости его к чувственному восприятию. Последнее имеет дело с частным, конечным, случайным и относительным бытием. Мышление же должно пробиться к иному бытию, бытию более высокого порядка – к бытию всеобщему, бесконечному, необходимому и абсолютному, к тому бытию, которое у Платона предстало как мир идеальных сущностей, мир «идей».

Как пробиться? Тут-то у него и является диалектика, которая есть прежде всего сомнение в том, что истина лежит на эмпирической поверхности, и есть отрицание последней. Диалектика проявляется прежде всего в **отрицательности**, в **негативности**, что противоположно **позитивному** рассудку. Так называемый здравый рассудок всегда положителен. Разум, наоборот, там, где он вообще проявляет себя, отрицателен. Поэтому человеческое мышление в самом себе **раздваивается**, и это раздвоение является необходимым условием его продвижения от обманчивой видимости к сущности вещей.

Вот что понимал под диалектикой Платон. Диалектика характеризует у него прежде всего мышление. Последнее, правда, может застрять на негативном. И тогда мы имеем случай так называемой «негативной диалектики». Это когда мышление уже продвинулось дальше «здрового» рассудка, но боится, не хочет, или не может, пробиться к истинной действительности. Это диалектика «несчастливого сознания», которое утратило свою наивность, но не дошло еще до своих истинных оснований.

Другое дело диалектика в своей всеобщей и, одновременно, в своей конкретной форме. Во всеобщей, потому что здесь мы имеем дело со всеобщим предметом – мышлением, а мышление – это своеобразная «форма всех форм», и, вместе с тем, это конкретный предмет, конкретный, потому что мышление – это не чайник и не гомологический ряд углеводов и т.п.

Вот это соединение в одном всеобщего и конкретного, о котором заговорил Ильенков, вызвало настоящую истерику у людей типа Нарского. По всем канонам логики, заявляли они, такого быть не может. Кстати, вновь обьявившийся Зиновьев, между прочим, напомнил ту свою прошлую «заслугу», что он уже в 1947 г. «доказал»: никакой диалектической логики быть не может. Но тогда, простите, и никакого мышления быть не может.

Порус в своей рецензии на книгу Дэвида Бэххерста об Ильенкове и его месте в советской философии утверждает,

что автор книги находит изложение Ильенковым диалектики абстрактного и конкретного, а также проблемы противоречия «темными», а иногда – «непостижимыми» («ВФ», 1993, № 2, с. 157). «Темным», как известно, греки называли Гераклита Эфесского. И он был «темен» для них именно потому, что пытался объяснить им противоречивый характер становления и изменения. И это вовсе не означает, что он был неправ. А потому и Ильенков, если он для кого-то «непостижим», не может нести за это ответственность: если вам что-то непонятно, это ваши проблемы, как говаривал один мой хороший знакомый. Это, во-первых.

Во-вторых, Бэкхерсту далеко не все в Ильенкове непонятно. В том числе и метод восхождения от абстрактного к конкретному он излагает достаточно адекватно, хотя и несколько отстраненно и придерживаясь терминологии, принятой в англо-американской позитивистской, – или эмпирической, как предпочитает называть ее Бэкхерст, – традиции. Что делать? Англичане, как подтрунивал над ними Гегель, чувственный образ собаки называют «идеей». Но ведь от этого чувственный образ не становится идеей. И что такое идея, остается непонятым. Терминология вовсе не безразлична к содержанию науки, и далеко не все равно, как что называть: кошку, даже паршивую, надо все-таки называть кошкой, а не собакой. Что касается диалектики, то она по сути своей антиэмпирична. Она и появляется именно тогда, когда без ее помощи, как считал Платон, невозможно «взойти» от обманчивой видимости к сущности бытия, к идее.

Надо заметить, что диалектика абстрактного и конкретного оказалась «непостижимой» не только для Бэкхерста и Поруса. Она оказалась «непостижимой» и для «вечного жида» философского факультета МГУ А.Д. Косичева. В. Коровиков рассказывал, что когда их с Ильенковым собирались обсуждать (и осуждать) на ученом совете факультета, то Косичев, бывший в то время заместителем декана, пытался выяснить у него, что же они с Ильенковым понимают под конкретно-всеобщим... На следующий день Косичев присоединил свой голос к дружному хору

хулителей «гносеологизма» Ильенкова и Коровикова.

Ильенков одним из первых в советской философии, если не самый первый, обратил внимание на то, что диалектика древних – это вовсе не только идея всеобщей изменчивости и движения, как она выражена прежде всего у Гераклита. Гораздо важнее для диалектики четкое разделение Гераклитом «мнения» и «истинного знания». А в понимании Платона диалектика – это умение подразделять вещи на «роды» и «виды» как объективно сущие формы опять-таки истинного бытия вещей, а не того, которое предстает непосредственно ощущению, «лживому зрению и гулом наполненному слуху». Демокрит потому и захотел лишиться себя зрения, что оно «лживо». А то, что чувства вообще «лживы», показали древние скептики.

Платон, «князь диалектики», понимал диалектику как способность, как «искусство» подняться от того «лживого» бытия, которое предстает непосредственно нашим чувствам, к истинному бытию. Проблема диалектики для Платона самым непосредственным образом связана с проблемой мышления: как мышление поднимается к истинному, идеальному бытию. И эта проблема решается Платоном так, что необходимой формой продвижения мышления к истинному бытию становится отрицание «ложного» бытия.

Это и есть движение тезис -> антитезис, которое есть также движение материальное -> идеальное. Идеальное в мышлении и проявляется прежде всего как **момент** отрицательности, как чистая негация. Без этого нет идеального и нет мышления. Поэтому и нет мышления без диалектики. «Диалектика, по Платону, – пишет в связи с этим Ильенков, – и заключается в умении систематически проследить контуры той действительности, внутри которой живет и действует человек, в искусстве строгой классификации «родов» и «видов», их различения и субординации. Мысля «роды» и «виды», философ непосредственно имеет дело с той идеальной схемой, по которой построен мир, с той схемой, внутри которой каждая вещь занимает определенное место и обретает значение. Иными словами, в мышлении и реализуется непосредственно-идеальный «умопостигаемый» порядок вещей» (Принципы материалистичес-

кой диалектики как теории познания. М., 1984, с. 17-18).

Истину Платон понимает не как «снег бел» истинно, потому что снег на самом деле белый, а как «истинное бытие», а ложь не как опять-таки чисто субъективное заблуждение человеческого ума, а как «ложное бытие». И именно потому, что это все-таки бытие, оно подвергается мышлением не просто отрицанию, а снятию. Этот термин Платон еще не употребляет, он позже будет введен Шеллингом и Гегелем. Но само понятие снятия у Платона имплицитно присутствует, потому что весь ход диалектического движения у него выступает в конечном счете как движение тезис -> антитезис -> синтез. А с точки зрения истины и реальности это движение заключается в том, что «ложная» действительность предстает перед нами в свете «истинной действительности». (Как выразится позже Спиноза, истина освещает и самое себя, и заблуждение). И его можно было бы изобразить так: материальное -> идеальное -> реальное.

Последнее, реальность, есть, по Платону (и по Гегелю), единство материального и идеального. Благодаря этому движению действительность выступает для нас уже не так, как она выступает по отношению к «лживому зрению», не как распавшаяся, текучая и относительная, а как многообразие в своем единстве. Сводить многообразию к единству и есть то, что, собственно, называется мыслить.

Завершающим этапом движения мышления является единство многообразного, которого не понял Бэкхерст и в котором якобы нечего понимать, как храбро заявил Порус. Всякое понятие по существу выражает единство многообразного. Кант, например, определяет число как «единство синтеза многообразного» (Соч., т. 3, с. 234). И если Бэкхерст не понимает, что такое единство многообразного, то он не понимает, что такое понятие.

Понимать что-либо, иметь понятие о чем-нибудь – это и значит видеть некоторое всеобщее основание под некоторым эмпирическим многообразием. И это общее не есть просто сходное и одинаковое в отдельных вещах, а само является в некотором роде отдельным бытием. Ведь

если взять химическую формулу воды, то это не просто одинаковое для всех «вод», а выражение неделимости и особенности воды, это ее основание, благодаря которому она существует как таковая. Речь идет о субстанциально общем. Особенное и всеобщее тут совпадают.

Эту особенность истинно всеобщего очень неплохо разъясняет Лосев в связи с платоновскими «идеями» именно на примере «воды». «Идея вещи невещественна. Это ясно из того, что сама вода может замерзать и кипеть, а идея воды не может ни замерзать, ни кипеть. Сама вода может быть твердым и жидким телом, а также может испаряться. Но идея воды не есть ни твердое, ни жидкое, ни газообразное тело и вообще не есть тело» (А.Ф. Лосев, А.А. Тахо-Годи. Платон, Аристотель. М., 1993, с. 91).

Характерной особенностью диалектики является понимание общего не только как **формально-общего**, т.е. сходного, одинакового, а как **реально-общего**, как того, что лежит в **основании** всего многообразия, а потому оно и является всеобщим. Это уже не «белые лебеди», а нечто гораздо более серьезное. Во всяком случае всеобщее не лежит на эмпирической поверхности.

В отличие от эмпирического общего, которое проявляется как сходство, одинаковость, истинно всеобщее, во-первых, является, именно всеобщим, потому что оно выражает бесконечную сущность. А любое эмпирическое обобщение всегда конечно, как это и проявилось в случае с «белыми лебедями». Во-вторых, оно реально. Ведь не будем же мы считать, что химическая формула воды, H_2O , только в нашей голове, то есть какая-то имажинация. Но это не значит, что оно идеально. Вот здесь как раз заключается хотя и тонкое, но существенное различие между Ильенковым, с одной стороны, и Платоном, Гегелем, Лосевым и Лифшицем – с другой. И об этом стоит специально сказать.

Лосев пишет о «неопровержимости» Платона в том пункте, где речь идет об идее как законе. «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 не-

опровержим» (там же, с. 93).

Ошибка Лосева здесь в сущности простая. Опять же, если Сократ лысый, то отсюда не следует, что всякий лысый Сократ. Если идеальное – нетелесно, то отсюда не следует, что все нетелесное идеально. Ведь нетелесны всякие физические поля, нетелесен свет. Вообще тело – это, строго говоря, только механическая реальность. Поэтому отождествление реальности с механизмом уже у механистов XVI-XVII вв. вело к тому, что свет у них, как, например, у итальянского натурфилософа Телезио, оказывался проявлением духа в природе. А в древности Фалес считал, что магнит имеет «душу».

Таких мистификаций полно и в современной натурфилософии, которая вырастает непосредственно из современного естествознания. Оно постоянно открывает во все возрастающей степени немеханическую реальность, но не может отойти от механической методологии, а потому постоянно порождает, так сказать, другую крайность: вульгарный материализм порождает столь же вульгарный спиритуализм.

Да, закон падения сам не падает. Закон падения тел сам не есть тело. Но это не значит, что он только в голове. Тут и Платон, и Лосев правы. Но если он не тело и не в голове, то это не значит, что он идеален. Идеален он лишь постольку, поскольку он является моментом нашей практической **деятельности**. Только в последней он, закон, как и химическая формула воды, как любое математическое выражение, **идеален**. Идеальна идея закона, но не сам закон. И отождествлять закон с идеей так же нельзя, как и отождествлять его с телом.

Идеальное не есть нечто фиксированное и застывшее. Это всегда только «момент» какого-то движения, изменения, развития. Но противоречие проявления идеального заключается в том, что его необходимо, тем не менее, фиксировать. И формами этой фиксации являются орудия, техника, слова, символы и знаки. Оно выступает в качестве **значения и смысла**. Сначала значения и смысла **орудия**. «В орудии, – отмечал Гегель, – или в обработанной, сделанной плодородной пашне, я владею **возможностью, содержанием** как содержанием **всеобщим**».

Поэтому орудие, средство, превосходнее цели вожделения, цели единичной; орудие охватывает всякую единичность» (Гегель. Работы разных лет, т. 1, с. 307).

Но идея, как заметил Спиноза, составляя модус мышления, «не состоит ни в образе какой-либо вещи, ни в словах, ибо сущность слов и образов составляется из одних только телесных движений, никоим образом не заключающих в себе понятия мышления» (Этика, часть вторая, теорема 49, схолия).

Иначе говоря, это форма существования всеобщего, сущности, закона, силы **для нас**, хотя сами по себе они существуют объективно, и даже более объективно, чем те механические, физические и т.д. свойства вещей, которые существуют на поверхности. Отсюда у человека все время такое чувство, что за механической, физической и другой поверхностью вещей скрывается какая-то более значительная реальность. В конце концов, что более объективно и реально – наше ощущение влажности и вязкости воды или ее химическая формула, ее «природа», как говорили древние? И средневековые схоласты не так уж были неправы, когда по степени **актуальности** бытия ниже всего ставили мертвую природу, тела, минералы и т.п. – то, что потом Гегель, а за ним Энгельс назовут **механизмом природы**.

Признание реальности всеобщего, как доказывал Ильенков, это еще не идеализм, в чем его пытались все время обвинить. Но здесь, кроме, так сказать, злонамеренности, мы сталкиваемся с трудностью вполне «гносеологического» свойства. И эта трудность усугубляется длительным господством эмпирической традиции в понимании общего, в особенности в англо-саксонских странах. Конечно, если «идея» это только то, что можно чувственно представить, то она не может выражать истинно-всеобщего, единства многообразного, конкретного. Сложность состоит в том, что истинно-всеобщее **чувственно-сверхчувственно** Оно не представимо в качестве чего-то непосредственно чувственного, данного внешним чувствам, а может быть представлено только через дру-

гое, оно всегда связано с **отрицательностью** по отношению к внешнему чувству. Поэтому, с одной стороны, оно есть необходимая форма диалектики, а с другой – способ его возникновения и существования в нашем сознании сугубо диалектичен.

Всеобщее, согласно эмпирической традиции, только абстрактно. Согласно диалектической традиции, лишь оно может выражать истинно конкретное. Ведь конкретное есть в самом почти буквальном смысле единство многообразного. Эмпирическое многообразие, которое часто путают с конкретным и называют «конкретным», на самом деле не есть конкретное, потому что в нем непосредственно нет единства, а есть в лучшем случае сходство. Оно и дает ту форму общности, которая является формой перехода от чувственного восприятия к собственно мышлению, но формой собственно человеческого мышления не является, потому что так называемое эмпирическое обобщение вполне доступно и животным. И когда говорят об этом эмпирическом обобщении как о «восхождении» от «конкретного» к «абстрактному», то это такая путаница, что с этим даже спорить невозможно. Между тем именно так понимали «восхождение» в той компании, в которой обретался Порус и которая была всегда антагонизирующей по отношению к Ильенкову.

Ильенкову по существу первому принадлежит изложение диалектики абстрактного и конкретного, или восхождения от абстрактного к конкретному. И это понятно, если учесть, что классическая диалектика, диалектика, идущая от Платона, и есть восхождение. Наоборот, «диаматчики», которые диалектику учили не по Платону и даже не по Гегелю, идею восхождения или не поняли и не восприняли, или попытались истолковать ее в формалистическом или эмпирическом смысле. Формалистическое истолкование – это как раз Зиновьев, а эмпирическое – это Горский-Нарский. Во всяком случае даже очень благонамеренными людьми, типа Вазюлина или Оруджева, восхождение трактовалось чисто «методологически».

Между тем в классической диалектике восхождение

имело совершенно объективный смысл. По Шеллингу, это метод, согласно которому «взгляд должен сообразовываться с природой предметов, а не наоборот» (Соч., т. 2, с. 161). И Шеллинг дает очень точное описание, которое стоит привести. Цель восхождения, по Шеллингу, как было только что сказано, – соответствие нашего «взгляда» природе предметов. «Подобной же цели, – пишет он далее, – мы достигаем не просто случайным образом, перечисляя способы, – нет, мы нуждаемся в разворачивании, развитии, которое охватит не только все реально выдвинутые взгляды, но и все те, какие вообще можно выдвинуть; мы нуждаемся в разворачивании, самый метод которого воспрепятствует тому, чтобы хотя один мыслимый взгляд был пропущен. Такой метод может быть лишь методом восхождения, а именно, исходя из первого возможного взгляда, мы, снимая его, переходим ко второму и так, снимая предшествующий, всякий раз закладываем основу последующего, каким он мог бы быть снят, – такой взгляд и будет не просто могущий быть истинным, но он явится в качестве **необходимо истинного**» (там же, с. 162).

Надо заметить, что это очень четкое и адекватное представление о методе восхождения. Оно в чем-то даже лучше, чем то знаменитое место из Маркса, которое растаскано на тысячи цитат. Я имею в виду то место из «Введения», где речь идет о том, что метод восхождения, в противоположность как раз методу эмпирического обобщения, «есть, очевидно, правильный в научном отношении» (Соч., т. 46, 4.1, с. 37). И дальше: «Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления. На первом пути полное представление подверглось испарению путем превращения его в абстрактные определения, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления» (там же).

У Шеллинга речь идет о **снятии**, соответственно – о

переходе в свою собственную противоположность и о завершении движения, поскольку снятие ведет к **синтезу**. А синтез – это не просто единство многообразного, а это и есть единство **противоположностей**, а потому **завершенный** синтез – взгляд, не просто могущий быть истинным, а необходимо истинный.

Когда речь идет о **завершенном** синтезе, о **необходимо** истинном знании и т.п., у обывателя начинается истерика: как так «завершенный синтез», как так «абсолютная истина»? Этого не может быть, потому что действительность бесконечна и познание бесконечно... Да, все так. Но истинная бесконечность, как показал очень подробно Гегель, это не «дурная бесконечность», наподобие бесконечного счетного ряда, а **завершенная** бесконечность, образом которой является не прямая, уходящая в туманную даль, а круг, в котором можно вращаться сколько угодно, и потому он бесконечен, но который, вместе с тем, и завершен: если я прошел один раз по кругу, то уже нет никакой необходимости в том, чтобы я повторял это не только бесконечное число раз, но даже просто хотя бы еще один раз.

Эмпирический синтез действительно никогда полностью завершен быть не может. Любой предмет обладает бесконечным множеством всяческих подробностей, которые невозможно все перечислить. Но дело-то в том, что это никому и не нужно. Ведь даже нормальный художник стремится не к тому, чтобы выразить все подробности, а он стремится к тому, чтобы стереть «случайные черты» и схватить гармонию целого. Именно стремление к целостности, а целостность – это всегда завершенная целостность, есть общее стремление и художника, и ученого-теоретика.

Когда Порус заявляет, что все это очень просто и что тут и понимать нечего, то это просто результат упрощенного взгляда, когда понимание достигается не за счет постижения природы самого предмета, а за счет его подгонки под собственные примитивные «понятия». Сначала абстракция, потом конкретизация. Что может быть проще? Но в том-то и дело, что этот метод не разлагается

без «остатка» на «сначала» и «потом». В том-то и дело, что здесь всякая абстракция есть **одновременно** конкретизация, всякий анализ есть **одновременно** синтез, всякая индукция есть **одновременно** дедукция, а сама логика есть выражение внутренней необходимости исторического процесса.

Ильенков, видимо, не знал «Введение в философию мифологии» Шеллинга, откуда взято приведенное выше место о методе восхождения. Но это тем более подтверждает взгляд, которого он сам держался и который заключается в том, что восхождение – это отнюдь не метод, наряду с другими «методами», не нечто специфически марксовское, тем более специфически «ильенковское», как это пытались представить «диаматчики» и всякого рода попперианцы, а это прежде всего **всеобщая закономерность развития человеческого познания**, но познания не как знакомства, а познания как **мыслящего** рассмотрения и постижения предмета. Причем это закономерность **всякого** развития. Это другое название для диалектики, но не для ее абстрактного выражения, не для «диалектики» кипящего чайника, а для **исторической** диалектики – для той диалектики, которая не размывается на сумму примеров.

Кстати, когда я как-то заговорил о «восхождении» у Гегеля, Ильенков с удивлением спросил, а разве у Гегеля есть «восхождение»? Он имел в виду, очевидно, слово «восхождение». Такого слова Гегель действительно не употребляет, сколько ни искал я даже специально, но восхождение у него есть так же, как оно есть у Платона, поскольку у него есть диалектика. И было бы очень удивительно, если бы Гегель следовал этой традиции и не имел ни малейшего представления о восхождении. И как, например, понимать такие места у Гегеля: «Познание движется от содержания к содержанию. Это движение вперед определяет себя прежде всего таким образом, что оно начинает с простых определенностей и что следующие за ними определенности становятся все **богаче и конкретнее**. Ибо результат содержит свое начало, и дви-

жение этого начала обогатило его новой определенностью. **Всеобщее** составляет основу; поэтому движение вперед не следует принимать за **процесс**, протекающий от чего-то **иногo** к чему-то **иному**. В абсолютном методе понятие **сохраняется** в своем инобытии, всеобщее – в своем обособлении, в суждении и реальности; на каждой ступени дальнейшего определения всеобщее возвышает всю массу своего предыдущего содержания и не только ничего не оставляет позади себя, но несет с собой все приобретенное и обогащается и сгущается внутри себя» (Наука логики, т.3. М., 1972, с. 306-307).

Вот именно: познание движется не от иного к иному, как оно движется при простом знакомстве, человек, допустим, съездил в Париж и узнал, что там есть Эйфелева башня, а потом поехал в Лондон и узнал, что в Лондоне была построена первая железная подземная дорога, и т.д., – а оно движется так, что предыдущее в последующем снимается, а потому уплотняется, конкретизируется, усложняется и т.д.

Интересно, что у Гегеля, с одной стороны, восхождение не было замечено, и вся гегелевская диалектика была сведена «диаматом» к общей идее развития, а с другой – всякое восхождение списывалось на счет «гегельящины». Бдительный П.Н. Федосеев, будучи директором Института философии, поэтому и не выпускал в свет работу Ильенкова о диалектике абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении с 1956 по 1960 г., после чего она вышла, наконец, с характерным изменением названия: «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса».

Федосеев и иже с ним решили, что у Маркса такое еще могло быть, – что с него спросить, ведь тоже, хотя и левый, но «гегельянец», – а вот в научно-теоретическом мышлении этого быть не должно, в «диамате» не должно быть, и в «диамате» его действительно не было, в «истмате» тоже. А под конец Федосеев в неприятии восхождения даже утратил свою неизменную бдительность и противопоставил Марксу Ленина, то есть допустил один из самых страшных ревизионистских грехов. «Нередко утвержда-

ется, – писал он в своей установочной статье, – и всячески рекламируется, как венец марксистско-ленинской теории познания, вырванная из контекста произведения Маркса формула «от абстрактного к конкретному»... Эта формула безоговорочно приписывается и Ленину, хотя он говорил как раз обратное» (Федосеев П.Н. Диалектика в современном мире. – «ВФ», 1986, № 5, с. 17).

Доказывать, что между Марксом и Лениным не было никаких разногласий именно в части метода, я здесь не буду. А вот стишок про Федосеева, автора которого я, к сожалению, не знаю, в утешение себе и духу Ильенкова, приведу.

Академик Федосеев,

Фарисей из фарисеев,

Догматизма ржавый крюк,

Гроб общественных наук.

А книжку Ильенкова в это время переводили итальянцы, японцы, испанцы, немцы... Да, прав Порус, нет пророка в своем отечестве...

Важнейшей чертой восхождения является его имманентный историзм. Этот историзм, присущий восхождению, выражен Шеллингом в приведенном выше месте, отчего оно и приобретает дополнительную ценность. «Следовать такому методу, – отмечает Шеллинг, – одновременно значило бы пройти всеми ступенями философского исследования мифологии, потому что философское исследование – это, вообще говоря, всякое такое, которое поднимается над простым фактом, т.е. в данном случае над существованием мифологии, тогда как простое учение, или историческое, исследование довольствуется тем, что констатирует данные мифологии» (Шеллинг. Цит. соч., с. 162).

Колоссальная путаница заключается в том, что историзм метода восхождения отождествляется с тем, что, может быть, и является историзмом, но вовсе не этого метода. Во всяком случае, не этот историзм специфичен для метода восхождения от абстрактного к конкретному.

Это не то, что Шеллинг характеризует как «простое ученое, или историческое, исследование», которое довольствуется констатацией факта. Наоборот, конкретный историзм метода восхождения начинается только там, где начинается **анализ** исторического факта, и не просто исторического факта, а факта, уже **выраженного в понятии**. Это совершенно необходимо, потому что восхождение – это **снятие**. А снят может быть не факт сам по себе, а факт, выраженный в сознании, в понятии. Поэтому, как отмечал Энгельс, «диалектическое мышление – именно потому, что оно имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий, – возможно только для человека, да и для последнего лишь на сравнительно высокой ступени развития (буддисты и греки)» (Соч., т. 20, с. 537-538).

Иначе говоря, должна быть хотя бы минимальная история развития человеческой мысли, чтобы стала возможной диалектика. Поэтому в истории античной философии собственно диалектика появляется только у Платона. «В плане постановки вопроса о логике, – пишет в этой связи Ильенков, – Платон показал, что исследование и обобщение предшествовавшего развития философской мысли являются необходимым условием построения философской системы. По существу, он является первым историком философии среди философов» (Принципы материалистической диалектики..., с. 18).

И точно так же, как диалектика предполагает минимальную историю мысли, подлинная история мысли, то есть подлинная история философии, появляется только там, где появляется сознательная диалектика. Поэтому первыми историками философии в новое время явились по сути только Шеллинг и Гегель. И только здесь проявилось единство логического и исторического в его всеобщей форме.

Диалектика начинается только там, где начинается история мысли. Но диалектика – не экзегетика, ни доксография и не герменевтика. Она ни в коем случае не сводится к исследованию текстов, слов и т.д. Она из противоречия «слов» и действительности высекает понятие истинной действительности. Поэтому для нее исследование «слов»

только **средство**, но не цель.

Философия живет только в своей собственной истории, это по сути единственный способ ее существования, поскольку все последующее здесь существует только через свое предшествующее. Предшествующее не отбрасывается последующим, а осуществляется в нем. В конечном счете, даже средневековая схоластика, которую многие считали пустым местом в истории развития человеческого духа, осуществилась в философии Нового времени. Ведь только христианская философия выработала представление о духовном, идеальном как противоположности телесному, материальному. А без представления об этой противоположности, заостренной такими мыслителями, как Филон Александрийский и Августин Блаженный, не было бы Декарта с его дуализмом мыслящей и протяженной субстанций, души и тела. А не проявись этот дуализм в такой острой форме, не было бы и его снятия в Спинозизме.

Поэтому любая попытка дать «систему» философии без истории философии неизбежно ведет к выхолащиванию диалектического характера философских проблем, к их чисто формальному и догматическому решению, как это по сути и получилось с «диаматом» и «истматом». Диалектика может быть только **исторической** диалектикой, диалектикой человеческой истории и, главным образом, истории человеческой мысли, истории философии, иначе она неизбежно превращается в диалектику кипящего чайника на радость попперианцам.

Попперианцы ополчились на Ильенкова за его историзм, обзывая его «историцизмом». Но в «критике» историзма Поппером как раз нет диалектического снятия, нет развития, нет восхождения. Это не диалектическая, а чисто догматическая критика: этого не может быть, потому что этого не может быть никогда. Между тем метод восхождения именно потому, что он предполагает снятие предшествующего, предполагает и критику предшествующего. Критическое снятие предшествующего – это не «ругань», как хочет сказать Порус, а именно как раз уважительное от-

ношение к предшественникам и современникам. Так, например, Маркс «снял» Гегеля и английскую политэкономю. И следовать без этого методу восхождения от абстрактного к конкретному невозможно.

Но одно дело, критика честного заблуждения, и другое дело – борьба просто с глупостью. А глупость человеческая отнюдь не безобидна, в особенности, как говорили древние, когда число дураков неисчислимо. Ильенкова эта «демоническая сила» невежества всегда возмущала и приводила в жуткую тоску. И Порус лукавит, когда пишет: «Гроссмейстер интеллектуальной атаки, он и сам часто провоцировал своих оппонентов на недозволенные приемы – своей язвительностью, эмоциональной перенапряженностью, стилем, унаследованным от не лучших «классических» традиций марксизма-ленинизма. Думаю, заблуждаются те, кто усматривает в этом стиле проявления его действительно незаурядного литературного дара; напротив, лучшие страницы Ильенкова те, где он, не ввязываясь в перепалки, находил отточенные словесные формы для движения своей мысли («ВФ», 1993, № 2, с. 156).

Если вспомнить статью Гегеля, в блестящем переводе Ильенкова, «Кто мыслит абстрактно?», то, я наряду с торговкой тухлыми яйцами, привел бы в пример Поруса как образчик абстрактного мышления. Ведь если ставить вопрос конкретно, то надо сказать, **кто, когда и кого** провоцировал. И зачем он ввязывается с ним в «перепалку», если сам этого стиля поведения не одобряет? И зачем эти скользкие намеки на «традиции марксизма-ленинизма»? Ведь можно приводить и другие исторические примеры и сравнения. Например, блестящим примером такого полемического стиля, который отвергается Порусом, является стиль великого реформатора Мартина Лютера, бичевавшего не менее язвительно, чем Ильенков, «вавилонскую блудницу». И вообще, как говорил товарищ Гегель, ничто великое не совершалось без страсти.

А кто кого провоцировал, когда Федосеев не выпускал четыре года книжку Ильенкова? И кто кого провоцировал, когда Украинцев так и не выпустил в свет статью Ильен-

кова об идеальном? Нет, когда тебе связывают руки и начинают бить, то проявлять при этом христианское смирение мог только мифический Христос. Любой нормальный человек при этом не может не возмущаться. А я при этом вспомнил бы графа Оноре-Габриеля Рикетти де Мирабо: «Я всегда полагаю и буду так полагать и впредь, что безразличие к несправедливости есть предательство и подлость». Так вот, Порус как-то очень аккуратно обходит вопрос о справедливости...

Единство метода восхождения от абстрактного к конкретному и имманентно присущего ему историзма, как было уже сказано, есть всеобщее выражение единства логического и исторического. Или, иначе, это конкретный историзм, историзм, включающий в себя имманентно присущую ему логику. И проблема единства логического и исторического вовсе не сводится к проблеме метода «Капитала» Маркса, как это хотел представить Федосеев и некоторые другие, более благонамеренные, «философы». Метод вообще есть выражение единства науки, ее всеобщее основание. Поэтому он не может быть по сути частным.

Метод – центр, «царь» в голове, координатная сетка для упорядочения всякого опыта. И, по своему понятию, метод **един**. Опыт может быть самым разнообразным. Но метод может быть, и должен быть одним-единственным. Как одним-единственным может быть Разум. Много «разумов» – это нонсенс, «круглый квадрат», «деревянное железо» и т.д. Но, тем не менее, именно с таким нонсенсом приходится иметь дело. И на каждом шагу. (А Порус говорит, не надо «эмоциональной перенапряженности»). Загляните, например, в такое распространенное и популярное издание, как «Философский энциклопедический словарь». Что там говорится о «методе»?

Там мы читаем: всяких «методов» много. «Столь значительное многообразие методов науки и сама творческая природа научного мышления делают крайне проблематичной возможность построения единой теории научного метода в строгом смысле слова – теории, которая давала

бы полное и систематическое описание всех существующих и возможных методов" (Цит. изд., с.365).

Построение единой теории научного метода вовсе не предполагает "полное и систематическое описание всех существующих и возможных методов". Это так же, как единая теория воды вовсе не предполагает систематическое и полное описание всех "вод". Мало того, можно построить единую теорию, имея дело всего лишь с одним-единственным случаем. Можно на одном-единственном треугольнике доказать, что **"во всяком** треугольнике сумма внутренних углов равна 180°". Смысл всякой теории в том и состоит, что она "сокращает опыт", она сводит бесконечное многообразие проявлений данной сущности к конечному ее выражению. И философия занималась выработкой всеобщего метода научного познания на протяжении всей своей истории. Вопрос о методе, можно сказать, единственный в конечном счете вопрос всякой философии. Ведь важно не то, **О чем** думает человек, а важно, **как** он думает. Можно думать о природе в целом или о смысле жизни. Но думать можно о том и о другом **по-разному**. Можно думать грамотно и методично. А можно, как Бог на душу положит.

Ильенков с этого начал и этим кончил: собственный предмет философии - это **МЫШЛЕНИЕ**. Эту линию он вел до конца: главное - выработать мыслительную **способность, способ** нести, а там уж человек пускай думает, о чем хочет. И эта способность именно **вырабатывается**. Как и вообще **весь человек вырабатывается**. Он всегда результат своей собственной деятельности. Если это не так, то и философия теряет смысл: кто может думать, тот думает, а кто не может, тому уже никакая философия не поможет.

Но философия затем и нужна, считал Ильенков, чтобы человеку найти центр, найти точку опоры. И здесь он следовал всей классической философской традиции - от Сократа и до Маркса. Надо пройти по ступенькам развития всеобщего духа. И другого пути, кроме этого восхождения, у человека нет. Любой другой путь - это попытка обмануть себя.

Ильенков часто говорил о том, что единственным человеком, который пришел в Институт философии и сказал, что он хочет заниматься диалектической логикой, был Саша Сорокин. Теперь в Институте философии нет Ильенкова и нет Саши Сорокина, а есть Порус.

СОЦИАЛИЗМ

Однажды Ильенков показал мне машинописный экземпляр книги Дж. Оруэлла «1984» в его собственном переводе. Тогда была середина 70-х и до апокалипсиса, по прогнозам Оруэлла, оставалось еще около десятка лет. Мне все это тогда показалось безобидным фантазерством. Ильенков, как и всегда, когда он обращал на что-то свое пристальное внимание, видел в этом более глубокий смысл. Смысл этот он видел в том, что коммунистическая антиутопия Оруэлла прекрасно демонстрировала тенденции эволюции частнособственнического общества. Эти тенденции находят свое выражение в том, что обозначалось в западноевропейской философии до последнего времени емким, хотя и не всегда определенным термином «отчуждение». Социализм, считал Ильенков, есть антитеза этой тенденции, он есть свое иное капитализма. Но на первых порах он в своем стремлении снять отчуждение, возникающее на основе развития частной собственности, доводит это отчуждение до его крайней степени, превращая частную собственность во всеобщую (государственную) частную собственность. Это тенденция развития капитализма, а не социализма, хотя социализм иногда венчает эту тенденцию, и ничего другого в определенных условиях сделать не может.

«Поэтому, – пишет Ильенков, – скажем, кошмары Олдоса Хаксли и Джорджа Оруэлла на самом-то деле – независимо от иллюзий самих авторов этих антиутопий – рисуют вовсе не перспективу эволюции социалистического общества, а как раз грозную перспективу развития частнокапиталистической формы собственности. Рисую по вне-

шним приметам и признакам "современный коммунизм", эти авторы на самом деле прочерчивают, по существу, линию дрейфа товарно-капиталистического строя жизни. Потому-то эти кошмары так и пугают гуманиста-интеллигента "западного мира". Нас они не пугают. Мы понимаем эти тенденции как наш вчерашний, хотя и не до конца еще пережитый день" (Философия и культура, с. 165).

"Мне трудно цитировать эти высказывания, - патетически восклицает Порус, хотя и строго осуждает "эмоциональные перехлесты". - Верил ли Э.В. Ильенков в то, что писал?" ("ВФ", 1993, № 2, с. 159).

Сторонник строгого научно-теоретического "дискурса" апеллирует к вере. Этим в общем всегда кончают все дискурсисты. Но если Порус хочет сказать, что написанное в приведенном месте Ильенковым есть особое мнение Ильенкова, то сегодня как раз оно уже не "особое". И Клямкин, например, высказал уже в период "перестройки" очень верную, на мой взгляд, мысль: у нас социализм был не **после** капитализма, а **вместо** капитализма. Иначе говоря, социализм у нас доделывал то, что не доделал наш недоделанный капитализм. Между прочим, и Ленин прямо ставил задачу: для социализма нужна известная степень цивилизации, которую должен был создать капитализм, но не создал, поэтому мы должны доделать то, что не доделал наш капитализм.

"Что же касается Ильенкова, то за его соображениями относительно кошмаров Хаксли и Оруэлла стояла вовсе не вера, а опять-таки солидная историческая традиция критики частнособственнического общества от Платона и до Маркса. И интересно, что уже в идеальном государстве Платона довольно явственно преступили черты того, что Маркс назвал казарменным коммунизмом: ограничения на проявление индивидуальности, регламентация всей общественной жизни. Причем суровое и жесткое законодательство, которое идеализирует Платон, резко контрастирует с его, по всем свидетельствам, очень мягким нравом.

Так что дело не в субъективной жесткости теоретичес-

ких и практических создателей коммунистических утопий, а дело в том, что невозможно обуздать частнособственническую анархию увещеваниями и моральными проповедями. Поэтому «неподкупный» Робеспьер, человек субъективно отнюдь не жестокий, во имя идеала всеобщего братства отправлял на гильотину «врагов народа» десятками, сотнями, тысячами.

Сталин тоже зверел постепенно по мере обострения классовой борьбы. И свое решение о ликвидации кулачества, а заодно и середнячества, как класса он принял после поездки в Сибирь в 1928 г., когда впервые за весь период НЭПа были сорваны хлебоставки. А это дало толчок тому большому террору, который получился в 30-х гг.

Ильенков и здесь следовал своему учителю Спинозе: не плакать и не смеяться, а понимать. И потому, когда я спросил его как-то вдруг, а была ли какая-то необходимость во всем том, что связано с именем Сталина, ответ был почти мгновенным и определенным: да, конечно, была. Все давно и тщательно было продумано. (А Порус говорит: верит – не верит). И он тут же начал мне излагать то сцепление «исторических случайностей», которое стало исторической необходимостью сталинизма. При этом он доставал томики Ленина с закладками и тыкал пальцем в соответствующие места, где у того в его послеоктябрьских работах звучал один рефрен: нам необходимо продержаться в союзе с середняком 10-15 лет и т.п.

Как раз в 28-м г. стало ясно, – Сталину стало ясно, но отнюдь не всему его окружению, – что «союз» кончился. А раз кончился союз, должна была начаться война. А на войне как на войне. И назад пути не было. Рубикон был перейден.

Мне даже никто не верил, что Ильенков мог говорить и думать такое. Но что я сделаю, если это было так. И Ильенков не был бы Ильенковым, если бы он слухавил в данном вопросе или отделался обычным в таких случаях выражением возмущения по поводу «жестокости тирана», «кровавого убийцы» и т.д., как это делал «архивный юноша» генерал Волкогонов. Последний признался, что, будучи

молодым лейтенантом, сам был сталинистом (А Ильенков, даже будучи молодым лейтенантом, сталинистом не был). Вот он-то как раз от веры в Сталина перешел к вере в Ельцина. Вот уж поистине, как говорил Ильенков, нет божества без убожества. И всякое убожество обязательно создает себе божество.

Все социалистические мистерии XX века разыгрывались, что бы ни думали и ни говорили об этом Волкогонов и Ципко, по сценарию, который был написан Марксом еще в «Философско-экономических рукописях 1844 г.» Неразвитая частная собственность порождает неразвитые формы коммунизма – коммунизм казарменный, уравнилельный, коммунизм, отрицающий личность.

Такой коммунизм никогда не устраивал Маркса. И Ильенков в своей статье «Маркс и западный мир» очень доходчиво, как я считаю (Порус, видимо, так не считает), показывает причины неприятия Марксом теории и «практических опытов» этого коммунизма.

«И Маркс, и Энгельс, – пишет в связи с этим Ильенков, – начинали свою биографию именно в качестве наиболее радикальных теоретиков буржуазной демократии, в качестве наиболее решительных защитников принципа «частной собственности», которая сливалась тогда в их глазах с принципом полной и безоговорочной свободы личной инициативы» (Философия и культура, с. 159).

Иначе говоря, Маркс и Энгельс в 1842 г. – это примерно то же самое, что Гайдар и Чубайс сегодня, только наоборот: Маркс и Энгельс связывали с принципом «частной собственности» самое радикальное отрицание феодально-бюрократических порядков, наши «демократы» выставляют этот же принцип против «социализма». «Здесь, – пишет Ильенков, –... молодой Маркс выступает еще как типичный представитель принципа «частной собственности», который сливается в его глазах с принципом полной и безоговорочной «свободы личной инициативы» в любой сфере жизни – будь то материальное или духовное производство. Именно поэтому он и отвергает коммунизм как теоретическую доктрину, которая кажется ему реакцион-

ной попыткой гальванизировать «корпоративный принцип», идеал Платона» (там же).

Маркс прекрасно знал историю общественной мысли, и потому он понимал, что современный ему коммунизм – это повторение ошибок прошлого, чего не понимал его соотечественник – столяр Вейтлинг – автор одной из коммунистических утопий, типичный представитель «казарменного коммунизма». Но Маркс понимал и другое. Он понимал, что современный ему коммунизм, в отличие от коммунизма Платона, родился не в голове философа, а в народных низах. Следовательно, он порожден определенными условиями жизни, которые необходимо прежде всего проанализировать. И уж, во всяком случае, не надо спешить превращать его в бранное слово, как это делала «Аугсбургская газета». Она, – по словам Маркса, – обращается в бегство перед лицом запутанных современных явлений и думает, что пыль, которую она при этом поднимает, равно как и бранные слова, которые она, убегая, со страху бормочет сквозь зубы, так же ослепляют и сбивают с толку непокладистое современное явление, как и покладистого читателя» (Соч., т. 1., с. 116).

Маркс здесь тоже Спинозист: не браниться надо, а исследовать. А когда он исследовал вопрос, то оказалось, что коммунизм есть выражение того же принципа «частной собственности», поборником которого он выступал. И Маркс, в отличие от современных «демократов», во имя истины и справедливости мог пойти и против себя. Но это не было и шараханьем в другую сторону. Общий вывод из исследования, которое Маркс провел в 1843-1844 гг., заключался в том, что основой всех форм «отчуждения» является частная собственность. При этом нельзя сказать, что «частная собственность» – это однозначно плохо, так же как раньше все было однозначно хорошо, а дело в том, что она **противоречива**. И до тех пор, пока частная собственность не разовьет и не исчерпает все свои положительные стороны, ее отрицание не может породить ничего хорошего. Отрицание неразвитой частной собственности, – и это, пожалуй, самое главное, – не может вывести

за пределы частной собственности. Она только по форме станет «коммунистической».

Коммунизм на первых порах выступает как «**всеобщая** частная собственность» (Соч., т. 42, с. 114). Если частная собственность в ее обычной форме выступает как собственность одного, которая не есть собственность другого, то всеобщая частная собственность выступает как собственность всех, не являясь собственностью никого в отдельности. То есть если в обычном случае она есть то, что отделяет (отчуждает) одного индивида от другого, то в случае всеобщей частной собственности она отчуждена от всех. Она выступает как собственность **государства**, но само государство в той или иной мере есть отчужденная от общества общественная сила.

Та общественная собственность в государственной форме, которая была у нас, как раз являлась всеобщей частной собственностью. И поскольку она по сути все-таки частная собственность, то она и становится добычей бюрократии («номенклатуры»).

Грубый коммунизм, как пишет Ильенков, – и это самый интересный пункт его воззрений, – верно осознающий свою ближайшую цель – отрицание частной собственности, сочетается с иллюзией, будто бы это чисто негативная акция и есть «позитивное разрешение» всех проблем современной цивилизации» (Философия и культура, с. 162).

Это, по Марксу, только «энергический принцип ближайшего будущего» (Соч., т. 42, с. 127). Но это ни в коем случае не форма будущего общества. Более конкретные контуры будущего общества для Маркса начинают прорисовываться в «Капитале», в примыкающих к нему подготовительных рукописях не через обобществление собственности, а через обобществление труда, через превращение частичного труда в труд всеобщий. А всеобщим трудом Маркс называет «всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение» (Соч., т. 25, ч. 1, с. 116). Иначе говоря, это труд, продукт которого по сути не может быть частной собственностью, а сра-

зу и непосредственно становится достоянием всего общества. Но именно этот труд и продукты этого труда во все более возрастающих масштабах создают общественное богатство, которое уже не поддается измерению рабочим временем, а потому и «стоимостью».

Ленин, кстати, тоже понимал коммунизм как «энергический принцип ближайшего будущего», как кавалерийскую атаку на капитализм, после которой неизбежно должна начаться его правильная осада, его использование, его эксплуатация, если хотите, в интересах всего общества. Но этого чисто исторически не получилось. Получился сталинский «социализм». Фактически это было превращение «энергического принципа ближайшего будущего» в форму общества, в «формацию», хотя бы и на ее первой фазе.

Ильенков в свое время вступил в острую полемику с известным и авторитетным экономистом Я.А. Кронродом именно по этому вопросу и доказывал, что социализм -это нив коем случае не формация. Но эта глупость не только не была опровергнута, а нашла свое, можно сказать, полное завершение в концепции так называемого «развитого социализма». «Движение, уничтожающее нынешнее состояние», само превратилось в **состояние**.

Коллизии частной собственности социализмом не преодолеваются, а, я бы сказал, смягчаются, делаются не такими острыми. Но это, правда, при правильном понимании его действительного исторического смысла. Поэтому социализм и может быть формой перевода мелкой частной собственности в более крупную, государственную, корпоративную, акционерную и т.д., а, тем самым, и формой ускорения индустриализации. Именно поэтому почти все крестьянские, мелкобуржуазные страны Азии, Африки и Латинской Америки в процессе своего освобождения от колониальной зависимости переболели «социализмом». Для них это тоже был «энергический принцип ближайшего будущего», но никакой устойчивой формой так и не стал. Это, можно сказать, форма мобилизации национальных сил в определенных экстремальных условиях, с исчезновением которых исчезает и «социализм». Напри-

мер, во время Первой мировой войны обе главные воюющие страны, Германия и Россия, вынуждены были ввести у себя такую военнoкоммунистическую меру, как трудовая повинность. А в России еще и продразверстка. Так что большевикам и придумывать ничего не надо было.

Хрущевская «программа построения коммунизма» за двадцать лет также была попыткой превратить движение в состояние. И Сталин, здесь надо отдать ему должное, меньше всего был склонен к подобным утопиям. Он делал ставку как раз на продолжение «энергического принципа ближайшего будущего».

Именно в силу того, что, в особенности уже после Сталина, превращение движения в состояние, – а при Брежневе даже в застой, – практически произошло, «коммунистические идеи» Маркса оказались непонятными и неприемлемыми. Их списывали на «раннего», «незрелого» Маркса, а коммунизм преподавали по учебникам Федосеева и других идеологов построения коммунизма за двадцать лет.

Задача, составляющая суть марксизма, как считал Ильенков, есть «действительное освоение каждым индивидом всего накопленного в рамках «частной собственности» (т.е. «отчужденного от него») богатства» (Философия и культура, с. 163). Отчуждение индивида от действительного богатства, накопленного человечеством, не ликвидируется простым юридическим обобществлением вещного богатства. А в определенном отношении отчуждение «общества» от индивида не только не снимается, а усугубляется превращением частной собственности в государственную. Поэтому действительно превратить собственность в собственность «всего общества» – это значит, пишет Ильенков, «превратить ее в реальную собственность каждого индивида, каждого члена этого общества, ибо в противном случае «общество» рассматривается еще как нечто абстрактное, как нечто отличное от реальной совокупности всех составляющих его индивидов» (там же).

Частная собственность, в особенности мелкая, все-

гда порождала, и до сих пор порождает, две тенденции в психологии и сознании людей. Первая – это анархический протест против всех форм общественности, поскольку они затрагивают частный интерес, интерес частного собственника. Другая – жажда деспотической власти, которая уравнивает всех. И уравнивает не только в отношении почестей, славы, но и в отношении собственности. Последняя тенденция может принять и форму «коммунизма». Примеров тому в истории достаточно. А в настоящее время, после всех эксцессов сталинизма, маоизма, полпотовщины и т.п., это уже, можно сказать, «медицинский факт». Поэтому, независимо от того, верит или не верит в это Порус, кошмары Хаксли и Оруэлла являются все-таки порождением принципа «частной собственности». И если Порус не понял Ильенкова в этом пункте, то что он вообще в нем понял?

Все похвалы Поруса в адрес Ильенкова – это по сути обманывающие подачки: признать «гениальность» Ильенкова, чтобы отвергнуть его по существу, по всем самым главным пунктам его мировоззрения. Просто открыто третировать его, как признает сам Порус, сейчас немодно и некультурно. А принять его философию он тоже не хочет. И это ведь тоже, видимо, не случайно, что Порус, который был всегда на другой стороне, сейчас решил засвидетельствовать свое почтение Ильенкову.

«С идеями вообще, – пишет Ильенков, – нельзя расправиться ни пушками, ни бранными словами, с другой же стороны, неудачные практические опыты реализации идей еще вовсе не довод против самих этих идей. И если вам какие-то идеи не нравятся, то вы должны проанализировать ту реальную почву, на которой эти идеи возникают и распространяются, т.е. найти теоретическое разрешение той коллизии, того реального конфликта, внутри которого они возникают. Покажите, каким образом можно удовлетворить ту напряженную социальную потребность, которая высказывает себя в виде этих идей. Тогда – и не раньше – исчезнут и анти-

патичные вам идеи...» (Философия и культура, с. 160).

Вот и я Порусу говорю: «Покажите, каким образом можно удовлетворить ту напряженную потребность, которая высказывает себя в виде этих идей...» Ведь даже бредовые «идеи» Жириновского выражают определенную и напряженную социальную потребность, если за него голосовала значительная часть населения России. И ведь «демократы» не дураки, когда они это поняли. А некоторые, самые умные из них, очень даже неплохо усвоили ленинские принципы классового анализа и, при желании, прекрасно иногда показывают, откуда что растет.

Мих. Лифшиц в свое время упрекнул А.В. Гулыгу в том, что тот из ненависти к фашизму недостаточно внимательно прочитал «Миф XX века» Розенберга и солидно переврал его. Коммунизм, видимо, вызывает у Поруса те же чувства. Поэтому он и не смог одолеть даже короткий текст Ильенкова «Маркс и западный мир». Он не смог ухватить основного в учении Маркса о коммунизме, о чем и идет главным образом речь в статье Ильенкова, – это то, что есть коммунизм и коммунизм. Есть коммунизм Платона, есть коммунизм эссеистов и первых христианских общин, коммунизм как попытка обуздать частнособственническую анархию, «войну всех против всех», и есть коммунизм, который имманентно вырастает из развития капитализма, крупного производства, которое невозможно без науки, без высокой общей культуры и т.д. И этот коммунизм, имманентно вырастающий на почве развитого капитализма, я наблюдал в современной Германии. Начальство командировало меня на Франкфуртскую фондовую биржу, чтобы я учился капитализму, а я увидел там сплошной социализм. Сами немцы называют, правда, все это социальным правовым обществом. Слово «социализм» для них надолго и прочно связалось со словом «национал-социализм». Но дело ведь не в словах. А один норвежский коллега говорил мне как-то, что у них в Норвегии социализма больше, чем у нас его было во время нашего «социализма». И я ему охотно поверил, хотя сам там не был.

Когда Порус утверждает, что ему неловко за Ильенко-

ва, когда тот пишет о смягчающем влиянии социализма на растущее отчуждение в условиях частной собственности, то он, видимо, имеет в виду, что принцип частной собственности восторжествовал во всем мире, а социализм оказался посрамленным, в том числе и у нас. На это я ответил бы Порусу следующее.

Во-первых, ни о какой окончательной победе принципа частной собственности в нашей многострадальной стране пока что речи быть не может, и страна сейчас находится в состоянии какого-то неопределенного бульона, из которого еще неизвестно, что будет. Может быть, к власти придет Жириновский, и тогда будет национал-социализм, который едва ли придется по душе Порусу.

Во-вторых, ничто на земле не проходит бесследно. Или, как говорил Мих. Лифшиц, то, что жизнью взято раз, не в силах рок отнять у нас. И никто из серьезных людей не может всерьез воспринимать либерально-черносотенно-демократические бредни насчет семидесятилетнего «провала» в нашей истории. Меня всегда умиляет телевизор, когда после пропагандистских идеализации дореволюционной России, – писатель Солоухин где-то доказывал на полном серьезе, что в России никогда в лаптях не ходили, – он показывает рекламу приватизации: «страна трудом миллионов накопила огромные богатства...»И идут кадры кинохроники первых пятилеток, Харьковский тракторный, Горьковский автомобильный, Магнитка, целина, БАМ, освоение космоса и т.п.

То истерические крики, что Россию разорили, то призывы делить то, что накоплено за годы Советской власти, и в общем-то любому нормальному человеку понятно, что приватизируется не наследство царя Николаши. (Оказывается, – и это «император всея Руси», -он сам себя так называл, когда делал надписи своим любимым балеринам).

И именно потому, что мелкая частная собственность была переведена в процессе индустриализации и коллективизации в крупную государственную и кооперативно-колхозную собственность, приватизация последней воз-

вращает нас отнюдь не к той же частной собственности, с которой начинался этот процесс. Это совсем другая «частная собственность». И если государственная собственность была общественной только по форме, но «всеобщей частной собственностью» по существу, то сейчас все наоборот: нынешняя «частная собственность» – это только формально «частная», а по сути она общественная, потому что чисто технологически она интегрирована в единый народнохозяйственный комплекс. Ведь «частная» от слова «часть», а завод ЗИЛ, строго говоря, на «части» не делится. Так что Порус может получить только «титул» собственности, «ваучер», бумажку.

«Подобно тому, – писал Маркс, – как система буржуазной экономики развертывается перед нами лишь шаг за шагом, так же обстоит дело и с ее самоотрицанием...» (Соч., т. 46, ч. II, с. 222). Маркс никогда не думал, что чисто революционным путем можно устранить систему буржуазной экономики и перевести ее в какую-то другую систему. В историческом развитии по большому счету речь может идти не об отрицании, а о самоотрицании. Отрицание – это только момент самоотрицания. И если система буржуазной экономики в своем историческом развертывании проходит ступень экспроприации мелкой частной собственности, то в процессе своего самоотрицания она совершенно неизбежно должна вернуться к той же форме, только уже с совершенно иным содержанием. Содержанием здесь является уже не частный, не частичный, а всеобщий труд: он мой собственный и, вместе с тем, непосредственно общественный, потому что то, что я произвожу, – идея, открытие, изобретение, новая технология и т.п., – имеет непосредственно общественное значение.

Современная система «буржуазной» экономики это уже воочию демонстрирует. Налицо очевидный рост доли всеобщего труда: в развитых странах в настоящее время уже более половины лиц наемного труда занято в сфере обслуживания, управления, науки, образования, информатики и т.п. Это люди, которые продают не просто способность к труду, а свою квалификацию, которая и является

их «частной собственностью». Это собственность, которую современный интеллигент холит и лелеет, подобно тому, как это делал его дед или прадед по отношению к своей корове, своей лошади и т.д., – она его кормит.

Главная идея Ильенкова относительно марксизма, которую он проводит в статье «Маркс и западный мир», это та, что марксизм – «западное» явление. «Западное» не по отношению к определенной части света, а по отношению к определенной общественной системе и определенной культуре. Марксизм есть плод той культуры, которая выростала в Европе на почве Античности. Сам создатель этого учения тоже вырос на этой почве, даже докторскую диссертацию написал по греческой философии. И если сегодня хотя бы противопоставить марксизму западную демократию, то не надо забывать, что сам Маркс принадлежал к радикальной германской демократии. И современный социализм тоже есть плод «западной» общественной системы.

«КОСМОЛОГИЯ»

Я не помню точно, когда и при каких обстоятельствах он показал мне пожелтевшие от времени листочки одной из самых ранних своих работ под странным, с точки зрения «диамата», названием: «КОСМОЛОГИЯ ДУХА. Попытка установить в общих чертах объективную роль мыслящей материи в системе мирового взаимодействия (философско-поэтическая фантазмагория, опирающаяся на принципы диалектического материализма)». На полях пометки характерным почерком. Этот почерк я уже знал: Т.И. Ойзерман – научный руководитель Ильенкова по кандидатской диссертации. Я спрашивал, между прочим, Ильенкова, как повел себя Ойзерман, когда их с Коровиковым обвинили в «гносеологизме», ведь он был научным руководителем уже защищенной и, следовательно, одобренной научным руководителем работы, в которой этот

«гносеологизм» уже должен был присутствовать. Ойзерман «гносеологизм» осудил, но сказал, что в кандидатской диссертации этого «гносеологизма» еще не было, иначе как бы он мог его пропустить.

Что же касается «Космологии», то когда после смерти Ильенкова возникла идея издать его избранные работы в двух томах, то Ойзерман, взявшийся быть ответственным редактором этого издания, – в то время подобные издания без «ответственных» не выходили, – именно «Космологию» пропустить туда никак не захотел, несмотря на мои настойчивые попытки ее вставить. Я и до сих пор убежден, что без этой работы Ильенков – это существенно неполный Ильенков. В общем, предполагавшееся издание тогда не состоялось. Другой участник и даже инициатор этой затеи В.А. Лекторский сам никакой настойчивости в этом деле не проявил, да и вообще никогда таким качеством не обладал.

Впрочем, я не хочу сказать ничего плохого ни об Ойзермане, ни о Лекторском. Я бы о них сказал примерно то же самое, что сказал «величайший поэт советской эпохи» В.В. Маяковский о чешских писателях, после встречи с ними в 20-х гг.: «Люди хорошие. Что пишут – не знаю. По разговорам – в меру уравновешенные, в меру независимые, в меру новаторы, в меру консерваторы».

Когда в 1974 г. в Москве впервые проходил Десятый международный гегелевский конгресс, а главным в этом деле был Б.М. Кедров, бывший в то время директором Института философии и питавший некоторое пристрастие к Гегелю, то Ойзерман выступил с таким докладом о единстве диалектики, логики и теории познания, что это смутило даже некоторых противников «гносеологизма». Я слушал и тоже был потрясен. А потом я был не менее потрясен, когда при обсуждении моей статьи в «Вопросах философии» в 1983 г. тот же Ойзерман выговаривал мне за ссылку на Энгельса, когда он утверждает, что от всей прежней философии остались только науки о мышлении, диалектика и формальная логика. Ойзерман заявил, что это говорил «молодой» Энгельс. Это Энгельс времен «Люд-

вига Фейербаха...» – «молодой»?! Но все равно он был «король», а я – «мятежник».

Надо сказать, что Ойзерман, кроме того, что он «хороший человек», считался одним из самых грамотных марксистов. И это было действительно так. Но именно это как раз и говорит о том, как мало во всех наших делах имела значение объективная истина. А когда Ойзерман где-то в начале 80-х гг. вдруг заговорил о том, что зачем, мол, нам абсолютная истина, что все современное естествознание довольствуется истиной относительной, то я не выдержал и все-таки возразил: относительная истина без абсолютной – это то же самое, что Северный полюс без Южного, что так не бывает и что философия не может себя кроить по образу и подобию естествознания, даже самого современного, у нее другой предмет и другие задачи. Но это все опять-таки было воспринято как «мятеж».

Так вот, возвращаясь к «Космологии». Когда и как это было. Побиск Георгиевич Кузнецов, который, после очередной отсидки, появился в доме Ильенкова, утверждает, что Ильенков познакомил нас с текстом «Космологии» в его присутствии после того, как мы втроем, по его словам, порядочно «надрались». Вообще такое могло быть. И во всяком случае Побиск (Побиск значит «Поколение октябрьских борцов и строителей коммунизма») Кузнецов сюда имеет отношение, о чем необходимо сказать несколько слов особо.

Дело в том, что Побиск Кузнецов, попав во время войны в госпиталь после тяжелого ранения, увлекся проблемой жизни. Бывают, оказывается, и такие чудеса на свете. До этого советская наука в основном придерживалась определения Энгельса: жизнь есть способ существования белковых тел. Это в общем формально верно. Но оставался вопрос: а зачем возникает жизнь? Вопрос в такой телеологической постановке провоцировался космологической философией XX века, работами Вернадского и космической биологией Чижевского – ученика и последователя Циолковского. Имеют сюда отношение и фантазии блаженного Николая Федорова по поводу оживления «загнивающих» миров! Во всяком случае жизнь здесь

трактовалась уже не только как явление земное, но и как явление космическое. Так что же означает жизнь с точки зрения вечного Космоса?

С точки зрения Космоса жизнь надо рассматривать как звено в цепи всеобщего взаимодействия – взаимодействия между различными формами движения материи. И это уже постановка вопроса, идущая от Энгельса с его идеей атрибутивного характера всех основных форм движения материи. А если рассматривать живую материю с точки зрения всеобщего взаимодействия, то ее надо рассматривать не только с точки зрения тех причин, которые ее порождают, но и с точки зрения тех следствий, которые из этого вытекают. Или, иначе говоря, жизнь надо рассматривать под углом зрения тех процессов, причиной которых она является.

Так вот, если на жизнь посмотреть под этим углом зрения, то можно заметить, что живая материя является единственной из ее форм, которая обладает выраженными антиэнтропийными тенденциями: она создает порядок из хаоса. Более того, она единственная, которая способна аккумулировать в себе рассеянную лучистую энергию и превращать ее в активную форму функционирования. В особенности характерным образом это проявляется у животных, которые ведут активный образ жизни, но энергия этой активности в конечном счете – это лучистая энергия Солнца.

К самоупорядочению, как это выяснилось в последнее время, в особенности благодаря исследованиям Пригожина, способны и различные физико-химические структуры. Но поглощать, аккумулировать и превращать лучистую энергию может только жизнь. С нее поэтому и намечается изменение линейного характера взаимодействия на **круговой**: жизнь как бы заворачивает процесс деградации от высшего к низшему, возвращая его снова к более высоким и сложным формам организации материи.

Вот с этими-то идеями и пришел Побиск Георгиевич Кузнецов к Ильенкову еще до второй своей отсидки, но после первой. Дело в том, что его первый раз взяли прямо из гос-

питался, где он ухитрился создать кружок по изучению проблем жизни. В то время всякие «кружки» были подозрительными, а тем более в тех условиях, в которых находился раненый командир взвода разведки Побиск Кузнецов.

Ильенкову эти идеи понравились, и он попросил Побиска (обращались они между собой запросто: одногодки, оба с 1924 г., фронтовики и, что, может быть, самое главное, оба беззаветно увлеченные наукой) написать для «Философской энциклопедии» статью «Жизнь», которая и была им написана и помещена во 2-м томе.

Впрочем, версия Кузнецова представлена только первой частью статьи. Вторая часть написана неким Рыжковым. После второго тома энциклопедия выходила уже без Ильенкова из-за размолвки его с руководством.

Чем же так привлекли идеи Побиска Кузнецова Ильенкова? Правда, это не во всем собственно идеи Кузнецова, – эти идеи высказывались и до него. Но Ильенков, по всей видимости, узнал об этом впервые именно от него.

Секрет этой привлекательности как раз и раскрывается, если учесть, что у Ильенкова в столе уже давно лежала «Космология духа», которая теперь, наконец, полностью опубликована в сборнике его работ «Философия и культура» (М., 1991). А в этой «Космологии», между прочим, сказано: «Круговой характер бесконечности единственно соответствует диалектическому взгляду. Альтернативой этому пониманию может быть только представление, включающее в себя идею «начала» и «конца» мирового развития, «первотолчок», «равное самому себе состояние» и тому подобные вещи» (с. 419).

Итак, **круг**. В общем это было понятно и Спинозе, и Энгельсу. К такому же пониманию приближался Гегель. А в самой общей форме эту идею можно найти уже у Гераклита Темного из Эфеса, у которого мир есть периодически вспыхивающий и периодически погасающий мировой пожар. Но это только «в общем». Каким же образом это происходит конкретно, – это было неясно до конца даже Энгельсу, который не только специально ставит этот вопрос, но уже и имеет некоторые научные основания для его

решения. Проблема состояла в том, где и каким образом замыкаются «начало» и «конец» Большого круга.

Жизнь в определенном отношении замыкает круг. Этим-то, – и именно в такой трактовке, – она и оказалась привлекательной для Ильенкова. Но хотя есть все основания рассматривать жизнь как космическое явление, противостоять мировой энтропии она, очевидно, не может. Ведь жизнь может перевести в активную форму столько энергии, сколько она получила. И уловить всю лучистую энергию Солнца не только не смогла бы наша планета Земля, если бы она **вся** была покрыта растительностью, способной поглощать и аккумулировать лучистую энергию, но и миллиарды других таких же планет. Огромная часть лучистой энергии Солнца и других бесчисленных солнц все равно безвозвратно рассеивается в мировом пространстве. И, следовательно, рано или поздно, должна угаснуть и жизнь на Земле, которая живет только жизнью Солнца, его энергией, его теплом...

Но жизнь, органическая жизнь, не является высшей формой развития мировой материи, высшей формой ее усложнения. Высшая форма – это разум. На нем-то и должно произойти «замыкание» Большого круга. Органическая жизнь только готовит условия появления разума. В этом и состоит ее назначение.

Гипотеза Ильенкова, которую он пытается обосновать и доказать, состоит в том, что не только у органической жизни, но и у разума есть космическое назначение, которое он и должен, рано или поздно, выполнить. При этом он исходит из положения, что **не только нет мышления без материи, но и нет материи без мышления.** Этим отличается, по Ильенкову, материализм диалектический от материализма старого, механистического и метафизического.

Это по существу положение Спинозы и Энгельса об атрибутивном характере человеческого мышления. Но если мышление – это атрибут, то есть необходимо присущее свойство, то необходимость его должна быть понята не только с точки зрения необходимости, «внут-

ренне присущей и случаю», но и с точки зрения всеобщего взаимодействия. Иначе говоря, относительно разума надо сказать не только, **почему** он возник здесь и теперь, но и **зачем** он возник. «С этой точки зрения, -пишет Ильенков, – делается понятным определение мышления как действительного **атрибута** (а не только «модуса») материи» (с. 431).

Кстати, Ильенков чисто терминологически в своей «Космологии» остается еще в рамках «диамата», когда он говорит о мозге (человеческом мозге) как самой сложной форме организации материи, как пределе ее усложнения, что как раз и указывает на то, что это «ранний» Ильенков. В действительности и по Энгельсу, высшей формой движения материи является **социальная**, или **сознание**. Мозг остается в пределах биологической формы движения, и, как все остальное органическое тело человека, **снимается** социальной формой, то есть погружается в основание социальной формы, которая ограничивает его в его чисто биологических проявлениях.

А вот разум действительно является высшей формой развития мировой материи. Но окончательное доказательство этого возможно только тогда, когда эта самая сложная форма замкнется на самую простую. Ведь только тогда, когда мы из какой-нибудь точки на поверхности Земли отправляемся на запад и возвращаемся в ту же точку с востока, мы доказываем, что земля «круглая». Точно так же, если мы, дойдя до самой высшей точки развития мировой материи, придем к ее самой низшей точке, мы докажем, что нет и не может быть более высокой формы развития, чем разум.

Понимание того, что человеческий разум есть вершина развития, так или иначе проявляло себя в истории мысли то в виде представления о человеке как «венце творения», то о человеке как «микрокосме». Все представления о том, что есть высшая, по сравнению с человеком, реальность, всегда были религиозными представлениями. Но если всякая религия, как показал Фейербах, есть так или иначе удвоение человеческого мира, то это и говорит о том, что

всякий мир более высокого порядка, чем человеческий мир, есть фантастический мир.

Сюда же относятся и рассуждения пантеистов Возрождения и Нового времени: если мир бесконечен, то вне мира нет места ни для какого существа и ни для какой творческой силы. Но если Бог так же бесконечен, то он равен миру и, следовательно, представляет собой творческую силу самой природы. И тут опять все сходится на человеке. Он есть высшая творческая сила природы. Человек, как отмечал Маркс, в своей деятельности воспроизводит **всю** природу.

Впрочем, для резонерствующего рассудка, именно потому, что он абсолютно линеен, нет предела, и все приведенные доводы для него не довод. Но именно поэтому здесь можно апеллировать только к диалектическому разуму. Без диалектики здесь никак обойтись невозможно.

Таким образом, у мировой материи должен быть не только «верхний», но и «нижний» предел. Естествознанием он, собственно, давно обнаружен в виде простейших механических свойств. Проще, чем механика, формы движения материи пока не обнаружено. Но ее и представить себе невозможно, потому что за пределами механики прекращается всякое взаимодействие. Поэтому если «там» даже что-то и есть, то оно никак не может быть обнаружено нами, ведь всякое обнаружение нами чего-то всегда есть результат взаимодействия нас самих и того, что мы обнаруживаем, открываем, познаем и т.д. Иначе говоря, здесь кончается наука и начинается мистика.

Однако предел и здесь обнаруживается не так, что мы во что-то «уперлись» и не можем продвигаться дальше. А он обнаруживается опять-таки в нелинейном характере движения по пути прогресса. Иначе говоря, абсолютного регресса материи, так же как и ее абсолютного прогресса, нет. И это подтверждается более очевидным образом, чем то, что нет абсолютного прогресса. Ведь как только мы проходим «нижнюю» точку и начинаем дальше разлагать ту простейшую единицу материи, которая проявляет только механические свойства, мы обнаруживаем

свойства более сложные, – квантово-механические, волновые и т.д. Так называемый микромир оказывается тождественным макромиру. Современная физика приходит к тому, до чего не могли додуматься величайшие натурфилософы прошлого.

Но тождественность микромира и макромира проявляется не только в том, что здесь обнаруживаются одни и те же физические свойства. Здесь обнаруживаются и вполне сравнимые энергетические возможности: энергия одного атома вещества сравнима с энергией, которую заключают в себе любые макросистемы. И человек уже научился освободить и использовать эту энергию.

Что же касается специфики человеческой жизнедеятельности, то она в существенном отношении отличается от жизнедеятельности животных именно своими энергетическими возможностями. Животное в своей активной жизнедеятельности использует энергию своего собственного органического тела. Человеческая трудовая деятельность есть **орудийная** деятельность. И орудийность человеческой деятельности заключается не только в том, что человек использует предметы природы в качестве проводников своего воздействия на другие предметы природы, но и в том, что он использует также, и с той же самой целью, вещество и энергию природы. Причем энергетические возможности человеческой техники уже давно превосходят энергетические возможности его органического тела, и при этом наблюдается явный экспоненциальный рост этих возможностей.

Итак, есть предел «вверху» и есть предел «внизу». Таковы две предпосылки, на которых строит свою гипотезу Ильенков. «Третьей философско-теоретической предпосылкой гипотезы, – пишет он далее, – является бесспорное положение, согласно которому «все, что существует, достойно гибели», что всякая «конечная» форма существования имеет свое начало и свой конец. Применимо это положение как к ныне существующей солнечно-планетной системе, так и к обитающему на ней человечеству» (с. 421).

Против этой предпосылки в наше время вряд ли кто-

нибудь будет возражать. Но весь вопрос в том, как погибнет разум в нашей солнечно-планетной системе? Если он погибнет, ничего не оставив после себя, то это будет чисто случайный факт в истории мироздания. «Мышление превращается в абсолютно бесплодный эпизод, которого с равным правом могло бы и не произойти вовсе без всякого ущерба для всего остального» (с. 432). Иначе говоря, тогда это никакой не «атрибут», а оказывается, по словам Ильенкова, «чем-то вроде плесени на остывающей планете, чем-то вроде старческой болезни материи, а вовсе не высшим цветом мироздания, не высшим продуктом всеобщемирового развития» (с. 431-432).

Но эта проблема связана не только с проблемой назначения человека, назначения человеческого разума. Она связана также и с законом сохранения энергии, который осуществляется только при условии перехода одного качества движения материи в другое. И каким образом рассеянная тепловая энергия, состояние «тепловой смерти», перейдет в состояние раскаленного газа, в плазменное состояние, откуда может начаться новый цикл развития, науке до сих пор не известно.

Ильенков именно здесь и высказывает свою гипотезу, превосходящую по масштабам все построения величайших натурфилософов прошлого и одновременно всех мечтателей-моралистов. Здесь проблема назначения человека, человеческого разума, и проблема «тепловой смерти» превращаются по существу в одну проблему, которая может быть решена одним-единственным способом. Почему бы не предположить, говорит Ильенков, что «мышление как раз и есть та самая качественно высшая форма, в которой и осуществляется накопление и плодотворное **использование** энергии, излучаемой солнцами» (с. 432).

Органическая жизнь только «сопротивляется» росту энтропии. Она, по одному очень удачному, на мой взгляд, сравнению, подобна матросу, который карабкается на мачту корабля, который уходит под воду. Но мачта конечна, поэтому «матрос» – жизнь рано или поздно погибнет,

выпадет в неорганический осадок, станет минералом. И если она, ценой своей гибели, не перейдет ни в какую высшую форму, то ее существование совершенно бессмысленно. Смысл ее может быть только в том, что на ее основе возникает человек разумный. Человек, который живет смертью животных, которые живут смертью растений. И только человек с его разумом способен не только «сопротивляться» росту энтропии, но, ценой своей гибели, вернуть остывающую материю в ее первоначальное огненное состояние...

Как это произойдет? «Реально это можно представить себе так, – пишет Ильенков, – в какой-то, очень высокой, точке своего развития мыслящие существа, исполняя свой космологический долг и жертвуя собой, производят сознательно мировую катастрофу – вызывая процесс, обратный «тепловому умиранию» космической материи, т.е. вызывая процесс, ведущий к возрождению умирающих миров в виде космического облака раскаленного газа и пара» (с. 433).

Мировая катастрофа, которую может вызвать разум, подобна атомному взрыву, «механизм» которого основан на так называемой цепной реакции. Поэтому ничего невероятного с чисто физической точки зрения здесь нет. Причем общая закономерность здесь такова, что чем «проще» структура, подвергающаяся разрушению, тем больше количество выделяемой при этом энергии. Но при этом, правда, «простую» структуру труднее и разрушить, хотя энергия, освобожденная этим разрушением, бесконечно больше, чем та, которая потрачена на разрушение. «И перспектива, – заключает Ильенков, – теоретически такова: если бы удалось разрушить бесконечно малую структурную единицу материи, то взамен получилось бы пропорционально бесконечное количество высвободившейся при этом энергии – количество, которого достаточно для того, чтобы разрушить и превратить в раскаленные пары бесконечно большую массу остывшей материи» (с. 433-434).

Такова космологическая гипотеза Ильенкова. Многим она показалась, и покажется, научно-фантастической, вроде полета из пушки на Луну. Сам Ильенков, кстати, назы-

вает все это «философско-поэтической фантазмагорией». Но нельзя, видимо, спорить с его собственной самооценкой: «Такого значения за человеком и такого смысла его гибели не может, по-видимому, признать ни одна другая гипотеза» (с. 435).

В этой гипотезе соединяются пафос искания истины и высшее предназначение человека – служить матери-природе, породившей его. «В сознании огромности своей роли в системе мироздания человек найдет и высокое ощущение своего высшего предназначения – высших целей своего существования в мире. Его деятельность наполнится новым пафосом, перед которым померкнет жалкий пафос религий. Это будет пафос истины, пафос истинного сознания своей объективной роли в системе мироздания» (с. 436).

Читал ли Ильенков блаженного дедушку Николая Федорова, который хотел оживить всех «отцов» и видел в этом «философию общего дела»? Достоверных сведений об этом нет. У Федорова я встретил мысль, что крест, которому поклоняются христиане, – «кресту Твоему поклоняемся, Господи», – есть «орудие позорной казни» (Сочинения, 1982, с. 233). У Ильенкова то же самое в статье об идеальном. Мысль поразительная! Ведь действительно, это все равно, что поклоняться гильотине или электрическому стулу.

Однако сходство здесь не только в этом. Самое главное заключается в том, что высшее назначение разума у Федорова, так же как и у Ильенкова, – вернуть долг природе. И в этом состоит всеобщее дело, в противоположность индивидуализму и позитивизму, где каждый спасается сам по себе. «Не отрешившиеся еще от общего родового чувства, – пишет Федоров, – во всех открытиях ищут и будут искать только средства восстановления и обеспечения существования, в противоположность канто-лапласовской теории, которая имеет целью только объяснить образование мировых систем без всякого участия, без всякого когда бы то ни было действия на эти

миры творческой силы разума; задача не отрешившихся от общего родового чувства состоит в отыскании способа восстановления угасающих миров силами действующего разума, и только таким путем будет объяснено и самое образование мировых систем, как без действительного восстановления угасающих миров их всякие объяснения будут только предположениями» (с. 357).

Наука в ее нынешнем состоянии не устраивает Федорова. А философия, считал он, умирает на наших глазах. Это отживающая форма. Поэтому он видел обнадеживающую перспективу в качественном преобразовании самой науки: из частичной она должна стать целостной наукой. И только такая наука, считал он, решит вопрос «о хлебе и вине», то есть проблему голода и нужды. И, вместе с тем, это будет такая наука, «в которой должно произойти соединение всех народов в общем деле» (с. 309).

Иначе говоря, целостная наука должна соответствовать, – и иначе она не может стать целостной, – целостной человеческой натуре. А целостные личности всегда смогут объединиться в прочный и неразрывный союз ради общего дела. Но такая наука и такая личность не могут сформироваться на почве либерализма и позитивизма, которые исходят из индивида, а не из **общего дела**. «Общее дело» здесь появляется только как результат совпадения индивидуальных интересов, например, когда «сообщество» объединяется ради травли одного или нескольких, которые заявляют, что общее это не просто формальное совпадение признаков или интересов, а **общее дело**.

Если общего дела нет, то у каждого есть свое дельце и свой интерес, с ним связанный. Но тогда и нет единой для всех объективной истины. И тогда позитивизм переходит в софистику: истинно то, что полезно мне, выгодно мне, удобно мне и т.д. Это философия, как определяет Федоров, «сословий в роде адвокатов, ораторов, живущих фразами» (с. 315). Так было в древности, во времена демагогов и софистов, так стало и в новое время, в особенности в наше.

Слово, сказанное всуе, развращает. Ответственный человек никогда не разменивает дело на слова. Болтун

оправдывает свою болтовню тем, что он **только** говорит, никакого поступка и т.д. Но слово – уже поступок. И если это слово, из которого не следует никакой поступок, это плохой поступок. Единство слова и дела и есть истина. И отрицание истины есть апология **безответственности**: чего же ради говорить, писать и т.д., если за этим нет никакого стремления к истине, к благу, к всеобщему делу.

Безответственно и безнравственно ограничивать человека в его стремлении к истине. А позитивизм, по словам Федорова, так ограничивает область познаваемого, что «все существенное составляет, как оказывается, предмет непознаваемого» (с. 649). Позитивизм – это философия банальностей, или банальная философия. Она на корню отвергает главный вопрос философии – вопрос о природе духовного, идеального.

Ильенков продолжал именно эту традицию критики позитивизма. Поэтому, в определенном отношении, он не только советский, но он и русский философ. И именно антипозитивизм Ильенкова был воспринят «обществом» как ретроградное знамение, как проявление «темного» периода в его творчестве, как его назвали Мотрошилова и Швырев. Помню, как Ким Шилин сразу же после антипозитивистского выступления Ильенкова в Алма-Ате в 1977 г. очень грустно мне заметил, что это выступление его не порадовало. Не порадовало оно и многих других. Не порадовало так же, как и сделанная на основе тех же идей книжка «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма», вышедшая уже после смерти Ильенкова.

Именно после этого и пошел разговор о «темном» и «светлом» периодах в творчестве Ильенкова. Ложь этой идеи заключается в том, что Ильенков никогда не относился к позитивизму даже терпимо. Ведь и «Космология духа», и статья об идеальном, которые, согласно Мотрошиловой и Швыреву, должны быть отнесены к «светлому» периоду, – абсолютно антипозитивистские. В них речь идет о духе и об идеальном не как «функциях» мозга, а как об особой реальности. А реальность духа, идеального – это для позитивизма совершенно непереносимые вещи. Так

же, как и для «диамата», который явился своеобразной версией естественнонаучного позитивизма, в особенности в части, касающейся так называемых «философских вопросов естествознания».

К сожалению, интереснейшее содержание последней ильенковской работы прошло мимо «сообщества», которое увидело в ней только лишь панегирик Ленину и его «Материализму и эмпириокритицизму», что совершенно не в духе Ильенкова, который никогда не «сюсюкал». Ильенков потому и сел за эту работу, и ради этого перечитал А.А. Богданова, в том числе и его фантастические романы «Красная звезда» и «Инженер Мэни», чтобы показать, что книжка Ленина прежде всего антипозитивистская, а потом уж антиидеалистическая, как истолковали ее идеалистические критики и диаматовские «друзья», для которых главное достижение ленинской книжки заключается в том, что он «обобщил» новейшие достижения в естествознании и показал, что «электрон так же неисчерпаем, как и атом». Это меня всегда умиляло: делать было Ленину нечего, как заниматься электронами. И на меня неизгладимое впечатление произвел транспарант в городе Протвино, на котором аршинными буквами было начертано: «АТОМ НЕИЩЕРПАЕМ. ЛЕНИН».

Понятно, что физиков могло подкупать то, что Ленин, так сказать, еще немножко и физик. И Ильенков, которому «сообщество» приписывало «нетерпимость» к инакомыслящим, к философской наивности физиков относился вполне терпимо и с пониманием. И он действительно нетерпимо относился к тем профессионалам, которые просто обязаны знать хотя бы историю вопроса, но проявляют в этом отношении такую же наивность, как и физики. Потому это уже не наивность, а просто глупость, профессиональная глупость.

Попытки Ильенкова говорить о философском профессионализме, об особом предмете и характере философии, о том, что даже лауреат Нобелевской премии по физике не становится от этого философом, члены «сообщества» встречали кривыми усмешками и раздражитель-

ными замечаниями, что он не знает «современной науки». Ильенков был не из тех, которые по поводу и без повода демонстрируют свою умственность, свою осведомленность по всем животрепещущим вопросам. Поэтому он молчал, когда шумели и бушевали другие. Но надо представлять себе, сколь велик был авторитет физиков в послевоенные годы. Они считали себя арбитрами во всех вопросах. И я помню, как на одном из совещаний по «философским вопросам естествознания», которые проводил академик И.Т. Фролов, выступил президент Академии наук СССР Александров. Мне запомнилось, как свысока-снисходительно он высказался в том смысле, что это хорошо, что философы обсуждают эти вопросы: не исключено, что они договорятся и до чего-то дельного. И в общем-то он был прав: что могут сказать люди, которые холуйски-угодливо относятся к науке и сами себя учеными не считают. Мне рассказывали, что когда академик И.Т. Фролов пришел на пост главного редактора «Коммуниста», – при Горбачеве Фролов сильно пошел наверх, – он начал распекать сотрудников журнала, в основном историков и философов, что они не могут ничего написать и что он обратится к «ученым». Выходит, и себя он «ученым» не считал... Но нам пора вспомнить об ильенковской «Космологии». Вернее, пора уже с нею попрощаться. Что делать, всему приходит конец.

Ильенковская «Космология» лежит вполне в русле традиции русского космизма. Подобно Н. Федорову, Ильенков пытается соединить Небо и Землю, Науку и Религию, физику и лирику. Но в этом высшем синтезе религия должна быть **снята**, то есть подвергнута отрицанию по ее форме и сохранена по своему земному содержанию. Обычную религию Ильенков, как и Фейербах, считал ложной («превращенной») формой для очень серьезного, – самого серьезного для человека, – содержания. И Спиноза привлекал Ильенкова своим космизмом. Сознание человека и по Ильенкову, и по Спинозе – не «функция», а явление вполне космическое и субстанциальное. Вот почему те, кто против Спинозы, те же и против Ильенкова. И наоборот.

**Сергей Николаевич Мареев Встреча с философом
Э. Ильенковым**
Издание 2-е

Редактор *Г.Ф. Самокиш*
Корректор *Р.Л Глазкова*
Компьютерный набор *Л Н Большакова*
Компьютерная верстка *Н П Титова*