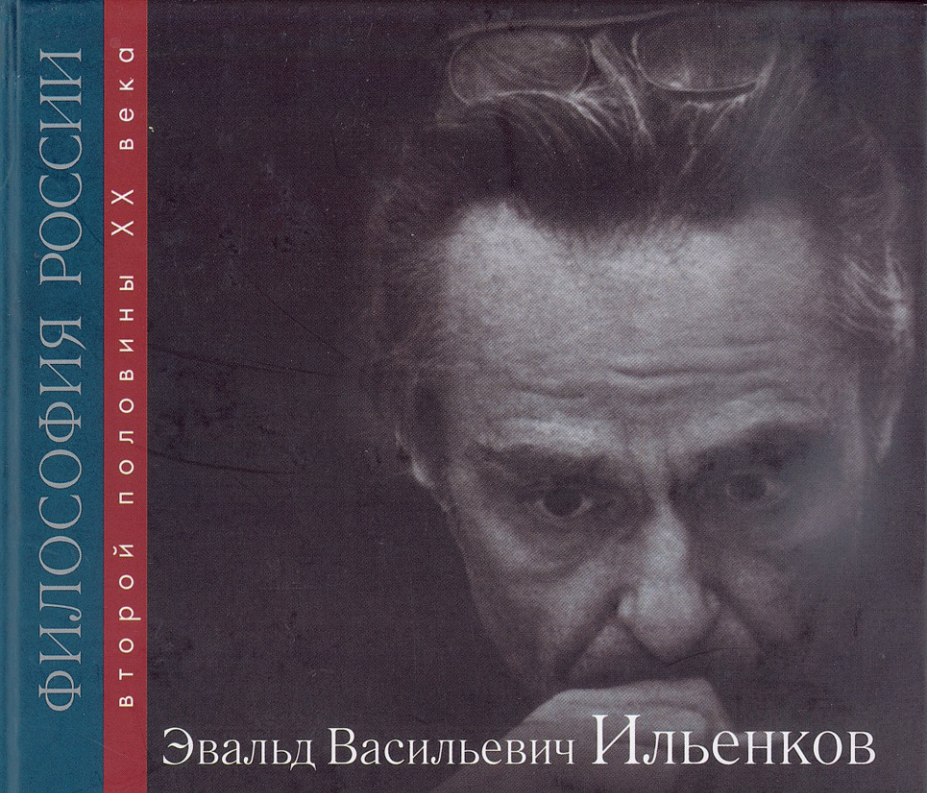


ФИЛОСОФИЯ РОССИИ

ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

A black and white close-up portrait of Evald Vasильevich Ilyenkov. He is looking directly at the camera with a serious, thoughtful expression. His hand is resting under his chin. He has short, dark hair and is wearing glasses on top of his head.

Эвальд Васильевич ИЛЬЕНКОВ

*Ильенков*



ФИЛОСОФИЯ РОССИИ  
второй половины XX века

---

Институт философии РАН

Некоммерческий научный фонд  
«Институт развития им. Г.П. Щедровицкого»

---

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ  
второй половины XX века

---

Редакционный совет:

В. С. Стёпин (*председатель*)

А. А. Гусейнов

В. А. Лекторский

В. И. Толстых

П. Г. Щедровицкий

Главный редактор серии В. А. Лекторский



Москва  
РОСПЭН  
2009



Институт философии РАН

Некоммерческий научный фонд  
«Институт развития им. Г.П. Щедровицкого»

---

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ  
второй половины XX века

---

Эвальд  
Васильевич  
Ильенков

Под редакцией В. И. Толстых



Москва  
РОССПЭН  
2009

УДК 14(082.1)

ББК 87.22

И45

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Некоммерческого научного фонда  
«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»*

**Эвальд Васильевич Ильенков / Э. В. Ильенков;** [под ред. И45 В. И. Толстых]. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — 431 с.: ил. — (Философия России второй половины XX в.).

ISBN 978-5-8243-1058-0

Книга посвящена выдающемуся философу — Эвальду Васильевичу Ильенкову и является коллективной попыткой дать концептуальный анализ и характеристику основных направлений, идей и проблем его творческого наследия. Затрагивая самые разные сферы философского знания (теорию и методологию познания, диалектическую логику, социальную философию, психологию и др.), авторы пытаются определить личностное своеобразие ильенковской «школы мыслить» в контексте и рамках мировой философии. Сознание, понятое как осознанное бытие, выступает и исследуется как генеральная идея и линия развития всей классической философии от Парменида и Гераклита до Гегеля и Маркса.

УДК 14(082.1)

ББК 87.22

ISBN 978-5-8243-1058-0

- © Лекторский В. А., общая редакция серии, 2009
- © Толстых В. И., составление и общая редакция тома, 2009
- © Коллектив авторов, 2009
- © Институт философии РАН, 2009
- © Некоммерческий научный фонд «Институт развития им. Г. П. Щедровицкого», 2009
- © Оформление. Издательство «Российская политическая энциклопедия», 2009

# I. Представление

В. И. Толстых

## Философ милостью божьей

Далеко не каждый из тех, кто всю жизнь посвятил философии, может сказать, что он философ и занимался философией по призванию. Я уже увлекся философией, «остепенился» и читал лекции студентам, когда этот вопрос возник и заинтересовал меня всерьез, по существу. Произошло это после встречи и личного знакомства с Эвальдом Васильевичем Ильенковым где-то в середине 60-х годов. Он пригласил меня к себе домой, в известную многим квартиру на углу Камергерского переулка и Тверской, и сразу же показал свою статью «Тайна Черного Ящика», явно анти-технократическую по направленности, которую никто не хотел напечатать. А я как раз собирал материал для сборника «Культура чувств», и взялся ее, как говорили тогда, «протолкнуть», но с просьбой-условием к автору написать к сказанному в ней предисловие и послесловие, внятно объяснив читателю — за что и против чего он выступает. Ильенков охотно и с увлечением это сделал, и статья под названием «Почему мне это не нравится» была опубликована без единого сокращения и правки. Параллельно тогда же шла борьба за выход в свет давно лежавшей в Политиздате рукописи «Об идолах и идеалах». С тех пор наше сотрудничество и дружба с Эвальдом Васильевичем не прерывались.

Хорошо помню, как поразили и озадачили меня при встрече с ним не только его мысли и идеи, но и он сам

как индивидуальность, как личность. Внимание, с каким он слушал собеседника, независимо от его философской подготовки, было столь искренним и по-человечески доброжелательным, что с вопросами к *самому Ильенкову*, не робея, обращались даже самые неискушенные в философской премудрости люди. Хотя, когда надо, он становился едким, резким и беспощадным критиком и полемистом, встречаясь с теми, кого считал и пригвождал терминами «пустой человек», а иногда и «прохиндей». Внешне спокойный, негромкий, застенчивый, Ильенков мог быть неистовым и непримиримым в защите своих воззрений и убеждений. И тут уж спуска никому не давал...

С конца 50-х годов начинается кризис официальной советской идеологии, и он в числе других молодых философов, «хороших и разных», вместе с Александром Зиновьевым, Георгием Щедровицким, Мерабом Мамардашвили и другими вступает в полемические, а затем и оппозиционные отношения с философами типа Молодцова и Митина. И это не только на диспутах в университетских аудиториях, но и на ватманских листах популярной стенной газеты «Философ» Института философии, и в своей публицистике, не уступая оппонентам в силе критики и обличения. С его всегда задумчивым видом, тихим голосом и тощей фигурой Ильенков совсем не был похож на героев «Sturm und Dranga», но он всегда был готов к «драке», если она затевалась по делу и касалась истины. Хорошо помню, как мы ходили с ним вокруг (тогда) бассейна «Москва», и он «репетировал» передо мною заготовленную дома речь с критикой директора Института философии Б. С. Украинцева, которого настойчиво обвинял в «удушении» философии. После говорил об этом прямо в зале, смотря в глаза сидевшему в президиуме партийного собрания директору. Еще поразило меня в Ильенкове его спокойно-небрежное отношение к «мелочам жизни», причудам моды и вкусам разбушевавшейся тогда «массовой культуры». В том-то и выражалась суть личности и характера Ильенкова, что прежде всего и главным образом он был *человеком мысли*, как точно сказал о нем Михаил Лифшиц.

Я намеренно начал с личностных качеств Эвальда Васильевича, чтобы развеять ложные, хотя и расхожие по сей день представления и суждения о людях науки, интеллектуалах, их взаимоотношениях внутри любого гуманитарного учреждения советских времен. В большинстве своем тут царили отнюдь не «тишь и благодать» и не повальное лизоблюдство и заушательство, напротив, кипели вполне нормальные человеческие

страсти и борения, которые, увы, именно сейчас стали редкостью, привилегией отдельно взятых, свободно и критически мыслящих индивидов. С удовольствием вспоминаю, кажется, никогда не прекращающиеся встречи-дискуссии в доме Ильенкова прямо на кухне, где непрощенных гостей радушно встречала Ольга Исмаиловна, жена Эвальда, а в холодильнике «ЗИС» всегда наготове лежали жареные котлетки по 6 копеек за штуку, такие аппетитные и желанные. Вопросы обсуждались и споры шли нешуточные прямо на лестничных площадках четвертого и пятого этажа Волхонки, 14, и реальностью было спонтанно проявляющее себя «гражданское общество», кстати, тогда весьма влиятельное и властью не игнорируемое. Напечатанное и вслух сказанное слово очень ценилось, равнодушным никого не оставляло: ни критиков, ни бдительных защитников всего «официального».

Потом, со временем, я понял, что философия не просто занятие, некая отрасль знания, «профессия», что это еще и некий образ жизни, способ существования, достаточно специфичный, со своими привычками, манерами и причудами. Подражать этому можно, но всегда будет видна разница между философом по призванию и человеком, который философией интересуется, занимается, старается достичь неких результатов, если повезет, даже существенных, но кто все-таки по натуре своей не философ. Считаю себя человеком, профессионально занимающимся философией, но сам себя философом не назову, настолько емким и обязывающим по смыслу является для меня это понятие. Настоящих философов намного (кратно) меньше, чем докторов и кандидатов философских наук. Можно, конечно, утешать себя мыслью, что и настоящих художников, артистов, интеллектуалов высокого класса тоже гораздо меньше, чем фиксирует статистика «духовного производства». Но проблема тут не только и не столько в качестве профессионализма.

Философ, в собственном смысле слова, — это мыслитель, обладающий определенным, именно философским складом ума, своеобразным подходом и видением проблемы, которую он ставит и пытается разрешить, используя специфические понятия и язык, отличные от «научного» метода и аппарата. Более того, философ — это гуру, учитель жизни, наконец, это образ жизни и даже судьба. Иначе говоря, это *призвание, и притом редкое*. Парадокс: можно прослыть «хорошим философом» — и в то же время им не быть. Это никого не должно обижать, просто это так, и ничего с этим поделать нельзя. Как

незачем обижаться на то, что ты не поэт, сочиняя стихи, и не композитор, хотя наловчился писать симфонии и оперы.

Не сопоставляя Эвальда Васильевича ни с кем персонально, скажу о том, что меня с ним сразу сблизило, сдружило. Помимо обаяния самой его личности, конечно же, прежде всего, — это его умонастроение и жизненная позиция. *Настрой на поиск истины и готовность за нее постоять.* По душе мне была и его социальная, гражданская позиция, в которой не было ни грана, даже намек на антисоветизм и антикоммунизм, что очень раздражает нынешних либералов и записных «демократов». Абсолютно уверен в том, что, будь он жив сегодня, ни за что бы не стал задним числом клясть прежнее время и общество. Хотя ему явно не нравились, раздражали и не устраивали многие стороны и черты советского уклада, образа жизни, о чем он часто и открыто писал и говорил, ссылаясь на факты, анализируя события, называя имена, не ожидая, как многие другие в ту пору, наступления эпохи «гласности». Помню, как он был потрясен фактом ввода советских войск в Чехословакию (1968), открыто, буквально на улице, называя это политической ошибкой, дискредитирующей саму идею социализма. Его гражданская позиция завидно гармонировала с тем, что его интересовало как профессионального философа. Это составляло важную черту и особенность его личности, далеко не самую распространенную как в те, так и в нынешние времена.

Ирина Матковская, философ из Одесского университета им. И. И. Мечникова, узнав о кончине Эвальда Васильевича, наряду с соболезнованием высказала очень верную мысль о том, кого потеряла отечественная философия и лично я. «С Эвальдом Васильевичем ушла какая-то очень значительная полоса в нашей философии, в ее развитии, связанная с новой, первой послесталинской генерацией молодых философов. Тебе повезло — общение с Эвальдом было для тебя хорошей школой. Ведь ты, насколько я понимаю, настоящую философскую аспирантуру прошел у него. Одесский университет дал нам с тобой лишь общую основу философского образования, а профессии ты учился у Ильенкова...» И это действительно так. Воздействие Эвальда Васильевича на меня, без преувеличения, ошеломляющее не только от работ, но и самой личности, внутренне, духовно всегда наполненной до краев, что пробуждало в душе даже какое-то стеснение, здоровое недовольство собой. Каждая встреча и разговор с ним на любую тему превращались в нечто незабываемое.

Если сопоставлять и сравнивать Ильенкова с кем-то, то для меня было в нем нечто *сократовское*. Он любил жизнь во всех ее проявлениях, но опять-таки по-своему, не жадно, очень выборочно. Любил выпить, а к закуске относился «абы как», пользовался успехом у женщин, особенно у тех, кто не только на словах, но и на деле ценит в мужчине ум больше, чем деньги и власть. Сократовское начало состояло и выражалось в том, что дороже глубокой беседы, встречи с интересным человеком, особенно с таким, с которым можно всласть поспорить и остаться при этом коллегами, друзьями, для Эвальда Васильевича ничего не было.

Думаю, не случайно темы мышления и бытия интересовали его и как собственно философская проблема, и в ее жизненно-практическом наполнении и содержании. Будучи блистательным теоретиком познания, *гносеологом*, Ильенков одновременно был и социальным философом, показав в «Идеальном», «Идолах и идеалах» и в ряде других своих работ, что гносеологический подход и анализ сознания был бы бессодержательным без раскрытия социальной природы и функции сознания. В этом смысле само деление на гносеологический и социально-философский подходы является условным и относительным. Внимательный к вопросу сознания бытия как непосредственной данности, он больше интересовался и занимался им как предметом мышления, показав несостоятельность и нищету господствовавших тогда представлений механистического материализма. Сознание выступает как условие существования и развития *социальной связи* людей, стало быть, является важнейшим фактором функционирования и развития общественного бытия, первым и наиболее значимым продуктом общественного производства. В этом плане я выделил бы значение аналитики и критики как орудия и средства обретения знания, понимания действительности и ее общественных проблем. Ведь Ильенков зарекомендовал себя блистательным критиком-аналитиком: все его обличительные выступления, чего бы он ни касался, были на редкость содержательны, глубоко осмысленны и потому неотразимы в восприятии.

Думаю, это верное решение — поместить в книге классическую работу Ильенкова «Проблема идеального», которую с пользой для себя прочтут не знакомые с нею молодые люди, проявляющие склонность к философствованию, и с удовольствием перечтут «ветераны» философской закваски. Потому что статья эта — наглядный пример и образец истинно философ-



ского глубококомыслия и стиля мышления, совершенно не похожего на постмодернистскую заумь, столь распространенную ныне, подменяющую и имитирующую философию «птичьими» играми в замысловатые понятия и словесные обороты. У этой статьи завидная судьба. Помещенная сначала во 2-м томе «старой» Философской энциклопедии (М., 1962), она породила интересный и глубоко содержательный спор внутри сторонников творческого марксизма.

Я обязан Эвальду Васильевичу решимостью посягнуть на исследование таких сложнейших тем, как *духовное производство, общественное сознание и его формы*. Он «заразил» и вдохновил меня своим пристальным вниманием к процессам и тенденциям развития сопредельных философии сфер этики, эстетики, психологии, общественного воспитания, не говоря уже об искусстве, с которым у Эвальда Васильевича отношения были особенно близкие и трогательные (впрочем, и очень требовательные!), выходящие далеко за пределы его пожизненного увлечения творчеством Вагнера. Это нашло теоретическое и публицистическое отражение в целом ряде его работ, представленных в посмертной книге «Искусство и коммунистический идеал» (М., Искусство, 1984, под ред. А. Г. Новохатько). Его работы в области теории познания, социальной философии, педагогики и психологии получили квалифицированную содержательную оценку в книге «Э. В. Ильенков: личность и творчество» (М., «Языки русской культуры», 1999, под ред. В. А. Лекторского) и в «Ильенковских чтениях» (М., 2002, под ред. Г. В. Лобастова). Естественно, я рад и горжусь тем, что в моих книгах-сборниках впервые опубликованы его статьи «Гуманизм и наука» (см.: Наука и нравственность. М., 1971), «Что там, в Зазеркалье?» (см.: Искусство нравственное и безнравственное. М., 1969).

Надо сказать, я был и остаюсь искренним почитателем марксизма. Именно Эвальд Васильевич научил меня «читать Маркса», различая казенную версию официального марксизма от учения самого Маркса, не сводимого к его политической теории и советскому, «евроазиатскому», истолкованию и применению этого учения на практике. Работы Ильенкова, равно как и параллельно творившего в то время Александра Зиновьева, не только раз и навсегда покончили с «катехизисом» пресловутой четвертой главы «Истории ВКПб», они переналадили весь фундамент советской философии, вернув ее в лоно мировой философской мысли.

Марксизм для Ильенкова, помимо всего прочего, был привлекателен тем, что он впитал и выразил лучшие черты европейской классической философии и культуры. Увы, нынешние его хулители ничего, кроме теории диктатуры пролетариата и лозунга «коммунизм — неизбежен!», в нем не увидели и не вычитали. В том числе не оценили по достоинству поистине великий тезис: *свободное развитие каждого как условие свободного развития всех*. Именно ясное и тонкое понимание марксизма, знание и почтительное отношение к классике европейской культуры соединило и сдружило Ильенкова и Лифшица, во многом людей очень разных. Мне довелось не только слышать и читать их полемику по поводу идеального, но и быть свидетелем живого диалога, острого, однако взаимно уважительного. Спор об этом продолжается до сих пор, но, насколько мне известно, без заметного и сколько-нибудь существенного вклада в решение проблемы философии со стороны постмодернизма.

Лично для меня Ильенков был настоящим европейцем, но русского, пушкинского, замеса и размаха. Этим обусловлено и объясняется глубокое знание и тонкое восприятие им философских идей на Западе, вполне органичное и солидарное. Сегодня прогрессивность и продуктивность ильенковских идей объяснять и доказывать, к сожалению, приходится не *там*, а *здесь*. Все по той же причине — «нет пророков в своем Отечестве!» И нет *политического* понимания того, как много теряет общество от отсутствия ясной и хорошо продуманной стратегии его дальнейшего поступательного развития — *к чему и как?* С запоздалым прозрением многие критики прошлого упрекают философию и философов советских времен в конформизме и идеологичности, не замечая собственного безразличия к ее нынешней судьбе. Помещая ильенковское письмо-«записку» в ЦК КПСС в разделе неопубликованных материалов («О положении с философией»), мы хотели бы отметить общественную значимость обеспокоенности настоящего философа искаженным толкованием предмета и назначения философского знания и культуры.

Сейчас, когда так много говорят и пишут о *правах человека*, в том числе и изрядно вздорного, самый раз вернуться к мысли, которую Эвальд Васильевич не просто исповедовал, а, я бы сказал, холил и лелеял — о приоритете целого по отношению к части, всеобщего к единичному, объективной необходимости и потребности — к случайному, мимолетному и капризному. Ту

самую мысль, которую настойчиво, каждый по-своему, отстаивали классики мировой философии — от Декарта и Спинозы до Гегеля и Маркса. Разумеется, при этом нисколько не умаляя значения и роли субъекта, его индивидуальности и столь ценных человеческих прав. Но задача не сводится лишь к нравственному содержанию и обеспечению этих прав. Суть в том, чтобы субъект, отстаивая свои безусловные права на свободу и благополучие, осознавал и свою личную ответственность перед обществом, неотъемлемой *частью* которого он является, не оставаясь равнодушным к его проблемам, понимая его благо как свое собственное. Для гармоничного существования человечества, не говоря уже о его выживании, важно, чтобы личные амбиции отдельных его представителей не ставились выше общих интересов *в целом*.

Думаю, надеюсь, что не только я разделяю ильенковское понимание предмета, функции и назначения философии как теоретического ядра мировоззрения, ответственного за определение и рефлексию смысложизненных ориентиров человеческого бытия. Не будучи наукой как таковой, не являясь религией и не превращаясь в идеологию, философия и философы выполняют крайне важную работу по определению лика и души «эпохи, высказанной в мысли» (Гегель). Прочитанный «свежими нынешними очами», Ильенков и сегодня помогает понять быстроменяющийся мир, в чем убедились участники дискуссии по теме «Идолы и идеалы современности», проведенной теоретическим клубом «Свободное слово» к 80-летию со дня рождения философа. В сжатом виде она представлена в настоящей книге.

Я долго думал, как лучше представить читателю, особенно из нового поколения, советского философа, человека совсем другой эпохи и цивилизации, чем нынешняя. Представить так, чтобы читатель сразу, «с ходу», ощутил, с какой интересной и необычной личностью, прожитой жизнью и философской мыслью он в данном случае встречается и знакомится. Мне показалось, что лучше других это сделают люди, хорошо и близко знавшие Эвальда Васильевича — сами советские философы. И потому книгу открывают два «свидетельства»: одно — Теодора Ильича Ойзермана, философа-академика РАН, научного руководителя кандидатской диссертации Ильенкова; второе — Михаила Александровича Лифшица, незадолго до своей кончины высказавшего свое отношение к своему более молодому другу

в форме вступительного слова к книге Ильенкова «Искусство и коммунистический идеал».

В статье «В контексте мировой философии» профессор Лев Константинович Науменко, друг и многолетний исследователь творческого наследия Ильенкова, раскрывает мировое значение выдающегося русского философа. Ему же принадлежит и глава, посвященная теме «*Ильенков и психология*». Важные, узловые идеи Ильенкова и их научную значимость и судьбу раскрывают в своих статьях Алексей Новохатько, Геннадий Лобастов, Сергей Мареев.

Мне показалось важным поместить в разговоре о личности и судьбе философа его классическую работу «Проблема идеального», но не в том виде, в каком она была напечатана во 2-м томе старой Философской энциклопедии, думаю, мало известную современному читателю, особенно молодому, а в более полном варианте, напечатанную в журнале «Вопросы философии». Предисловие к ней написал Всеволод Лекторсий, а в качестве послесловия публикуется статья доктора философских наук Елены Мареевой, посвященная непростой судьбе этого выдающегося текста и спору, который он вызвал среди философов-марксистов.

Интересный текст представил ученик Э. В. Ильенкова, доктор психологических наук, профессор Александр Суворов. Завершает анализ творчества Ильенкова канадский философ Дэвид Бэхерст, на мой взгляд, красноречиво и содержательно передав своеобразие и тонкость «западного» восприятия и прочтения творческого наследия русского философа. Вниманию читателя представлены также свидетельства коллективного характера: дайджест статей — выступлений авторов книги «Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков» (составитель и редактор — В. И. Толстых), изданной в 1997 г. Институтом философии РАН, а также сокращенная стенограмма упомянутого в тексте клубного «круглого стола», посвященного 80-летию философа.

Особого внимания заслуживают помещенные в книге неопубликованные материалы работ Ильенкова с комментарием А. Г. Новохатько. Публикуется библиография работ как самого Э. В. Ильенкова, составленная А. Новохатько, так и литература о его трудах, идеях и философском вкладе, представленная Г. Лобастовым.

Т. И. Ойзерман

## Его идеи по-прежнему живы и актуальны

В 1947 г. заместитель министра высшего образования СССР В. И. Светлов, заведовавший (по совместительству) кафедрой истории западноевропейской философии философского факультета МГУ, попросил меня быть не только доцентом, но и заместителем заведующего кафедрой. Я согласился, и профессор Светлов, ссылаясь на свою чрезвычайную занятость в министерстве, перестал вообще появляться на кафедре, лишь изредка вызывая меня к себе, так сказать, для отчета. Именно в этом, 1947 году я и познакомился с Эвальдом Ильенковым, студентом третьего курса, писавшим свои курсовые работы по нашей кафедре, которая, учитывая итоги философской дискуссии по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии», была по моему предложению переименована в кафедру *зарубежной философии*.

Э. Ильенков поступил на философский факультет ИФЛИ в сентябре 1941 г. Я в то время уже находился в армии. Впрочем, Ильенкову тоже недолго пришлось быть студентом. В 1942 г. он был мобилизован, попал на один из фронтов Великой Отечественной войны и вскоре был тяжело ранен, после госпиталя демобилизовался и снова стал студентом философского факультета.

В. И. Светлов обязал меня подготовить и читать совершенно новый лекционный курс — историю марксистской философии. Э. Ильенков, как и многие дру-

гие студенты, охотно посещал мои лекции и стал обстоятельно заниматься сначала работами молодого Маркса, а затем и первым томом «Капитала». Это, вероятно, во многом определило тему его кандидатской диссертации и некоторые другие его исследования.

Трудно вспомнить темы курсовых работ Ильенкова, но тема его дипломной работы мне запомнилась: «Критика немецких правых социалистов». Не могу сказать, что эта работа представляла собой нечто интересное. Обычная, как ныне всем очевидно, упрощенная критика воззрений немецких социал-демократов. Одно в ней было привлекательным — штудирование немецкой литературы. Так как работы В. Брандта, Шумахера и других социал-демократов нельзя было получить в библиотеке, Ильенков пользовался лишь статьями и книжками авторов из ГДР, которые «разоблачали» социал-демократов как противников социализма.

В 1950 г. Э. Ильенков, защитив дипломную работу, был оставлен в аспирантуре. Я согласился стать его руководителем. Помню, как на экзамене по кандидатскому минимуму он поставил меня и профессоров М. А. Дынника и М. Б. Баскина в затруднительное положение. Эти ученые задавали ему обычные вопросы по работам Ф. Бэкона, Д. Локка, Т. Гоббса. Не стану скрывать правды: ответы Ильенкова были слабоваты, не чувствовалось, что он штудировал труды этих классиков материалистической философии. Однако я, имея достаточное представление о его интеллектуальных интересах, предложил ему два вопроса: «Проблемы диалектики в “Науке логики” Гегеля» и «Работы К. Маркса 1841—1844 гг.». И тут Ильенков показал нам, что он прекрасно знает и глубоко разбирается в тех философских трудах, которые ему по душе.

М. Б. Баскин и М. А. Дынник, утверждая, что Ильенков недостаточно интересуется *материалистической* философией, считали необходимым предельно снизить оценку экзамена по кандидатскому минимуму. Моя же позиция была совершенно противоположной: экзамен по *кандидатскому* минимуму *принципиально* (курсив мой. — Т. О.) отличается от студенческого экзамена тем, что *главные* вопросы, на которые обязан ответить аспирант, должны относиться к сфере его научных интересов, в особенности, если он уже избрал тему диссертации. Тема, избранная Ильенковым, — «Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса “К критике политической экономии”». В конечном итоге мне удалось

убедить моих коллег в том, что Ильенков, показавший на экзамене прекрасное знание «Логики» Гегеля и «Капитала» Маркса, заслуживает высшей оценки, несмотря на недостаточное знание учений материалистов XVII в. «Но ведь он же гегельянец!» — заявил М. А. Дынник. И тут я напомнил ему слова Ленина о Чернышевском, которого Ленин высоко ценил как «великого русского гегельянца и материалиста»\*, хотя сам я не был уверен в совместимости гегельянства и материализма.

Однако Ильенков был гегельянцем-марксистом, причем, как и все мы, горячо убежденным марксистом.

Над диссертацией Ильенков работал в каком-то, я бы сказал, восторженном состоянии. Мы часто встречались в это время, в том числе у него дома, куда он меня приглашал, чтобы послушать оперы Р. Вагнера, записанные на магнитофонной ленте. Вагнер покорила его своим бурным темпераментом. Мне нравилось слушать эту музыку, хотя мне были ближе Моцарт, Чайковский, Бетховен. Само собой разумеется, мы не только слушали Вагнера, но и обсуждали вопросы диалектики Маркса и Гегеля. При этом у нас наметились некоторые разногласия, поскольку Ильенков представлял себе диалектику главным образом как метод теоретического исследования, игнорируя существование *объективной* диалектики в природе и обществе. В полной мере это расхождение в понимании диалектики выявилось позже, в конце 1953 г.

Защита диссертации Ильенкова прошла, можно сказать, блестяще. Я имею в виду не только то, что все члены совета факультета проголосовали в пользу диссертанта. Гораздо важнее, что диссертация развязала дискуссию, в которой приняли участие едва ли не половина членов ученого совета факультета.

Благодаря попечительству В. И. Светлова, который продолжал интересоваться кафедрой, хотя и не бывал на ней, мне удалось получить две ставки — вакансии для старших преподавателей. На эти вакансии были назначены Э. Ильенков и В. Коровиков, защитивший свою диссертацию вскоре после Ильенкова. Оба стали вести семинары и, как я вскоре убедился, очень полюбились студентам. На этих занятиях постоянно развертывались дискуссии, чего, как я помню, не было на других семинарах. Тут-то и обнаружили в более или менее четкой форме мои разногласия с Ильенковым и вполне разделявшим

---

\* Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 381.



его точку зрения Коровиковым. Ильенков настаивал на том, что *объективная* диалектика является (или будет со временем являться) предметом наук о природе и обществоведении, а *субъективная* диалектика (познание, мышление) и есть *предмет философии* как с марксистской, так и с гегелевской точки зрения. Поэтому, утверждал Эвальд Васильевич, марксистская философия, строго говоря, не является *мировоззрением*. Однако тогда я напомнил Ильенкову сталинский курс истории ВКП(б), где черным по белому утверждается: диалектический материализм — *мировоззрение* марксистской партии. Ильенков обещал мне не высказывать на семинарах свое убеждение насчет мировоззрения, но настаивал на том, что именно субъективная диалектика — *предмет философии* марксизма. Оба мы хорошо сознавали, что не стоит наши расхождения в указанных вопросах делать предметом дискуссии на кафедре, а тем более за ее пределами. Это, по-видимому, как показали дальнейшие события, оказалось моим упущением.

Дело в том, что завкафедрой диалектического и исторического материализма, профессор З. Я. Белецкий организовал у себя на кафедре обсуждение вопроса «Что такое философия?» Ильенков и Коровиков не участвовали в этом обсуждении. Они считали Белецкого хулителем философии, так как он неоднократно утверждал, что критикой идеализма должна заниматься кафедра атеизма и истории религии, ибо идеализм есть не что иное как утонченная поповщина. Мне постоянно приходилось возражать в этой связи профессору Белецкому, особенно после того, как на кафедре начали вести спецкурсы по Гегелю и Канту. С докладом на кафедре Белецкого выступил доцент Кочетков, утверждавший, что философия, марксистская философия в особенности, является *теорией мышления* (познания). Это утверждение было поддержано несколькими членами кафедры, а профессор Белецкий в своем заключении даже пытался его обосновать ссылками на высказывания Энгельса о субъективной диалектике. Ни он, ни другие члены кафедры не знали о том, что декан факультета профессор В. С. Молодцов пригласил на заседание кафедры стенографистку, которую не заметили, так как на этом заседании было немало аспирантов и студентов с других кафедр. Стенограмму Молодцов, как я впоследствии узнал, не показал выступавшим, поскольку понимал, что они обязательно сгладят наиболее острые формулировки. Недолго думая, В. С. Молодцов переслал направленную стенограмму в отдел науки ЦК КПСС. Вскоре она оказалась на

столе секретаря ЦК КПСС П. Н. Поспелова. Он пришел в ярость и распорядился создать партийный актив всего МГУ, на котором в пух и прах разнес концепцию Кочеткова, Белецкого и других членов кафедры, как отрицающую *мировоззрение* марксистской партии. После профессор Белецкий, который прославился своими письмами И. В. Сталину по поводу третьего тома «Истории философии» и книги Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии»\*, оказался низвергнут со своего высокого пьедестала. Его освободили от заведования кафедрой и перевели рядовым профессором в какой-то институт, где он тихо просуществовал до конца своих дней. Кафедру основательно подчистили, Кочетков и некоторые другие преподаватели «ушли» с факультета.

Все это произошло уже после смерти И. В. Сталина. Я стал в то время и.о. завкафедрой, профессором, доктором философских наук, чувствовал себя уверенно и не ожидал никакой беды. Но беда всегда приходит неожиданно. На заседании совета факультета я был объявлен И. Я. Щипановым, завкафедрой русской философии, и В. Н. Черкесовым, завкафедрой логики, *единомышленником*... Белецкого. Оба эти профессора напали на меня за то, что я покрываю «гносеологов» Ильенкова и Коровикова, которые проповедуют те же идеи, что и «известный

---

\* В 1943 г. в разгар Великой Отечественной войны вышел в свет под титульной редакцией Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина третий том «Истории философии», посвященный немецкой классической философии. З. Я. Белецкий в связи с этим обратился с письмом к И. В. Сталину, в котором доказывал, что эта философия, в особенности же учение Гегеля, никоим образом не является теоретическим источником марксизма. При этом он ссылаясь на работы В. И. Ленина и И. В. Сталина, хотя те придерживались совершенно противоположного мнения. Тем не менее Сталин одобрил письмо Белецкого, после чего было принято специальное постановление ЦК КПСС, пересмотревшее в значительной степени марксистскую оценку немецкой классической философии. З. Я. Белецкий стал героем. Но ему этого было мало. В 1946 г. он написал И. В. Сталину второе письмо, в котором осуждалась книга Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии», как чуждая большевистской партийности. Сталин и это письмо одобрил. В 1947 г. была проведена дискуссия под председательством секретаря ЦК КПСС А. А. Жданова, на которой учебник Александрова был подвергнут беспощадной критике. Г. Ф. Александров — начальник управления пропаганды и агитации ЦК КПСС — был освобожден от занимаемой должности и назначен директором Института философии АН СССР. Таким образом, Белецкий «победил» и на этот раз.

вульгаризатор» Белецкий. Правда, члены совета не поддержали этих нападок, но декан факультета В. С. Молодцов осудил Ильенкова и Коровикова. Было принято решение освободить этих преподавателей от работы на кафедре. Коровиков воспринял это решение весьма спокойно. Он давно уже подумывал о том, чтобы стать журналистом. И, не дожидаясь формального увольнения, он не без помощи своих друзей устроился на работу в «Правду», вскоре уехав в качестве «собственного корреспондента» в Африку. Философию он, можно сказать, вычеркнул из своей жизни, но зато стал известным журналистом.

С Ильенковым все было гораздо сложнее. Он очень переживал, так как работа на философском факультете была для него в высшей степени важной; он любил общение со студентами, легко находил с ними общий язык. Мои попытки добиться пересмотра решения об увольнении Ильенкова натолкнулись на глухую стену непонимания и чуть ли не подозрительности. Тогда я решил помочь ему единственно возможным в этой ситуации способом. Позвонив Г. Ф. Александрову, моему руководителю в годы аспирантуры, директору Института философии, я рассказал ему об Ильенкове, о причинах его несправедливого, на мой взгляд, увольнения. «Это, — убеждал я Г. Ф. Александрова, — весьма способный человек, настоящий философ, пожалуйста, возьмите его к себе, уверяю Вас, не пожалеете». И Александров согласился принять Эвальда Васильевича, который, правда, без особой охоты (но лучшего выбора ведь не было) перешел в Институт философии.

Теперь мы уже встречались с Ильенковым не так часто, как прежде. Я знал, что он дорабатывает, дополняет свою диссертацию, которая вышла в свет в 1960 г. — «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса». Он презентовал мне эту первую свою книгу с такой надписью: «Теодору Ильичу, научившему меня читать Маркса». Президиум АН СССР удостоил эту книгу премии Н. Г. Чернышевского. Книга не осталась незамеченной и за рубежом. Обычно наши книги и статьи переводились в ГДР и других странах так называемой народной демократии, но монография Ильенкова была переведена в Западной Германии. Это, конечно, весьма показательно.

В. А. Лекторский, хорошо знавший Ильенкова и ставший с 1969 г. руководителем сектора, в котором работал Эвальд Васильевич, пишет о нем: «Идеи Э. В. Ильенкова относительно абстрактного и конкретного, сформулированные в гегелевско-марксовской традиции, своеобразно предвосхитили разработ-

ку проблематики, которой западные специалисты по логике и методологии науки стали заниматься (в рамках традиции аналитической философии) полтора десятка лет спустя. Его разработка проблем ядра теории соприкасается с лакатовским методом научных исследовательских программ, а развивавшаяся Э. В. Ильенковым критика философского эмпиризма сопрягается с тем, что позднее стало обсуждаться как проблема теоретической нагруженности эмпирического факта»\*. Разумеется, это относится не только к упомянутой выше монографии, но и к его докторской диссертации «К вопросу о природе мышления».

В 1954 г. я был официально (то есть в отделе науки ЦК КПСС) утвержден зав. кафедрой истории зарубежной философии философского факультета МГУ. Через 14 лет после этого, в 1968 г., после 22 лет работы на факультете я решил перейти в Институт философии АН СССР с тем, чтобы полностью, без помех отдался *исследовательской* работе. В Институте философии не было вакансии заведующего сектором истории философии и мне предложили должность старшего научного сотрудника, на что я согласился. В 1971 г., после смерти М. А. Дынника открылась вакансия завсектором истории классической западноевропейской философии. Эта должность и была предложена мне. Я упоминаю об этих фактах лишь потому, что с 1968 г. мы с Эвальдом Васильевичем постоянно встречались как на работе, так и вне института.

Обстановка в Институте философии после смерти его директора П. В. Копнина чрезвычайно усложнилась. Директором Института был неожиданно назначен Б. С. Украинцев — завсектором вопросов кибернетики. Это был инженер (окончил Тбилисский индустриальный институт), ставший затем партийным работником, а в 1963—1965 гг. — завсектором в ЦК КПСС. К этому времени он защитил кандидатскую диссертацию в Академии общественных наук при ЦК КПСС, опубликовав вместе со своим товарищем учебное пособие по диалектическому материализму. Часть этого пособия была защищена им в качестве докторской диссертации. После своего кратковременного пребывания в ЦК КПСС он был назначен сначала завсектором, а через девять лет — директором Института философии. Дело не в том, что Б. С. Украинцев был недостаточно подготовлен в философском отношении, важнее

---

\* Новая философская энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 95.

другое: он начал преследовать «уклонистов», к которым сразу был причислен Э. В. Ильенков, и не только он. Меня Б. С. Украинцев не трогал, по-видимому, потому, что я был членом-корреспондентом АН СССР, единственным среди тогдашних научных сотрудников Института. Но именно это обстоятельство обязывало меня не оставаться «в стороне», а выступать в защиту Э. Ильенкова, Е. Никитина, Г. Батищева и ряда других талантливых ученых, работы которых по указке директора отклонялись Ученым советом, когда они представлялись к печати. Разумеется, Украинцев действовал не в одиночку; он сплотил вокруг себя небольшую группку, в которую входили секретарь партбюро, председатель профкома, заместитель директора и некоторые приближенные.

Тревожное положение в Институте, очевидно, стало известно в отделе науки ЦК КПСС. Завотделом науки С. П. Трапезников, рекомендовавший Украинцева на пост директора, созвал совещание, на которое были приглашены вице-президент АН СССР П. Н. Федосеев, академик-секретарь нашего отделения А. Г. Егоров, ряд других членов отделения, в том числе и я, как сотрудник Института философии. Б. С. Украинцев гладко отчитался о работе Института философии за два года. Вопросов к нему не было. И тогда я, набравшись смелости, все-таки рассказал о нетерпимой обстановке в Институте, о преследовании каждого, пытающегося мало-мальски самостоятельно мыслить сотрудника, о совершенно недостаточной научной компетентности директора. Воцарилось тягостное молчание, выход из него нашел хитроумный Трапезников. Он задал Украинцеву вопрос: «Не объясняется ли это резкое выступление члена-корреспондента Ойзермана тем, что вы как директор чем-то обидели его?» Украинцев не понял этой суфлерской подсказки. Он, напротив, стал уверять, что не давал Ойзерману никаких оснований или поводов для столь неожиданного для него, Украинцева, критического выступления. И когда после этого участники совещания стали высказывать свои критические замечания, то в общем стало ясно, что ситуация в Институте философии действительно неблагоприятная. Тем не менее Украинцев оставался директором, до 1983 г. включительно, т. е. почти 10 лет. Правда, теперь он уже не столь решительно вмешивался в научную работу, и положение Э. Ильенкова и других сотрудников заметно улучшилось. Однако Э. Ильенкова уже не удовлетворяло это послабление. Он жаждал иной духовной атмосферы — свободной дискуссии, терпимого отношения

к разногласиям, инакомыслию, не вполне сознавая, что такой духовной среды не может быть в советском обществе. Совесть убежденного творческого марксиста Ильенкова вступила в конфликт с духовной атмосферой общества. Но Ильенков был и оставался глубоко советским человеком, подлинным патриотом своей советской Родины. И в этом, вероятно, источник его, усугублявшейся к тому же тяжелой болезнью (туберкулезом), трагедии, которая завершилась самоубийством.

Готовя эту заметку, я вновь перечитал его основную монографию. Ее идеи, концепции по-прежнему живы, актуальны. Они переживут нас всех. Им уготован долгий век.

**В. А. Лекторский**

## **Учитель и друг**

Я узнал Эвальда Васильевича Ильенкова в сентябре 1953 г., когда он вскоре после смерти Сталина защитил кандидатскую диссертацию, которая революционизировала нашу философию. Ильенков начал вести на философском факультете МГУ спецсеминар по диалектике Маркса в «Капитале», а я стал старостой этого семинара. Тематика его диссертации и спецсеминара может показаться весьма специальной. В действительности же речь шла о формулировании новой философской проблематики и об оппозиции целому ряду догм официального диамата и истмата. Диссертация Ильенкова, отталкиваясь от интерпретации Марксова метода в «Капитале» (знаменитое «восхождение от абстрактного к конкретному»), открыла для нашей философии совершенно новое по тем временам исследовательское поле: логика построения и развития научной теории, методы этого развития, взаимоотношение теоретического и эмпирического знания, логического и исторического методов исследования, логики исследования и логики изложения и т. д. Иными словами, речь шла о теории научного познания. Понимание Ильенковым формирования и развития теоретического знания на пути «восхождения от абстрактного к конкретному» (следуя Марксу) вступало по сути дела в противоречие с известным ленинским положением о развитии познания (которое было неприкасаемой идеологической догмой) как о движении



«от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике». Но до некоторых пор это противоречие было как бы неявным, прямо не формулировалось. В обстановке воцарившейся в нашем обществе в 1954 — первой половине 1955 г. относительной «оттепели» Ильенкову разрешалось преподавать. У него сразу же появилось множество восторженных последователей среди студентов. Одним из них был и я, тогда студент 4-го курса.

Оглядываясь назад, я особенно ясно представляю, что Ильенков, а также второй лидер нового философского движения — Зиновьев сделали в середине и второй половине 50-х гг. Дело не только в том, что они были родоначальниками интересных школ в определенной области философии. Я считаю, что их идеи и программы означали принципиальный рубеж в развитии нашей философии в целом. Это было как бы открытием нового мира. И новых, по-настоящему философских методов исследования. Те, кто работал в нашей философии после них, сколь далеко бы не расходились их идеи между собой и сколь сильно бы они не отходили в некоторых пунктах от идей своих учителей, были бы невозможны без Ильенкова и Зиновьева.

Ильенков понимал науку и научность в духе высокого классического рационализма, прежде всего в духе немецкой философской классики: Кант, Фихте, Гегель (поэтому участники его семинара должны были основательно штудировать как Маркса, так и названных классиков). С этой философской традицией он связывал и методологические уроки «Капитала». При таком понимании проблематика научного познания и знания оказывается не противопоставленной гуманистическим проблемам, а непосредственно с ними связанной. Поэтому не случайно философское развитие Ильенкова вело его впоследствии к таким вопросам, как природа идеального, проблемы личности, творчества, деятельности, воображения, фантазии, как проблематика ранних философских работ К. Маркса. Не случаен его интерес к вопросам психологии, педагогики, этики и эстетики. Среди его учеников и сподвижников оказалось немало выдающихся деятелей в этих областях (назову только В. В. Давыдова, В. П. Зинченко, А. И. Мещерякова). Он был в близких отношениях с нашими выдающимися психологами А. Н. Леонтьевым и П. Я. Гальпериным. Значительная часть наших известных философов последующего времени (В. С. Библер, Г. С. Батищев, Ф. Т. Михайлов, В. М. Межуев, М. К. Петров и др.) были либо его непосредственными учениками, либо испытали серьезней-

шее влияние его идей, которое не прекращалось и тогда, когда они разрабатывали собственные концепции и по каким-то вопросам вступали с ним в полемику. Как сказал впоследствии один из них: «Все мы вышли из ильенковской шинели».

В 1954 г. Ильенков и другой молодой преподаватель кафедры истории зарубежной философии Валентин Иванович Коровиков написали тезисы, в чем состоит предмет философии. Валентина Ивановича я тоже хорошо знал, так как он вел у нас семинары по истории зарубежной философии и пользовался большой популярностью. Тезисы эти были по тем временам еретическими (в полной мере я осознал это гораздо позже). В них Ильенков и Коровиков доказывали, что теперь, когда философия уже не может играть роль натурфилософии и решать конкретные научные проблемы за специальные науки, ей остается только стать теорией научного знания, т. е. решать вопросы о характере и природе научности, изучая реальный процесс развития науки. В контексте нашей философии середины 50-х гг., когда еще были живы воспоминания о том, как философы поучали биологов и физиков, эти тезисы были восприняты молодежью поистине в качестве откровения, как путеводитель в новую страну, в которой философы-профессионалы занимаются не простым «обобщением» данных других дисциплин и тем более не решают проблемы за другие науки, а имеют дело с собственными, очень интересными вопросами, важными не только для них самих, но и для представителей частных наук, для культуры в целом. Но защищавшаяся в тезисах позиция вступала в прямое противоречие с официальными установками. Во-первых, она была несовместима с пониманием марксистской философии как «науки о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления». Нужно сказать, что это официальное понимание, хотя в прямой форме и не было выражено в считавшихся священными работах классиков марксизма-ленинизма, тем не менее довольно хорошо соответствовало ряду высказываний Энгельса и Ленина. Если считать, что философия — это теория познания, то непонятно, что делать с «диалектической теорией бытия» или «диалектической теорией развития» (онтологией). Во-вторых, куда деть исторический материализм, который всегда считался неотъемлемой (а для партийных идеологов даже самой важной) частью марксистско-ленинской философии? Разве может марксистская философия в ее официальном понимании обойтись без учения о классовой борьбе и о развитии общественно-эко-

номических формаций? В-третьих, вызывало сомнение само понимание теории познания как теории научного познания, ибо что тогда делать с «ленинским учением» об ощущении, о чувственном познании и т. д.?

Когда началось обсуждение этих тезисов на заседании Ученого совета философского факультета (а таких заседаний было несколько), на Ильенкова и Коровикова буквально обрушились многочисленные критики, которые не пользовались какими-либо рациональными аргументами, а в основном ссылались на высказывания классиков марксизма-ленинизма и указывали на опасность того пути развития философии, который предлагается в тезисах («вы зовете нас в душную сферу мышления, — заявил один из них, — но мы туда не пойдём»). Выступали и сторонники. Насколько я помню, позицию авторов тезисов защищали П. В. Копнин (я тогда впервые увидел его), А. А. Зиновьев, Г. П. Щедровицкий, А. С. Арсеньев. Сторонники тезисов (и сами авторы) пытались ответить на критические высказывания. По вопросу об онтологии Ильенков и Коровиков заявили, что ее нет и не может быть в составе марксистской философии. «Наиболее общие (или точнее всеобщие) законы развития бытия» и законы мышления совпадают и выявляются именно на основе анализа мышления. По вопросу о философском характере исторического материализма авторам тезисов говорить было гораздо труднее, и это, конечно, делало их позицию уязвимой перед идеологической и демагогической критикой. То же относилось и к третьему пункту возражений (ленинское учение об ощущении и т. д.). Позднее в некоторых отечественных работах по истории советской философии я прочитал, что полемика Ильенкова и его сторонников с теми, кто нападал на них (а эти споры в менее ожесточенной форме продолжались и впоследствии), была дискуссией «гносеологов» и «онтологов». Я хочу подчеркнуть, что в действительности речь шла не о полемике разных *философских* концепций, по крайней мере, в те годы. Так называемые гносеологи пытались заниматься реальной философской тематикой, дать новый импульс нашей философии (и, как теперь очевидно, им удалось сделать это). Главная цель их противников — защитить существующее положение дел в советской философии и свои собственные позиции. В качестве средства «онтологи» использовали демагогические и идеологические аргументы. Ведь та «онтология», которая в те годы противостояла позициям «гносеологов», была либо повторением общих естественно-научных сведений

(теории физики о пространстве и времени, «учение» Лысенко о видообразовании, теория Павлова о высшей нервной деятельности и т. д.), либо же изложением законов диалектики как законов развития (их понимание сначала черпалось из «Краткого курса истории ВКП(б)», а потом из некоторых работ Энгельса). Единственным способом «обоснования» такого рода «онтологии» были ссылки либо на факты естествознания, либо на священные тексты классиков марксизма-ленинизма. В те годы в нашей философии «гносеологи» и «онтологи» противостояли друг другу не как представители разных теоретических концепций, а как те, кто пытался заниматься реальными философскими проблемами, и те, кто не мог и не хотел этого делать, а был озабочен лишь демонстрацией своей «идеологической выдержанности».

Конечно, предложенное Ильенковым и Коровиковым понимание философии выражало желание найти такую область, в которой философия может быть самою собой, а не служанкой меняющейся партийной идеологии. Но это не было просто желание «хорошо спрятаться». Понимание того, что не все в нашей жизни обстоит благополучно, начало расти у многих из нас вскоре после смерти Сталина, а особенно после известного 20-го съезда партии. Ильенков из учителя вскоре превратился в моего старшего друга, я часто навещал его дома и хорошо представлял его настроения. Это была, конечно, критическая социальная настроенность, близкая тому, что впоследствии реализовалась в «Пражской весне» 1968 г. (недаром Эвальд Васильевич сочувствовал ее лидерам). Речь шла вовсе не об отказе от социализма, а о его демократическом реформировании в соответствии с идеалами подлинного Маркса (а не того марксизма—ленинизма, который стал у нас официальной идеологией). «Связь философии с жизнью», в отсутствие которой тогда и много раз впоследствии демагогически обвиняли Ильенкова и других близких ему философов, понималась официальными инстанциями вполне определенно: «философское обоснование» очередных решений ЦК КПСС (а во второй половине 50-х гг. и первой половине 60-х гг. XX века эти решения менялись катастрофически быстро). Ильенков и Коровиков предлагали другое: опору на научное знание, на теоретическое мышление и на философию как на рефлексивную и методологическую основу этого мышления в качестве единственно возможного способа изменения социальной реальности. Ибо, как уже стало ясно к середине 50-х гг., с наукой идеология не может

ничего сделать. В этом случае исследование мышления, разработка теории научного познания выступает как жизненная миссия философии, как своеобразный способ социальной критики. Философия толковалась как критическая и самокритическая деятельность, подчиненная своим собственным требованиям. Этическая и эстетическая тематика (которой Эвальд Васильевич посвятил немало работ) не противопоставлялась философской теории мышления, а связывалась с нею. Идеология же понималась в смысле Маркса: как ложное сознание. Идеология пытается нечто внушить без обоснования, притупить остроту критического понимания. Философия же (как и наука) нацелена на поиск истины. Поэтому термин «идеолог» был в те годы одним из самых бранных в нашей среде.

Я, тогда студент 4-го курса, тоже выступил в этой дискуссии (насколько я помню, единственным из студентов). И, конечно, как горячий защитник Ильенкова и Коровикова. В силу своей наивности я не предполагал, что мне это дорого обойдется. А между тем наказание «отступников» не заставило себя долго ждать. В начале 1955 г. кто-то из преподавателей написал в ЦК КПСС о том, что на философском факультете завелись опасные ревизионисты, которые своими идеями заражают молодежь. Идеологический отдел ЦК КПСС назначил специальную комиссию по проверке факультета. В результате появилась соответствующая бумага, в которой разоблачались Ильенков, Коровиков и их сторонники, а в качестве того студента, который попал под их вредное идейное влияние, назывался как раз я. О том, что моя фамилия попала в решение Идеологического отдела ЦК КПСС, я тогда не знал, однако быстро догадался, что произошло нечто нехорошее, касающееся в том числе непосредственно меня. Ильенков и Коровиков были уволены с факультета. То же вскоре произошло с Зиновьевым. Ильенкова и Зиновьева взяли в Институт философии АН СССР: им все-таки разрешили заниматься исследованиями, но запретили преподавать. Коровиков вообще изменил сферу своей деятельности и занялся международной журналистикой. С факультета были также уволены молодые популярные преподаватели, поддерживавшие в той или иной форме идеи «гносеологов»: Г. С. Арефьева, В. Н. Бурлак.

Весной 1955 г. в руководящих партийных инстанциях сложилось мнение о философском факультете МГУ как о рассаднике идейной заразы. Особенно «зараженным» был объявлен наш курс. В итоге со всего курса в аспирантуру было взято всего

два человека. Хотя я имел рекомендацию в аспирантуру в начале 1955 г., сразу же после работы комиссии ЦК КПСС мне отказали в этой рекомендации. На 4-м и 5-м курсах научным руководителем моих курсовой и дипломной работ был Ильенков. В апреле 1955 г., после увольнения с факультета, Эвальд Васильевич для того, чтобы не ставить под удар защиту моего диплома, отказался от научного руководства и попросил быть моим руководителем М. Ф. Овсянникова (он только что вернулся на факультет после многолетнего перерыва). С помощью Михаила Федотовича я защитился (и даже получил красный диплом). Правда, на работу лаборанта в одном из московских вузов я смог устроиться с большим трудом и только через полгода после окончания факультета.

В 1957 г. я был принят (П. В. Копниным) в аспирантуру Института философии РАН, в сектор, в котором работал Эвальд Васильевич. С этого момента мы работали в одном коллективе с Ильенковым до конца его жизни. Все последующие события его жизни непосредственно касались и меня.

М. А. Лифшиц

## Он был человеком мысли\*

«Нет незаменимых людей». Этот афоризм и соответствующая ему практика рождают воспоминания о событиях прошлого, часто грандиозных, но далеко не всегда счастливых. С точки зрения теории, мысль о всеобщей заменимости всех людей прямо вытекает из особой, абстрактной версии марксизма, согласно которой личность является только продуктом определенных условий, и если эти условия налицо, то и личность найдется — не та, так другая.

Теория эта, вообще говоря, не лишённая основания, чревата большой опасностью. Нет незаменимых людей, но с каждой заменой связаны либо потери, либо приобретения. Какая личность сменяет другую, ту, которой отказано в незаменимости, — вот вопрос. А если всеобщая заменимость становится правилом, то заранее можно предвидеть падение «курса человеческой валюты».

Существует также другое, прямо противоположное правило: «каждая личность незаменима». Действительно, кто может сказать, какие возможности навек утрачены вместе с каждым смертным, кто бы он ни был, слишком рано ушедшим из жизни или погасшим, утратившим веру в себя под тяжестью внешних условий? Уходит личность — и ничто не может ее заме-

---

\* Статья написана в качестве предисловия к книге Э. В. Ильенкова «Искусство и коммунистический идеал». М., 1984.



нить, даже что-то лучшее, превосходящее по какому-то счету ее долю участия в общем мировом процессе.

Мы принимаем историю культуры такой, какой она сложилась в своем стихийном эпигенезе, как бы предполагая, что это единственный, заранее начертанный путь. Со временем, может быть, станут изучать те возможности, которые в каждой данной ситуации и в соответствии с условиями времени могли бы развиваться иначе, но были подавлены или искажены во имя обычной формулы: «победителей не судят». Задача такой истории культуры будет, конечно, не из легких.

С точки зрения логики, правилу «каждая личность незаменима» соответствуют обычные в наши дни и столь же абстрактные, как «оптовая» социология былых времен, ходячие фразы о неповторимости внутреннего мира каждой индивидуальности, ее субъективного выражения, ее особого видения «и патати и патата», как говорят французы. Однако и эта система взглядов имеет свою слабую сторону. В некотором смысле, действительно, каждая личность исключительна, как любая песчинка, в известном сравнении Лейбница, непохожая на другую песчинку, как маленькая горошина в большом мешке. Но там, где все исключительно, нет ничего исключительного. Обыватель, затерянный в толпе одиноких теней большого города, при всей своей уникальности легко поддается статистическому учету.

К тому же, сама эта уникальность, будучи естественным и неустранимым ощущением каждого живого существа, является отчасти его благородной иллюзией. Художник и всякий наблюдательный человек знает, что даже в своем биологическом облике люди образуют серии и часто до удивления бывают похожи друг на друга, хотя при более внимательном наблюдении идентичность каждого отдельного лица самому себе становится очевидной. Столь же общие мотивы проявляются и в движениях человеческой души, а потому они не лишены известной заменимости и повторения в границах определенного исторического уровня, общественного слоя и простой случайности.

Татьяна Ларина была, конечно, исключительной натурой, но кто не помнит, что в дни ее задумчивой сельской юности она должна была повторить закон природы и не ушла от судьбы каждого молодого женского существа: «Пора пришла, она влюбилась».

Так в землю падшее зерно  
Весны огнем оживлено.  
Давно ее воображенье,

Сгорая негой и тоской,  
 Алкало пищи роковой;  
 Давно сердечное томленье  
 Теснило ей младую грудь;  
 Душа ждала... кого-нибудь...

«И дождалась!»! Это «кого-нибудь» кажется странным по отношению к Татьяне, но странно это, в сущности, только с точки зрения мещанского вкуса, чуждого мудрой иронии поэта, наследника гуманной материалистической морали эпохи Просвещения. Ибо тот, кто любит людей, должен понимать их земную природу и ждать от них доступного им.

Что же касается общественных отношений, то на этом уровне люди постоянно заменяют друг друга в стихийном ходе своей исторической жизни. Так устроена вся их цивилизация, начиная с разделения труда и вытекающего отсюда обмена человеческой деятельностью и ее продуктами. Как в материальном, так и в духовном труде совершается неизбежное повторение, репродукция, воспроизводство, пусть расширенное, но всегда основанное на отождествлении каждой новой генерации с культурой прежнего населения земли. Мало того, люди связаны между собой законом круговой поруки, по меткому выражению Герцена. Они не только пользуются плодами чужих трудов, открытий, изобретений, они также отвечают за чужие грехи.

Короче, заменимость и незаменимость — две противоположные тенденции, переходящие друг в друга и в крайних своих выражениях тождественные. С одной стороны, существует порода «незаменимых людей», которых легче всего заменить. С другой стороны, только развитие подлинной взаимной заменимости общественных индивидов, сравнивающих себя друг с другом в свободном соревновании, способно создать подъем исключительной, неповторимой личной судьбы. К тому же и тождества бывают разные. В одних случаях противоположности сочетаются резко, со скрипом, переходя в «экстремальные состояния», в других — развиваются более согласно, гармонически. Отсюда следует, что каждое тождество имеет свой идеал, свою норму.

В данном случае эта норма гласит, что поистине незаменимы люди, несущие в своей груди то, что делает каждого человека доступным повторению, то есть *всеобщее* начало. Теорему, известную под именем Пифагора, доказывает каждый школьник, а подвиг Герострата, сжегшего храм Артемиды в Эфесе, повторить нельзя — ведь храм уже сожжен. Можно, правда, сжечь

другой храм, но это уже будет не уникально. В демонических актах разрушения культуры дурная неповторимость стремится к нулю.

Пусть снисходительный читатель простит мне эти общие мысли. Без них было бы непонятно то особенное, что необходимо сказать о покойном Эвальде Васильевиче Ильенкове. В трудах Ильенкова, с которыми читатель может познакомиться на страницах этой книги, нет ни следа дурной уникальности или сомнительной претензии на безусловно новое, нет ничего похожего на погоню за философской модой. Все это было чуждо, можно даже сказать, ненавистно ему, хотя он также имел за спиной недавно прожитую молодость, отвращение к догматизму, знакомство с многообразными философскими и эстетическими взглядами, существующими в современном мире.

Он сам говорит в остроумной статье «Психика и мозг»: «Ведь главное коварство нивелирующей тенденции в наш век заключается именно в том, что она имеет своим дополнением, больше того, внешней формой своего проявления именно поощрение максимально пестрого разнообразия в пустяках, в сугубо личных особенностях, никого, кроме их обладателя, не касающихся и не интересующих, имеющих примерно то же значение, что и неповторимость почерка или отпечатков пальцев. На такую «индивидуальность» и на такое «разнообразие» никто ведь и не покушается. Совсем наоборот. Современная капиталистически развитая индустрия проявляет бездну изобретательности, чтобы замаскировать унылое однообразие товаров ширпотреба, отштампованных на конвейере миллионными тиражами, какими-нибудь совершенно несущественными, но бьющими в глаза копеечными деталями, создающими иллюзию «неповторимости». То же самое и с психикой. Подобную «неповторимость» станет искоренять разве что очень глупый, не понимающий своей выгоды конформист. Конформист поумнее и покультурнее станет ее, наоборот, поощрять, станет льстить ей, чтобы легче заманить индивида в царство конвейера и стандарта. Ему очень даже выгодна такая «неповторимая индивидуальность», которая кичится своей непохожестью на других в курьезных деталях тем больше, чем стандартнее, штампованнее и безличнее является ее психика в главных, в социально значимых проявлениях и регистрах».

С искренним энтузиазмом Ильенков подчеркивал ценность культуры, развивающей индивидуальные черты другого типа. «Культура вообще, как давно и хорошо было сказано, состо-

ит вовсе не в том, чтобы повсюду выпячивать и подчеркивать свою «особенность», свою непохожесть на всех других, а как раз в обратном — в том, чтобы уметь делать все то, что умеют делать другие, но по возможности лучше». Только на почве этой общественной культуры растет и подлинная оригинальность лица, заслуживающего названия *личности*.

«Личность тем значительнее, чем полнее и шире представлена в ней — в ее делах, в ее словах, в поступках — *коллективно-всеобщая*, а вовсе не сугубо индивидуальная ее неповторимость. Неповторимость подлинной личности состоит именно в том, что она по-своему открывает нечто *новое для всех*, лучше других и полнее других выражая «суть» всех других людей, своими делами раздвигая рамки наличных возможностей, открывая для всех то, чего они не знают, не умеют, не понимают. Ее неповторимость не в том, чтобы во что бы то ни стало выпячивать свою индивидуальную особенность, свою «непохожесть» на других, свою «дурную индивидуальность», а в том, что, впервые создавая (открывая) *новое всеобщее*, она выступает как индивидуально выраженное всеобщее».

Такой именно личностью был сам Э. В. Ильенков. Слово и дело не расходились у него, как это, к сожалению, часто бывает у «нотариально» заверенных марксистов, поглядывающих в сторону египетских горшков с мясом. Он честно стремился участвовать в общем процессе, который Ленин назвал «продолжением дела Гегеля и Маркса». В личном отношении это был человек удивительно скромный, «деликатная натура», по выражению Добролюбова. Тем не менее со своей пушкой Ильенков дошел до Берлина. В философских занятиях он также не искал внутреннего комфорта, а служил общему делу, хорошо понимая при этом свою личную миссию. Вот почему его ранний уход из жизни — утрата поистине незаменимая.

Смерть настигла Ильенкова в расцвете духовных сил, многое он мог еще сказать... Он был человек мысли прежде всего. Но мышление не совершается в пустоте: «Я тело, и я мыслю» — вот что мы знаем о себе. И когда мыслящее тело, способное служить экраном для серьезных вопросов жизни, распадается, сама общественная мысль может считать себя сиротой. В болезненном теле Ильенкова жил дух всеобщий, объединяющий, способный привлекать людей, связывать поколения.

Мы встретились с ним впервые 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, что 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, — это Э. В. Ильенков. Для самого Ильенкова и его друзей это было, видимо, полной неожиданностью...

После войны многое изменилось, и время было нелегкое. По возвращении с военной службы я чувствовал себя вполне забытым, где-то на дне, а надо мной — океанская толща довольно мутной воды. Это, разумеется, вовсе не жалоба — никто не знает заранее, что для человека хорошо, а что плохо. При всех своих понятных читателю жизненных неудобствах столь незавидное положение было для меня отчасти благоприятно, если не сказать больше. Во всяком случае, когда в моем убежище появился Ильенков с его гегелевскими проблемами «отчуждения» и «опредмечивания», обстоятельства времени были таковы, что философские тонкости вызывали улыбку. Тем не менее с этого первого посещения завязалась наша дружба.

Помню, что я читал его раннюю рукопись о диалектике в «Капитале» Маркса и понял, что годы войны и послевоенных событий совершенно не устранили лучшую традицию предшествовавшего десятилетия, что каким-то чудом семена, брошенные тогда в благодатную почву, но основательно затоптанные, все же взошли, хотя и в другой, неузнаваемой форме. Эвальд Ильенков, с его живым интересом к Гегелю и молодому Марксу (открытому у нас в двадцатых-тридцатых годах, а не за рубежом, как пишут иногда по незнанию или по другим причинам), с его пониманием диалектики «Капитала» Маркса, «Философских тетрадей» Ленина, казался наследником наших дум.

Этими словами я не хочу ослабить оригинальность Ильенкова. Он шел в том же направлении, но в другое время и другим путем. Я хочу только сказать, что его появление в моей «берлоге» было как бы доказательством *закона сохранения мысли*, воспроизводства ее в новых условиях, если она того заслуживает. Для меня он был неожиданно найденным союзником в тот момент, когда подъем марксистски мыслящей и образованной молодежи тридцатых годов остался только хорошим воспоми-

нением. За Ильенковым чувствовалось множество других молодых голов, множество, правда, неопределенной плотности.

По отношению к свирепым ревнителям ортодоксии тех времен он был «аутсайдером», подозрительным дикарем-одиночкой, хотя его оригинальность состояла именно в обращении к марксистской классике. Подобно людям тридцатых годов, Ильенков стремился понять необходимость общественной драмы своего времени и там, где это возможно, «простить одной» (вспомните слова Пушкина). Зато отношения Ильенкова с толпой идеологов культа собственной личности были до крайности напряженными. Он понимал, что суть общественного зла не в его эксцессах, а в обыкновенной агрессивной обывательщине, опасность которой была известна Ленину. Особенно ненавидел Ильенков обывателя-карьериста и подхалима с постной физиономией проповедника высших идей, например, какого-нибудь оголтелого искателя собственной пользы, читающего лекции по этике. Таких людей он называл «прохиндеями».

Будучи философом чистой воды, он коренным образом отличался от тех носителей бурсацкой учености, которые во имя преувеличенной бдительности или во имя «модернизации» на западный лад легко заменяют мысль словами — газетными фразами или замысловатыми, учено звучащими оборотами, заимствованными из научной литературы. Он хорошо понимал, что в философии вес имеет только мысль, все остальное — слова, слова, слова. Но и сама мысль не была для него кумиром. Он прежде всего хотел быть идейным борцом, пропагандистом коммунистического, а не мещанского образа жизни, хотел быть понятым более широкой массой людей. Вот почему, при всей своей склонности думать над самыми общими вопросами философии, Ильенков с такой настойчивостью стремился к публицистике и сатире. В этом отношении он также — наследник лучшей традиции наших тридцатых годов.

Читая сегодня произведения Эвальда Ильенкова, я в каждой написанной им строке вижу его деликатную и вместе с тем беспокойную натуру, чувствую пламя души, страстное желание выразить близость земного, нерелигиозного воскресения жизни и эту нервную дрожь перед сложностью времени, приводящей иногда в отчаяние. Неплохо сказано где-то у Томаса Манна: нужно привыкнуть к тому, что привыкнуть к этому нельзя.

Вы не могли привыкнуть к этому, мой друг, вот почему, наверно, вы так рано ушли от нас. Как жаль! Мы бы еще поговорили о многом с пользой для обоих. Нельзя приказать жизни

течь «по шучьему велению, по нашему хотению». Так не бывает. Зато понять ее прихотливое течение — в нашей власти. Конечно, этого недостаточно, но и не так уж мало. «Все может надоест, кроме понимания», — сказал Вергилий.

За время нашего знакомства мы не раз возобновляли наш философский диалог. Но, видимо, не все было сказано, ибо, взявшись писать статью о личности Ильенкова, я испытываю живую потребность перейти к анализу его проблем. Печально, что это был бы уже не диалог, а только монолог по поводу глубоко затронутых им идей в продолжение нашего разговора, начатого тридцать лет назад. Отложим сей монолог до более удобного случая, а пока я хочу пожелать сборнику статей Э. В. Ильенкова доброго пути к сердцу читателя.

## II. Аналитика

Л. К. Науменко

### В контексте мировой философии

Первое условие адекватного понимания существа философского творчества Эвальда Ильенкова и оценки удельного веса его идей в мировой философии — точное определение контекста этого творчества. Важно учесть, что сделанное им невозможно понять и оценить в контексте эволюции официальной советской философии — «диамата — истмата». Этот контекст существенен для понимания внешних обстоятельств его жизни и творчества, но ровным счетом ничего не дает для уяснения существа последнего. Он работал с иным «мыслительным материалом». Ничего не даст нам и другой контекст — русская немарксистская философская мысль XIX—XX вв.: западники и славянофилы, русские гегельянцы и шелленгианцы, Вл. Соловьев, Шестов, Бердяев и др. Мало что дает и линия — Белинский, Герцен, Чернышевский, Добролюбов... Чтобы убедиться в этом, достаточно просто полистать его сочинения. (Но Ильенков, безусловно русский мыслитель в том смысле, в каком Достоевский говорил о Пушкине и русской духовной культуре — о ее восприимчивости, «всемирности».) Тут не может быть и речи о каком-либо снобизме. Суть дела и проще, и теоретически понятнее.

Во-первых, Ильенков рассматривал европейскую философскую классику как авангард мировой философии. Эта классика была для него, так сказать, философией в чистом виде. Во-вторых, он рассматривал



философию именно как науку. Поэтому в его творчестве незначительное место занимала проблематика антисциентистских направлений западной философии XX в. — философии жизни, экзистенциализма и других. Эту проблематику он относил скорее к компетенции искусства, чем философии. Творчество Ильенкова — прямое продолжение линии Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, Гегеля, Маркса. Его идеи органично формируются в стихии этой традиции и освещены изнутри светом этой классики. В его трудах мы не увидим ни одного отступления, ни одного шага в сторону от логики ее развития. Здесь объяснение не только теоретической привлекательности, но и нравственно-эстетического обаяния его мысли.

В работах Ильенкова мы не найдем каких-либо следов культового почитания Ленина. Ссылаясь на Ленина, он обращался «к городу и миру», пальцем указывая на то, что официальный марксизм выставил себя за ограду мировой философии, а тем самым и за ограду подлинного марксизма. Ему важно было показать, в каком смысловом ряду находится официальный «марксизм-ленинизм», кто его действительные союзники и кто противники. В этом смысл последней работы Э. Ильенкова «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма». Действительный союзник — позитивизм. Не столько как философия, сколько как образ мысли и даже образ жизни. Отсюда его непримиримость и к неопозитивизму. Позитивизм для Ильенкова — практическая и «тайная» философия Системы, ее «нечистый разум». Уже после его смерти тайное стало явным: никакой «метафизики», никакой философии, никакой диалектики! В идеалы уже давно просились идола наличного, не столько ценности, сколько стоимости. Лучше синица в своей руке, чем журавль в общем небе. Такие мысли возникали у многих «нотариально заверенных марксистов, поглядывающих в сторону египетских горшков с мясом»\*. Без учета этого обстоятельства говорить об Ильенкове не имеет смысла.

Еще одно условие адекватной оценки творчества Э. Ильенкова — учет неразрывности связи его понимания научности с *гуманистической ориентацией философской классики*. Поэтому так широк диапазон его творческих интересов: от логики до педагогики, эстетики, психологии. В каждую из этих

---

\* Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального). М., 2003. С. 12–13.

областей он внес значительный, во многом еще не оцененный вклад — будь то теоретическое обоснование уникального эксперимента по формированию психики слепоглухонемых детей, педагогика развивающего обучения, исследование природы творческого воображения и т. п. Все это разнообразие интересов сращивается в единое целое мыслью о нераздельности истины, добра и красоты, которые составляют три лика высшей творческой способности человека — мышления (слово, которое он, как и слово «логика», нередко предпочитал писать с большой буквы). В этом отношении показательны его посмертно опубликованные заметки о творчестве Р. Вагнера, в котором он, как и Бернард Шоу, видел музыкально претворенную философскую критику товарно-капиталистического строя жизни, параллельную критике Маркса\*.

Трагедия Э. Ильенкова заключалась не только в том, что он, сам будучи сыном западно-европейской культуры и философии, жил и творил в мире, отгородившемся от этой культуры. Трагедия его и в том, что, в отличие от целого поколения ориентированных на Запад интеллектуалов, он отчетливо видел, что и сам западный мир тоже возвел между собой и классической общекультурной и философской традицией высокую стену. Тому, кто интересуется творчеством Ильенкова, полезно внимательно прочесть текст его несостоявшегося доклада на симпозиуме в США «Маркс и западный мир»\*\*. В докладе мы находим откровенно обнаженное выражение мысли о трагическом противоречии всей современной западной цивилизации. А чтобы вскрыть спрятанный в нем (по понятным соображениям) подтекст, скажем следующее.

Альтернатива «Запад—Восток» — это, в сущности, внутренняя дивергенция самого Западного мира. Советский марксизм — такое же дитя противоречий «западной» цивилизации, как и его оппоненты по ту сторону «железного занавеса». Трещина прошла и через философию, образовав два материка, начавшие дрейф в разные стороны. «Гондвана» европейской культуры раскололась. Отторжение Западного мира было столь же неистовым, как и отторжение им Восточного. Их все более ускорявшееся расхождение было одновременно (и здесь

---

\* Ильенков Э. В. Заметки о Вагнере. Искусство и коммунистический идеал М., 1984. С. 333–343.

\*\* Il'enkov E. V. From the Marxist-Leninist point of View / Marx and the Western World. L., 1967. P. 391–407.

и там) движением от самих себя. Ведь советский марксизм был лишь восточным (если угодно держаться этого термина) прочтением идей и истолкованием противоречий самого Западного мира. Для Ильенкова обе «половинки» вполне симметричны, и на Востоке легко найти аналогии западных парадигм. И здесь и там — отчуждение от человека его родовых сил и способностей, порабощение человека продуктами его собственной деятельности, самоорганизация этих продуктов в анонимную силу, господствующую над ним. Здесь — господство абстрактно-общего, там — господство абстрактно-частного. И здесь и там — уродующее человека общественное разделение труда. Совокупная творческая мощь людей противостоит им самим на одной стороне мира в виде казенной, лишь формально-юридически обобществленной собственности (Маркс называл ее «всеобщей частной собственностью») и бюрократической Системы (этот термин Ильенков ввел в оборот намного раньше «архитекторов перестройки»), на другой — в облике капитала и технократической системы управления.

Отчуждение деятельных сил и способностей человека в современной культуре зеркально отражено в противостоянии *сциентизма и антисциентизма*. Первый фетишизирует целое в противоположность и в ущерб индивиду, второй — индивида, часть, отбрасывая враждебное ему целое. Э. Ильенков много внимания уделял критике технократически-сциентистской мифологии в книге «Об идолах и идеалах», обсуждая, в частности, проблему создания «машины умнее человека». Мне неоднократно доводилось слышать от него, что такая машина уже давно создана и человек в ней уже стал «винтиком». Это бюрократическая машина государства. Чем абсурднее выглядел организованный «ум» Системы, тем изощреннее становился здравый смысл ее подданных, чем остроумнее «винтики» — тем глупее Машина. Эта антиномия породила удивительную культуру анекдота — мир, параллельный «развитому социализму». Механический «ум» загонял здравый смысл людей в этот параллельный мир, творческое воображение — в «психушки». Э. Ильенков (вместе с А. А. Зиновьевым) сам внес вклад в эту «культуру», помещая в стенной газете Института философии анекдоты-карикатуры, известные всей Москве, за что газета и была прикрыта. В итоге «организованный разум» оказался круглым сиротой: от него отказались даже те, кто по должности возглавлял его. Ильенков понимал, что самодовольному разуму западного мира не следует злорадствовать. Он сам

породил монстра отчуждения. И если сталинизм — восточный продукт, то германский фашизм — разве не западный?

Трещина-граница между Западом и Востоком разделяет не географические регионы. «Граница проходит через самое сердце всей современной культуры, часто через ум и сердце одного и того же человека»\*. Последнее, без всякого сомнения, Ильенков сказал и о самом себе. Отсюда и его отношение к мировой философии.

И еще одно обстоятельство.

Контекстом творчества Ильенкова является не только мировая философия в ее лучших образцах, но *мировая культура* в целом. Целостность культуры — это целостность сил и способностей человека, расчлененных, разъятых современной цивилизацией и отчужденных от него. Здесь Ильенков — верный ученик не только Гегеля и Маркса, но и Руссо и Фейербаха. Сегодняшняя убогая, жалкая роль философии и на Востоке, и на Западе объясняется этим отчуждением. Э. Ильенков явственно видел социально-исторический смысл этого унижения философии. Для него оно было и унижением Человека, свидетельством ущербности его бытия, и нищета философии оборачивалась философией духовной нищеты. Наиболее злостное проявление нищеты философии — утрата ею своего собственного предмета. Угодливый редукционизм то отводил ей роль служанки естествознания, лишь «обобщающей» его достижения, следуя в обозе последнего, то сводил ее к формальной логике, то к математике, то к лингвистике, то к психологии, то к богословию... Ильенков исходил из того, что философии принадлежит ничем не заменимая роль в культуре. Своеобразный *философский патриотизм* Ильенкова — явление уникальное в современной мировой философии.

**ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ.** С самых первых шагов Ильенкова в науке предмет философии оставался в центре его теоретических забот и полемики. Его драматическая творческая биография началась с того, что в 1954 г. он и его друг и соратник Валентин Коровиков публично заявили, что *философия есть логика и теория познания* марксизма, а ее предмет — *мышление*. Последовали обвинения в ревизионизме, изгнание

---

\* Ильенков Э. В. Маркс и западный мир. «Вопросы философии». 1988. № 10. С. 100.

Ильенкова из университета, а Коровикова из философии вообще\*.

Мышление — предмет философии постольку, поскольку оно постигает истину. Поэтому не все в мышлении составляет предмет философии. Как и любая наука, она осуществляет некий «срез» материала, оставляя все остальное психологии, физиологии высшей нервной деятельности и т. д. Если мышление способно адекватно постигать истину, т. е. если результаты его, взятые в тенденции, соответствуют реальности вне субъекта, индивидуального и коллективного, то формы его организации и законы, его регулирующие, тоже должны быть независимы от субъекта и совпадать с формами и законами бытия. Стихийно действующие в природе и обществе универсальные законы обретают в мышлении чистую, свободную от случайностей форму. Философия поэтому не абстрактная наука обо всем (или ни о чем), а именно конкретная наука со своим четко очерченным предметом и точно фиксируемой, незаменимой ролью в ансамбле наук, в организме культуры. Конкретность философии сообщает исключительная природа ее предмета — *познающего мышления*, специфика которого состоит именно в том, что оно лишено специфики.

Разъяснение этого парадоксального утверждения дает другой тезис, однозначно определяющий позиционирование Ильенкова в мировой философии — *тождество мышления и бытия*. Этот тезис настолько важен, что его признание Ильенков назвал «паролем на вход в философию»\*\*. Именно с этой высоты он и проводил демаркационную линию между классикой философии и ее суррогатами. В свете идеи тождества мышления и бытия, позволяющей отсечь предмет философии от того, что им не является, Ильенков и рассматривал мировую философию в ее ключевых моментах.

У ранних греческих философов (Гераклит, Парменид) нет сомнений в том, что мышление и бытие — одно и то же. Этот принцип помогает отличить знание «по истине» от знания «по мнению», рациональное от чувственного. Но уже опыт софистов породил серьезные сомнения в способности разума по-

---

\* См.: Коровиков В. И. Начало и первый погром. «Вопросы философии». 1990. № 2. С. 65–68.

\*\* Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии. Диалектика — теория познания. Историко-философские очерки. М., 1964. С. 54.

стичь предмет сам по себе, поскольку чувственность, состояние индивида и позиция наблюдателя, зависимость мышления от языка неизбежно искажают картину реальности, вследствие чего знание оказывается замкнутым в сфере «мнений». У Гераклита законом мысли является универсальный объективный закон — Логос, а у стоиков — правила речи. Э. Ильенков настойчиво убеждает, что именно от них, а не от Аристотеля, берет начало *формалистическая* традиция в логике. Диалектические трудности, связанные с пониманием взаимоотношений всеобщего и единичного, устойчивого и изменчивого, истины и заблуждения превращаются в трудности словесно-семантического характера. Философско-логическая проблематика растворяется в риторической, грамматической, семантической, психологической.

Софистика с ее «поворотом к человеку» поставила перед философией проблему *активности субъекта познания*. Бытие открывается каждому по-своему. Обусловленность результатов познания позицией, состоянием и познавательным инструментарием субъекта — факт очевидный. Но не менее очевидно и то, что мышление не довольствуется той картиной, которую рисует чувственность. Оно активно противопоставляет случайной картине реальности ее необходимо-истинную картину, исходит из некоторой схемы объекта, его понятия. Факт простой, получивший подтверждение и разработку в психологии XX века: без исходного образца, «гештальта», того, что Платон именует *идеей*, вообще нет восприятия. Оно константно. Даже глаз человека разумен, так как синтезирует ощущения по некоторой уже известной схеме.

Сократ и Платон обнаружили объективность особого рода, *идеальные объекты*. «Идея» — это идеальная, но объективная схема вещи. Одновременно это и понятие вещи, т. е. схема ее понимания, мышления, иначе говоря, вещь *вне мышления и вещь в мышлении*. У Платона «душа», глядя внутрь себя, видит бытие, а глядя в бытие — видит самое себя, вне и внутри себя видит одно и то же. Идеальной делает вещь не то, что делает ее вещью в представлении, а то, что делает ее вещью, независимой от представления, объективной. Идеальность и объективность у Платона — одно и то же. Мышление тождественно бытию, поскольку схемы его действия и схемы бытия одни и те же, если мышление не находится в плену у заблуждения. Так в науку о мышлении вошла идея *объективной необходимости субъективного, т. е. закона мышления*.

«Объективность особого рода» — факт, с которым был не в состоянии справиться эмпиризм в обоих его вариантах, материалистическом и субъективно-идеалистическом. Открыв этот факт, Платон мистифицировал его. Какая же реальность стоит за этим фактом? Ильенков дает ответ в своих историко-философских исследованиях и в цикле работ, посвященных проблеме идеального.

Суть его ответа состоит в следующем. Мышление, разум — есть деятельная способность человека как общественного существа. «Идеи» Платона — это схемы реальности, коллективно выработанные людьми в истории в ходе материально-практической и духовно-теоретической деятельности, в которой и отделяется объективное от субъективного, истинное от мнимого, то, что есть, от того, что только «кажется». «Идеи» — это испытанные образцы правильного, истинного понимания вещей, не мнения и впечатления, а именно понятия, т. е. схемы сущности вещей и одновременно схемы их понимания. Эти схемы коллективного разума воплощаются, объективируются, овеществляются в предметах материальной и духовной культуры, в «умных вещах» (созданных человеком и для человека). С этими схемами индивидуальное сознание считается больше, чем с собственным опытом. Они действительно объективны для индивида. В этом и только в этом смысле они априорны.

В античности Э. Ильенков находит зачатки основных идей и проблем западноевропейской философии от схоластики до наших дней. Главные линии этой драмы, ее основные конфликты, включая и конфликты современной философии, уходят корнями в неразрешенные противоречия философии античной. Даже самые оригинальные, самые экзотические и парадоксальные «дискурсы» новейшей философии обречены на «вечное возвращение» к своим истокам. Таков, например, *постмодернизм*. Уже после смерти Э. Ильенкова было шумно отпраздновано «низвержение Платона», а вместе с ним и всей философской классики. Именно с этого начинается Жиль Делез все предприятие «выворачивания наизнанку» этой классики. Но схема-то остается прежней, меняются лишь наименования и оценки полюсов, как и вывернутая перчатка остается той же самой, только сегодня надевается на левую руку.

Делез зорко подметил и ярко осветил «ахиллесову пяту» философии Платона, а заодно с ним и всей «линии» классического рационализма («связки» «Платон—Гегель») и направил стрелы своей критики именно в эту точку. Эта «ахил-

лесова пята» — платонова «онтология». (Его «гносеология» исчерпывается теорией «воспоминаний», т. е. психологией.) Истинным, подлинным бытием, объективным Платон объявляет определенность, устойчивость, порядок, меру, всеобщность, необходимость, четко очерченный, однозначный и неизменный (вечный) «смысл», «идею». Именно так понятому бытию у него противостоит «неистинное» — неопределенность, текучесть, «бывание», «становление», единичность, бесформенность, многосмысленность — «мнение». Все, что связано с чувственно данной «материей», тонет у него в темной яме «небытия». А на каком основании первым определениям (инвариантам) приписывается статус объективности, истинности, а противоположным — субъективности, «мнения»? Не приведены Платоном такие основания. Делез поэтому прав, рассматривая онтологию Платона как порождение «бюрократии чистого разума», втаптывающего, утрамбовывающего многоликость подвижной, текучей, никогда не равной самой себе реальности в прокрустово ложе «идей», в которых Делез видит лишь «матрицы», налагаемые на эту реальность, произвольные «паузы» и «остановки».

От Платона и пошло деление всего сущего «надвое». Реальность была рассечена на две половинки, одна — оставлена, другая — выброшена. Одни категории были занесены в графу «истинное», другие — в «ложное». Бытие — небытие, покой — движение, всеобщее — единичное, необходимое — случайное, необходимость — свобода, единое — многое, порядок — хаос, смысл — бессмыслица и т. д. На это опиралась и «гносеология», и логика. У средневековых реалистов, к примеру, всеобщее отождествляется с объективностью, единичное — с субъективностью. У номиналистов наоборот: единичность с объективностью, всеобщность — с субъективностью. Тот же подход и у эмпиризма XVII–XVIII вв. и много позже — у логического атомизма. Противоположный — у рационалистов. Одни категории проходят по ведомству «онтологии», другие — «гносеологии». Но единичное, взятое в отрыве от всеобщего, — такая же гипостазированная абстракция, как и всеобщее, оторванное от единичного, «фантазм», говоря языком Делеза.

Что же предлагает Делез? А вот что: взять за исходное другую «половинку» — «становление», «сингулярность», событие (не «бытие»!), неопределенность, бессмыслицу, «нонсенс», хаос. Он и пишет в своей «Логике смысла» о *власти* (!), «во-



царении созидającego хаоса»\*. Перчатка вывернута наизнанку, а с изнанки — то же самое, только «все наоборот». Это и есть то, что Михаил Лифшиц называл «логикой обратных общих мест». Хаос-то тоже абстракция, идея, просто другой «центр», и этим центром оказывается сам Делез, его «истина». Позицию эту можно сформулировать так: «Истины нет! — Вот истина!» И эта позиция отстаивается напористо, даже агрессивно. Порицая все «привилегированные точки зрения», Делез именно своей выдает все привилегии истины. Чем власть «бюрократии чистого разума» лучше власти «бюрократии антиразума»? Лучшее опровержение Делеза — сам Делез.

Это обращение к Делезу для нас — необходимость, ибо говорить об Ильенкове, оставляя в стороне современность, значит не договаривать. Контекст «мировой философии» обязывает вообразить Ильенкова в ландшафте современной философии, хотя о философии Делеза Ильенков нигде не упоминает. А вообразив, мы находим, что «аргумент» Делеза был загодя опровергнут Ильенковым. Это опровержение и есть *диалектика*, понимаемая как логика и теория познания. Здесь и резюмируется Ильенковское понимание предмета философии, тождества мышления и бытия.

То, что мы находим в этом контексте у Ильенкова, есть «обыкновенная диалектика»: нет бесконечного без конечного, относительного без абсолютного, текущего без устойчивого, всеобщего без единичного, истины без заблуждения (и обратно)... Течение есть лишь там, где есть неподвижные берега. Задача мышления и состоит в том, чтобы удержать оба полюса и найти тот «момент истины», когда они тождественны. Это и значит встать выше и видеть дальше. Такие же противоположности — «онтология» и «гносеология». «Момент истины» — их тождество. Ильенков шел здесь по пути, намеченному Аристотелем и Кантом, вынесшим окончательный приговор «метафизике», где онтология противопоставлялась логике и гносеологии как учение о бытии учению о мышлении. Ильенков иронизировал: что же это за наука о мышлении, если в ней мысль ученого о вещах выстраивается по правилам одной логики, а мышление о мышлении — по правилам другой. Логика науки тут расходится с формалистической наукой логики. Получается, что

---

\* «Это власть, власть утверждать дивергенцию и децентрацию». См.: Делез Ж. Логика смысла; Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: «Раритет»; Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. С. 345–346.

ученый мыслит об объектах вне мысли, а логик намерен исследовать мысль, но без объектов в этой мысли. Тогда от мысли остается только оболочка — речь. Догма о специфике законов мышления заводит логику в тупик, где она уже перестает быть наукой о мышлении\*. Нефилософское мышление берет бытие, природу только в качестве объекта, т. е. как сферу реальности, из которой исключено все, что имеет какое-либо отношение к субъекту, сознанию, воле... Вспомним, какой переполох в физике в начале XX в. вызвало робкое допущение свободы воли электрона. «Бытие» физики заведомо усечено, в нем нет места для субъекта. Однако физик мыслит, стало быть, субъект все же есть, но он за кадром, он — режиссер, сам не появляющийся на сцене. Но и упускать из вида его никак нельзя — рухнет вся картина природы.

Возможно ли с единых, монистических позиций дать *такую картину бытия, в которой найдется место и для человека с его разумом и свободой?* Ответ Э. Ильенкова однозначен: не только возможно, но и безусловно необходимо. Но этот ответ способна дать лишь вся совокупность знаний о мире и о человеке. Но здесь возникает другой вопрос: в каком масштабе брать мир и в каком — человека?

Ильенков всегда твердо стоял на точке зрения Спинозы: мышление есть атрибут субстанции, следовательно, его надо брать в том же масштабе, в каком оно само берет свои объекты, бытие, так, что отношение мышления к бытию предстает как отношение бытия (субстанции) к самому себе, как необходимое *превращение субстанции в субъекта*. (Развитие этой линии философской мысли через Канта приводит к Шеллингу и Гегелю.) Однако это означает, что и человека следует брать в том же масштабе, что и объект, именно как *субъекта* мысли и действия. Масштаб помельче не годится, ибо мышление тогда будет частным, возможно даже «нелегитимным» событием в космосе. Эту линию размышлений Ильенкова можно было бы назвать философской антропологией, если бы он не рассматривал *проблему человека* в плоскости тождества мышления и бытия. Именно в таком решении этой проблемы видится источник расхождения Ильенкова с той традицией мировой философии, которая идет от Фейербаха до наших дней. Условия ее

---

\* См.: Ильенков Э. В. О так называемой «специфике мышления» (к вопросу о предмете диалектической логики). Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков (Книга-диалог). М., 1997. С. 183–195.

решения можно сформулировать так: мышление есть постижение конечного в бесконечном, мыслить определенно — значит полагать предел в беспредельном, поскольку дефиниция и есть полагание предела. Всякая определенная мысль предполагает некое поле определений — «логическое пространство»\*. Но в каком «логическом пространстве» следует определять самого человека как субъекта мышления? Контуры этого пространства очерчены категориями *свободы и необходимости*. Свободу следует понимать, разъяснял Спиноза, как самопричинное, не принужденное ни извне, ни изнутри действие. Именно поэтому Спиноза рассматривает мышление как атрибут субстанции. Что же касается человека, то он способен быть свободным субъектом, мыслящим лишь в силу и в меру того, что в нем, в конечном существе, представлено, отражено бесконечное, причем представлено именно актуально — в его разуме. Иными словами, человек свободен, следовательно и способен к мышлению лишь тогда, когда все внешнее стало для него «внутренним». В поведении человека просматривается два ряда законов. Первый — это *целе-сообразное* поведение, второй — *цело-сообразное* поведение, соответствующее сами эти цели с универсальным целым и его законами\*\*. Вопрос об отношении мышления к бытию и есть, таким образом, вопрос об отношении логики поступков человека к универсальной логике вещей. Последняя и представлена в универсальных категориях разума.

В своих историко-философских студиях Э. Ильенков шаг за шагом показывает, что и ранняя греческая философия, и «высокая классика» (Сократ, Платон, Аристотель) всегда отстаивали *приоритет целого* по отношению к части, всеобщего к единичному, объективной необходимости по отношению к субъективному капризу и произволу. Главные вехи дальнейшей эволюции мировой философии в этом направлении — Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Маркс. К этой линии примыкает, развивая ее, и сам Ильенков. Другая — софисты, скептики, номиналисты, Локк, Гоббс, Юм, Беркли, позитивизм, экзистенциализм и др.

\* См.: Науменко Л. К. Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата, 1963. С. 52.

\*\* См.: Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков (Книга-диалог). М., 1997. С. 174.

Возникает и такой вопрос: каким образом универсальные законы бытия становятся законами мышления и поведения человека, как бесконечное воплощается в конечном? Каким образом тело человека как особого конечного существа становится «мыслящим телом» — каплей, в которой отражается Вселенная? С решением этой проблемы связаны у Ильенкова его концепции *идеального, предметно-практической и духовно-теоретической* деятельности. В этой теме — и интереснейшее эссе «Космология духа»\*.

В своих симпатиях и антипатиях в оценке идей и имен в мировой философии Э. Ильенков был последователен, тверд, ригористичен. Его теоретический ригоризм определяется *принципом монизма*. Развивать науку в ее собственной, внутренне присущей ей связи, представлять все разнообразие явлений исследуемой области как разные, предельно противоречивые выражения субстанционально присущего им единства, постигать конкретный предмет науки как единство разнообразного — высший методологический принцип и философии, и теоретического познания вообще\*\*. Мыслить логически, т. е. последовательно, монистически можно только диалектически. Этому убеждению неуклонно следовал Эвальд Ильенков. *Развивать философию в ее собственной, внутренне присущей ей связи — это и значит доводить идею объективной необходимости, резюмирующей понимание сущности бытия, до идеи свободы, резюмирующей понимание сущности человека, субъекта.*

В истории мировой философии особое внимание Ильенкова привлекли три фигуры: Платон, Гегель и Спиноза. (Маркс для Ильенкова — «alter ego»: свою позицию в философии он от марксовой не отличал). Эти три фигуры для него не столько горные вершины, сколько перевалы, с которых открывались новые горизонты и каждый раз картина обретала и новый формат и новое освещение. Более того, *ильенковское понимание Платона, Спинозы и Гегеля можно рассматривать как конкретное применение главного достижения его творческой жизни — концепции идеального.*

---

\* Ильенков Э. В. Космология духа. Философия и культура. М., 1991. С. 415–437.

\*\* См.: Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997.

ИЛЬЕНКОВ И ПЛАТОН. Платону принадлежит, как уже было сказано, честь открытия *идеальных объектов и объективности идеального*. Для расхожего представления это словосочетание — визитная карточка идеализма, «оксюморон», словесно запечатленный бред, вследствие чего и идеализм (объективный) предстает бредовой философией. Если нечто идеально, то оно не может быть объектом, ибо быть идеальным — значит существовать только в сознании, в психике, «в душе»; если нечто объективно, то оно вне сознания, вне психики и потому никак не может быть идеальным. Такого взгляда многие держатся и по сей день, с порога отвергая ильенковскую концепцию идеального. Невооруженным глазом видно, что в эту схему никак не укладываются такие объекты, как, например, объекты математики. Уж они-то точно и объективны, и идеальны. Бредом было бы их толкование только как реалий сознания, феноменов психической жизни, что ни один математик, находящийся в здравом уме, не станет даже обсуждать. Точки, прямые, плоскости для математика не продукт абстрагирующей деятельности головы, мысленно отбрасывающей длину, толщину, массу, а предпосылка. Следуя рецептам расхожей «теории абстрагирования», получишь не «абстрактный объект», а нонсенс, «пшик». К таким результатам и приводит теория идеального как «абстрактного объекта»\*. Но если с точками, прямыми, треугольниками еще можно как-то извернуться, то как быть с государством, которое не материально, но реально, т. е. объективно, и существует вовсе не только «в голове». Так где же их искать, эти «объекты особого рода»? Вне головы их нет, но и в голове — тоже. Законы движения небесных тел не написаны на небе, но они не написаны и «на корочке», как выразился один симпатичный киногерой, имея в виду кору головного мозга, на которую он пытался загрузить сведения с магнитофона, выzubривая урок во сне.

У Платона идеи как раз и «написаны на небе», там и обитают «чистые сущности» — прекрасные, вечные, определенные раз и навсегда «смыслы». Но Платон отделяется с помощью мифа, что разочаровало уже Аристотеля. *Ильенковская концепция идеального — это второе (после Платона) «открытие» объектов «особого рода», включившее не только*

---

\* См.: Ильенков Э. В. Понятие «абстрактного» («идеального») объекта. Проблемы диалектической логики. Алма-Ата. 1968. С. 62–71.

признание их особого статуса, но и точное указание на ту особую объективную реальность, внутри которой только и существует идеальное во всех его модусах. Это реальность культуры, понятой широко, как сфера общественно-человеческой деятельности, существующая не в голове, но и не без помощи головы. Именно в эту коллективную работу вовлечена человеческая психика, сознание, разум, воображение, память, в ней эти способности и формируются. Здесь коллективный опыт поколений опредмечивается, объективируется, становится вследствие этого общедоступным, а правила его, схемы и законы — общезначимыми. Эти схемы, правила, нормы, запреты и предписания не выводимы из индивидуального опыта и вместе с тем обязательны к исполнению индивидом. С ними индивид обязан считаться даже больше, чем с собственным опытом. Ильенков не останавливается даже перед тем, чтобы передать силу воздействия этих коллективно выработанных схем и норм словечком «*принудительно*», дабы резче, контрастнее подсветить тот момент объективности, без учета которого все разговоры об идеальном и идеальности оказываются пустопорожней болтовней. Уберите этот момент — и вы получите лишенный всякой устойчивости, определенности, порядка, формы, «поток событий» и соответствующий ему «поток переживаний», хаос, в котором барахтается и лишенное идентичности человеческое самосознание, «Я».

Но все это только одна сторона дела, его половинка. (К сожалению, многие авторы, уверенные, что следуют по пути Ильенкова, только эту половинку и имеют в виду.) А ведь в этом словечке — «*принудительность*» — скрывается очень не простая проблема. Проскочив мимо этой проблемы, мы и получим из ильенковской концепции то, что можно было бы назвать «культурно-историческим агностицизмом».

Поясним сказанное. Принципиальная, бескомпромиссная позиция Ильенкова в вопросе о природе идеального характеризуется прежде всего следующей посылкой: способы и схемы деятельности человеческого индивида (как чувственно-предметной, так и интеллектуально-духовной) в отличие от животного не даны ему вместе с организацией его тела и органов, не закодированы в его анатомии и физиологии, в строении его мозга, в структуре инстинктов. В этом (и только в этом) смысле человек действительно есть *tabula rasa*, существо безусловно пластичное, способное действовать по меркам всех вещей. Можно сказать и так: чем меньшую роль в жизнедеятельности

человека играют «закодированные структуры», фиксированный порядок, тем свободнее он и тем более адекватно может постигать порядок вещей.

Если мы на место биологической организации и порядка поставим социокультурную организацию и порядок, то изменится ли что-либо принципиально? И там и здесь схемы деятельности будут не столько «даны», сколько «заданы», и там и здесь они будут действовать «принудительно». Тут-то и появляется «бюрократия чистого разума». Как в этом случае отличить человека от дрессированного животного, медведя на велосипеде, действующего по схемам, чуждым его биологии? Как бы мы при этом ни понимали культуру, какие бы слова ни изобретали для описания «духовной вертикали» той или другой культуры, найти ответ на поставленный вопрос нам не удастся. Если китаец никогда не поймет Канта, а европеец — Конфуция, то взаимодействие культур, да и само существование в одной культуре — все это езда «медведя на велосипеде»: присвоение как чужих, так и своих социокультурных схем ничем не будет отличаться от дрессировки. (В сущности говоря, вся социокультурная, или культурно-историческая, традиция дальше этой схемы не пошла и проблему «принудительности» не разрешила. Желаящий может в эту схему — «пропозициональную функцию» — подставить любые громко озвученные имена философии XX века — схема останется той же.) Но если схемы деятельности человека «закодированы» в его общественном, неорганическом теле, в культуре, и действуют оттуда на него «принудительно», то чем же будет отличаться принудительность второго рода от принудительности первого?

Социокультурные организмы, по мнению ряда философов XX в. (О. Шпенглера, например), инкапсулируют сознание человека, делают «мир человека» закрытым, отгороженным и от реальности, и от других социокультурных миров. Эти мыслители были бы правы, если бы «экраны» культуры, на которых начертаны схемы мышления и действия, были непрозрачны, т. е. если бы строительство культуры состояло исключительно в опредмечивании, овеществлении коллективных представлений. Однако в реальности дело обстоит так, что опредмечивание предполагает обратный процесс — «распредмечивание», обнаружение объективного смысла культурных стереотипов в процессе контакта индивидуального разума с миром вне культуры. Мыслить, как и чувствовать, должны мы сами. Если бы

этого не было, если бы «яйцо» не становилось прозрачным, если бы сами стереотипы не испытывались на истинность в *индивидуальном* опыте, то развитие культур и их взаимодействие были бы невозможны. В лучшем случае можно было бы говорить лишь об изменении, мутациях культурных «текстов», механически обусловленных внешним воздействием, но не об имманентном развитии. Но тогда сравнение разных культур не пошло бы далее меланхолических констатаций: в одних культурах запрещается есть свинину, а в других не возбраняется кушать и человека. Одна нисколько не лучше другой. В одних верят в нейтрино, в других — в духов леса. Такова жизнь. Между тем любой культуре присуще самоотрицание, внутреннее беспокойство, сократово начало, «овод» сомнения. И в любой культуре изначально «спрятана» склонность к протесту, к контр-культуре. Даже в любой религии сидит червь ереси. И точно так же сплошь и рядом протест вновь обретает облик культурного стереотипа, канонического «текста» — и затем все начинается сначала.

Ключом к решению загадки этого процесса является последовательно проводившаяся Ильенковым мысль о том, что человек по природе своей есть универсальное существо, не отождествляющее себя ни с одной заранее данной программой, потенциально абсолютно пластичное, враждебное любой предначертанной схеме, будь то анатомия его тела, нейродинамические структуры, инстинкты или культурные стереотипы. Неспецифичность и незапрограммированность — сущностная специфика человека, способного, в отличие от животного, действовать по схемам всех вещей во Вселенной и по схемам любой культуры. Поэтому он обречен быть «протестантом». Но актуально он все же запрограммирован данной культурой, более того, он не может быть протестантом, не будучи благочестивым католиком, и наоборот. Ведь без культурной программы он только животное (Маугли) или автомат. Это — реальное противоречие, взрывающее любое социокультурное «яйцо». Человек существует не просто в культуре, но в истории, которая и есть способ движения противоречия, порождения и разрешения его. Культура учит, индивид учит-ся, учит себя, заново открывает общеизвестные истины как истины собственного опыта, как разумные схемы собственной деятельности. Учительство и ученичество — два полюса мышления, оно — в пересечении этих координат. Учительство без ученичества и дает «бюрократию культуры». Именно это имел в виду Ильенков, когда писал



о том, что школа должна учить мыслить\*. Научение в конечном счете и обуславливает смену программ.

Тезис о том, что разум объективен для себя самого, Э. Ильенков рассматривал как драгоценнейшую находку Платона и Гегеля. Правда, функциональную характеристику разума, без учета которой невозможна теория познания и логика, они выдали за субстанциональную характеристику, сведя весь драматизм проблемы тождества мышления и бытия к довольно плоской и банальной мысли о *самопознании* мирового разума. Дальше этого, по мнению Э. Ильенкова, мировая немарксистская философия, в сущности, не пошла, доведя в XX в. эту идею до абсурда в лингвистической философии. Проблемы нет, если мыслящее познает мышление же.

К сожалению, очень многим и в нашей стране и «на Западе» кажется, что достаточно включить в состав представлений логики, психологии, «философии науки» и т. д. «волшебное слово» — «социально-исторический» (контекст, детерминация и т. п.), как все чудесным образом станет ясным. Имеете дело с каким-то своеобразным способом мышления индивида данной культуры — ищите глубоко спрятанную в истории этого социума структуру — «архетип». «Вульгарная социология» — то же самое. Мы ничего не имеем против такого рода исследований в области психологии или «социологии познания», но надо помнить, что ссылка на «социум» (для объяснения мышления) требует серьезных жертв. Ну, к примеру, один из основоположников «социологии» так пояснил понятие «социальный факт». Если вы вышли на улицу, а дождя нет, но вы все же раскрыли зонтик, потому что на улице все стоят с раскрытыми зонтами, то это уже «социальный факт». Действительно ли история с зонтиком указывает на социальный факт? Человек, раскрывший зонтик только потому, что его раскрыли другие, — вовсе не человек, а картонный паяц, которого дернули за ниточку, автомат, действующий по бихевиористской схеме «стимул-реакция». Точно так же смеющимися идиотами-автоматами выглядят те, кто смеется не потому, что смешно, а потому, что смеются другие. Так социального факта не получишь.

Среди тех смыслов термина «идея», которые дает Платон (всеобщее, неподвижное, определенное, сущность, умопостигаемое, истинное, объективное, образец, идеал), есть и такой: идея — это и *эйдос*, вид, образ, лик. Это и есть тот момент, ко-

\* Ильенков Э. В. Школа должна учить мыслить. Москва—Воронеж, 2002.

торый упускается из вида, когда говорят об идеальном вообще и об идеальном в ильенковском понимании. Этот смысл наиболее убедительно выявил и выпукло «изобразил» А. Ф. Лосев еще в ранних своих работах, в частности, в «Логике музыки». «Эйдос», по Лосеву, это *«скульптурное изваяние смысла»*. Предметно-зримое, пластически воплощенное, объективно данное явление, явленность смысла. *Без этого «оттенка» смысла термина «идея» — вся платоновская, а вместе с нею и ильенковская концепции рушатся.*

Для Платона, для Лосева и для Ильенкова существенно, что мышление вовсе не есть оперирование «чистыми» смыслами, мысленными сущностями, поданными разуму в знаках, в языке. Мышление есть и для Платона, и для Лосева, и для Ильенкова именно «умо-зрение», т. е. феномен, в котором одинаково важны обе составляющие — и ум и зрение. У Платона оба элемента налицо. Мыслить надо «воочию», как писал И. Ильин, имея в виду Гегеля. Надо *видеть* то, что мыслишь, смотреть на мир «умными очами» (Ломоносов). В схоластической традиции из «умозрения» зрение исчезло, испарилось, остался только ум, вследствие чего и ум выродился в умение употреблять знаки; схемы мышления превратились в схемы языка. Но это в схоластической традиции философии, а вот в искусстве, например в поэзии, платонов «эйдос» просто неустрашим: «Не поймет и не заметит гордый взгляд иноплеменный, что сквозит и тайно светит в наготу твоей смиренной». Это Тютчев о России. «Не поймет и не заметит»: чтобы понять, надо видеть, чтобы видеть, надо понимать.

Обратимся теперь к текстам Ильенкова. Всюду, где речь идет об идеальном, имеется в виду непременно *«чувственно-сверхчувственное»* бытие. Идеальное для Ильенкова — это представленное, репрезентированное бытие, одно в другом, одно в образе другого. Существенно и то, *что* репрезентируется, и то, *в чем* репрезентируется. Первое — незримо, второе — зримо. То есть это смысл действия, форма деятельности в чувственно-воспринимаемой форме вещи и форма вещи, воспринятая как форма действия. Это именно *эйдос, т. е. предметно осмысленное действие или деятельно осмысленный предмет*, образ действия, представленный в образе вещи. Попробуйте пересказать (или нарисовать, или изваять) какую-нибудь сонату Гайдна. Смысл — не вне, а в самой звучащей материи, он — логика ее организации, а не какая-нибудь «программная тема».

Стоит, пожалуй, пояснить это на простеньком примере. (Такого рода приемов не гнушались и классики естествознания. Это и «яблоко Ньютона, и «демон» Максвелла, и кошка в одном контейнере со счетчиком Гейгера у Шредингера.) Спросите городского жителя, никогда не бравшего в руки ни топора, ни колуна, никогда не рубившего ветки и не коловшего чурбаки: «Чем отличается топор от колуна?» Что он ответит? А то, что топор — это тот же колун, т. е. клин, с той лишь разницей, что топор будет потоньше и поострее, а колун потолще и тупее. Как вещи они мало отличаются друг от друга. А вот *смыслы* — разные, даже прямо противоположные. Попробуйте колуном рубить гибкие ветки — рискуете остаться без глаза. А попробуйте топором колоть вязовый чурбак — рискуете остаться без топора, увязнет в волокнах дерева. Горожанин видит вещь «саму по себе», ее собственную форму. А вот лесоруб видит в форме вещи схему действия разрубания или расщепления и схему самого объекта действия — структуру волокон дерева. Одно сквозь другое. Действию расщепления, разъединения волокон соответствует колун, действию рассечения, перерубания волокон — топор. Диаметрально противоположные смыслы. Схемы культуры и есть схемы вещей вне культуры, но уже освоенных культурой. Вовсе не всякая вещь может быть вовлечена в данную культуру, освоена в ней. Но только та и в той мере, в какой собственная ее природа, ее «схема» совместима со способом ее бытия в культуре, в деятельности и лишь в той мере, в какой ее собственные качества совместимы с функциональными схемами.

Ильенков твердо стоял на той позиции, что культурно-исторические схемы жизнедеятельности суть не что иное, как уже освоенные, отраженные в деятельности природные, вне культуры и вне деятельности существующие формы, свойства и законы вещей. Полнота освоения характеризует и уровень развития самой культуры.

**ИЛЬЕНКОВ И ГЕГЕЛЬ.** В Ильенкове (как и в Марксе) охотно видели гегельянца. Между тем он дал самую точную и убедительную критику философии Гегеля, а в его лице и всякого идеализма, выходящую далеко за рамки «диаматовской» классификации направлений в философии. Эта критика поучительна как для формирования отношения к разным школам идеализма XX столетия (будь то «онтологический», «виталистический», «лингвистический» или «экзистенциальный»), так

и для оценки того направления современной «методологии науки» и «философии науки» (математики и естествознания преимущественно), которое маркировано К. Хьюбнером как «критика научного разума».

Важно подчеркнуть, что к тому, что именовалось в советские годы «критикой» (идеализма, «современной буржуазной философии»), Ильенков относился не просто негативно. Сама теория и практика этой критики были для него отвратительны. И когда он обращал свой критический взгляд в эту сторону, официальная «марксистская» философская мысль встречала это настороженно, с недоверием и подозрением. И не напрасно, потому что «критика» ассоциировалась у него не «с борьбой», а с категорией совсем другого плана — *с пониманием*.

С отчетливостью и полной ясностью эта «методология» проступает в отношении Ильенкова к Гегелю как к абсолютной вершине всей домарксовской классической философии. (Как и Маркс, он местами «кокетничает» с гегелевской терминологией, «ходами» мысли, образами.) *Его отношение к Гегелю обнажает ту главную мысль, оценка которой позволяет правильно понять всю эту тему — «Ильенков и мировая философия».* Эта мысль — исходная «парадигма», общее освещение, определяющее и его оценки современной ему философской мысли Запада.

Вот эта мысль.

«...В понятие “идеального” Гегель включает то, что другой представитель идеализма в философии (правда, себя “идеалистом” вовсе не признававший), А. А. Богданов столетием позже обозначил как “социально-организованный опыт” с его устойчивыми, исторически откристаллизовавшимися схемами, стандартами, стереотипами, “алгоритмами”. Общим и для Гегеля и для Богданова (как идеалистов) является представление, что мир “социально-организованного опыта” и есть для индивида тот единственный “предмет”, который этим индивидом “усваивается” и “познается”, — тот единственный предмет, с которым индивид вообще имеет дело и за которым уже ничего более глубокого, упрятанного нет. А вот мир, существующий до, вне и независимо от сознания и воли вообще (т. е. не только от сознания и воли индивида, но и от общественного сознания и общественно организованной “воли”), сам по себе этой концепцией принимается в расчет лишь постольку, поскольку он уже нашел свое выражение во всеобщих формах сознания и воли, уже ос-

воен в “опыте”, уже представлен в схемах и формах протекания этого “опыта”, уже включен в него»\*.

Этим поворотом мысли и характеризуется для Ильенкова идеализм вообще, — и платоновский, и берклианский, и гегелевский, и карнаповско-попперовский, и хайдеггеровский, и гадамеровский... Это и есть «секрет идеализма». Следовательно, речь идет о *подмене* двух разных «предметов» одним.

А не этот ли «секрет» и его частичное «разоблачение» (силою реальных обстоятельств) спрятан в самом механизме «научных революций» Т. Куна, не он ли объясняет смену научных «парадигм». Разум — *двуликий* Янус. Одно его лицо обращено к природе и истории, другое — к культуре. Работа разума и состоит в том, чтобы находить порядок в хаосе, меру в безмерном, определенное в неопределенном, чтобы найти образный эквивалент «кипящей похлебке богов», без которой миф — плоская нравоучительная сказка. Разве античная художественная классика не олицетворяет стихию? «Нечто» — устойчивые, упорядоченные, гармоничные формы искусства и науки — ничто без этого «*своего иного*». А вот в концепции «социологии познания», социально-исторической детерминации «парадигм» науки, в идее культурно-исторического «контекста» второе лицо Януса, обращенное к объекту «в себе и для себя», к тому, что вне культуры, старательно подретушируется под первое, обращенное к культуре. А поскольку культуры-то разные, и географически и исторически, то первое лицо само начинает двоиться, троиться и т. д., становится многоликим. Вот вам и «методологический плюрализм». Хаос, стихия, изгнанные через дверь, возвращаются через окно и поражают саму культуру. Именно эту «болезнь культуры» и продемонстрировали на себе «клиницисты культуры» — постмодернисты. Если «всегда мятежная» реальность есть «лишнее», то она мстит самодовольному научному и художественному разуму, делая его самого лишним — «нонсенсом», бессмыслицей.

Тождество схем деятельности и схематизма объекта, благодаря которому только и возможно познание, всегда не полно, ибо ассортимент схем, развернутых в культуре, всегда ограничен. Понятно, что никакая культура, никакой ассортимент схем не заменит способности суждения. Если этого не будет, если

---

\* Ильенков Э. В. Диалектика идеального. Искусство и коммунистический идеал. М.: Искусство. 1984. С. 44.

следование правилам будет слепым, если лицо двуликого Януса, обращенное к культуре, не поворачивается тут же к природе, наоборот, то вместо человека мыслящего мы получим того упоминаемого Кантом дурака, который, следуя правилу дергать все четвероногое, рогатое и волосатое за то, что висит у него сзади, доит козла, а другой, тоже следуя правилу, подставляет решето. Применение правила должно быть уместным, а универсального правила, правила применения правил, нет и быть не может. Янус не может смотреть только в сторону культуры. Он непременно ослепнет. Если всякий «текст» следует брать «в контексте», то этим контекстом не может быть только культура, но *диалог* культуры и природы, культуры и того, что «кипит в котле у чародейки истории» (Маркс).

Скульптор удаляет все лишнее, все, что не совпадает с его схемой. Но если в культуре нет «лишнего», если могущий вместить уже вместил все в свои схемы, то он — Нарцисс, влюбленный в свое отражение. Разве культура не состоит в обуздании хаоса, в сообщении формы тому, что бесформенно, разве творчество не есть способность увидеть образ в безобразном? Если человек на это не способен, то безобразное ему непременно предстанет как безобразное, отвратительное, пугающее, нечто способное рождать только содрогание, тошноту и экзистенциальный страх. В культуре вообще, в искусстве и в науке — в частности, неустранимо «лишнее», т. е. то, чему в этой культуре не соответствует ни одна схема, ни один образ, для чего нет эквивалента в ее языке, что поначалу непредставимо и невыразимо, что «по ту сторону». Но если культура (как и человек) застревает в этой своей фазе, то она опять-таки умирает или замирает в бессилии. Страху ведь соответствует испуганность, творческое «недо-умение», неспособность озвучить немой, глухой, враждебный мир. А поскольку он все же есть, человек ощущает себя в нем заброшенным. Впрочем, и то, что «по ту сторону», само есть категория культуры. Эти «фобии» порождены движением самой культуры, ее отчуждением. Ильенков (вслед за Марксом) и эту сторону дела не упустил. То, что «по ту сторону», глухим и темным становится именно в силу и в меру того, как глухим и темным становится мир и по эту сторону — мир самого человека. Хаос — это ведь тоже идея, категория, «допущение». «Чистый хаос» — то же самое, что и чистый порядок.

Интересно, что мир природный и исторический, просторный и прозрачный для Гегеля, сморщивается и сокращается,

обретая последнее прибежище в языке. Так, в герменевтике «проникновение в тайны “подлинного бытия” рисуется... как акт раскрытия потаенных “смыслов” и “значений” феноменов человеческого существования, то бишь образов жизни “духа”, обретающих самосознание в языке и посредством языка. Язык предстает тут как “родной дом бытия” (Хайдеггер), а герменевтика — как естественный способ проникновения в тайны этого “дома”»\*. Отсюда видно, что *понимание Гегеля для Ильенкова есть ключ и к пониманию современной философии.*

**ИЛЬЕНКОВ И СПИНОЗА.** Роль идей Спинозы в творчестве Ильенкова совершенно исключительная. К этим идеям и к личности Спинозы Ильенкова привела логика его мышления, пунктирно обозначенная выше. Мы только коснемся этой большой темы в той мере, в какой она позволяет высветить само *отношение* Ильенкова к *истории философии* вообще, представить его как *историка философии.*

Строго говоря, историком философии в «тесном смысле» (как говорили в позапрошлом веке) он не был. В рамках этого смысла ему действительно было тесно. Исследовал он не чужие мысли и тексты, а ту реальность и ту проблему, которую исследовали и «классики», и он сам с *помощью* «классиков», советуясь с ними, споря, находя у них «подсказки» и «подсказывая» им. Для него они — не объекты, а именно субъекты мышления, его со-трудники, занятые *одним делом.* История философии предстает перед ним не как паноптикум отживших идей. Она — «совместно-разделенная деятельность» (об этом понятии см. с. 310–314) по разысканию истины. Так понятая история философии есть *диалог* не только современников друг с другом (Спинозы с Декартом, например), но главным образом диалог настоящего с прошлым, прежде всего самого Ильенкова со своими предшественниками. Это не мертвая, а *живая* история.

Историк философии «в тесном смысле» действует так же, как натуралист, рассматривая своих «брюхоногих» и «головоногих», подсчитывая число ножек, тычинок, пестиков, распределяя их по родам и видам, не отождествляя себя с ними, соблюдая брехтовский «пафос дистанции». Историк философии

---

\* Ильенков Э. В. Гегель и герменевтика. (Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля). См.: Искусство и коммунистический идеал. М.: Искусство, 1984. С. 77.

фии — «холодный мудрец». У каждого его объекта своя «специфика», и для него, что Гегель, что Бюхнер, что Лукач, что Митин — одинаково «факты», и все они выстраиваются в один фактический исторический ряд. Плохого здесь, конечно, ничего нет: где нет фактов, там нет и науки. Но вот Ильенкову, как и Гегелю, работать в рамках этой схемы было «тесно». Чтобы сделать чужую мысль предметом, надо сделать ее предмет своим предметом, т. е. иметь перед глазами ту же самую реальность, которую «имел в виду» и исследуемый «объект-субъект». Если же этого не происходит, то от чужой мысли остается только ее сухая «шкурка». Эта шкурка и есть «текст». А это значит, что если предметом вашего исследования являются мысли Спинозы, то не упирайтесь взглядом исключительно в его тексты. Ваша задача — сквозь эти тексты увидеть то, что видел сам Спиноза, те трудности, которые вставали перед ним, когда он испытывал схемы, уже разработанные до него (Декартом, например), соотносил их с реальностью, дорабатывал и изменял, порою радикально. Тексты не могут не отразить «муки слова». В них неизбежно останутся следы этих мук — противоречия, несообразности, сомнения, колебания и т. п. Только для историка-позитивиста тексты священны — безусловные факты. Для самого же мыслителя — они эскизы, наброски, следы нередко титанических усилий мыслителя выразить «невыразимое». Прав был тот, кто сказал: «Языку нечего стыдиться срамов, приобретенных в борьбе с мыслью».

Вот эта борьба и ускользает от внимания историка-позитивиста. Он предпочитает не замечать эти шрамы — противоречия, несообразности. А когда другой подмечает их и поправляет, высвобождая смысл из его неизбежно ограниченной «шкурки» (она тоже несет на себе шрамы, оставленные эпохой), то первый поднимает крик: «Исказил, изуродовал!» Различие между первым и вторым историком не просто велико — оно *принципиально*. Почему поклоняющийся факту историк поднимает крик? А потому, что «текст» для него и есть «факт», потому, что «бытие в культуре» он не соотносит с бытием вне культуры, потому, что «Sage», «сказание», не отличает от «Sache», «вещь», текст от того, о чем этот текст говорит. Принципиальным различие двух историков является потому, что их *предметы разные* и говорят они о разном. Один имеет в виду слова, другой — мысли.

Нам не пришлось бы тратить так много слов, если бы не один «исторический» казус и если бы этот казус не был высвечен



одним дотошным «историком философии» и не был подан в резко разоблачительном свете как сенсация. Не будем называть имени этого историка и ту публикацию, в которой этот казус представлен «городу и миру». Дело не в личностях, дело в проблеме. А это — *проблема аутентичного прочтения исторических текстов*. Казус состоит в следующем.

Решительно во всех текстах Ильенкова, в которых речь идет о мышлении и о Спинозе, употребляется словосочетание «*мыслящее тело*». А в текстах Спинозы такого словосочетания нет. В латинском оригинале на месте слова «тело» должно было бы стоять «*corpus*», а все выражение в целом должно было выглядеть так: «*corpus cogitans*» — «мыслящее тело». Но у Спинозы находим «*res cogitans*» — «мыслящая вещь». Автор публикации, — назовем его «историком», — утверждает, что словосочетание «мыслящее тело» — это «химера», бессмыслица, «оксюморон», сапоги всмятку. Из этого «факта» он делает вывод, что Ильенков приписал Спинозе свое собственное изобретение — бессмыслицу, и уличает Ильенкова в подтасовке, шулерстве: «подменил», «приписал», «изуродовал», подретушировал портрет Спинозы под самого себя. Дело приняло, таким образом, криминальный оборот. У подлинного Спинозы, по мнению «историка», мыслит не тело, а душа, которая понимается не как особая бестелесная субстанция, а как «идея тела». Вот, собственно, и весь «казус».

Можно было бы ограничиться указанием на то, что одно из словарных значений термина «*corpus*» — «живое существо, человек» и «*corpus cogitans*» можно переводить и как «человек мыслящий». Это конкретнее, чем «нечто мыслящее», ибо слово «*res*» имеет как минимум десять значений. Этим можно было бы и начать и тут же кончить дискуссию с «историком». Однако этот «казус» — хороший повод обсудить не пустяковый «скандальчик», сильно отдающий желтизной, а серьезную проблему.

Положим, что словесное расхождение между Ильенковым и Спинозой — бесспорный факт. Но правомерность обвинения отсюда не следует. (Оставим в стороне оскорбительное для Ильенкова и абсолютно не совместимое с тем, что мы, его современники, знали о нем, подозрение.) Факту этого рода можно противопоставить даже не один, а целую серию фактов, и спросить нашего «историка»: а как с ними-то быть?

**Факт № 1.** Душа есть «вещь мыслящая». Душу Спиноза определяет как «идею тела», идею, в свою очередь, как «по-

нятие, образуемое душой»\*. Как же надо читать Спинозу, чтобы этой явной тавтологии не заметить: «душа» определяется через «идею», а «идея» через «душу»? Точно так же: если душа есть «вещь мыслящая», то получается, что «мыслящее мыслит» — опять тавтология. Так поправлять Спинозу или так и оставить?

*Факт № 2.* Вторая аксиома (!) второй части «Этики» гласит: «Человек мыслит». А в «королларии» к теореме 13 той же части «Этики» сказано: «Человек состоит из души и тела»\*\*. Так кто же мыслит, человек, целое или его душа, часть? Если мыслит душа, часть целого, то почему не может мыслить и его другая часть — тело? «Душа» — абстракция от человека, «тело» — тоже. Одно из двух: либо неверна аксиома, либо неверен королларий, а с ним и тезис, что «мыслит не тело, а душа», ведь сказать такое — то же самое, что сказать: «ходит не человек, а его ноги».

*Факт № 3.* Субстанция у Спинозы есть нечто протяженное, и это протяженное мыслит, обладает вторым атрибутом — мышлением. Непротяженных субстанций не бывает. Отсюда может следовать только один вывод: протяженная субстанция и есть то, что мыслит. Тело — нечто протяженное. Тогда почему же, когда протяженное есть субстанция, оно мыслит, а когда оно тело, то — нет? Так и оставим?

*Факт № 4.* Идея — это «понятие, образуемое душой». Но у Спинозы же идеи существуют не только в душе, но и в Боге, а Бог души не имеет. Идея каждой вещи дана дважды — «в душе» и «в Боге», значит, и независимо от души. Будем и это оставлять?

Кстати, о Боге. Как с ним-то быть? Первая часть «Этики» названа «О Боге». Будем понимать Спинозу буквально, строго по тексту? Но тогда он фидеист. А если фигурально («Бог или природа»), то атеист. Если буквально, то «природа» — атеистический «довесок», а если фигурально, то Бог — фидеистический довесок. Так кто же Спиноза — атеист или фидеист? За что держаться, за букву или за смысл?

Не будем приводить другие факты — «их есть у меня». Видел ли эти противоречия и несуразности Ильенков? Видел, конечно, как знал он и о различии пресловутой «res» и «corpus».

\* См.: Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. М., 1957. С. 412, 413, 425 и др.

\*\* Там же. С. 403, 414.

«Латинское «res» — термин многозначный. Это и «предмет», и «дело», и «имущество», и «власть», и «вселенная» (*natura rerum*). На место многосмысленной «res» Ильенков поставил однозначное «тело». «Тело» выводит нас на путь науки, а «душа» — возвращает к Декарту и делает психофизическую проблему неразрешимой. Ильенков не устал напоминать, что теорию, «идею» нельзя извлечь просто из фактов. Без идеи и сами факты не только не поймешь, но и просто не увидишь. А если увидишь, то «не то». Увидели же древние греки в бегемоте гиппопотама, «речного коня».

Была ли у Ильенкова «идея Спинозы» или он должен был ограничиться просто «текстом»? Конечно, была. Но мог ли он взять ее из текстов Спинозы? Так у Спинозы *не одна, а две разные* идеи: одна идея Бога как совершенного существа, а вторая — природы, как «причины самой себя». Из какой прикажете исходить? А если бы не было у Ильенкова «идеи Спинозы»? Тогда зачем он сам?.. — Читать тексты, как пономарь: чем меньше мыслишь сам, тем лучше понимаешь Спинозу? «Идею Спинозы» Ильенков берет не только из текстов Спинозы, но отчасти и из Гегеля, Фейербаха, Маркса. Он смотрит на то, что было, отправляясь от того, что стало. А можно ли иначе? Можно, если исходить из схем позавчерашнего дня, скажем, из Декарта. Вот тогда-то Спиноза уж точно будет «изуродован». По Декарту, у человека не одна, а две «res», две сущности, поэтому и «душу» он понимает *субстанционально*, а у Спинозы не две «res», а одна, которая и простирается, и мыслит. Потому-то «мыслящее тело» лучше передает мысль Спинозы, чем «мыслящая душа». «Мыслящая душа», конечно же, не химера. Она хуже химеры, она — *тавтология*, т. е. бессмыслица. Наш «историк» и ставит на место мысли Спинозы бессмыслицу. Вот и все «аутентичное прочтение».

А знал ли сам Спиноза, кто он такой, скажем, пантеист или атеист? «Научного атеизма» тогда ведь не было! Говорит чуть ли не на каждой странице о Боге, но понимает под ним природу. Получается, что смотреть на него можно и так, и сяк. Если из прошлого, то он — оригинальный богослов, а если из настоящего — то предшественник Маркса. Тут перед нами серьезная методологическая *проблема*, а не криминальный «случай».

Скажем, перед вами некое простейшее. Есть эктодерма, есть энтодерма. Вот какой-то пузырек внутри. Что это? Сумеете ли вы ответить? Да он и сам, этот пузырек, еще не знает, что он такое. Он вам и сердце, и желудок, и легкие... Он полифунк-

ционален, его можно толковать и вкривь и вкось, ибо эволюция еще не показала, что он такое. Тут целый веер функций и все — растопыркою. А если вы смотрите эволюционно? Тогда совсем другое дело: вы увидите определенную функцию и определите орган. У вас уже будет критерий, «концепт», «понятие», «идея». А ну как у вас в голове нет «идеи лошади», сумеете ли вы распознать вот в этой лохматой, брюхатой, косолапой кобылке коня? Или скажете: «Да лошадь разве ты? Ведь ты же только верблюд недоразвитый!»

Ильенков смотрит в прошлое из настоящего. Анатомия человека для него — ключ к анатомии обезьяны. Пузырек, о котором шла речь, это намек на последующее развитие, на легкие, сердце, желудок. Мы можем понять прошлое только тогда, когда знаем тенденцию, когда уже обозначился результат. Ильенков смотрел на Спинозу «сквозь» всю последующую историю. Он смотрит на клеточку тела, имея перед глазами «развитое тело». Его «точка зрения» уже дана историей, это — новая высота. С этой позиции легко получают объяснение и те факты, о которых сказано выше, включая и «курьез».

Почему у Спинозы субстанция мыслит, а тело нет? Да потому, во-первых, что субстанция бесконечна, а тело *конечно*. Разум универсален, бесконечен, разъяснял Декарт, мы способны мыслить любой объект во вселенной, а тело не универсально, оно автомат, число элементов которого и их состояний невелико\*. «Разум» и «тело» просто несоизмеримы. Тело у Спинозы — модус субстанции, которая протяженна, т. е. телесна. Стало быть, тело не мыслит не потому, что оно «телесно», материально, а потому, что оно конечно; во-вторых, потому, что в эпоху Спинозы под телом понималось нечто *инертное* (позднее у Ньютона масса — мера инертности тела, т. е. телесности), а мышление активно. Ни Декарт, ни Спиноза ничего еще не знали о бесконечном (потенциально) «неорганическом теле» общественного человека. Но мы-то обязаны это знать! Индивид, т. е. человеческое органическое тело не целое, а часть, «душа» — это и есть родовое целое, представленное в индивиде. «Человек мыслит» лишь постольку, поскольку в нем и с ним вместе мыслит человечество. Но и этого Спиноза не знал и не мог знать. Спиноза даже не ставит вопрос о происхождении мышления, оно — вечно, оно атрибут. Не знал он и идеи развития, эволюции, но мы-то обязаны знать!

---

\* См.: Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С. 301.

Противоречия и несуразности Спинозы не вина его, а беда. Вина лежит на его эпохе, на тех схемах «социально-организованного опыта», внутри которых он находился. Отсюда же его Бог, который — «природа». Так развязывать этот узелок с душой и телом или так и оставим? А может, будем, как в случае с определением души через идею, а идеи — через душу, уличать Спинозу в «детском грехе»?

Нет, конечно. Спиноза колеблется, сомневается, значит — мыслит. Тут не неряшливость, не недогляд, тут — реальное противоречие. Спиноза даже тут велик: он зафиксировал *реальное* противоречие и не пошел по легкому пути разведения явления по разным каналам, субстанциям, «измерениям», «точкам зрения», и не свел одно к другому. Как бы хорошо избавиться от тела, как делает наш «историк»! Но Спиноза не сделал этого, тело осталось у него, но лишь в «идее тела». Осталось и формальное противоречие. А нам говорят: «Не трогайте! Навредите! Пусть так и останется!» А Ильенков оставил тело, но не мертвое, а живое, не инертное, а активное, не конечное, а бесконечное, не только органическое, но и «неорганическое» и кое-что получил.

В мысли об активно действующем теле Спиноза оставил нам ниточку, за которую и потянул Ильенков. Оставим пока Спинозу в стороне и зададим вопрос тем критикам Ильенкова, которые уличают его в «отсебятине», и сформулируем его так: перед вами новорожденный младенец. Тело это или не тело? Ясно, что тело. Если вы это признаете, то второй вопрос: это тело имеет душу или нет или оно только тело, просто тело? Если оно уже имеет душу и вас самого не смущает это утверждение, зададим третий вопрос: а как это тело обрело душу, если в нем самом она по определению заключена быть не может? Откуда и как она вселилась в «просто тело»? Если она вселилась в тело, то сама обязана быть телесной, где-то в протяженном теле находиться, «иметь место», т. е. иметь и собственный размер и пространственную координату. Декарт, человек последовательный и решительный, разместил ее в «шишковидной железе» и... рассмешил образованную публику. Но ведь перед этой «теоретической» проблемой встают все родители, глядя в люльку с младенцем, и для них она проблема практическая: будем ждать, что все само собой образуется и душа проснется в этом тельце, или будем с этим «просто телом» что-то делать, воспитывать, «руко-водить», формировать душу?

Можно заострить и драматизировать этот вопрос, опять-таки поставив его не как исключительно теоретический, а

как практический. И найдем ответ в жестоком эксперименте, поставленном самой природой: слепоглухонемые от рождения дети. А. И. Мещеряков так и говорил: да они не то что человеческой, но и животноподобной психики не имеют. Это, скорее, растения — тела, просто тела. И если ничего с ними не делать, а только ожидать пробуждения в них души, то они так и останутся просто телами-растениями: зальем в рот жидкость — проглотят, не зальем — будут только корчиться, как червяк на асфальте.

Ну так как, возьмем в умные руки «просто тело» и будем формировать душу, «лепить» телесные, пространственные действия «просто тела» по контуру других, но не просто протяженных, а «умных» тел, вещей, созданных человеком и для человека? Или будем ждать чуда? Вот этот-то вопрос и решал Ильенков, читая Спинозу и вникая в его размышления. Исходя из *просто тела*, мы худо-бедно все-таки продвинемся к пониманию мышления и души, а вот исходя из души как *идеи тела*, мы не продвинемся к нашей цели ни на миллиметр. Нет тела — нет и идеи.

Спиноза действительно сложен, но не потому, что таинственен или темен, а потому, что противоречив. И в том, что он не затушевывал свои противоречия, а выставил их на обозрение — величие его. А Ильенков эти противоречия и попытался разрешить, вежливо «не заметив» их у Спинозы (к Декарту он был беспощаден).

Ильенков смотрел на Спинозу «сквозь» Гегеля, Маркса, Мещерякова. Он смотрит на клеточку тела, имея перед глазами «развитое тело». Его «точка зрения» уже дана историей культуры. Эта точка зрения не только его, а *наша*. Она исходит не из домыслов, опирается вовсе не на хитроумные «смыслы», произвольно извлекаемые досужим остроумием из текстов или столь же произвольно добавляемые в них. Такого рода интеллектуальную эквилибристику продемонстрировать не так-то уж и трудно, было бы желание. В том-то и дело, что Ильенков вовсе не изобретает «толкования». Он тоже исходит из фактов, только эти факты даны не так, как они были даны Спинозе. Тогда их или просто не было, или не было тех призм и увеличительных стекол, сквозь которые можно было бы эти факты увидеть. Только и всего, а «отсебятина» тут вовсе ни при чем. Уверен, и после нас Спинозу будут понимать глубже, чем мы сегодня. Но вовсе не потому, что в его текстах запряваны какие-то тайны, секреты или запредельные смыслы, а просто потому, что,

имея перед глазами дуб, мы можем понять, что такое желудь. Откуда смотреть... Ницше, например, увидел в человеке хищника, Фрейд — обезьяну. Тоже ведь взгляд, как, скажем, и у сверхсовременного Делеза. Посмотришь снизу и получилась... «неклассическая философия».

Так что «выпрямление» Спинозы Ильенковым — это вовсе не следствие скверной склонности все мерить на свой аршин. Такое, конечно, случается. Но не с «великими», а с ничтожествами. Ильенков столько же ищет себя в Спинозе, сколько и Спинозу в себе. Тожественное в них и будет истиной, понятой как процесс, как развитие, как вызревание знания. Ведь нельзя же всерьез полагать, что у Спинозы — одна истина, а у Ильенкова другая. Она одна, одна на двоих, на всех, кто ценит и хочет понимать их обоих. Вот поэтому-то отношение Ильенкова к Спинозе — тот «случай», сквозь который просвечивает все его отношение к истории мировой философии.

А. Г. Новохатько

## Почему именно Спиноза\*

Спиноза оказал колоссальное влияние на таких мыслителей, как Гегель и Ницше, Лейбниц и Бергсон, Лессинг и Шеллинг, Дидро и Гете. В Спинозе есть что-то поразительно глубокое, что заключает в себе зерна позднейших «систем» и «антисистем». Его понимание человеческой души предполагает если не теорию Абсолюта, то достаточно жесткий теоретический каркас, в качестве которого и выступает его учение о единой субстанции, атрибутах и модусах. В самом общем виде спинозизм, с точки зрения Ильенкова, означает, что человек не есть и не может быть субстанцией, сущность человека раскрывается через определенные атрибуты и модусы субстанции. Показательно, что учение об атрибуте протяженной телесности (*res extensa*) рассматривается не в первой, а во второй части «Этики», т. е. в контексте и в составе учения о душе. Если это и материализм, то отнюдь не гоббсовский и не картезианский по своему генезису.

В тринадцатой теореме второй части «Этики» представлен определенный промежуточный итог рас-

---

\* В статье развиваются положения доклада «Ильенков и Спиноза», подготовленного для международного симпозиума, проходившего в сентябре 1999 г. в Хельсинки (Финляндия) и полностью посвященного творчеству Э. В. Ильенкова. Материалы симпозиума опубликованы в книге: «Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited». Helsinki. 2000.



смотрения вопроса о восприятии человеческой душой вызревающей в ней объективной идеальности. Вместе с тем именно здесь, в данном пункте своего главного труда Спиноза несколько неожиданно, как могло бы показаться на первый взгляд, но по сути удивительно тонко и органично вводит аксиоматику и разворачивает сжатый теоретический набросок *природы телесности*. Ведь важно не только то, что человеческая душа едина с телом, но и то, что это единство объективно представлено. Здесь уместно привести тонкое замечание Гегеля: «Спиноза постоянно говорит “в объекте идеи”, однако лучше было бы здесь сказать в *объективном*»\*. Как именно душа соединена с телом, а самое главное, что именно следует понимать под единством?

Все, что было сказано до сих пор, имеет лишь общее значение и относится к человеку не более, чем к другим индивидуумам, которые, хотя и в различных степенях, однако все же одушевлены. Поэтому надо говорить о своеобразии человеческого тела среди всех других тел, включая мыслящее тело субстанции. Бог как точка отсчета, как самая высшая, самая совершенная форма атрибутивного самообнаружения есть *вещь мыслящая* и вместе с тем *вещь протяженная*, вследствие чего возможна и модусная представленность порядков *res cogitans* и *res extensa* — разумеется, под соответствующими атрибутами Бога, — т. е. способов сцеплений идей, выражающих способы сцеплений вещей (тел) и их состояний. «В самом деле, в Боге необходимо существует идея всякой вещи, причину которой он составляет, точно так же, как и *идея человеческого тела*... Поэтому для определения того, чем отличается человеческая душа от других душ и в чем она выше их, нам необходимо изучить, как мы сказали, природу ее объекта, т. е. природу человеческого тела... Чем какое-либо тело способнее других к большему числу одновременных действий или страданий, тем душа его способнее других к одновременному восприятию большего числа вещей; и чем более действия какого-либо тела зависят только от него самого и чем менее другие тела принимают участия в его действиях, тем способнее душа его к отчетливому пониманию. Из этого мы можем видеть превосходство одной души перед другими, можем далее найти также причину того, почему мы

---

\* См.: Гегель Г.-В.-Ф. Соч. Т. XI. С. 296.

имеем лишь весьма смутное познание о нашем теле, а также многое другое, что я из этого далее выведу»<sup>\*</sup>.

Ильенков последовательно отстаивал тот взгляд, что наиболее плодотворной и для психологического, и для физиологического научного исследования будет историко-философская традиция, восходящая к позиции Спинозы: отношение к самому себе, или «Я», есть прежде всего телесное отношение, а не пресловутый акт интроспекции, не психический акт осознания самого себя отдельным бестелесным «Я». Становление человеческой души должно быть понято в генезисе не со стороны ее представленности в виде индивидуального (единичного) самосознания, — хотя такая представленность эмпирически обнаруживается вроде бы вполне достоверно, — а как материально-телесное отношение. «...Того, к чему способно тело, до сих пор еще никто не определил... но говорят, из одних лишь законов природы, поскольку она рассматривается исключительно как телесная, невозможно было бы вывести причины архитектурных зданий, произведений живописи и тому подобного, что производит одно только человеческое искусство, и тело человеческое не могло бы построить какой-либо храм, если бы оно не определялось и не руководствовалось душою, но я показал уже, что они не знают, к чему способно тело, и что можно вынести из одного только рассмотрения его природы...»<sup>\*\*</sup>.

Другая традиция восходит к философии Декарта и Фихте. Оба рассматривают в качестве не только исходной, изначальной, но и в качестве всеобщей, базисной определенности человеческой души, человеческого Я именно *отношение к самому себе*. Причем это отношение рассматривается ими всецело и исключительно как идеальное (нематериальное, бестелесное). Оно, в понимании Декарта и Фихте, подчеркивает Ильенков, «принципиально невозможно в качестве материального отношения», т. е. в качестве отношения *материального тела*.

Это так. Однако нельзя упускать из виду, что, характеризуя своеобразие позиции Декарта и Фихте, Ильенков не затрагивает при этом ту грань проблемы самосознания, посредством которой она увязывается ими с проблемой Абсолюта, или божественного бытия. (Вовсе не случайно это обстоятельство упомянул Мих. Лифшиц в своем анализе цикла ильенковских статей об идеальном.) Строго говоря, и Декарт, и Фихте увязы-

<sup>\*</sup> Спиноза Б. Этика. Ч. II. Теорема 13, королларий.

<sup>\*\*</sup> Там же. Ч. III. Теорема 2, схолия.

вают природу самосознания с материальным миром, но не непосредственно, а опосредствованно, через восходящий к Ансельму «онтологический аргумент». Безусловно, Ильенков прекрасно видел эту особенность воззрений Декарта и Фихте, но либо намеренно обходил ее стороной и удовлетворялся гегелевским решением, либо вообще отодвигал проблематику абсолютной истины *в данном случае* на второй план, но все же никогда ее не маргинализировал.

Вот типичный выразительный набросок, сохранившийся в архиве Ильенкова, в нем проблематика онтологического доказательства бытия Бога затрагивается в связи с пониманием природы идеального у Канта и Фихте: «Примечательно, что Кант нигде не дает (не формулирует) своего определения “идеального”, “идеальности”, — он исходит из него, определяя *трансцендентальную идеальность* пространства и времени, как из чего-то не нуждающегося в таком разъяснении, как из чего-то общепонятного или общепринятого. По-видимому, из традиции, сложившейся в школе Вольфа. И то же самое у Фихте. “Идеальность” попросту обозначает название для всего, что имеет свое основание исключительно в “Я” и не обусловлено ничем “внешним”».

Для Канта «идеальны» те определения вещей, которые положены исключительно «изнутри» Я, — время, пространство, категории рассудка. За их исключением остается «материальный» момент, связанный с ощущением. Он деятельностью «Я» не полагается и не может полагаться — на этом и основывается вся его критика онтологических доказательств, — *существование* предмета вне Я должно быть удостоверено *ощущением*, — оно не может быть положено «чистой» деятельностью Я, требует Не-Я, как извне дополняющего момента.

Этот дуализм и не устраивает Фихте — всякое Не-Я должно быть все же истолковано как результат *чистой деятельности*, идеальной деятельности, — в том числе и наличие “действительных талеров”».

В данном ильенковском тексте симпатии автора явно на стороне Фихте, противопоставившего кантовскому дуализму онтологию «чистой» (абсолютной) деятельности.

С проблемой Абсолюта, кстати, связаны последующие *исправленные* и совершенно *новые* варианты наукоучения. Исследователи документируют целую серию редакций, отмечая в качестве наиболее существенных версии, разработанные в промежутке между 1801 и 1813 гг., где Фихте выходит далеко за

пределы первоначального издания 1794 г. Так, в «Наукоучении» 1801 г. Фихте подчеркивает, что «в основе непременно должен быть Абсолют, без него нельзя достичь никакого атрибута, ни знания, ни бытия... этот Абсолют являет себя как Разум, он делится на Знание и Бытие». В силу того что разум удовлетворяется стихией бесконечного, он и владеет бесконечным, но не Абсолютом, который лишь просвечивает в разуме, отражается в нем и тем самым сообщает ему простоту и единство. Именно на этом пути можно питать надежду, полагает Фихте, что человеческий разум в состоянии удержать и Единое, и Всеобщее, причем в противоположность Спинозе, который теряет Единое во Всеобщем, а Всеобщее в Едином.

Неразработанность в системах классической метафизики Спинозы и Лейбница понятийной диалектики, отражающей безусловные (абсолютные) грани соотношения телеологии и причинности, впервые выявил именно Фихте, гораздо раньше Гегеля. Именно Фихте взялся за разработку подвижно-рефлексивной (понятийной) деятельности Я, за выявление способов обнаружения Абсолюта в конечном, т. е. в целеполагающем человеческом сознании. Фихте, подчеркивает Ильенков, «восстанавливая исходное понятие картезианства, разрушенное Спинозой, — понятие “свободной воли”, — стремится преодолеть спинозизм на его собственной почве, т. е. принимая во внимание все те факты, которые Спиноза делает исходным пунктом своей концепции интеллекта и воли, но стараясь вывести (“дедудировать”) все эти факты как следствия (как условия “возможности”) априорно предположенной “разумной воли”, как внешние проявления “Я” (*лучшего* — трансцендентально-го Я), как формы его реализации в чувственно-эмпирическом мире»\*.

Гегелевское отношение к Фихте в данном пункте требует пояснения. Гегель был согласен с Фихте — с тем, что формирование («дедукция») сознания определяется по праву из самой его сути, из *себетожественности* самосознания, из Я=Я, а также вследствие модификации объекта, Не-Я.

Но почему в таком случае остаются за скобками, почему оказываются растворенными в активности Я основания его (этого Я) собственной деятельности, объективирующей себя и только себя (свою субъективность), почему исчезает на деле объективно-идеальный момент самосознания? Реального перехода в

\* Вопросы философии. 1977. № 5. С. 146—147.

противоположность у Фихте тут нет. Поэтому вышеуказанное единство переводится у него в модус морального полагания, или лучше сказать — *бытия в долженствовании*.

Гегелевский диагноз точен: размыта *абсолютная* грань единства Я и Не-Я, сознания и предмета. Сила воображения, рождающая настоящее из будущего, единственная творческая (психическая) способность, раскручивающая все циклы самосознания, имеет один роковой изъян — она *не помнит* действительной истории своей самодетельности, не в состоянии удержать эти исторические циклы в себе.

Вот почему, исследуя вопрос об основаниях личностного развития человека, Гегель вынужден был в конце концов отдать предпочтение не продуктивной силе воображения, а *возникающей из интеллекта памяти*. Вследствие этого у Гегеля практически полностью исчезает «трансцендентальная» лексика Канта и его последователей.

Совершившийся в послекантовском развитии классического немецкого идеализма сознательный поворот к Спинозе был, таким образом, внутренне обоснован, если же иметь в виду назревшую потребность возникновения психологии как науки, то даже неизбежен. Потому и психология деятельности рождалась исторически в лоне философии самосознания.

Ильенков показал, что *исторический* взгляд Фихте на развитие человеческой психики возник благодаря именно тому, что в самих теоретических основоположениях «Наукоучения» (и стоящих за ними реальных фактах становления сознания и самосознания!) *предзаложены* прямо противоположные исходные принципы спинозизма, которые затем и рассматриваются внутри фихтевской системы как ее собственный результат. Историзм метода — это его диалектичность, способность выдерживать напряжение противоречия и, говоря позднейшим гегелевским языком, разрешать его. Отсюда, кстати, у Ильенкова обостренный интерес к логико-гносеологическим спорам в современной науке — инициированный дискуссиями в математике, теоретической физике, политэкономии, психологии.

Развивая вслед за Декартом проблему научного метода, Спиноза формулирует ее как производную от познания единой (и единственной) универсальной субстанции, от Deus sive Natura. Это означало, что любой предмет природы, в том числе и такой «предмет», как человек со своим собственным внутренним миром, адекватно познается не через себя, не через постижение тех или иных непосредственных связей с окружа-

ющими его телами, и даже не через взаимодействие со сколь угодно большим количеством других тел, но совсем иначе. В известном смысле — прямо противоположным путем и способом. Критерием, высшей формой истинного познания любого предмета, т. е. высшей формой истинности вещи, может быть, согласно Спинозе, только выявление связи этой вещи прежде всего с *одним-единственным* предметом — субстанцией — с бесконечной природой.

В этом своеобразии спинозовского учения о единстве, об универсальности научного метода. В этом же состоит и отличие точки зрения Спинозы от картезианской: любой познаваемый предмет высвечивается сквозь призму универсальных законов природы, т. е. таких ее *собственных* законов, которым она сама подчиняется как целое.

Но все же самое главное этим еще не сказано. Дело не в общих законах природы как некой полезной системы абстракций, а в *возможности нашего ума* опираться на атрибутивно-мыслящее обнаружение природы. До Ильенкова этот проблемный узел спинозизма, этот действительно фундаментальный вопрос вообще не исследовался в советской философии. Однако он предчувствовался или, по крайней мере, вполне ясно осознавался как назревший в начале XX века В. Н. Половцовой, переводчиком и тонким комментатором текстов Спинозы. Одна из бесспорных ее заслуг — в высвобождении ряда ключевых идей Спинозы от неокантовской интерпретации, господствовавшей в ту пору в европейской историко-философской литературе, да и по сегодняшний день не утратившей своего мощного влияния. Все это знал и прекрасно понимал Ильенков. Отнюдь не случайно в своей статье, посвященной истории вопроса об абстрактном и конкретном в диалектике и формальной логике, он обратился именно к ее переводу Спинозы, а не к более поздней редакции перевода в двухтомнике 1957 г.

Сущность научного метода Спинозы интерпретируется в этой программной статье как *процесс последовательной мысленной реконструкции вещи*, который «совершается не по правилам силлогистики, а по “норме истины”, по норме согласия, единства мышления и протяженности, интеллекта и внешнего мира»\*. Сущность вещи постигается только тогда, когда из знания отдельной вещи вытекает возможность *всеоб-*

---

\* Диалектика и логика. Формы мышления. М.: Изд-во АН СССР. 1962. С. 181–188.

*щей формы знания.* В этом случае сущность вещи выступает как ее — вещи — самосознание.

Ильенков, безусловно, не первый мыслитель в истории новоевропейской философии, который защитил мировоззренческую репутацию Спинозы, но был первым и, пожалуй, единственным, кто открыто показал и доказательно раскрыл, тем самым подтвердив не только логическую состоятельность спинозистских принципов, но и их преимущество в общем методологическом контексте развития науки XX в.

И был еще один застарелый предрассудок, который Ильенков считал необходимым разрушить. Он относится к спинозовскому учению об аффективно-эмоциональном мире человеческой души. Принято считать, что Спиноза упрощенно-де трактует эту сферу, как если бы дело шло о линиях или плоскостях. Здесь опять-таки Ильенков первым оценил по достоинству и защитил репутацию Спинозы. Особенно ясно он показал преимущества спинозовского понимания природы *человеческой телесности* в сравнении со всеми другими в критических ситуациях, особенно в тифлосурдопедагогике, когда педагог, родитель, друг необходимо открывает перед ребенком (т. е. не может не открывать их перед ним) различные возможности формирования аффективно-волевых принципов человеческого поведения. В противном случае придется согласиться с бихевиористским толкованием отношения между телом человека и другими телами как формы внешнего взаимодействия в терминах телесного поведения и научения на манер натаскивания, как он выразительно показал в своей известной статье «Что же такое личность?»

Ильенков наметил и новый подход к пониманию одной из важнейших граней спинозизма, отказавшись признать пресловутый «шаг вперед», в сравнении со Спинозой, в работах Толанда и французских материалистов XVIII в., объявивших движение и время атрибутами (а не модусами) материальной природы. Толанд в «Письмах к Серене» (4-е и 5-е) и французские последователи Спинозы решили его «подправить», объявив с этой целью движение (и время) не модусом, а атрибутом субстанции. Несостоятельность и уязвимое место позиции не столько самого Спинозы, сколько его прямолинейных последователей, выявил и остроумно продемонстрировал еще Беркли. Своей «новой теорией зрения» он обратил внимание на внутреннюю взаимосвязь двух проблем — природы времени и природы образа. Что, кстати, заметил и сразу оценил Дидро, открытый последо-

ватель Спинозы, в бессилии заявивший, что, «к стыду человеческого ума», систему Беркли невозможно опровергнуть.

Ильенков был убежден, что легковесное, поверхностное отношение к этой, казалось бы, сугубо историко-философской частности, обернется тяжкими последствиями не только для философии, но и для других наук, и в первую очередь — для современной теоретической и педагогической психологии. Не секрет, что и по сегодняшний день искаженно толкуется вопрос о том, почему Спиноза, признавая протяженность (пространство) атрибутом субстанции, отказывался считать движение и время также атрибутами бесконечной субстанции, определяя их исключительно как модусы.

Самая суть спинозизма, специфика этой традиции выступит, проявится прежде всего в отказе от любых попыток так или иначе внутренне локализовать проблему объективной представленности самосознания и самоощущения. Говоря проще, в стремлении связать, «поселить» проблему субъективного образа внешнего мира в каком-либо отдельном телесном органе, в какой-нибудь особой части тела, будь то пресловутая шишковидная железа в XVII в. или нейроструктуры головного мозга в XX в. Для Спинозы отправным пунктом анализа выступает не структура тела, не то, из чего тело состоит, а целостность тела, или, иначе говоря, его включенность в мир протяженной телесности. Одновременно самый мир телесного бытия рассматривается им в единстве с противоположным ему миром мыслящего бытия, вследствие чего тут же выстраивается замкнутая на себя цепочка: *тело — идея тела — идея идеи тела*. Вот почему «одно только рассмотрение природы тела» неумолимо выявляет, высвечивает идеальность бытия. И, наоборот, мир *адекватных идей* предполагает наличие, особую степень сложности и самоорганизации телесного континуума. Такая постановка вопроса означает, что Наука рано или поздно приступит к исследованию вопроса, почему и как возможно пространственно-организованное тело, обладающее самочувствием и самосознанием. Историко-философские основания такого исследования могут быть самыми разными и даже — взаимоисключающими.

В понимании Спинозы, адекватная идея есть трехмоментная целостность, т. е. взятое под атрибутом мышления триединство, куда входят: Абсолют (идея Бога), человеческая душа, способная знать самое себя (идея нас самих), мир (идея других вещей). Проблема *человеческого самосознания*, проблема



*Абсолюта* и проблема объективного познания *мира* сплетаются в единый узел, это — одна проблема. Показательно, что три класса трансцендентальных идей у Канта дублируют проблемный массив так называемого третьего рода познания, как он представлен в «Этике» Спинозы.

Реальная, объективно-всеобщая связь вещей вокруг человеческого тела и через него есть лишь предпосылка для возникновения в человеческой душе адекватных идей, выражающих эту связь. Основу же или причину адекватных идей в человеческой душе составляет Бог, исходное атрибутивное единство субстанции, оно-то и составляет природу человеческой души. Здесь уместно привести одно из самых фундаментальных положений «Этики», отражающее особенности теоретико-познавательного противостояния ее автора эмпирикам. «Божественную природу, которую должно было бы рассматривать прежде всего в силу того, что она в порядке познания предшествует как познанию, так и природе, поставили последней, вещи же, называемые объектами чувств, — самыми первыми. От этого и произошло то, что вещи естественные они рассмотрели, о божественной же природе думали менее, чем о чем-либо другом, и когда затем обратились к ее рассмотрению, то они всего менее могли думать о первоначальных своих вымыслах, на которых построили знание естественных вещей, так как в познании божественной природы это не могло принести никакой пользы; поэтому нет ничего удивительного, что они на каждом шагу противоречили сами себе»\*.

Легко понять, что с точки зрения Спинозы, не только люди, но и животные, и даже неодушевленные тела способны (несут в себе возможность) вырабатывать идеи своих состояний, но поскольку их телесная организация менее совершенна, чем *тело человека*, то и соответствующие им в атрибуте мышления идеи носят более смутный и неясный характер. В связи с этим «блаженство человека, его счастье» Спиноза видит в совершенном (истинном) познании человеком самого себя, т. е. своего места и назначения в природе.

И поскольку человеческая душа есть, согласно Спинозе, часть (модус) бесконечного ума Бога, то все идеи, которые вытекают в душе из находящихся в ней адекватных идей, также будут адекватными. Поэтому у человека, пока он остается сознательным и самосознательным, вменяемым существом, всегда

---

\* Спиноза Б. Этика. Ч. II. Теорема 10, схолия.

есть шанс перейти от неадекватных идей к адекватным, самому определить себя как то «умное место», где может быть реализован такой переход, стало быть, очищен интеллект, обузданы и облагорожены аффекты и осуществлено ясное и отчетливое постижение адекватных идей.

Таким образом, полюс активности сосредоточен не в душе самой по себе, не в душе как некоем изначально устойчивом образовании, как некой духовной силе и т. п., но наоборот — этой и такой активностью изначально (*вечно и бесконечно*) заряжена именно и исключительно субстанция (*causa sui*), т. е. вся Природа как целое в своих бесконечных атрибутах и модусах. В этом и только в этом контексте становится понятным глубокий смысл неожиданного Спинозовского сравнения души, действующей по известным законам, с как бы неким «духовным автоматом»\*. Отсюда, кстати, и выход на проблему самосознания, проблему репродукции, проблему памяти, проблему воспроизводимости человеческим мышлением любой предметности, проблему целеполагания, проблему таинственной устойчивости внутреннего мира человека и т. д. и т. п.

Спиноза последовательно проводит свой взгляд, в соответствии с которым любой акт целеполагания причинно обусловлен, причем суть дела заключается здесь в том, что через целевую деятельность (и ее осуществление в труде) человек вовсе не придает предметам и силам природы другие функции и формы, которые в природе самой по себе, без вмешательства человека, спонтанно никогда бы, как предполагается, не возникли. Человек своей деятельностью лишь вызывает на себя силы природы, это дает ему шанс познать более глубокие причинные связи и отношения в ней. Своеобразие позиции заключается, следовательно, в том, что человек при этом *ничего* не добавляет «от себя» к сущности природы, к ее собственным закономерностям. Однако вмешательство в природу целеполагающей деятельности человека, которая, как считал Спиноза, также причинно обусловлена (т. е. вполне закономерна), открывает возможность выявить и извлечь из этой причинности и закономерности новые, ранее не обнаруживавшиеся связи, свойства и потенции самой бесконечной природы, но уже вовлеченной в систему человеческой деятельности.

Отталкиваясь именно от Спинозы, Ильенков стремился высветить и суть гегелевского понимания проблемы личнос-

---

\* Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. Т. I. С. 349.

ти как проблемы *духовного* (исторически-всеобщего) бытия в человеке, при этом спроецировав идеальное (*ideell*) содержание духовного бытия на основания деятельности, особенно подчеркивая общественно-исторический характер, общественно-историческую природу этих оснований. В своем обширном и глубоком исследовании-отклике на ильенковскую позицию М. А. Лифшиц сблизил то, что Ильенков вслед за Гегелем развел — *ideal* и *ideell*. В горизонте масштабного описания противоречивой сущности культуры Лифшиц стремится сохранить абсолютное измерение, абсолютный статус гегелевского понятия «Духа». Этой интерпретацией Гегеля (согласно которой материальный и общественно-материальный мир, материя «сама по себе», т. е. природа во всей полноте своих возможностей, включая способность адекватно отображать себя и свои состояния, способна удерживать Абсолютное) весь массив проблематики ни в «Философии духа», ни в «Феноменологии духа», разумеется, не удерживается. Дело ведь в том, что жестко фиксируемое Гегелем (в том числе и в «Науке логики») содержание абсолютного бытия только в первом своем проявлении может быть действительно переведено в координаты «абсолютного тождества» связей, отношений (*Beziehungen*) природы, общества и человеческого мышления, что открыло Марксу возможность с полным правом выдвинуть проблему *переворачивания* гегелевской диалектики с головы на ноги. С этой точки зрения, т. е. с точки зрения замещения проблемы абсолютного бытия проблемой утверждения общественного (т. е. укорененного *в человеческом бытии*) идеала, допустимо говорить о генетической близости (и даже генетической идентичности) диалектики Гегеля и материалистического понимания истории Маркса. Попытки маргинализировать, а тем более вывести вообще за пределы философии проблему абсолютного бытия в ее глубокой исторической разработке (например, в традиции, восходящей к Платону, неоплатоникам, средневековому реализму, апофатической диалектике каппадокийцев с ее восхождением к исихазму Г. Паламы, или же в близкой к ней, но, условно говоря, более «рационалистической» традиции: Николай Кузанский — Кеплер — Лейбниц) обрекают философию на смещение ее мировоззренческого ядра в сторону противоборства материализма и идеализма, намеченного в картезианстве.

В противоположность кантовскому антропологизму Гегель исходный пункт философии видит не в самосознании индивида, но в самосознании Духа (культуры). Кант действительно пред-

принял революционную попытку самообновления философии Запада: своей «коперниканской» гипотезой сохранил как теоретико-познавательную, так и этико-художественную грань проблемы Абсолюта, но при этом связал ее иначе, чем у Декарта, с проблемой активности Я. В соответствии с выявившимся антропоцентричным духом нового времени Кант делает ставку на *культуру* как мир целей и средств разума. Цели возникают в опыте естественного, «натурального» субъекта.

Однако Кант выявляет в составе культуры такие цели, которые в опыте натурального субъекта сами по себе не возникают, не «фабрикуются», а когда они в таком опыте появляются, то не всегда согласуются с ним и зачастую этому субъекту противоречат. Отсюда кантовский взгляд на культуру как на принуждение, и он покоится на том, что цели культуры (в отличие от естественных целей эмпирического субъекта) как цели разума всегда *не обусловлены иным*. Мир индивидуальной свободы находит в свободе рода человеческого *свое иное*. Этот взгляд привел к пересмотру содержательной стороны всех новоевропейских дискуссий о природе человека, о природе его самосознания и творческих способностей мышления, воли, воображения, памяти и т. д.

Ближайшие теоретико-познавательные следствия таковы. Рассудок лишь судит, а разум умозаключает. В разуме — предел рассудка. Разум есть способность ставить и осуществлять цели, а потому и вырабатывать средства реализации этих целей. За любой категорией рассудка — свое единство «Я мыслю», открывающее возможность судить, гарантировать априорный синтез, т. е. выводить рассудок на уровень всеобщего и необходимого обобщения. За любой схемой воображения — *предвосхищение* в форме синтеза, в хронотопе, в форме амальгамы чувственности и рассудка, в форме категориального единства. Без схем воображения акт суждения или категориального единства не возникает. Схема приоткрывает, а не раскрывает собою тайну применимости категорий к явлениям опыта. Схема — это всего лишь врата в мир воображения, «пуск» схематизирующего воображения — дело рассудка. Это значит, что по своему собственному почину продуктивная сила воображения не возникает.

Без вектора на Абсолютное бытие, без вовлечения этой стороны проблемы в число самых насущных задач философии мы остаемся в мире взаимодействующих тел, или в мире зоопсихики и слепого самосознания, или же в мире фабрикаций, в мире

«стерильной» культуры. Это соблазн усеченного спинозизма, равно как и соблазн бессмысленной победы над ним; ибо самосознание, взятое в качестве акта «Я мыслю», сопровождающего все наши представления, обречено лишь на то, чтобы постоянно выявлять себя в манящей перспективе «расщеплений» трансцендентального субъекта — вплоть до «жизненного мира» феноменологии и «мира языка» фундаментальной онтологии — в надежде услышать отзвук «иного Я».

Понятие Бога в философии Канта и Фихте действительно играет огромную роль. Но оба толкуют это понятие антропологически, через призму условий возможности трансцендентального Я. Ильенков же в вопросе о соотношении божественного бытия и бытия человеческого явным образом примыкает к линии Спиноза — Гегель. В понимании Ильенкова, именно философия Спинозы (в гораздо большей степени даже, чем гегелевская!) позволяет осознать все противоречивые последствия идущей от Канта попытки вместе с разрушением здания старой метафизики демонтировать и ее фундамент — *онтологию*, учение об абсолютном бытии. Или по крайней мере придать проблеме бытия Бога, Природы статус проблемы бытия человека, растворить проблему абсолютного бытия в бытии общественного человека, в *общественном бытии*. Эта попытка рано или поздно вела к релятивизации вопроса об основаниях истинного знания и о человеке, и о Природе, и о Боге — релятивизации, ставшей пирровой победой современной позитивистской методологии. Противоядие релятивизму Ильенков видел в *диалектике*, способной стать логикой и теорией познания современной науки. А тем самым способной выявить универсально-атрибутивные, *абсолютные* прообразы объективно-истинного бытия.

Не здесь ли следует искать, быть может, главный мотив, побуждающий мятежную ильенковскую мысль вновь и вновь возвращаться к Спинозе?

Г. В. Лобастов

## **Бытие и мышление: к началам диалектической логики**

Отношение бытия и мышления в философии Э. В. Ильенкова выражено намного полнее сюжетов, специально посвященных им этой проблеме. Связано это с тем обстоятельством, что мышление о мышлении предполагает осуществление того принципа, который как раз и мыслится. Проблема отношения бытия и мышления есть проблема центральная и узловая в философии, и экспликация ее — в историческом материале, в представлениях конкретного мыслителя или как логической проблемы — представляется делом непростым. Дело не в полноте охвата материала, а в том, чтобы — в согласии с логикой Э. В. Ильенкова — выявить действительную логику указанной взаимосвязи, оставив в стороне мысль о полноте индуктивного заключения. Ибо логика Ильенкова далека от формы эмпирического обобщения и нигде не делает его полноту смыслом и целью. Попробуем последовать за мыслью Э. В. Ильенкова, выстроив ее в определенную сюжетную линию. А. Г. Новохатько утверждает, что Э. В. Ильенков однажды «высказал, на первый взгляд, парадоксально-странную, а на деле глубокую мысль о том, что будущее (речь идет о будущем России. — Г. Л.) зависит от успехов двух фундаментальных наук, причем это не математика, не химия, не кибернетика и даже не ядерная физика. Это политическая экономия, во-первых, и педагогика, во-вторых»\*.

---

\* Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997. С. 7–8.

Вне сомнения, это так. Уж никак не ядерная физика. Хотя Советский Союз спасали, в частности, и ядерной физикой, и будущее его в известной мере зависело от успехов этой науки. Но Ильенков был озабочен не только Советским Союзом, тем более, Россией. Предметом его внимания — и это составляет суть жизненно-мировоззренческой позиции Ильенкова — был человек, его настоящее и будущее. Но разрешение проблемы человека мало общего имеет с сохранением границ особой государственности и их (и ее) будущим: будущее человечества утверждается только в сущностных пределах самого человека. И здесь политическая экономия и педагогика, несомненно, играют важнейшую роль — как теоретическое условие разрешения данной проблемы.

Ибо понимание природы общественных отношений и определенности их объективного развития дает возможность сознательного и наиболее оптимального общественно-исторического действия, а теоретическая педагогика, очерчивая всеобщую форму становления человека как личности, обуславливает практическую педагогическую деятельность. Эти две формы деятельности человека необходимо оказываются в единстве, если только принципом (идеалом) развития мыслится личность — как тотальность культурно-исторического бытия, как *ансамбль общественных отношений*. В единстве они находятся, кстати сказать, и тогда, когда задачи образования определяются как созидание субъективных условий производства вещей.

Но чтобы наука — не только политэкономия и педагогика — могла быть действительной наукой, она должна, по Ильенкову, развивать себя на основе исторически выработанного в рамках философской классики метода. Ибо именно теоретическое мышление (логика) является условием и формой обнаружения истины. Ведь не случайно в одном из своих выступлений перед экономистами он специально актуализирует вопрос о связи политической экономии и логики\*. Еще очевиднее проблема эта в педагогике. Теоретическое мышление в этой области универсально по захвату предметной действительности: педагогическая деятельность должна знать как логику любого вводимого в субъективность человека предмета, так и логику становления и бытия самой личности, логику становления самой логики в сфере субъективности. Поэтому педагогика по необходимости

---

\* Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997. С. 425—441.

обязана удерживать (теоретически и практически) оба полюса человеческого бытия — реальный и идеальный, бытие и мышление. Более диалектичного предмета деятельности, чем становление человеческой субъективности, нет. Без Гегеля этого понять нельзя. Труд, великую роль которого в истории обнаруживает Гегель, сама историческая деятельность человека снимается им в движении всеобщих форм мышления, логика которых и выступает логикой движения (развития) субъективности к абсолютной идее как основанию бытия.

Природа общественных отношений лежит в труде, разделение которого выступает могучей силой истории, по характеристике Ильенкова. Они прячутся под оболочкой различных социальных образований, и противоречия этих отношений обнаруживаются в реальных исторических сдвигах, социальных коллизиях и т. д. Здесь мало сказать, что историческое самосознание обусловлено реальными социальными условиями и, по большому счету, именно их и воспроизводит, и что масштабные заблуждения человечества тоже есть не что иное, как способ отражения бытия, — дело заключается в том, чтобы отличить истину от заблуждения. Это — фундаментальная проблема, и ее решение тоже не сводится к банальному утверждению тождества бытия и мышления или их фатального несовпадения.

Истина, как и заблуждение, не есть только определение знания. В такой форме она мыслится только там, где сознание противопоставляет себя бытию. Плоский эмпиризм, прорастающий в воинствующий позитивизм, на разные лады пытается найти критерии соответствия знания фактам. Эта позиция, последовательно проведенная, с необходимостью приводит к отрицанию самой истины, к невозможности установить какое-либо соответствие между мышлением и протяжением. Понять же истину как определение бытия можно только тогда, когда сам мыслящий субъект мыслится субъектом самой действительности. Иначе говоря, когда бытие и мышление имеют одно и то же основание, когда они совпадают по самой своей природе, и их собственное противоречие, противоречие бытия и мышления проявляет факт противоречивости самого бытия, а противоречие в мышлении этот факт отражает. Поэтому несовпадение бытия с самим собой, несовпадение сущности со своими проявлениями, еще никоим образом не означает заблуждения самой действительности. Заблуждение начинается там, где момент самотождественности бытия начинает мыслиться как единственно истинный. Тождество предмета самому себе как



истина бытия может быть понята только как тождество противоположностей. Как тождество явления и сущности.

Эти объективные различия, присущие самой действительности, становятся активными формами ее собственного бытия и развития только в условиях их объективной рефлексивности, что и осуществляет собой человеческая деятельность. Субъект здесь по необходимости становится *сознательным* (сознающим), т. е. действующим на основе способности субъективного удержания всех объективных определений действительности. Рефлексия самой этой способности может быть обнаружена только в точке разрыва материального и идеального, бытия и мышления. Обособление мышления, разумеется, не лишает материальный процесс его осмысленности, а само оно, мышление, есть, конечно же, всегда мышление бытия — даже если оно мыслит само себя. Тем не менее именно сама осмысленная деятельность расщепляет в себе эти два момента своего осуществления. Этот факт непосредственно фиксируется как несовпадение во времени и пространстве способа *целесолагания и целеосуществления*, как противоположность этих двух рядов — мышления и протяжения. А отсюда и мысль об их самостоятельном субстанциальном бытии.

Предпосылкой всех анализов Э. В. Ильенкова как раз и был имплицитно воспроизводимый им во всем его творчестве принцип преобразующей предметной деятельности, наиболее полно и конкретно представленный у Маркса, снявшего идеализм немецкой философской классики. Принцип деятельности, в сознательной форме уже развернутый у Канта, только у Маркса приобретает *монистический* характер, действительно снимающий противоположность бытия и мышления, реального и идеального. Ни Фихте, ни Гегелю этого не удалось, в обоих случаях реальное бытие здесь оказывалось формой подчиненной.

А потому и идеальное гипостазировалось, обособляясь и противопоставляясь действительному бытию. В такой форме оно, идеальное, могло выступить и выступало только как чистая наука, как наукоучение — для Фихте и как логика — для Гегеля. Разумеется, осмысляя науку как отвлеченный момент человеческого бытия, этим бытием управляющий, Фихте и Гегель развернули всеобщий момент человеческой истории, зафиксировали те пределы, внутри которых и посредством которых осуществляет себя человек — но сам человек оказался сведенным к этим идеально-духовным формам, что и было обнаружено Фейербахом. Поэтому фейербахианство Маркса — вполне

логичный момент в становлении его собственной позиции, в выработке принципа предметно-преобразующей деятельности человека как предметно-природного чувствующего существа.

Трудовая предметно-преобразующая деятельность превращает объективные определения действительности в определения своей формы. Поэтому прав Гегель, снимая бытие в движении логической идеи, а тем самым и все ее объективные отчуждения (материальные порождения человечества) в образе абсолютной идеи как абсолютного основания самого человека. Потому и Маркс снимает экономику, осмысляя идеальную форму бытия человечества за рамками собственно экономической детерминации, по ту сторону экономики (процесса материального производства). Поэтому и политическая экономия выражает собой (теоретически) момент исторического развития человечества, в котором форма отношения человека к самому себе экономически детерминирована (опосредована). Критика политической экономии — это критика наличной (а именно буржуазной) формы общественных отношений. Снятая экономика и означает историческую свободу, свободное творение человеком своих собственных общественных отношений — как самого себя.

Как существо предметное, человек и полагает себя в предметных формах. В предметах и продуктах своей деятельности он и обнаруживает себя, меру своей истинной субъектности. Предметная историческая культура есть не просто зеркало человеческой субъективности, а ее реальное бытие, ибо человек мыслит себя и действительность только в реальном общественном взаимодействии с этой предметной культурой, воссоздавая и производя предметные формы этой культуры. Его субъектность (и его производительная сила) воплощена не только в его живой телесности, но и в «предметном теле» человека, в *очеловеченной природе*. Это «неодушевленное тело» человека, воплощенное в предметность человеческое бытие, покоящаяся форма человеческих способностей оживает и одушевляется, начинает действительно определять бытийный процесс, как только *полагается деятельность* — никогда не затихающая форма бытия человека. Что делает деятельность своей действительной формой, какие определения бытия она втягивает в свой возжигающий процесс, зависит от реальных противоречий целостности общественного воспроизводства человеком самого себя, ближайшим образом — от меры сознания этих противоречий, от меры понимания способов их разрешения.

Ибо логически субъектность может быть выражена только как противоречие.

Внимание Э. В. Ильенкова к диалектической форме — это надежда на возможность и способность субстанциального самоопределения человеческой субъектности, на способность каждого индивида выражать своей единичностью всеобщее содержание общественно-исторической культуры. Потому противоречие и становится для него не только предметом теоретического анализа как логической категории, но и как педагогической формы: принцип деятельности в педагогике может и должен быть ведущим, и вести (вводить) он должен во все пространство культурно-исторического бытия, превращая понятие истории в основание конкретно-особенной формы деятельности индивида. В форме именно такой субъектности и соединяются в единство (тождество) всеобщее, особенное и единичное: субъект здесь выступает в форме понятия и потому есть субъект универсальный, делающий своей основой и своим предметом всеобще-общественное содержание своей собственной субстанции.

Чтобы предмет культуры выступил в определяющей индивиду функции, индивид своей деятельностью должен актуализировать субъектные потенции самого культурного бытия. Иначе говоря, процесс определения индивида исторической культурой есть процесс самоопределения его посредством культуры. Еще иначе: своей индивидуальной активностью индивид не противостоит внешнему бытию с его природными и историческими определениями, а как раз наоборот — приводит в активное движение субъектность этой культуры, совпадая, отождествляясь с ней. Потенции бытия сразу и непосредственно становятся его потенциями.

Объективная действительность абсолютного общественного содержания дана человеку через ближайшие условия его бытия, но сознание, стихийно формирующееся здесь, не достигает объективной логики исторической действительности, не может фиксировать действительных общественных отношений и потому многообразие случайностей здесь начинает удерживаться единством здравого смысла. Абсолютный момент действительности тут стихийно отождествляется с содержанием последнего. Потому и логика, списанная с движения этого здравого смысла, выражает претензию на абсолютность.

Поэтому для выявления действительного положения дел в логике, не способной вскрыть истину бытия, необходим анализ

этих самых ближайших условий, включенных в действительный процесс жизни.

Поверхностность понимания всеобщих форм мышления, представленная в *традиционной логике*, сформировала и поверхностную практику образования индивида. Ориентация педагогики на эмпиризм формально-логических схем с необходимостью и ведет к вербализму; к превращению внешней формы в псевдосамостоятельное бытие.

Язык есть, разумеется, универсальное средство выражения любого содержания действительности в мышлении. Чтобы говорить на «языке реальной жизни», необходим язык, материя которого ничего общего с материей этой жизни не имеет. Ибо предметное средство (например, определенное орудие труда) может выразить только особенную всеобщность, всеобщую форму движения именно этого средства. Материя же языка, не имеющая особенных определений, способных накладывать свою печать на выражаемое через него содержание, способна выразить любую предметную форму. Потому-то в языке «дух» и может обособляться, и его бытие в *доме языка* вполне может создать иллюзию истинного бытия.

Э. В. Ильенков — противник любого идолопоклонства, любого обожествления чего-либо, будь то вещь, машина, слово, наука, дух или сам человек. Символическая функция, присущая любой вещи, втянутой в деятельно-бытийный процесс, есть всего лишь форма удержания человеческих смыслов, форма обнаружения общественных отношений, происхождения и истинного бытия которых сознание не знает. Идолы у Э. В. Ильенкова преодолеваются теоретическим мышлением, понимающим объективно-необходимую форму становления человеческих идеалов. И потому утверждающим себя — и бытие через себя — как истинную форму.

В стихии бытия индивид втягивает своей активностью предметные формы существования всеобщих категорий действительности. Эта предметная логика обобщается в стихийном опыте. Однако обыденный опыт (вне сознательного разворота всей полноты общественно-исторического контекста) не может дать теоретического обобщения предметных схематизмов, не может выступить его достаточным основанием, потому здравый смысл любое многознание и сводит к утилитарно-прагматическому принципу. Здравый смысл, однако, теряет свою опору, как только выпадает за рамки своего особого опыта. Но именно этот опыт является субстанцией его самосознания.

В здравом смысле и его предрассудках мышление теснейшим образом совпадает с бытием, но и бытие и мышление здесь не являются формами развитыми, универсально-замкнутыми на себя. Поэтому и их противоположность здесь более всего и обнажается.

Ибо стихия не может вывести сознание на действительную объективную основу исторического бытия человека. Вот почему анализ этого феноменологического содержания, основанный на принципах эмпирического обобщения, либо вынужден будет отказаться от его понимания, упираясь в тупики антиномий, либо от неявного допущения будет приходиться к сознательному определению внеэмпирического абсолюта.

Отсюда логически вырастает и религия, и любой идеализм. Внимательный читатель Ильенкова заметит, что его борьба против эмпиризма в научном познании абсолютно не исключает того факта, что действительная основа мышления и сам предмет мышления имеют эмпирический характер. Цель теоретического исследования заключается именно в понимании эмпирического положения вещей. «Теория, развитая вплоть до самых конкретных своих выводов и разделов, в которых заключается понимание уже всей сложности взаимодействующих факторов, совпадает с эмпирией»\*. В одном месте Ильенков прямо характеризует Маркса как до конца последовательного эмпирика. Разумеется, речь здесь (в последнем случае) не идет об эмпиризме как исторически отработанном познавательном принципе, не способном вывести познание за пределы внешних определений вещей и вынужденном поэтому конструировать познавательные формы на базе этих определений. Принципы эмпиризма как познавательной парадигмы совпадают по существу с *психологизмом обыденного сознания* и потому легко разделяются здравым смыслом с его рассудком, описываемом формально-логической традицией в логике. Ближайшая задача логики, однако, заключается в том, чтобы из состава формирующихся в реальном процессе жизни общих представлений, удерживаемых в слове и через слово, извлечь исходную теоретическую абстракцию. Особенностью этой абстракции является ее *практическая истинность*, следовательно, чувственно-эмпирически, в опыте, в деятельности человека

---

\* Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. С. 375.

фиксируемая связь, представленная, однако, через особенное чувственно-предметное образование.

Иначе говоря, теоретическая абстракция есть не некое мысленное обобщение, а выявленная мыслью действительная объективная связь, данная вполне чувственно и эмпирически представленная в особенном предметном бытии. Она есть абстрактное (одностороннее) определение самой действительности (т. е. такую абстракцию производит сама действительность) и потому имеет действительный, чувственно-реальный характер, чувственно обособляемое бытие, данное в созерцании (способное быть созерцаемым). И как абстрактный момент самой действительности, она удерживается в единстве конкретного объективной сращенностью абстрактных определений этой действительности, ее особой целостностью. Переработка представления в понятие (логика в понимании Ильенкова) и начинается с выработки этой теоретической абстракции, т. е. с выявления такого момента в бытии, который, будучи чувственно-эмпирически данным, одновременно выступает в форме мысли. В форме *тождества бытия и мышления*. В форме истины, истинного воспроизведения в теоретической абстракции абстрактной формы реального бытия.

Материалистически истолкованный сенсуализм находит исходный момент истины в тождестве ощущения и бытия, поэтому он с необходимостью вынужден конструировать некие логические схематизмы перехода от этого начала знания (ощущения) к отвлеченной всеобщей мысли. И такой «переход» он находит в деятельности сознания, человеческой субъективности, а тем самым и попадает в такие противоречия, которые сам никак разрешить не может. Это и возникающая здесь проблема отношения деятельного сознания (мышления) к *чувственности*, и природа самого этого мышления, которое так и остается в форме только субъективной способности, даже если и обнаруживается его основание в особенностях «сцепления» данных в созерцании характеристик объективного бытия. И вырастающая на этом основании логика, которая по необходимости начинает носить сугубо внешний, формальный характер. Потому и педагогика, выстраивающая себя на основе такой формальной абстракции, эмпирического обобщения, не способна сформировать деятельную способность воспроизведения действительности в ее сущностных определениях, в ее истине, т. е. такой, как она есть. А политэкономия как анализ действительных отношений, складывающихся в сфере трудовой экономической

деятельности, вообще утрачивает свой предмет, перестает существовать как наука.

Позиция Э. В. Ильенкова тут принципиально противоположная. У него речь идет о реальной полноте чувственно-эмпирического бытия человека, выражаемого в теории с помощью понятий общественно-исторической практики, чувственно-предметной деятельности и т. д. Бытия, наполненного богатством субъективного содержания, составом идеальных форм, т. е. теми «внечувственными» характеристиками бытия, в которых и через которые проявляется именно это самое чувственно-эмпирическое бытие. Но проявляется далеко не только в форме психического содержания бытующих индивидов, а в форме категориальных определений общественно-исторической деятельности человека. Поэтому-то, по Ильенкову, никаких специфических умопостигаемых сущностей, лежащих за эмпирическим бытием, нет. Мышление (ум) воспроизводит (постигает и удерживает) вещи в той их форме, как они даны, как они проявили себя в общественно-практической исторической деятельности человека, т. е. во всеобщих формах их бытия.

Общественное бытие вещей не есть лишь форма, навязанная им человеческой субъективностью, человеческой деятельностью. В производстве вещей, заданном субъективно-человеческими мотивами, проявляется объективный момент действительности. И проявляется в той полноте, в какой он не может обнаружить себя в естественно-стихийном бытии. Именно эта объективность и задает форму деятельности, определяет ее, поскольку задает ей предел и границу. Переход через эти пределы есть их снятие, превращение их во внутренние условия движения деятельности. Они даны субъективному сознанию как формообразующие *категории*, бессознательно навязанные ему действительностью в контексте предметно-практической деятельности. Потому на эту объективность деятельность и может сознательно опираться.

Иначе говоря, предмет выявляет все свои (именно свои, а не случайные, привходящие) определения, а потому и свое понятие только в контексте истории, в контексте многообразных форм преобразовательной деятельности человека. Поэтому понятие никак не может выступить результатом обобщения, основанном на фрагментарном, ограниченном опыте. Здесь полнота его определений принципиально не может быть выявлена, ибо сам предмет в особенной деятельности полагается в особенной форме.

Вопрос о том, завершает ли история полноту выявления предметных свойств, связан с конкретностью понимания категории абсолютного. А последнее — с полнотой свободно-творческого полагания человеком себя как полагания всей человеческой действительности, следовательно, и естественной природы как снимаемой в ее всеобщих формах в составе общественно-исторической деятельности. «Все определения природы самой по себе суть прямо и непосредственно определения очеловеченной и очеловечиваемой природы», — пишет Э. В. Ильенков. Они «не содержат в себе абсолютно ничего «специфически человеческого», кроме одного — чистой всеобщности, чистой универсальности.

Ибо в процессе «очеловечивания» природных явлений человек как раз и выделяет их «чистые формы», их всеобщие формы и законы из того переплетения, в котором они существуют и действуют в «неочеловеченной» природе. В неочеловеченной природе все формы и законы вещей переплетают свое действие и потому взаимно «искажают» форму и образ друг друга. Оттого в природе самой по себе и нельзя увидеть непосредственно «чистой формы» вещи, то есть ее собственной, специфически ей свойственной структуры, организации и формы движения. В неочеловеченной природе собственная форма и мера вещи «загорожена», «осложнена» и «искажена» более или менее случайным взаимодействием с другими такими же вещами<sup>\*</sup>. В чистых формах как раз и заключено абсолютное содержание действительности. Иначе позиция общественно-исторического солипсизма, замкнутости определений сознания в рамки известной истории неминуема. Опыт никогда не завершен, сказал бы любой правоверный кантианец, и судить о вещах на основе исторического опыта ничуть не надежнее, чем на основе опыта индивидуального.

Однако эта позиция преодолена не только Марксом, но уже и Гегелем: только деятельность, только свободное творение есть предельная форма бытия, выявляющая собой и предельные основания действительности. Только в деятельности (в процессе творения) вещи выявляют свою собственную меру, только здесь им задается начало и конец, только здесь мыслящее созерцание видит всю чувственную картину внутренней трагедии каждой вещи, входящей в мир и покидающей его. Мышление имеет дело тут с чистой формой вещи, с ее абсолютным мо-

---

<sup>\*</sup> Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. М., 1984. С. 259.



ментом, с тождеством, совпадением своего движения и объективного движения этой чистой формы. И только опора на эти чистые формы дает основание судить о вещах «трансцендентных», якобы лежащих по ту сторону познающей способности. Логика потому и кажется априорной формой, что работает с формой внутри себя обоснованной всеобщности, всеобщности, найденной развитием культурно-исторической действительности и отрефлексированной философским мышлением. Пределы логических форм замкнуты в диапазон тождества и противоречия, которые в универсальной логической форме (диалектике) выступают в единстве — как противоречивом тождестве или тождестве противоположностей. Именно с такой логической позиции и может быть адекватно понято *тождество бытия и мышления* — принцип Парменида и Гераклита, Платона и Аристотеля, Гегеля и Маркса. И, естественно, Ильенкова, наследующего развитие именно этой линии в философии.

Мышление есть *идеальный* момент реальной деятельности человека, ее *всеобщая форма*. В деятельности каждая вещь не только выявляет свою собственную меру, но и «расщепляется» согласно собственным (сущностным) определениям. В материальном процессе деятельности эти различные моменты удерживаются в их обособленном бытии, и удерживаются формой, структурой самой этой деятельности. «Расщепление» вещи в деятельности есть выделение ее категориального состава. Действительная связь этих категорий проявляется только в деятельности и является одновременно связью реальных материальных элементов деятельностного процесса. Кроме этой связи они нигде ощущаемым образом себя не являют. Отщепить, например, всеобщую форму предмета от его особенной формы может только деятельность, но отнюдь не чувство. В своей активной функции чувство вторично, оно следует форме деятельности и удерживает собой внешне проявленный, непосредственно смысловой ее состав. Смысловая работа человеческой чувственности, становление чувства «теоретиком» имеет своим основанием само себя преобразующее материально-практическое бытие человека. Однако будучи обнаружена сознанием с самого начала в своей активной форме, она, эта человеческая чувственность, создает иллюзию исходного источника знания. На самом же деле она в своих естественных возможностях — только предпосылка и всеобщее условие осуществления человеческого бытия. Форма этого бытия, деятельность, превраща-

ет естественно-природные возможности телесной организации человеческого индивида, его чувственности в действительность внутренних условий его бытия, разворачивающихся в форме исторических человеческих чувств. Именно из такого первоначала исходит эстетика Ильенкова, позволяющая понять логику движения чувственных форм.

Свойства объективного мира не только отщепляются деятельностью от его в-себе-бытия, но и обособляются в качестве специфических средств этой деятельности. *Орудия труда* как раз и представляют в первую очередь оформленное деятельностью бытие таких природных сил (свойств). Орудие труда есть реальная практическая абстракция, положенная деятельностью вне задачи познания. Тем не менее оно есть знание, и не только знание в форме свернутой в нем деятельности, но и свернутого способа ее осуществления, способности субъекта. Более того, орудие представляет собой не только субъектное содержание, но и объективный состав той действительности, орудием (субъектом) которой оно есть (может быть). Орудие — это умный глаз человека, деятельный орган чувственного познания. В орудии труда я вижу не только идеальную представленность соответствующих (указанных выше) форм бытия (рефлексия), но именно благодаря субъектности орудия я в нем узнаю и знаю действительность. Это первая форма погружения знания во внутреннее вещей, осуществляющаяся вне специальной задачи познания. Первая форма знания опосредованного. И вместе с тем непосредственного.

Одновременно орудие труда удерживает в себе всеобщее абстрактное определение действительности, явно выходящее за рамки осуществляемого процесса. Иначе говоря, практическая абстракция, совершаемая деятельностью, и абстракция в составе субъективной способности имеют одну и ту же природу и возникают как единый процесс. И одновременно даны двояким образом: как чувственно-предметное бытие и как активная субъектная (принадлежащая субъекту) способность, выражающая собой форму связи этого обособленного содержания со всем составом деятельностного процесса. То есть как теоретическая абстракция, как теоретическое понятие. Суть тут заключается в том, что эта абстракция не есть некая отвлеченная характеристика вещи, полученная чувством или мышлением (различия между ними здесь нет), а есть определенность вещи, удержанная через связь этой вещи с другими вещами. Более того, эту связь собою выражающая.

Здесь нет нужды в какой-либо особой логике, прописывающей переход от ощущения к представлению и понятию. Начинать мышление должно с самого начала — с момента первого полагаемого им определения действительности. Первое полагаемое определение действительности не есть непосредственно дело мышления, это *дело самого дела*, которое и создает эту абстракцию одновременно как в бытии, так и в мышлении.

Более того, это вовсе не значит, что возникшая в бытии абстракция, фиксированная мыслью, не нуждается больше в бытийном определении и что ее историческое развитие есть якобы отвлеченный процесс мышления. Дело в том, что весь путь познающего мышления лишь выстраивает в себе путь самой постигаемой объективной конкретности. Этот путь Э. В. Ильенков и называет способом восхождения от абстрактного к конкретному.

Историческая человеческая деятельность создает не только абстракции в форме орудий труда, она порождает такие явления, которые выступают в форме всеобщих опосредований общественной деятельности человека. Именно такой формой опосредования и является ее собственная всеобщая форма, форма идеальная, *логическая*.

Реальный процесс жизни есть исходное основание и действительный предмет философии и Маркса, и Ильенкова. Деятельность как конституирующая форма этого процесса, разумеется, не может быть мыслима как категория мышления. В своей чувственно-конкретной форме она выступает как всеобщее основание всех ее собственных продуктов, в том числе и продуктов идеальных. И задача философии заключается в том, чтобы показать, как из этого всеобщего основания вырастает специфическая логическая способность и в какую форму она выстраивается в самосознании человечества. Показать, как от деятельности предметно-практической, существующей всегда в чувственно-особенной форме, отделяется деятельность идеальная, деятельность мышления. Неспособность вывести такую форму из материальной практики как раз и порождает идеализм.

Однако вывести надо по форме той самой логики, которая и должна быть выведена. Этот неминуемый круг в истории философии всегда порождал массу проблем, но в движении действительной истории всегда находил ту или иную форму разрешения. В марксистской философии эта форма была понята как

*диалектика материального и идеального*, осуществляемая в исторической деятельности человека.

Поэтому сказать, что идеальное есть продукт материальной деятельности, будет далеко не полной истиной. Чтобы разрешить узловые проблемы философии, надо опять осуществить движение в логике, способной вскрыть истину. Снова круг. Выход из него как логической проблемы и осуществляет реальный процесс исторической материальной деятельности, моментом которого эта логика и является. Поэтому историческое, реальный процесс деятельного осуществления человеком себя, и становится моментом движения теоретического мышления, следовательно, логической категорией. Логика как вневещественное движение с необходимостью замыкается на реальный жизненный процесс. Движение последнего, однако, снимает собой состав доступных субъекту мыслительных форм. Поэтому историческое всегда выступает в форме исторического опыта, требующего специального анализа, а не в форме «голового» факта.

Обращение к истории, к тому, как человечество разрешало возникающие перед ним конкретные проблемы, есть обращение к самой логике, к логике истории. Не к логике некоей единичной вещи, высвеченной историей обращения с ней, всей историей культуры. А именно к логике самой истории, все вещи превращающей в материал своего движения, превращающей в снимаемый момент своего содержания; вещи, которые становятся не только условиями самого исторического бытия человека, но и носителями самой исторической логики, логики истории. Эмпирия, на которую опираются Маркс и Ильенков, тождественна содержанию всей истории, и логическая проработка этого материала тем самым, следовательно, совпадает с выявлением самой логики, всеобщей формы деятельности исторического субъекта. И дело логика здесь заключается в том, чтобы очистить и теоретически представить уже обособившуюся в контексте всеобщего опыта его собственную, этого исторического опыта, всеобщую форму. Мышление поэтому идет вслед за историей, за историей любого предмета, следовательно, за историей всего содержания общественного бытия.

Но мышление как идеальная форма всеобщности не только идет вослед действительности, но, будучи моментом этой действительности, спецификой которого является выражение всей ее полноты, оно представляет собой момент активный — имен-

но в силу воспроизводимой в нем диалектики бытия. В этом и состоит смысл теоретического выявления логики мышления: в силу своей активности оно уходит в основание человеческого бытия. Великая заслуга Гегеля именно в этом.

Чтобы понять мышление, мышлению необходимо найти свое собственное историческое начало, иначе говоря, где и как возникает то бытие, которое осуществляется как диалектика материального и идеального. Естественно, что последовательный эмпиризм в это начало может проникнуть только теоретически, т. е. через противоположную себе форму. Форму, следовательно, налично уже данную, — и тут опять круг: познание исторического начала мышления оборачивается мышлением (критикой) своей наличной формы. Более того, осуществить это можно только через анализ бытия, в нем искать объективно-необходимые основания мышления, а тем самым, т. е. логически, и исторически исходную его форму. Здесь никак нельзя остановиться на утверждении простого факта, что определяющим началом мышления является конкретно-чувственное материальное бытие. Эта чувственная конкретность полноты бытия как раз и должна быть выражена в логических категориях, в теории, *стать понятой*. Иначе говоря, надо выразить ее в понятии, в мышлении, развернуть ее в логике своего собственного становления. Логическое выражение исторического развития бытия и есть выражение самой логики.

Реальная чувственно-практическая деятельность исполнена не только рассудочными схематизмами, не только абстрактными формами чувственного бытия, которые поддаются выражению в теоретических схемах. Чувственно-предметное бытие, «реальный процесс жизни» поэтому следует рассматривать в единстве его деятельно-практических, общественно-исторических и индивидуально-личностных характеристик. Освоение этой полноты жизненного бытия в непосредственных формах представляет собой сложнейший процесс — поскольку здесь сущностные определения в чистой форме не даны. И вместе с тем этот индивидуальный жизненный опыт предстает особой субъективной формой освоения мира. Он образует собой *идеальную тотальность* (Маркс) человеческой субъективности. Это и придает опыту всеобъемлющий и универсальный характер.

Развитие субъективности в онтогенезе с самого начала исполнено неповторимой судьбой единичности с ее бесконечными определениями, уникальным своеобразием, переплетением

и искажением чистых форм. Граница ее развития принципиально не положена, Э. В. Ильенков философско-логически и экспериментально-педагогически обосновывает и доказывает универсальность человеческих телесных возможностей, незапрограммированность судьбы индивида. Это — исходное условие стать человеком. Что это условие создается в антропогенезе и антропогенезом — это для любого, признающего развитие, ясно.

Человек, однако, вынужденный строить свое движение в соответствии с формами культурно-исторического бытия, с необходимостью присваивает и логику человеческого мира. Категории этой логики, стихийно складывающиеся в сознании, становятся *условиями опыта*, как сказал бы Кант. Кантовский априоризм форм рассудка возможно снять только путем выхода за границы мышления, в бытие, в реальный процесс чувственно-предметной преобразовательной деятельности.

Категории есть условия опыта — но не только в качестве субъективных способностей, но и в качестве объективных форм чувственного бытия. Не будь в том мире, внутри которого разворачивается человеческая деятельность, таких связей, которые философским сознанием уже давно обозначены как категории, господствуй там алогизм, хаос, человек при любых допустимых субъективных способностях ничего бы из этого хаоса создать не мог. Хаос может породить только хаос. Если из хаоса можно что-то сделать, значит, в нем содержатся определения, это сделать позволяющие. «Порядок из хаоса» — это мысль, окруженная бессмыслием, ибо ни порядок, ни хаос тут не имеют теоретического определения.

Но содержание субъективности как результата индивидуального опыта может включаться в текущую жизнедеятельность без всякого предварительного опосредствования вычлененными формами категорий. Бессознательное содержание опыта — это содержание, которое не было предметом целесообразной деятельности, но вошло в человеческую субъективность в качестве нерасчлененного, но объективно связанного с деятельностью определениями содержания. Поэтому-то в содержании субъективности (в опыте — как результате деятельности) абстракция не дана в чистом виде, она дана в предметной форме (в форме орудия, например) и связана многообразным привходящим материалом. В первую очередь материалом пространственно-временного характера, следовательно, всей доступной полнотой чувственно-эмпирического, случайного содержания.

Индивидуальный характер проявления всеобщих определений в индивидуальном опыте и делает этот опыт неповторимым.

Неповторимой оказывается и живая человеческая личность. Обозначая ее сущность, вслед за Марксом, как *ансамбль общественных отношений*, Э. В. Ильенков пишет: «Неповторимость подлинной личности состоит именно в том, что она по-своему открывает нечто новое для всех, лучше других и полнее других выражая «суть» всех других людей, своими делами раздвигая рамки наличных возможностей, открывая для всех то, что они еще не знают, не умеют, не понимают. Ее неповторимость не в том, чтобы во что бы то ни стало выпячивать свою индивидуальную особенность, свою «непохожесть» на других, свою «дурную индивидуальность», а в том, и только в том, что, впервые создавая (открывая) новое всеобщее, она выступает как индивидуально выраженное всеобщее»\*.

Содержание человеческой субъективности, которое формируется в рамках индивидуального опыта, раскрывается через форму деятельности: с одной стороны, как содержательный момент самой этой деятельности, с другой — как ее условие. Ибо все деятельные функции человека формируются деятельностью и ею же интегрируются в целостность человеческой субъективности.

В непосредственном опыте всеобщность (как абстрактная, так и конкретная) дана сознанию не из логической деятельности мышления, а из практической организации всего жизненного мира субъекта. В нем субъект присутствует как всеобщая основа, он объединяет определения действительности в мир своего бытия, в котором формы деятельности сняты, а потому этот мир выступает как внешняя объективная покоящаяся действительность. *Сознаваемая лишь настолько, насколько она «прочерчена» деятельностью и удержана ее всеобщей формой — мышлением.* Мышление здесь по необходимости выступает логическим условием сознания, но само дано в бессознательной форме. Сама форма сознания, как это показано Э. В. Ильенковым, возникает только на основе противоречия *всеобщего* и *особенного* (единичного).

Реальный жизненный процесс поэтому объективно богаче тех форм целесообразной деятельности (сознаваемого бытия), на базе которых он и осуществляется. Движение деятельности угасает в свойствах ее продуктов и выступает как внешние

---

\* Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 413.

предметные свойства. Субъективный результат этого жизненного процесса способен сохранять восприятие предмета как переживание деятельности, чувство внешнего как внутреннее самочувствие. Это возможно потому, что индивидуальное бытие в мире (опыт) аккумулирует не просто непосредственные чувственные данные, но и схемы деятельности, сообразные своему предмету, и субъективные деятельные состояния, в силу чего субъект и может в этом мире созерцать самого себя.

Теоретический анализ жизненного процесса индивида возводит в форму понятия только то, что общезначимо и очищено от плана субъективного смысла, от дурной единичности. Однако опыт содержит в себе определения вещей раньше, нежели теория успеет их обобщить и зафиксировать. По той же причине и нравственное чувство раньше фиксирует противоречия бытия, чем это делает теоретическое мышление.

Совместная деятельность людей, в которой по необходимости сопряжены различные действия различных индивидов, есть основа и форма передачи содержания субъективности (опыта) от человека к человеку. Нет, по существу, иного пути проникновения в целостный опыт другого, кроме приобщения к той деятельности, которая этот опыт образовала. Отечественная педагогическая психология выработала понятие совместно-разделенного предметного действия, в котором раскрывается способ передачи всей полноты способностей, заключенных в опыте, от одного индивида к другому\*. Для Э. В. Ильенкова участие в деле воспитания слепоглухонемых детей было одновременно и формой осмысления узловых проблем философии, проблем человеческой субъективности и всеобщих форм бытия человека.

Педагогике Ильенков рассматривал как экспериментальную философию. Здесь в чувственно-осязаемой форме, в сложнейшей конкретности становления человеческой личности, в тождестве ее определений определениям педагогической деятельности заключена вся диалектика идеального и реального. Диалектика, втягивающая в себя весь доступный контекст истории, данный в духовной культуре, все пространство реального человеческого бытия, связанного внутри себя в целостность многообразными отношениями индивидов, его составляющих.

Понятие совместно-разделенной предметной деятельности выводит представления педагогической науки за рамки узко

---

\* См.: Мещеряков А. И. Слепоглухонемые дети. М., 1974.



понятого рационализма (и следующего за ним в педагогике вербализма). Становится ясным, что содержание человеческой действительности (опыт исторического человека) не может быть просто рационально усвоено, требуется непосредственное переживание его. Вот почему это содержание объективно-исторически «сжимается» до размеров, доступных по своим пространственно-временным характеристикам формам индивидуальной деятельности. Теоретическая наука и искусство выступают ближайшими формами «сокращения» этого опыта. Через форму совместно-разделенной предметной деятельности индивид и включается (чувством и мыслью) во всеобщее содержание исторической культуры, в исторический опыт человечества.

Понятие — коль скоро в нем представлена суть дела — в форме своего обособленного бытия (момента) в составе человеческой субъективности принимает на себя всю полноту субъектности: *пониманием сути дела* (а именно так трактовал понятие Ильенков вслед за Гегелем) *определяется любая деятельность*. Одновременно это понимание есть способность постижения сути вещи и знание этой сути, на которое человек ориентируется, согласовывая с ним свою реальную деятельность.

Эта деятельность по логике знания и есть *со-знательная деятельность*, вынужденная, однако, всегда осуществлять себя в особенном содержании своих предметных условий. Потому понятие всегда и содержит в себе особенный момент, содержит форму перехода всеобщего в особенное. Как и наоборот — особенного во всеобщее.

Философское сознание не путает субъективные определения с определениями самой вещи, хотя в логике реального деятельностного процесса они и совпадают. Это одни и те же определения, выраженные во всеобщих формах деятельности. Центральным вопросом для философии является вопрос об истинности этих форм, их реальном содержании, становление их в культуре и движение в формах теоретической и практической деятельности. Становление же человеческой субъективности, вхождение индивида в культурно-историческое пространство человеческого бытия, в его категориально расчлененную структуру, выстраивание индивидуального поведения по силовым линиям этого пространства остается проблемой педагогической психологии. Но чтобы субъективное сделать тождественным бытию и развернуть индивидуальный опыт субъекта до

полноты культурно-исторического опыта человечества, как раз и необходимо выработанные в истории идеальные формы сделать содержательными моментами движения индивидуальной деятельности.

Педагогика, казалось бы, обязана снять эту противоположность, отождествить всеобщее и единичное, — что и означало бы истинность самой личности. Но на самом деле задача педагогики гораздо уже — она обязана всего лишь ввести в личностные формы бытия, сформировать фундаментально-универсальные способности индивида, обеспечивающие ему свободное движение внутри полноты культурно-исторического пространства. Ибо истинное бытие осуществляется в согласии с его всеобщими формами. В это истинное бытие и вводится индивид. Вводится сознательной деятельностью педагога, владеющего теоретическим образом действительности.

Теоретический образ действительности совсем не исключает в субъективном сознании реальной полноты всех форм ее существования. Наоборот, философия выявляет и разворачивает всеобщие формы этого чувственного бытия, а потому и определяет пути его, индивида, вхождения в истинное культурно-историческое содержание. Что есть исторически возникающая и развивающаяся человеческая чувственность, каковы ее объективные основания, в чем ее человеческий смысл, т. е. какое значение она имеет для человеческого бытия, для определения человека как человека — вот вопросы, без разрешения которых нет и умного, знающего и понимающего, вхождения в человеческий образ бытия. А полнота этого бытия без чувств и ума не есть полнота.

Погружаться в сферу всего чувственного многообразия — это дело всего жизненного процесса. Даже искусство, отражающее полноту этой чувственности, отражает ее во всеобщей чувственной форме. Законы красоты — это как раз законы движения всеобщих форм человеческой чувственности. Дело философии — поднять в мысль и в мысли выразить эту полноту. Эстетика Ильенкова — это выражение узловых принципов движения человеческой чувственности, включая сюда, естественно, и анализ механизмов этого движения. Штрихи к представлениям религиозного сознания, нравственных отношений и т. д. даются Ильенковым только с позиции понимающего мышления — никак не с точки зрения узко, на позитивистский манер, понятой науки. Именно такая (позитивистская) наука с необходимостью и требует дополнения себе в деле охвата

действительности неких иррациональных, мистических и религиозных форм, т. е. форм ложных. Разумеется, полнота бытия никак не может мыслиться в форме суммарной совокупности наличного многообразия с его превращенными, отчужденными, изуродованными, обезображенными формами, с неспособностью различения истины и заблуждения, различения идолов и идеалов. Смысл человеческого бытия, идеал человеческого развития — его свобода, условием осуществления которой является его, человека, всестороннее развитие, развитие в отношении мышления, художественного чувства и нравственности (и, естественно, развития физического).

Школа должна учить мыслить — это и означает ввести в школу способность диалектического мышления, уже давно получившего теоретическую проработку в философской классике. Вся педагогика Ильенкова, вся его концепция образования и индивидуального становления человека выводится из его *понимания человека*. И проблема логики, и проблема идеального, с которыми в первую очередь связывают его имя, и педагогика, и эстетика, и психология есть для него лишь моменты общего анализа проблемы человека во всем ее объеме — от происхождения до смысла бытия. Проблематика этих наук — лишь разворот проблемы человека, лишь расчленение его понятия на составляющие моменты.

И потому задача педагогики как сознательной деятельности воспитания человека, как сознательной образовательной деятельности — эта задача выступает интегральной и резюмирующей целью всего научно-духовного развития человечества, сознательной самоцелью бытия человека. Именно здесь с самого начала и в первую очередь выражается (включена и осмысленно осуществляется) нравственная позиция человека. Здесь другой человек есть истинный предмет, есть предмет полагания и утверждения в качестве универсально-всесторонней личности. Именно такая форма бытия и втягивает в себя все необходимые определения человеческой личности: добро здесь определяется через истину и красоту, вне которых позиция добра рушится. Ибо они не только едины, но и тождественны. А потому педагог и не может не быть активным носителем исторической человеческой культуры в ее универсально-всеобщих формах, человеком, способным разрешать противоречия бытия на основе и в согласии с логикой истины, добра и красоты.

А это возможно только в тех условиях, где человеческое непосредственное общение превращается из эпизодической фор-

мы, из формы «роскоши», в самую наинатурнейшую форму бытия людей, форму, внутри и посредством которой осуществляется реально-практический и духовно-научный свободный труд. Где предметом выступает непосредственно человек в его всеобщем, особенном и единичном содержании. Где все библейские моральные принципы низводятся до уровня абстрактных определений *свободно-творческого самополагания* человека, в котором *целью (самоцелью) является другой человек*. Это и есть единственное противоречие (самополагание как полагание другого) нравственного бытия, снимаемое в каждом моменте своего пространства-времени. Кант, уже зафиксировавший это обстоятельство в категории нравственного долга, вполне точно определяет этот содержательный фокус нравственного бытия (личность как самоцель), и задачей остается понять личность в ее существе, чтобы добро как деятельная функция человека не превратилась в свой собственный суррогат, в подделку — в зло, бессознательно выступающее под именем добра. Именно эта позиция и прорисовывается Ильенковым. Это и есть коммунизм — *общество умных людей*, по Ильенкову.

Потому-то диалектическая логика — как логика движения содержания — и становится внутренним моментом осуществления самого жизненного процесса. Первоначально — в школе. Ибо школа есть историческая форма образования человека, условия которой концентрируют в себе универсальный состав культурно-исторического бытия человека. В этом — идея школы в ее чистом виде. В реальной же действительности школа концентрирует в себе и воспроизводит в способностях своих учеников именно те (и в первую очередь только те) условия, которые есть и условия воспроизводства человека вне школы. Человек формируется как человек своей эпохи. Поэтому буржуазное производство человека (а потому и буржуазная школа) далеко от человеческого идеала, от того образа человека, который вырастает из логики исторического самодвижения человечества, — от образа развитой, *не ограниченной никаким заранее установленным масштабом, человеческой индивидуальности — универсальной, творческой свободной личности*.

Именно осуществление этого идеала и требует понимания конкретных исторических условий общественного бытия человека — анализа реальных отношений, складывающихся помимо и вне сознания человека. Политэкономия поэтому и

есть теоретическое (логическое) условие осуществления осмысленного и выверенного сознательного саморазвития человечества — на определенном историческом этапе. Ведь анализ экономических и политических отношений в обществе и есть анализ сущностного содержания человека, и изменить человека, преобразить его, сформировать нового человека есть задача изменения именно этой сущности — состава общественных отношений. Человек изменяется через изменение (движение) своей субстанции.

Тем самым педагогика выводится за рамки школы. Сама общественно-историческая общественная действительность педагогична. Значит, надо либо школу возвысить (преобразовать) до уровня действительной полноты жизни с ее всеобщим содержанием, либо действительность исполнить сознательной функцией воспитания. Жизненный процесс в *своей истине* может быть осуществлен только в рамках принципа тождества бытия и мышления. Здесь политика и педагогика смыкаются, отождествляются в своих усилиях, если, конечно, политическая власть разделяет те же идеалы, что и школа в своей идее.

Чтобы строить жизнь на основе понятия (способности понимания) всех наличных, актуально и активно входящих условий, само это понятие должно быть представлено в действующем субъекте в адекватной себе форме — как диалектическая способность разрешения тут и здесь возникающих проблем, относятся ли они к всеобщему содержанию человеческого бытия или только к содержанию становления единичной личности. Следовательно, конкретное тождество бытия и мышления — это не только теоретическая проблема, но проблема сугубо практическая. И она столь же многообразна, сколь многообразно бытие. Но все формы этого бытия требуют универсальной диалектической способности понимающего мышления.

Эта диалектическая способность понимающего мышления в теории может быть развернута только как логика, т. е. как внутренне связанная последовательность необходимых и всеобщих форм мышления, описывающих процесс движения познания предмета от его начала до полного завершения в конкретном понятии. Это — ведущая тема во всех теоретических исследованиях Э. В. Ильенкова. Ибо теоретический образ этой универсальной диалектической способности есть не только условие научного познания, не только условие педагогической практики, но непосредственно всей полноты *разумного* человеческого бытия.

Логическая саморефлексия мышления является условием знающего себя движения по объективным определениям действительности, условием сознательного ее преобразования. Поэтому логика, раскрывающая форму мышления, вынуждена и должна выйти за пределы индивидуальной психики, в пространство культурно-исторического бытия человека и определить схемы мышления как объективные формы изменения и творения общественно-исторического содержания. В ее универсальных формах — условие свободного полагания человеком себя. Вот почему Ильенковская логика никак не вяжется с общепринятым представлением о ее предмете, сведенном к выявлению связей внутри рассудочной мысли, представленной в языке. Она вырастает из анализа исторического развития мышления, втягивающего в себя анализ самой *природы* его. Мышление, в логике обосновывая себя, объективно попадает в логический круг. Чтобы разорвать этот круг, надо выйти за его пределы, в бытие. Поэтому логика и вынуждена заниматься исследованием бытия — чтобы увидеть в нем начало мышления и форму его осуществления. Более того, увидеть основания его обособления и самозамкнутости в круг. Это замкнутое в себе бытие мышления, в какой бы форме оно ни осуществлялось, всегда живет с иллюзией своей самостоятельности. История развития логических представлений не только не исключала эту иллюзию, но и опиралась на нее. Более того, закрепляла ее в своих представлениях. Вплоть до Канта, у которого трансцендентальность формы мышления и критика практического разума бессознательно обнаруживали общественно-практические основания мыслящей способности. После работ Фихте и Шеллинга Гегель ясно показал действенно-практический характер мышления и развернул его форму как исторический процесс развития идеи к абсолютной истине. Марксом мышление было понято как идеальная объективно-всеобщая форма преобразования действительности практически действующим человеком. Мышление выходит за свои пределы, в бытие, тем самым создавая условие развития этого бытия, — но только потому, что в своей способности оно сняло (содержит) уже выявленные историей универсальные формы самой действительности.

Вот эти-то объективно-всеобщие формы, посредством которых человек материально и идеально преобразует объективную действительность, включая сюда самого себя, и есть *действительный предмет логики*, и трактовка его через формы математики или лингвистики, физиологии или онтологии и т. д. не

просто заужают его предметную действительность, но принципиально искажают его суть.

Если логика в анализе мышления допускает некоторые предпосылки, то, чтобы быть логичной, она эти предпосылки обязана включить в логический процесс, иначе они окажутся за пределами логики. Отсюда и вытекает логическое требование к логическому началу.

На вопрос о начале можно ответить в двух, относительно истинных формах. Первая форма ответа: основание лежит за границей того, что оно обосновывает (как бы она, эта граница, ни понималась — количественно или качественно), поэтому основание бытия лежит в небытии. Вторая форма видит основание бытия в самом бытии. Оно само себя обосновывает. Но чтобы такое было возможно, оно себя должно различить — как основание и как основанное. Саморазличение — один из ведущих моментов любой развивающейся действительности. И мышления — только потому, что оно воспроизводит эту действительность. Более того, оно само выступает существеннейшим различенным моментом бытия. Моментом, выражающим его всеобщую форму и предстающим как идеальный образ этого бытия, — как логическое мышление.

Но логика никогда не выстроит понятие своего предмета, если застрянет в рамках абстрактно-отвлеченной формы мышления. Прекрасный образ последнего дает нам Гегель, воссоздавая в своей «Науке логики» универсальную способность субстанции-субъекта, способ и форму его бытия, его замкнутую на себя способность саморазвития. Ильенков в этом абстрактном движении логической идеи у Гегеля вполне обоснованно видит идеализм и в своей разработке логических определений мышления удерживает в качестве центрального именно *момент различающего перехода реального в идеальное*. Образ этой логики прорисовывается им, вслед за Марксом, как движение от абстрактного к конкретному, в контексте которого захватываются все определения мыслимого бытия. Момент гегелевской абстрактной всеобщности здесь снимается и становится моментом универсальной способности практически действующего субъекта. Дело логики смещается в анализ *логики дела*, и все логические определения мышления вычерпываются из предметно-преобразующей деятельности человека. Начало логического здесь совпадает с объективно-*практической* абстракцией, содержащей в себе потенции объективного развития мыслимого предмета.

Ильенков определяет логику как *науку об объективных законах субъективной деятельности*. В этом, казалось бы, парадоксальном определении им с самого начала фиксируется проблема противоречия, но и одновременно — проблема *тождества противоположностей*.

Аристотелю принадлежит известная формулировка закона противоречия, как, кстати, и закона тождества, и закона исключенного третьего. Эти законы являются исходными для традиционной формальной логики до сих пор. Лейбниц к этим, сформулированным Аристотелем законам добавляет четвертый — закон достаточного основания. Кант, подводя итог логическим разработкам за протекшие две с лишним тысячи лет, приходит к выводу, что такая логика — именно в силу своей формальности — никакого отношения к действительному познанию не имеет, а пригодна «исключительно для проверки на правильность так называемых аналитических суждений, т. е., в конце концов, актов словесного изложения готовых, уже имеющих в голове представлений, какими бы нелепыми и глупыми сами по себе эти представления ни были»\*. На четырех указанных законах логики (сегодня их формальная логика называет принципами, поскольку под законами мыслит любое тождество, любую тавтологию) держатся все логические связи между понятиями и суждениями (высказываниями) традиционной логики. Кант не оспаривает этих законов, но не видит в них познавательного смысла. Он, как и Аристотель, видит принципы суждений в *категориях*, поскольку последние, согласно его представлениям, априорны и в качестве необходимых и всеобщих суть условия возможности опыта и, стало быть, применимы ко всем предметам опыта.

С Канта, как фиксирует Ильенков, и начинается логика как диалектика. В диалектической логике каждая категория выступает пределом противоположной себе категории и непосредственно связана с ней. Мысль не может себя осуществить, чтобы не осуществить эту связь и противоположение. *Единство противоположностей, противоречие и его разрешение являются принципом (началом) движения диалектической логики*. То, что формальная логика запрещает, диалектическая логика делает своей ведущей формой. Мышление не имеет права, если оно претендует на истинность, не утверждать в одно и то же время, в одном и том же отношении и равенство

---

\* Ильенков Э. В. Диалектическая логика. С. 60.



вещи самой себе, и отсутствие этого равенства — если, разумеется, мы мыслим вещь как движущуюся, изменяющуюся.

Таковы исходные позиции диалектической логики Ильенкова, получившие в его творчестве содержательный разворот в анализе основных ее категорий: субстанции и идеального, противоречия и тождества, абстрактного и конкретного, всеобщего и единичного, исторического и логического и других. Форма связи этих категорий проявлена им в исследовании метода восхождения от абстрактного к конкретному.

Мышление есть идеальное воспроизведение действительности в ее собственных всеобщих формах, и эта всеобщая форма есть форма собственной деятельности человека. Поэтому можно сказать, что чем адекватнее деятельность человека той вещи, с которой он действует, тем адекватнее его сознание этой вещи. Однако если бы не было различия между формой вещи и формой деятельности, утверждает Ильенков, не было бы сознания вообще.

Это противоречие — объективно-диалектическое, которое может быть понято только на основе понимания категорий сущности и явления, внутреннего и внешнего, всеобщего, особенного и единичного — всего состава категориальных форм. В нем, в этом противоречии, представлено раздвоение, распадение в деятельности самой вещи, раздвоение ее на свои собственные противоположные моменты, выступающие в форме категориальных определений. А пока эта внутренняя раздвоенность не дана деятельности (следовательно, сознанию), деятельность, не порождая сознания вещи, просто воспроизводит вещь в ее внешних определениях. Именно поэтому у животного не возникает сознания. Противоречия его деятельности заключены во внешние определения вещи. Более того, форма деятельности животного изначально, как природная форма, согласована с контуром объективных обстоятельств его бытия, за который оно принципиально не выходит — в силу тех же самых природных определений. Деятельность животного не порождает вещь, деятельность же человека вещь создает. Творение вещи и требует знания внутренних определений ее.

Объективно-диалектическое противоречие означает, что каждая из противоположностей в его составе полагает и отрицает другую. Форма вещи, с которой осуществляется деятельность, полагает форму этой деятельности, а форма деятельности полагает форму вещи. Это возможно только тогда, когда деятельность *творит* вещь, полагает ей форму, отличную от

естественно и первоначально данной. Но в этом же самом процессе форма вещи не только полагает форму деятельности, но и отрицает ее, что проявляется в изменении формы последней. Точно так же форма деятельности не только полагает вещь в ее измененной форме, но и отрицает ее данную форму.

Иначе говоря, диалектика имеет место только в изменяющейся вещи, ибо только здесь, как это зафиксировали еще элеаты, имеет место противоречие. Формой проявления этого отношения и является деятельность человека, до предела раздвигающая возможности вещи, ее внутренние определения. Само изменение здесь имеет предельно выраженный характер: это не просто развитие как предельная форма изменения самой действительности, имеющая место и в бессознательном бытии, а развитие творческое, т. е. осуществляемое с сознанием всеобщей формы самой действительности, в стихии неосуществимое.

Человек есть мера всех вещей, утверждал Протагор, и если это положение не понимать субъективистски и не приписывать эту способность измерения вещей каждому отдельному человеку, а мыслить ее как всеобще-человеческую способность, — если это утверждение понимать вне софистики, то ничто не должно нам помешать увидеть в нем истину. Человек потому имеет право измерять (оценивать) вещи, что он в своих способностях, способах своего бытия удерживает всеобщие формы самих вещей, и тем самым его измерение вещей есть измерение вещей самими вещами, есть суждение о вещи с точки зрения ее всеобщей формы. Всеобщее вещей (объективная логика их бытия и развития) обособилось в человеке, а потому и стало для них мерой.

Разумная деятельность человека исходит в своем движении из этих всеобщих, устойчивых, необходимо присущих каждой единичной и особенной вещи форм (законов), удерживая их в идеальном составе планирующего действия. А действие планирования (развитие идеи) — если, разумеется, оно умное — всегда осуществляется как выявление единства, тождества этих единичных и особенных форм с формами всеобщими. В эмпирии, а значит, и в непосредственном содержании обыденного сознания, всеобщее, особенное и единичное даны как различные и в этом различии как противоположные и даже противоречащие. Но мышление должно увидеть в них, в этих формах, момент тождества, совпадения, на который только и может опираться практическая деятельность. Обнаружение

этого единства есть деятельность синтетическая, т. е. деятельность связывания, отождествления выступающих различными категориями всеобщего, особенного и единичного.

Но ведь эти формы (категории) — всеобщее, особенное и единичное — не даны сознанию в качестве неких исходных форм, различающихся между собой и требующих лишь синтетического усиления мысли, т. е. идеального действия до действия практического. В сознании вообще нет ничего, чего бы не было в опыте. Поэтому логика, как наука, эти категории выявляет в контексте практической деятельности и выявляет как объективные категории бытия, как формы, присущие самой действительности.

Всеобщая и необходимая форма существования вещей объективного мира в опыте развернута только в той мере, в какой развернут сам опыт. Сила всемирного тяготения, скажем, развернута только в такой форме, в какой она используется практически действующим человеком. И не только используется — человек на нее наталкивается как на границу своих возможностей, и наталкивается только потому, что она объективно явлена, развернута в пространстве и времени бытия, а не только присутствует в опыте как скрытая там сила.

Сущность являлась, она обнаружилась как внешняя пространственно-временная форма, как явление, но все дело в том, что она обнаружилась не в своей собственной форме, в форме сущности, а обнаружилась в форме явления, что далеко не есть то же самое, более того, явление выступает противоположностью сущности. Но эти противоположности диалектические. Если логика показывает, как сущность переходит в явление, то таким же образом должен быть показан и обратный переход, переход явления в сущность, как явление становится существенным.

Человеческая деятельность может развернуть вещь только по ее собственной объективной логике, в рамках тех законов, которые присущи объективной действительности. Поэтому деятельностное выявление сущности есть не что иное, как активное *содействие* тому, что содержится в природе вещей. Деятельность, осуществляя этот процесс перехода, делает явной для себя и *форму* этого перехода, т. е. форму связи явления с сущностью. (Потому-то логическая категория не есть только форма связи эмпирического материала, но всегда связь со своей собственной противоположностью.)

В этом вся суть. Чтобы объективно проявленная сущность вещи, представленная в ее наличном бытии, явилась сознанию,

она должна первоначально явиться в деятельности и здесь обнаружить свою действенность, свою неподатливость и определенность, т. е. выступить тем, с чем человек не считаться не может. И именно потому, что человек вынужден считаться с этой формой, с сущностью, он и осознает ее, ибо в его деятельности она представлена как значимая и значащая, — и начинает сознательно (со знанием) опираться (т. е. логически определять) на нее при построении цели и формы любой деятельности. Иначе говоря, сущность становится явной сознанию (т. е. становится категорией мышления) всегда в деятельности и сознанием (вербально-логически) определяется только через свое функциональное определение в ней. Еще иначе: человек понимает вещь как сущность только в ее интегральной характеристике функциональных определений в составе деятельности.

Требование диалектики осуществлять переходы противоположностей друг в друга предполагает момент тождества того, что переходит, и того, во что осуществляется переход. Здесь мы имеем дело с изменением, преобразованием вещи: она была одной качественной определенности, а стала другой, противоположной. Но, согласно диалектике, старая форма ее никуда не исчезает и не остается позади во времени, а снимается, т. е. сохраняется в преобразованном этим процессом перехода виде. Или иначе: сущность прошлого сохранена в настоящем.

Но только в свершившейся человеческой истории мы можем почерпнуть те формы, которыми пользуемся как формами логическими, потому что именно в истории, в стихийно-активной деятельности человечества прощупывались, извлекались и конституировались в содержательность человеческого бытия те формы действительности, которые по своей объективной природе могли выполнить и выполняли роль устойчивых, всеобщих и необходимых форм их субъективно-логической деятельности. Эта логика, даже своей формальной стороной, должна была отражать изменяющуюся и развивающуюся природу человеческого бытия, видеть не только смену форм в самом бытии, но и в исторически развивающемся мышлении. Это обстоятельство впервые в полной мере осознал и теоретически адекватно выразил Гегель, без «Науки логики» которого войти в культуру мышления — это тешить себя самообманом.

Выявляя в деятельности внутренние формы вещей и делая их фактом своего сознания, превращая эти формы в свои деятельные способности, в категории своего мышления, человек расширяет и обогащает свои возможности проникновения не

только в суть вещей, но и в суть своего собственного Я, в суть становления и способа бытия этого Я, теоретически овладевает своей собственной природой.

А истинное понимание человека, его природы, возникновение и развития всех форм его деятельности есть необходимое условие обоснования собственно человеческих идеалов бытия, смысла бытия человека, — тех главных ориентиров, в контекст которых сознанием встраиваются все прочие цели и жизненные проблемы человека. Вся система моих представлений о мире и о человеке (мировоззрение) сознательно или бессознательно является глубочайшей основой моего суждения о любой вещи в этом мире, предикатом моего жизненного бытия. Более того, здесь предикат как раз становится на место субъекта, ибо Я есть не что иное, как свернутое в точечность содержание тех категориальных схем, которые индивид присваивает в процессе своей предметно-практической деятельности.

Именно *философия как наука логики* (по Ильенкову), осмысляя и переосмысляя исторический человеческий материал, все то содержание, которое наработала история, дает человеку объясняющие себя (человека) принципы. И обнаруживает изменяющийся характер самих этих принципов.

Но мыслящим индивидом человек становится не потому, что изучает (осваивает) науку логики, а потому, что включается в деятельностный процесс бытия; только потому, что сама логическая форма, вычленяемая наукой логики, есть внутренняя (всеобщая, идеальная) форма самой этой деятельности; только потому, что бытие и мышление тождественны, и только в чувственно-предметной форме этого бытия индивид присваивает всеобщие формы этого бытия — как способности мышления. А потому и теоретически разработанная логическая форма мышления, развернутая в пространстве языка, в живом процессе бытия осуществляется только как способность идеального разворачивания всех конкретных условий реальной деятельности.

Все, что возникает, и все, что переходит, имеет и свои причины, и свои следствия. Если что-либо не имеет причины, то оно и не есть следствие чего-либо. В таком случае оно есть следствие самого себя, т. е. содержит причину в самом себе. Причина и следствие здесь непосредственно совпадают. Столь же логично будет утверждать, что оно, это существование, есть причина самого себя.

Если повнимательнее присмотреться к этому диалектическому обстоятельству — непосредственному совпадению при-

чины и следствия как двух противоположных моментов бытия вещи, — то, во-первых, заметим их логическую неразличенность, т. е. причина не обнаруживает себя как причина, а следствие — как следствие. Они не явлены, но они есть, ибо есть вещь. Поэтому неизменяющееся бытие вещи есть непосредственное явление причины и следствия в их же непосредственном тождестве. Но сказать, что это есть явление причины и следствия в чувственном восприятии, — значит приписать вещи, данной в акте созерцания, такие формы, какие в вещи лишь предполагаются: я полагаю данную вещь в категориях причины и следствия только потому, что эти категории присущи мне как формы мышления. Но если я исключаю категории из акта восприятия, то остается чистый материал созерцания, тождественный в своем качественном определении характеру осязающей способности: краски, звуки, запахи и т. д., которые, в свою очередь, делимы по разным основаниям. В конечном счете мы приходим к известным «элементам мира». И чтобы из них в сознании построить, воспроизвести и тем самым понять мир, я вынужден допустить на стороне воспринимающего субъекта его активность, разворачивающуюся по вполне определенным формам. Определенность этих форм и есть категории. В этих формах я и упорядочиваю материал созерцания.

Такой взгляд на исходное отношение в познании мира может быть обнаружен в истории западноевропейской философии, начиная с ее возникновения. Наиболее ярко и отчетливо как логический принцип (именно как логический, а не как чувственный) он проведен у Демокрита, атомы которого есть исходные элементы мира, далее неделимые, элементы, порожденные последовательной мыслью, но не данные в ощущениях.

Не меньший с этой точки зрения интерес представляет собой Джон Локк. Его предельное основание знания вещи лежит в чувствах. Ощущения — исходный элемент. Однако все попытки вывести из ощущения образ вещи незаметно допускают категории абстрагирования, сравнения, обобщения и т. д. Но эти-то формы деятельности рассудка еще надо получить, т. е. логически обосновать их природу и показать форму и меру участия в построении образа вещи. Этой сенсуалистической позиции не случайно была противопоставлена рационалистическая, которая с самого начала вынуждена, поскольку приемлемо разумного выхода из вышеозначенного противоречия она не обнаруживает, — с самого начала была вынуждена признать в

воспринимающем субъекте наличие разума. Иначе ни теоретический, ни чувственный образ вещи не получают объяснения.

Ситуация эта, разумеется, в несколько иной форме, воспроизводится и в позитивизме — во всех его формах. В распространении позитивизма Ильенков видел разрушающую разумное бытие силу. Именно поэтому столь актуальной была и остается задача положительной разработки диалектической логики.

Разрешить проблему первичности в отношениях чувственного и рационального, иначе говоря, проблему начала в теоретическом построении образа вещи, можно, только выйдя за пределы означенного круга — логического круга, который совершенно справедливо не допускает формальная логика.

Но если быть и в самом деле логичными, то мы обязаны и сам этот выход за пределы круга, в который попали, обосновать. И обосновать силами самой логики. Не обоснуем — тогда и на логику претендовать не стоит. Эту силу диалектика видит в противоречии.

Все категории мышления, все логические определения вещи разворачиваются и обнаруживаются в движении. Если вещь не действует сама и на нее ничто не действует, т. е. если не происходят никакие изменения, созерцание никаких логических определений из нее не извлечет. Я их, эти логические определения, извлекаю из вещи только в процессе ее преобразования, только здесь я могу проследить последовательность, связь и взаимообусловленность всех ее развернувшихся форм. Если же вещь не предстала в своем многообразии, своих связях и отношениях, то о ней я ничего сказать не могу. Я, конечно, могу ее понимать как некоторое порожденное бытие, следовательно, как следствие, имеющее причину, могу думать, что это есть явление некоторой сущности, могу полагать, что она необходима или случайна, могу допускать в ней различные возможности, могу считать ее частью некоторого целого или, наоборот, некоей целостностью, имеющей в себе части, и т. д. Весь ряд известных мне категорий я могу приписать вещи, но будет ли созданный мною ее логический образ соответствовать действительности, т. е. этой самой вещи? Этот субъективно-априорный подход к действительности делает неразрешимой проблему истинности как предметного знания, так и самих категориальных форм.

Философская логика обязана содержательные определения каждой категории не просто постулировать — это было бы априоризмом — а выводить из движения объективного содер-

жания действительности. Здесь и выявляется их истинность. Скажем, причинность как категориально-логическая связь (на которой базируется любая наука), посредством которой мы увязываем образы вещей, своим объективным основанием имеет действительную объективно-реальную связь вещей по той же форме. Но в критическом самосознании философии такая связь может опровергаться, и тогда в причинности будет сознательно отрицаться категориальный характер, т. е. способность быть логической формой связи определений в формирующемся понятии. Так представляемая вещь — не причиняемая и не причиняющая — не может выступить ни предметом, ни средством деятельности, а потому и не может быть логически определена. Допущение такой вещи требует допущения сугубо субъективного способа ее причинной связи с другими вещами, что случилось в философии Юма, или — что вполне логично с этой точки зрения — требует отрицания ее как вещи вообще (Беркли). Сознание остается замкнутым в самом себе, и истинность его форм вырождается в простую тавтологию. Именно форму ставшего сознания, замкнутого на себя знания, и выражает своими формами формальная логика — как в ее традиционном, так и современном виде. Поэтому-то ее тавтологии и есть, по ее собственным утверждениям, законы логики.

Но — и для диалектики это естественно — причинность должна снять себя. Снять в следствии, а следствие снять в себе. Только в этом круге, круге самопричинения, вещь начинает нести в себе момент абсолютности, а потому и независимости от привходящих обстоятельств. Здесь к бытию она определяет сама себя. Но такое представление о вещи не ведет к ее устранению из мышления, наоборот, мышление здесь достигает момента абсолютности самого бытия, в своем движении вслед за формирующейся вещью воспроизводя процесс от ее причинного возникновения до снятия причинения. За тавтологиями формальной логики, надо признать, лежит объективный момент самотождественности и самоопределяемости бытия.

Эта самоопределяющаяся форма вещи в логике выступает категорией *целого*, которая вполне определенным образом направляет мышление к истине. Истина тут и понимается как результат вместе со своим становлением, а не как простое соответствие случайной мысли случайному факту. Разумеется, целое не определяется только через свою противоположность, через часть, но как некое *конкретное* есть снятое единство всех категориальных определений. Система категорий диалектиче-



ской логики поэтому может быть развернута через анализ и последующий синтез категориальных определений любой целостной вещи, что и означает анализ исторически определенной общественно-человеческой деятельности.

Надо заметить, что *анализ*, как логический процесс, осуществляется через *синтез*, а синтез — только через анализ. Это диалектическое обстоятельство специально подчеркивает Ильенков. Лишь в пространственно-временном процессе одно обязательно предшествует другому, а в реальном мышлении анализ и синтез выступают в различном единстве — как тождество противоположностей. Поэтому и анализ деятельности не может быть произведен вне одновременного синтеза — в отличие, скажем, от текстуального разворачивания логических определений в науке логики. Образ деятельности, данный субъективно через контекст ее собственных форм, в которые включен субъект, является в теоретическом анализе деятельности его целью, а потому и определяющим анализ в логическом процессе. Одновременно тот же образ — как предпосылка и как цель — определяет и синтез. Результатом этого логического процесса и выступает конкретный, выраженный в мысли образ деятельности, а следовательно, и вещи, данной в ее формах.

Чтобы разрешить вопрос об истинности категориальных форм как форм связи мыслимого содержания, у нас нет другого способа, кроме выхода в реальную практически-преобразующую деятельность. Отчего и как она будет меняться, что и как она будет причинять, какие характеристики в ней окажутся определяющими, какие необходимыми и т. д., — все это обнаруживается через преобразование и творение вещей объективного мира. Поэтому в эксперименте, в котором человек — с его категориально-логическими формами — контролирует и меняет активно действующие параметры изменяющейся вещи, именно здесь определяется истинность знания как предметного, так и категориального. Иначе говоря, любая логическая конструкция, любая логика проверяется практикой. Поэтому Ильенков и вошел в педагогику как в экспериментальную философию.

Логические категории имеют необходимый характер — это кажется понятным, но наука не может опираться на «кажимость», она обязана обосновывать, обосновывать бытием.

В. И. Толстых\*

## Ильенков как драма советской философии\*\*

### ТОЛСТЫХ В. И. ВСЕ ЧТО БЫЛО — НЕ БЫЛО?

Эвальд Васильевич Ильенков, насколько я его знаю, помню и понимаю (а мне посчастливилось много лет быть рядом с ним и сотрудничать), никогда бы не постеснялся признать, что он был советским философом и марксистом. Совсем непохожим на официальных, «казенных» марксистов, с которыми всю жизнь сражался. Он всерьез относился к идее коммунизма, считая ее одной из древнейших и влиятельных идей мировой культуры. Философ время не выбирает, это оно выбирает и вбирает его в себя, побуждая заявить свой *характер* и свою *позицию*, за которую придется платить дорогой ценой — репутацией, а то и жизнью. Так, собственно, и происходит в реальной жизни. Рано или поздно выясняется — и кто есть кто, и что есть что.

Сложилась странная, прелюбопытнейшая, почти шизофреническая ситуация. Достаточно к чему-либо присоединить прилагательное «советский» — и мигом явление, вещь или событие приобретают отрицательно-нарицательное значение и звучание. Так,

---

\* Составитель и редактор книги.

\*\* Дайджест книги — сокращенной стенограммы «Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков», изданной в 1997 г. Институтом философии на основе дискуссии, проведенной Клубом «Свободное слово».

советский человек — это уже «совок», коммунист — «коммуняка», причем с добавлением «красно-коричневый», а если, не дай бог, проговоришься, что Маркс был крупным мыслителем, а не только автором идеи «диктатуры пролетариата» и «Манифеста Коммунистической партии», то сразу попадешь в разряд ретроградов, «отсталых» людей.

Это относится и к такому сложному, противоречивому и многообразному явлению духовной культуры, как *советская философия*. Ее не просто критикуют и разоблачают, а запросто перечеркивают, предают забвению и остракизму. В подтверждение сошлюсь на недавно вышедшую новую «Философскую энциклопедию» («Прогресс», 1994). Нет персоналий, в том числе Ильенкова, Асмуса, Лифшица, Мамардашвили, Копнина, Кедрова и др. И вот что говорится в ней о советской философии. Буквально следующее: «Под советской философией западные (?!) исследователи понимают попытки советских философов в рамках ленинизма, марксизма и диалектического материализма, предпринимавшиеся ими, в особенности после смерти Сталина, которые носили первые зачатки критического мышления и характеризовались стремлением выйти за рамки указанных выше концепций, большей открытостью. Однако эти новые идеи и попытки критического осмысления разбивались, как правило, о преграды, установленные идеологической догматикой. Эта философия потерпела крах вместе с марксистско-ленинским учением после крушения бастионов социализма и коммунизма в СССР и многих других странах бывшего социалистического лагеря» (см.: Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С. 422). Между тем, если бы авторы подобных высокомерных трактовок целой эпохи вдумались, скажем, в ильенковское толкование феномена Идеального, они бы вряд ли допустили такое свое определение последнего: «Идеальность — бытие как голая идея или представление, в противоположность реальности — бытию в объективной действительности» (с. 169).

Думаю, Ильенков по масштабу содеянного им в философии и по природе своего «проблематического» характера вполне адекватно отражает и выражает драму советской философии, о которой следует судить по ее лучшим представителям и наиболее значимым результатам. Уточню этот тезис. Зная себе цену, Эвальд Васильевич тем не менее был человеком скромным. Он вряд ли обрадовался бы, узнав, что из него хотят вылепить некую культовую фигуру. Это ему принадлежит емкая и очень вы-

разительная формула — «Божества нет без убожества», которую не надо толковать как антирелигиозную, антибожескую. Ильенков всегда почтительно и серьезно относился к религии и Богу, оставаясь атеистом. Но он был решительным противником всякого и любого обожествления, превращения чего-либо и кого-либо в культ, усматривая в этом проявление человеческого убожества, бессилия, беспомощности.

Ему, представляющему *умный материализм*, никогда и ни в чем не был помехой *умный идеализм*. Его приверженность к марксизму творческому, не догматическому, покоилась на добротном философском фундаменте идей Декарта, Спинозы, Гегеля — его любимых философских героев. Он широко мыслил и привольно чувствовал себя на всем многонаселенном и многообразном пространстве философского знания. И хотя у него были свои пристрастия и любимые философские персонажи, он никогда не сталкивал их «лбами», а находил соединительные нити между ними, тонко чувствуя взаимодействие и преемственность развивающейся во времени философской мысли. Лично меня всегда поражало в Ильенкове то, как он ладил, находил общий язык со многими философами совсем других пристрастий и позиций. Например, общался и дружил с Алексеем Федоровичем Лосевым, и вообще умел понять и ладить с разными людьми, только не с «прохиндеями», как он называл людей пустых, чуждых ему по духу. Умный идеализм, повторюсь, ему как-то не мешал, зато всю дорогу мешали глупые, дурные материалисты и дурные идеалисты, которых развелось тоже немало.

Как бы в насмешку над нами, пренебрегающими собственным богатством и достоинствами, исследованием феномена «советской философии» всерьез занялись зарубежные исследователи. Я назову лишь одного из них, а Василий Васильевич Давыдов, надеюсь, меня дополнит. Это — нидерландский философ Эверт ван деч Зверде, автор большого исследования под названием «Советская философия — идеология и служанка». В конце своей книги, изданной в 1994 г., он замечает и вопрошает: «Советская философия находится сейчас в абсолютном кризисе, коллапсе. Но ведь те, кто больше всего об этом говорит, состоялись философски как раз в ее рамках. Куда девалось такое множество бывших марксистов? Как могла мгновенно исчезнуть культура советской философии?» И в заключение делает вывод, с которым нельзя не согласиться: «Советская философия — эпизод истории русской философии

и часть истории России. Будучи таковой, она не только часть исторического наследия, но также будущего в рамках традиций русской философской культуры».

Зарубежный интеллеktуал понимает, что нас постигла драма, а мы «с легкостью в мыслях необыкновенной» превращаем историю собственного Духа в какой-то фарс, в недостойную комедию с «переодеваниями», в которой правят бал разного рода глупцы и ничтожества. Может быть, история нашей философской мысли все-таки была не столь плоской и бездарной, как некоторые разудалые критики, заболевшие беспамятством, пытаются сегодня ее представить? Мне искренне жаль, что такие люди-мыслители, как Эвальд Васильевич и Михаил Александрович Лифшиц, не дожили до наших «окаянных дней», не выразят своего отношения к тому идейному раздраю и подмене идеалов идолами, который мы все наблюдаем и переживаем. Они с присущим им мужеством мышления и принципиальностью сказали бы свое слово. Но, увы, их с нами сейчас нет. Попробуем сообща разобраться в ситуации и ответить на мучительные вопросы нашего нынешнего бытия.

## **ДАВИДОВ В. В. ИЛЬЕНКОВ — ЭТО НАПРАВЛЕНИЕ И ШКОЛА.**

На мой взгляд, Э. В. Ильенков был выдающимся отечественным мыслителем. Жил в трудное время, и все, кто его лично знал, помнят, как он переживал любое серьезное социально-политическое событие в нашей жизни. Он был тончайшим камертоном всех коллизий нашей жизни, стремился их обдумать и понять, излагая самые сложные вопросы ясным и строгим языком.

Особенно большой вклад Э. В. Ильенков внес в разработку проблем материалистической диалектики. Его перу принадлежит замечательная книга «Диалектическая логика», имеющая два издания. Если вычленишь то, что в советской философии было сделано наиболее ценного и сохраняет свое значение по сей день, то надо назвать именно эту книгу. Ильенков был одним из тончайших знатоков Гегеля и вместе с тем последовательным марксистом. Вслед за Марксом он мастерски переводил основные положения гегелевской идеалистической диалектики на «материалистический язык», развивая при этом главнейшие направления диалектической логики.

Суть идеализма Гегеля, согласно Ильенкову, состоит в «обожествлении» описываемых им диалектических форм и законов

человеческого мышления, выявленных в истории науки, техники и нравственности. Материалистическая же диалектика стремится раскрыть земное происхождение указанных форм и законов, вывести их из реальной деятельности людей, из «земных способностей», решая задачи самой этой деятельности. В своей книге «Конкретное и абстрактное в “Капитале” Маркса» он специально выделял и глубоко разрабатывал проблемы субстанции, всеобщего, единства, логического и исторического, противоречий в логике, диалектики абстрактного и конкретного, идеального и его связей с культурой, что развернуто представлено в его книге «Философия и культура».

Особо следует отметить вклад Э. В. Ильенкова в разработку теоретических вопросов психологии и педагогики. Он опубликовал несколько работ, посвященных воспитанию ума школьников, философско-психологическим вопросам системы обучения и воспитания слепоглухонемых детей, созданной И. А. Соколянским и А. И. Мещеряковым. В частности, им выявлено наличие у слепоглухонемых детей внеречевого мышления, возникающего в процессе овладения ими простейшими действиями с предметами. «Здесь можно наблюдать, — говорил он, — как бы под “лупой времени” весь ход психического развития ребенка от нуля — до самых высоких уровней».

### **СТЕПИН В. С. КУЛЬТУРА И ЛИЧНОСТЬ ФИЛОСОФА.**

В советской философии не было унифицированной марксистской парадигмы, одной для всех. Было разнообразие идей, подходов, и были различные версии марксизма, которые использовали содержащийся в нем эвристический потенциал.

Заслуга Э. В. Ильенкова во многом состояла в том, что он продемонстрировал этот потенциал при решении конкретных философских проблем. При этом он особо выделял те аспекты марксовского творчества, в которых развивалась гегелевская традиция диалектики как метод синтеза противоположностей в единое системное целое. В этом плане я обращусь только к одной из многих тем, которые успешно разрабатывал Эвальд Васильевич. К теме и проблеме идеального.

Идея объективного бытия человеческого духа, обоснованная в философии Гегеля, а затем получившая разработку в марксистской концепции общественного сознания, на первый взгляд, трудно состыковалась с другой идеей, которую также отстаивал марксизм, а именно с тезисом, что сознание есть функция мозга и не может существовать вне высокоорганизованной материи.

В философской литературе тех времен обычно ссылались на то, что высокоорганизованная материя — это не только человеческий мозг, но и общество. Но такие ссылки мало что проясняли в механизмах функционирования идеального, в лучшем случае лишь ставили проблему.

Э. В. Ильенков предложил ее решение, используя принципы философской антропологии, изложенные в ранних философских работах К. Маркса. Эти принципы в то время не считались особой областью философского знания, их трактовали в качестве первых, еще неразвитых подходов к историческому материализму. Имеется в виду трактовка К. Марксом человеческой телесности не только как биологического тела человека, но и как системы искусственных органов, создаваемых в процессе исторического развития производства и выступающих «неорганическим телом человека».

Опираясь на эту идею, Э. В. Ильенков истолковывал телесную, материальную основу сознания как особое поле, включающее весь освоенный человеком предметный мир, фрагменты которого функционируют как продолжение и дополнение органов биологического тела в качестве искусственных органов человека. Далее он нащупал (хотя и четко не описал) то обстоятельство, что предметный мир одновременно имеет и еще одну функцию в человеческой жизни — он выступает и как особая знаковая система, закрепляющая опыт человеческой деятельности. В то время проблемы семиотики культуры у нас еще не стали достоянием широкого философского сознания, но, по существу, к ним подводила мысль Э. В. Ильенкова, что материальная система, порождающая дух, включает в себя не только биологический субстрат человеческого тела, но и вторую природу, а также социальные связи людей и средства закрепления человеческого опыта (книги, обыденный язык и другие знаковые системы). Все это он рассматривал как особое человеческое тело, исторически усложняющееся и развивающееся, функцией которого и является сознание.

Я думаю, все, что затем Эвальд Васильевич пытался претворить в своих работах со слепоглухонемыми в Загорском интернате, восходит к этой концепции сознания.

По многим позициям я полемизировал с Эвальдом Васильевичем, и в этих дискуссиях, которые носили дружеский характер общения, находил импульсы для своей работы. Так, в трактовке человеческой телесности и природы сознания мы были с ним солидарны, хотя у него были и непримиримые оппоненты.

Прежде всего, я имею в виду его полемику с Д. И. Дубровским, и ценность этой полемики я бы не принижал. Они просто исходили из разных оснований. Соображения Дубровского он вполне учитывал, когда развивал свою концепцию творчества и личности, подчеркивая значение и роль индивидуально-творческого импульса, необходимого при появлении новых культурных феноменов.

Эвальд Васильевич жил в нелегкое время, когда восстанавливалась традиция философского творчества и профессиональной философской работы, подавленная в сталинский период. Он сыграл выдающуюся роль в этом процессе возрождения философии, восстановления традиций оригинальной философской мысли в России. В его деятельности были черты и идеологической непримиримости, и бескомпромиссной борьбы за идеи, в которые он верил. Особенности конфронтационной культуры той эпохи сказывались и на творчестве ярких личностей, но именно благодаря их усилиям создавались новые подходы, были получены результаты, стимулирующие дальнейший философский поиск.

### **ЗОТОВ А. Ф. ПРОШЛОЕ КАК ПРОБЛЕМА НАШЕГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ.**

Эвальд Ильенков был не преподавателем философии и научным работником в области философских наук, а именно философом, и это само по себе может служить основанием для вывода, что марксистская философия у нас так и не выродилась окончательно ни в квазирелигиозную догматику, ни, того хуже, в политпропаганду в форме учебной дисциплины. И при этом он был, что называется, подлинным марксистом для всех, знавших его, вне сомнений. Поэтому и школа Ильенкова предстает, с одной стороны, как носительница (и хранительница) классической европейской философской традиции в СССР, а с другой — как своеобразный мост, связывающий европейскую культурную традицию в области философии с русской культурной традицией, которая была частично подавлена, но частично также и ассимилирована в состав социалистической государственной машины. Этой «машине», при всей ее внешней идейной «окраске», конечно, больше отвечал не марксизм в качестве живого течения мысли, философского направления, а марксизм, превращенный в учебную дисциплину с программой, утвержденной партийно-государственными аппаратчиками, — что-то вроде устава караульной службы.



Европейский «антигегелевский переворот» в философии, в ходе которого возникла марксистская философия, сам был компонентом широких мировоззренческих, интеллектуальных и психологических преобразований, вектором которых было движение от «системы» к «ситуации», от «всеобщего» к «индивидуальному», от «рационального» к «эмоциональному», от «логического» к «психологическому», от жесткого детерминизма в картине мира к «плюралистической Вселенной», от приоритета «общественных интересов» к приоритету «прав личности». Это воистину был переход от «царства необходимости» к «царству свободы» — по крайней мере, в области сознания.

Так в советской России, с ее марксистской идеологической «закваской», сложилась благоприятная ситуация для того, чтобы европейское философское мышление сделало очередной шаг, опираясь не на Канта, а на Гегеля, — что, на мой взгляд, и осуществили в своих трудах Э. В. Ильенков и «ильенковцы» (среди которых назову хотя бы Библера и Арсеньева, хотя серьезное влияние идей Э. В. Ильенкова испытали и очень многие из тех, кто не только никогда не принадлежал организационно к школе Ильенкова, но даже и не осознавал себя «ильенковцем»). Это утверждение может показаться парадоксальным, даже ложным: разве не обвиняли Ильенкова в 1953 г. в «гносеологизме»? Разве в 1965 г. он получил премию им. Чернышевского не за цикл работ по теории познания диалектического материализма?! Однако в устах тогдашних критиков Э. В. Ильенкова ругательный термин «гносеологизм» перемежался с другим — «гегельянщина», причем оба выглядели синонимами. Между тем каждому более или менее грамотному историку европейской философии понятно, что сам термин «теория познания» обрел права гражданства в западной философии только во второй половине XIX в. и обозначал специфическую, антиметафизически заостренную, исследовательскую программу, призванную научно обосновать отказ от метафизики: изучение познавательных «механизмов» должно было «преследовать лжеца до истока лжи» — т. е. проследить реальный процесс образования знания. Отсюда и требование опираться на достижения «опытных» наук — прежде всего «позитивную» психологию и физиологию нервной деятельности, историю умственного развития животных и ребенка; отсюда «генетическая» установка в изучении научных понятий; отсюда предпочтение индуктивных методов и «принцип непрерывности», «теоретико-познавательный идеализм» и т. д. и т. п.

Мне представляется весьма примечательным и факт близости, не только личной, но и творческой, Э. В. Ильенкова с А. Ф. Лосевым, человеком глубоко верующим, который синтезировал в своих трудах — отнюдь не без успеха — европейский платонизм с русской православной традицией: «умный» философский материализм (сразу в двух смыслах — человеческого качества Э. В. Ильенкова как адепта этой школы и ориентации марксистского материализма на исследование «разумного» начала в истории — пусть даже расцениваемого как «вторичное») оказался ближе к «умному» (в том же двойном смысле) философскому идеализму, чем к вульгаризированному, превращенному в плоскую идеологическую дисциплину «академического» диамата... Но не свидетельствует ли этот факт о большем — о том, что и в советской России продолжала существовать интеллектуальная база для развития философской «метафизики Всеобщего», которая питала гегельянские «западнические» философские изыскания в дореволюционной России в то время, когда в Европе и Америке их быстро вытесняли куда более «индивидуалистичные» философские программы трансцендентализма и прагматизма, которые казались человеку русской культуры декларациями бездуховности.

### **АРСЛАНОВ В. Г. «ВЕЧНЫЙ ЗАПАС ПРОШЛОГО».**

Идея реальности идеального есть идея демократическая в самом глубоком смысле этого слова. Когда политик действует как революционер и демократ? Не тогда, когда ломает и разрушает реальность вопреки ее собственной объективной логике. Он демократ и революционер, если ему удастся «разговорить» страну, помочь народу обрести свой собственный голос — превратить рев вулкана в симфонию Бетховена. В противном случае при самых лучших намерениях он становится голосом не объективного мира, а своей собственной ограниченной ситуации, голосом эгоистических групповых интересов.

Но что такое объективная необходимость? Ответ на этот вопрос у Лифшица и Ильенкова, как мне кажется, разный. Для Ильенкова идеальное есть только в человеческом обществе, его нет и не может быть в природе. Но из этой позиции вытекает, по-моему, что объективная необходимость в природе вещей имеет слепой, механический, заданный, одним словом, далекий от идеального характер. Внесение категории случайности здесь ничего не объясняет, а только подчеркивает механический ха-

рактер необходимого. Что же в таком случае представляет собой свобода воли? «Способность осуществлять всю совокупность действий, — отвечает Ильенков, — вопреки отклоняющим воздействиям ближайших обстоятельств, т. е. “свободно” по отношению к ним, сообразуя действия с универсальной зависимостью (необходимостью), идеально выраженной в форме цели...» А что такое «универсальная зависимость», которая шире человеческою общества, не механическая ли она зависимость, если в природе нет идеального, т. е. свободного, субъективного начала?

Этот вопрос имеет прямое отношение к метаморфозе наших дней: превращению бывших демократических «шестидесятников», поклонников свободы и ленинского нэпа — в фанатичных защитников лозунга «иного не дано», фатальной необходимости грабительских реформ и власти отечественного «чумазого» для будущего (капиталистического) процветания страны. Так сложилось — значит, так и должно быть, иначе может быть только хуже. Ведь идеала в природе вещей нет, идеалы ведут только к казарменному коммунизму и деспотизму — так рассуждают ныне многие «демократы».

Ильенков иначе рассуждал и понимал то, что назвал «универсальной зависимостью». Согласно умному материализму, объективные рамки есть собственные рамки свободы, существующей до известной степени реально, в природе вещей, как их идеальное начало. Эти рамки — собственные определения свободы. Начало свободного развития есть в ребенке, растении, в объективном мире вообще. Дайте этой свободе развиваться наиболее полно! Это значит — дайте ребенку реальную возможность превратиться в то, чем он может стать при свободном развитии его способностей и задатков, а именно в неповторимую творческую личность. Но для этого соблюдайте собственные рамки этой свободы — не принуждайте его розгами писать гениальные стихи! Дайте народу возможность сформировать то, что он может сформировать при свободном развитии, не загоняйте его в заранее установленные стандарты западнического или псевдорусского шаблона!

### **МЕЖУЕВ В. М. ЭВАЛЬД ИЛЬЕНКОВ И КОНЕЦ КЛАС- СИЧЕСКОЙ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ.**

В послевоенной советской философии 50–60-х гг. Э. В. Ильенков — самое крупное и, пожалуй, наиболее популярное имя. Почти никому в то время, кто хотел как-то заявить о себе в фи-

лософии, не удалось пройти мимо него. Нефилософской аудитории, мало знакомой с состоянием философского знания и образования к началу 50-х гг. XX в., сейчас трудно объяснить тот эффект, которым сопровождалась уже первые выступления Ильенкова в печати и на публичных лекциях. Он сразу же стал общепризнанным лидером философской «оттепели». Именно ему мое поколение обязано осознанным разрывом с догматикой и схоластикой официальной философии, процветавшей в образовании и пропаганде, сложившейся еще в годы сталинизма. Помимо новизны своего подхода к пониманию предмета и задач философии, Эвальд Васильевич увлекал молодежь способностью мыслить независимо и интеллектуально насыщено, логически доказательно и эстетически выразительно, оставаясь при этом в традиции марксистской философии. Последнее, однако, особенно воздействовало на наши умы.

Ныне, по истечении времени, место, занимаемое им в нашей философии, стало более отчетливым и определенным. Он — последний, как мне представляется, оригинальный мыслитель в общей истории марксистской философии на русской почве (первым, возможно, был Г. В. Плеханов). Им завершается философская школа русского марксизма, которую не надо отождествлять с псевдомарксистской философской партийной ортодоксией, закончившей свои дни уже после смерти Ильенкова. А поскольку данная школа в любом случае останется в истории всей русской философии в качестве одной из ее важнейших вех, Ильенкова, несомненно, можно причислить к плеяде выдающихся русских философов нашего века.

Для разоблачения философской несостоятельности официальной идеологии и ее адептов (митиных, юдиных и пр.) Ильенков сделал больше, чем кто-либо другой, прежде всего потому, что сохранял верность марксизму. Партийные идеологи и третировали его поэтому больше других. Он как бы объявлял им бой на их собственной территории, оспаривал их право на эту территорию, что по тем временам было намного опаснее. В отличие от некоторых к тому времени сохранившихся в живых крупных философских имен (например, А. Ф. Лосев), сформировавшихся вне марксизма и вынужденных поэтому в целях личной безопасности мимикрировать под него, демонстрировать свою идеологическую лояльность, Ильенков атаковывал идеологическую власть в самом важном для нее пункте — в ее претензии на марксистскую непогрешимость. Он как бы говорил ей: именно в марксизме, в его философии

ты ничего не смыслишь и не понимаешь. А что могло быть болезненней для нее, претендующей на монопольное владение «вечно живым» учением? Ей легче было иметь дело с открытым противником, чем с конкурентом на почве марксизма, ибо подобной конкуренции она в любом случае не выдерживала.

Этим объясняется удивительный парадокс в отношениях Ильенкова с властью: убежденный философ-марксист, он был ненавидим ею, также называвшей себя марксистской, даже больше тех, кого он делал непосредственным объектом своей философской критики. Он был последним, кто всерьез, талантливо пытался вдохнуть в философию марксизма новую жизнь, повысить его конкурентоспособность в борьбе идей. Но и он, как можно теперь констатировать, потерпел поражение. К концу жизни его влияние на молодежь начало падать, число учеников сокращалось и, как мне кажется, он все более остро ощущал свое философское одиночество. Это, возможно, и стало его личной трагедией.

О влиянии немецкой философии на русскую философию хорошо известно, и Ильенков вполне вписывается в эту традицию. Но, при всей своей любви к Гегелю и Марксу (в музыке — к Вагнеру), он глубоко русский мыслитель с присущим последнему кругом интересов, душевным складом, направленностью сознания и способом изложения своих мыслей. В этом он близок, казалось бы, своему антиподу Александру Зиновьеву. Несмотря на полярность их позиций (один — диалектик и марксист, другой — формальный логик и претендующий на научную беспристрастность социолог), оба они озабочены одним и тем же — Россией, болеют за нее душой, с тревогой всматриваются в ее будущее. На поверхности спор между ними — это спор о том, как, какими методами, в каком направлении следует развивать науку. В действительности наука, за которую они ратуют, — это наука, отвечающая на самые болезненные вопросы русской истории. У Зиновьева это очевиднее только потому, что он намного пережил Ильенкова. И здесь их кардинальное расхождение с другим философским «соловьем» застойных времен — М. К. Мамардашвили, почти не скрывавшего своего негативного, чуть ли не презрительного отношения и к исторической, и к современной России. Как бы ни оценивать философский талант последнего, он, мне кажется, выпадает из русской культурной традиции, чужд ей, выглядит в ней «залетным соловьем». Если уж уподоблять Ильенкова русскому Моцарту,

то Мамардашвили на русской почве не более чем французский шансонье. А кем он является у себя на родине, в Грузии, или любимой им Франции — не мне судить.

### **КУРГИНЯН С. Е. СОСТАВНАЯ ЧАСТЬ РЕАЛЬНОЙ ЖИЗНИ.**

Коммунистическая идеология поставила, а советская философия пыталась дать ответ на вопрос: история как сверхценность. Ответа нет. Недаром разгром коммунистической идеологии начался работой Фукуямы, работой скучной по существу, но яркой по заголовку, в которой важен был сам заголовок — «Конец истории». Идеологические контролирующие инстанции вдобавок к этому «Концу истории» добавили еще вопросительный знак. И это сделало заголовок просто убийственным. Ответ на вопрос об истории как сверхценности тесно связан с ответом на вопрос о новом человеке и новом гуманизме. Советская философия искала ответы на эти вопросы. Можно сколько угодно по этому поводу устраивать комедий и ерничать, но пока ответ на вопрос, новый человек и новый гуманизм, не будет получен, мир будет омертвевать.

В этой связи я хотел бы в двух словах остановиться на космогонии Эвальда Ильенкова. Никто об этом не говорит. Но в одной из его работ стоял вопрос о «втором зажигании Вселенной». Это было связано с его любовью к Вагнеру. Здесь ильенковские искания пересекаются с работами Богданова. И если бы я вел пунктирную линию между Ильенковым и предшествующими ему коммунистическими разработками, то при всей их разнице я бы поставил знак эквивалента не между Лифшицем и Ильенковым (хотя Лифшиц написал прекрасное предисловие к трудам Ильенкова, и они были в чем-то близки), а именно между очень далеким Богдановым и Ильенковым.

### **БОРОДАЙ Ю. М. Я БЫЛ НЕ СОГЛАСЕН С НИМ ПО ВСЕМ ПУНКТАМ, НО Я ЕГО ЛЮБЛЮ!**

Я попытаюсь повернуть разговор с теоретического уровня на действительный. Тем более что идейно я из прямо противоположного лагеря: тут уже говорили про великий гегельянский лагерь, а я из «лагеря» кантианского. Поэтому для меня заводить разговор о теории — значит спорить, пытаться доказывать неправоту ильенковской школы. Я же хочу вспомнить другое. Эвальд Васильевич Ильенков, с моей точки зрения, был настоящий, подлинный философ. О чем бы он ни писал,

о чем бы ни говорил, что бы ни делал, как бы ни поступал, даже в жестах, — все у него исходило из одного принципа, все складывалось в целостную систему. Во всех самых разных своих сюжетах и действиях он развивал одну тему. В этом смысле Эвальд Васильевич Ильенков был удивительно последовательным мыслителем и цельным человеком.

Личные мои отношения с Эвальдом Васильевичем начались после того, как моя вышла книжка. Называлась она «Воображение и теория познания. Учение Канта о продуктивной способности воображения». Это своего рода антигегелевский манифест, и очень мне было интересно, как отреагирует Эвальд Васильевич Ильенков, к которому я относился, разумеется, как к философскому мэтру, но с которым, однако, был совершенно не согласен по всем пунктам. Отреагировал, и отреагировал очень даже серьезно — написал статью на 25 страниц для «Вопросов философии», где разнес мою книжку в пух и прах. По всем позициям! Правда, при этом заметил, что редко когда приходилось читать с таким интересом, хотя все неправильно. Статья в «Вопросах философии» не пошла. Сочли ее слишком заумной и идеалистической. Совершенно блестящая статья! Я до сих пор горюю, что она не была опубликована. Это была бы для меня величайшая реклама.

Так сложилось, что я эту книжку защищал в качестве кандидатской диссертации. Эвальд Васильевич пришел. И главным и самым впечатляющим было его выступление. Он очень тонко и аргументированно доказывал, почему моя теоретическая позиция неверна. А заключение было «технологическое». Он размышлял о том, как бы изменить процедуру наших защит. Ну, какая же это кандидатская? В данном случае нужно было ставить вопрос о защите докторской. Это после разноса! И это при том, что сам еще был кандидатом. Говорю это, зная, какой это был нетерпимый человек. И всегда оставался таким. Наиболее эмоционально он воспринимал не бытовые вещи, а вещи сугубо интеллектуальные, идейные. Здесь вся гамма человеческих проявлений была сразу налицо. Кстати, на этом мы и сблизились. С тех пор я стал к нему ходить.

Конечно, Эвальд Васильевич, как и любой крупный мыслитель, переживал трагедию. И трагедия его была, с моей точки зрения, трагедией метафизической. Это не просто трагедия коммунизма в нашей стране, в России, это трагедия коммунизма как такового. А трагедию коммунизма можно воспринимать как частный случай неизбежной трагичности *любой* челове-

ской крупной идеи вообще. Любой попытки перестроить этот «негодный» Божий мир в соответствии с собственными представлениями о должном — об идеальном.

### **ВОДОЛАЗОВ Г. Г. ИЛЬЕНКОВ КАК ПРОБЛЕМА.**

Мне думается, задачу надо поставить иначе: *Ильенков как вопрос*. Ибо самое нужное и самое трудное сегодня: понять, в чем состоит «проблема Ильенкова».

Юрий Бородай пытался сформулировать ее как трагедию марксиста и коммуниста, видимо, считая Ильенкова «открытым, прозрачным коммунистом», а себя «подпольщиком», «подпольным человеком». Я бы сказал иначе: Вы, Юрий Мефодьевич, были подпольным антикоммунистом, а Эвальд — подпольным коммунистом. Кургинян сегодня одну гениальную идею высказал: о том, что диссиденты для того коммунизма были гораздо менее опасны, чем подпольные коммунисты типа Ильенкова. Это действительно так. Ведь тот коммунизм включал в себя (по крайней мере, на словах) мощную всемирно-историческую традицию, связанную с Платоном, Гегелем, Марксом и т. д. А что антикоммунист подпольный может с этим сделать? Зато коммунист, который сам опирается на эту традицию и тем не менее выступает против этого режима, — вот кто по-настоящему опасен.

Ильенков был подпольным коммунистом, человеком, творящим за полицейской решеткой. Только с помощью эзопова языка, на кухнях и в курилках, с помощью «братьев по духу» из Института философии ему удавалось что-то сказать и напечатать. Он вырывался и прорывался, потому что гениальность его не могла не прорваться даже в тех условиях. Но в каком-то смысле ему было и легко. Ведь для мыслителя важна эпоха, когда происходит разлом истории и на поверхность выходят проблемы всемирно-исторического масштаба. Такая потребность высказаться — заслуга не власти, а того демократического и нравственного движения, одним из прародителей и вдохновителей которого был сам Эвальд Васильевич. И он сам раскрыл суть общества «казарменного коммунизма», осуществившего лишь формальное обобществление, став бюрократически-номенклатурным, не способным осуществить реальное обобществление и установить политический режим реальной и последовательной демократии. Он, в частности, резко выступил против идеи-надежды Адама Шадфа на то, что победу социализма осуществит пра-



вящая элита, которую приведет к власти большинство населения.

Ильенков был первым, кто в полемике с Шаффом дал развернутую и сокрушительную критику теории «элитарной» демократии, обрекающей граждан на социальное и политическое рабство. И на вопрос Валентина Толстых, с кем и против кого был бы Ильенков сегодня, я с абсолютной уверенностью отвечаю: он был бы против нынешних «реформаторов» из партии власти, осуществивших «номенклатурную» приватизацию и «номенклатурную демократию» (и тем самым передавших власть в руки ново-старой «элиты»), и против нынешних «антиреформаторов» из КПРФ, мечтающих о возврате к номенклатурно-казарменному строю. Он был бы против этих обеих фракций единого номенклатурного сословия. И был бы рядом и вместе с теми силами, которые выступают за действительную демократию, с теми, кто именует себя «демократической оппозицией».

### **АКЧУРИН И. А. ИЛЬЕНКОВ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ.**

В первые годы оттепели — в связи с первыми, буквально практическими успехами только что реабилитированной тогда «лженауки мракобесов» кибернетики, очень актуальной стала чисто философская и вместе с тем совершенно конкретная (для выявления наиболее перспективных направлений исследований) проблема: «Может ли машина мыслить?» Ее обсуждали тогда ученые такого масштаба, как А. Н. Колмогоров и Джон фон Нейман, Гельфанд и Норберт Винер, Алан Тьюринг, Клод Шеннон, Росс Эшби и многие, многие другие. В нашей стране дискуссии по ней велись даже в переполненных залах Политехнического или столь же переполненном актовом зале МГУ (доклад А. Н. Колмогорова, на котором, помнится, мы с Эвальдом Васильевичем и П. В. Палиевским сидели на сцене буквально у самых ног докладчика).

Конечно же, Эвальд Васильевич излагал свою сугубо негативную точку зрения (см. его статью «Идеальное» в т. 2 «Философской энциклопедии») не только перед молодыми, опьяненными энтузиазмом горлопанами (которые вскоре, кстати, столь же экзальтированно стали восхищаться рифмованными комсомольскими «антипередовицами» Е. Евтушенко, Р. Рождественского и других). Он много спорил по этим вопросам на семинарах в только что «рассекреченном» тогда Объединенном институте ядерных исследований в Дубне или в еще глухо

«закрытом» Институте прикладной математики М. В. Келдыша (где и был проведен впервые численный расчет термоядерных процессов). И конечно же, в Научном совете по кибернетике при Президиуме АН СССР, возглавлявшемся самим бывшим заместителем Сталина по радиолокации академиком и одновременно адмиралом А. И. Бергом. При этом в вопросах научной истины Эвальд Васильевич был всегда абсолютно непреклонен: никакие теоретические уступки в научной аргументации были для него просто немыслимы.

### **МАРЕЕВ С. Н. О ЛИБЕРАЛИЗМЕ И ДЕМОКРАТИИ.**

Приведу факт, который меня лично задел. Недавно в журнале «Вопросы философии» (1995. № 10) был помещен коллективный панегирик К. Попперу. И я вспомнил, что в 1994 г., когда исполнилось 75 лет со дня рождения Э. В. Ильенкова, ему не было посвящено ни строчки. А заслуг у него перед российской и мировой философией едва ли меньше, чем у Поппера. Суть не в том, кто из них более «выдающийся», а в том, что Поппер — либерал, а Ильенков — демократ. Причем демократ не в духе Гайдара и Чубайса, а скорее А. Д. Сахарова. При этом он никогда не скрывал, что является марксистом, не «записным», а таким, у которого слово не расходится с делом.

Итак, Ильенков был демократом. Но надо знать, что такое демократия вообще, и в России в частности. Речь идет не о политической демократии, а об особом умонастроении и даже психологии, точнее, о демократизме, который проявляется, прежде всего, в сочувствии к народным низам, даже к тем, кто на самом «дне» общества, которых либерал третирует как «люмпенов». Но «люмпен», в переводе на русский язык, это всего лишь «боссяк». Это горьковский Челкаш, который, несмотря на свое боссячество и уголовный род занятий, в изображении Горького оказался типом глубоко симпатичным. И это потому, что Алексей Максимович был демократом, а не либералом, который поклоняется законности и порядку, но мирится с подавлением личности и выбрасыванием людей на самое дно: мол, сами виноваты, не сумели устроиться в этой жизни. В России либерализм всегда рядился под «демократию», и низы быстро распознали его антинародную сущность. Они уже знали, что и коммунизм может выродиться в краснбайство, в самое настоящее барство.

Ильенков прекрасно понимал историческую диалектику либерализма, коммунизма и демократии. В своем докладе «Маркс и западный мир» он сравнивает две очень разные реакции на «призрак коммунизма», который замаячил на горизонте Ев-

ропы, — реакцию либералов и реакцию демократа Маркса. В России и в Европе имеются две линии в развитии освободительной общественной мысли — либеральная и демократическая. Яркими представителями этих двух линий являются, например, Руссо и Вольтер. Первый — демократ, второй — все-таки либерал. И в этом корень их взаимной неприязни. Вольтер презирал «чернь» и все, что связано с понятием народности. Руссо шел дальше и требовал фактического равенства, причем не в духе уравнительного коммунизма. «Меня особенно возмущает, — писал Руссо, — презрение, с каким Вольтер при каждой возможности говорит против бедных».

Посмотрите теперь, как разительно отличается позиция демократа Ильенкова от позиции либерала Бердяева. Первый всю жизнь доказывал, и теоретически, и на фактах, что люди равны в своих возможностях развития и ограничены в развитии только *внешними* обстоятельствами, включая также такое обстоятельство, как состояние органического человеческого тела. Значение «Загорского эксперимента» он видел как раз в том, что человек может приобщиться к высшим культурным ценностям вопреки серьезным органическим поражениям своей телесной организации. На почве признания человеческого равенства у Ильенкова в последние годы жизни завязалась тесная дружба с известным генетиком Н. П. Дубининым: здесь на одной почве сошлись две линии — линия, идущая от классической философской традиции, которая никогда не отождествляла сущность человека с его антропологической природой, и линия, идущая от современной генетики, которая показывает, что никакие человеческие качества генетически не кодируются и не наследуются.

### **ЛОГИНОВ В. Т. О «ГЛУПОМ УМЕ» И «ПОДЛЫХ УМНИКАХ».**

Меня всегда поражала способность тех, кого снисходительно называют «простыми людьми», находить точные оценки и определения для достаточно сложных явлений. Нынче некоторые наши демократические лидеры, из тех, кто еще стесняется называть вслух народ «быдлом», вцепились в тютчевскую строку: «Умом Россию не понять...» В самом деле — вчера еще были всеобщими кумирами, а сегодня любые выборы приносят лишь публичный срам.

Но что же здесь не понять российскому уму? Разве только то, что «сытый голодного не разумеет»?! Наоборот, все стало

очень понятным. На ниве борьбы за «народную свободу» многие из либеральных вождей позабыли и о народе, и о свободе. Именно в годину народных бедствий они стали людьми состоятельными, владельцами шикарных мерседесов и солидной недвижимости. Вот и хватило у народа ума отказать им в доверии. Вот так и получилось, что в одном сборнике фрагмент Энгельса прозвучал второй раз, когда в заключении Ильенков сформулировал вывод: «“Нравственное чувство” масс оказывается правым против “строгой науки”, не успевшей еще разобраться в сути дела именно потому, что эти массы реально зажаты в тиски противоречия между двумя категориями упрямых фактов. А тут и заключается “суть дела”. Иными словами, “нравственное чувство” — гуманистически ориентированное сознание — выражает в данном случае наличие реальной проблемы, которую надо решать и теоретически, и практически, наличие реального противоречия, из которого и надлежит научно искать выход...»

Случилось так, что сначала я познакомился с Олей Салимовой — женой Ильенкова, а уж потом с самим Эвальдом. Помню один из ее рассказов. В 1957 г. она впервые выехала за границу. В составе маленькой делегации Академии педагогических наук почти месяц пробыла в Англии, знакомясь с постановкой работы в школах разных городов. Жили в семьях учителей. Но сверх этого англичане выдали им по 30 фунтов на карманные расходы.

Жили мы, как известно, тогда небогато, и «дыр», которые надо латать, было не счесть. У Ольги, с тех пор как она сняла фронттовую шинель, главной проблемой была шуба. Вернее, полное отсутствие таковой при достаточно суровых зимах тех лет. И вот в Лондоне она присмотрела себе роскошную цигейковую шубку — предел мечтаний московских модниц — за 28 английских фунтов... Но незадолго до отъезда, гуляя с переводчицей по городу, Ольга совершила роковую ошибку — зашла в маленький магазинчик грампластинок. Там она увидела большую коробку с шестью пластинками на 33 оборота и надписью: Дирижер Фуртвенглер. Композитор Вагнер. «Сумерки богов». И цена — те же злополучные 28 фунтов...

Вагнер принадлежал к числу самых любимых композиторов Эвальда. Его пластинок в Москве тогда не было. И хотя переводчица от души причитала, что такие подарки в Соединенном Королевстве делают лишь аристократы аристократам, что это совершенно «излишняя роскошь», покупка состоялась...

Когда в Москве Ольга поставила перед Эвальдом огромную, всю перевитую лентами белую коробку, он ужасно растерялся. Упаковку сняли, он увидел пластинки, взял их в руки, прижал к груди и на его глазах появились слезы...

### **ВАНСЛОВ В. В. ЭСТЕТИКА И ЖИЗНЬ.**

С Ильенковым я познакомился в 50-х гг., но активные отношения установились в конце 60-х гг. и продолжались вплоть до его безвременной кончины в 1979 г. Встречи и разговоры с ним стали для меня органической потребностью и всегда оставляли глубокое впечатление. Центральное место в этом общении занимали вопросы о судьбе марксизма в свете того, что происходило тогда в общественной жизни. Ильенков многое в ней органически не принимал. Верно, что он никогда не был ни диссидентом, ни антисоветчиком. Был коммунистом и марксистом, но не тупым ортодоксом-догматиком, а человеком мыслящим и творческим, понимающим марксизм как вывод из всей предшествующей философии и культуры, как идеальную модель человечества. Будучи человеком искренним и правдивым, чрезвычайно болезненно переживал разлад, разрыв между идеальным теоретическим марксизмом и тем реальным социализмом, который возник в действительности на его основе. Идея и ее осуществление, идеал и его претворение в жизнь — несовпадение этих противоположностей явилось важнейшим источником трагедии Ильенкова.

Эвальд страстно желал общественных перемен, предчувствовал их, но не дожил до них. Не раз заговаривал со мной о необходимости чего-то вроде нэпа в экономике, о необходимости демократизации общественной жизни, о жажде духовного раскрепощения, назревавшей среди творческой интеллигенции. Он, безусловно, приветствовал бы «перестройку», как и тревожился бы по поводу тех результатов, к которым она привела. В последние годы жизни он был очень нервным и мрачным...

### **КОЖИНОВ В. В. ГНОСЕОЛОГИЯ И ТРАГЕДИЙНОСТЬ БЫТИЯ.**

Для меня Эвальд Васильевич Ильенков занимает достойное место в истории отечественной философии, хотя его деятельность пришлась на период (50—70-е гг.), когда, согласно утверждениям многих нынешних «экспертов», значительные философские труды вообще не появлялись (разве только в самиздате). Пусть мое суждение прозвучит как парадокс, но именно

те люди, которые сегодня выносят подобный приговор «марксистской философии» в целом, являются прямыми наследниками проклинаемого ими воинствующего догматизма, который, например, отвергал христианство, обвиняя его в жесточайших акциях святой инквизиции, и католических монархов, отправивших на пытки и казни сотни тысяч «еретиков»...

Впрочем, ставить оценку мыслителя в прямую зависимость от его принадлежности к той или иной школе, к тому или иному направлению (в данном случае — марксистскому) — значит опять повторять приговоры догматиков столь презируемого ныне периода, для коих своего рода «преступлением» была уже сама по себе приверженность философа к томизму, или кантианству, или экзистенциализму, — хотя к последнему принадлежали, скажем, и весьма поверхностный эссеист Сартр, и один из наиболее глубоких умов своего времени — Хайдеггер.

Я познакомился с Эвальдом Ильенковым, когда его философское предназначение вполне оформилось, откристаллизовалось; он воспринимался как человек, словно специально созданный для мыслительной деятельности. Запомнился его взгляд, всегда тревожно устремленный в безграничную ширь Мира, и одновременно — в глубь мыслящего Духа. Он был в чем-то похож — по крайней мере, по моему впечатлению — на проникновенного мыслителя первой половины XIX в. Ивана Киреевского, хотя это ни в коей мере не соответствовало его собственному, ильенковскому самоосознанию. Перелистывая однажды в моем доме старинное собрание сочинений Киреевского, Эвальд высказался неодобрительно не только о его трудах, но и о выражении его лица на портрете...

...Здесь перед нами встает самая, пожалуй, сложная проблема ильенковской мысли. Он постоянно утверждал, что философия должна быть *теорией познания*, и только ею. С одной стороны, это было вроде бы следованием завету марксизма, провозглашавшего «конец философии» как «науки наук», как обобщения всей цельности бытия. Правда, многие тогдашние «идеологические» работники, считавшие себя правоверными марксистами, очень резко критиковали Ильенкова за эту, по их мнению, вредную ересь, — в чем, очевидно, выражалось стремление сохранить за философическими догмами роль всеуказующего перста.

Я склонен полагать, что глубокой причиной стремления Ильенкова «ограничить» философию гносеологической проблематикой являлась не верность марксистскому завету и даже не убеждение в истинности такого понимания цели философии.

Юношеские письма Эвальда особенно ярко свидетельствуют, что сведение философии к теории познания, к гносеологии не совпадало с целостной жизнью его духа, противоречило ей. Но он, без сомнения, глубоко и напряженно мыслил и о смерти личности, и о конце человечества в целом, что подчас как бы невольно обнаруживалось.

Недавно ставшие известными ильенковские письма 1943—1945 гг. к любимой девушке помогли мне яснее понять личность мыслителя. В письмах он предстает юношей, оказавшимся во власти двух стихий — Войны и Любви, и видишь, как он — сознательно или бессознательно — стремился обрести силу духа, чтобы (не убоюсь высокопарного слова) самому овладеть этими стихиями.

Он, без сомнения, глубоко и напряженно мыслил о смерти личности и о конце человечества в целом. Так, в начале 1960-х он побывал на философском конгрессе в Вене и посетил там выставку «авангардной» живописи, которая произвела на него очень сильное впечатление, — не с точки зрения художества, искусства, а в качестве определенного симптома, — симптома, если угодно, эсхатологического. Он говорил (и даже кратко написал) о том, что присущее множеству взявших в руки кисти людей подобное восприятие мира — как распада, хаоса, *безобразия* (с ударением или на «о», или на «а») — являет собой предвещание близящегося всеобщего *конца*...

Я не ставлю вопроса о правоте — неправоте этого заключения, хочу только показать, что мысль Эвальда Ильенкова не была всецело поглощена разработкой гносеологических проблем (хотя в этом деле он не имел себе равных!), что он и в зрелые годы продолжал мыслить о том же, о чем столь явно и страстно говорят его юношеские письма (говоря, понятно, еще по-юношески). Не сомневаюсь и в том, что в нем всегда жило и развивалось глубокое и мощное осознание *трагедийности* бытия (как это наглядно выражалось в его лице, в его глазах...).

## ТОЛСТЫХ В. И. ИЛЬЕНКОВСКАЯ ФОРМУЛА ЛИЧНОСТИ.

Сравнительно небольшая по объему, но весьма плотная, «тесная» по высказанным в ней мыслям статья Э. В. Ильенкова «Что же такое личность?» (1979 г.) была написана специально для книги-сборника «С чего начинается личность». Как один из инициаторов создания этого сборника, я хорошо помню, с каким желанием и энтузиазмом взялся Эвальд Василье-

вич за статью, написав текст, что называется, в один присест, без версий и переделок. Кто хотя бы раз побывал в его рабочем кабинете в разгар работы над текстом, наверняка заметил пол, усеянный забракованными страницами, и заправленный в старый «ундервуд» чистый лист бумаги. Недовольный написанным, Ильенков начинал все сызнова. Но в данном случае тема была явно наболевшей, давно и тщательно обдуманной в своей логике и аргументации. Статья как бы венчала многолетние раздумья по вопросам, имеющим к проблеме личности прямое или косвенное отношение. Уже написаны были «Откуда берется ум?», «Учиться мыслить!», дискуссионный цикл статей на тему «Психика и мозг», обобщавший наблюдения и размышления философа в связи с исследованиями А. И. Мещерякова по проблемам психики слепоглухонемых детей. Последние были как бы экспериментальным подтверждением собственно философского поиска ответа на вопрос — как рождается личность.

Есть у меня и личная причина для того, чтобы обратить внимание на вклад Э. В. Ильенкова в разработку темы и проблемы личности. Я тогда работал над книгой очерков «Сократ и мы», представив статью под этим названием в упомянутый выше сборник. И должен признаться, что находился под сильным влиянием именно ильенковской методологии и подхода к феномену личности. Меня интересовала природа «проблематичных характеров», будь то Сократ, Галилей, Лев Толстой или провинциальный инженер Зилов, герой «Утиной охоты» В. Вампилова. В отличие от Ильенкова, искавшего философское решение проблемы, я попытался посредством «портретных» характеристик обрисовать психологию и поведение реальных личностей, используя опыт современного искусства. Я не ставил себе это целью, но моя скромная работа была попыткой подтвердить продуктивную силу и операциональные возможности ильенковской «формулы личности». Разумеется, Э. В. Ильенков не в ответе за то, насколько мне удалось это сделать.

Начнем с того, что для Ильенкова личность не задается фактом рождения индивида, она рождается, «вырабатывается» в ходе прижизненного его существования и развития. Генетические предпосылки при этом признаются, учитываются, но личностное начало есть результат и продукт сложного взаимодействия, переплетения и пересоздания условий и обстоятельств, в которых «волею судеб» оказывается тот или иной индивид. Нисколько не умаляя уникальности, неповторимости личности (невоспроизводимо-индивидуального образования), Ильенков



настаивает на том, что человеческую личность тем не менее нельзя превращать в простой синоним чисто логической категории «единичного» вообще как такового. При этом подходе и понимании ничего другого, кроме «дурной индивидуальности», не возникает и возникнуть не может. В этом смысле Ильенков действительно скорее «гегельянец» и «марксист», чем, скажем, приверженец экзистенциализма, для которого проблема соотношения единичного и общего сводится к антитезе «одинаковости и неодинаковости» и всеобщее при этом не более чем «одинаковое».

Не приемлет Ильенков и широко известный тезис о двойственной, «биосоциальной» сущности человека, человеческой индивидуальности, личности. Биологическое начало составляет лишь предпосылку (безусловно, необходимую и ближайшую), лишь условие человеческого, «родового» в индивиде, но никак не «сущность», не внутреннее условие и не конкретную общность, не общность личности и личностей. И чем последовательнее вы проводите, отстаиваете точку зрения социально-биологического дуализма в понимании сущности человеческой индивидуальности и личности, тем дальше уходите сами (и вводите других) от разгадки ее возникновения и становления в данных, совершенно определенных и конкретных исторических обстоятельствах жизнедеятельности индивида.

Ильенковская формула личности, вполне марксистская по своему определению и понятийному оформлению, представляется и сегодня (во всяком случае, автору этих строк) наиболее точным, операционально продуктивным подходом к проблеме, которую философия и философы издавна сводили к дуализму тела и души (Декарт), природы и духа (Гегель), воли и представления (Шопенгауэр), сознательного и бессознательного (Фрейд), наличного бытия и существования (Кьеркегор). Ильенков снимает саму дуалистическую установку (парадигму, как модно сейчас говорить) в подходе к феномену личности, предложив «формулу личности», которая позволяет понять и объяснить, «из какого сора» возникает уникальный сплав человеческой индивидуальности.

Прочитую Ильенкова: «Чем меньше действительно индивидуального, заранее не заштампованного отношения к действительно серьезным, социально значимым вещам допускается ей (индивидуальности) проявлять, тем больше она хорохорится своей “неповторимостью” в пустяках, в ерунде, в курьезных особенностях: в словах, в одежде, в манерах, в мимике, призванных лишь скрыть (и от других, и прежде всего от себя са-

мой) отсутствие личности (индивидуальности) в главном, в решающем — в социально значимых параметрах».

Написанные в 1978 г. эти строки имели в виду не только нашу советскую действительность, адептом которой Ильенков никогда не был, но и социальный строй так называемой западной жизни с его культом индивидуализма, в сущности которого он также не обманывался.

### **МИХАЙЛОВ Ф. Т. ОН САМ — ЦЕЛАЯ ШКОЛА.**

Ильенков никого никогда не учил. Он просто мыслил. Или *вслух*, как бы сам с собой, — наедине с гостем, в кругу друзей, в аудитории... или *разыгрывая* сюжеты своей мысли на своем довоенном ундервуде, за который ежедневно садился чуть ли не с пяти утра. И какое-то по-особому настойчивое, упрямое и упругое *слово* его книг, журнальных статей, выступлений, докладов, лекций не оставляло равнодушным никого — ни впервые открывших его для себя, ни друзей, ни заклятых врагов (врагов не *заклятых* у него не было). Потому оно и будоражило всех, что это было умное и серьезное слово высокой философской культуры, возрождению которой он отдал свой талант, всю душу и саму жизнь.

Ильенков писал и говорил только искренне. Искренне порой и «пересаливал» в спорах с уничижителями философии. Искренне не соглашался и со своими единомышленниками (хотя это еще большой вопрос: могут ли быть у философа единомышленники-*философы*?). Особенно тогда, когда они, как ему казалось, теряли верные ориентиры на диалектику мышления и продуктивный историзм. И был он однолюб, упрямо работал над проблемой *творческого воображения* как истинно человеческой — *сущностно* человеческой! — основы всех прочих субъективных сил души, а тем самым и всего *осознанного бытия* людей — всего реального процесса их жизни. Он и всего себя без остатка посвятил истории всеобщих способов рефлексии людей на их изначальную, принципиальную *общность* и ее исторические формы. Или, что то же самое, — Логике (непреренно с большой буквы!) мышления, творящего культуру.

### **СТЕПИН В. С. ВРЕМЯ ДИАЛОГА. ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ.**

Я с большим почтением отношусь к вкладу Эвальда Васильевича в развитие нашей философии. Чту его за глубокий аналитический ум, за его бескомпромиссность в поисках истины,

за его жизнь в философии. В наш прагматический век нелишне вспомнить известные высказывания А. Эйнштейна в речи памяти Макса Планка, что если выгнать из храма науки торговцев и менял, то в этом храме останутся немногие люди, и это будут те, для которых занятие наукой представляет самоценность их жизни.

Я думаю, что сказанное можно отнести и к философам. И может быть, Э. В. Ильенков как раз принадлежал к тем немногим людям, для которых занятия философией были главным смыслом жизни. Но при всем при том я не могу согласиться с выдвинутым здесь, в нашей дискуссии, категорическим тезисом, что только в рамках гегелевской традиции, которую разрабатывал Э. В. Ильенков, следует искать ответы на наши сегодняшние проблемы.

История русской философии продолжалась и в советский период, поскольку были новые идеи, были мыслящие философы, были оригинальные философские школы. Говоря о трудностях их работы в те времена, мы вовсе не принизим их результатов, а скорее оценим их по достоинству.

Так вот, когда мы, философы, социологи, историки, политологи анализируем драму советской философии, ее взлеты и падения, то не худо вспомнить, что историческая правда не терпит избирательного отношения к фактам. И нам желательно избежать восхищения, вспоминая, как здорово нас тогда пороли (идеологически «воспитывали»).

Нашему поколению шестидесятников есть чем гордиться, но что приходилось наступать «на горло собственной песне» — это тоже факт. Что-то мы создали и для будущего; новое поколение философов критически осмыслит наши результаты. Очень надеюсь, что оно будет работать в условиях не меньшей духовной свободы, чем та, которая реализуется в наших дискуссиях в Клубе «Свободное слово», в России середины 90-х гг. XX в.

В. А. Лекторский

## Статьи Э. В. Ильенкова об идеальном: история и контекст

В 1962 г. во втором томе «Философской энциклопедии» вышла статья Э. В. Ильенкова «Идеальное», вызвавшая большой резонанс в нашей философии и серьезно на нее повлиявшая. В 1979 г., уже после смерти автора, в двух номерах журнала «Вопросы философии» появился новый текст Эвальда Васильевича под названием «Проблема идеального». Идеи Ильенкова об идеальном продолжают живо обсуждаться до сих пор, ибо касаются центральной философской тематики, сегодня все более явственно обнаруживающей значение для современных наук о человеке.

Я хочу рассказать об истории создания этих текстов. Я работал вместе с Эвальдом Васильевичем в одном секторе Института философии АН СССР с 1957 г. и до самой кончины Ильенкова и был вовлечен во все перипетии его жизни. А жизнь была весьма нелегкой.

Классическая книга Ильенкова «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса» издавалась с огромными трудностями. Заведующий философской редакцией издательства «Наука» Н. И. Кондаков писал письма в партийные инстанции о том, что книга эта ревизионистская и что ее нельзя печатать. Набор книги был рассыпан в 1959 г., когда официальные круги узнали о том, что ее собирается выпускать тот самый итальянский издатель, который незадолго до этого опубликовал роман Б. Пастернака «Доктор Живаго». Эвальду Васильевичу объявили партийный

выговор. Б. М. Кедров и М. М. Розенталь долго убеждали тогдашнего вице-президента АН СССР П. Н. Федосеева разрешить печатание книги. Наконец, это разрешение было получено, и книга с купюрами вышла в свет в 1960 г.

Практически каждый текст Эвальда Васильевича, в частности, известная статья о тождестве бытия и мышления, конечно, еретическая с официальной точки зрения, вызывал шквал идеологической критики.

В начале 60-х гг. Ильенков примерно на два года был откомандирован Институтом философии в «Философскую энциклопедию» для помощи в подготовке этого издания, которое, как мы сегодня знаем, сыграло исключительную роль в развитии нашей философии в 60-е и 70-е гг. В этот период он написал несколько интереснейших статей для «Энциклопедии». Особое место среди них занимает статья «Идеальное», опубликованная во 2-м томе этого издания, в 1962 г. В этой статье он развивает идею о том, что исследование познания в его смысловых, категориальных характеристиках не может быть анализом субъективных переживаний и процедур, иными словами, обосновывает свою антипсихологическую установку в теории познания, установку, которая всегда характеризовала его понимание познания и мышления. Вместе с тем Ильенков пытается показать в энциклопедической статье, как же в этом случае можно и нужно понимать субъективное, сознание и идеальное. Это было нечто новое в развитии его идей.

Статья была воспринята большинством наших философов как нечто невообразимое и даже скандальное. В самом деле. С точки зрения принятого у нас понимания материализма и даже здравого смысла идеальное и сознание (а наши философы не видели большого различия между этими понятиями) существует как функция мозга, и вне мозга невозможно. Ильенков же пытался обосновать тезис о том, что идеальное исходно существует вне головы человека и вне индивидуального сознания, в формах коллективной деятельности, как деятельная форма вещи вне самой вещи. Все это было в высшей степени непривычно, хотя Эвальд Васильевич пытался показать, что предложенное им понимание идеального опирается на ряд принципиальных идей Маркса, в частности, на его анализ стоимостных форм в «Капитале» и что оно использует некоторые плодотворные идеи Гегеля. В действительности понимание идеального Ильенковым — это попытка современного ответа на один из центральных вопросов всей европейской философии

Нового Времени: как нужно понимать смысл категориальных форм познания (мышления) и характер субъективности в их отношении к внешней реальности. Эвальд Васильевич предложил понять субъективный мир сознания и все его образования (мышление, эмоции, воля) как производные от форм коллективной деятельности, в которую индивид включен, но которая осуществляется во внеиндивидуальном измерении, предполагает производство определенных форм овеществления и имеет особенности, которые принципиально нельзя понять, исходя из сознания индивида. Нужно сказать, что современные дискуссии о проблеме сознания в когнитивной науке (можно ли свести сознание к нейродинамическим процессам, а если нельзя, то откуда оно берется), о проблеме значения в философии языка (где существует значение: в сознании, в голове или же где-то в другом месте), о «третьем мире», или мире идей Поппера (существующем согласно Попперу в книгах и других формах объективации знания) — все это дискуссии как раз о проблеме идеального. И они выявляют, с одной стороны, несостоятельность индивидуалистического и субъективистского решения этих проблем, невозможность их понимания с позиций примитивного материализма, а с другой стороны, исключительную важность того или иного решения этой проблемы для определения стратегии исследований в психологии, когнитивной науке, в изучении языка, в анализе развития научного познания и культуры.

Нужно сказать, что статья Ильенкова «Идеальное» вызвала массу откликов. С одной стороны, представители официальной философии осудили ее как отступление от марксизма-ленинизма: все, что существует вне сознания, подчеркивали они, это материальное, поэтому идеальное не может быть вне индивидуального сознания. Ряд философов критиковали идеи Ильенкова с точки зрения исследований процессов переработки информации в головном мозгу: согласно этой позиции естественно-научное изучение работы головного мозга снимает проблему идеального. Интересной была реакция на ильенковскую позицию такого близкого ему во многих отношениях человека, как М. А. Лифшиц. Последний соглашался с Эвальдом Васильевичем в том, что идеальное существует вне человеческой головы. Однако он критиковал Ильенкова за то, что последний связал существование идеального с человеком и с человеческой деятельностью, пусть и не индивидуальной, а коллективной. По Лифшицу, идеальное существует вообще вне человека и его деятельности, в самой природе.

Г. П. Щедровицкий принял идею о существовании идеального в формах коллективной деятельности. Но для него коллективная деятельность, как и коллективное мышление, существуют вне человека и лишь «паразитируют» на человеке (так же они могут «паразитировать» на машине, на семиотической системе и т. д.). Человек с этой точки зрения просто растворяется в формах коллективной деятельности, является некоторой функцией от последней и даже некоторой фикцией, его субъективность в сущности лишается всякого смысла (в этой связи важно подчеркнуть, что, по Ильенкову, индивидуальный субъективный мир, хотя и произведен от коллективной деятельности, обладает автономией; личность и ее свобода не могут быть редуцированы к чему-то другому). Статья Ильенкова об идеальном стимулировала в нашей философии обсуждение проблематики «произведения» как объективации культурных смыслов в работах М. К. Мамардашвили, В. С. Библера, Г. С. Батищева.

Во второй половине 70-х гг. в Институте философии создавалась новая ситуация. Руководство Института повело атаку на возглавляемый к тому времени мною сектор, в котором работал Эвальд Васильевич, как на ревизионистский. Если в конце 60-х и начале 70-х гг. такие директора Института, как П. В. Копнин и Б. М. Кедров, поддерживали наши исследования, то после 1975 г. новое руководство стало рассматривать нас как идеологических диверсантов. Мы подготовили коллективную монографию, для которой Ильенков дал новый текст об идеальном. Он назвал его «Проблема идеального».

Это не было простым расширением и дополнением того текста, который ранее был опубликован в «Философской энциклопедии». Статья об идеальном была написана заново. Почти ни одна фраза из старого текста не перекочевала в новый. Конечно, принципиальное понимание не изменилось, но в новой статье это понимание было изложено гораздо более развернуто и детально (новая статья почти в два раза больше старой по объему), был дан основательный анализ истории проблемы: Платон, Кант, Гегель, Маркс, дана критика взглядов неопозитивистов о природе языковых значений и идей Поппера о «третьем мире», была раскритикована наивно-материалистическая позиция некоторых отечественных авторов.

Когда монография рассматривалась на заседании Ученого совета Института в начале 1976 г., она подверглась разносной критике. Особенно досталось статье Ильенкова. Монографию

не приняли. Был поставлен вопрос о целесообразности существования сектора. Особенно неистовствовала Е. Д. Модржинская, критик антикоммунизма и всяческого ревизионизма. Она давно была настроена против Ильенкова, нашего сектора и меня лично. Дело в том, что за несколько лет до этого мне пришлось схватиться с ней на заседании Отдела науки ЦК КПСС в присутствии заведующего отделом С. П. Трапезникова. Речь шла именно об Ильенкове: о публикации в США его статьи «Маркс и западный мир». Модржинская заявила, что Ильенков в своей статье занимает антимарксистскую и антисоциалистическую позицию, утверждая существование явлений отчуждения при социализме. Ее слова немедленно подхватил Ф. В. Константинов, бывший тогда академиком-секретарем Отделения философии и права АН СССР: «Я знаю, — заявил он, — что в Институте философии есть люди, которые завтра же готовы пойти на улицу с теми самыми лозунгами, с помощью которых совсем недавно в Праге пытались утвердить “социализм с человеческим лицом”». Трапезников насторожился. Сам он был сталинистом и не скрывал этого (однажды я слышал на одном из совещаний его рассказ о том, что почти каждый вечер перед сном он читает что-то из Сталина). Я попросил слова и сказал, что Модржинская ничего не понимает в философии и марксизме, что я читал статью (Ильенков в самом деле показывал мне в свое время этот текст), что она написана настоящим марксистом, в чем легко может убедиться каждый, ознакомившись с нею. Никто не мог возразить хотя бы потому, что статью не читали. В результате никто эту тему не продолжил. Тогда атака на Ильенкова и наш сектор захлебнулась. Конечно, важную роль сыграло то, что директором Института в это время был П. В. Копнин, поддерживавший Ильенкова и сектор. В 1976 г. ситуация была совсем другой, и ревнители идеологической ортодоксии решили, что наступил их звездный час.

Эвальд Васильевич очень тяжело переживал обстановку в Институте. Труды сектора и его статьи не публиковались. Через два года он скончался, при этом для всех, кто знал о том, что творилось вокруг него в последние годы, было очевидно, что идеологическая травля сыграла главную роль в его уходе из жизни.

После смерти Ильенкова я обратился к тогдашнему директору Института Б. С. Украинцеву с предложением издать избранные работы Ильенкова. Украинцев заявил, что, пока он остает-



ся директором Института (а он продолжал занимать этот пост еще пять лет), никаких работ Ильенкова Институт печатать не будет.

Однако журнал «Вопросы философии» опубликовал работу Эвальда Васильевича «Проблема идеального» в 6-м и 7-м номерах за 1979 г., спустя год после смерти философа. Подготовка публикации шла через тот отдел журнала, которым я заведовал. Печатание статьи Ильенкова поддержали члены редколлегии и, прежде всего, главный редактор В. С. Семенов. Так последний вариант текста Ильенкова об идеальном увидел свет. С тех пор этот текст неоднократно перепечатывался и стал классическим.

Проблематика идеального продолжает обсуждаться, при этом дискуссии по этим вопросам стали даже более острыми. Об идеях Ильенкова пишут и говорят сегодня также и на Западе: в специальных статьях, на семинарах, конференциях. С 1989 г. я участвую во всех конгрессах международного общества по исследованию деятельности в контексте культуры (общество объединяет психологов, философов, деятелей в области образования, принимающих идеи культурно-исторической психологии). На каждом конгрессе многие доклады исходят из ильенковского понимания идеального.

Трактовка идеального, развитая Э. В. Ильенковым, — это действительно современное понимание «вечной» проблемы, открывающее новые перспективы как для философии, так и для специальных наук о человеке.

Статью Ильенкова редакция журнала опубликовала со следующим предисловием.

*Исследование проблемы идеального имеет фундаментальное значение как для философии, так и для комплекса наук о человеке, для культуры в целом. К сожалению, в нашей литературе этой проблеме уделяется мало внимания, хотя и есть отдельные публикации, рассматривающие ее разные стороны и аспекты.*

*Недавно скончавшийся видный советский философ Э. В. Ильенков отдал много сил анализу проблемы идеального, результаты которого нашли отражение в его статьях и книгах. Над рукописью, которую мы публикуем, Эвальд Васильевич работал до последних дней своей жизни. В ней автор развивает и углубляет идеи, содержащиеся в прежних его работах по этой теме. Редакция журнала считает ее глубокой и весьма интересной, хотя*

*она, являясь определенным этапом в разработке проблемы идеального, проводившейся Э. В. Ильенковым, содержит далеко не бесспорные положения и мысли, требующие дальнейшего уточнения.*

*Редакция полагает, что публикация рукописи Э. В. Ильенкова «Проблема идеального» будет стимулировать продвижение в исследовании этой важнейшей категории философии.*

Э. В. Ильенков

## Проблема идеального

*«Мысль о превращении идеального в реальное глубока: очень важна для истории.*

*Но и в личной жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма».*

В. И. Ленин. ПСС. Т. 29. С. 104

«Идеальное» или «идеальность» явлений — слишком важная категория, чтобы обращаться с нею бездумно и неосторожно, поскольку именно с нею связано не только марксистское понимание сути идеализма, но даже и наименование его.

К идеалистическим учениям мы относим все те концепции в философии, которые в качестве исходного пункта объяснения истории и познания берут идеальное, как бы последнее ни расшифровывалось: как сознание или как воля, как мышление или как психика вообще, как «душа» или как «дух», как «ощущение» или как «творческое начало» или же как «социально-организованный опыт».

Именно поэтому антиматериалистический лагерь в философии и именуется идеализмом, а не, скажем, «интеллектуализмом» или «психизмом», «волюнтаризмом» или «сознанизмом», — это уже частные спецификации, а не всеобщие определения идеализма вообще, в какой бы особенной форме он ни выступал.

«Идеальное» тут понимается во всем его объеме, в качестве полной совокупности его возможных интерпретаций, как известных уже, так и могущих еще быть изобретенными.

Посему можно и нужно говорить, что сознание, например, «идеально», то есть относится к категории «идеальных» явлений, и ни в каком случае, ни в каком смысле или отношении, *не материально*. Но если вы скажете наоборот — скажете, что «идеальное» — *это и есть сознание* (психический образ, «понятие» и т. д.), то тем самым вы внесете недопустимую путаницу в выражение принципиальной разницы (противоположности) между идеальным и материальным вообще, в самое *понятие* «идеального». Ибо при таком перевертывании понятие идеального превращается из продуманного теоретического обозначения известной категории явлений просто-напросто в название для некоторых из них. В силу этого вы всегда рискуете попасть впросак, рано или поздно в поле вашего зрения обязательно попадет новый, еще вам неизвестный вариант идеализма, не влезающий в ваше слишком узкое, приноровленное к специальному случаю определение «идеального». Куда вы такой новый вид идеализма отнесете? К материализму. Больше некуда. Или же будете вынуждены менять свое понимание «идеального» и «идеализма», подправлять его с таким расчетом, чтобы избежать явных неувязок.

Иван есть человек, но человек не есть Иван. Именно поэтому ни в коем случае недопустимо определять общую категорию через описание одного, хотя бы и типичного случая «идеальности».

Хлеб есть пища, и это несомненно. Но перевертывать эту истину не разрешает даже школьная логика, и фраза «пища есть хлеб» в качестве верного определения «пищи» уже никуда не годится, она может показаться верной лишь тому, кто никакой другой пищи, кроме хлеба, не пробовал.

Поэтому-то мы и обязаны определить категорию «идеального» в ее всеобщем виде, а не через указание на его особенную разновидность, точно так же, как понятие «материи» не раскрывается путем перечисления известных нам на сегодняшний день естественнонаучных представлений о материи.

Между тем такой способ рассуждения об «идеальном» можно встретить на каждом шагу, слишком часто понятие «идеального» понимается как простой (а стало быть, и излишний) синоним других явлений, и именно тех, которые в философии как раз через понятие «идеального» теоретически и определя-

ются. Прежде всего и чаще всего это явления сознания, феномены сознания. Вот типичный образчик такого выворачивания наизнанку верной истины. «Помимо и вне сознания идеальные явления существовать не могут, и все прочие явления материи материальны» [1]. «Помимо и вне сознания» существуют, однако, такие явления, как бессознательные («подсознательные») мотивы сознательных действий. Оставаясь верным элементарной логике, наш автор будет вынужден отнести их в разряд материальных явлений, ибо «все прочие явления материи материальны». А мыслители, которые кладут эту категорию в основание своих концепций — Эдуард Гартман, Зигмунд Фрейд, Артур Кестлер и им подобные, — с той же логической неумолимостью будут возведены в ранг материалистов.

Если вы определяете сознание как «идеальное», то на законный вопрос: а что вы при этом понимаете под «идеальным»? — отвечать фразой «идеальное есть сознание», «есть феномен (или характеристика) сознания» уже никак нельзя.

И. С. Нарский не одинок. Вот еще пример: «Идеальное — это актуализированная для личности информация, это способность личности иметь информацию в чистом виде и оперировать ею. Идеальное — это психическое явление (хотя далеко не всякое психическое явление может быть обозначено (! — Э. И.) как идеальное); а поскольку идеальное представлено всегда только в сознательных состояниях отдельной личности... идеальное есть сугубо личностное явление, реализуемое мозговым нейродинамическим процессом определенного типа (пока еще крайне слабо исследованного)» [2].

Очень хорошо. Сказано прямо — из всех «психических» явлений к «идеальным» можно и нужно относить только те, которые представляют собою «сознательные состояния отдельной личности». Само собой понятно, что «все прочие» психические явления неизбежно попадают (как у И. С. Нарского) в разряд явлений материальных. «... Определение идеального, — утверждает Д. И. Дубровский, — не независимо от категории истинности, так как ложная мысль тоже есть не материальное, а идеальное явление» [3].

Философию как науку никогда особенно не интересовала «личностная обращенность» мозговых нейродинамических процессов» [4], и если понимать «идеальное» в смысле Д. И. Дубровского, то эта категория в философии использовалась исключительно по недоразумению, как результат разнообразных, но одинаково незаконных и недопустимо расшири-

тельных, либо недопустимо суженных употреблений словечка «идеальное».

Естественно, что такая (в данном случае физиологическая) диверсия в область науки не может принести никаких плодов, кроме произвольного переименования известных данной науке явлений, кроме споров о номенклатуре.

Хорошо известно, что теоретическая разработка категории «идеального» в философии была вызвана необходимостью установить, а затем и понять как раз то самое различие, которое, по Д. И. Дубровскому, «для характеристики идеального безразлично», — различие и даже противоположность между мимолетными психическими состояниями отдельной личности, совершенно индивидуальными и не имеющими никакого всеобщего значения для другой личности, и всеобщими и необходимыми и в силу этого объективными формами знания и познания человеком существующей независимо от него действительности (как бы последняя потом ни истолковывалась — как природа или как Абсолютная Идея, как материя или как божественное мышление). И уже только на почве этого важнейшего различения разыгрывается вся тысячелетняя баталия между материализмом и идеализмом, совершается их принципиально непримиримый спор. Проблема идеальности всегда была аспектом проблемы объективности («истинности») знания, то есть проблемой тех, и именно тех форм знания, которые обуславливаются и объясняются не капризами личностной психофизиологии, а чем-то гораздо более серьезным, чем-то стоящим над индивидуальной психикой и совершенно от нее не зависящим. Например, математические истины, логические категории, нравственные императивы и идеи правосознания, то бишь «вещи», имеющие принудительное значение для любой психики и силу ограничивать ее индивидуальные капризы.

Вот эта-то своеобразная категория явлений, обладающих особым рода объективностью, то есть совершенно очевидной независимостью от индивида с его телом и «душой», принципиально отличающейся от объективности чувственно воспринимаемых индивидом единичных вещей, и была когда-то «обозначена» философией как идеальность этих явлений, как идеальное вообще. В этом смысле идеальное (то, что относится к миру «идей») фигурирует уже у Платона, которому человечество и обязано как выделением этого круга явлений в особую категорию, так и ее названием. «Идеи» Платона — это не просто любые состояния человеческой «души» («психики»), это не-

пременно универсальные, общезначимые образы-схемы, явно противостоящие отдельной «душе» и управляемому ею человеческому телу как обязательный для каждой «души» закон, с требованиями коего каждый индивид с детства вынужден считаться куда более осмотнительно, нежели с требованиями своего собственного единичного тела, с его мимолетными и случайными состояниями.

Как бы сам Платон ни толковал далее происхождение этих безличных всеобщих прообразов-схем всех многообразно варьирующих единичных состояний «души», выделил он их в особую категорию совершенно справедливо, на бесспорно фактическом основании, ибо все это всеобщие нормы той культуры, внутри которой просыпается к сознательной жизни отдельный индивид и требования которой он вынужден усваивать как обязательный для себя закон своей собственной жизнедеятельности. Это и нормы бытовой культуры, и грамматически-синтаксические нормы языка, на котором он учится говорить, и законы государства, в котором он родился, и нормы мышления о вещах окружающего его с детства мира, и т. д., и т. п. Все эти нормативные схемы он должен усваивать как некоторую явно отличную от него самого (и от его собственного мозга, разумеется) особую «действительность», в самой себе к тому же строго организованную... Выделив явления этой особой действительности, неведомой животному и человеку в первобытно-естественном состоянии, в специальную категорию, Платон и поставил перед человечеством реальную — и очень нелегкую — проблему «природы» этих своеобразных явлений, природы мира «идей», идеального мира, которая не имеет ничего общего с проблемой устройства человеческого тела, тем более — устройства одного из органов этого тела, устройства мозга... Это просто-напросто не та проблема, не тот круг явлений, который интересует физиологов, как современных Платону, так и нынешних.

Правда, позднее и именно в русле однобокого эмпиризма (Локк, Беркли, Юм и их наследники) словечко «идея» и производное от него прилагательное «идеальное» опять превратились в простое собирательное название для любого психического феномена, для любого, хотя бы и мимолетного, психического состояния отдельной «души», и это словоупотребление тоже приобрело силу достаточно устойчивой традиции, дожившей, как мы видим, и до наших дней. Но это было связано как раз с тем, что узкоэмпирическая традиция в философии просто-напросто устраняет реальную проблему, выдвинутую Пла-

тоном, не понимая ее действительной сути и просто отмахиваясь от нее как от беспочвенной выдумки. Поэтому и словечко «идеальное» значит тут: существующее «не на самом деле», а только в воображении, только в виде психического состояния отдельной личности.

Эта — и терминологическая и теоретическая — позиция крепко связана с тем представлением, будто «на самом деле» существуют лишь отдельные, единичные чувственно воспринимаемые «вещи», а всякое всеобщее есть лишь фантом воображения, лишь психический (либо психофизиологический) феномен, и оправдано лишь постольку, поскольку оно снова повторяется во многих (или даже во всех) фактах восприятия единичных вещей единичным же индивидом и воспринимается этим индивидом как некоторое «сходство» многих чувственно воспринимаемых вещей, как тождество переживаемых отдельной личностью своих собственных психических состояний...

Тупики, в которые заводит философию эта немудреная позиция, хорошо известны каждому, кто хоть сколько-нибудь знаком с критикой однобокого эмпиризма представителями немецкой классической философии, и потому нет нужды эту критику воспроизводить. Отметим, однако, то обстоятельство, что интересы критики этого взгляда по существу, а вовсе не терминологические капризы вынудили Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля отвергнуть эмпирическое толкование «идеального» и обратиться к специально-теоретическому анализу этого важнейшего понятия. Дело в том, что простое отождествление «идеального» с «психическим вообще», обычное для XVII—XVIII веков, не давало возможности даже просто четко сформулировать специально философскую проблему, нащупанную уже Платоном, — проблему объективности всеобщего, объективности всеобщих (теоретических) определений действительности, то есть природу факта их абсолютной независимости от человека и человечества, от специального устройства человеческого организма, его мозга и его психики с ее индивидуально-мимолетными состояниями, — иначе говоря, проблему истинности всеобщего, понимаемого как закон, остающийся инвариантным во всех многообразных изменениях «психических состояний» и не только «отдельной личности», а и целых духовных формаций, эпох и народов.

Собственно, только здесь проблема «идеального» и была поставлена во всем ее действительном объеме и во всей ее диалектической остроте, как проблема отношения идеального



вообще к материальному вообще. Пока под «идеальным» понимается все то и только то, что имеет место в индивидуальной психике, в индивидуальном сознании, в голове отдельного индивида, а все остальное относится в рубрику «материального» (этого требует элементарная логика), к царству «материальных явлений», к коему принадлежат солнце и звезды, горы и реки, атомы, химические элементы и все прочие чисто природные явления, эта классификация вынуждена относить к этому миру явлений и все вещественно зафиксированные (опредмеченные) формы общественного сознания, все исторически сложившиеся и социально узаконенные представления людей о действительном мире, об объективной реальности.

Книга, статуя, икона, чертеж, золотая монета, царская корона, знамя, театральное зрелище и организующий его драматический сюжет — все это предметы и существующие, конечно же, вне индивидуальной головы и воспринимаемые этой головой (сотнями таких голов) как внешние, чувственно созерцаемые, телесно осязаемые «объекты». Однако если вы на этом основании отнесете, скажем, «Лебединое озеро» или «Короля Лира» в разряд материальных явлений, вы совершите принципиальную философско-теоретическую ошибку. Театральное представление — это именно представление. В самом точном и строгом смысле этого слова, в том смысле, что в нем представлено нечто иное, нечто другое. Но что именно? «Мозговые нейродинамические процессы», совершившиеся когда-то в головах П. И. Чайковского и Вильяма Шекспира? «Мимолетные психические состояния отдельной личности» или «личностей» (режиссера и актеров)? Или что-то более существенное?

Гегель на этот вопрос ответил бы: «субстанциональное содержание эпохи», то бишь духовная формация в ее существенной определенности. И такой ответ, несмотря на весь идеализм, лежащий в его основе, был бы гораздо вернее, глубже и, главное, ближе к материалистическому взгляду на вещи, на природу тех своеобразных явлений, о которых тут идет речь, — о «вещах», в теле которых осязаемо представлено нечто другое, нежели они сами.

Что такое это «нечто», представленное в чувственно созерцаемом теле другой вещи (события, процесса и т. д.)?

С точки зрения последовательного материализма, этим «нечто» может быть только другой материальный объект. Ибо с точки зрения последовательного материализма в мире вообще

нет и не может быть ничего, кроме движущейся материи, кроме бесконечной совокупности материальных тел, событий, процессов и состояний... Под «идеальностью» или «идеальным» материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и строго фиксируемое соотношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя другого объекта, а еще точнее — всеобщей природы этого объекта, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически очевидных вариациях.

Несомненно, что «идеальное», понимаемое как всеобщая форма и закон существования и изменения многообразных, эмпирически чувственно данных человеку явлений, в своем «чистом виде» выявляется и фиксируется только в исторически сложившихся формах духовной культуры, в социально значимых формах своего выражения (своего «существования»), а не в виде «мимолетных состояний психики отдельной личности», как ее далее ни толкуй — спиритуалистически-бестелесно на манер Декарта или Фихте или же грубо-физикально, как «мозг», на манер Кабаниса или Бюхнера — Молешотта.

Вот эта-то сфера явлений, коллективно создаваемый людьми мир духовной культуры, внутри себя организованный и расчлененный мир исторически складывающихся и социально зафиксированных («узаконенных») всеобщих представлений людей о «реальном» мире, и противостоит индивидуальной психике как некоторый очень особый и своеобразный мир, как «идеальный мир вообще», как «идеализированный мир».

«Идеальное», понимаемое так, конечно же, не может уже быть представлено просто как многократно повторенная индивидуальная психика, так как оно «конституируется» в особую, «чувственно-сверхчувственную» реальность, в составе которой обнаруживается многое такое, чего в каждой индивидуальной психике, взятой порознь, нет и быть не может.

Тем не менее это мир представлений, а не действительный (материальный) мир, как и каким он существует до, вне и независимо от человека и человечества. Это мир, каким он представлен в исторически сложившемся и исторически изменяющемся общественном (коллективном) сознании людей, в «коллективном» — безличном — «разуме», в исторически сложившихся формах выражения этого «разума», в частности

в языке, в его словарном запасе, в его грамматических и синтаксических схемах связывания слов. Но не только в языке, а и во всех других формах выражения общественно значимых представлений, во всех других формах представления, в том числе и в виде балетного представления, обходящегося, как известно, без словесного текста.

Немецкая классическая философия потому-то и сделала огромный шаг вперед в научном уразумении природы «идеальности» (в ее действительном принципиальном противостоянии всему материальному, в том числе и тому материальному органу человеческого тела, с помощью которого «идеализируется» реальный мир, то есть мозгу, заключенному в голове человека), что впервые после Платона перестала понимать «идеальность» столь узкопсихологически, как английский эмпиризм, и хорошо поняла, что идеальное вообще ни в коем случае не может быть сведено к простой сумме «психических состояний отдельных лиц» и тем самым истолковано просто как собирательное название для этих «состояний».

Эта мысль у Гегеля достаточно четко выражена в той форме, что «дух вообще» в полном объеме этого понятия — как «всеобщий дух», как «объективный дух», тем более как «абсолютный дух» — ни в коем случае не может быть ни представлен, ни понят как многократно повторенная единичная «душа», то бишь «психика». И если проблема «идеальности» вообще совпадает с проблемой «духовного вообще», то «духовное» («идеальное») вообще противостоит «природному» не как отдельная душа «всему остальному», а как некоторая куда более устойчивая и прочная реальность, сохраняющаяся несмотря на то, что отдельные души возникают и исчезают, иногда оставляя в ней след, а иногда и бесследно, даже не коснувшись «идеальности», «духа»!

Гегель поэтому и видит заслугу Платона перед философией в том, что тут «реальность духа, поскольку он противоположен природе, предстала в ее высшей правде, предстала именно организацией некоторого государства» [5], а не организацией некоторой единичной души, психики отдельного лица, тем более отдельного мозга. (Заметим в скобках, что под «государством» Гегель, как и Платон, понимает в данном случае вовсе не только известную политически-правовую организацию, не государство в современном смысле этого термина только, а всю вообще совокупность социальных установлений, регламентирующих жизнедеятельность индивида и в ее бытовых, и в

нравственных, и в интеллектуальных, и в эстетических проявлениях — словом, все то, что составляет своеобразную культуру «некоторого полиса», города-государства, — все то, что ныне называется культурой народа вообще или его «духовной культурой» в особенности, законы жизни данного полиса вообще. О «законах» в этом смысле и рассуждает платоновский Сократ. Это нужно иметь в виду, чтобы верно понять смысл гегелевской похвалы Платону.)

Но пока вопрос об отношении «идеального» к «реальному» понимается узкопсихологически, как вопрос об отношении отдельной души с ее состояниями «ко всему остальному», он попросту не может быть даже правильно и четко поставлен, не то что решен. Дело в том, что в разряд этого «всего остального», то бишь материального, реального, автоматически попадает уже другая такая же отдельная «душа», более того, вся совокупность таких «душ», организованная в некоторую единую духовную формацию, — духовная культура данного народа, государства или целой эпохи, ни в коем случае, даже в пределе, не могущая быть понятой в качестве многократной «отдельной души». Ибо в данном случае очевидно, что «целое» не сводимо к сумме своих «составных частей», не есть просто многократно повторенная «составная часть». Замысловатая форма готического собора совсем непохожа на форму кирпича, из множества которых он построен, — то же мы имеем и тут.

К тому же каждой отдельной душе уже другая такая же душа никогда и никоим образом непосредственно как «идеальное» и не дана; она противостоит ей лишь в виде совокупности своих осязаемо-телесных, непосредственно материальных проявлений, хотя бы в виде жестов, мимики, слов или поступков, или в наше время еще и рисунков, осциллограмм, графически изображающих электрохимическую активность мозга. Но ведь это уже не «идеальное», а его внешнее телесное выражение, проявление, так сказать, «проекция» на материю, нечто «материальное». А собственно идеальное, согласно этому представлению, наличествует как таковое лишь в интроспекции, лишь в самонаблюдении «отдельной души», лишь как интимное психическое состояние одной-единственной и именно «моей» личности. Потому-то для эмпиризма вообще роковой и принципиально неразрешимой оказывается уже пресловутая проблема «другого Я» — «а есть ли оно вообще?». Последовательный эмпиризм по этой причине и не может до наших дней

выкарабкаться из тупика солипсизма и вынужден принять эту глупейшую философскую установку в качестве сознательно устанавливаемого принципа «методологического солипсизма» Рудольфа Карнапа и всех его, может быть, и не столь откровенных последователей.

Именно поэтому до конца проведенный эмпиризм наших дней (неопозитивизм) и объявил вопрос об отношении идеального вообще к материальному вообще, то есть единственно грамотно поставленный вопрос, «псевдопроблемой». Да, на такой зыбкой почве, как «психические состояния отдельной личности», этот вопрос нельзя даже поставить, нельзя даже вразумительно сформулировать... Невозможным становится и самое понятие «идеальное вообще» (как и «материальное вообще») — оно толкуется как «псевдопонятие», как понятие без «денотата», без предмета, как теоретическая фикция, как научно неопределимый мираж, как в лучшем случае терпимая гипотеза, как традиционный «оборот речи» или «модус языка».

Своего сколько-нибудь четко очерченного теоретического содержания термин «идеальное» (как и «материальное») тем самым без остатка лишается. Он перестает быть обозначением определенной сферы (круга) явлений и становится применимым к любому явлению, поскольку это любое явление нами «осознается», — «психически переживается», поскольку мы его видим, слышим, осязаем, обнюхиваем или облизываем... И это же — любое — явление мы вправе «обозначать как материальное», если мы «имеем в виду», что мы видим его — именно что-то иное, нежели мы сами со своими психическими состояниями, поскольку мы воспринимаем это явление «как нечто отличное от нас самих». С этой точки зрения «само по себе», то есть независимо от того, что мы имеем в виду, никакое явление нельзя относить ни к той, ни к другой категории. Любое явление «в одном отношении идеально, а в другом — материально», «в одном смысле материально, в другом — идеально».

И прежде всего *сознание* во всех его проявлениях. То оно идеально, то оно материально. С какой стороны посмотреть. В одном смысле и отношении — идеально, в другом смысле и отношении — материально.

Послушаем одного из активных сторонников этой точки зрения.

«Сознание идеально и по форме и по содержанию, если иметь в виду, во-первых, его психическую форму, соотношенную с познаваемым (отражаемым) материальным содержани-

ем (содержанием материального мира как объекта отражения), и, во-вторых, сознаваемое содержание сознания...

Сознание материально и по форме и по содержанию, если иметь в виду другую пару из только что намеченных сопоставлений. Но, кроме того, сознание материально по форме и идеально по содержанию, в особенности если иметь в виду соотношение материальной формы в смысле нейрофизиологических процессов и психического содержания в смысле “внутреннего” мира субъекта.

Таким образом, многое зависит от того, что в том или ином случае понимать под “формой” и под “содержанием”. Соответственно меняются значения “идеального” и “материального”...» [6].

Понятия «идеального» и «материального» при таком толковании перестают быть теоретическими категориями, выражающими две строго определенные категории объективно различающихся явлений, и становятся просто словечками, под которыми каждый раз можно «иметь в виду» то одно, то другое — смотря по обстоятельствам и в зависимости от того, «что понимать» под этими другими словечками. Конечно, если под словом «сознание» понимать не сознание, а нейрофизиологические процессы, то сознание оказывается «материальным». А если под нейрофизиологическими процессами понимать сознание, то эти процессы придется обозначать как насквозь идеальное явление.

Очень просто. Если под словом «идеальное» иметь в виду материальное, то... получится то же самое, как если бы мы под словом «материальное» стали «иметь в виду» идеальное... Что верно, то верно. Только эту игру в слова уже никак не назовешь диалектикой, тем более материалистической. Нельзя все же забывать, что «идеальное» и «материальное» — это не просто «термины», которым можно придавать прямо противоположные значения, а принципиально противоположные категории явлений, достаточно строго и объективно определенных в научной философии, и что назвать сознание «материальным»: — значит допустить недозволительное смазывание границы между тем и другим, между идеализмом и материализмом. Это специально подчеркивал В. И. Ленин.

Реальная проблема взаимного превращения «идеального» и «материального», совершающегося в ходе реального процесса, — того самого превращения, важность исследования которого замечена Лениным, — тут подменяется словесной проблемой, которая, естественно, и решается за счет чисто словесных

фокусов, за счет того, что в одном случае «идеальным» именуется то, что в другом случае называется «материальным», и наоборот.

Действительное материалистическое решение проблемы в ее действительной постановке (уже намечавшейся Гегелем) было найдено, как известно, Марксом, который «имел в виду» совершенно реальный процесс, специфически свойственный человеческой жизнедеятельности. Процесс, в ходе которого материальная жизнедеятельность общественного человека начинает производить уже не только материальный, а и идеальный продукт, начинает осуществлять акт идеализации действительности (процесс превращения материального в идеальное), а затем, возникнув, «идеальное» становится важнейшим компонентом материальной жизнедеятельности общественного человека, и начинает совершаться уже противоположный процесс — материализации (опредмечивания, овеществления, «воплощения») идеального.

Эти два реально противоположных друг другу процесса в конце концов замыкаются на более или менее четко выраженные циклы, и конец одного процесса становится началом другого, противоположного, что и приводит в конце концов к движению по спиралеобразной фигуре со всеми вытекающими отсюда диалектическими последствиями. Очень важно то обстоятельство, что этот процесс превращения материального в идеальное, а затем и обратно, постоянно замыкающийся «на себя», на новые и новые циклы, витки спирали, сугубо специфичен для общественно-исторической жизнедеятельности человека. Животному с его жизнедеятельностью он несвойствен и неведом, и потому ни о какой проблеме «идеального» в применении к животному, сколь угодно высокоразвитому, речи всерьез вести нельзя. Хотя само собой понятно, высокоразвитое животное обладает психикой, психической формой отражения окружающей его среды обитания, и поэтому при желании «идеальное» можно заподозрить и у животного, если под «идеальным» понимать вообще психическое, а не только ту и именно ту своеобразную форму, которая свойственна лишь психике человека, общественно-человеческому «духу» — человеческой голове.

Между тем у Маркса речь идет именно об этом и только об этом, и под «идеальным» он понимает вовсе не психическое вообще, а гораздо более конкретное образование — форму общественно-человеческой психики. Идеальное для Маркса

«есть не что иное, как материальное, пересаженное, в человеческую голову и преобразованное в ней» [7].

Нужно специально оговорить, что это важнейшее для понимания марксовской позиции положение можно верно понять только при том условии, если «иметь в виду», что оно высказано в контексте полемики с гегелевским толкованием «идеального» и что вне этого совершенно определенного контекста оно свой конкретный смысл утрачивает.

Если же упустить из виду этот контекст, то есть суть принципиального различия марксова и гегелевского толкования «идеального», и превратить марксово положение в дефиницию «понятия идеального», то оно, это положение, утратит свой действительный конкретный смысл, обретет совсем другой, ему не свойственный и в нем не заключенный смысл, то есть будет истолковано совершенно ложно.

Очень часто «идеальное» понимается (толкуется) в вульгарно-материалистическом духе, и поэтому вполне естественно, что стоит только понять под «человеческой головой», о которой идет речь у Маркса, анатомо-физиологический орган тела особи вида «*homo sapiens*», то есть совокупность вполне материальных явлений, локализованных под черепной крышкой отдельного индивида, как все остальное получается уже автоматически. Формальную возможность такой интерпретации совершенно точно выявил и, выявив, отверг Тодор Павлов: «Иногда толкуют его (идеальное — Э. И.) бихевиористически, причем пересадка и переработка принимаются в смысле чисто физиологических или других материальных процессов. При таком толковании мысли Маркса ее можно связать также и с автоматическим устройством и функционированием разных, составленных человеком или естественных управляющих систем. В этом случае психическое, сознание, мышление, не говоря уже о творческом мышлении, поистине оказываются понятиями ненужными...» [8].

И как прямое следствие такого толкования «идеальное» начинает интерпретироваться в терминах кибернетики, теории информации и прочих физико-математических и технических дисциплин, начинает изображаться как некоторая разновидность «кода», как результат «кодирования» и «перекодирования», преобразования одних «сигналов» в другие «сигналы» и т. д. и т. п. Естественно, что в рамки так понимаемого «идеального» сразу же попадают бесконечно многие чисто материальные процессы и события, наблюдаемые в блоках электротехни-



ческих устройств, машин и аппаратов, а в конце концов — все те чисто физические явления, которые так или иначе связаны с фактом воздействия одной материальной системы на другую материальную систему, вызывающего в этой другой системе некоторые чисто материальные изменения.

В итоге от понятия «идеального» не остается и следа, и Тодор Павлов справедливо упрекает такой путь рассуждения в том, что он бесповоротно уводит в сторону от того предмета разговора, о котором шла речь у Маркса, — от разговора об «идеальном», то есть в крайней абстрактности и неопределенности употребляемых при этом слов.

Не помогут в этом случае и такие термины, как «изоморфизм», «гомоморфизм», «нейродинамическая модель» и пр. Все это не про то, не о том предмете, не о той конкретно понимаемой категории явлений, которую Маркс обозначал термином «идеальное». Это просто про другое, в лучшем случае про те материальные предпосылки, без наличия которых «идеальность» как специфическая форма отражения окружающего мира человеческой головой не могла бы возникнуть и осуществляться, но не про самое «идеальное», не про тот своеобразный продукт, который получается в результате «пересадки» и «переработки» материального человеческой и только человеческой головой, не про те конкретно-специфические формы, в которых «материальное вообще» представлено в этом своеобразнейшем продукте человеческой жизнедеятельности.

Ибо в категорию «идеального» входят именно те, и только те формы отражения, которые специфически отличают человека и совершенно не свойственны и неведомы никакому животному, даже и обладающему весьма высокоразвитой высшей нервной деятельностью и психикой. Именно эти, и только эти специфические формы отражения окружающего мира человеческой головой философия как наука всегда и рассматривала под названием «идеальных» форм психической деятельности, именно ради их отграничения от всех прочих форм она и сохраняла этот термин. В противном случае это слово вообще теряет свой конкретно-научный смысл, свое значение научной категории.

Тут точно такая же ситуация, как и с понятием «труд». Пока политическая экономия в лице своих классиков всерьез старалась разобраться в проблеме стоимости, она под «трудом» совершенно отчетливо понимала везде человеческий труд. Когда же буржуазная наука обнаружила свое банкротство и окончательно запуталась в неразрешимых противоречиях этой ще-

котливой проблемы, она вынуждена была встать на путь обесмысливания фундаментальных понятий трудовой теории стоимости. И тогда, сохранив термин «труд», она стала понимать под ним и работу осла, впряженного в телегу, и работу ветра, вращающего крылья мельницы, и работу пара, движущего поршень, и вообще работу всех сил природы, которые человек заставил служить себе в процессе своего труда, в процессе «производства стоимости»... И солнце и ветер стали (в рамках этой концепции), разумеется, производить «стоимость». И человеческий труд — тоже наравне с ними. Но не только он и главным образом не он.

То же самое и с «идеальностью». И совсем не случайно Маркс возвращается к проблеме «идеального» как раз в связи с проблемой стоимости, формы стоимости. Здесь эти проблемы оказались завязанными в один узел. Не распутав одну, нельзя было распутать и другую. Ибо форма стоимости, как показывал с бесспорной очевидностью самый придирчивый теоретический анализ ее особенностей, оказывалась идеальной, в самом строгом и точном смысле этого понятия и выражающего сие понятие термина.

Дело в том, что «форму стоимости» может принимать на себя любой чувственно воспринимаемый предмет, удовлетворяющий, прямо или косвенно, человеческую потребность, — любая «потребительская ценность». Это непосредственно универсальная форма, совершенно безразличная к любому чувственно осязаемому материалу своего «воплощения», своей «материализации». Форма стоимости абсолютно независима от особенностей «натурального тела» того товара, в который она «вселяется», в виде которого она представлена, в том числе и от денег, которые тоже лишь выражают — представляют своим специфическим телом — эту загадочную реальность, но ни в коем случае не есть она сама. Она всегда остается чем-то отличным от любого материального, чувственно осязаемого тела своего «воплощения», от любой телесной реальности.

Своего собственного материального тела у этой мистически загадочной реальности нет, и потому она с легкостью меняет одну материальную форму своего воплощения на другую, сохраняясь во всех своих «воплощениях» и «метаморфозах» и даже наращивая при этом свое «бестелесное тело», управляя судьбами и движением всех тех единичных тел, в которые она вселилась, в которые она на время «материализовалась». Включая тело человека.

Буквально все те характеристики, которые традиционная философия и теология приписывали «душе», — универсальность, бестелесность, неуловимость для любых самых тончайших физико-химических способов обнаружения и при этом всемогущая сила повелевать судьбами вещей и людей, — все это в виде «определений формы стоимости предстало перед теоретической мыслью как бесспорная, никакому сомнению не подлежащая, любое сомнение (даже декартовское, даже юмовское) выдерживающая реальность. Объективность и в смысле Канта, и в смысле Платона, и в смысле Гегеля.

А вот метафизический (недиалектический) и тем более вульгарный материализм попадал тут в весьма неприятное положение. Более того, тут он терпел полное теоретическое банкротство, попадал в тиски неразрешимой дилеммы: либо отрицать существование несомненно существующей объективной реальности, либо идти на поклон к Платону, а то и к Беркли... Выбери — «стоимость» не то, что «душа» попов и теологов. Если «душу» еще с грехом пополам удавалось интерпретировать как мистически-поповское обозначение вполне материального органа человеческого тела (мозга), то уж в случае со «стоимостью» такое объяснение никак не проходило. И не пройдет, какие бы успехи ни записало в свой актив естественнонаучное исследование работы мозга человека.

Конечно же, говорить о каком-либо «идеальном» там, где нет человека с его человеческой «головой», недопустимо и нелепо с точки зрения не только материализма Маркса, но и любого материализма, отдающего себе отчет в словах, которые он употребляет. Но это никак не значит, что «идеальное» находится в голове, в толще коры мозга, хотя без головы и без мозга оно не существует, и теоретикам, не понимающим этой разницы, надо напомнить и то бесспорное обстоятельство, что без человека с его человеческой головой не существует не только «идеальное», но и вся совокупность материальных отношений производства. И даже сами производительные силы.

Когда теоретик пишет книгу — пером на бумаге или с помощью пишущей машинки, — он производит идеальный продукт, несмотря на то, что его работа фиксируется в виде чувственно осязаемых, зримых закорючек на этой бумаге. Он совершает духовный труд, и ни в коем случае не материальный. Когда живописец пишет картину, он создает образ, а не оригинал. Когда чертит свой чертеж инженер, он тоже не создает еще никакого материального продукта, он тоже совершает лишь духовный

труд и производит лишь идеальную, а не реальную машину. И разница тут заключается вовсе не в том, что создание материального продукта требует физических усилий, а создание идеального продукта — лишь «духовных». Ничего похожего. Любой скульптор скажет вам, что высечь статую из гранита, создать скульптурный образ физически куда труднее, чем выткать аршин холста или пошить сюртук. Дирижер симфонического оркестра проливает пота не меньше, чем землекоп.

А разве создание материального продукта не требует от рабочего максимального напряжения сознания и воли? Требуется, и тем большего, чем меньше личного смысла имеет для него процесс труда и его продукт. Тем не менее одна категория людей совершает лишь духовный труд, создающий лишь идеальный продукт и изменяющий лишь общественное сознание людей, а другая категория людей создает продукт материальный, поскольку производит изменения в сфере их материального бытия.

Из сказанного следует, насколько точно и остро формулирует В. И. Ленин диалектико-материалистическое понимание отношений между мышлением и мозгом. Мыслит человек с помощью мозга — вот ленинская формула. А не «мозг», как говорят и думают односторонне рассуждающие на эту тему физиологи и кибернетики. И разница тут принципиальная.

Да, все дело в том, что мыслит не мозг, а с помощью мозга индивид, вплетенный в сеть общественных отношений, всегда опосредованных материальными вещами, созданными человеком для человека.

Но мозг — это лишь материальный, анатомо-физиологический орган этой работы, работы мышления, то бишь духовного труда. Продуктом же этой специальной работы как раз и оказывается «идеальное», а вовсе не материальные изменения внутри самого мозга.

Тут отношение точно такое же, как и отношение человека и его собственной руки: работает не рука, а человек с помощью руки. И продукт его работы находится вовсе не «в руке», не внутри нее, а в том веществе природы, которое при этом обрабатывается, то есть выступает как форма вещи вне руки, а не форма самой руки с ее пятью пальцами...

Так же обстоит дело и здесь. Мыслит человек с помощью мозга, но продукт этой работы — вовсе не материальные сдвиги в системе «церебральных структур», а сдвиги в системе духовной культуры, в ее формах и структурах, в системе схем и образов внешнего мира.

Поэтому, начертив (безразлично — на бумаге или только в воображении) окружность или, скажем, пирамиду, человек может исследовать этот идеальный — геометрический — образ как особый объект, открывая в нем все новые и новые свойства, хотя он эти свойства туда сознательно и не вкладывал. Исследует он при этом вовсе не свойства своего собственного мозга, не состояния мозга и совершившиеся в нем изменения, а нечто совсем иное.

«Идеальное» — это схема реальной, предметной деятельности человека, согласующаяся с формой вне головы, вне мозга. Да, это именно только схема, а не сама деятельность в ее плоти и крови. Однако именно потому и только потому, что это схема (образ) реальной целесообразной деятельности человека с вещами внешнего мира, она и может быть представлена и рассмотрена как особый, абсолютно независимый от устройства «мозга» и его специфических «состояний» объект, как предмет особой деятельности (духовного труда, мышления), направленной на изменение образа вещи, а не самой вещи, в этом образе предметно представленной. А это единственно и отличает чисто идеальную деятельность от деятельности непосредственно материальной.

Думать же, что математик, исследуя свойства шара или куба, рассматривает при этом схему протекания событий, происходящих в толще его собственного мозга, — значит становиться на точку зрения самой глупой разновидности субъективного идеализма — физиологического идеализма — в понимании как идеального, так и материального. И в этом вся разница между общественным бытием и общественным сознанием, между «материальным» и «идеальным», которую впервые строго научно установили Маркс, Энгельс и Ленин и которую никак не мог разглядеть, например, А. А. Богданов. Для него они сливались в одно и то же на том основании, что и то и другое существуют независимо от индивидуального сознания, вне индивидуальной психики и одинаково противостоят единичной психике как «формы социально-организованного опыта»... как вполне безличные и совершенно независимые от капризов индивидуальной психики всеобщие стереотипы...

От того, что исторически устоявшиеся стереотипы общественного сознания со стихийной силой навязываются как извне действующая сила индивидуальному сознанию и активно формируют это личное сознание по своему образу и подобию, они никак не становятся материальными формами, формами

общественного бытия. Они были и остаются формами общественного сознания, то есть всецело идеальными формами.

Согласно тому значению, которое придает слову «идеальное» К. Маркс, форма стоимости вообще (а не только денежная ее форма) есть форма «чисто идеальная». И вовсе не на том основании, что она существует якобы только в «сознании», только в голове товаровладельца, а как раз на обратном основании. Цена или денежная форма стоимости, как и всякая форма стоимости вообще, идеальна потому, что она совершенно отлична от осязаемо-телесной формы того товара, в котором она представлена, читаем мы в главе «Деньги, или обращение товаров» [9].

Иными словами, форма стоимости идеальна, хотя существует вне сознания человека, независимо от него, в пространстве вне головы человека, в вещах, то есть в самих товарах [10]. Такое словоупотребление может очень сильно озадачить читателя, привыкшего к терминологии популярных сочинений о материализме и об отношении материального к «идеальному». «Идеальное», существующее вне головы и вне сознания людей, — совершенно объективная, от их сознания и воли никак не зависящая действительность особого рода, невидимая, неосязаемая, чувственно не воспринимаемая и потому кажущаяся им чем-то лишь «мыслимым», чем-то «сверхчувственным».

Читатель, несколько более эрудированный в области философии, заподозрит тут, может быть, Маркса в ненужном кокетничании с гегелевским языком, с той «семантической традицией», которая связана с именем Платона, Шеллинга, Гегеля, типичных представителей объективного идеализма, то есть концепции, согласно которой «идеальное» существует как особый, вне и независимо от человека существующий мир бестелесных сущностей («идей»). Такой читатель скорее всего упрекнет Маркса в неправомерном, в «неправильном» использовании термина «идеальное», в гегельянском «гипостазировании» явлений сознания и прочих смертных грехах, непростительных для материалиста.

Между тем дело обстоит совсем не так просто. Дело вовсе не в терминологии. Но поскольку терминология в науке вообще играет немаловажную роль, Маркс использует наименование «идеального» в значении, близком к гегелевскому именно потому, что в нем гораздо больше смысла, чем в популярном мнимоматериалистическом понимании идеального как фено-

мена сознания, как чистого отправления мозга. Дело в том, что умный (диалектический) идеализм, каковым является идеализм Платона и Гегеля, тут гораздо ближе к истине, нежели материализм популярный, поверхностный и вульгарный («глупый», как его назвал В. И. Ленин). Дело в том, что в гегелевской системе, хотя и в перевернутом виде, все же нашел свое теоретическое выражение факт диалектического превращения идеального в материальное и обратно, чего даже не подозревает «глупый» материализм, застревающий на грубом, недиалектическом их противопоставлении.

Популярное понимание идеального не подозревает, какие коварные ловушки уготовила ему в данном случае диалектика этих категорий. Маркс же, прошедший серьезную школу гегелевской диалектики, не был столь наивен, как «популярные» материалисты. Его материализм был обогащен всеми достижениями философской мысли от Канта до Гегеля. Этим и объясняется тот факт, что в гегелевском представлении об идеальной структуре мироздания, существующего вне человеческой головы (и вне сознания), он увидел не просто «идеалистический вздор», не просто философический вариант религиозных сказок о боге (а только это и видел в гегелевском понимании идеального старый, недиалектический материализм), а идеалистически-перевернутое описание действительного отношения «духа к природе», «идеального к материальному», «мышления к бытию». Это нашло свое выражение и в терминологии.

Поэтому кратко обрисуем, какую историю претерпел термин «идеальное» в развитии немецкой классической философии от Канта до Гегеля и какую мораль сумел извлечь из этой истории «умный» (то есть диалектический) материалист Маркс. Началось все дело с того, что родоначальник немецкой классической философии Иммануил Кант принял в качестве исходного именно «популярное» толкование понятий «идеальное» и «реальное» (действительное), также не подозревая еще, какие ловушки он тем самым себе уготовил.

Автор «Критики чистого разума» поясняет свое понимание различия этих понятий знаменитым примером с «талерами»: одно-де дело иметь сто талеров в кармане, а совсем другое — иметь их лишь в сознании, лишь в воображении, лишь в мечтаниях, иными словами, лишь идеальные талеры.

Этот пример играет у Канта весьма серьезную роль, роль одного из аргументов против так называемого «онтологического доказательства бытия бога»: нельзя от наличия предме-

та в сознании умозаключат к бытию предмета вне сознания. В сознании людей бог есть, но из этого никак не следует, что бог есть и на самом деле, вне сознания. Ведь мало ли чего в сознании людей нет! Есть там и кентавры, и ведьмы, и привидения, и драконы о семи головах. В качестве явлений сознания («идеальных феноменов») существуют ведь и зеленые черти, хотя каждый трезвый обыватель прекрасно знает, что на самом деле — вне сознания перепившегося алкоголика — их нет и что за зеленых чертей он принимает совсем иные, не похожие на чертей предметы.

Знать бы Канту, какую коварную ловушку он сам себе уготовил своим неосмотрительным примером с «реальными», «действительными» талерами! Уже в соседней стране, где в ходу не талеры, а рубли или франки, ему популярно объяснили бы, что в его кармане лежат не «действительные талеры», а всего-навсего отштемпелеванные на бумаге «знаки представления», обязательного лишь для прусского подданного. Да, если назвать «действительными» и «реальными» все то, что удостоилось утверждения указами прусского короля и удостоверено его подписью и печатью, а все остальное считать иноземными выдумками, то пример Канта доказывает то, что хотел доказать им Кант. Если же о «реальности» и «идеальности» иметь несколько более широкие представления, то он доказывает как раз обратное. А именно, он не опровергает, а подтверждает то самое «онтологическое доказательство бытия бога», которое Кант объявил типичным образчиком ошибочного умозаключения от наличия образа в сознании к наличию его прообраза вне сознания.

«Наоборот, пример, приводимый Кантом, мог бы подкрепить онтологическое доказательство», — писал автор, занимавший по отношению к богу куда более радикальную атеистическую позицию, чем Кант. В самом деле: «Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей? Привези бумажные деньги в страну, где не знают этого употребления бумаги, и всякий будет смеяться над твоим субъективным представлением» [11].

Упрек, сформулированный здесь в адрес Канта, исходит, конечно же, не из желания изменить на гегелевский лад значение терминов «идеальное» и «действительное». Он основывается на понимании того факта, что философская система, имену-



ющая «идеальным» и «действительным» все то, что человек воспринимает как существующую вне собственного сознания вещь, а «идеальным» — то, что в виде такой вещи не воспринимается, оказывается не в состоянии проявить силу критического различения к самым фундаментальным иллюзиям и заблуждениям человеческого рода.

Да, действительно, реальные талеры ровно ничем не отличаются от богов первобытных религий, от грубых фетишей дикаря, который поклоняется (и именно как своему богу!) самому что ни на есть реальному, действительному бревну, куску камня, бронзовому идолу или другому подобному внешнему предмету. Дикарь вовсе не рассматривает предмет своего поклонения как символ бога, для него этот предмет во всей его грубой, чувственно воспринимаемой телесности и есть бог, а вовсе не его «изображение». И вот такое грубо фетишизирующее религиозное сознание в примере Канта с талерами действительно обретает аргумент в свою пользу.

Для верующей старушки Илья-пророк действителен именно потому, что она его видит в сверкании молний и слышит в грохоте грома; она чувственно воспринимает их как Илью-пророка, а вовсе не как его символ.

Фетишизм в том и состоит, что предмету во всей его грубой телесности, в его непосредственно воспринимаемой форме приписываются свойства, которые на самом-то деле принадлежат вовсе не ему и ничего общего с его чувственно воспринимаемым внешним обликом не имеют. Когда такой предмет (будь то кусок бревна, каменный или бронзовый идол и т. д. и т. п.) перестает рассматриваться как «сам бог» и обретает значение «внешнего знака» этого бога, воспринимается уже не как непосредственный субъект приписываемых ему действий, а лишь как памятный знак, указывающий на нечто «другое», лишь как символ этого «другого», на символ внешне совсем непохожего субъекта, то сознание человека делает шаг вперед на пути к уразумению сути дела.

Поэтому-то и сам Кант и в данном пункте полностью согласный с ним Гегель считают протестантскую версию христианства более высокой ступенью в развитии религиозного сознания, нежели архаический католицизм, действительно недалеко ушедший от примитивного фетишизма идолопоклонников. Ведь католик от протестанта как раз тем и отличается, что воспринимает все изображаемое на иконах и в библейских притчах буквально, как точное изображение событий, имевших место во

внешнем мире (бога — как благостного старичка с бородой и святащимся нимбом вокруг лысины, рождение Евы — как реальное превращение ребра Адама в человеческое существо, и т. д. и т. п.). Протестант же, видящий в таком толковании идолопоклонничество, рассматривает эти события как аллегории, как иносказания, имеющие внутренний, чисто идеальный, моральный смысл.

Гегельянцы и упрекали Канта в том, что своим примером с талерами он сыграл на руку католическому идолопоклонничеству, сыграл против своих собственных протестантских симпатий и позиций, ибо внешние талеры (талеры, лежащие в кармане) суть только знаки или символы «общего, или скорее общественного представления людей», суть только представители (формы внешнего выражения, воплощения) духа, точно так же, как и висящие на стене иконы, несмотря на всю свою чувственно воспринимаемую реальность, суть лишь образы человеческого общественного самосознания, человеческого духа. По сути своей они всецело идеальны, хотя по существованию — вещественны, материальны и находятся, естественно, вне человеческой головы, вне сознания индивида, вне индивидуальной психики с ее трансцендентальными механизмами.

Боги и талеры — явления одного порядка, констатировали Гегель и гегельянцы, и этим уподоблением проблема «идеального» и его отношения к «реальному», к действительному, к материально-вещественному миру была поставлена в иной по сравнению с кантовским план рассмотрения. Она была связана со знаменитой проблемой «отчуждения», с вопросом об «опредмечивании» и «распредмечивании», об «обратном присвоении» человеком им же самим созданных предметов, превратившихся в силу каких-то таинственных процессов в мир не только внешних, но и враждебных человеку объективных образований.

Отсюда получилось следующее понимание поднятой Кантом темы. «Доказательства бытия бога представляют собой не что иное, как *пустые тавтологии*, — например, онтологическое доказательство сводится к следующему: “То, что я действительно (реально) представляю себе, есть для меня действительное представление”, — это действует на меня, и в этом смысле *все боги*, как языческие, так и христианские, обладали действительным существованием. Разве не властвовал древний Молох? Разве Аполлон Дельфийский не был действительной силой в жизни греков? Здесь даже критика Канта ничего поделать не может. Если кто-нибудь представляет себе, что обла-

дает сотней талеров, если это представление не есть для него произвольное, субъективное представление, если он верит в него, — то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных. Он, например, будет делать долги на основании своей фантазии, он будет *действовать так, как действовало все человечество, делая долги за счет своих богов*» [12].

Категория «идеального» приобретала при такой постановке вопроса существенно иной смысл и значение, нежели в лексиконе Канта, и это вовсе не было следствием терминологического каприза Гегеля и гегельянцев, а выражало то очевидное обстоятельство, что общественное сознание вовсе не есть просто многократно повторенное индивидуальное сознание, точно так же, как общественный организм вообще не есть многократно повторенный индивидуальный человеческий организм. Оно представляет собой исторически сложившуюся и исторически развивающуюся систему совершенно независимых от индивидуальных капризов сознания и воли «объективных представлений», форм и схем «объективного духа», «коллективного духа», «коллективного разума» человечества (непосредственно «народа» с его своеобразной духовной культурой). Сюда входят всеобщие нравственно-моральные нормы, регулирующие бытовую жизнедеятельность людей, а далее и правовые установления, формы государственно-политической организации жизни, ритуально-узаконенные схемы деятельности во всех ее сферах, обязательные для всех правила жизни, жесткие цеховые регламенты и т. д. и т. п., вплоть до грамматически-синтаксических структур речи и языка и логических нормативов рассуждения.

Все эти структурные формы и схемы общественного сознания недвусмысленно противостоят индивидуальному сознанию и воле в качестве особой, внутри себя организованной действительности, в качестве совершенно внешних форм его детерминации. С требованиями и ограничениями, в них выраженными и узаконенными традицией, каждый индивид вынужден с детства считаться куда более осмотрительно, нежели с непосредственно воспринимаемыми внешним обликом «вещей» и ситуацией или с органическими влечениями, желаниями и потребностями своего единичного тела.

Столь же очевидно, что в составе индивидуального сознания все эти извне навязываемые ему схемы и формы никак не могут быть обнаружены в качестве «прирожденных» трансцендентально-психологических схем, или даже хотя бы в виде инстин-

ктообразных тенденций. Все они усваиваются в ходе воспитания, образования, перевоспитания, то есть в ходе приобщения индивида к наличной, до, вне и независимо от него сложившейся и существующей духовной культуре. Это не имманентные формы работы индивидуальной психики, а усвоенные ею формы «другого», внешнего ей «субъекта».

Поэтому-то Гегель и видит главное преимущество учения Платона в том, что вопрос об отношении «духа» к «природе» здесь впервые был поставлен не на узкой базе отношений «индивидуальной души» ко «всему остальному», а на основе исследования отношения всеобщего (читай — общественно-коллективного) «мира идей» к «миру вещей».

С Платона поэтому и начинается традиция рассмотрения мира идей (отсюда, собственно, и понятие «идеального мира») как некоторого устойчивого и внутри себя организованного мира законов, правил и схем, в согласии с которыми осуществляется психическая деятельность отдельного лица, «индивидуальной души», как некоторой особой, надприродной и сверхприродной «объективной реальности», противостоящей каждому отдельному лицу и властно диктующей этому последнему способ его поведения в частных ситуациях. Непосредственно такой «внешней» силой, определяющей индивида, выступает «государство», охраняющее всю систему наличной духовной культуры, всю систему прав и обязанностей каждого гражданина.

Здесь в полумистической, полумифологической форме был четко зафиксирован вполне реальный факт зависимости психической (и не только психической) деятельности отдельного человека от той до него и совершенно независимо от него сложившейся системы культуры, внутри которой возникает и протекает «духовная жизнь» каждого отдельного человека, то есть работа человеческой головы. Вопрос об отношении «идеального» к «вещественно-материальному» и представал здесь как вопрос об отношении этих устойчивых форм (схем, стереотипов) культуры к миру «единичных вещей», к которым принадлежат не только «внешние вещи», но и физическое тело самого человека.

Собственно, только тут и появилась необходимость четко выделить категорию «идеальности» из недифференцированного, расплывчато-неопределенного представления о «психике» вообще, которая (психика) может ведь с одинаковым успехом толковаться как вполне телесная функция вполне телесно понимаемой «души», какому бы органу, в частности, эта функция

ни приписывалась — сердцу, печени или мозгу. В противном случае «идеальность» оказывается и остается всего лишь лишним и потому ненужным словесным ярлыком «психического». Таким она и была до Платона (термином «идея» обозначалась, в том числе у Демокрита, вполне вещественная форма — геометрические очертания «вещи», тела, — вполне телесно же отпечатывающаяся в человеке, в теле его глаза. Такое словопотребление, характерное для первобытно-наивной формы материализма, непригодно, конечно, для материализма современного, учитывающего всю сложность взаимоотношений индивидуальной психики с «миром вещей»). Поэтому-то в лексике современной материалистической психологии (а не только философии) категория «идеальности» или «идеального» определяет не психику вообще, а лишь определенный феномен, связанный, конечно, с психикой, но вовсе не слившийся с ней.

«Идеальность по преимуществу характеризует идею или образ по мере того, как они, объективируясь в слове, включаясь в систему общественно выработанного знания, являющегося для индивида некоей данной ему “объективной реальностью”, приобретают, таким образом, относительную самостоятельность, как бы вычлняясь из психической деятельности индивида», — пишет известный советский психолог С. Л. Рубинштейн [13].

В этом понимании категория «идеальности» только и становится конкретно-содержательным определением известной категории явлений, фиксируя форму процесса отображения объективной реальности в общественно-человеческой по своему происхождению психике, в общественно-человеческом сознании, и перестает быть лишним и потому ненужным синонимом психики вообще.

Относительно приведенной выдержки из книги С. Л. Рубинштейна следует лишь заметить, что «образ» объективируется не только в слове и не только в своем вербальном выражении может «включаться в систему общественно-выработанного знания». Столь же хорошо (и даже лучше, непосредственнее) образ объективируется («овеществляется») и в скульптурном, и в графическом, и в живописном, и в пластическом изображении, и в виде привычно-ритуального способа («образа») обращения с вещами и людьми, всё не выражаясь при этом в словах, в речи и языке, в виде чертежей или моделей, в виде таких символических предметов, как гербы, знамена или форма одежды, утвари и прочего, начиная с убранства тронного зала и кончая детскими игрушками и пр. и пр., наконец, как деньги,

включая сюда и «реальные» железные бруски, и золотые монеты, и бумажные деньги, и долговые расписки, векселя или кредитные обязательства.

«Идеальность» вообще и есть в исторически сложившемся языке философии характеристика таких вещественно зафиксированных (объективированных, овеществленных, опредмеченных) образов общественно-человеческой культуры, то есть исторически сложившихся способов общественно-человеческой жизнедеятельности, противостоящих индивиду с его сознанием и волей как особая «сверхприродная» объективная действительность, как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью, находящийся с нею в одном и том же пространстве (и именно поэтому часто с нею путаемый).

По этой причине, исключительно в интересах терминологической точности, бессмысленно применять это определение к сугубо индивидуальным состояниям психики отдельного лица в данный момент. Последние со всеми их индивидуально-неповторимыми капризами и вариациями определяются практически бесконечным переплетением самых разнообразных факторов, вплоть до мимолетных состояний организма и особенностей его биохимических реакций (скажем, явлений аллергии или дальтонизма), а поэтому в плане общественно-человеческой культуры являются чисто случайными.

Поэтому-то уже у Канта речь идет, скажем, об «идеальности пространства и времени», но не об «идеальности» осознаваемого ощущения тяжести в животе или в мышцах руки, несущей груз, об «идеальности» причинно-следственной зависимости, но не об «идеальности» того факта, что камень, освещенный солнцем, нагревается (хотя этот факт тоже осознается). «Идеальность» тут становится синонимом «трансцендентального характера» всеобщих форм чувственности и рассудка, то есть таких схем познавательной деятельности, которые свойственны каждому «Я» и имеют, таким образом, совершенно безличный характер и к тому же выявляют принудительную силу по отношению к каждому отдельному («эмпирическому») «Я». Вот почему пространство и время, причинная зависимость и «красота» для Канта «идеальны», а те состояния психики, которые связаны с неповторимо мимолетными физическими состояниями тела индивида, этого высокого названия у него не удостоиваются. Правда, как мы видели на примере с «талерами», Кант не везде строго выдерживает это словоупотребление, причиной чему является, однако, вовсе не неряшливость

(в ней Канта упрекнуть трудно), а диалектическое «коварство» тех проблем, которые он поднимает. Но даже и в неустойчивости терминологического оформления известных категорий тут начинает просвечивать объективно-диалектическое их содержание — то самое содержание, которое в гегелевской школе получило свое гораздо более адекватное оформление.

Дело в том, что Кант недалеко ушел от представления об «общественном сознании» (о «всеобщем духе») как о многократно повторенном индивидуальном сознании. По существу, «всеобщими» параметрами духа у него выступают так или иначе те схемы, которые, будучи свойственными каждому отдельному сознанию, оказываются его безлично-инвариантными определениями («всеобщее» тут равно одинаковому для каждого единичного и абстрактно-общему «для всех»).

В гегелевской философии эта проблема трактуется существенно иначе. Общественный организм («культура» данного народа) рассматривается вовсе не как абстракция, выражающая то «одинаковое», что можно обнаружить в составе психики каждого отдельного лица, как «абстракт», свойственный каждому отдельному индивиду, как трансцендентально-психологическая схема индивидуальной жизнедеятельности. Исторически складывающиеся и развивающиеся формы «всеобщего духа» («народного духа», «объективного духа»), хотя и понимаются Гегелем по-прежнему как некоторые устойчивые схемы, в рамках которых протекает психическая деятельность каждого отдельного индивида, тем не менее трактуются им уже не как формальные абстракции, не как абстрактно-общие «признаки», свойственные каждому отдельному лицу, взятому порознь. Гегель (вслед за Руссо с его различием «общей воли» и «всеобщей воли») полностью учитывает тот очевидный факт, что в многообразных столкновениях разнонаправленных «единичных волей» рождаются и выкристаллизовываются некоторые результаты, в составе каждой из этих сталкивающихся «волей» не заключенные, и что в силу этого общественное сознание как некоторое «целое» вовсе не составляется, как из кирпичиков, из того «одинакового», что имеется в составе каждой из его частей (индивидуальных «Я», единичных сознаний).

Тут-то и открывается путь к уразумению того обстоятельства, что все те схемы, которые Кант определил как «трансцендентально-врожденные» формы работы единичной психики, как априорно-присущие каждой психике ее «внутренние механизмы», на самом деле представляют собою извне усваиваемые индивидом (и первоначально противостоящие ему как

«внешние» схемы движения независимой от его воли и сознания культуры) формы самосознания общественного человека, понимаемого как исторически развивающаяся «совокупность всех общественных отношений».

Нетрудно заметить, насколько шире и глубже такая постановка вопроса, несмотря на все другие принципиальные пороки гегелевской концепции по сравнению с любой концепцией, которая «идеальным» именуется все то, что находится «в сознании отдельного лица», а «материальным» или «реальным» — все, что находится вне сознания отдельного лица, все то, что данное лицо не осознает, хотя это «все» и есть на самом деле, и тем самым проводит между «идеальным» и «реальным» принципиально непроходимую грань, превращая их в от века и навек неопосредованные «разные миры», не имеющие между собою ничего общего. Ясно, что при таком метафизическом разграничении «идеальное» и «материальное» невозможно и недопустимо рассматривать как противоположности. Тут они «различны — и только...

Гегель исходит из того вполне очевидного факта, что для сознания отдельного индивида «реальным» и даже «грубо материальным», а вовсе не «идеальным» оказывается сначала вся та грандиозная вещественно зафиксированная духовная культура человеческого рода, внутри которой и посредством приобщения к которой этот индивид просыпается к «самосознанию». Она-то и противостоит индивиду как мышление предшествующих поколений, осуществленное («овеществленное», «опредмеченное», «отчужденное») в чувственно воспринимаемой «материи», в языке и в зрительно воспринимаемых образах, в книгах и статуях, в дереве и бронзе, в формах храмов и орудий труда, в конструкциях машин и государственных учреждениях, в схемах научных и нравственных систем и пр. и пр. Все эти предметы по своему существованию, по своему «наличному бытию» вещественны, «материальны», но по сущности своей, по происхождению «идеальны», ибо в них воплощено коллективное мышление людей, «всеобщий дух» человечества.

Короче говоря, в понятие «идеальное» Гегель включает все то, что другой представитель идеализма в философии (правда, себя «идеалистом» вовсе не признававший), А. А. Богданов, столетием позже обозначил как «социально-организованный опыт» с его устойчивыми, исторически откristаллизовавшимися схемами, стандартами, стереотипами, «алгоритмами». Общим и для Гегеля и для Богданова (как для идеалистов) является представление, что этот мир «социально-организован-



ного опыта» и есть для индивида тот единственный «предмет», который этим индивидом «усваивается» и «познается», — тот единственный предмет, с которым индивид вообще имеет дело и за которым уже ничего более глубоко упрятанного нет.

А вот мир, существующий до, вне и независимо от сознания и воли вообще (то есть не только от сознания и воли индивида, но и от общественного сознания и от общественно-организованной «воли»), сам по себе этой концепцией принимается в расчет лишь постольку, поскольку он уже нашел свое выражение во всеобщих формах сознания и воли, поскольку он уже «идеализирован», уже освоен в «опыте», уже представлен в схемах и формах протекания этого «опыта», уже включен в него.

Этим поворотом мысли, характеризующим идеализм вообще (будь то в его платоновском или берклианском, в гегелевском или в карнаповско-попперовском варианте), реальный материальный мир, существующий до, вне, совершенно независимо от «опыта» и до его выражения в формах этого «опыта» (в том числе в языке), благополучно устраняется вообще из поля зрения, и под названием «реальный мир» тут везде начинает фигурировать предварительно уже «идеализированный» мир, уже освоенный людьми, уже оформленный их деятельностью мир — мир, каким его знают люди, каким он представлен в наличных формах их культуры, мир, уже выраженный (представленный) в формах наличного человеческого опыта. Он-то и объявляется тем единственным миром, о котором вообще можно членораздельно говорить, о котором можно что-то разумительное «сказать»...

Этот секрет идеализма прозрачно проступает в рассуждениях Гегеля об «идеальности» природных явлений, в его изображении природы как некоего «идеального» в самом себе бытия: непосредственно говорится об определенных природных явлениях, но на самом-то деле имеется в виду их изображение в понятиях и терминах наличной, современной Гегелю физики, ньютоновской механики: «Так как массы взаимно толкают и давят друг на друга и между ними нет пустого пространства, то лишь в этом *соприкосновении* начинается вообще идеальность материи, и интересно видеть, как выступает наружу этот внутренний характер материи, ведь вообще всегда интересно видеть осуществление понятия» [14]. Это «осуществление понятия» состоит, по Гегелю, в том, что в момент «соприкосновения» (при толчке) «существуют две материальные точки или атомы в одной точке или в тождестве...» [15], а это значит, что

их «для-себя-бытие» и есть нечто «другое». Но «быть другим», оставаясь при этом «самим собой», это и значит обладать кроме реального, еще и «идеальным» бытием. В этом и заключается секрет гегелевской «идеализации материи», «идеальности природы». На самом-то деле Гегель говорит вовсе не о природе «самой по себе», а только и исключительно о природе, как и какой она выглядит в зеркале ньютоновской механики и какой она представлена (изображена) в системе определенной физической теории, в системе ее определений, зафиксированных ее исторически сложившимся «языком».

Этим обстоятельством, кстати, объясняется и живучесть такого рода «семантических подстановок»: в самом деле, ведь говоря о природе, мы уже тем самым вынуждены пользоваться наличным языком естествознания, «языком науки» с его устоявшимися и общепонятными «значениями». Отсюда растет и вся софистика «логического позитивизма», уже вполне сознательно отождествляющего «природу» с «языком», на котором о природе говорят и пишут, и вся мудреная хайдеггеровская конструкция, согласно которой «подлинное бытие» выявляется и существует только «в языке» и живет только «в языке», как в «родном доме», в качестве его потаенной «сущности», в качестве его имманентной силы, его невидимой организации, а «вне языка» не существует.

И главная трудность, а потому и главная проблема философии заключается вовсе не в том, чтобы различить и противопоставить друг другу все то, что находится «в сознании отдельного лица», всему, что находится вне этого индивидуального сознания (это практически всегда нетрудно сделать), а в том, чтобы разграничить мир коллективно исповедуемых представлений, то есть весь социально-организованный мир духовной культуры, со всеми устойчивыми и вещественно-зафиксированными всеобщими схемами его структуры, его организации, и реальный — материальный мир, каким он существует вне и помимо его выражения в этих социально-узаконенных формах «опыта», в объективных формах «духа».

Вот здесь-то, и только здесь, различение «идеального» и «реального» («материального») приобретает серьезный научный смысл именно потому, что на практике массы людей то и дело путают одно с другим, принимают одно за другое с такой же легкостью, с какой они принимают «желаемое за действительное», а то, что с вещами сделали и делают они сами, — за собственные формы вещей... В этих случаях указание на то об-

стоятельство, что известная вещь и форма вещи существуют вне индивидуального сознания и не зависят от индивидуальной воли, еще совсем не решает вопроса об их объективности в ее подлинно материалистическом смысле. И, наоборот, далеко не все то, чего люди не знают, не сознают, не воспринимают как формы внешних вещей, представляет собою выдумку, фикцию воображения, лишь существующее в их головах представление.

В силу этого как раз тот самый «здравомыслящий человек», к представлениям которого апеллирует Кант своим примером с талерами, чаще других и впадает в иллюзии, принимая коллективно исповедуемые представления за объективную реальность, а объективную реальность, раскрываемую научным исследованием, — за субъективную выдумку, существующую лишь в головах «теоретиков». Именно «здравомыслящий человек», видевший ежедневно, как солнце встает на востоке и закатывается за горизонтом на западе, возмущался системой Коперника как нечестивой и противоречащей «очевидным фактам» выдумкой. Точно так же для обывателя, втянутого в орбиту товарно-денежных отношений, деньги есть самая что ни на есть материальная вещь, а стоимость, на самом-то деле находящая в них свое внешнее выражение, — лишь абстракция, существующая только в головах теоретиков, только «идеально»...

Поэтому-то подлинный материализм в понимании такого рода ситуаций и не мог состоять (не мог быть выражен) в определении «идеального» как того, что существует в сознании отдельного индивида, а «материального» как того, что существует вне этого сознания как чувственно воспринимаемая форма внешней вещи, как ее реальная телесная форма. Граница между тем и другим, между «материальным» и «идеальным», между «вещью в себе» и ее представлением в общественном сознании по этой линии проходить уже не могла, ибо в этом случае материализм оказывался совершенно беспомощным перед лицом той «коварной» диалектики, которую вскрыл в отношениях между «материальным» и «идеальным» Гегель (в частности в явлениях фетишизма всякого рода, начиная от религиозного, кончая товарным фетишизмом, а далее — фетишизмом слова, языка, символа, знака).

В самом деле, как икона или золотая монета, так и любое слово (термин или сочетание терминов) есть прежде всего существующая вне сознания индивида, любого индивида, и чувственно воспринимаемая им «вещь», обладающая вполне ре-

альными телесными свойствами. По старой, принятой всеми, в том числе и Кантом, классификации, все эти вещи явно входят в категорию «материального», «реального» с ничуть не меньшим правом и основанием, нежели камни или цветы, хлеб или бутылка вина, гильотина или типографский станок. «Идеальным» же называется в отличие от этих вещей их субъективный образ в индивидуальной голове, в индивидуальном сознании. Не так ли?

Но тут сразу же и обнаруживается коварство такого различения, в полной мере выявившееся в размышлениях о тех же деньгах в политической экономии (Кант этого коварства не подозревал, поскольку с политэкономией был знаком явно плохо), в полной мере учтенное гегелевской школой, ее концепцией об «овеществлении», об «отчуждении», об «опредмечивании» всеобщих представлений. В результате этого процесса, происходящего вполне стихийно, за спиной индивидуального сознания, то есть вполне непреднамеренно, в виде «внешней вещи» индивиду противостоит здесь общее (то есть коллективно исповедуемое) представление людей, не имеющее абсолютно ничего похожего с той чувственно воспринимаемой телесной формой, в которой оно представлено.

Так, имя Петр по своей чувственно воспринимаемой телесной форме абсолютно не похоже на реального Петра, на человека, им обозначенного, и на тот чувственно представляемый образ Петра, который о нем имеют другие люди. (Никакого «изоморфизма», «гомоморфизма» и прочих «морфизмов» тут искать нечего. Нет их.) То же отношение существует между золотой монетой и теми благами, которые на нее можно купить, — теми благами (товарами), всеобщим представителем которых является монета или (позднее) купюра. Монета представляет не себя, а «другое» в том же самом смысле, в каком дипломат представляет не свою персону, а свою страну, его на то уполномочившую. Точно такое же отношение и между словом, словесным символом или знаком, равно как сочетанием таких знаков, и синтаксической схемой этого сочетания.

Вот это отношение представления (отношение репрезентации), в составе которого одна чувственно воспринимаемая вещь, оставаясь самой собою, исполняет роль или функцию представителя совсем другой вещи, а еще точнее, всеобщей природы этой другой вещи, то есть чего-то «другого», чувственно-телесно вовсе на нее не похожего, и тем самым обре-

тает новый план существования, и получило в гегелевской терминологической традиции титул «идеальности».

Нетрудно понять, что это отнюдь не произвольный семантический каприз Гегеля и гегельянцев, а терминологическое обозначение очень важного, хотя Гегелем и не понятого до конца, фактического положения дел. «Идеальность», по Гегелю, и начинается лишь там, где чувственно воспринимаемая вещь, оставаясь самой собою, превращается в представителя совсем «другого», там, где ее «для-себя-бытие» не есть ее «для-себя-бытие», там, где это «другое» превращает ее в форму своего бытия (он поэтому и иллюстрирует «идеальность» образом толчков, «соприкосновения», «опосредования», хотя в толчке тело «идеально» лишь в одной точке, в той самой точке, в которой оно переливается в другое тело). За схоластикой гегелевской терминологии тут крылось принципиально важное соотношение, в полной мере вскрытое лишь Марксом в ходе его анализа товарного фетишизма и денежной формы стоимости, денежной формы выражения, то есть представления стоимости.

Маркс в «Капитале» вполне сознательно использует термин «идеальное» в том его формальном значении, которое придал этому термину Гегель, а не в том, в каком его употребляла вся догегелевская традиция, включая Канта, хотя философско-теоретическое толкование того круга явлений, который и там и тут одинаково именуется «идеальным», полярно противоположно его гегелевскому толкованию. *Значение термина* «идеальное» у Маркса и у Гегеля одно и то же, а вот *понятия* (то есть способы понимания) «идеального» глубоко различны. Ведь «понятие» в диалектически трактуемой логике — это синоним «понимания сути дела», существа тех явлений, которые этим термином лишь обозначаются, а не «значение термина», формально трактуемое как совокупность «признаков» тех явлений, к которым сей термин надлежит применять.

Поэтому-то Маркс, как и всякий подлинный теоретик, не любил менять исторически сложившиеся «значения терминов», устоявшуюся номенклатуру явлений, но, точно и строго пользуясь ею, предлагал существенно иное, даже противоположное традиционному понимание этих явлений в отличие от «теоретиков», которые принимают и выдают за научные открытия чисто терминологическое переодевание старых истин, изобретение новых терминов, ни на йоту не продвигающее вперед уже имеющееся понимание, «понятие», «определение понятия» [16].

Анализируя в своем «Капитале» деньги — эту столь знакомую всем и тем не менее столь же загадочную категорию социальных явлений, — Маркс формулирует следующее определение:

«Der Preis oder die Geldform der Waren ist, wie ihre Wertform überhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Körperform unterschiedene also nur ideelle oder vorgestellte Form» [17].

«Идеальной» здесь названа не больше не меньше, как стоимостная форма продуктов труда вообще («ihre Wertform überhaupt»). Поэтому читатель, для которого термин «идеальное» есть синоним «имманентного сознанию», «существующего лишь в сознании», «лишь в представлении людей», лишь в их «воображении», попросту неверно прочитает выраженную здесь мысль, и у него сложится превратное понимание Маркса, ничего общего с его действительным пониманием не имеющее. Ведь в таком случае текст прочитается так, что и капитал — а он есть не что иное, как именно стоимостная форма организации и развития производительных сил, форма функционирования средств производства, — тоже существует (по Марксу!) лишь в сознании, лишь в субъективном воображении людей, а не на самом деле...

Но ведь ясно же, что так понимать суть дела может только кто-нибудь наподобие Чейза, но никак не Карл Маркс, то есть последователь Беркли, а вовсе не материалист. Идеальность формы стоимости заключается, по Марксу, разумеется, не в том, что эта форма представляет собою психический феномен, существующий лишь под черепной крышкой товаровладельца или теоретика, а в том, что в данном случае, как и в массе других случаев, телесная осязаемая форма вещи (например, сюртук) является лишь формой выражения совсем другой «вещи» (холста как стоимости), с которой она не имеет ничего общего. Стоимость холста представлена, выражена, воплощена в форме сюртука, а форма сюртука есть «идеальная или представленная форма» стоимости холста.

«Как потребительная стоимость, холст есть вещь, чувственно отличная от сюртука; как стоимость, он “сюртукоподобен”, выглядит совершенно так же, как сюртук. Таким образом, холст получает форму стоимости, отличную от его натуральной формы. Его стоимостное бытие проявляется в его подобии сюртуку, как овечья натура христианина — в уподоблении себя агнцу божию» [18].

Это вполне объективное (так как совершенно от сознания и воли товаровладельца не зависящее и вне его сознания скла-

дывающееся) отношение, внутри которого натуральная форма товара *B* становится формой стоимости товара *A*, или тело товара *B* становится зеркалом стоимости товара *A*, полномочным представителем его «стоимостной» природы, той «субстанции», которая «воплощена» и там и тут. Поэтому, а не почему-либо еще форма стоимости идеальна, то есть представляет собою нечто совершенно отличное от осязаемо телесной формы той вещи, в которой она представлена, «репрезентирована», выражена, «воплощена», «отчуждена».

Что же именно «другое» тут выражено или представлено? Сознание людей? Их воля? Никак нет. Как раз наоборот: и воля и сознание людей определяются этой объективной идеальной формой, а выражено в ней, «представлено» ею определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами. Иными словами, «представлена» тут форма деятельности людей, совместно осуществляемая ими форма жизнедеятельности, сложившаяся вполне стихийно, «за спиной сознания» и вещественно зафиксированная в виде обрисованного выше отношения между вещами, как вещь. Этим и ничем другим создается идеальность такой «вещи», ее «чувственно-сверхчувственный характер».

Идеальная форма тут действительно противостоит индивидуальному сознанию и индивидуальной воле как форма внешней вещи (вспомним кантовские талеры) и необходимо воспринимается именно как форма внешней вещи, но не как ее осязаемо телесная форма, а как представленная ею (выраженная ею, воплощенная в ней) форма другой такой же осязаемо телесной вещи, отличная, однако, от осязаемой телесности обеих вещей и ничего общего с их чувственно воспринимаемой физической природой не имеющая. Воплощена и «представлена» тут определенная форма труда, определенная форма человеческой предметной деятельности, то есть преобразования природы общественным человеком.

Тут-то и находится разгадка тайны «идеальности». Идеальность, по Марксу, и есть не что иное, как представленная в вещи форма общественно-человеческой деятельности. Или, наоборот, форма человеческой деятельности, представленная как вещь, как предмет. «Идеальность» — это своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью, это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой жиз-

недеятельности. Поэтому-то все вещи, вовлеченные в социальный процесс, и обретают новую, в физической природе их никак не заключенную и совершенно отличную от последней «форму существования», идеальную форму.

Вот почему ни о какой «идеальности» не приходится говорить там, где нет общественно-производящих и воспроизводящих свою материальную жизнь людей, то есть индивидов, коллективно осуществляющих труд и непременно обладающих и сознанием и волей. Но это никак не значит, что «идеальность вещей» — продукт их сознательной воли, что она «имманентна сознанию» и существует только в сознании. Как раз наоборот: сознание и воля индивидов выступают как функции идеальности вещей, как осознанная идеальность вещей.

Идеальность тем самым имеет чисто социальную природу и социальное происхождение. 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. Этим и обусловлена вся ее таинственность, вся ее загадочность, что служит реальной основой для всевозможных идеалистических конструкций и концепций как человека, так и мира вне человека, начиная от Платона и кончая Карнапом и Поппером. Она, «идеальность», все время ускользает от метафизически однозначной теоретической фиксации. Стоит ее зафиксировать как «форму вещи», как она уже дразнит теоретика своей «невещественностью», своим «функциональным» характером, выступая лишь как форма «чистой деятельности», лишь как «actus purus». Но стоит, наоборот, попытаться зафиксировать ее «как таковую», как очищенную от всех следов вещественно осязаемой телесности, как сразу же оказывается, что затея эта принципиально невыполнима, что после такого вычитания остается лишь прозрачная пустота, никак не оформленный вакуум.

В самом деле — это прекрасно понимал и Гегель — нелепо говорить о «деятельности», которая ни в чем определенном не осуществляется, не «воплощается», не реализуется в чем-то телесном, хотя бы в слове, в речи, в языке. Если таковая «деятельность» и существует, то никак не в действительности, а только в возможности, только потенциально, стало быть, не как деятельность, а как нечто ей противоположное — как бездеятельность, как отсутствие деятельности...

Поэтому-то и по Гегелю, «дух» как нечто идеальное, как нечто противостоящее миру телесно зафиксированных форм во-



обще не может осуществить «рефлексию» (то есть осознать формы своей собственной структуры), предварительно не противопоставив «самого себя — самому себе» как отличный от самого себя «предмет», как «вещь». Для абсолютного духа это столь же неисполнимо, как и желание красавицы полюбоваться своей собственной физиономией при отсутствии зеркала, в котором она может рассматривать себя как нечто «другое», как вне себя существующий образ. Глаз сам себя не видит, он видит только другое, пусть даже это другое — его собственное зеркальное отражение.

Говоря о стоимостной форме как об идеальной форме вещи, Маркс совсем не случайно прибегает к образу зеркала: «В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: “Я есмь я”, то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода “человек”» [19].

Маркс сам проводит тут недвусмысленную параллель между своей теорией относительно «идеальности» стоимостной формы и пониманием «идеальности» у Гегеля, которое учитывает диалектику становления коллективного самосознания человеческого рода. Да, Гегель понимал ситуацию куда шире и глубже, нежели «фихтеанский философ», устанавливая, что «дух», прежде чем он сможет рассмотреть самого себя, должен утратить свою незапятнанную «веществом чувственности» чистоту и прозрачность, должен сам себя превратить в предмет и в виде этого предмета противопоставить самого себя — самому себе. Вначале хотя бы в виде слова, в виде словесно-вербального «воплощения», а затем и в виде орудий труда, и статуй, и машин, и пушек, и храмов, и фабрик, и конституций, и государств, в виде грандиозного «неорганического тела человека», в виде чувственно воспринимаемого тела цивилизации, которое для него и служит лишь зеркалом и в котором он может рассматривать сам себя, свое «инобытие», постигая в этом рассматривании свою собственную «чистую идеальность», понимая самого себя как «чистую деятельность». Гегель прекрасно понимал, что «идеальность» в качестве «чистой деятельности» непосредственно не дана и не может быть дана «как таковая», сразу во всей ее чистоте и незамутненности, что она постигается

единственно через анализ ее «воплощений», через ее отражение в зеркале осязаемо телесной действительности, в зеркале системы вещей (их форм и отношений), созданных деятельностью «чистого духа». Вы узнаете их по плодам — не иначе.

Идеальные формы мира — это, по Гегелю, осуществленные в каком-либо материале формы «чистой деятельности». Если они в осязаемо телесном материале не осуществлены, то они остаются невидимыми и неведомыми для самого же деятельного духа, не могут быть им осознаны. Чтобы их разглядеть, их обязательно надо «овеществить», то есть превратить в формы и отношения вещей. Только при этом условии «идеальность» существует; она обладает наличным бытием только как овеществленная и овеществляемая форма деятельности, ставшая и становящаяся формой предмета, осязаемо телесной вещи вне сознания, но ни в коем случае не как трансцендентально-психологическая схема сознания, не как внутренняя схема «Я», отличающего себя от самого себя внутри самого себя, как это получалось у «фихтеанского философа».

Как внутренняя схема деятельности сознания, как схема «имманентная сознанию», «идеальность» может иметь лишь мнимое, лишь призрачное существование. Реальной она становится лишь в ходе ее овеществления, опредмечивания (и распредмечивания), отчуждения и снятия отчуждения. Нетрудно заметить, насколько резоннее и реалистичнее было это понимание по сравнению с кантовско-фихтеанским: оно ухватывало действительную диалектику становления «самосознания» людей и охватывало те действительные фазы и метаморфозы, в смене которых только и существует «идеальность» мира.

Поэтому Маркс и примыкает в терминологическом отношении к Гегелю, а не к Канту или Фихте, старавшимся решить проблему «идеальности» (то есть деятельности), копаясь «внутри сознания», без выхода оттуда во внешний — чувственно воспринимаемый телесный мир, в мир осязаемых телесных форм и отношений вещей. Такое гегелевское определение термина «идеальность» охватывает весь круг явлений, внутри коего действительно существует «идеальное», понимаемое как телесно воплощаемая форма активной деятельности общественного человека, как деятельность в форме вещи или, наоборот, как вещь под формой деятельности, в качестве «момента» этой деятельности, в качестве ее мимолетной метаморфозы.

Без понимания этого обстоятельства вообще невозможно было бы разобраться в тех чудесах, которые демонстрируют

людям товар, товарная форма продукта, особенно в ее ослепительно денежной форме, в форме пресловутых «реальных талеров», «реальных рублей» или «реальных долларов» — вещей, которые при самом минимальном теоретическом понимании их сразу же оказываются вовсе не «реальными», а насквозь «идеальными». К их разряду столь же недвусмысленно относятся и слова, единицы языка, и многие другие «вещи». Вещи, которые, будучи вполне «материальными», осязаемо телесными образованиями, все свое «значение» (функцию и роль) обретают от «духа», от «мышления» и даже обязаны ему своим определенным телесным существованием. Вне духа и без духа нет и слова, есть лишь колебания воздуха.

Таинственность этой категории «вещей», тайна их «идеальности», их «чувственно-сверхчувственного характера» и была впервые научно раскрыта Марксом в ходе анализа товарного фетишизма, товарной (стоимостной) формы продукта как типичнейшей и фундаментальной формы этого ряда, как «чисто идеальной формы».

«...Таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому *quid pro quo* [проявлению одного вместо другого] продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными. Так световое воздействие вещи на зрительный нерв воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз. Но при зрительных восприятиях свет действительно отбрасывается одной вещью, внешним предметом, на другую вещь, глаз. Это — физическое отношение между физическими вещами. Между тем товарная форма и то отношение стоимостей продуктов труда, в котором она выражается, не имеют решительно ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из нее отношениями вещей» [20].

Поэтому-то Маркс и характеризует товарную форму как идеальную форму, не имеющую решительно ничего общего с реальной телесно осязаемой формой того тела, в коем она представлена (то есть отражена, выражена, овеществлена,

опредмечена, отчуждена, реализована) и посредством которой она только и «существует», обладает «наличным бытием».

Она «идеальна» потому, что не заключает в себе ни одного атома вещества того тела, в котором она представлена, ибо это форма совсем другого тела. И это другое тело присутствует здесь не телесно-вещественно — «телесно» оно находится совсем в другой точке пространства, — а только опять-таки «идеально», ни одного атома его вещества здесь тоже нет. Химический анализ золотой монеты не обнаружит в ней ни одной молекулы ваксы, как и наоборот. Тем не менее золотая монета представляет (выражает) стоимость сотни банок ваксы как раз и именно своим весом и блеском. И, конечно, этот акт представления совершается вовсе не в сознании продавца ваксы, а вне его сознания в любом «смысле» этого слова, — вне его головы, в пространстве рынка, и без того, чтобы он имел хотя бы малейшее подозрение о таинственной природе денежной формы и о сути цены ваксы. Каждый может тратить деньги, не зная, что такое деньги.

По этой же причине человек, уверенно пользующийся родным языком для выражения самых тонких и сложных жизненных обстоятельств, окажется в очень трудном положении, если ему придет в голову обрести сознание отношения между «знаком» и «значением». То сознание, которое он может почерпнуть из лингвистических трудов, при нынешнем состоянии лингвистической науки скорее поставит его в положение сороконожки, неосмотрительно задавшей вопрос о том, с какой ноги она начинает ходить. Слава богу, что такого рода вещи остаются «вне сознания». И вся загвоздка, причинившая столько хлопот и философии, заключается как раз в том обстоятельстве, что «идеальные формы», подобные форме стоимости, форме мышления или синтаксической форме, всегда возникали, складывались, развивались и чем дальше, тем больше превращались в нечто всецело объективное, совершенно независимое от чьего бы то ни было сознания, в ходе процессов, протекавших вовсе не в голове, а каждый раз вне ее, хотя и не без ее участия.

Если бы дело обстояло иначе, идеализм Платона и Гегеля и в самом деле был бы в высшей степени странным заблуждением, каким-то несуразным бредом, никак не достойным умов такого масштаба и такого влияния. Объективность «идеальной формы» — это, увы, не горячечный бред Платона и Гегеля, а совершенно бесспорный, очевиднейший и даже каждому обывателю знакомый упрямый факт. Факт, над которым тысячеле-

тия ломали себе голову мыслители такого масштаба, как Аристотель и Декарт, Спиноза и Кант, Гегель и Эйнштейн, не говоря уже о тысячах мыслителей рангом ниже.

«Идеализм» не следствие элементарной ошибки наивного школьника, вообразившего грозное привидение там, где на самом деле ничего нет. Идеализм — это совершенно трезвая констатация объективности идеальной формы, то есть факта ее независимого от воли и сознания индивидов существования в пространстве человеческой культуры, оставленная, однако, без соответствующего трезвого научного объяснения этого факта.

Констатация факта без научно-материалистического объяснения и есть идеализм. Материализм в данном случае может заключаться только и именно в научном объяснении факта, а не в его игнорировании. Формально же факт выглядит именно так, как его и изобразили мыслители «линии Платона»: налицо объективная, несмотря на свою очевидную бестелесность, форма движения физически осязаемых тел; бестелесная форма, управляющая судьбами вполне телесных форм, определяющая, быть им или не быть; форма, как некая бесплотная, однако всесильная «душа» вещей; форма, сохраняющая себя в самых различных телесных воплощениях и не совпадающая ни с одной из них; форма, про которую нельзя сказать, где именно она «существует». Везде и нигде в частности. И уж, во всяком случае, не в голове Ивана Ивановича или Петра Петровича, хотя и в ней тоже.

Именно понимание «формы стоимости вообще» как «формы чисто идеальной» и дало возможность К. Марксу впервые в истории политической экономии уверенно различить материальные формы отношений между людьми, завязывающихся между ними в процессе производства материальной жизни совершенно независимо от их сознательных намерений (от их воли и сознания), и идеальное выражение этих отношений в формах их сознательной, целесообразной воли, то есть в виде тех устойчивых идеальных образований, которые Маркс назвал «объективными мыслительными формами».

Это то самое различие между материальными и идеологическими отношениями, на важности которого настаивал позднее (в 1894 году) В. И. Ленин. В разряд последних он относил, как хорошо известно, правовые, политические и государственно-политические отношения между людьми, предметно оформленные в виде соответствующих учреждений — органов государственной власти, выраженные в структуре политических

партий и других социальных организаций, а ранее — в институте церкви с ее строгой иерархией, в системе обычаев и ритуалов и пр. и т. п. Все эти отношения и соответствующие им учреждения, будучи идеальными формами выражения материальных (экономических) отношений, существуют, конечно же, не в голове, не внутри мозга, а в том же самом реальном пространстве человеческой жизнедеятельности, что и материальные — экономические — отношения производства.

Именно поэтому их так часто и путают друг с другом, усматривая экономические отношения там, где налицо лишь правовые формы их регулирования (и наоборот), и путают так же беспардонно, как экономисты до Маркса путали «стоимость» с «ценой», то есть материальный экономический факт — с его собственным идеальным выражением в денежном материале...

«Чисто идеальную форму» выражения материального факта они принимали ничтоже сумняшеся за сам материальный экономический факт, за «стоимость как таковую», за «стоимость вообще». Зато у них не вызывало никакого сомнения то, что «стоимость как таковая», независимо от ее идеального выражения в цене, — это лишь «фикция», изобретенная классиками трудовой теории стоимости и существующая лишь в голове Смита, Рикардо и Маркса...

На том стояла и стоит до сих пор вся вульгарная (по-английски — «популярная») политэкономия, начиная с Дж. С. Милля и кончая Дж. Кейнсом, подменяющая анализ реальных — материальных, экономических отношений и их имманентных форм — копанием в сфере чисто идеальных образов этих отношений, предметно представленных в таких ходячих и самоочевидных «вещах», как деньги, векселя, акции, инвестиции, то есть в зафиксированных правовыми нормами и дозволенных ими сознательных взаимоотношениях между агентами капиталистического производства и обращения. Отсюда уже автоматически получается взгляд на экономические отношения как на отношения чисто психические, то бишь, на их языке, «идеальные»...

Так, для Дж. Кейнса «стоимость» — это миф, пустое слово. На самом деле «существует» лишь рыночная цена. Поэтому и «норма процента» и все подобные категории — лишь «в высшей степени психологические феномены», а кризис перепроизводства — «это простое следствие нарушения деликатного равновесия самопроизвольного оптимизма. Оценивая перспективы инвестиций, мы должны поэтому принимать во вни-

мание нервы, склонность к истерии и даже несварение желудка и реакцию на перемену погоды у тех, от самопроизвольной деятельности которых они главным образом зависят...» [21].

Вот вам и следствие «популярного» понимания отношений между «материальным» и «идеальным».

Из этого следует один вывод: «популярный» материализм с его наивным пониманием «идеального» и «материального», сталкиваясь с конкретно-научной (в данном случае с политико-экономической) проблемой, требующей грамотно-философского (диалектического) различия между тем и другим, превращается, сам того не замечая, в чистейший субъективный идеализм берклианско-махистского толка. Неизбежное и справедливое наказание для материалиста, пренебрегающего диалектикой. Воюя против диалектики как «гегельянщины», он обязательно впадает в идеализм, бесконечно более мелкий и пошлый, нежели гегелевский...

Совершенно то же самое происходит с ним и там, где он сталкивается с проблемой так называемых «идеальных или абстрактных объектов» математического знания. В математике вообще, в особенности же в сочинениях, посвященных ее философско-гносеологическому обоснованию, с некоторых пор широкое распространение получило выражение «идеальный объект». Естественно возникает вопрос, насколько правомерно в данном случае это выражение с точки зрения материалистической философии, с точки зрения теории отражения. Что называют тут «идеальным», что вообще имеют в виду под этим словом?

Нетрудно убедиться, что это понятие обнимает собой все наиболее важные объекты математического мышления — и топологические структуры, и мнимые числа вроде корня из минус единицы, и регулярности, обнаруживаемые в натуральном ряде чисел, и так далее и тому подобное. Короче говоря, все, что изучают ныне математики. Этот факт служит основанием для столь же широко распространенного утверждения, что современная математика в отличие от математики прошлых эпох вообще именно (и только) «идеальное» (мир «идеальных объектов») и исследует, что «идеальное» и есть ее единственный и специфический предмет.

Представители неопозитивизма, само собой понятно, не упустили возможности усмотреть в этом обстоятельстве лишний аргумент против материализма, против тезиса, согласно которому математика, как и любая наука, исследует все же ре-

альный, материальный мир, хотя и рассматривает его в своем особом ракурсе, под своим, специально математическим углом зрения. И надо признать, что материализм недialeктический — стихийный, «популярный» материализм — оказывается тут явно несостоятельным, попадает в трудное положение, в безысходную для него ситуацию. И повинно в том его наивное толкование «идеальности», категории идеального.

В самом деле: если вы под «идеальным» понимаете то (и только то), что находится в сознании, в голове человека, то есть некоторый чисто психологический или психофизиологический — ментальный феномен, то вы уже тем самым оказались беспомощными перед субъективно-идеалистическим толкованием предмета современного математического знания, вынуждены капитулировать перед объединенными силами неопозитивизма, гуссерлианства и родственных им учений. Ибо силлогизм здесь получается убийственный: если верно то, что современная математика изучает «идеальные объекты», а «идеальные объекты», по вашему собственному заявлению, находятся в сознании и нигде иначе, то вывод следует уже автоматически: современная математика исследует лишь события, протекающие в сознании и только в сознании, лишь в человеческой голове, а никак не реальный, вне сознания и вне головы существующий мир.

Конечно, вы всегда можете сделать финт, сказав, что математики, рассуждая об «идеальных объектах», на самом деле неведомо для себя «имеют в виду» нечто совсем иное, нежели философия, а именно — «материальное», объективный мир естественно-природных и общественно-исторических явлений, только выражаются при этом неточно. Но это, разумеется, только финт, и на самом деле вы еще глубже увязнете в трудностях. Так просто этот вопрос не решается, и вам придется объяснять математикам, что же «на самом деле» скрывается за этим названием.

Если вы ответите им на это, что, скажем, «топологическая структура» есть на самом деле объект вполне материальный, а не идеальный, как они привыкли думать, то вы рискуете вызвать недоумение любого сведущего в математике человека. Вам укажут, что топологическая структура (и если бы только она одна!) есть все же математический образ, а никак не сама материальная действительность, и добавят, что уж кому-кому, а философу следовало бы чуть тоньше разбираться в различиях между материальным объектом и математической конструкцией.



И математики будут в этом пункте совершенно правы, так как они хорошо знают, что в мире чувственно созерцаемых явлений, в мире физических фактов «топологическую структуру» искать бесполезно. Столь же хорошо они понимают, что объявить ту же топологическую структуру исключительно «психическим» явлением (как это склонен делать субъективный идеализм, в частности «методологический солипсизм» Рудольфа Карнапа и его последователей) — значит совершить не менее непростительный грех, значит отказать математической науке, а в конце концов и всему математическому естествознанию в объективном и необходимом значении их построений.

И тогда Карл Поппер скажет, что мир «идеальных объектов» современной науки — это и не «физический мир» и не «психический мир», а некоторый явно «третий мир», существующий каким-то загадочным образом наряду с двумя перечисленными и от них обоих явно отличающийся. От мира физических явлений, наблюдаемых в синхрофазотронах, осциллографах и прочих хитроумных приборах, — своей явной «бестелесностью» и «интеллигибельностью» (то есть своим чисто умопостигаемым характером), а от мира психических явлений — своей столь же очевидной собственной организованностью и независимостью от психики как отдельного лица, так и коллектива таких лиц, то есть своей очень своеобразной объективностью и необходимостью.

И такое объяснение наверняка покажется представителю современного математического естествознания куда более убедительным и приемлемым, нежели объяснение, исходящее из позиции доморощенного — стихийного и чуждого диалектике — материализма.

Для не-диалектического, для до-диалектического материализма ситуация тут получается действительно безвыходная и коварная. И единственная философская позиция, способная защитить в этом случае честь материализма, заключается в том, чтобы решительно отказаться от старого — метафизического — понимания «идеальности» и столь же решительно принять то ее диалектико-материалистическое толкование, которое было разработано Карлом Марксом. Вначале — на пути критически материалистического преобразования гегелевской диалектики, исходившей из допущения «идеальности» самих по себе явлений внешнего мира, мира вне и до человека с его головой, а затем еще более конкретно — в ходе позитивного решения проблемы «формы стоимости» и доказательства ее

принципиального отличия от самой стоимости, — этого типичнейшего случая противоположности между «формой чисто идеальной» и ее собственным материальным прообразом.

Этим и интересен, этим и актуален по сей день «Капитал», где эта проблема решена блистательно диалектически и притом вполне конкретно — и в плане общепhilosophическом, и в плане специально-экономическом, и в плане грамотно-philosophического различения между «идеальной формой» выражения реального экономического факта и самим этим реальным — материальным — фактом.

Вполне рациональное, очищенное от всякой мистики понимание «идеального», как «идеальной формы» реального, материального по своей субстанции мира, в общей форме было достигнуто К. Марксом как раз в ходе конструктивно-критического преодоления гегелевской концепции идеальности, а в частной форме — как решение вопроса о форме стоимости через критику политической экономии, то есть классической трудовой теории стоимости. Идеальность формы стоимости — типичнейший и характернейший случай идеальности вообще, и поэтому на марксовской концепции формы стоимости могут быть конкретно продемонстрированы все преимущества диалектико-материалистического взгляда на идеальность и на «идеальное».

Форма стоимости понимается в «Капитале» именно как овеществленная (представленная или «представшая» как вещь, как отношение вещей) форма общественно-человеческой жизнедеятельности. Непосредственно она и предстает перед нами как телесное, физически осязаемое «воплощение» чего-то «иного», и этим «иным» не может быть какое-то иное физически осязаемое «тело», другая «вещь» или «вещество», или субстанция, понимаемая как вещество, как некоторая физически осязаемая материя. Единственной альтернативой тут оказывается допущение некоторой бестелесной субстанции, некоторого «невещественного вещества», и классическая философия подсказывала тут достаточно логическое решение: такой странной «субстанцией» может быть только деятельность, «чистая деятельность», «чистая формообразующая активность», «actus purus». Но в сфере экономической деятельности эта субстанция естественно расшифровывалась как труд, как физический труд человека, преобразующий физическое тело природы, а «стоимость» — как осуществленный труд, как «воплощенный» акт труда.

Поэтому именно в политической экономии научная мысль и сделала первый решительный шаг к разгадке существа «идеальности». И уже Смит и Рикардо — люди, достаточно от философии далекие, — ясно разглядели «субстанцию» загадочных стоимостных определений в труде.

Однако понятая со стороны «субстанции» стоимость так и осталась загадочной со стороны ее «формы», классическая трудовая теория стоимости так и не смогла уразуметь, почему эта субстанция выражается именно так, а не как-нибудь иначе? Классическую буржуазную традицию этот вопрос, впрочем, не очень-то и интересовал, и Маркс ясно показал причину ее равнодушия к этой теме. Так или иначе, а «дедукция», то есть теоретическое выведение формы стоимости из ее «субстанции», для буржуазной науки так и осталось непосильной задачей. В итоге по-прежнему загадочной и мистической осталась тут и идеальность этой формы.

Поскольку же теоретики упирались, можно сказать, носом в таинственные, физически не осязаемые свойства этой формы, поскольку они вновь и вновь возвращались на проторенные пути толкования «идеальности», то отсюда и представление о существовании неких «идеальных атомов стоимости», весьма напоминавших лейбницеvские монады, невещественные и непротяженные кванты «духовной субстанции».

Марксу как экономисту здесь и помогло то обстоятельство, что он не был столь наивен в философии, как Смит и Рикардо. Увидев в фихтеанско-гегелевской концепции идеальности как «чистой идеальности» абстрактно-мистифицирующее описание реального, физически осязаемого труда общественного человека, процесса физического преобразования физической природы, совершаемого физическим же телом человека, он и получил теоретический ключ к разгадке идеальности формы стоимости.

Стоимость вещи предстала как овеществленный труд человека, и, стало быть, форма стоимости оказалась не чем иным, как овеществленной формой этого труда, формой человеческой жизнедеятельности, представшей перед человеком формой преобразованной ею вещи. Этот факт, что форма стоимости вовсе не форма вещи самой по себе (то есть вещи в ее естественно-природной определенности), а воплощенная в вещество природы форма общественно-человеческого труда или формообразующей деятельности общественного человека, и заключал в себе разгадку «идеальности». Вполне рациональ-

ную, фактическую разгадку, материалистическую интерпретацию всех мистически-загадочных определений стоимостной формы как идеальной формы.

Идеальная форма вещи — это не форма вещи «в себе», а форма общественно-человеческой жизнедеятельности. Это форма человеческой жизнедеятельности, но существующая вне этой жизнедеятельности, а именно — как форма внешней вещи. И наоборот, это форма вещи, но вне этой вещи, и именно как форма жизнедеятельности человека, в человеке, «внутри человека». А поскольку в развитых ее стадиях жизнедеятельность человека имеет всегда целесообразный, то есть сознательно-волевой характер, то «идеальность» и предстает как форма сознания и воли — как закон, управляющий сознанием и волей человека, как объективно-принудительная схема сознательно-волевой деятельности. Поэтому-то так легко и оказывается изобразить «идеальное» исключительно как форму сознания и самосознания, исключительно как «трансцендентальную» схему психики и реализующей эту схему воли.

А если так, то платоновско-гегелевская концепция «идеальности» начинает казаться только недозволительной проекцией форм сознания и воли (формы мышления) на «внешний мир», и «критика» Гегеля сводится к упрекам его в том, что он «онтологизировал», «гипостазировал», то есть истолковал чисто субъективные формы человеческой психики как определения вне сознания индивида существующего мира. Совершенно логично получается отсюда, что все категории мышления («количество», «мера», «необходимость», «сущность» и пр. и пр.) суть только «идеальные», то бишь только трансцендентально-психологические схемы деятельности субъекта и ничего более.

У Маркса, разумеется, была совсем иная концепция, согласно которой все без исключения логические категории суть только идеализированные (то есть превратившиеся в формы человеческой жизнедеятельности, прежде всего внешней, чувственно-предметной, а затем и «духовной») всеобщие формы существования объективной реальности, внешнего мира, а никак не проекции форм психического мира на мир «физический». Концепция, как нетрудно усмотреть, как раз обратная по последовательности «теоретической дедукции».

Такое понимание «идеальности» основывается у Маркса прежде всего на материалистическом понимании специфики общественного — человеческого отношения к миру и его

принципиального отличия от отношения животного к миру, от чисто биологического отношения: «Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания» [22]. Это значит, что деятельность животного направлена только на внешние предметы. Деятельность же человека — не только на них, а и на свои собственные формы жизнедеятельности. Это деятельность, направленная на самое себя — то, что немецкая классическая философия изобразила как специфическую особенность «духа», как «рефлексию», как «самосознание».

В процитированном рассуждении Маркса, взятом из его ранних произведений, не подчеркнута еще с достаточной остротой принципиально важная деталь, которая как раз и отличает его позицию от фихтевско-гегелевского понимания «рефлексии» (отношения к самому себе как к «другому»). В силу этого цитированную мысль можно прочесть и так, что человек именно потому обретает новый, второй план жизнедеятельности, что у него имеется сознание и воля, которых не было у животного. Между тем дело-то обстоит как раз наоборот, сознание и воля проявляются у человека только потому, что у человека уже имеется особый, отсутствующий в животном мире план жизнедеятельности, направленной на усвоение специфически общественных, чисто социальных по своему происхождению и существу и потому никак не закодированных в нем биологически форм жизнедеятельности.

Родившееся животное имеет перед собой внешний мир. Формы жизнедеятельности врождены ему вместе с морфологией его тела, и ему не требуется совершать особую деятельность по их «присвоению», оно нуждается лишь в упражнении закодированных в нем форм поведения. Развитие состоит единственно в развитии инстинктов, врожденных ему реакций на вещи и ситуации. Среда лишь корректирует это развитие.

Совсем иное — человек. Родившееся дитя человеческое имеет перед собой, вне себя не только внешний мир, но и колоссально сложную систему культуры, требующую от него таких «способов поведения», которые генетически (морфологически) в его теле вообще никак не «закодированы», вообще никак не представлены. Здесь речь идет не о корректировании готовых схем поведения, а об усвоении таких способов жизнедеятельности, которые не имеют вообще никакого отношения к

биологически необходимым формам реакции его организма на вещи и ситуации.

Это относится даже к тем «поведенческим актам», которые непосредственно связаны с удовлетворением биологически врожденных потребностей: потребность в пище биологически закодирована в нем, но необходимость принимать пищу с помощью тарелки и ложки, ножа и вилки, притом сидя на стуле за столом и т. д. и т. п., врождена ему так же мало, как и синтаксические формы того языка, на котором он учится говорить. По отношению к морфологии тела человека это такие же чистые и такие же внешние условности, как и правила игры в шахматы. Это чистые формы внешнего (вне индивидуального тела существующего) мира, которые он только еще должен превратить в формы своей индивидуальной жизнедеятельности, в схемы и способы своей деятельности, чтобы стать человеком.

Вот этот-то мир форм общественно-человеческой жизнедеятельности и противостоит родившемуся человеку (точнее, биологическому организму вида *Homo sapiens*) как та ближайшая объективность, к которой он вынужден приспособлять все свое «поведение», все отправления своего органического тела, тот объект, на присвоение которого взрослые и направляют всю его деятельность. Наличие этого специфически человеческого объекта — мира вещей, созданных человеком для человека, стало быть, вещей, формы которых суть овеществленные формы человеческой деятельности (труда), а вовсе не от природы свойственные им формы, и есть условие сознания и воли. И никак не наоборот, не сознание и воля служат условием и предпосылкой этого своеобразного объекта, тем более — его «причиной».

Сознание и воля, возникающие в психике человеческого индивида, — это прямое следствие того факта, что ему противостоит (в качестве объекта его жизнедеятельности) не природа как таковая, а природа, преобразованная трудом предшествующих поколений, оформленная человеческим трудом, природа в формах человеческой жизнедеятельности.

Сознание и воля становятся необходимыми формами психики там и только там, где индивид оказывается вынужденным управлять своим собственным органическим телом, руководствуясь при этом не органическими (природными) потребностями этого тела, а требованиями, предъявляемыми ему извне, «правилами», принятыми в том обществе, в котором он родился. Только в этих условиях индивид и вынужден отличать «себя»

от своего собственного органического тела. От рождения, через «гены», эти правила ему никак не передаются, они задаются ему извне, диктуются ему культурой, а не природой. Только тут-то и появляется неведомое животному отношение к самому себе как к единичному представителю «другого». Человеческий индивид вынужден держать свои собственные действия под контролем «правил» и «схем», которые он должен усвоить как особый предмет, чтобы превратить их в правила и схемы жизнедеятельности своего собственного тела.

Вначале они противостоят ему именно как внешний предмет, как формы и отношения вещей, созданные и воссоздаваемые человеческим трудом. Усваивая предметы природы в формах, созданных и воссоздаваемых трудом людей, индивид впервые и становится человеком, становится представителем «рода», в то время как до этого он был лишь представителем биологического вида.

Наличие этого чисто социального наследования форм жизнедеятельности — наследования таких ее форм, которые ни в коем случае не передаются через гены, через морфологию органического тела, а только через воспитание, только через приобщение к наличной культуре, только через процесс, в ходе которого органическое тело индивида превращается в полномочного представителя рода (то есть всей конкретной совокупности людей, связанных узами общественных отношений), — наличие этого специфического отношения только и вызывает к жизни и сознание и волю как специфически человеческие формы психики.

Сознание, собственно, только и возникает там, где индивид оказывается вынужденным смотреть на самого себя как бы со стороны, как бы глазами другого человека, глазами всех других людей, только там, где он должен соразмерять свои индивидуальные действия с действиями другого человека, то есть только в рамках совместно осуществляемой жизнедеятельности. Только тут, собственно, требуется и воля как умение насильственно подчинять свои собственные влечения и побуждения некоторому закону, некоторому требованию, диктуемому вовсе не индивидуальной органикой собственного тела, а организацией «коллективного тела», коллектива, сложившегося вокруг некоторого общего дела.

Здесь-то, и только здесь, и возникает, собственно, идеальный план жизнедеятельности, неведомый животному. Сознание и воля не «причины» появления этого нового плана отношений

индивида к внешнему миру, а только психические формы его выражения, иными словами, его следствие. Причем не случайные, а необходимые формы его обнаружения, его выражения, его осуществления.

В более пространное рассмотрение сознания и воли (и их отношения к «идеальности») мы входить не будем, тут уже начинается специальная область психологии. Проблема же «идеальности» в ее общей форме, одинаково значимой и для психологии, и для лингвистики, для любой социально-исторической дисциплины, выходит, естественно, за пределы психологии как таковой и должна рассматриваться независимо от подробностей чисто психологического (как и политико-экономического) плана.

Психология вынуждена исходить из того обстоятельства, что между индивидуальным сознанием и объективной реальностью находится такое «опосредующее звено», как исторически сложившаяся культура, выступающая как предпосылка и условие индивидуальной психики. Это и экономические и правовые формы отношений между людьми, сложившиеся формы быта, и формы языка и т. д. и т. п. Для индивидуальной психики (для сознания и воли индивида) эта культура непосредственно выступает как «система значений», «овеществленных» и противостоящих ей вполне предметно, как «непсихологическая», внепсихологическая реальность.

Это обстоятельство в его функциональном значении для психологии специально подчеркивает А. Н. Леонтьев: «Итак, значения преломляют мир в сознании человека. Хотя носителем значений является язык, но язык не демиург значений. За языковыми значениями скрываются общественно выработанные способы (операции) действия, в процессе которых люди изменяют и познают объективную реальность. Иначе говоря, в значениях представлена преобразованная и свернутая в материи языка идеальная форма существования предметного мира, его свойств, связей и отношений, раскрытых совокупной общественной практикой. Поэтому значения сами по себе, то есть в абстракции от их функционирования в индивидуальном сознании, столь же не “психологичны”, как и та общественно познанная реальность, которая лежит за ними» [23].

Поэтому-то превращение проблемы «идеальности» в психологическую (или, что еще хуже, психофизиологическую) проблему прямиком заводит материалистическую науку в тупик, ибо тайну идеальности хотят в этом случае раскрыть совсем



не там, где она в действительности и возникает и разрешается, не в пространстве, где разыгрывается история реальных взаимоотношений между общественным человеком и природой, а внутри черепа, в материальных отношениях между нейронами. А это такая же нелепая затея, как и намерение обнаружить форму стоимости путем химического анализа золота или банкнот, в которых эта форма представлена взору и осязанию. Тот же самый фетишизм, то же самое приписывание естественно-природному веществу свойств, которые на самом деле принадлежат вовсе не ему как таковому, а лишь представленным в нем формам общественно-человеческого труда, формам общественных отношений человека к человеку.

А ведь фетишизм — это и есть самая грубая, самая первобытная и дикая форма идеализма, наделяющего (в фантазии, разумеется) всеми атрибутами «духа» кусок бревна, украшенный ракушками и перьями. Та самая грубая форма идеализма, которая ничем не отличается от поведения животного, пытающегося облизывать и кусать электрическую лампочку, служащую для него (с легкой руки экспериментатора) сигналом приема пищи. Для животного, как и для фетишиста, лампочка и бревно вовсе не «сигналы», не обозначения «чего-то другого», а самая что ни на есть физическая часть физической ситуации, непосредственно определяющей их поведение.

Загадка и разгадка «идеализма» лежит именно тут, в особенностях психики, не умеющей различать в составе чувственно осязаемой ею, вне мозга существующей «достоверности» две принципиально разные и даже противоположные категории явлений: естественно-природные свойства вещей и те их свойства, коим они обязаны не природе, а общественно-человеческому труду, в этих вещах воплощенному, осуществленному и осуществляемому.

Это тот самый пункт, где непосредственно сливаются такие противоположности, как грубо наивный материализм и столь же грубо наивный идеализм, то есть происходит прямое отождествление материального с идеальным, и наоборот, когда без раздумья принимается все то, что существует вне головы, вне психики, за «материальное», а «идеальным» именуется все то, что находится «в голове», «в сознании».

Маркс именно так и понимал суть той путаницы, из которой так и не смогла найти выхода буржуазная политическая экономия. В подготовительных рукописях к «Капиталу» он пишет: «Грубый материализм экономистов, рассматривающих обще-

ственные производственные отношения людей и определения, приобретаемые вещами, когда они подчинены этим отношениям, как *природные свойства* вещей, равнозначен столь же грубому идеализму и даже фетишизму, который приписывает вещам общественные отношения в качестве имманентных им определений и тем самым мистифицирует их» [24].

Действительный, научный, а не грубый материализм в данном случае заключается вовсе не в том, чтобы объявлять «первичным» все то, что находится вне мозга индивида, называя это «первичное» «материальным», а все, что находится «в голове», — «вторичным» и «идеальным». Научный материализм состоит в умении проводить принципиальную границу в составе самих чувственно осязаемых, чувственно воспринимаемых «вещей» и «явлений», в умении именно там видеть различие и противоположность «материального» и «идеального». Именно такой материализм и обязывает понимать это различие не как понятное каждому обывателю различие между «реальными и воображаемыми талерами» (долларами, рублями или юанями), а как различие, лежащее куда глубже, в самой природе общественно-человеческой жизнедеятельности, в ее принципиальных отличиях от жизнедеятельности как любого животного, так и от биологической жизнедеятельности своего собственного организма. В состав «идеального» плана действительности входит только, и исключительно только, то, что и в самом человеке и в той части природы, в которой он живет и действует, создано трудом, то, что ежедневно и ежечасно, с тех пор как существует человек, производится и воспроизводится его собственной общественно-человеческой и потому целесообразной преобразующей деятельностью.

Поэтому-то говорить о наличии «идеального плана» у животного (как и у нецивилизованного, чисто биологически развитого, «человека») не приходится, не отступая от строго установленного философией смысла этого слова. Поэтому-то при несомненном наличии у животного психики и даже, может быть, каких-то проблесков «сознания» (в которых очень трудно отказать собакам) ни о какой «идеальности» грамотной речи тут быть не может. Человек обретает «идеальный» план жизнедеятельности только и исключительно в ходе приобщения к исторически развившимся формам общественной жизнедеятельности, только вместе с социальным планом существования, только вместе с культурой. «Идеальность» и есть не что иное, как аспект культуры, как ее измерение, определенность,

свойство. По отношению к психике (к психической деятельности мозга) это такой же объективный компонент, как горы и деревья, как Луна и звездное небо, как процессы обмена веществ в собственном органическом теле индивида.

Вот почему, а не в силу «глупости идеалистов» люди (и вовсе не только и даже не столько философы) и путают «идеальное» с «материальным», то и дело принимая одно за другое. Философия же, даже платоновско-гегелевская, есть единственный путь к распутыванию этой наивной первобытно-обывательской путаницы, хотя обыватель-то как раз больше всех и кичится превосходством своего «трезвого ума» над «мистическими конструкциями Платона и Гегеля».

Идеализм — не плод недомыслия, а законный и естественный плод того мира, где «вещи обретают человеческие свойства, а люди опускаются до уровня вещественной силы...» [25], где вещи наделяются «духом», а человеческие существа этого «духа» начисто лишаются. «Товарный фетишизм и все вытекающие из него на более конкретной стадии экономического анализа оттенки той же закономерности — нечто действительно существующее, продукт реальной исторической метаморфозы» [26], как точно формулирует в своей книге о Марксе М. Лифшиц.

Объективная реальность «идеальных форм» — это не досужая выдумка злокозненных идеалистов, как это кажется псевдоматериалистам, знающим на одной стороне «внешний мир», а на другой — только «сознающий мозг» (или «сознание как свойство и функцию мозга»). Этот псевдоматериализм при всех своих благих намерениях обеими ногами стоит в той же самой мистической трясине фетишизма, что и его оппонент — принципиальный идеализм. Это тоже фетишизм, только уже не бревна, бронзового идола или «логоса», а фетишизм нервной ткани, фетишизм нейронов, аксонов и дезоксирибонуклеиновых кислот, которые заключают в себе на самом деле так же мало «идеального», как и любой валяющийся на дороге камень. Так же мало, как мало «стоимости» заключает в себе еще не отысканный алмаз, каким бы огромным и тяжелым он ни был.

Другое дело — мозг, отшлифованный и пересозданный трудом. Он-то только и становится органом, более того, полномочным представителем «идеальности», идеального плана жизнедеятельности, свойственного только Человеку. В этом и заключается действительно научный материализм, умеющий справиться с проблемой «идеального».

И когда Маркс определяет «идеальное» как «материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней», то он имеет в виду именно человеческую голову, а не орган тела особи «*Homo sapiens*», растущий на шее этой особи по милости матушки-природы. Об этой разнице многие «материалисты» нередко как раз и забывают.

В голове же, понимаемой натуралистически (то есть так, как ее именно и рассматривает врач, анатом, биолог, физиолог высшей нервной деятельности, биохимик и др.), никакого «идеального» нет, не было и никогда не будет. Что там есть — так это единственно материальные «механизмы», своей сложнейшей динамикой обеспечивающие деятельность человека вообще, и в том числе деятельность в идеальном плане, в согласии с «идеальным планом».

С сознанием и волей «идеальность» действительно связана необходимым образом, но все же не так, как изображал эту связь старый, домарксовский материализм. Не идеальность есть «аспект» или «форма проявления» сознательно-волевой сферы, а как раз наоборот, сознательно-волевой характер человеческой психики есть форма проявления, «аспект» или психическое обнаружение идеального (то есть социально-исторически возникшего) плана отношений человека к природе. Идеальность есть характеристика вещей, но не их естественно-природной определенности, а той определенности, которой они обязаны труду, преобразующе-формообразующей деятельности общественного человека, его целесообразной чувственно-предметной активности.

Идеальная форма — это форма вещи, созданная общественно-человеческим трудом. Или, наоборот, форма труда, осуществленная в веществе природы, «воплощенная» в нем, «отчужденная» в нем, «реализованная» в нем и потому представшая перед самим творцом как форма вещи или как отношение между вещами, в которое их (вещи) поставил человек, его труд, и в которое они сами по себе никогда бы не стали.

Именно поэтому человек и созерцает «идеальное» как вне себя, вне своего глаза, вне своей головы существующую объективную реальность. Поэтому и только поэтому он так часто и так легко путает «идеальное» с «материальным», принимая те формы и отношения вещей, которые он сам же и создал, за естественно-природные формы и отношения этих вещей, а исторически-социально «положенные» в них формы — за природно-врожденные им свойства, исторически преходящие фор-

мы и отношения — за вечные и не могущие быть измененными формы и отношения между вещами — за отношения, диктуемые «законами природы».

Здесь-то, а не в «глупости» или необразованности людей и лежит причина всех идеалистических иллюзий платоновско-гегелевского типа. Поэтому философско-теоретическое опровержение объективного идеализма (концепции, согласно которой идеальность вещей предшествует материальному бытию этих вещей и выступает как их «причина») и смогло совершиться только в форме позитивного понимания действительной (объективной) роли «идеального» в процессе общественно-человеческой деятельности, преобразующей естественно-природный материал, включая сюда и собственное «органическое тело» человека с его руками и мозгом, его биологически-врожденную морфологию.

В процессе труда человек, оставаясь естественно-природным существом, преобразует как внешние вещи, так (и тем самым) и свое собственное «природное» тело, формирует природную материю (включая сюда материю собственной нервной системы и мозга, ее центра), превращая ее в «средство» и в «орган» своей целесообразной жизнедеятельности. Поэтому он и смотрит с самого начала на «природу» (на материю) как на материал, в котором «воплощаются» его цели, и как на «средство» осуществления своих целей. Поэтому-то он и видит в природе прежде всего то, что «годится» на эту роль, то, что играет и может играть роль средства осуществления его целей, то есть то, что так или иначе уже вовлечено им в процесс целесообразной деятельности.

Так, на звездное небо он обращает свое внимание вначале исключительно как на «естественные часы, календарь и компас», как на орудия и инструменты своей жизнедеятельности и замечает их «естественные» свойства и закономерности лишь постольку, поскольку эти естественные свойства и закономерности суть свойства и закономерности того материала, в котором выполняется его деятельность и с которым он поэтому вынужден считаться как с совершенно объективным (никак от его воли и сознания не зависящим) компонентом своей деятельности.

Но именно по той же причине он принимает результаты своей преобразующей деятельности (положенные им самим формы и отношения вещей) за формы и отношения вещей самих-по-себе. Отсюда — фетишизм любого толка и оттенка, одной

из разновидностей коего всегда был и остается философский идеализм — учение, принимающее идеальные формы вещей (то есть воплощенные в вещах формы деятельности человека) за вечные, первозданные и беспредпосылочные «абсолютные» формы мироздания, а все остальное учитывающее лишь постольку, поскольку это «все остальное», то есть все действительное многообразие мира уже вовлечено в процесс труда, уже сделалось средством, орудием и материалом осуществления целесообразной деятельности, уже преломлено сквозь грандиозную призму «идеальных форм» — форм человеческой деятельности, уже предстало (представлено) в этих формах, уже оформлено ими.

Поэтому «идеальное» существует только в человеке. Вне человека и помимо него никакого «идеального» нет. Но человек при этом понимается не как отдельный индивид с его мозгом, а как реальная совокупность реальных людей, совместно осуществляющих свою специфически человеческую жизнедеятельность, как «совокупность всех общественных отношений», складывающихся между людьми вокруг одного общего дела, вокруг процесса общественного производства их жизни. Идеальное и существует «внутри» так понимаемого человека, ибо в нем находятся все те вещи, которыми «опосредованы» общественно-производящие свою жизнь индивиды: и слова языка, и книги, и статуи, и храмы, и клубы, и телевизионные башни, и (и прежде всего!) орудия труда, начиная от каменного топора и костяной иглы до современной автоматизированной фабрики и электронно-вычислительной техники. В них-то, в этих «вещах», и существует «идеальное» как опредмеченная в естественно-природном материале «субъективная» целесообразная формообразующая жизнедеятельность общественного человека, а не внутри «мозга», как это думают благонамеренные, но философски необразованные материалисты.

Идеальная форма — это форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной жизнедеятельности, в виде цели и потребности. Или наоборот, это форма активной жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи. «Идеальность» сама по себе только и существует в постоянной смене этих двух форм своего «внешнего воплощения», не совпадая ни с одной из них, взятой порознь. Она существует только через непрекращающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и об-

ратно — формы вещи в форму деятельности (общественного человека, разумеется).

Попробуйте отождествить «идеальное» с одной из этих двух форм его непосредственного существования, и его уже нет. Осталось одно лишь «вещественное», вполне материальное тело и телесное же отправление этого тела. «Форма деятельности» как таковая оказывается телесно закодированной в нервной системе, в сложнейших нейродинамических стереотипах и церебральных механизмах схемой внешнего действия материального человеческого организма, единичного тела человека. И никакого «идеального» внутри этого тела, как ни старайтесь, вы не обнаружите. Форма же вещи, созданная человеком, изъятая из процесса общественной жизнедеятельности, из процесса обмена веществ между человеком и природой, опять-таки окажется просто материальной формой вещи, физической формой внешнего тела и ничем более... Так, слово, изъятое из организма человеческого общезнания, есть не более как акустический или оптический факт. «Само по себе» оно так же мало «идеально», как и мозг человека. И только во взаимно-встречном движении двух противоположных «метаморфоз», формы деятельности и формы вещи, в их диалектически-противоречивом взаимопревращении идеальное и существует.

Поэтому-то с проблемой идеальности вещей и смог справиться только материализм диалектический.

### Примечание

1. См.: Нарский И. С. Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969, с. 78.

2. Дубровский Д. И. Психические явления и мозг. М., 1971. С. 187, 188, 189.

3. Там же. С. 188.

4. Там же. С. 189.

5. Гегель Г.-В.-Ф. Сочинения. Т. X. С. 200.

6. Нарский И. С. Диалектическое противоречие и логика познания. С. 74.

7. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 21.

8. Павлов Т. Д. Информация, отражение, творчество. В кн.: Ленинская теория отражения и современная наука. М., 1966. С. 167—168.

9. См. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 105.

10. См. там же.

11. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 98.

12. Там же. С. 97—98.

13. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 41.

14. Гегель Г.-В.-Ф. Сочинения. Т. II. М.; Л., 1934. С. 67.
15. Там же.
16. Заметим, что неопозитивисты, принципиально отождествляющие «определение понятия» с «определениями термина», тем самым по-своему решают и проблему «идеального», по существу лишая эту важнейшую категорию научного смысла, относя противопоставление «идеального» «материальному» в разряд «метафизических», то есть, на их языке, донаучных и антинаучных различий.
17. Marx K. Das Kapital. Erster Band. Berlin, Dietz Verlag, 1969. S. 110 (русский перевод см.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 105).
18. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 61.
19. Там же. С. 62 (прим.).
20. Там же. С. 82.
21. Кейнс Дж.-М. Общая теория занятости, процента, денег. М., 1948. С. 195–196.
22. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 565.
23. Леонтьев А. Н. Деятельность и сознание // Вопросы философии. № 12. 1972. С. 134.
24. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. II. С. 198.
25. Лифшиц Мих. Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. М., 1972. С. 131.
26. Там же.

*Печатается по:*

Вопросы философии. 1979. № 6. С. 128–140; № 7. С. 145–158.



Е. В. Мареева

## **Проблема идеального: спор двух марксистов**

На III российском философском конгрессе (Ростов-на-Дону, 2002) распространялась анкета, с помощью которой среди прочего оценивали популярность марксизма. При этом социологи предлагали выбрать один из вариантов: марксизм в духе Франкфуртской школы, марксизм, предложенный Альтюссером или Сартром, советский «диамат» с «истматом», традиция, связанная с именами Лукача и Ильенкова.

Все указанные версии сложились в XX в. Что касается советского марксизма, то даже социологи, как мы видим, констатируют противостояние официальной версии и того варианта марксизма, который получил развитие, в частности, в работах Э. В. Ильенкова. История советской философии еще не написана. Но безусловно, что марксизм иначе выглядел у тех, кто занимался не «диаматом», а диалектической логикой, не «истматом», а материалистическим пониманием истории.

Аксиома «диамата» в том, что материя первична, а дух вторичен. В «истмате» речь уже идет об «общественном бытии», определяющем «общественное сознание». И в обоих случаях жизнь и мысль — антиподы, как это и должно быть в отчужденном обществе. Таким образом, сама отчужденная жизнь с необходимостью превращала «практику» в банальный труд, а «общественное бытие» — в бездушную унифицирующую тотальность. И нужен был «ренессанс» марксизма, чтобы в понятии «практика» вновь обнаружился

диалектический смысл, а к «общественному бытию» вернулось сознание.

Работы Э. В. Ильенкова потому и стали событием культурной жизни, что марксизм в них предстал как *материализм нового типа*, который не противопоставляет идеальное и материальное, а исследует такие *формы материального бытия, которые чреватые идеальным*, т. е. предполагают его в качестве своего внутреннего момента. Более того, почти через тридцать лет после его гибели многим стало ясно, что ядро его творчества — это концепция *идеального*. В ней наиболее явно выразился «ренессанс» марксистской философии, в русле которого и возникла так называемая «школа Ильенкова».

В концепции идеального Ильенкова сходятся в единство другие аспекты его творчества. Здесь исток его нового прочтения философской классики. И здесь, наверное, вход в «школу Ильенкова», к которой принадлежат не только те, кто лично знал философа. Наоборот, многие из тех, кто его знал, не приняли этой методологии или ее не поняли. Преемственность в философии может устанавливаться через текст, а значит — заочно. И путь к Ильенкову связан с признанием парадокса, смысл которого в том, что марксизм — это такой материализм, который считает сутью человеческой жизни *идеальное*.

Так исторически сложилось, что сторонники «творческого» марксизма, отмежевываясь от штампов, связанных с понятиями «общество» и «социальная обусловленность», стали пользоваться оппозицией «культура» и «натура». Работы Ильенкова, изданные в серии «Мыслители XX века», совсем не случайно собраны под общим названием «Философия и культура» (М., 1991). В массовом сознании Маркс присутствует как автор «Капитала» и идеолог пролетарской революции. Но сам капитализм, как и пролетариат XIX—XX вв., сегодня уже в значительной мере история. Даже в отсталых странах, к которым вновь принадлежит Россия, отношения между хозяином и работником трансформированы в свете постиндустриальной реальности.

Для догматического марксизма, превратившего марксизм в *систему*, ход истории обернулся катастрофой. Но параллельно с тем, как становилась историей теория пролетарской революции и пресловутая «пятичленка», особую актуальность обретал метод Маркса — его понимание восхождения от абстрактного

к конкретному, единства исторического и логического, вся его историческая диалектика как методология культурно-исторического процесса.

И в этом свете по-новому зазвучало известное положение из «Немецкой идеологии» о теоретических абстракциях, которые, будучи обособленными от реальной истории, ничего не стоят. Эти абстракции, писали Маркс и Энгельс в самом начале их сотрудничества, служат упорядочиванию, обобщению и осмыслению исторического материала. Но они не должны быть «рецептом» и «схемой», под которые подгоняют реальную историю\*. Речь идет о том, что, будучи скорректированным практикой, метод с необходимостью оборачивается новой теорией. А в результате к концу XX века именно в форме *культурно-исторической теории* марксизм стал продуктивно работать в области психологии, педагогики и т. д.

Но, предлагая увидеть в марксизме метод анализа культуры, следует иметь в виду, что такого рода культурно-историческое исследование лишь терминологически сопоставимо с современной культурологией, а по сути оно о том же, но совсем по-другому. Ближе всего к обозначенному культурно-историческому подходу находится «философия культуры» в том ее марксистском варианте, который принадлежит В. М. Межуеву. В размежевании с официальным марксизмом В. М. Межуев и ученики Э. В. Ильенкова шли параллельными путями.

Именно в рамках диалектической логики складывается представление о том, что материальное в мире культуры не противостоит, а прорастает своей противоположностью — идеальным. В данном случае граница между материальным миром и идеальным — это не граница между потусторонним и посюсторонним бытием. И материальное здесь чревато идеальным не в качестве некоего ядра, скрытого за материальной оболочкой. По большому счету грань между материальным и идеальным не пространственная, а временная. Это граница между природным и культурным бытием живых существ. Когда-то, положив начало культурно-историческому бытию, наши животные предки стали первыми людьми, а сегодня эту грань переступает каждый ребенок, придавая своей физиологии культурную форму.

Культура в свете концепции идеального Ильенкова — это как раз тот уровень материального бытия, которому доступно

---

\* См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 3. С. 26.

идеальное. Причем идеальным чреваты не только книга и храм, но также стул, стол и швейная игла, если они включены в наше общение и деятельность и сделаны по-человечески. К концепции Ильенкова применима формула: *идеальное — это не антипод, а «снятое» материальное*. Гегелевская категория «снятие» в данном случае помогает ясно понять, что идеальное — это не чистый дух в противоположность косной материи. Идеальное в ильенковском понимании — это то же материальное, но живущее не своей жизнью, если такова жизнь природы. Идеальное — это материальное, живущее по законам культуры.

Когда мы заставляем металлы летать, а собак искать наркотики, то они как раз действуют по законам мира культуры, а собственно природные закономерности здесь снимаются, т. е. *уходят в основание* культурно-исторического процесса. И такая трансформация бытия вещей возможна лишь посредством предметной деятельности, которая предписывает вещам иные законы существования, используя природный закон в качестве необходимой *предпосылки*.

Следовательно, материальное в мире культуры чревато идеальным не в смысле наполнения чрева, а в смысле *возможной деятельной функции*. Идеальный момент представлен уже в целесообразном устройстве иглы, предназначенной для шитья. Он выражен еще откровеннее, если иглой делают прекрасную вышивку. Но наиболее явным образом идеальное представлено в действиях вышивальщицы, ее мыслях и переживаниях, если она делает это с любовью.

Формула «идеальное есть снятое материальное» означает, что идеальное — это *способ* существования материального, когда материальные предметы в нашей деятельности и общении обретают всеобщий идеальный смысл. И, будучи включенными в человеческую жизнедеятельность, материальные предметы начинают подчиняться таким идеальным нормам, как Истина, Добро и Красота, которых нет в природе.

Изложенное выше понимание идеального даже у сторонников Ильенкова может вызвать протест. И причина не в том, что здесь сознательно искажена суть дела, а в том, что позиция Ильенкова, как и всякая серьезная философия, отражает реальные противоречия бытия и познания, а потому, в свою очередь, двойится. Из Гегеля, как известно, вышли старо- и младогегельянцы. В России из Маркса исходили сторонники как «легального», так и «революционного» марксизма. Сегодня

уже можно говорить о существовании правого и левого крыла в «школе Ильенкова». И критерием расхождения между ними стало *отношение* к концепции идеального у советского марксиста М. А. Лифшица. Правоильенковцы, если можно так выразиться, склонны сближать позиции Ильенкова и Лифшица. Левоильенковцы, к которым принадлежит автор этой статьи, настаивают на их принципиальном различии.

Поначалу, в 80—90-е гг. прошлого века, несомненным и очень важным было именно единство Ильенкова и Лифшица в их противостоянии различным формам субъективизма. В предисловии к сборнику статей Ильенкова «Искусство и коммунистический идеал», изданному уже посмертно, Лифшиц недаром сделал акцент в работах Ильенкова на том, что и сознание, и личность человека тем значительнее, чем полнее и шире в ней представлено *коллективно-общее*, а вовсе не сугубо индивидуальная ее неповторимость\*.

Идеальна не собственно субъективная, а объективная сторона нашего существования. А потому идеальна не прихоть, а именно свобода. Но Ильенков и Лифшиц едины еще и в том, что идеально такое объективное содержание жизни, в котором присутствует *определенная мера совершенства*. И следовательно, проблему идеального нельзя отделить от проблемы идеала.

Истоки указанной постановки проблемы идеального содержатся уже у Платона. Но если в традиции, идущей от Платона к Гегелю, идеальное по сути тождественно объективно представленному всеобщему, то в марксизме идеальным является не всеобщее как таковое, а его *особая форма*. И тогда с необходимостью встает вопрос о *том, когда и при каких условиях материально-всеобщее становится идеально-всеобщим?*

Именно в этом пункте и разошлись по большому счету Лифшиц и Ильенков. Но, как показывает сегодняшняя полемика вокруг их концепций, это было расхождение не во второстепенном, а в главном. В настоящий момент за единством их взглядов просматривается принципиальное различие в трактовке соотношения культуры и природы, сущности человека и способа освоения им мира, т. е. ядра всякой серьезной философской теории.

Если Ильенков нигде явным образом не высказывался по поводу идеальных образований в природе, то у Лифшица здесь

---

\* См.: Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. М., 1984. С. 5.

наиболее характерный пункт его «онтогносеологии». Уже в природе, доказывал Лифшиц, есть предметы, которые стали зеркалом целого круга явлений, выражением их всеобщего значения. И в этом качестве они идеальны.

Ситуация сложилась так, что мы уже знаем всю аргументацию Лифшица, критически направленную против концепции идеального у Ильенкова\*. И теоретическим основанием этой критики является именно «онтогносеология» — наименее проясненная и доступная публике часть его творчества.

Если разбираться с наследием Лифшица, очень скоро обнаруживается некая странность. С одной стороны, блистательная литературная критика, работы в области искусствознания и, прежде всего, критика модернизма, которая собственно и принесла известность Лифшицу уже во второй половине XX в. А с другой — «онтогносеология», которая самим Лифшицем в систематическом виде публично не излагалась и стала доступной широкой публике, прежде всего, благодаря усилиям его ученика В. Г. Арсланова\*\*. Последняя, будучи версией теории отражения, достаточно схематична и сопоставима с традиционным советским «диаматом». Таким образом, перед нами вырисовывается нечто вроде противоречия между литературной и философской стороной творчества этого мыслителя.

Но это только на первый взгляд, поскольку литературную и философскую сторону творчества Лифшица опосредует эстетическая теория, а именно — его *теория реализма*. И онтогносеология, и теория реализма рассматриваются последователями Лифшица как наиболее адекватные творческой сути марксизма. А потому, разбираясь с критикой Лифшицем Ильенкова, я предлагаю небольшой экскурс именно в его теорию реализма, которая объединяет все стороны учения Лифшица и раскрывает «тайну» его решения проблемы идеального.

Основы теории реализма Лифшица, как известно, закладывались в дискуссиях 20–30-е гг. прошлого века. И уже тогда он исходил из того, что истина в широком смысле слова всегда выступает как *идеал*. Но одно дело идеал Истины, Добра и Красоты в духе абсолютных ценностей неокантианцев, и дру-

---

\* См.: Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым, М., 2003.

\*\* Более подробно об «онтогносеологии» М. А. Лифшица см.: Мареев С. Н., Мареева Е. В., Арсланов В. Г. Философия XX века (истоки и итоги). М., 2001. Гл. 6. § 4; Онтогносеология Мих. Лифшица и «советский марксизм»; Арсланов В. Г. Постмодернизм и русский «третий путь». М., 2007.

гое дело понятие идеала в материалистической эстетике, подобной теории Лифшица. «Сознание, — пишет он, — может поставить себя вне бытия, только опираясь на само бытие, в его *большом*, а не в *малом* и фрагментарном значении»\*. Иначе говоря, возвышаясь над своим малым — индивидуальным и узкоклассовым бытием, художник-реалист выражает истину всей предшествующей мысли и культуры, а в ее лице истину Универсума или Природы с большой буквы.

Для Лифшица характерны высказывания о «примыкании» сознания к более широкой реальности, чем его эгоистический интерес или групповая солидарность. Он напоминает, что Бальзак, по его собственному выражению, стал секретарем французской истории, и эта точка опоры позволила ему подняться над собственными предрассудками. Но своеобразие эстетической теории Лифшица выражается также в том, что реализм как критерий художественности — это вовсе не соответствие внешней стороне дела. Копирование в настоящем по своей художественной ценности, утверждает он, может быть ниже и слабее фантастических изображений прошлого, поскольку историческая ограниченность способна не только затемнять, но, наоборот, *выделять* и *подчеркивать* существенные стороны действительности.

Здесь один из важнейших пунктов во взглядах Лифшица. Величие созданий древней живописи, подобной иконописи новгородских мастеров XV в., пишет он, возникло не только *вопреки*, но и *благодаря* их исторической ограниченности. И точно так же он характеризует творчество Толстого, величие которого в определенной степени обусловлено местом и временем, конечными границами его личного и общественного бытия. Как мы видим, отношение между малым бытием и Бытием с большой буквы в теории реализма Лифшица намного сложнее, чем просто возвышение одного над другим. Природа раскрывает нам в опыте только то, подчеркивает он, что мы способны в данное время понять и раскрыть. А потому малое бытие тоже может стать выражением стороны или сути «большого» бытия, подобно тому, как творчество графа Толстого стало «зеркалом» крестьянской революции в России.

Раскрывая суть собственной позиции, Лифшиц полемизирует с теорией двух реализмов, в соответствии с которой художник, с одной стороны, правдиво отражает мир, а с другой — столь

---

\* Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. С. 96.

же искренне выражает свою внутреннюю жизнь, предпочтения и идеалы. Лифшиц показывает, что объективная истина здесь *чисто внешне* сочетается с субъективной, наука *дополняется* ценностями, а отражение мира — внешней «активностью». Но где источник всех этих субъективных истин, ценностей и активизма?

По сути, перед нами вновь встает вопрос о соотношении объективного и субъективного, сформулированный теперь уже в рамках эстетической теории. И Лифшиц отвечает на него вполне определенно, рассматривая малое бытие не только как *препятствие*, но и как *способ выражения* «большого» бытия. «Но истина как плод создания, примкнувшего к бытию в широком смысле этого слова, — пишет он, — хотя бы за счет своего малого бытия, была бы невозможна, если бы сама объективная действительность не шла ей навстречу, требуя сознательного выражения и практического действия»\*.

Итак, нужно различать малое бытие, выражающее только самое себя, и малое бытие, выражающее нечто большее, — объективные закономерности жизни. «Это бывает в тех случаях, — пишет Лифшиц, — когда сами факты жизни складываются в какой-то самобытный образ, отекающий жизнью тип, реальную фабулу, имеющую всеобщее значение. Таковы для Добролюбова «обломовщина», «темное царство» — это реальные универсалии, нечто подобное «лошадности» Платона, но вытекающее из развития самой объективной действительности и раскрывающее ее для чувствительного сознания; каким является художник»\*\*.

Таким чувствительным сознанием, безусловно, обладал Лев Толстой. И как раз в связи с ним Лифшиц формулирует внешне парадоксальную мысль о том, что ложное в искусстве часто бывает выше формально истинного. Другой пример формально ложного — это греческий идеализм, начиная с Сократа и Платона. Но «какие громадные плоды *принесли эти заблуждения*, — пишет Лифшиц, — знает каждый»\*\*\*. Толстовство и античный идеализм, согласно Лифшицу, есть некое объективное содержание, выраженное в «неправильной форме». При этом сама неправильная форма может стать чем-то всеобщим и необходимым в рамках определенной духовной формации. «Наше

\* Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. С. 154.

\*\* Там же. С. 157.

\*\*\* Там же. С. 160.



сознание, — отмечает он, — является достаточно ясным или невнятным языком вещей, в нем слышится голос самой говорящей ситуации...»\*.

Сказанного выше, кажется, уже достаточно, чтобы сделать вывод: реалистическое искусство, с точки зрения Лифшица, это *камертон бытия* в том случае, когда оно обнаруживает свои объективные законы, отчеканенные в объективные типы и образы. Что касается творческих возможностей гения, то они сводятся к тому, чтобы искать в действительности «точки, заряженные всеобщностью, в которых сама материальная субстанция мира становится субъектом, выступает в своих характерных, выразительных, своеобразных ситуациях»\*\*.

Не может быть, чтобы Лифшиц не слышал от молодых или старых марксистов обвинений в *односторонности* такой трактовки реализма. Ведь то же самое толстовство, подобно ницшеанству и другим учениям, не только отражало, но по своему и *формировало* духовную, а посредством нее — всю социальную ситуацию. Лифшиц не может отрицать того, что толстовство было не только «образом» социального бытия, но превратилось в реальное *историческое движение*. Более того, в «Диалоге с Эвальдом Ильенковым» он отмечает, что в качестве исторического движения «толстовщина» открыла *громкие исторические перспективы*\*\*\*. Так кем же является художественный гений — камертоном уже «отчеканенного» бытия или одним из творцов новой действительности? Выражает он то, что уже сложилось? Или улавливает то, что лишь носится в воздухе? И своим талантом способствует его победе?

В такой откровенной форме Лифшиц данную проблему не формулирует. Тем не менее он отмечает «обывательское воззрение», которое опасается «чрезмерной пассивности» его постановки вопроса\*\*\*\*. Обладая мощной эрудицией и тонким художественным чутьем, Лифшиц уравнивает односторонность своей версии реализма удачными экскурсами в область истории искусств. Но то, что выглядит как *односторонность* на уровне эстетической теории, явно усугубляется в области философского знания.

\* Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. С. 163.

\*\* Там же. С. 168.

\*\*\* См.: там же. С. 160.

\*\*\*\* Там же. С. 168.

Как это часто бывает, раскрывая суть своих воззрений, Лифшиц ссылается почти на всех классиков мировой философии. Даже в отношении Ильенкова он склонен считать, что тот находился на пути к собственной версии «диалектической онтогносеологии»\*. В послесловии В. Г. Арсланова к книге «Диалог с Эвальдом Ильенковым» приводится выдержка из письма Лифшица, адресованного М. Г. Михайлову. «...Хотя он и воспринял от меня и Лукача немало, — пишет Лифшиц об Ильенкове, — но другой стороной, особенно на последнем этапе сошелся с психологами, которые в философии не понимают. Они придумали понятие «деятельности», которая играет у них такую же роль, как шишковидная железа у Декарта, то есть нечто среднее между духом и материей. Но такого нет, и деятельность тоже бывает либо материальная, либо духовная. Я ищу решение проблемы идеального в другом и советую взять еще несколько уроков материалистической диалектики у Платона...»\*\*

Такого рода признания дорогого стоят. Опять же, как это часто бывает именно в письмах, Лифшиц здесь без околичностей называет все своими именами. Он пишет, как думает. А думает он, что понятие деятельности у Ильенкова — не основание его концепции, а нечто внешнее, привнесенное, причем не Гегелем и Марксом, а «психологами», т. е. скорее всего А. Н. Леонтьевым и его школой.

Негативное отношение Лифшица к деятельностному подходу можно понять и объяснить той *системно-функциональной трактовкой* этого подхода, которая до сих пор очень популярна у интеллигенции. Именно ее Лифшиц остроумнейшим образом разоблачает в статье, опубликованной в сборнике «В мире эстетики», на примере построений М. С. Кагана\*\*\*. Но одно дело — абстрактная версия деятельностного подхода у М. С. Кагана, и другое дело — культурно-историческая теория Л. С. Выготского и А. Н. Леонтьева. Ведь в рамках культурно-исторического подхода деятельность — это не абстрактно-общая характеристика всего и вся, что связано с человеком, а действия, производные от *труда*.

Сам Ильенков, который, как известно, относился к Лифшицу с неизменным пиететом, видел много общего в их позициях.

\* Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. С. 174.

\*\* Там же. С. 330–331.

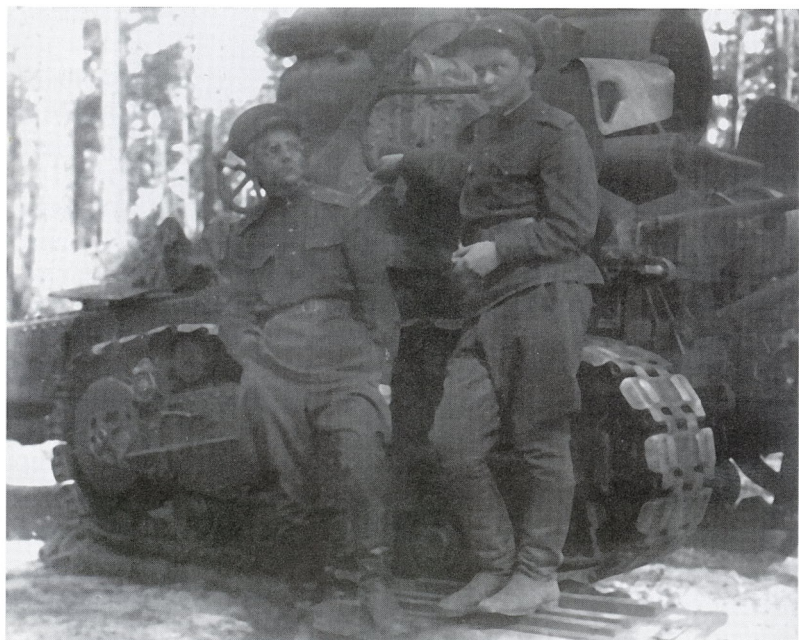
\*\*\* См.: Лифшиц Мих. В мире эстетики. Статьи 1969–1981 гг. М., 1985.



Лейтенант Ильенков



Рейхстаг подо мною...



Встреча с отцом. 1945 г.

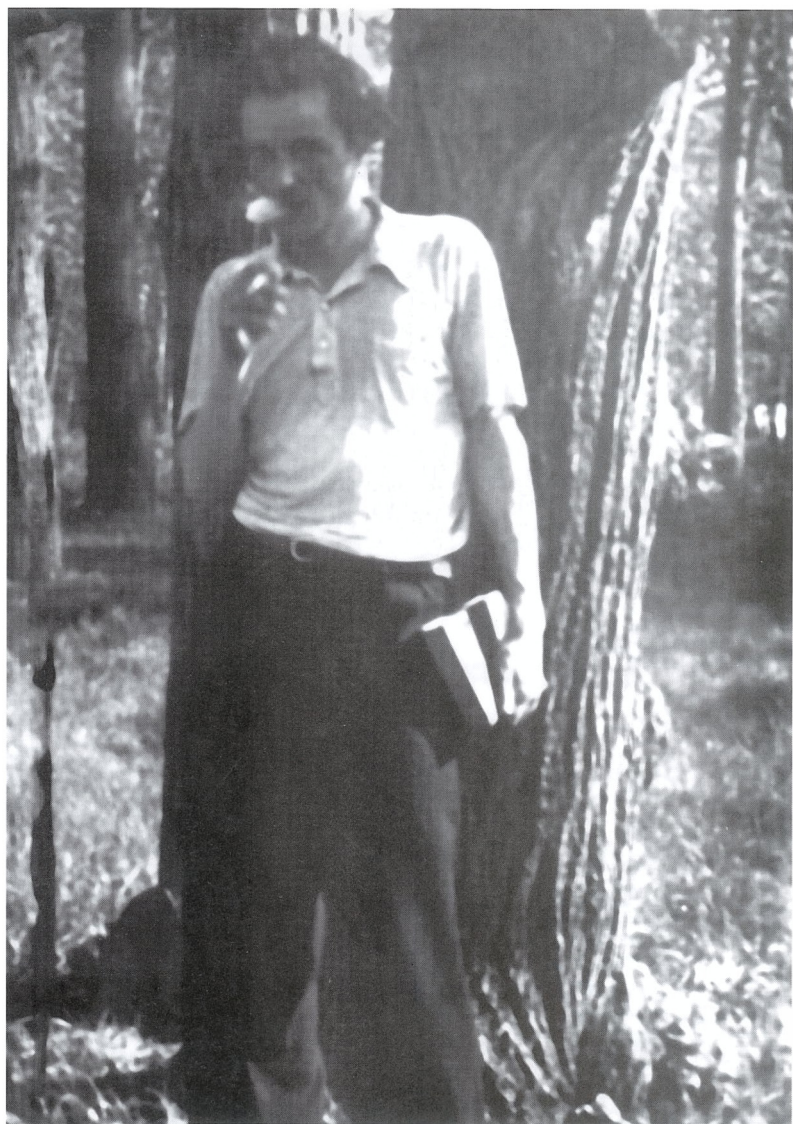


Студент





Аспирант философского факультета МГУ



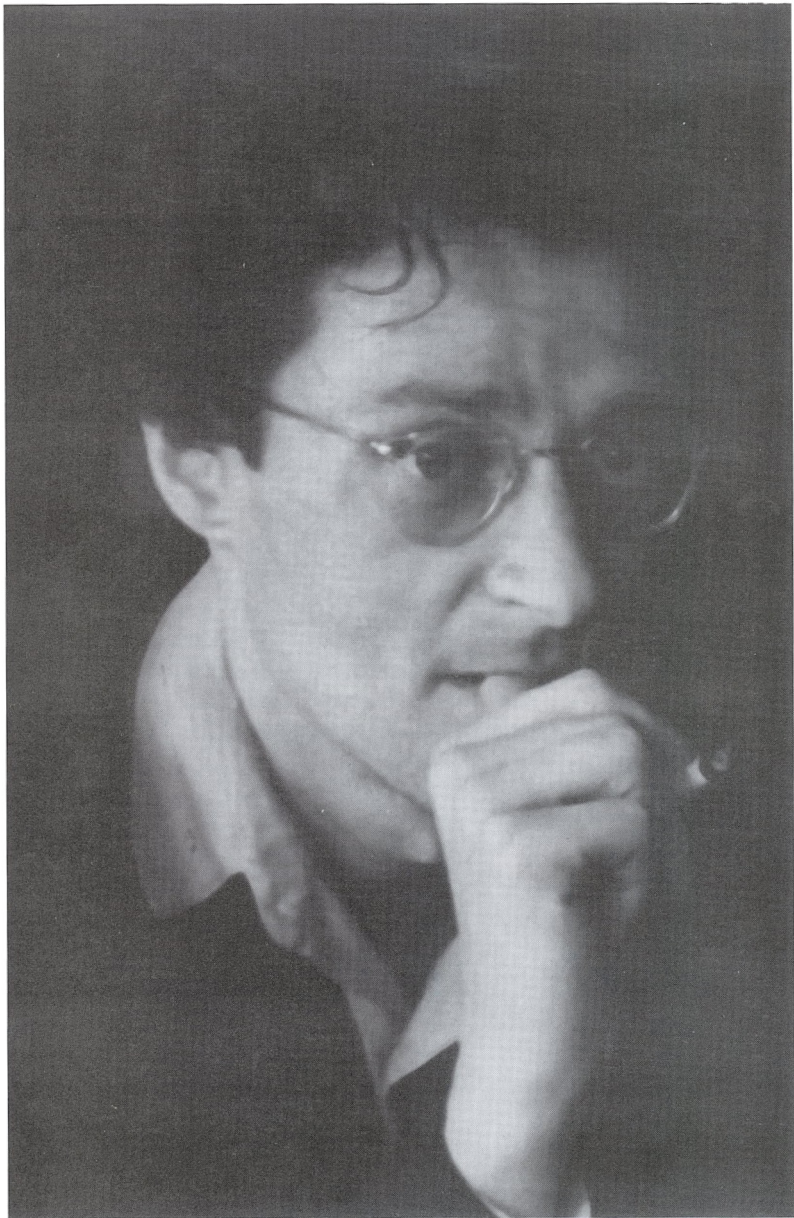
В Сокольниках



На гражданке

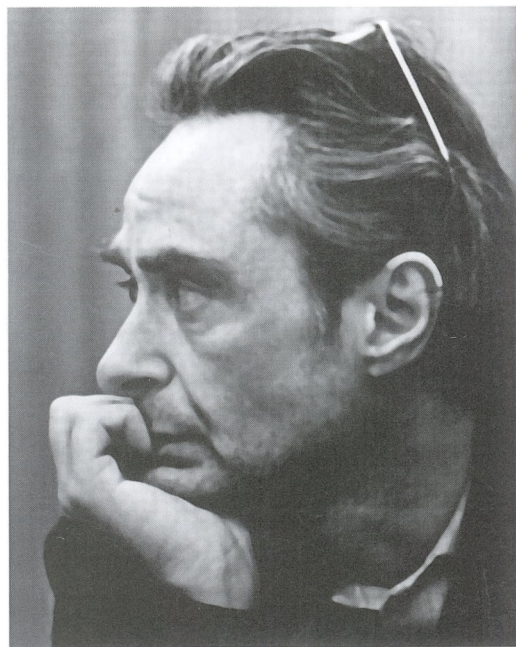
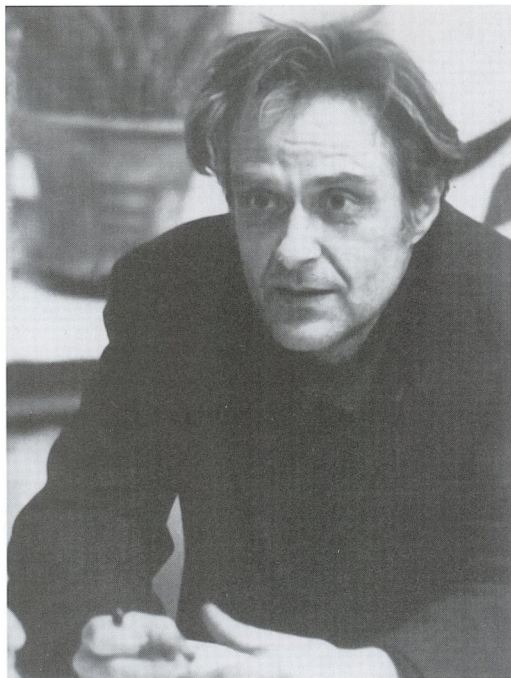






Не легка ты, мать-философия...

Ну как тебе объяснить?!



На диспуте  
в «Комсомольской  
правде»

Для обоих искусство соответствует своему понятию, если выражает объективное содержание истории. Другой вопрос: как рождается это объективное содержание. И кто является субъектом-творцом истории?

Отвечая на этот вопрос, Лифшиц абсолютизирует лишь одну сторону дела. К нему самому во многом приложима та верная мысль, что и ложные идеи могут быть односторонним освещением истины. Ведь Лифшиц не случайно характеризует марксизм как вариант «философии истории» и при этом одобрительно цитирует ранние работы Маркса, где еще присутствует влияние младогегельянства\*. Иначе оценивал эту ситуацию Ильенков, который исходил из материалистического понимания истории Маркса после «Немецкой идеологии». В случае философии истории субъект истории — некое саморазвивающееся бытие. Во втором случае субъектами истории являются реальные люди, в совместных действиях которых как раз и формируется объективная логика истории.

Самое сложное в материалистическом понимании истории — это именно диалектика субъективного и объективного в действиях людей, когда, будучи подлинными субъектами истории и преследуя субъективные цели, они с необходимостью создают новые объективные формы жизни. И с такой же необходимостью эти объективные формы начинают господствовать над людьми в качестве самостоятельной инстанции — Государства, Церкви, «темного царства» и «либеральных ценностей».

«Философия истории» фиксирует только одну сторону дела, по сути, объективную видимость консервативных времен: развитие общества — *объективный процесс*, а индивид — это *орудие* анонимной исторической реальности. Но революционные моменты обнажают другую сторону дела — законы истории творятся самими людьми. И эта ситуация в свою очередь рождает субъективистские иллюзии, когда отрицают объективный ход истории, в противовес которым собственно и возникло учение Лифшица.

По большому счету, воззрения на историю у Лифшица формировались в рамках указанной антитезы. Они несовместимы с марксистским положением о том, что люди одновременно и авторы, и актеры драмы под названием «история». Но в «Диалоге с Эвальдом Ильенковым» мы и не видим ссылок на этот тезис.

\* См.: Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. С. 154–155.

Зато там, где в реальной истории налицо созидательная роль людей как ее субъектов, философское обоснование у Лифшица явно уступает художественности, более того, в трактовке фактов появляются элементы мистики.

Лифшиц согласен с тем, что революционная энергия — это тоже сила, но он не верит в то, что она способна сочетать обстоятельства по-новому, придавать им иное «системное качество» и тем самым влиять на всеобщее содержание истории. А потому в действиях «штурмующих небо», когда эти действия все же дают результат, он склонен видеть «чудо» в собственном смысле слова. Но если у верующих чудо — проявление в постороннем возможностей бытия потустороннего, то у Лифшица это некий «заем у бесконечности», т. е. проявление возможностей «большого бытия» в том случае, когда у «малого бытия» для рождения нового нет никаких объективных предпосылок.

Следует признать, что в этом вопросе Михаил Александрович очень последователен. Своим «заемом у бесконечности» он окончательно отказывает конечному человеку и народным массам в возможности быть в собственном смысле творцами истории. «Заем у бесконечности» — это явное подтверждение того, что даже своими новаторскими действиями индивиды *реализуют*, а не *создают* логику истории. Такой взгляд на историческое творчество можно представить формулой: не мы, но через нас... Естественно, что при таком подходе объективность социальной закономерности оказывается у Лифшица производной от необходимости в рамках природы... Он видит «чудо» Природы даже в случае с Лениным, где вклад выдающейся личности в историю не может вызывать сомнений.

По сути дела в революционных ситуациях, согласно трактовке Лифшица, история способна брать займы у Природы. Но как такое возможно? В этом пункте «философия истории» у Лифшица обнаруживает себя как фрагмент «онтогносеологии». Учение об истории оказывается частью учения о природе. И естественно возникает вопрос: что есть Природа.

Разобраться с этим вопросом можно лишь тогда, когда мы будем различать, подобно «малому бытию» и «большому бытию», природу в узком смысле и в смысле широком. Природа в узком смысле — *то, что нас окружает*, существовало до людей и в этом объективном виде изучается естествознанием. Природа в широком смысле — предмет осмысления философов, у которых в качестве универсума она включает всю дейс-

твительность. Но при такой постановке вопроса к природе принадлежит и человечество. Своеобразие Спинозизма состоит как раз в том, что человек здесь модус Природы. Но в Спинозизме Природа понята как субстанция и способна к *самопричинению*. И в этом качестве она равна Богу.

Характеризуя возможности Природы, Лифшиц ссылается на *causa sui* Спинозы. Но в его рассуждениях чувствуется и влияние Шеллинга, у которого речь идет не только о субстанции, а о *субстанции-субъекте*. Более того, подобно Шеллингу, Лифшиц имеет в виду саморазвивающуюся субстанцию в качестве тождества *идеального и реального*.

Как известно, в натурфилософии Шеллинга саморазвитие субстанции предполагает уровни механизма, химизма, организма, а затем «прыжок» на остров духа. Уже у Шеллинга такой переход означает скачок и перерыв постепенности, который актуализирует субъектные потенции субстанции. Только в лице человека субстанция становится полноценным субъектом, и, соответственно, реальное окончательно обнаруживает свою идеальность как способность не только к бессознательным стихийным, но и сознательным действиям интеллигенции.

Внешне трактовка Лифшицем Природы как субстанции-субъекта выглядит как материалистическая переработка этих идей Шеллинга. На уровне механизма, химизма и организма, согласно онтогносеологии, уже имеются «точки, заряженные всеобщностью», которые означают, что «сама материальная субстанция мира становится субъектом»\*. И именно там, с точки зрения Лифшица, обнаруживает себя идеальность реального.

С другой стороны, окончательное превращение субстанции в субъект он, как и Шеллинг, связывает с появлением человека. «Знаменитая фраза о превращении субстанции в субъект, — пишет он, — также может быть переведена на язык материализма. Мы совершаем этот перевод практически, провоцируя объект, его ответ на наши запросы, наши действия как в общественной практике, так и в лабораторном эксперименте. Разумеется, мы можем только заставить объект говорить нам истину, но не можем обойти его речь, его реплику, не можем говорить за него, как бы нам этого ни хотелось»\*\*.

\* Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. С. 168.

\*\* Там же. С. 168—169.

Далее у Лифшица дается сноска с перечислением тех работ, в которых развернуто его понимание практики. Это не случайно, поскольку понимание практики Лифшицем, как видно из приведенной цитаты, не вписывается в традицию, связанную с именами Фихте, Шеллинга и Гегеля. И причина здесь не столько в материализме Лифшица, сколько в его отказе признать практическую деятельность продуктивной.

Здесь стоит еще раз подчеркнуть, что, будучи самостоятельным мыслителем, Лифшиц подчиняет философские идеи прошлого своей собственной логике, причем эта логика противоположна ильенковской. Главное различие в том, что практика в трактовке Лифшица — это не столько преобразование объектов природы, сколько их провоцирование на «истинное» действие. Лифшиц часто повторяет, что человек в своих практических действиях *стилизует* природные процессы\*. И за этим образом стоит фундаментальная мысль о том, что человек лишь выделяет, воспроизводит и рефлектирует всеобщие формы природы.

Лифшиц прямо заявляет, что без человека природное бытие было бы незавершенным. Но тем самым мир культуры в онтогносеологии предстает в качестве естественного продолжения природы. Здесь переход из царства природы в мир культуры — это отнюдь не скачок, тем более скачок диалектический, когда природа отрицает самое себя. А потому разница между пониманием Природы как субстанции Ильенковым и Лифшицем состоит еще и в том, что у Ильенкова Природа в качестве *causa sui* утверждает себя посредством диалектического самоотрицания в мире культуры. У Лифшица Природа на это не способна и в этом не нуждается.

Разговоры о практике как сути отношения человека к миру у Лифшица, по большому счету, лишь фигура речи. У Маркса, начиная с «Экономически-философских рукописей 1844 года», практика есть способ, каким человек приспособливает природу *к себе*, в то время как животные приспособливают *себя* к природе. Иначе у Лифшица, в онтогносеологии которого не столько человек трансформирует «природу вне нас», сколько «природа вне нас» продолжает себя в человеке. И в этом смысле Природа как субстанция и «природа вне нас» *по сути* совпадают.

---

\* См.: Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. С. 204.

На первый взгляд, в своей онтогносеологии Лифшиц только меряет человека естественно-природной меркой. Но в основании такого стирания граней лежит изначальная проекция на природный мир особенностей человеческого бытия. Лифшиц недаром советует Ильенкову и другим марксистам взять еще один урок у Платона. В данном случае взять урок у Платона — это «научиться» принимать всеобщее, сотворенное человеком, за продукт природы. Ведь тайна платонизма именно в том, что добро, справедливость и другие основания человеческого бытия Платон кладет в основу мироздания. Суть платонизма в том, что вещи «подражают» идеям точно так, как люди следуют нормам социального бытия\*.

У лифшицевской проекции социального на природное явно эстетические корни. Недаром В. Г. Арсланов, ссылаясь на Лифшица, пишет об идеальных формах как «классике» мира\*\* и о человеке как «классике» природы\*\*\*. Тем не менее важнее констатировать тот факт, что у Ильенкова марксизм — продолжение линии Гегеля, а у Лифшица марксизм в значительной мере — продолжение линии Дидро. Иначе говоря, если бы Гегель, да и немецкая классика в целом, «не случились», философии Ильенкова не было бы, а онтогносеология Лифшица была бы. И прежде всего потому, что у Лифшица человек — это «авангард природы», а его «социальность» — нечто вроде агрегатного состояния природы, венчающего путь ее развития.

Хотя, по мнению Лифшица, принцип деятельности Ильенков заимствовал у «психологов», он согласен с тем, что здесь ключ к его трактовке идеального. Напомним, что идеальное у Ильенкова есть «своеобразная печать», наложенная «на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью»\*\*\*\*. Тайна идеальности, утверждает Ильенков, состоит в том, что это форма вещи, представленная в деятельности человека как форма этой самой деятельности. И наоборот: идеальность состоит в том, что форма деятельности предстает как форма внешней вещи\*\*\*\*\*.

\* Подробнее см.: Мареева Е.В. Проблема души в классической и неклассической философии. М., 2003. С. 68–124.

\*\* См.: Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. С. 331.

\*\*\* См.: там же. С. 334.

\*\*\*\* Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 256.

\*\*\*\*\* См.: там же.

Здесь стоит уточнить, что Лифшиц различает «материальный труд» и «духовный труд». При этом уже в материальном труде, по его мнению, присутствует идеальное начало. Во-первых, в таком труде мы идем по пути стилизации, т. е. воссоздания идеального содержания природы. Во-вторых, труд, исполненный совершенным образом, а не халтурно, *идеален по своей форме\**.

Иначе выглядит трудовая деятельность у Ильенкова, который характеризует ее в свете не столько *стилизации*, сколько *идеализации* природной действительности. Ильенков согласен с Лифшицем в том, что основа труда — это выделение «чистых форм» природы, о чем он подробным образом пишет в статье «Об эстетической природе фантазии»\*\*. Но из той же работы можно узнать, что «Человеческая деятельность в природе есть деятельность продуктивная, производящая, рождающая — притом то, что в природе самой по себе не было и не может быть»\*\*\*.

На первый взгляд, Ильенков противоречит сам себе. Получается так, что человек в труде воспроизводит «чистые формы» природы и в то же время выходит за их пределы. Но указанное формальное противоречие у Ильенкова — проявление действительной диалектической сути идеализации природы, выраженной уже в устройстве простейшего орудия труда. В той же лопате природные законы представлены не так, как в первоизданной природе. Внешняя форма лопаты во многом обусловлена устройством самого человека, наличием у него рук и ног. Иначе, наверное, это орудие выглядело бы у вороны или морского котика, пользующихся клювом и лапами соответственно.

Тем не менее лопаты у человека, вороны и морского котика в том случае, если бы последние перешли к орудийной деятельности, имели бы нечто общее. Этим общим является один и тот же принцип: «теряя в расстоянии, приобретаешь в силе», который в лопате не просто «очищенный» закон природы. Уже орудие труда абстрагирует *всеобщую* суть этого закона от его частных выражений. В орудии труда это всеобщее содержание природы предстает по-новому — как *способ* деятельности и соответствующая ему функция человеческого предмета. Причем указанные способ и функция по большому счету (в перс-

\* См.: Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. С. 204.

\*\* См.: Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. М., 1984.

\*\*\* Там же. С. 257.



пективе, в принципе) *безразличны* к материалу, из которого изготовлено орудие.

Итак, стилизация природы трудом, согласно Лифшицу, это «очищение» природных законов от случайностей и второстепенных черт, выражение их совершенным образом. Идеализация, по Ильенкову, это не просто «очищение», а это перевод всеобщего в природе в другое измерение, возможное только в мире культуры. В труде как истоке идеализации мира всеобщее содержание природы предстает как *деятельная функция и форма*.

Колесо как величайшее изобретение человека, отмечает С. Н. Мареев, представляет нам функцию передвижения «в чистом виде». Но это совсем не то, что имеет в виду Лифшиц. Дело в том, что в устройстве и способе использования колеса представлен способ передвижения не змеи или кролика, а *принцип механического передвижения вообще*. А значит форма колеса не просто «очищает», но реально обобщает действительность. В нем уже представлено *конкретно-всеобщее*, т. е. принцип, идея, но пока еще в реальном, предметно-практическом виде.

Таким образом, идеальна в орудии труда не *цель* деятельности, а ее *форма*. В *материальной* трудовой деятельности *идеальна* та ее *форма*, в которой *особым деятельным образом* обобщена и представлена суть природы. И надо сказать, что именно эта диалектика идеального и материального в самом орудии труда вызывает наибольшие споры.

Здесь стоит обратить внимание на то, что ильенковская постановка проблемы идеального не только спровоцировала в свое время публичное столкновение между ним и Д. И. Дубровским, а затем скрытое от общественности противостояние между ним и Мих. Лифшицем. Дискуссии о природе идеального, связанные с позицией Ильенкова, продолжаются и в наши дни. Тем более, что помимо статьи «Идеальное» в философской энциклопедии, вызвавшей острые споры в 70-е гг. прошлого века, нам известны еще три развернутые версии статьи Ильенкова об идеальном. Это статья под заглавием «Проблема идеального» в журнале «Вопросы философии» (1979. № 6–7), статья «Диалектика идеального» в сборнике избранных статей по философии и эстетике «Искусство и коммунистический идеал» (М., 1984) и статья «Диалектика идеального» в книге «Философия и культура» (М., 1991). Доктор философских наук А. Д. Майданский провел сравнительный анализ этих трех вер-

сий и объединил их в один «синтетический» текст, с которым можно ознакомиться в сети Интернет на сайте, посвященном Б. Спинозе и Э. В. Ильенкову: <http://caute.net.ru/ilyenkov/texts/iki/dialideal.html>.

Но вернемся к современным трактовкам идеального, связанным с позицией Э. В. Ильенкова. К примеру, в трактовке позиции Ильенкова П. Э. Джонсом из Шеффилда труд является сугубо *материальной деятельностью* людей. Что касается идеального, то, согласно Джонсу, таковы только те действия людей, в которых одни вещи представляют суть других вещей. Если все, вовлеченное в человеческую деятельность или связанное с ней, считать идеальным, утверждает Джонс, то смысл этого понятия теряется. А потому нужно различать основную *материальную функцию* орудий труда и их *репрезентативную идеальную функцию*. Ведь одно дело — когда экскаватор копает землю, и другое дело — когда он представляет свою компанию\*.

М. А. Лифшиц считал идеальными всеобщие формы природы, воссозданные в «истинных» трудовых действиях человека. П. Э. Джонс считает, что идеальное — это только репрезентативные действия того же человека, аналога которым в природе нет. Лифшиц видел истоки идеального в устройстве природного универсума. Джонс связывает идеальное только с высшими продуктами культуры. И в этой логике Джонса скорее всего находит отражение «наличное бытие» идеального в уже сложившейся системе производства.

Если исторически разветвленная система производства демонстрирует видимое «отчуждение» идеальной и материальной деятельности людей, на чем настаивает Джонс, то А. Д. Майданский делает акцент на диалектическом *тождестве идеального и материального* в исходной клеточке — акте труда. Именно здесь, если перефразировать Маркса, он видит исток и тайну концепции идеального Ильенкова. Идеальное, остроумно замечает Майданский, есть то же материальное, только сущностью наизнанку. Соответственно, суть практических действий человека состоит в «выворачивании» вещей сущностью наружу\*\*.

---

\* См.: Джонс П. Э. Символы, орудия и идеальное у Ильенкова // Вопросы философии. 2004. № 3.

\*\* См.: Майданский А. Д. О мыслящей себя Природе и идеальной реальности // Вопросы философии. 2004. № 3.

В свою очередь идеальная форма деятельности, подчеркивает Майданский, не только выворачивает материальное «наизнанку», но может стать предметом для самой себя. Если материальная культура, по его мнению, вырастает из «чистых форм» самой природы, то так называемая «духовная культура» в виде храмов, книг, рисунков и пр. — это результат оборачивания идеальной формы деятельности на саму себя.

В письме М. Г. Михайлову, как мы помним, Лифшиц настаивал на противостоянии материальной и духовной деятельности человека по принципу «либо-либо». Иначе их соотношение выглядит у Ильенкова, где противоположность материального и духовного — результат своеобразного *раздвоения единого*. Мир духовной культуры вырастает на почве *идеализации* природы уже в трудовой предметной деятельности. И если мы игнорируем то, что идеальное рождается в предметной деятельности, начиная с ее истоков, то перед нами все, что угодно, но не концепция Ильенкова.

Рождение идеального в рамках этой концепции не отдельный акт, но *процесс*. Известно, что отец Микеланджело не мог понять, чем собственно его сын отличается от каменотеса. Такие сомнения возможны как раз в переходные моменты, когда духовный труд рождается из идеальной *формы* материальных действий. И искусство Возрождения дает яркие примеры подобного оборачивания, когда идеальная форма материальной деятельности полагает себя в качестве идеального *содержания*. А там, где материалом деятельности становится знак, движение идеального содержания обретает максимальную свободу.

Там, где форма деятельности человека становится содержанием, это содержание с необходимостью обретает собственную *формальную форму*. И такого рода превращенная деятельность с формой широко представлена в современной науке. Согласно Джонсу, скорее всего именно на этом этапе идеализации мира мы встречаем идеальное в собственном *смысле слова*. Ведь знаковая деятельность позволяет *представить* любую сущность. И как раз безразличие знака к обозначаемому наглядно демонстрирует *универсальность действий человека*.

Но на этом уровне идеализации действительности во весь рост встает вопрос вопросов: каковы законы такого рода «превращенной» деятельности человека? Лежат в ее основе законы все той же природы? Или в оборачивании содержания и формы деятельности рождается иная *форма бытия со своими объективными законами?*

Здесь стоит напомнить ту самую собой разумеющуюся (для марксиста) истину, что деятельность есть единство опредмечивания и распредмечивания. И распредмечивание в свете концепции идеального у Ильенкова — это не просто освоение всеобщих форм, которые мы находим в природе, но освоение «неорганического тела» человечества, в котором уже нашла реализацию универсальность деятельности человека. Иное дело позиция Лифшица, который был склонен трактовать деятельность человека в урезанном виде — как *распредмечивание без опредмечивания*.

Если практика в рамках онтогносеологии — это стилизация природы, то от человеческой деятельности действительно остается только распредмечивание, что подтверждается записью из архива Лифшица. «Верно то, что “объективирование”, “опредмечивание” грозит *теории отражения*, — читаем мы в архивных материалах, опубликованных в «Вопросах философии» В. Арслановым, — Как эти понятия согласуются, не показал и Лукач. Для этого необходимо иметь понятие объективного зеркала, *продолжением которого* является “опредмечивание”, “объективирование”»\*.

Как мы видим, Лифшиц согласен признать опредмечивание неотъемлемой стороной деятельности только в том случае, если опредмечивается только продукт отражения, если опредмечивание лишь *продолжает*, а не *меняет* природу. Согласно Лифшицу, духовная культура, как и вся культура в целом, имеет смысл только в виде гигантского «объективного зеркала», в которое смотрится природа. Правда, он различает «большие» и «малые» дела человека, «большие» и «малые» души. Наиболее сильные страницы «Диалога с Эвальдом Ильенковым» посвящены «великим характерам», способным выйти за пределы обусловленности поведения физическим и физиологическим, простой материальной потребностью. Лифшица интересует обусловленность человека не внешним, а внутренним — прежде всего в форме *принципа и идеала*. Но со времен Аристотеля этот феномен принято именовать «целевой причинностью», и как раз здесь идеально-общее в поведении человека становится особенным.

То, что обычно называют «подвигом», а Лифшиц именуется «идеальным состоянием духа», в соответствии с логикой Ильенкова, — проявление детерминации иного порядка, чем та, которую изучают в природе естествоиспытатели. Истоки этой

---

\* Лифшиц Мих. Г. Лукач // Вопросы философии. 2002. № 12. С. 112.

детерминации все там же — в материально-преобразующей деятельности людей, изначально «чреватой» идеальным моментом. Ведь труд, согласно Ильенкову, это еще и диалектическое «снятие» природных процессов, «встраивание» их в системы иного порядка, подобно тому, как физиология человека «встраивается» в наш социальный способ жизни.

«Объективные представления», которыми Ильенков в свое время шокировал образованную публику, и есть те законы, которые рождаются в процессе *оборачивания* содержания и формы деятельности людей. К таким феноменам культуры Ильенков относил «общие нравственно-моральные нормы, регулирующие бытовую жизнедеятельность людей, а далее и правовые установления, формы государственно-политической организации жизни, ритуально узаконенные схемы деятельности во всех ее сферах, обязательные для всех правил жизни, жесткие цеховые регламенты и т. д. и т. п., вплоть до грамматически-синтаксических структур речи и языка и логических нормативов рассуждения»\*.

То, что такие «объективные представления» Ильенков усматривает в области духовной, политико-правовой, а также в виде норм быта, языка и прочего, говорит о том, что перед нами целая система необходимых связей, которые, если и являются «превращенной» формой природных законов, не имеют прямых *аналогов* в природе «вокруг нас». Здесь перед нами уже иная жизнедеятельность и иной тип *объективной необходимости*. И определять такого рода необходимость как «объективное представление» можно по двум причинам. Во-первых, в них представлена (положена) суть различных сторон жизнедеятельности людей. Во-вторых, в отличие от законов природы, это всеобщее реализуется *при посредстве* человеческих представлений. Прохождение через сознание в истинной или превратной, осознанной или неосознанной форме — необходимый момент действия таких законов.

Самоотречение — предельный случай изменения детерминации в мире культуры. Но Лифшиц и в этом вопросе остается верен себе и «онтогносеологии». На полях рукописи «Диалог с Эвальдом Ильенковым» он делает характерную запись скорее всего для себя, чтобы уточнить и разобраться: «А животные способны на самоотречение?»\*\*

\* Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 247.

\*\* Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. С. 124.

В этом вопросе видна все та же проекция на природу идеальной детерминации, рожденной миром культуры. Но если у Платона в ней сказывается связь идеализма с античным мифом, то у Лифшица — еще и стремление обосновать онтогносеологию как философской классикой, так и данными современного естествознания. А в итоге — в любви скорпионов, где оплодотворенная самка поедает самца, нам предлагают увидеть предвестие Ромео и Джульетты\*.

Лифшиц не согласен с тем, что в области человеческого духа мы имеем дело с «нарушением» причинной зависимости, свойственной природе. Если «дух вещей» как «разлитое» всеобщее основан на причинно-следственных связях, считает он, то и человеческий дух есть следствие, с одной стороны, работы мозга, а с другой — отражения этим мозгом через органы чувств внешней действительности.

Здесь уже пора отметить тот факт, что свою онтогносеологию Лифшиц встраивает в линию, идущую от Дидро к Ленину, а точнее — к ленинскому «Материализму и эмпириокритицизму», в котором он видит веху в «подлинном коперниковском перевороте теории отражения». Что касается воззрений самого Михаила Александровича, то онтогносеология выглядит у него как заключительный аккорд в указанном «перевороте». И в качестве такового она воспринимается автором как единственный ключ к знаменитой психофизической проблеме.

Задачу теории отражения Лифшиц связывает с тем, чтобы «объяснить идеальное содержание человеческого духа не в ущерб материалистической зависимости сознания от бытия и причинно-следственной связи между ними»\*\*. И эту задачу онтогносеология, безусловно, решает уже там, где Лифшиц утверждает, что именно мозг — причина нашего мышления\*\*\*. Другое дело, что мозг, с его точки зрения, может отражать «малое» бытие, как у животных, и «большое» бытие, т. е. истину Природы. Именно в этом втором случае, по мнению Лифшица, мы имеем дело с сознанием человека, которое представляет собой нематериальное «свойство» сложно организованной материи нашего мозга.

«Если вы не находите среди нейронов etc. никакого образа красного тела, — полемизирует Лифшиц с ильенковской точ-

---

\* Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. С. 230.

\*\* Там же. С. 124.

\*\*\* Там же. С. 123.

кой зрения, — то ведь и в самом теле его нет, а есть только *движение и отражение* (в физическом смысле) *волн определенной длины...*»\* А если так, то почему следует признавать сутью психического *движение «по форме» предмета*, а не воспроизведение этой формы *мозговыми структурами?*\*\*

Лифшиц здесь совершенно прав. Тот «вырожденный» вариант деятельности, о котором у него идет речь и в котором нет ни грана ни социального, ни идеального, не способен *быть* идеальным образом. Именно *быть*, поскольку предметная деятельность для Ильенкова — не мифический посредник между телом и душой, на манер шишковидной железы Декарта, а *способ бытия души*. Более точно: душа — это единство деятельных способностей человека. Именно в деятельности человека, его поступках, поведении и прочем душа обретает свою реальность. Что касается души самой по себе вне деятельности, то это миф, объективная видимость, рационализированная философами-идеалистами. Понятно, что указанная диалектика не может быть понята в свете обычной причинно-следственной связи. Согласно Ильенкову, предположение о причинно-следственной связи между телом и душой — следствие ложной постановки вопроса, скрытой в основании психофизической проблемы. Лифшиц же исходит из этой ложной постановки как из объективной данности.

По сути деятельность в рамках культурно-исторического подхода — это посредник не между телом и душой, материей и духом, а между одной «материей» (тело человека) и другой «материей» (предметы окружающего мира). А идеальное — это *способ* отношения материального человеческого тела к столь же материальному миру. Своеобразие культурно-исторического подхода, объясняющего, как внешняя деятельность становится внутренней, а материальная — духовной, состоит как раз в том, что действие человека здесь не «носитель», а *сам* идеальный образ. Причем таковым его делает не *структура* действующего органа, а *способ* действия, и посредством него *система социальных отношений*, в которую включен человек как действующий субъект.

В теории отражения Лифшица ничего этого нет: ни человека как субъекта, ни социальной системы деятельного общения. Во всем этом онтогносеология нуждается даже в меньшей сте-

\* Там же. С. 339.

\*\* См. там же. С. 339–340.

пени, чем традиционный советский диамат. Там свойство отражения, обнаруженное Дидро в фундаменте материи, относили к «естественно-природным предпосылкам» сознания, изучаемым естествознанием. Что касается сознания, то в диамате у него была *социальная сущность*, обнаруженная марксизмом. В диамате природный процесс отражения должен был включаться в систему под названием «общество» для того, чтобы стать сознанием. И тем самым, пусть в упрощенной и догматической форме, утверждалось принципиальное отличие сознания от природных форм отражения мира.

Теорией отражения в объяснении сознания ограничивается, как правило, материализм домарксовский и те материалисты советского времени, которые мерили Маркса и Ленина этой самой домарксовской меркой. В этом смысле онтогносеология Лифшица — дитя своего времени. Она плоть от плоти той версии диамата, где были склонны выводить сознание напрямую из «фундамента» материи, а не из социальной жизнедеятельности человека.

Итак, родиной идеального в онтогносеологии Лифшица, как уже говорилось, является природа. Именно в природном мире до и независимо от деятельности человека и культуры, согласно Лифшицу, рождаются идеальные формы бытия. Таким образом, не что иное, как *естественно-природная эволюция* превращает материально-всеобщее в идеально-всеобщее в виде совершенных, а по-другому — «чистых» форм природы. А деятельность человека, т. е. культура, по большому счету, *продолжает* совершенствоваться и *помогает* рефлексировать эти идеальные формы. Там же, где она выходит за пределы *природной меры*, перед нами путь к отчуждению культуры, искусственности и гибели человечества.

Иначе выглядит рождение идеального в концепции Ильенкова, где именно деятельность человека, а не природная эволюция преобразует материально-всеобщее в идеально-всеобщее. Много раз в зависимости от контекста Ильенков повторяет, что идеального не может быть без человека и человеческой жизнедеятельности. «Поэтому “идеальное” существует только в человеке, — пишет он. — Вне человека и помимо него никакого “идеального” нет». Но это как раз и означает, что не природа, а мир культуры является родиной идеального.

Соответственно, принципиально иначе решает Ильенков и вопрос об истоках наших идеалов. В статье «Проблема идеа-

---

\* Ильенков Э. В. Философия и культура. С. 269.



ла в философии» Ильенков замечает, что ни из математики, ни из физики, ни из физиологии или химии не вывести никакого представления о цели существования человека\*. И далее он соглашается с Кантом и Фихте в том, что не существует во «внешнем мире» такой палаты мер и весов, где хранится мера человечности\*\*.

Все это означает, что идеал как мера человеческого в человеке не дан человеку извне — как абсолютная божественная или природная мера. Вырастая из идеальной стороны существования человека, он является производным «следящего рефлекса» нашей деятельности. Так, руку в практическом действии поправляет глаз, а в более сложном действии — воображаемый образ конечного продукта. Но человек отличается от животного тем, что его действиями руководит не только глаз и образ воображаемой цели, но и представление о добре и справедливости.

Таким образом, своеобразие культурно-исторической методологии, которую вслед за Л. С. Выготским и А. Н. Леонтьевым развивал Ильенков, состоит в том, что идеальное и идеалы здесь отнюдь не постулируются. Целевая детерминация человека идеалом понимается как *необходимый момент* в становящейся деятельности человека, а вовсе не как ее внешняя неизменная предпосылка.

Но, рождаясь в мире культуры, идеал не теряет своего *абсолютного содержания*. И в этом, наверное, самая парадоксальная сторона в бытии человека. Когда мы говорим, что «рукописи не горят», это не означает, что они сделаны из материала, не подверженного быстрому окислению. Так буквально понимает это выражение лишь химик, причем химик «недалекий». На деле в данном случае речь идет не о форме, а о содержании, именно о некоем абсолютном (идеальном) смысле произведения искусства.

Абсолютным и бессмертным в культуре является не то, что существует *всегда*. В мире культуры, в отличие от ее прародительницы — природы, бессмертно то, что, возникая и исчезая, несет в себе указанное идеальное содержание. И особый вопрос — каким образом это вечное, абсолютное содержание оказывается представлено в *единичном* — единичном произведении или индивиде.

---

\* См.: Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. М., 1984. С. 126.

\*\* См. там же. С. 131.

Здесь перед нами высший продукт идеализации мира человеком, когда смертное и бессмертное *совпадают*. Ведь не только в духовной, но и в материальной культуре творческая деятельность способна привести в существование брэнного, конечного индивида момент бессмертия. И здесь, на наш взгляд, наиболее перспективный момент исследования проблемы идеального.

Взаимосвязи в мире культуры на первый взгляд действительно алогичны. Ведь в искусстве повторение не губит, а реализует неповторимые черты произведения. В том же искусстве мы обретаем, по словам Ю. Лотмана, «опыт неслучившегося», т. е. воплощаем абстрактную возможность того, что невозможно в природе. И нравственный поступок столь же парадоксален, поскольку в этом случае, *отдавая*, мы не утрачиваем, а *обре-таем*. А в совместном творчестве даже неэквивалентный обмен оказывается справедливым. Ведь обмениваясь с кем-то идеями и способностями, все оказываются в выигрыше.

Рассудочной логикой указанные парадоксы не объяснить. Как не объяснить рассудком способ «воскрешения» через общение с текстом или просто вещью, принадлежавшей кому-то. Легче всего в таких ситуациях призвать на помощь мистику. И дополнение рассудка мистикой — распространенный способ объяснения парадоксов в бытии идеального. Другое дело — путь от рассудочной к диалектической логике, которая по сути и есть диалектика истории, культуры, идеального...

Ильенкова часто называли идеалистом. Этот упрек высказывался ортодоксальными марксистами-«диаматчиками», для которых до сих пор единственная реальность лишь та, которую можно пощупать. Но тот, для кого идеалы — объективная реальность мира культуры, рождающегося из предметной деятельности человека, идеалист особого рода. Сегодня, когда Россия переживает «ренессанс» уже не марксизма, а христианства, творчество Ильенкова — серьезный аргумент в споре с теми, кто вслед за Достоевским утверждает: если Бога нет, то все позволено. Это аргумент в пользу того, что идеал человечности может быть всерьез понят как порождение не потустороннего, а посюстороннего мира. Понять «очеловеченный» мир в его противоречивом единстве и пытался Эвальд Васильевич Ильенков.

## Идолы и идеалы современности\*. К 80-летию Эвальда Васильевича Ильенкова

**Толстых В. И.** Сегодняшнее заседание можно считать продолжением состоявшейся почти десять лет назад дискуссии на тему «Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков», материалы которой были опубликованы и изданы отдельной книжкой. И будет «по-ильенковски», если мы вместо словословия, чего юбиляр не любил и не жаждал (могу это засвидетельствовать), отметим знаменательную дату *спинозовским пониманием* его творческих усилий, которое он ценил выше всего. Ведь драма мыслящего человека заключается не в том, что его мало славословят и почитают, а в том, что рожденная им мысль или идея никого не трогает, не увлекает, пропадает втуне. Подвергая сомнению известную поговорку насчет взаимоотношений «здорового тела» и «здорового духа», Лифшиц не случайно скажет после кончины своего, как он заметит, более молодого друга: «В болезненном теле Ильенкова жил дух всеобщий, объединяющий, способный привлекать людей, связывать поколения». Как говорится, лучше не скажешь!..

Когда уходит из жизни близкий и дорогой тебе человек, принято обещать: «Мы тебя не забудем». Признаюсь, лично я часто вспоминаю Эвальда Васильевича

---

\* Публикация представляет собой сокращенный вариант стенограммы заседания Клуба Института философии «Свободное слово», проведенного 3 декабря 2003 г.

Ильенкова не только по зову памяти и духовной предрасположенности, но и по делу — как человека, способного что-то важное и трудное объяснить, растолковать, понять. Как действительно идейного, самостоятельного и ответственного за каждое сказанное слово, выстраданное и обеспеченное «золотом» собственных убеждений. Это неправда, что *незаменимых людей нет*. В принципе, все люди незаменимы, вопрос в масштабе реального воздействия личности на действительность и степени людского осознания, признания. В свое время Гейне на романтический манер афористично сказал: «Каждый человек есть Вселенная, которая с ним рождается и с ним умирает. Под каждым надгробным камнем лежит целая всемирная История». Вселенная духа и мысли философа Ильенкова продолжает жить и влиять на тех, кто с нею соприкоснулся.

Чтобы собрать полный зал людей, как сейчас, готовых посвятить вечер воспоминаниям о философе, совсем не обязательно, чтобы это были родственники, близкие люди или знавшие его лично. Близость духовная, идейное средство связывают нас крепче и долговечнее, чем биографические нити и бытовые подробности. Достаточно произнести фамилию *Ильенков*, чтобы люди, однажды прочитавшие хотя бы фундаментальную работу «Идеальное» в философской энциклопедии (а теперь в Интернете), или статью «Почему мне это не нравится» в скромном сборнике «Культура чувств», откликнулись на приглашение и пришли, придержав свои неотложные дела.

Правда, время сейчас явно не философское, скорее тусовочно-рыночное по своему духу и тону; оно не располагает ни к сосредоточенности, ни к обсуждению серьезных мировоззренческих, жизнеустроительных тем и проблем. Куда-то исчезли философские сообщества-семинары, самозванные публичные лекции, «лестничные» и «кухонные» баталии, где ставились и обсуждались самые неожиданные, хитрые и каверзные вопросы человеческого бытия. И что симптоматично и обидно — это при невиданной свободе для самовыражения и самовыявления, которой были лишены тогда Александр Зиновьев, Михаил Лившиц, Мераб Мамардашвили, Георгий Щедровицкий... обладавшие, однако, внутренней свободой, более могущественной и плодоносной, чем внешняя свобода гласности и произносимых вслух слов. Идущий и нарастающий у нас процесс всеобщей атомизации общества, ввергнув мыслящих людей в состояние публичного одиночества, неслышимости и не востребованности, затронул и философское сообщество.

Думаю, мы правильно выбрали основную тему разговора. Во-первых, она связана с важной и магистральной для Ильенкова темой и проблемой идеального, ставшей предметом острых дискуссий, кстати, и в целях размежевания «умного материализма» с его механистическими подделками и эрзацами, нанесшими огромный ущерб марксизму Маркса. Во-вторых, проблема идолов и идеалов приобретает сверхактуальное значение для современного мира в целом, учитывая то несомненное обстоятельство, что человечество переживает сегодня не только глобальный кризис («кризис всех»), но и парадигмальный кризис, т. е. кризис самих *оснований, базовых ценностей* цивилизации. Сегодня мало кто понимает, а тем более отважится сказать вслух, что никакими переналадками и частичными совершенствованиями «того же самого» мир не улучшить и не спасти, что нужна духовная реформация совсем иного масштаба и уровня, чем даже протестантская реформация, породившая капитализм в его современном облики. Ведь ясно, что долгоиграющая пластинка «вечного капитализма» вот-вот сменится совсем другой мелодией, а не одной лишь оркестровкой, как происходит сейчас — под звуки тамтама «грядет глобализация».

Наконец, особого внимания заслуживает «безыдеальное» состояние самой России (как я его ощущаю), отринувшей прежнюю систему ценностей и прежний общественный идеал, заменив их квазиценностями и квазиидеалами. Потому что никто, находясь в здравом уме, не скажет, что демократия у нас — это демократия, рынок — это рынок, общество — нечто большее, чем популяция и электорат, что право означает «верховенство закона», а простые нормы нравственности и справедливости стали плотью и кровью общественной и индивидуальной жизнедеятельности. Мы живем в ситуации общего раздрая мыслей и чувств, утраченных иллюзий и несостоявшихся идеалов, подмены последних соображениями выгоды, наживы и политической целесообразности. И новых идолов — прежде всего, власти и денег, пробуждающих, что бы там ни говорили, наихудшие чувства и инстинкты человека. Мы настолько «озверели» в своем повседневном бытии (убийства, изнасилования, поджоги, теракты, пьянство, наркомания и т. д.), что нам уже не помогут никакие правоохранные меры и органы.

В своих «Идолах и идеалах» Ильенков нащупал главную причину несостоятельности так называемой человеческой цивилизованности. Человек стал жертвой созданного им же са-

мим «*наизнанку вывернутого мира*, где человеку приходится быть смиренным рабом своих собственных созданий — *тенью своей собственной тени*». Это при том, что, как полагал Ильенков, нет во всем универсуме более интересного и ценного предмета, чем сам человек со всеми его «несовершенствами». И если стоит человеку жертвовать собой, то разве только ради другого человека. Причем жертвовать собой, а не другими. И дальше дословно процитирую Ильенкова, сказавшего это в 60-е гг. в Советском Союзе: «А то ведь очень много развелось за последние столетия любителей совершать человеческие жертвоприношения во имя “прогресса” и тому подобных красивых слов». Не думаю, что так настроенному и так мыслящему Эвальду Ильенкову понравились бы наши нынешние реформы, абсолютно беспощадные к судьбе ввергнутых в них миллионов людей.

Значение теоретической рефлексии по поводу соотношения реального и идеального приобретает сегодня форму проверки самой способности современного человека к объективному восприятию действительности и разумной деятельности в этом *безумном, безумном мире*. Кризис идеалов и повсеместная замена их новоявленными идолами свидетельствуют о глубоком неблагополучии в сфере самого идеального, что и должно стать предметом пристального внимания.

**Арсланов В. Г.** В 30-е гг. была разработана нетривиальная теория *консерватизма*. Так она и называлась — *о великих консерваторах человечества*, и которая излагалась не где-нибудь в углу, а в «Литературной газете», в журнале «Литературный критик», обсуждалась в открытых дискуссиях. Речь шла именно о великих консерваторах человечества и о *термидоре* как явлении сложном и противоречивом, заключающем в себе многие положительные черты. Автором этой концепции был Михаил Александрович Лифшиц вместе с Георгом Лукачем. Они ввели два типа консерватизма, прямо противоположных: консерватизм от Аристофана и до Гегеля, с одной стороны, и принципиально иной тип консерватизма, представленный Шатобрианом в идеологии и Наполеоном Третьим в политике — с другой. Здесь развилка нашей истории — по какому пути и какому варианту консерватизма мы будем развиваться далее. Так вот, оказалось, что нам неинтересно, абсолютно неинтересно двигаться по пути Аристофана и Гегеля. Мы избрали путь Наполеона Третьего, что бы при этом ни говорили, и потому не

желаем ничего знать о концепции «великих консерваторов человечества»...

Нынешний наш консерватизм с его поворотом к Богу, православию, религии надежду на *чудо* не устранил. Бога мы не боимся. Кто из нынешних боится Бога-то? Руководитель государства? Патриарх? Может быть, верующие, клеветящие друг на друга втихаря, Бога боятся? Не боятся. Так что обращение к религии — чистое лицемерие. Этот поворот к религии вполне обусловлен многими реальными причинами, в том числе и жаждой духовного потребительства, внутреннего духовного комфорта.

По поводу проблемы идеального у Лифшица с Ильенковым возникли разногласия, хотя в идейном отношении они были друзьями, единомышленниками. Ильенков нашел Лифшица, пробившись к тем 30-м годам и их смыслу, которые для нас сейчас еще более плотно закрыты, чем в 50-е гг., когда Ильенков нашел Лифшица. Цепь эта была разорвана, прервана. И это было чудо, что какие-то люди сами по себе, в те времена, когда «человек 30-х годов» (так называется одна из больших работ Лифшица) лежал на дне — эту цепь могли восстановить. Одним из них был Ильенков, что для Лифшица было необъяснимо — явлением чуда. Правда, в толковании феномена идеального у Лифшица и Ильенкова возникает сначала маленькое расхождение, а потом делает позиции Лифшица и Ильенкова диаметрально противоположными. По вопросу об *объективности идеального*. Оба согласны в том, что идеальное объективно, но для Ильенкова — это продукт коллективного субъекта и не более того, т. е. феномен сугубо общественный, а для Лифшица — идеальное заключено либо в самом бытии, либо его нет нигде. А что значит в бытии?

Только что вышла книга на эту тему — «Диалог с Эвальдом Ильенковым». В ней заинтересованный читатель станет свидетелем принципиальнейшего спора-разговора двух мыслящих и очень уважающих друг друга людей. Так когда-то общались и спорили Гегель с Шеллингом, Гете с Шиллером, отчего культура и философия только выигрывают. В вопросе о природе идеального Лифшиц и Ильенков разошлись радикально, понимая объективность идеального каждый по-своему. Я уже сказал, что проблема консерватизма, — это проблема Бога и капитализма у нас сейчас. В предисловии своей книги об эстетике Маркса Лифшиц писал, что только религия является настоящим соперником марксизма, потому что человек, действительно, не

может быть человеком без сознания, что есть нечто выше, значительнее его. Если этого сознания нет, он превращается в Смердякова, бог знает во что, в Ницше, для которого Бог умер, и все печальные следствия этой идеи хорошо известны. Нет, человек должен знать, что есть нечто выше него, причем бесконечно выше. Выше, в том числе и по своим бесконечным творческим возможностям, и в этом смысле — идеальным. Человек есть творец, создающий природу. Не природу буквально, ее он создать не может. Он создает природу *совершенную по-человечески*, равнозначную искусству или другим созданиям человеческого духа. Вот эту совершенную по-человечески природу создать может только человек. В этом смысле он выше природы. Однако он никогда ее не превзойдет. Но для этого пришлось бы пересказать его теорию тождеств, важную часть его онтогносеологии, на что потребуется время...

**Сорокин А. А.** Я остановлюсь лишь на вопросе реализации общественного идеала классического марксизма в истории советского общества. Ильенков разрабатывает свое понимание общества «реального социализма», которое во многом расходится с господствовавшей тогда официальной партийной идеологией. Оно является альтернативным не только по отношению к трактовке общества «реального социализма», но и к движению, сознательно ориентированному на разрушение советского общества путем отказа от общественного идеала марксизма как такового. В этом и состоит особенность ильенковской критики общества «реального социализма», что она проводится с позиций последовательной защиты идей классического марксизма, с позиций защиты коммунистического общественного идеала, суть которого, по Ильенкову, состоит в утверждении идей и ценностей гуманизма.

Основной вопрос, интересующий Ильенкова в его анализе советского общества, — насколько последнему удалось реализовать в своем движении и социальной организации идеал социализма. Ильенков фиксирует серьезные противоречия между теоретической картиной советского общества второй половины XX в. и его реальной сутью. Отметим, что Ильенков заговорил об этом до того, как тема социальной природы советского общества официально возникла в середине 80-х годов.

В чем же суть расхождений Ильенкова в понимании и оценке советского общества с партийной идеологией того времени?



Согласно официальной версии советского общества, оно представляет собой уже построенный социализм, причем в полном соответствии с чертежами основателей марксистской теории. Оно основывается на общественной собственности на средства производства, государство является общенародным, преодолен социальный антагонизм и человек стал подлинным «хозяином» своей страны. Если и есть еще остатки бывшего отчуждения, то они успешно преодолеваются в ходе восходящего движения советского общества по пути социального прогресса. Такова официальная версия.

По всем этим характеристикам *позиция Ильенкова была принципиально иной*. А именно: частная собственность в нашей стране далеко не преодолена полностью, а общественная форма собственности в своем законченном виде еще не сформирована; социальное отчуждение не преодолено, напротив, воспроизводится в новой исторической форме и составляет весьма серьезную социальную проблему на пути построения социализма. Наличие социального отчуждения свидетельствует, по мысли Ильенкова, о том, что социализм у нас *еще не построен* и о нем *можно говорить лишь как о цели*, которую еще предстоит достичь. Ильенков считал, что социалистическая революция, разрушая частнокапиталистические отношения собственности, является не завершением, а лишь началом и первым необходимым шагом на пути создания реальной общественной формы собственности, завершение которой может быть результатом только достаточно длительного становления самой социальной системы.

Формально-юридическое «обобществление» средств производства и представление их в виде всеобщей собственности государства отнюдь не адекватно понятию общественной собственности. Более того, в этом смысле государственная собственность выступает всего лишь как «всеобщая частная собственность», персонифицируемая в лице советского государства, которое представляет общество и в то же время независимо от него. Проблема в том, что отношения государства как владельца собственности и общества, работающего на государство по найму, в качестве различных категорий трудящихся, воспроизводят в новой исторической форме старые отношения труда и капитала. Социальная поляризация общества не исчезает, а приобретает новый вид. И можно сколько угодно говорить о единстве, неразрывной связи, сотрудничестве государства, системы общественной власти в целом и общества,

суть социальной организации общественного производства от этого нисколько не меняется. Являясь «социалистическим» по своей конечной цели развития, государство по своему реальному содержанию и деятельности воспроизводит механизмы организации социальной и индивидуальной жизни, характерные для досоциалистического общества.

Ильенков понимает, что в определенном смысле данный процесс является исторически необходимым, естественным и даже положительным, поскольку новые общественные формы можно выработать, только полностью реализовав потенциал уже созданных, существующих. Использование их является своего рода данью истории, платой за историческую отсталость и объективную неготовность страны к осуществлению идей социализма. Именно в этом видел объективное основание сталинского режима Лев Троцкий, самый умный и проницательный критик первой половины XX в.

Замалчивание проблемы отчуждения, по мысли Ильенкова, ведет к искажению социальной природы советского общества, к утрате теоретически выверенных критериев его социального развития и в конечном счете идейно, теоретически, морально и организационно разоружает общество. Ильенков призывает отнестись к проблеме отчуждения «вполне сознательно, не дожидаясь, пока она насильно заставит считаться с собой».

Ильенков не принимает сталинско-брежневскую модель социализма в качестве адекватного воплощения социализма, ищет пути создания другой социальной формы, более полно отвечающей идеалу подлинно человеческого общества. Социализм в его действительном содержании неотделим для Ильенкова от реального гуманизма, т. е. создания такой организации общественной жизни, при которой каждый человек получает возможность полноценного развития в качестве субъекта общественной культуры, всей исторически развитой производственной машины общества. В соответствии с этим он видит основную линию развития советского общества в последовательном и всестороннем развитии социалистической демократии, в вовлечении все новых и более широких масс в процесс управления общественной жизнью. Движение к этим целям — дорога длинная, но другого пути к реализации социалистического идеала нет.

В книге «Об идолах и идеалах» Ильенков начинает главу о воображении вопросом «что на свете всего труднее?» и отве-

чает словами Гете: «Видеть то, что лежит перед нами, порой бывает очень трудно не только духовно, но и физически. Но еще труднее бывает порой называть вещи своими именами, говорить о том, что есть, в условиях, когда говорить об этом по обстоятельствам времени запрещено». Ильенков видел многое раньше, точнее и глубже, чем другие в его время, и обладал мужеством говорить о том, о чем надо было говорить, даже если это противоречило общепринятым представлениям.

Ильенков умер, а через десять лет после его смерти рухнула советская общественная система, похоронив под своими развалинами лучшие надежды общественной мысли прошлого, дело Октябрьской революции, тяжелый труд поколений советских людей, живших мечтой о подлинно человеческом обществе. Жизнь, к сожалению, подтвердила оправданность худших опасений Ильенкова...

Нынешние «демократы» надеются освободиться от общества социального отчуждения путем перехода от общественной собственности к системе частной собственности и рынку, при котором якобы «отчуждение исчезает». На самом же деле речь идет о замене одной формы отчуждения другой, и нечего спорить о том, какое отчуждение лучше, какое хуже. Суть заключается в том, что хуже оба. Вопрос освобождения от социального отчуждения вообще, не перегоняя его из одной формы в другую, остается основным вопросом нашего времени.

**Бородай Ю. М.** Я не буду говорить об Ильенкове. Мы хорошо друг к другу относились. Но я был вечным его оппонентом, фундаментальным, и потому буду говорить о своем. Тоже об идолах и идеалах. Начну с постановки вопроса. С моей точки зрения, дело не в различии идиологов и идеалов, что, в общем-то, все равно. И не в том, как отличить подлинный идеал от идола. Говорю это как специалист по антропогенезу. Для меня человек отличается от животного, грубо говоря, делом. Но надо и понимать, что идеал — это не идеологическая конструкция, а нечто такое, что действительно определяет поведение человека и не сводится к рационализации. То есть к некоей системе какого-то фетиша. Есть несколько определений человека. «Хомо сапиенс» — самое банальное. Но уже Дарвин понимал человека как существо нравственное, и ставил вопрос о замене определения человека. И был прав. Наш великий богослов Флоренский, который тоже занимался антропогенезом, определял человека как «хомо литукус».

Я сторонник Флоренского, и считаю, что фундаментом человеческого сознания является идеал, т. е. то, что появилось в результате первородного греха. По библейской традиции Бог создал мир, где нет ни зла, ни добра. Это животное не знает ни добра, ни зла. А человек весь мир членит на доброе и злое. Доброе надо выращивать, злое надо уничтожать. Человек — единственное существо в мире, которое переделывает мир согласно собственным меркам, своим трансцендентным представлениям, с помощью своих идеалов или идолов. И не имеет значения, идеал это или идол. С точки зрения христианина, все *языческие святыи* — *идолы*. Для кого-то это идеал, для кого-то идол, и наоборот. Дело не в этом. Все это идеалы, просто они имеют разную природу.

Так вот, наш великий православный богослов Флоренский это очень хорошо понимал. Он чеканил: всякий культ истинен. Я подчеркиваю: всякий, в том числе тотемический, иудаистский, христианский, какой угодно. Флоренский разъясняет: это значит — *ни один культ не может быть опровергнут рационально*. Культ можно противопоставить только культ. *Без культовой основы нет сознания*. В этом вся штука. Культовый идеал воспринимается человеком бессознательно. Кстати говоря, с этой точки зрения, мне смешны, скажем, все, кто так много говорит о свободе. Доходят до того, что можно даже свободно выбирать религию. Культ можно выбирать. Например, язык есть нечто вторичное по отношению к культовым фетишам, и потому нельзя ставить вопрос о том, какой язык истинен. Да они все истинны, хотя и все различны. Я говорю «честь», поляк говорит «гонор». И там и там есть что-то общее. Ради этой идеальной ценности можно шкурой своей пожертвовать. Сплошь и рядом жертвуют. Западные люди ради гонора, простите, на дуэль друг друга вызывают и умирают.

Идеалов много, и без идеалов нельзя. Без культовой основы сознания нет культуры. Культура — от слова «культ». И вопрос вовсе не в идолах и идеалах и как отличить идол от идеала. Сейчас перед человечеством, перед всеми людьми действительно встала реальная проблема сохранения и выживания самой человеческой эволюции. Дарвин потому и ополчился против «хомо сапиенса», что он полагается на сенсомоторный интеллект, который есть и у животных. А вот то, чего нет: это *нравственности, способности идти против собственного инстинкта самосохранения*, вплоть до самопожертвования во имя какой-то трансцендентной идеи. Вот этого нет, и,

как говорил Дарвин, это ломает все его собственные биологические конструкции. На уровне человека все, вроде бы, продолжается. Естественный отбор продолжается. Но *в природе естественный отбор* — это отбор особей, а на человеческом уровне это *отбор общностей*, которые скреплены между собой нравственно. Там есть существа, способные жертвовать собой во имя каких-то отвлеченных вещей, а не во имя собственной шкуры и своего желудка.

Что мы сейчас переживаем? Говорят, что наступает тотальный кризис человечества, кризис, если угодно, антропогенный. Это смена самого принципа эволюции. И заключается он в дефетишизации сознания, в уничтожении выработанной человечеством системы культурных фетишей. А на смену идет машинный *голый рационализм*. Это возврат эволюции к естественному отбору на уровне особей. Особь и интересы ее пупа становятся центром. И это происходит не только в России. Это происходит везде, насаждается во всем мире. Это то, что пророчил Достоевский: впереди будет зверь, но это будет очень страшный зверь. Это зверь, вооруженный мощным рационализмом, если угодно, но еще и водородной бомбой.

Процесс многослойный, связанный, в частности, с дефетишизацией сознания, которая позволяет видеть вещи без всяких предрассудков. Это очень мощное оружие. Но я сомневаюсь, что наука сможет долго прожить на этом мощном стимуле. Что будет происходить с человеком? Отчасти мы это уже видим, судя по тому, что происходит с нами и с ними, с американцами. Против этого вопиют все фундаменталисты — мусульманские, православные, иудейские. И есть серьезные основания для того, чтобы вопить. Но об этом в другой раз, когда будет больше времени.

**Гачев Г. Д.** То, что говорил Бородай, замечательно. Я немножко попроще и по-эгоистичнее поставлю тот же вопрос. Давайте порассуждаем вот о чем.

Идеал — духовное. Идол — вещественное: божество, предмет поклонения. Оба представляют Высшее, сверхмерное человеку. Идеал — там, за горизонтом, как цель стремления. Идол — здесь, низшедшесть божества и цели — к нам, воплощенность. «И Слово — плоть бысть». Идеал превращаем в Идол. Став Ставшесть, перестал быть Зовущесть... Как Коммунизм и Социализм, объявленные построенными, «реальными». Идеал мертвеет, превращаясь в Идол. Идеал держится

любовью: стремлением душ и умов к нему — на этих волнах-лучах Веры, Надежды и Любви — колышется. Идол — тверд: массивен — и сам волит и давит и требует себе жертв, повелевает. Как изображения Ваала у язычников вокруг Израиля. У них же Бог — невидим, духовен...

Нет, начну с другого конца: что сейчас вижу, как Идеал и Идол? Сама современность — соответствовать ей, быть на уровне, в курсе — идол. И рынок. И успех, и свобода слова, и права человека, и демократия, и постмодернизм. Но, вникая, — то, что мне не нравится и мне не удается, то и мечу словом «идол». Это то, что перечислил: то, что, по общему мнению, ценно и куда мне стараться, ломая-кореза себя... вроде как «задрав штаны, бежать за комсомолом» — Есенину, так и мне — за Успехом, Паблисити.

А каковы же идеалы в современности? Их-то я как раз и не вижу: все — идолаы... Идеалы — гармония между Личностью, Обществом, гармонический человек, цельный, «ренессансный», «ум с сердцем не в ладу» — остались в прошлых эпохах, тогда в них веровали, или в Вечности, в поле Абсолюта. Тут — Бог, Истина, Высшее Благо, Красота. Но из этого разве что Бог еще остался, а об тех и не думают: старомодны, «конструкты» разума...

Как идеалы превращаются в идолаы — на нашем веку мы испытали. Как в «перестройку»: Гласность, Ускорение, Общечеловеческие ценности. Обожествили, не знаю, как это на Западе. Идеал — где лучше? Где нас нет! На свято место — те же персонажи. Идеалы выступали и падали, как идолаы: Солженицын, Сахаров, Горбачев, Ельцин... «Лидеры»... Кумиры. Что было идеалами, ценностями для прежних эпох и поколений, становятся «идолами» у новых. В себя вгляжусь: Идеал — это то, что мне нравится, Идол — то, что нравится другому, а мне — нет. Мне нравится: Личности, Дух, Любовь, Творческий гений — то, что превыше меня, к чему следует стремиться, как к цели. Не нравится: Рынок, Деньги, зарабатывать их и зависеть. Иметь много — Богатство. Это идеалы для других, мне же идолаы. Но и на разных этапах — возрастах. В молодости — фаустовский идеал, ренессанс личности, все испытать, познать. Так что, когда тянет меня бранить современность и идеалы молодых людей толковать как идолаы, — осторожнее, оглянись на себя.

После акта Сократова самопознания из нутра своего выйду наружу в панораму нынешнего момента Истории: какие тут идеалы и идолаы — театра, рынка и так далее. Очевидно, что

вся перестройка произошла — и идеализации Запада, и Рынка, и юридического социума, — не зная, как функционирует сей социум. Нельзя было принимать на веру его правила игры. Те же — Сахаров, Горбачев, Гайдар — не жили же там и проглядели наши ценности, как социальные, так и труд в охотку, — не убиваясь, довольство малым, зато свобода времени книги читать и в образование, любознание!..

Или — на самобытность и государственность, за что кладут жизни. Молодые идеалисты-камикадзе идут на жертву ради чего? Чтоб свой тиран уселся — чеченец, а не русский: Шамиль Басаев, а не Борис Ельцин... Выгнать Лотмана из Тарту, чтоб шел митинговать за независимость Эстонии... Заполучить свою коррупцию, как ныне в Литве, а не иметь благую душе отдушину: спихивать все зло наружу — на СССР, на русских... Вот так каждый «идеал» можно как «идол» разоблачить. И остается: одним — ностальгировать по советскому, а другим бросаться в новизну, в постмодернизм. Мол, ничего, «все образуется», как говорил Стива Облонский.

**Добровичев О. В.** Человек — удивительное явление с точки зрения физики, и мысль — тоже удивительное и крайне редкое явление. И относиться к носителям мыслей, таким, как Ильенков, Флоренский и другие, нужно соответствующим, весьма почтительным образом, что и демонстрирует наше обсуждение. Мысль, знание, являются, как мы видим, настолько редкими явлениями, что к ним вполне можно относиться как к божественному откровению, если угодно. Оказывается, рождение мысли — это очень маловероятное событие. Представляете, за свою долгую и знаменитую жизнь Декарт родил «всего» четыре-пять мыслей...

Перейдя к современности, вижу только один выход. Остро необходимо всеобъемлющее понимание ситуации, необходима новая социальная мысль, охватывающая все бесконечное пространство, в котором мы существуем. Мысль из разряда тех, которые отличают одну эпоху от другой. И появляться такие мысли будут так, как и во все предыдущие эпохи, почти как чудо — из ничего, при отсутствии финансирования, например, или широкого общественного интереса и тому подобное. По-другому не бывает. Тем не менее тот факт, что регулярно у человечества появляются такие люди, как Ильенков, со своими оригинальными жизнеутверждающими идеями-мыслями, представляется очень хорошим симптомом, так что есть основания для оптимизма.

**Лобастов Г. В.** Создается впечатление, что нас от Ильенкова отделяют не только те двадцать пять лет, как ушел он из жизни, но и некоторые более серьезные вещи. Я делаю такой вывод на основании сегодняшнего разговора. Дело не только в том, что люди открыто и даже как-то агрессивно пытаются противостоять Ильенкову, точнее признаются в полном несогласии с его взглядами, а в том, что сам Ильенков со всем миром его проблем и решений бесконечно далек от них.

Серьезная дискуссия с Ильенковым — если уж хотите и в самом деле ему противостоять — возможна только тогда, когда мы сами будем способны глубоко войти в контекст его размышлений и когда будет, что этому контексту противопоставить. Но дело, как видно, в том, что мы не коснулись Ильенкова ни составом собственных представлений, ни способностью критической рефлексии — ни после него, ни при его жизни. Ведь проблема идолов и идеалов, обсуждаемая нами сегодня, — это не какая-то отвлеченная проблема, о которой можно говорить вне связи с глубокими ходами исторической философии. И совсем не та, которую можно обсуждать, а можно и не обсуждать. У Ильенкова она поставлена четко, практически и теоретически однозначно, — это даже, по-моему, студент мог бы в его текстах вычитать, — поставлена как *проблема заблуждения* и одновременно как *проблема истины*. И потому как проблема исторических, общественных, культурных условий, внутри которых возникает и функционирует мыслящее сознание, опосредствующее всеобщее содержание человеческого бытия.

Понятно, что сознания вне культуры нет. Культурная традиция задает основания для сознания индивида и тем самым для самосознания его. Но ведь Ильенков-то как раз и ставит вопрос о том, каким образом всеобщие формы, представления людей, вырабатываемые в этой культуре, соотносятся с объективной действительностью. Говорить и спорить о различии позиций и даже кичиться своим отличием от чего бы то ни было, конечно, можно сколько угодно. Читавшие Ильенкова, казалось бы, должны знать, что такое личность, личностная позиция. И если мы не ставим принципиально, в широком философском разрезе проблему человеческого основания бытия, мы никогда не выйдем из этих тупиков поверхностного экзистенциального слоя. Плутание в них и есть постмодерн. Признав отличительной характеристикой человека идеальное, я должен в полном объеме проблему идеального поставить и перед собой, как ставит ее Ильенков. Не решим ее, эту проблему, все остальное превратится в болтовню.



Ильенкову ясно, что без разрешения этой проблемы невозможно говорить об идеалах. Идеалы — извините, я вынужден возразить уважаемому мной профессору Гачеву, — это не то, чего нет. Сказать так было бы неточно. Ибо простое противопоставление бытия небытию никогда не достигало истины, хотя видимость таковой в рамках здравого смысла всегда имело место быть. Идеал поэтому есть вполне определенный момент в составе человеческого бытия, имеющий своим основанием именно это бытие, где и человеческая действительность не может быть полной вне идеальной формы, вне идеала. Человеческая действительность опирается на идеал, который может быть противопоставлен действительности только в абстрактном мышлении. Именно здесь он теряет истинность. Ибо *идеал — не то, чего нет, но то, что есть*. И есть не только в качестве сознательного (рационально выражаемого или только предчувствуемого) образа, но в качестве *объективной формы* действительного бытия, различаемой мышлением и чувством и превращаемой в исходный принцип самоопределения бытия. Снятое в объективном процессе (объективным процессом) в деятельности человека удерживается в формах его культуры и в сознании. Идея вещи и ее идеал абсолютно необходимо представлены в понятии, в мышлении, т. е. в актуальной деятельности самого человека. Без идеала человеческая жизнь принципиально неосуществима.

Поэтому в идеале я всегда имею некоторую идею, развернутую во времени и представленную как завершенную. Не только в историческом времени, но и во времени моего индивидуально-субъективного бытия. А идола, увы, пока нет ума, способного доходить до идеалов, способного вычленив из состава действительности идеальные моменты, всегда будут идолами — ложными представлениями, порождающими и ложные действия. И эти идола будут культивироваться самой действительностью — той, которая заинтересована не только в подмене понятий, но и в подмене самих реальных форм. Форма мышления, способная с этим составом исторической человеческой действительности разобраться и ориентировать человеческую деятельность на истину, есть диалектика. Она-то и интересует Ильенкова и исследуется им не только в качестве объективно-идеальной формы, вырабатываемой исторически, но и как внутренний способ разумного бытия личности, бытия, осуществляемого по логике объективно определенного идеала.

Любая «чертовщина», которая создается внутри культуры, способна стать и действительно становится основанием человеческого существования и развития. Ее «непостижимость»

создает те самые идолы, которым начинают поклоняться, причем поклоняться не только в сфере обыденного сознания, но и в науке. И даже в философии! Поэтому-то Ильенков и ставит проблему отношения общественных представлений людей к объективной реальности. В формальном смысле Бородай прав: где нет этого идеала, там вообще нет человека. Следовательно, возникающее человеческое бытие уже самим этим фактом перед самосознающим человеком ставит проблему: как возникает идеальное в составе развивающейся человеческой субъективности. Как только возникает человеческая форма, сразу возникает и проблема идеального состава этого бытия. И одновременно — как и чем этот идеальный состав сформирован. И каково отношение этого идеального содержания к самой действительности, с одной стороны, и к человеческой субъективности — с другой. Так задачу видел и ставил Ильенков.

**Славин Б. Ф.** Тема Ильенкова — это безграничная тема. Я поделюсь своим пониманием его основных идей, которые потрясли меня культурой мысли, которой не было у многих официальных и неофициальных марксистов в Советском Союзе. Идеи были достаточно просты, но мною воспринимались как открытия.

Прежде всего, о его понимании личности человека, которую он любил называть *молярной единицей*. Меня поразило, как высоко ставил он эту «молярность», видя в ней целый ансамбль общественных отношений. По Ильенкову, человек — это не столько природное, сколько деятельное социальное существо, результат общения с себе подобными, «ближними» и «дальними» людьми. Скажи, что ты делаешь, и я скажу, кто ты, скажи, с кем ты общаешься, и я скажу, кто ты, наконец, скажи мне, какие книги ты читаешь, и я скажу, кто ты. Все эти простые до очевидности мысли, которыми интуитивно руководствуется каждая мать, стремящаяся к тому, чтобы ее ребенок общался с хорошими и умными сверстниками, освещались у Ильенкова высокой научной теорией личности, которую он развивал, анализируя опыт воспитания слепоглухонемых детей в знаменитом Загорском интернате.

Вспоминаю в этой связи мою встречу с ним незадолго до его смерти. Эвальд Васильевич лежал больной на кровати в углу комнаты в квартире напротив МХАТа. Показал мне какой-то журнал с фотографиями, на которых были изображены известный физиолог Павлов с собаками и сам Ильенков со слепоглухонемыми молодыми людьми. Было видно, что Ильенков до-

волен этой журнальной публикацией. Смысл этих фотографий для меня был очевиден: знания Павлова о психике и поведении животного не следует механистически переносить на душу и поведение человека. Он считал себя лишь популяризатором основных идей Маркса о деятельной природе человека, высказанных им в «Тезисах о Фейербахе» и других ранних работах, сожалел, что идейное наследие Маркса недостаточно освоено его современниками в различных областях человеческого знания.

Недавно я закончил работу о социальном идеале Маркса, который, на мой взгляд, совершенно неадекватно интерпретируется многими его последователями и критиками. Так вот, читая Маркса, я неожиданно наткнулся на его суждение о том, что если у растения есть всеобщая природа, то она должна быть и у человека. Она выражается в его деятельности, отличающей человека от других живых существ. Отдельный человек есть индивидуальное проявление общества, его социальной структуры, исторически сложившейся культуры. Позднее я нашел соответствующее определение личности в его «Диалектической логике», где он рассматривал личность человека как *«единичное воплощение культуры, то есть всеобщего в человеке»*. «Отдельный индивид, — писал Ильенков, — лишь постольку является человеком в точном и строгом смысле слова, поскольку он реализует — и именно своей индивидуальностью — ту или иную совокупность исторически развившихся способностей (специфически человеческих способов жизнедеятельности)...» Как физик должен освоить ту область, в которой он пытается сделать открытие, так и человек должен освоить человеческую культуру, чтобы стать всесторонне развитой личностью и продвинуть человечество по пути прогресса.

Философская идея тождества человека и общества, человека и культуры — это не только великая идея. Она имеет и сугубо практическое значение. Ильенков использовал ее при объяснении сложных процессов образования и воспитания не только нормальных, но и слепоглухонемых детей.

Педагогика, начинающая воспитание детей с пользования ложкой, вилкой, с умения цивилизованно пить чай и понимать простейшие слова, воспроизводит в сокращенном виде историю становления человечества и его культуры. Такая педагогика поднимает слепоглухонемых детей до уровня нормальных. При этом оказывается: то, что годится для воспитания обделенных природой детей, в еще большей степени годится для детей нормальных. К сожалению, сегодня не все педагоги это понимают, настаивая на сугубо словесных методах воспитания. Это к воп-

росу о роли вербального обучения и воспитания в школе и о роли трудовой деятельности в становлении человеческой личности.

Ильенков настаивал на том, что мышление надо понимать как воспроизведение в человеческой голове движения самого человека по логике окружающего его предметного мира. Для меня эта истина наглядно подтверждается нашим образным мышлением, когда мы в своем сознании мысленно строим дом, рисуем или создаем чертеж будущей машины, машем кулаками после драки и так далее. По Ильенкову, «*всеобщность человеческой природы*» состоит в непосредственном общении людей друг с другом, в свободном труде и творчестве одних ради блага других. Именно такое разумное общество он видел в будущем и всячески приближал своей творческой деятельностью, считая своим социальным идеалом *коммунизм*.

Что же означает это слово в аутентичном марксизме? Утопию? Светскую религию? «Красивую, но вредную сказку», как однажды выразился наш просвещенный президент? Ни то, ни другое, ни третье. Оно означает, говоря словами Лифшица и Ильенкова, общество в собственном смысле слова, или общество, «соответствующее своему понятию». Это означает простую вещь: человечество тогда станет соответствовать своему понятию, когда достигнет своей зрелости, своего совершенства. И это совершенство, этот идеал не за горами, его можно увидеть уже сейчас в простом человеческом общении людей, лишенном какой-либо корысти или выгоды. Коммунистическое общество — не утопия и не сказка. Оно становится утопией и сказкой, если в него загоняют насилием или пытаются реализовать для меньшинства за счет ограбления большинства.

Как мы знаем, в такое общество нельзя войти, минуя рынок и многие «прелести», с ним связанные. Но рыночные отношения в XXI в. не могут быть сведены к обществу в целом: рынок не означает *рыночное общество*. Великие достижения культуры, включая свободу и справедливость, нельзя измерять только в деньгах, их всеобщая природа противоречит меновой стоимости.

Лифшиц согласен с Ильенковым в том, что, «перестраивая себя руками человека, природа действительно находит в человеческом мире свое собственное идеальное». Но он считал, что Ильенков противоречит сам себе, когда определяет идеальное только как *аспект культуры, мир представлений*, а не действительный материальный мир. По мнению Лифшица, «человеческий дух, опираясь на объективное содержание реальности, способен создавать себе искусственные зеркала в виде статуй, картин и книг, но природа этой особой зеркальности не

в том, что она есть продукт человеческого труда, а в том, что его общественные представления, как, впрочем, и личные, его духовная деятельность воспроизводит объективные эквиваленты, всеобщие формы отражения, сложившиеся в материальном процессе развития и природы, и общества».

Отличительной чертой философии и Ильенкова, и Лифшица было стремление постоянно вскрывать и показывать объективный характер идеального. Ильенков это делал, вскрывая объективный характер человеческой культуры и борясь против ее сведения к узкому психологизму и субъективизму. Лифшиц требовал идти дальше и находить материальные корни идеального в обществе и самой природе, постоянно рождающей из себя его различные формы, будь то совершенное растение или произведение искусства, отражающее в образной форме совершенные черты окружающего нас мира.

Представляю, какую принципиальную позицию заняли бы Лифшиц и Ильенков, живя в наше смутное время, характерной чертой которого является идейное перевертывание бывших «ортодоксов» марксизма в примитивных апологетов современной буржуазной идеологии или повальное увлечение представителями интеллигенции религией и мистикой. Духовной свободой сегодня называют не обращение людей к науке и высоким ценностям общечеловеческой культуры, а обращение к средневековой схоластике и бреду экстрасенсов, магов и колдунов. Неловко смотреть, когда нынешний президент, бывший офицер Советской Армии, постоянно ходит в церковь и слушает своего духовника, с которым, как мне сказали, его познакомил один из крупных отечественных банкиров. В каком же обществе мы оказались, о какой России говорим?

По мнению философа Зиновьева (ровесника Ильенкова), мы переживаем нисходящую ветвь эволюции, своеобразный инволюционный период истории России. Полного отката назад нет: есть и позитив, связанный с избавлением нашего общества от удушающей атмосферы советского общества, но нельзя мириться с превращением некогда атеистического общества в клерикальное с безудержной проповедью примитивной массовой культуры, с господством в науке и искусстве разрушающего релятивизма и постмодернизма.

**Бузгалин А. В.** Я хочу обратить ваше внимание только на три проблемы, имеющие отношение к теме идолов и идеалов.

Первый тезис связан с методологией исследования *реальных диалектических противоречий*. Я совсем недавно столкнулся

с такой трактовкой понятия «противоречия» профессиональным философом: «Противоречие... это когда у вас Христос и Антихрист равноценны, и надо грешить, чтобы потом покаяться». Понимание противоречия как сложного соединения взаимоотрицающих и непосредственно тождественных определений одного и того же феномена, живущих лишь в развитии через снятие, — это ныне почти полностью забыто. А между тем это просто рабочий инструмент каждодневного исследовательского процесса для обществоведа. Не знать этого, не пользоваться этим — все равно что быть математиком, который не умеет взять интеграл или решить дифференциальное уравнение. Диалектика — это теория не меньшего уровня сложности. И учиться ей надо примерно столько же, сколько интегральному и дифференциальному исчислению. Увы, ныне это непостижимые вещи.

Второй мой тезис касается использования этой методологии для решения *проблемы человека*. В марксизме Ильенков просто развивал эту тему, и хотя здесь он внес не самый большой вклад, он очень творчески и красиво раскрыл саму проблему. Человек есть противоречие: с одной стороны, он подчинен отчуждению, объективным, от его воли не зависящим законам. С другой стороны, творец истории, и это его родовая сущность (причем отнюдь не внеисторическая, а генетически всеобщая). Соединение в реальном процессе исторического развития этих двух сторон бытия человека как родового существа есть ключ к пониманию и реформ, и революций, и социальных движений, изменяющих мир, и диалектики конформизма — подчинения человека денежному фетишизму, капиталу, государству. Между тем, марксизму приписывается иная логика — *логика плоского экономического детерминизма*, которую с восторгом воспроизводит дюжий либерал точно так же, как марксист-сталинист: они спинами сталкиваются в одном пространстве. Дюжий либерал говорит, что рациональный человек — это тот, кто все соизмеряет с толщиной кошелька или объемом счета и принимает решения в соответствии с денежной выгодой. Сталинист говорит, что производительные силы и производственные отношения определяют надстройку капитализма, соответственно, получается тот же самый вариант капитала и денег. Творение истории общественным человеком исчезает.

Третий тезис. Методология системного восхождения от абстрактного к конкретному приводит к пониманию мира отчуждения как мира, рождающего *превращенные формы*. Методология различения содержания и превращенных форм, которые воспринимает обыденное сознание, — важнейшая черта марк-

сизма и, в частности, работ Ильенкова. Превращенные формы характеризуются знаменитой марксовской фразой: «кажется то, что есть на самом деле». Кажется, что деньги правят миром. Почему кажется? Потому что, вообще говоря, не бумажки правят миром, а те общественные человеческие отношения, которые эти бумажки делают ценностью. Но на уровне обыденного сознания — да, бумажка правит человеком.

Различение фетиша, превращенной формы и действительного содержания для многих наших методологов — тайна за семью печатями. Сегодня это стало гораздо более сложной материей, чем любой интеграл для наших обществоведов. А без этого понять нашу сегодняшнюю действительность, которая вся состоит из удвоенных и утроенных фетишей (когда один фетиш надстраивается над другим и все это накручивается) невозможно. А когда докапываешься до начала, то приходишь к очень интересным и важным выводам, причем «работающим» практически, вплоть до анализа реальных политических процессов, не говоря уже о чем-то более сложном.

Так, например, начинаешь понимать, что истина, добро и красота вовсе не абстрактный идеал, а действительный вектор человеческого развития, связанный с реализацией родовой сущности человека. Появляется идеал прогресса, связанный с развитием человеческой личности, понятого как процесс. Он подсказывает критерий, по которому можно полемизировать и с Поппером, и с либералом-практиком. Для этого последнего нет ни идеала, ни истины, ни критерия добра и красоты. Зато есть крылатые ракеты, с которыми они пытаются продвигать свои представления о мире и человечестве, считая себя представителями более совершенной цивилизации и высокой культуры.

**Федотова В. Г.** Для меня очень важна тема антинатурализма позиции Ильенкова. Что он понимал под идеальным? Для него это всеобщие необходимые формы человеческой деятельности, которые, будучи вторичными, являются объективными с точки зрения материальных отношений. В эпоху вульгарного противопоставления первичности бытия сознанию он показывал значимость идеальных форм конституирования общества, т. е. значимость этих идеальных форм как социальных институтов, как феноменов культуры. Идеальное рассматривалось как реальность культуры. И если бы люди читали Ильенкова, они бы, наверное, не могли говорить «давайте переделаем сознание, а потом переделаем реальность», ибо они бы понимали, что сознание — куда более стабильная инерционная вещь, чем эко-

номическая реальность. Его концепция идолов и идеалов имеет очень большой критический пафос.

Я хотела бы обратить внимание на то, что Ильенкова читали люди, которые были далеки от философии, — физики, математики, филологи, музыканты. Почему они читали эти непростые тексты, почему они так верили Ильенкову? Великолепный памятник на его могиле поставлен пензенским студентом художественного училища, начинающим скульптором. Откуда он взял этот образ? Как он сумел создать такое гениальное творение? Однажды в поезде я читала Ильенкова, а, проснувшись в четыре утра, увидела читающим эту книжку своего попутчика. Это был редактор Чингиза Айтматова, он многое не понял, но когда мы поговорили, то, провожая меня, он воскликнул: «Как же я раньше жил без Ильенкова!» То есть Ильенков выступал для этих людей как носитель какой-то новой реальности, новой утопии в смысле Мангейма, которая состояла в том, что есть подлинный марксизм, и что если бы этот подлинный марксизм реализовался, мы жили бы в другом обществе. Как аналог мангеймовского понимания утопии и критики существующего, я думаю, это были совершенно замечательные ходы. Но в качестве реальной альтернативы, конечно же, нет. Почему? Потому, что марксизм как бы раздвоился. Он воплотился, с одной стороны, в социал-демократической версии на Западе, а с другой — в коммунистической версии в странах второго эшелона развития. Разделение на идеологию и утопию мне кажется очень важным и у Ильенкова: чтобы играть критическую роль, он создал эзоповскую форму критики существующего. Я думаю, что он сам не мог быть столь некритичен, чтобы верить в подлинный марксизм.

Сегодня ситуация почти не изменилась, потому, во-первых, что мы имеем идолов или идеологию капитализма — очень жесткие, вместо либеральных идеалов навязывающие их уродливые формы. Во-вторых, тут я могу согласиться с Бородаем, — сегодня исчезли и идолы, и идеалы, и утопии, и идеологии. На презентации книги Баумана «Индивидуализированное общество» ее автор сказал, что он хотел бы выступить как новый Оруэлл, чтобы показать, что грозит будущему поколению. И это — как раз дефетишизация, отказ от всяких смыслов (уже смыслов — не только идеалов и идолов!), это замена того, что Бородай называет видовым отбором обществ, сведение к индивидуальному отбору.

Я думаю, что Лифшиц и Ильенков гораздо ближе друг другу, чем здесь утверждалось. Если бы Лифшиц не верил в идеаль-



ное и не признавал объективную реальность идеального, он никогда бы не выступал с точки зрения идеала, потому что смысл идеала только в том, что он может стать объективным. Если бы Ильенков не принимал идеал, он не сконструировал бы свою концепцию идеального, не написал бы «Идолы и идеалы». Валентин Иванович нарисовал мрачную картину духовно-ценностного распада нашей действительности. Но разве все эти идолы и идеалы сами разрушались? Да нет, просто каждый день «опривычивается» вульгарность, насилие, безразличие, эгоизм и т. д. Если бы ценности, приходящие с экранов, из газет, были другими, наверное, опривычивались бы и другие представления.

Мне кажется, значение Ильенкова сегодня не в том, что он создал утопию в духе Мангейма для критики социалистического общества и догматического марксизма, а в том, что он обосновал ценность идеального как объективной реальности, как социального института и дал нам карты в руки, чтобы изменить общество.

**Межуев В. М.** Оба докладчика так и не объяснили нам, что именно Гегель и Маркс, а вслед за ними и Ильенков, понимали под идеалом и идеальным и что в их понимании не устраивало Лифшица. Мы здесь рассуждаем, оставаясь в рамках обыденного представления об идеале, понимая под ним стремление к тому, чего нет в действительности, что существует в нашей голове в виде только мечты или фантазии. Если это так, и идеал — исключительно психологический феномен, то Бородай прав: между идеалами и идолами нет большой разницы. Сводя идеальное лишь к сознанию, выводя его тем самым за пределы бытия, мы попадаем в ловушку релятивизма, которую, собственно, и пытались избежать Лифшиц, споря с Ильенковым о природе идеального. Угроза релятивизма — самая опасная для философии, верящей в наличие обязательной для всех объективной истины. И как избежать такой угрозы, понимая под идеальным всего лишь продукт сознания, всецело зависящего от текучести и изменчивости человеческого, пусть и общественного, бытия?

Для Ильенкова, как для Гегеля и Маркса, идеальное — это то, что существует не только в голове человека, но и в самой реальности. Его нельзя трактовать исключительно как психологический или гносеологический феномен. В поиске идеала не надо мысленно устремляться за пределы реальности. Но как понимать саму эту реальность? Если для первых греческих философов она предстает в виде некоторой природной стихии (вода, воздух и прочее), то Платон понимает под ней бытие, ко-

торое по своей природе может быть только идеальным, т. е. существующим согласно своей истине (или идее), а не в силу чье-то мнения. Мир идей, или идеальный мир, существует для нас не как чувственно воспринимаемый, а как сверхчувственный, умопостигаемый мир, который располагается, по словам Платона, в «умном месте», то есть в уме, в сознании.

В философии Нового времени идеальное стало синонимом всего разумного, а сам разум был истолкован немецкими философами как способ познания и действия не эмпирического, а трансцендентального (трансцендентальный идеализм Канта) или абсолютного (Гегель) субъекта. Идеальное — не продукт отдельной человеческой головы и индивидуальной психики, а способ деятельности всеобщего — трансцендентального или абсолютного — субъекта. Идеальный мир — в любом случае, мир, создаваемый и контролируемый деятельностью определенного субъекта. Вопрос лишь в том, как понимать этот субъект. У Маркса он представлен вполне земным и конкретным человеком, как он реализует себя в процессе своей чувственно-предметной и общественно-преобразовательной деятельности. Всеобщие формы этой деятельности, запечатленные в чувственно-предметной форме, и есть идеальное, как оно трактуется Ильенковым. Стало быть, идеальное существует не только в сознании, но и в самих вещах, создаваемых человеком, т. е. во всем предметном мире культуры.

Что же здесь не устраивало Лифшица? В понимании идеального Ильенковым Лифшиц увидел уступку релятивизму, отступление от материалистической теории объективной истины (в ее ленинской интерпретации). Истина (как и все идеальное), доказывал он, объективна лишь в качестве реальности, независимой не только от сознания, но и от человеческой деятельности, т. е. в качестве не только культурной, но и природной реальности. Идеальное в своем существовании предшествует человеку и его деятельности и только в таком виде является гарантией объективной истинности его знания. В конце концов, все мы — дети природы, и не мы, а она является творцом истины (и, следовательно, всего идеального). Считать, что истина приходит в мир вместе с нами, что мы являемся ее творцами, значит, выдавать за нее субъективное мнение, обусловленное сложившимися на данный момент обстоятельствами. Истина заключена в самой природе, которая потому идеальна до всякого познания, в своем объективном существовании. Именно так Лифшиц понимал материализм — скорее в духе французского Просвещения, чем немецкой классической философии.

Получается, что только в природе следует искать спасение от релятивизма. Между тем главное для человека — определить-ся в отношении не только к собственной биологии, но, прежде всего, к *собственной культуре*. Потеря культурной идентичности и стала в наше время причиной разъедающего всех и вся культурного и идейного релятивизма, не видящего разницы между идолами и идеалами, истиной и ложью, добром и злом, красотой и безобразием. Не культура несет в себе релятивизм, а отказ от нее в пользу, например, биологии, чисто природного, если угодно, животного, существования.

Спор Лифшица с Ильенковым об идеальном — это спор о судьбе европейской культуры и философии, ибо идеальное все-таки открыли и сделали предметом своего интереса философы. В наше время мир идей, идеальное, — не в почете. Предпочитают говорить и думать о том, что ближе к телу, что сулит прямые выгоды. С идеалами вообще плохо, со всех сторон их теснят идолы современной цивилизации. Но культура жива, пока философы спорят об идеальном. Когда и они прекратят эти споры, займутся, казалось бы, более земными и полезными для всех вещами, кончится и европейская культура со всеми своими идеалами, уступив, наконец, место новым или старым идолам.

**Мареева Е. В.** Отреагирую на выступление Юрия Мефодьевича Бородая. Для меня выдающимся открытием того времени, именно 80-го года и позже, было то, что марксизм предстал как парадоксальная форма материализма, признав сущностью человека идеальное. Это парадоксальная форма материализма, потому что надо еще показать, каким образом происходит переворачивание материального в идеальное. Когда мы это показываем, мы марксисты. Думаю, именно в этом контексте находится Юрий Мефодьевич, когда говорит, что суть идеального состоит в том, что человек, в отличие от животного, детерминирован всеобщим в форме цели, в форме идеала. Человек, в отличие от животного, детерминирован всеобщим. Но для Ильенкова при этом принципиально важно, какая это форма сознания — *истинная* или *ложная*. И более того, не просто какая она (это и на уровне интуиции можно определить), а важно, какие социально-культурные обстоятельства ее продуцируют. Такова главная проблема марксистского анализа идеального.

А то, что говорил Юрий Мефодьевич, для меня всего лишь новая, современная форма фетишизма. Если всякое фетишистское сознание есть основа идеального, то все переворачивается. Получается, что, с одной стороны, Юрий Мефодьевич

борется с этим современным рационализмом, а с другой — тут же сам плодит аналогичные вещи. Я не согласилась бы и с Вадимом Михайловичем насчет того, что это психологическая трактовка идеального. Это скорее какая-то прагматическая трактовка идеального. Получается, что способ, каким детерминирован человек, важнее того, во что мы верим. Важно, что мы верим во всеобщее. Но это же чисто технологический подход, навязанный нам современной технологической цивилизацией: главное — способ, а цель уже сама по себе не важна. Получается, что важнее всего не утратить культ. А если это культ денег, то тогда да здравствует культ денег! Вот так современный человек, неровен час, и станет идеальным...

**Лазуткин В. В.** По поводу тезиса «*идеальное везде и нигде*». На мой взгляд, здесь надо различать гносеологический и онтологический аспекты проблемы. В гносеологическом плане идеальное действительно *везде и нигде*. Потому что не важно, что это — продукт культуры, т. е. человеческой деятельности, или это некое природное явление. С другой стороны, в онтологическом аспекте природа может говорить, отвечать, но спрашивать ее и слушать ее может только человек. И актуальным идеальное становится только в человеческом бытии. В природе же оно выступает как потенциальная сила, которая может что-то причинять только через человека, через его сознание, через его деятельность. И важно это не упускать из виду.

**Арсланов В. Г.** Если взгляните в собственную жизнь, обнаружите: когда дух падал, иногда до позорной степени, материя выручала. Бывает такое. Гораздо меньше, чем хотелось бы, но бывает. Почему? Потому что, доказывает Лифшиц, в реальном мире есть идеальное, а именно *бесконечное как целое*, а не потенциально бесконечное. «Разлитая» в мире бесконечность может концентрироваться, принимать определенную форму, которую Гегель называл *актуальной бесконечностью*: скажем, цветок — это актуальная бесконечность, явление чуда в нашей жизни. Но всякое великое есть некое *ограничение*, что прекрасно понимал Гете. Все великое возникает благодаря ограничению. И приходится платить за это обязательно. Только Бог по своему понятию есть такое абсолютное и бесконечное, которое не желает за свою абсолютность платить. Подобное нереальное абсолютное пожирает самого себя, противоречит самому себе. Согласно Гегелю, греческая классика, величайшая вершина мирового искусства, идеальна потому, что до известной степени несет зерно

своей гибели в самой себе не по внешним причинам, а по внутренним. Бесконечность, взятая как целое, продукт ограничения. И эта ограниченность рано или поздно сказывается, увя, и в тех «чудасиях» культуры, которые мы наблюдаем в мировой культуре наших дней. А выручает нас то, что, кроме бесконечности, взятой как целое, есть еще то, что Лифшиц называет разлитой бесконечностью, потенциальной бесконечностью.

**Сорокин А. А.** Присоединяюсь к тем, кто не согласен с тезисом, что идеал и идол — это просто два разных обозначения по сути дела одного и того же. Эта релятивистская трактовка очень опасна для решения проблемы идеала. Ведь идеал — это то, что делает человека человеком, а идол — то, что делает человека человекообразным существом. Разница огромная. Где и как формируется идеал? Он формируется в историческом процессе как форма, снимающая противоречия, специфические для данного общественного развития, более или менее адекватного отношения человека к создаваемому им миру. Хочу поддержать мысль Славина о том, что, видимо, нужно дойти до края, до последнего рубежа падения и распада, чтобы у людей пробудился острый интерес к постановке и обсуждению каких-то глубинных, общественно значимых вопросов. Поскольку мы до этой границы еще не дошли, могу предположить, что где-то к середине столетия интерес людей, философов, к проблематике классической философии поднимется.

**Толстых В. И.** Обращаю ваше внимание на одну особенность философской работы и деятельности, как я ее понял за все годы пребывания в этом сообществе. Если философы правильно поставили какую-то проблему или вопрос, они свою основную задачу выполнили. Для меня философ — это человек, подобно Ильенкову, поставивший проблему или вопрос, которые остаются актуальными и животрепещущими даже после его смерти. Человека уже нет, а мысли и идеи его продолжают жить. В чем мы сегодня все и убедились.

С. Н. Мареев

## Социализм: теория и практика

Быстро бежит время. Вот уже скоро тридцать лет, как нет с нами Ильенкова. И давно уже нет того государства, в котором он жил и которое защищал, как мог. Давно уже неолибералы сплясали свой канкан на развалинах великой державы. Но идея не умерла. Вновь, то там, то здесь слышим мы слово *социализм*. И понятно, Венесуэла, Латинская Америка — все это далеко и как-то нереально. Но и в нашем отечестве оно прозвучало неожиданно: появилась партия, в названии которой есть «справедливость», а ее лидер заявляет, что это партия социалистического типа. Как-то не верится в серьезность и искренность таких заявлений от главы «сената», уже три члена которого сидят за решеткой. Тем не менее слово-то это, оказывается, популярно...

Много домислов высказывалось по поводу того, почему Ильенков не захотел жить на этом свете. Но не будем гадать на кофейной гуще, а дадим слово самому Ильенкову. Вот начало его письма Ю. А. Жданову (тоже уже покойному) от 18.01.1968 г.: «Опять вернулся к письму — отложил его, так как думал, что Вы в Москве. Жаль, что не удалось поговорить. Вы помогли бы мне выбраться из дурного настроения. Никак оно не проходит, а в итоге даже письмо написать — и то превращается в проблему. Уж очень хочется этим молодцовым вернуть все назад. А их, увы, много. Вот и думается — еще двести лет будет тянуться эта ерунда, если раньше бедой не кончится. И валится все из рук,

хочется махнуть рукой на всю эту философию несчастную и беспомощную и заняться чем-нибудь другим... Такие-то вот настроения совсем меня одолели. И трудно решить — насколько они оправданны. Но впечатление все же такое, интегрально-интуитивное — что наступает полоса тухлого безвременья, когда все те, кто мог бы что-то делать интересное — забираются в свои норы, а на свет опять выползает всякая нечисть, ничего не забывшая и ничему не научившаяся, только сделавшаяся еще злее и сволочнее, поскольку проголодалась. И никак не удастся взглянуть на все это дело «философски», то бишь «суб спещие этернататис». Даже не знаю — посылать Вам эти ламентации или лучше порвать и переждать с письмом, пока не посветлеет на душе»\*.

Полоса «тухлого безвременья» для Ильенкова так и не кончилась, а все только усугублялась. Да и для нас, ныне живущих, она не кончилась. Ведь вся та нечисть, которая выползала на свет тогда, выползает и сейчас, причем сейчас, можно сказать, она *вся* выползла. Поменялись слова, лозунги, но музыка та же. Как и тот же самый старик Михалков. А самый молодой грезит о монархии Романовых и мечтает поставить памятник Столыпину — вешателю русского народа. Может быть, грешно так говорить, но в общем-то хорошо, что Ильенков не дожил до этого...

Судьба социализма в нашей стране, да и не только в нашей, всегда волновала Ильенкова. И он в понимании теоретических и практических проблем социализма был на десять голов выше признанных советских теоретиков типа академика П. Н. Федосеева. Ильенков, правда, не написал фундаментальных трудов по таким проблемам, но думал об этом постоянно. И главное — совсем не так, как думали об этом Федосеев, Константинов, Митин...

Однажды Ильенков показал мне машинописный экземпляр книги Дж. Оруэлла «1984» в его собственном переводе. Тогда была середина 70-х гг. 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 демон-

---

\* Жданов Ю. А. Взгляд в прошлое: воспоминания очевидца. Ростов-на-Дону, 2004. С. 389–390.

стрировала тенденции эволюции частнособственнического общества, хотя сам Оруэлл приписывал это «коммунизму».

Эти тенденции находят свое выражение в том, что обозначалось в западноевропейской философии до последнего времени емким, хотя и не всегда определенным понятием «отчуждение». «Коммунизм», как он прорисовался у Оруэлла, это *свое иное* частно-собственнического общества. И если в нашем советском социализме намечалось что-то похожее на такой «коммунизм», то Ильенков воспринимал это как возврат всей той старой мерзости, от которой отрекалась социалистическая революция. Ведь «трансформация» потому так в общем-то плавно и мирно и прошла, если не считать нескольких выстрелов из танковых орудий по Белому дому, что то, что называлось «социализмом», идейно внутри себя давно уже переродилось в частнособственническое общество.

Социализм, считал Ильенков, вырастает из стремления преодолеть эту тенденцию. Но на первых порах в своем стремлении снять отчуждение, возникающее на почве частной собственности, социализм доводит это отчуждение до его крайней степени, превращая частную собственность во «всеобщую» частную собственность. Таким образом, социализм, будучи *своим иным* капитализма и потому отрицая присущее ему отчуждение, в лице «всеобщей» государственной собственности в определенном отношении усугубляет ситуацию. Отрицая частную собственность в *частной форме*, он рождает частую собственность во *всеобщей форме*, усиливая отчуждение.

Ильенков в связи с этим различает *формальное* и *реальное* обобществление, что пытался также различать и Ю. А. Жданов. «Я тоже, — пишет он в том же письме Ю. А. Жданову, — привык представлять себе нынешнюю полосу с точки зрения примерно тех же категорий, — как фазу на пути от формального «обобществления» — к реальному, до которого, увы, видимо, еще далековато. Печально, однако, то, что во всем этом движении мало ясного теоретического понимания и слишком много фразы, много демагогии, отчего процесс и протекает так мучительно, и с такими издержками, которые едва ли не превышают выгоды от формального обобществления, едва ли не сводят их на нет»\*.

Ильенков называет такие вещи «тонкостями». И это понятно, потому что советские «научные коммунисты» совершенно

\* Жданов Ю. А. Взгляд в прошлое: воспоминания очевидца. С. 390.



не представляли себе возможности сочетания частного и общего в этом вопросе. Хотя уже великий Аристотель полагал, что можно сочетать преимущества того и другого, а именно, он писал, что «лучше, чтобы собственность была частной, а пользование ею — общим»\*. Строго говоря, «чистой» частной собственности нигде и никогда не было. Она всегда была связана с общим хотя бы уже потому, что сама частная собственность может быть гарантирована только обществом, государством. И тут возможна самая различная мера сочетания того и другого. Решая этот вопрос, невозможно отделаться *чисто теоретическими* соображениями. Он должен ставиться только *конкретно-исторически*: как может и как должно сочетаться то и другое *здесь и теперь*. В общем виде этот вопрос решить просто невозможно.

Вот этой-то методологии *конкретного историзма*, которую Ильенков не зря ставил в центр марксистской методологии, и не хватало теоретикам «научного коммунизма». Может быть, ее не хватало даже такому замечательному человеку, как Юрий Андреевич Жданов, которому Ильенков как раз об этом и пишет: «Так что чисто теоретически я с вашим текстом согласен полностью, — вопрос, однако, в том, какие же конкретные социально-экономические меры могли бы обеспечить максимум преимуществ, созданных фактом формально-юридического обобществления собственности и пресечь всякого рода кукурузу. Видимо, иного противовеса формализму, возмнившему себя раньше времени «реальностью», кроме признания прав товарно-денежных отношений, нет. Так что существующую ситуацию и надо, наверное, познать методом «раздвоения единого», — богу богово, кесарю — кесарево, т. е. совершенно четко определить права формализма, вытекающие из его реальных возможностей, и ясно очертить ту сферу, которая формализму реально неподвластна. И пусть она конституируется сама, как знает, ибо стихия тоже содержит в себе свой «разум», — и иногда более разумный, нежели формальный. Тогда и формальный разум делается, может быть, несколько более самокритичным и поворотливым — каковым он сам по себе, боюсь, не делается никогда»\*\*.

Иначе говоря, тут надо пройти между Сциллой формального обобществления и связанной с этим командно-административ-

\* Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 410.

\*\* Жданов Ю. А. Взгляд в прошлое: воспоминания очевидца. С. 390–391.

ной системой и Харибдой безраздельного господства товарно-денежных отношений. И то и другое ведет к отчуждению: в одном случае к отчуждению производителя от вещных условий производства, которые находятся в собственности государства и делаются по существу собственностью государственных чиновников, в другом — к отчуждению производителя от производителя, которые связаны только через рынок, и, опять же, к отчуждению производителя от средств производства, которые теперь концентрируются в руках частных лиц, в том числе и бывших партийных и советских работников, из которых и сформировался в основном наш нынешний олигархический капитал.

Итак, тенденция к отчуждению есть тенденция развития капитализма, а не социализма: это не есть его *собственное*. Тем более что *развития социализма*, строго говоря, история не знает, потому что социализм — это не состояние, а движение, уничтожающее нынешнее состояние. Нет ничего хуже, чем превращение социализма в «состояние», хотя в определенных условиях ничего другого быть не может. Ильенков не идеализировал это «состояние», но тот выход из этого «состояния», который предлагала либеральная интеллигенция, он тоже принять не мог, потому что очень хорошо представлял себе, что из этого может получиться. Теперь мы уже знаем, что из этого может получиться, потому что оно уже случилось.

В докладе «Маркс и западный мир» Ильенков пишет: «Поэтому, 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 внешним 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-интеллекта «западного мира». Нас они не пугают. Мы понимаем эти тенденции как наш вчерашний, хотя и не до конца еще пережитый день»\*.

Этот доклад был написан для международного симпозиума, состоявшегося в апреле 1966 г. в США, на который Ильенков не смог поехать. Сейчас слова о том, что это «наш вчерашний, хотя и не до конца еще пережитый день», могут показаться

---

\* Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 165.

чрезмерно оптимистическими: второе пришествие «чумазого» состоялось, хотя его внешний вид очень изменился. Не изменилась только его суть — страсть «все поделить» и побольше хапнуть.

В позиции Ильенкова по поводу социализма ничего невозможно понять, если не учитывать того, что критика частнособственнического общества имеет солидную историческую традицию от Платона до Маркса. Причем и у первого, и у второго главный мотив — спасение культуры. Интересно, что уже в идеальном государстве Платона довольно явственно проступили 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 жестокости теоретиков и практиков — создателей коммунистических утопий, а в том, что невозможно обуздать частнособственническую анархию увещеваниями и моральными проповедями. Поэтому «неподкупный» Робеспьер, человек субъективно отнюдь не жестокий, отправлял на гильотину «врагов народа» десятками, сотнями, тысячами. Кстати, само понятие «враг народа» родилось именно в годы Великой французской революции. Сталин тоже зверел постепенно по мере обострения классово-борьбы. 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 хлебопоставки. И это дало толчок тому большому террору, который произошел в 30-х гг.

Ильенков и здесь следовал своему учителю Спинозе: не плакать, не смеяться, а понимать. И потому, когда я спросил его как-то, а была ли необходимость во всем том, что связано с именем Сталина, ответ был почти мгновенным и определенным: да, конечно, была. Все давно и тщательно было продумано. И он тут же начал мне излагать то сцепление «исторических случайностей», которое стало исторической необходимостью рождения сталинизма. При этом Ильенков доставал томики Ленина с закладками и показывал соответствующие места в послеоктябрьских работах Ленина, где было написано: нам необходимо продержаться в союзе с середняком 10—15 лет и т. п. Как раз в 1928 г. стало ясно, — Сталину стало ясно, но отнюдь не всему его окружению, — что «союз» кончился: продержаться не получилось. А раз кончился союз, то должна была

начаться война. А на войне, как на войне. И назад пути не было. Рубикон был перейден.

Мне никто не верил, что Ильенков мог говорить и думать такое. Но что я сделаю, если это было. И Ильенков не был бы Ильенковым, если бы в этом вопросе sluкавил или отделался обычным в таких случаях выражением возмущения по поводу «жестокого тирана», «кровавого убийцы» и т. п., как это, к примеру, делал «архивный юноша» генерал Волкогонов. Последний признался, что, будучи молодым лейтенантом, сам был сталинистом. (А Ильенков, даже будучи молодым лейтенантом, сталинистом не был.) Вот как раз Волкогонов от веры в Сталина перешел к вере в Ельцина. Поистине, как говорил Ильенков, нет божества без убожества. И всякое убожество создает себе божество. Впрочем, это и Сталин понимал, когда на замечание Шолохова по поводу его культа заметил: «Народу нужно божка». Народу нужен культ, — тот или иной, — и этому невозможно сопротивляться. Сталинизм, как уже давно было сказано, это состояние народа, а не свойство особой личности.

Все социалистические мистерии XX в. разыгрывались, что бы ни думали и ни говорили об этом в свое время Волкогонов и Ципко, по сценарию, прописанному Марксом в «Философско-экономических рукописях 1844 г.»: неразвитая частная собственность порождает неразвитые формы коммунизма — коммунизм казарменный и уравнилельный, коммунизм, отрицающий личность. Такой коммунизм никогда не устраивал Маркса. И Ильенков в своей статье «Маркс и западный мир», я думаю, очень доходчиво 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»\*. Иначе говоря, Маркс и Энгельс в 1842 г. — это примерно то же самое, что Гайдар и Чубайс в 1991-м. Разница только в том, что гуманизм и культура первых очень быстро заставили их отказаться от этого «принципа», потому что он неизбежно связан с *отчуждением человеческой сущности*. И это становится ясно уже из знакомства с работами Руссо и Гегеля. Вторые же спокойно

---

\* Ильенков Э. В. Философия и культура. С. 159.

принимают весь цинизм «гражданского общества» — этого, по словам Гегеля, чисто животного царства, в котором каждый сам себе цель, а всякий другой для него только средство.

«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 реакционной попыткой гальванизировать «корпоративный принцип», идеал Платона»\*.

Маркс прекрасно знал историю общественной мысли, и потому он понимал, что современный ему коммунизм — это повторение ошибок прошлого, чего не понимал его соотечественник — столяр Вильгельм Вейтлинг, автор одной из коммунистических утопий и 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»\*\*.

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 нам «демократов», во имя истины и справедливости мог пойти против себя. Но это не было шараханьем в противоположную сторону. Общий вывод из исследования, которое Маркс осуществил в 1843—1844 гг., заключается 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

\* Там же.

\*\* Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 1. С. 116.

хорошо. Дело в том, что она *противоречива*, как и вообще всякое историческое явление. И до тех пор, пока частная собственность не разовьёт и не исчерпает все свои положительные стороны, ее практическое 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». По сути же она останется частной, а именно *всеобщей частной собственностью*, поскольку остается отчужденной от непосредственного производителя.

Итак, коммунизм на первых порах выступает как «всеобщая частная собственность»\*. 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. Такая собственность выступает как собственность государства, но само государство в той или иной мере есть отчужденная от общества общественная сила. И это уже прекрасно понимал Ж.-Ж. Руссо.

Та общественная собственность в государственной форме, которая была у нас, как раз являлась всеобщей частной собственностью. И поскольку она по сути своей все-таки частная собственность, то она и становится добычей бюрократии («номенклатуры»). Номенклатурно-бюрократическая приватизация, как она произошла у нас в 90-х гг. XX века, просто *юридически* оформила то, что существовало *фактически*. Потому-то она произошла тихой сапой, без особых революционных потрясений и за спиной непосредственного производителя, который вчера знал, что Иван Иванович — директор завода, на котором он работает, а теперь узнал, что Иван Иванович еще владеет также контрольным пакетом акций этого же завода.

«Грубый коммунизм», как это ни странно, концентрируя и обобществляя производство, как раз создает почву для номенклатурно-бюрократической приватизации. Такая приватизация невозможна на базе мелкой собственности. Для этого необходима *экспроприация*. Специфика номенклатурно-бюрократической приватизации как раз состоит в том, что это приватиза-

---

\* Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 114.

ция без экспроприации, т. е. присвоение того, что было ничьим. Это, конечно, если не считать экспроприации «гробовых» денег старушек, которые были у них отняты простым росчерком пера Егора Гайдара, отпустившего цены и развязавшего колоссальную инфляцию. Такой безболезненный отъем денег не снился даже Остапу Бендеру: приватизация крупной собственности произошла путем экспроприации мелкой. «Грубый коммунизм», считал Ильенков, — и это самый интересный пункт его воззрений, — «верно осознающий свою ближайшую цель — отрицание частной собственности, сочетается с иллюзией, будто эта чисто негативная акция и есть «позитивное разрешение» всех проблем современной цивилизации»\*.

Коммунизм, по Марксу, — это только «энергический принцип ближайшего будущего»\*\*, но ни в коем случае не форма будущего общества. Более конкретные контуры будущего общества у 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, лежат пути к будущему обществу. Причем вместе с уничтожением частичного труда должен исчезнуть и *частичный человек* — это уродливое создание уродливого разделения труда. А всеобщим трудом Маркс называет «всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение»\*\*\*. Иначе говоря, всеобщий труд — это труд, продукт которого по сути не может быть частной собственностью, а он сразу и непосредственно становится достоянием всего общества. Но именно этот труд и продукты такого 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 должна начаться его правильная осада, его использование, его эксплуатация, если хотите, в интересах всего общества. Но этого чисто исторически не получилось. Получился «социализм». Дело не в том, что у такого социализма не было никаких исторических заслуг, — они, безусловно, были. Фактически же, в особенности на последнем

\* Ильенков Э. В. *Философия и культура*. М., 1991. С. 162.

\*\* Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.* Т. 42. С. 127.

\*\*\* Там же. Т. 25. Ч. 1. С. 116.

этапе, это было превращение «энергического принципа ближайшего будущего» в особую форму общества, в «формацию», хотя бы и в ее первой фазе.

Ильенков в свое время вступил в острую полемику с известным и авторитетным экономистом Я. М. Кронродом именно по данному вопросу и доказывал, что социализм — ни в коем случае не формация как устойчивое единство «базиса» и «надстройки». 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, в состояние и застой.

Коллизии частной собственности социализмом не преодолеваются, а, я бы сказал, смягчаются, делаются не такими острыми. Отсюда сохранение, как писал Маркс, «узкого горизонта буржуазного права», основой которого является принцип: равная оплата за равный труд. Тем самым труд превращается в частную собственность. Ведь частная собственность — это, как понимал уже Аристотель, все то, что имеет стоимость. 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, Латинской Америки в процессе своего освобождения от колониальной зависимости переболели «социализмом».

Для них это тоже было «энергическим принципом ближайшего будущего», но никакой устойчивой формой социализм так и не стал. Это было, если можно так сказать, формой мобилизации национальных сил в определенных экстремальных условиях, с исчезновением которых исчез и сам «социализм». Может быть, потому Макс Вебер и считал, что социализм может иметь форму только *национального* социализма. Например, такие «социалистические» меры, как трудовая повинность и хлебная разверстка во время Первой мировой войны, ввели у себя обе главные воюющие страны, Германия и Россия. Так что большевикам и не нужно было что-то придумывать, а «военный коммунизм» мог спокойно уживаться и с капитализмом.

Хрущевская программа построения коммунизма за 20 лет также была попыткой превратить движение в состояние. По существу, это была авантюра, которая привела к прямо противоположному результату — полному разочарованию в «ком-



мунизме». И Сталин, надо отдать ему должное, меньше всего был склонен к подобным утопиям. Он делал ставку как раз на продолжение «энергического принципа ближайшего будущего», сумев избежать авантюры «мировой революции», за которую ратовали троцкисты. Именно в силу того, что после Сталина превращение движения в состояние, — а при Брежневе даже в застой, — практически произошло, коммунистические идеи Маркса и, прежде всего, идея коммунизма как снятия отчуждения и возвращения человеку человеческой сущности оказались непонятными и неприемлемыми. Их списывали на «раннего», «незрелого» Маркса, а коммунизм преподавали по учебникам П. Федосеева и других идеологов построения коммунизма за 20 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»\*. 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»\*\*.

Частная собственность, в особенности мелкая, всегда порождала, и до сих пор порождает две тенденции в психологии и сознании людей. Первая — это анархический протест против всех форм общественности, поскольку они затрагивают и ущемляют 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, «ме-

---

\* Ильенков Э. В. Философия и культура. С. 163.

\*\* Там же.

дицинский факт». Поэтому независимо от того, что мы об этом думаем, кошмары Хаксли и Оруэлла являются все-таки порождением принципа «частной собственности».

Любая общественная идея, даже извращенная, имеет свою реальную почву. Таков по сути основной принцип методологии Маркса, которому следует Ильенков. Поэтому нельзя просто отвергнуть идею коммунизма. «С идеями вообще, — пишет Ильенков, повторяя по сути мысль Маркса, высказанную им в 1842 г. в статье «Коммунизм и “Аугсбургская всеобщая газета”», — 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 антипатичные вам идеи...»\*

И это так. Ведь даже «идеи» Жириновского выражают определенную и напряженную социальную потребность, если за них голосует часть населения России. И «демократы» это, конечно, поняли. А некоторые, самые умные из них, очень даже неплохо усвоили ленинские принципы классового анализа и при желании прекрасно показывают, откуда что растет, но только тогда, когда им это выгодно.

Есть одно интересное место у Маркса в подготовительных рукописях к «Капиталу», на которое как будто бы никто до сих пор не обращал внимания. «Подобно тому, — пишет Маркс, — как система буржуазной экономики разворачивается перед нами лишь шаг за шагом, так же обстоит и с ее самоотрицанием...»\*\* В историческом развитии, по большому счету, речь может идти не об отрицании, а о *само-*отрицании. Отрицание — это только момент самоотрицания. И если система буржуазной экономики в своем историческом разворачивании 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 со-

\* Ильенков Э. В. Философия и культура. С. 160.

\*\* Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. II. С. 222.

держанием. 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 все это уже воочию демонстрирует. Происходит то, что экономисты и социологи называют «диффузией» собственности. Но вместе с этим идет и процесс обобществления за счет роста доли всеобщего труда. За счет этого «частник» не только экономически, но и *технологически* оказывается встроенным в единый народно-хозяйственный механизм. 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. Квалификация — 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., ведь она его кормит.

Таково не механическое, а органическое соединение частного и общего, за которое ратовал Ильенков еще в 60-е гг. и что нашло свое отражение в его уже упоминавшемся письме Ю. А. Жданову от 18 января 1968 г.\* В общем и целом направление движения в то время, по Ильенкову, должно было идти от формального «обобществления» к реальному через признание прав товарно-денежных отношений. Однако слабый голос Ильенкова оказался в то время голосом *выпивающего* в пустыне, как остроумно выразился один из его современников. И то, что не смогла сделать сознательно партия, стоявшая у власти, сделала стихия, что лишний раз подтвердило истину: от исторической судьбы никуда не уйдешь. Ильенков предвидел трагические последствия тупоголовости тогдашних теоретиков «научного коммунизма» и потому был так печален.

Не отмена частной собственности, а ее *снятие*, — вот в чем состоит историческая задача. И если «экспроприаторов экспроприируют», то это «энергический принцип ближайшего будущего», а не идеал. Отнять и разделить — это не идеал, а только вынужденная мера, вынужденная голодом, разрухой,

\* См.: Ильенков Э. В. Личность и творчество. М., 1999. С. 258.

Гражданской войной. Так называемый «военный коммунизм» никогда не был официальным пунктом программ и решений, а был рядом мероприятий, рожденных чрезвычайными обстоятельствами. И если говорить конкретно о Ленине, то для него общей нормой был скорее НЭП, чем «военный коммунизм». Ленин прямо писал о том, что приступить к осуществлению программы социалистического строительства, которая предусматривала не «ликвидацию» частника, а его кооперирование, помешала Гражданская война. И как раз интегрирующую частника систему хозяйства Ленин называл социалистической.

«Военный коммунизм» и аналогичный ему «казарменный коммунизм» не идеал, а *действительное движение*, которое не предусмотрено никакими доктринами и программами. Это *творчество революционных масс*. Но «творчество» чевенгурских революционных романтиков есть неизбежное следствие того противоречия, которое Андрей Платонов совершенно гениально выразил в притче про кузнеца Якова Титыча, страдавшего «ветрами» и «потоками» и потому проводившего большую часть времени в лопухах. Чтобы избавить его от этой болезни, Якова Титыча следовало накормить мягкими жамками, а чтобы испечь эти жамки, надо было намолоть муки, а для того чтобы пустить мельницу, надо было отковать палбрицу, а это мог сделать только сам Яков Титыч. Отсюда понятно, что единственный выход из этого «положения» — отобрать белые пышки у «буржуев», чтобы накормить несчастного Якова Титыча.

Таков тот заколдованный круг, в который попадает всякая революция. Но это не повод сказать массе: перестань бороться, а повод сказать власть предержащим: не доводите народ до крайности. Именно этим всегда и отличались подлинные демократы от либералов, которые оправдывали неравенство тем, что призыв к равенству неизбежно приведет к революционным эксцессам. Русские революционные демократы Герцен и Чернышевский ясно отдавали себе отчет в том, что революция в России будет кровавой и разрушительной, потому что в народе накопилась колоссальная энергия разрушения вследствие вековой несправедливости. Однако они не уговаривали народ «терпеть», как это делали либералы, а пытались склонить власть к уступкам народу во избежание жертв и разрушения.

Но немедленное построение «социализма» здесь и теперь тоже не может не обернуться авантюрой. Ленин писал, что идти к мужику с проповедью коммунизма глупо и вредно. К нему надо идти с совсем другими мужицки-понятными вещами:

земля, мир, кооперация, ситец, гвозди, бытовые удобства и т. п. Опять-таки не идеал, а *действительное движение*... «Маркс, — писал Ильенков, — прямо обратил свой трезвый взор к земле и ясно увидел, что люди вовсе не гонятся за синими птицами Идеала, а вынуждены, как это ни грубо звучало для ушей мечтателей, вести ежедневную тяжкую борьбу за хлеб, за крышу над головой, за право дышать чистым воздухом... Он увидел, что вовсе не «идеалов» людям не хватает прежде всего, а самых элементарных человеческих условий жизни, труда и образования»\*.

Официальный «коммунизм» вызывал и вызывает у людей такое же отношение к себе со стороны реальной демократии, как и официальная народность, провозглашенная министром образования Николая I графом Уваровым. Это все нельзя придумать, как и патриотизм, который вдруг придумали президенту Путину как общенациональную идею: все это уже было, было... Системой политпросвета у нас было охвачено все население. И доярке, и инженеру объясняли и внушали, что социализм — это первая фаза коммунизма, когда от каждого по способностям и каждому по его труду... И каждый сидел и слушал, а про себя думал: когда же это кончится, наконец, и можно будет пойти домой к жене, которая жалуется, что мало денег приносишь, и к детям, которые тоже хотят то того, то этого, и обязательно импортного и фирменного...

Так жизнь разошлась с идеалом. Социализм должен снова прорасти из жизни, а не выдумываться из головы. И у социализма есть то фундаментальное преимущество, что он соответствует коллективистской сущности самого человека. Он противоположен индивидуализму и эгоизму членов «гражданского общества», от которых человек объективно страдает даже тогда, когда идеологию и психологию этого общества «сознательно» разделяет. Идеализировать последнее, в сущности, невозможно. Это так же, как девушка может петь о потерянной любви, но скряга не может петь о потерянных деньгах.

«Гражданское общество», которое свет в окошке для современного «образованного» обывателя, насквозь противоречиво. И противоречивость этого общества прекрасно понимал уже Гегель, который впервые, можно сказать, и описал его более-менее подробно. Вот как Гегель характеризует его в своем самом *консервативном* произведении «Философия го-

---

\* Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М., 1968. С. 123.

сударственного права»: «В гражданском обществе каждый для себя — цель, все остальное для него ничто»\*. «Эту систему можно ближайшим образом рассматривать как *внешнее государство, как государство нужды и рассудка*»\*\*. Это общество насквозь прозаично, оно убивает идеал, убивает искусство. Хотя такое общество предоставляет своим членам полную свободу выбора в том, что касается средств удовлетворения их эгоистических потребностей. «В этих противоположностях и их переплетениях, — завершает свою общую характеристику гражданского общества Гегель, — гражданское общество представляет собой зрелище как излишества, так и нищеты и общего обоим физического и нравственного упадка»\*\*\*. Знакомая картина, не правда ли? Сейчас это признают даже официальные круги. И даже Русская православная церковь включилась в борьбу с бедностью, но она, как и нынешнее наше государство, хочет бороться с бедностью так, чтобы не ущемлять интересы богатых. Они осмеливаются только *попросить* богатеньких не очень демонстрировать свое богатство...

Гегель не видел лучшего и иной перспективы. Поэтому он и предложил единственный выход из положения: создать для этого общества систему «сдержек» и «противовесов», как выражаются современные «политологи» — апологеты «гражданского общества». Этими противовесами у Гегеля являются государство, или, как он выражается, «политическое государство», а также религия и философия. Они-то, по Гегелю, в противоположность частным индивидам в «гражданском обществе», выражают и представляют *всеобщее*. Поэтому они являются носителями нравственного начала в противоположность безнравственности «гражданского общества», которое превращает индивида всего лишь в средство.

Гегель — идеолог гражданского общества только потому, что он не видит в перспективе ничего лучшего. Однако он и не пытается *идеализировать* это общество, а наоборот — вскрывает его самые глубокие и неистребимые пороки. Потому получается парадокс: в своем самом консервативном произведении Гегель наиболее революционен. Этим и отличается великий мыслитель Гегель от тех жалких, в том числе и наших современных кропате-

---

\* Гегель Г.-В.-Ф. Философия права. М., 1990. С. 228.

\*\* Там же.

\*\*\* Там же. С. 230.

лей, для которых «гражданское общество» — светлое будущее всего человечества, хотя оно исторически давно уже погибло.

Отчуждение, о котором писал еще Гегель, в современном «гражданском обществе», несмотря на его колоссальный прогресс, не только не исчезло, а стало более изощренным. Никто тебя внешним образом не угнетает, ни к чему не принуждает, — ты свободен. Но человек почему-то бежит от этой свободы и готов стать рабом любого фюрера, лишь бы избавиться от своей внутренней неустроенности, от своего внутреннего беспокойства, страха и неуверенности. И тогда фрейдисты, экзистенциалисты, персоналисты и прочие философские антропологи заявляют, что человек в сущности своей существо «трагическое». Иначе говоря, отчуждение человеческой сущности — это не историческая, а антропологическая характеристика человека. И то отношение, которое открыл Маркс, а именно, что отчуждение человеческой сущности есть проявление отчуждения индивидов в «гражданском обществе», в результате оборачивается. Все противоречия в жизни общества объявляются следствием несовершенной «природы человека».

Вот почему важно понимать и помнить, почему Маркс выступал против абстрактной внеисторической «природы» человека, и заявлял, что сущность человека — это «мир человека, общество, государство». Но в советские годы у нас возобладало именно антропологическое понимание человеческой сущности, вернее — межеумочное социо-биологическое ее понимание. Такое понимание человека тем не менее консервировало основное противоречие гражданского общества, в котором главная фигура — отъявленный эгоист, но и он вынужден удовлетворять свои потребности общественным способом.

Философия XX в. по существу заимствовала понятие отчуждения человеческой сущности у Маркса, но при этом перевернула и извратила это понятие, запечатав в него все противоречия современного общества, современной культуры. Разрешение этих противоречий или объявлялось вообще невозможным, или откладывалось до второго пришествия. И последнее провозглашалось отнюдь не только в фигуральном смысле, а в самом прямом христиански-ортодоксальном. К примеру, вся историософия Бердяева заключается в своеобразно истолкованной христианской эсхатологии, т. е. в учении о «конце мира».

Н. А. Бердяев прекрасно понимает и очень красочно рисует кризис современной культуры. *«Культура, — пишет он, — по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему*

*смыслу есть великая неудача.* Философия и наука есть неудача в творческом познании истины; искусство и литература — неудача в творчестве красоты; семья и половая жизнь — неудача в творчестве любви; мораль и право — неудача в творчестве человеческих отношений; хозяйство и техника — неудача в творческой власти человека над природой. Культура во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преобразования бытия. Культура кристаллизует человеческие неудачи»<sup>\*</sup>.

В общем, вся современная европейская цивилизация есть гигантский исторический выкидыш. Эта мысль для XX в. весьма распространенная. Гегель уповал на государство. Современные идеологи гражданского общества и в этом разуверились. Но где же выход? Во втором пришествии и преобразении мира, когда и земля, и небо будут другими? Это очень удобная либеральная сказочка для утешения страждущих и обремененных: терпите и обретете царствие небесное... Правда, идейный предшественник Бердяева Ф. Ницше видел спасение не во втором пришествии Христа, а в пришествии Сверхчеловека. Но это такая же мистификация реальной проблемы, как и хайдеггеровское «тут-бытие», в которое спрятаны все концы. Отчуждение человеческой сущности объявляется вечной и неразрешимой проблемой.

Вот почему Ильенков очень осторожно относился к самому словечку «отчуждение». Он считал, что это верное, но еще слишком абстрактное выражение реального положения вещей в «гражданском обществе». Тезис об «отчуждении», считал Ильенков, превратился у Маркса в формулу о наличии все обостряющегося противоречия «гражданского» общества с самим собой. «В ней, — писал он, — алгебраически обобщенно выражался тот факт, что условия, внутри которых каждый «частичный индивид» находится в состоянии перманентной «войны всех против всех», саморазорваны, разодраны на враждующие между собой, и все же крепко связанные одной веревкой, одной судьбой звенья, сферы разделения труда. Такое «гражданское» общество не обладает никакими средствами противодействия сложившемуся положению, и потому напряжение противоречия между частичным и коллективно человеческим характером деятельности каждого отдельного индивидуума растет беспрепятственно. Отсюда следовал вывод, что в один прекрасный день напряжение достиг-

<sup>\*</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 521.



нет критической точки и разразится громажающей молнией революции. Именно такой вывод и сделал Маркс»\*.

Итак, социализм и есть разрешение основного противоречия «гражданского общества», или, по-другому, общества «буржуазного». Это его отрицание, но такое отрицание, которое сохраняет, как отмечал Маркс, «узкий горизонт буржуазного права», а именно принцип распределения по труду. Но хотя это и буржуазный по своей сути принцип, он более справедлив, чем распределение по капиталам. «Коммунизм, — писали Маркс и Энгельс, — для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние»\*\*.

Коммунизм как *процесс* и есть социализм. А потому он так многолик и многообразен. И здесь нельзя поставить какие-то формальные рамки, придумать какую-то формальную дефиницию, при помощи которой мы можем раз и навсегда отличить социализм от несоциализма. Ленин, например, в свое время говорил, что строй цивилизованных кооператоров и есть социализм. Или что общество, устроенное так, как устроен капиталистический трест, есть социализм. В конечном счете, любую меру, направленную против «отчуждения», против эксплуатации человека человеком, можно и нужно считать социалистической.

Главная мысль Э. Ильенкова относительно марксизма, которую он проводит в статье «Маркс и западный мир», состоит в том, 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 указанного учения тоже вырос на этой почве, даже докторскую диссертацию написал по греческой философии. И если сегодня хотят противопоставить марксизму западную демократию, то не надо забывать, что Маркс принадлежал к радикальной германской демократии. И современный социализм тоже есть плод «западной» общественной системы. Это только Н. Бердяев мог писать о «русском коммунизме», совершенно забывая о том, что само слово «коммунизм» совершенно не русское.

\* Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. С. 138.

\*\* Маркс К. Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 34.

Л. К. Науменко

## Расширяющаяся вселенная души — Experimentum crucis

Я держу в руках и осторожно листаю пожелтевшие, сухие, ломкие страницы журналов середины 70-х гг., и от абзаца к абзацу, от строчки к строчке встает в воображении волнующее и смущающее душу свершение в общем-то не такого уж далекого прошлого — волнующее своей значительностью и смущающее нашей сегодняшней беспамятливостью. Речь идет об обсуждении и подведении на страницах журналов «Вопросы философии», «Коммунист», «Молодой коммунист» и других изданий, на телевидении и радио итогов уникальнейшего эксперимента по формированию психики, шире — личности слепоглухонемых детей. Дело, начатое И. А. Соколянским, продолжил и блистательно завершил его ученик и последователь А. И. Мещеряков, возглавивший творческий коллектив воспитателей-педагогов, самозабвенно, заботливо, шаг за шагом творивший то, что лучше всего может быть обозначено словом чудо — чудо рождения психики, души, одухотворения плоти. А уникальным этот эксперимент сделало то, что можно назвать обыкновенным, т. е. рукотворным и воспроизводимым, «серийным» чудом.

Четверо воспитанников школы-интерната для слепоглухонемых детей в Загорске (Сергиев Посад) стали студентами факультета психологии Московского университета и на диво успешно завершали курс высшего образования. Эвальд Васильевич Ильенков принял

самое горячее и в высшей степени конструктивное участие и в проведении, и в завершении (уже после кончины А. И. Мещерякова) этого эксперимента. В своих многочисленных публикациях он дал развернутую теорию «рукотворного чуда», показав универсальное значение стратегии и тактики эксперимента — мировоззренческое, философское, психологическое, педагогическое, культурно- и социально-историческое.

Можно с уверенностью сказать, что встреча с Александром Ивановичем Мещеряковым стала для него счастливым даром судьбы. Войдя в суть эксперимента, он в новом, контрастно-ярком освещении увидел все то, что делал и сделал в философии, психологии, педагогике, обрел уверенность в своем творчестве, нашел ту самую «точку» над «i», которой так часто драматически недостает самым блестящим теоретикам — выход в реальное дело, в практику. Для него это было примерно тем же самым, что для астронома-теоретика увидеть в телескоп теоретически «вычисленное» небесное тело. Он стал теоретиком и пропагандистом бесспорно нового направления в науке о человеке. Уверен, что без его участия историческое событие в тифлосурдопедагогике (так называется педагогика слепоглухонемоты) так и осталось бы событием в одной, довольно узкой сфере науки — дефектологии. Потребовалась широта кругозора, особая ильенковская зоркость и масштабность его личности, чтобы в частном увидеть общее, универсально-человеческое, внедрить проблему слепоглухонемоты в ту систему координат, в какой находится и проблема «души» как таковой, т. е. психики, сознания, интеллекта, воли, нравственности, таланта — личности, осмыслить эту проблему не только и не столько в понятиях дефектологии, сколько в категориях, с которыми «работали» и Сократ, и Платон, и Аристотель, и Декарт, и Спиноза, и Фихте, и Гегель, и Маркс. Следовательно, увидеть в этом факте не только ближайшую, но и самую далекую перспективу развития человечества, его колоссальный, сегодня еще в ничтожной степени реализованный потенциал. Если на такое способны слепоглухонемые дети, возможности которых при вступлении в жизнь так грубо и жестоко обрублены природой и случаем, то на что же *обязаны* быть способны «нормальные» дети? А если даже на это они сегодня не способны, то разве на природе лежит вина за эту неспособность?

Прицелом теоретической и пропагандистской деятельности Э. Ильенкова в этой сфере было следующее: убедить, что эксперимент Соколянского — Мещерякова есть образец для ре-

шения фундаментальных проблем психологии и педагогики, что работа со слепоглухонемыми детьми может и должна научить очень многому тех, кто воспитывает и обучает зрячеслышащих. Приходит на память блестящее «Письмо о слепых в назидание зрячим» Дидро. Назидание зрячим определяло пафос его научной и пропагандистской деятельности. Вот что писал философ Ильенков, знакомя миллионных читателей журнала «Коммунист» с итогами эксперимента: «В ходе педагогического процесса... предельно ясно, как на ладони, проступают фундаментальные закономерности возникновения и развития специфически человеческой психики. Тут яснее, прозрачнее, чем «в норме», прослеживается весь тот путь, на котором с необходимостью рождается, а затем развивается, усложняясь и расцветая, вся совокупность высших психических функций (сознания, воли, интеллекта), увязанная в единство личности. Видно, как возникает и самое это таинственное «единство», каждый раз индивидуально неповторимое «Я», обладающее самосознанием... То таинственное «самосознание», загадочность которого (способность относиться к самому себе как к чему-то от самого себя отличному, как к «другому», а к другому — как к самому себе) послужила когда-то почвой для философских систем Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, теоретически превративших это «самосознание» в нового бога»\*.

Бог — там, где таинство, там, где чудо, где в бессилии опускаются руки и умолкает разум, где перед лицом жесточайшего «эксперимента» природы, лишившей ребенка зрения, слуха и общения сразу, обреченного на существование в вечной темноте, безмолвии и одиночестве, наука и практика «умывают руки». В другом журнале — «Молодой коммунист» — он писал: «Чем пристальнее всматриваешься в суть дела, в работу воспитателей и учителей Загорского интерната, тем отчетливее выступает на первый план то обстоятельство, что врожденная (или рано приобретенная) слепоглухота не создает буквально ни одной специфической психолого-педагогической проблемы. Специфической оказывается тут исключительно техника обращения и общения с детьми, а суть дела, суть работы с ними и ее результаты не заключают в себе ровно ничего специфического. Все это наши проблемы, стоящие перед каждой матерью и перед каждым отцом, перед любыми

---

\* См.: Ильенков Э. В. Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист. 1977. № 2. С. 78–79.

яслями и любимым детским садом, перед каждой школой и перед каждым вузом»\*.

Руки опускаются тогда, когда человек лишен возможности установить, какой из тысяч факторов, воздействующих на феномен, является определяющим, существенным, необходимым и какие случайными, побочными, лишь замутняющими картину явления. И когда у исследователя нет добротной теории или хотя бы гипотезы, позволяющей не только отсеять несущественное, но и выстроить существенные факторы в последовательную систему, создавая искусственно и искусно те условия, в которых эти факторы с необходимостью продуцируют ожидаемые результаты. В противном случае действия экспериментатора будут осуществляться по принципу: «мешай, подмешивай, что-нибудь да получится». В этом случае даже удача ничего не скажет и ничему не научит. Это примерно то же самое, как если бы алхимик или знахарь, действуя методом случайных проб и ошибок, получил какое-либо химическое соединение или удачный медицинский результат. Что именно подействовало положительно: какая-то травка или содержащийся в ее отваре алкалоид, бормотание-заклинание или фаза Луны, магические жесты или расположение звезд на небе? Даже если чудо исцеления произойдет неоднократно, причина его останется скрытой. Потому-то такой знахарь будет стремиться воспроизвести *все* обстоятельства, при которых он однажды получил результат. Что подействовало на слепоглохую американскую девочку Элен Келлер, в которой, как полагали тогда, «пробудилась душа»? Чтение молитв или пение псалмов (которые она не могла слышать), тепло руки воспитателя или случайные «подсказки» темнокожей няни-подружки? Об Элен Келлер так и писали: «сотворившая чудо».

Два обстоятельства обеспечили успех эксперимента. Во-первых, его «чистота»: слепоглухота давала возможность исключить неконтролируемые воздействия. Во-вторых, теория, позволившая в «чистых» условиях задействовать именно те факторы, которые с необходимостью вели к желаемому результату. Все случайное, уникальное, «чудесное» тем самым устранялось, все получаемые результаты ставились в однозначную зависимость от научно рассчитанных действий экспериментатора, следствием чего явилась воспроизводимость этих результатов не в одном-единственном, а в массе случаев.

---

\* См.: Ильенков Э. В. А. И. Мещеряков и его педагогика // Молодой коммунист. 1975. № 2. С. 82.

В одном-единственном случае успех можно было бы приписать особой одаренности, уникальности «сотворившей чудо». В массе случаев об этом уже не могло идти и речи. Четверо студентов факультета психологии, говорил *А. Н. Леонтьев*, — это уже не «Моцарты». Это — закономерный результат огромной 15-летней работы, научно продуманной и тщательно организованной *А. И. Мещеряковым* и его коллективом\*. Четверо студентов — это яркое свидетельство успеха в борьбе человека со слепоглухотой. В школе-интернате к середине 70-х гг. уже были выведены на путь среднего образования десятки слепоглухонемых детей. А тут на слепую удачу уж никак не сошлешься. Директор Загорского интерната *А. В. Апрашев* рассказал Ученому совету об успехах в воспитании более чем 50 слепоглухонемых детей всех возрастов, 20 человек из них вышли на дорогу трудовой жизни, показывают высокие производственные результаты, продолжая одновременно учебу в вечерней школе при интернате. Воспитанники участвуют в спортивных соревнованиях среди слепых, нередко занимая первые места\*\*. Речь идет, таким образом, о полноценном интеллектуальном, нравственном, эстетическом (*Ю. Лернер* — скульптор, вылепивший портрет *А. И. Мещерякова*, отлитый в бронзе, он стоит сегодня на могиле Учителя) и физическом развитии не одного «вундеркинда», а десятков детишек, собранных со всей страны — из городов, поселков, сел, деревень, аулов.

Один из ведущих ученых нашей страны как-то сравнил значение Загорского интерната для педагогики и психологии в целом со значением для современной физики циклотрон Дубне. И это сравнение точное, хотя речь идет, казалось бы, исключительно о частной, очень узкой области педагогики и психологии. «Дело в том, — писал *Э. В. Ильенков*, — что нормальный (зрячеслышащий) ребенок развивается под воздействием самых разнообразных, перекрещивающихся и противоречащих друг другу (а потому друг друга взаимно нейтрализующих и корректирующих) факторов, влияний. Грубые промахи семейного воспитания зачастую исправляет здесь двор или детский сад, со школьной педагогикой конкурируют и телевизор, и случайно складывающиеся микроколлективы, и улица, и кружки в Доме пионеров, и многое другое. Перепле-

---

\* Вопросы философии. Выдающееся достижение советской науки. 1975. № 6. С. 67.

\*\* Там же. С. 67.

таясь между собою, все эти влияния дают в итоге эффекты, никак не предусмотренные никем, то радующие, то огорчающие, но всегда неожиданные. Пока интегральные итоги воспитания остаются более или менее благополучными, они никого не заставляют над собой задумываться, а когда такая стихийная педагогика приводит к явно нежелательным последствиям, начинаются безуспешные поиски виновных. Школа жалуется на семью, семья — на школу и т. д., и т. п.»\*

Однако вернемся к тому, что мы выше поместили словом «чудо». Оно необходимо, чтобы резче подчеркнуть огромность того, на что замахнулись Соколянский и Мещеряков со своими сотрудниками. Оно необходимо еще и потому, что если большое видится на расстоянии, то временная дистанция делает и великое мелким, когда оно уходит в прошлое.

На Ученом совете факультета психологии МГУ в феврале 1975 г. декан факультета, академик Академии педагогических наук СССР А. Н. Леонтьев сказал об истории проблемы слепоглухоты следующее: «До работы И. А. Соколянского миру было известно два случая воспитания слепоглухонемых, две вехи — Лаура Бриджмен, воспитанница американского педагога Хоува (о ней подробно рассказал Чарлз Диккенс), и прославившаяся как «чудо века» Элен Келлер, воспитанница Анны Салливэн. Хотя результаты работы Хоува были относительно скромны (Лаура, по свидетельству Лесгафта, была обречена «всю жизнь вязать чулок»), но и они поразили современников. Настоящую же сенсацию произвели успехи обучения Элен Келлер. Она стала писательницей, центром великосветского салона и прожила свою жизнь в ореоле всемирной славы, даже президенты США считали за честь сфотографироваться рядом с нею. Марк Твен сравнил ее подвиг с победами Александра Македонского и Наполеона. Вокруг имени Элен Келлер была создана шумная реклама, ее изображали (и она сама воспринимала себя) как сверхъестественное чудо — чудо озарения человека, пребывавшего в безмолвном мраке, силой божественного Слова, светом Логоса...»\*\*

Третий случай — Ольга Ивановна Скороходова, слепоглухонемая воспитанница, а затем ученица и сотрудница И. А. Соколянского, писательница и научный работник. Каждому, кого интересует ставшая сегодня столь болезненно-актуальной и

\* Молодой коммунист. С. 82.

\*\* Вопросы философии. 1975. № 6. С. 66.

широко обсуждаемой с явным уклоном в мистицизм проблема «духовности», очень полезно было бы познакомиться с ее книгой «Как я воспринимаю, представляю и понимаю окружающий мир». Со страниц ее сочинений предстает автопортрет личности иного плана, чем Э. Келлер. В том же выступлении на Ученом совете А. Н. Леонтьев говорил: «Ее личность и ее жизнь — жизнь героически-трудовую, отнюдь не оранжерейно-салонную — можно рассматривать как олицетворение тех научных и нравственных принципов, которыми руководствовался в ее воспитании И. А. Соколянский. Ольга Ивановна, как и Элен Келлер, писательница. Но писательница настоящая, без всяких скидок на слепоглухоту. Из ее сочинений встанет совершенно иная личность. Тот, кто читал ее книги, знает, что в них зафиксирован прекрасным литературным языком огромный и трудный опыт ее собственных наблюдений и раздумий над окружающей жизнью. Это не литературные реминисценции, коими переполнены сочинения знаменитой американки с ее явным пристрастием к отвлеченным пассажам вроде следующего: «Я верую в Бога, верую в Человека, верую в силу Духа. Оптимизм — это согласие человеческого духа с духом Божьим» (цитата из книги Элен Келлер «Оптимизм»). Книги Ольги Скороходовой рисуют «изнутри» тот сложный процесс рождения души через напряженный труд, по пути которого вел ее Соколянский. Он был связан и с сомнениями, и с неудачами, и с горестями. Это тоже оптимизм, но совсем иного сорта, на совсем ином основании выросший. Ольга Ивановна Скороходова была комсомолкой, пережила трагедию войны и гибели своих товарищей (интернат И. А. Соколянского под Харьковом фашисты сожгли вместе с «неполноценными» летом 1941 г., и ей удалось спастись почти чудом). Сначала воспитанница, а затем незаменимая сотрудница Соколянского и Мещерякова, старший научный сотрудник Института дефектологии»\*. А. М. Горький писал молодой Оле Скороходовой: «Дорогая Ольга Ивановна! ... Я несколько раз собирался ответить, и — чувствовал, что не умею встать на один уровень с фактами, не нахожу слов, достаточно сильных и в то же время осторожных. Это потому, что Ваше письмо — чудо, одно из тех великих чудес, которые являются достижениями нашего разума, свободно и бесстрашно исследующего явления природы, которые, глубоко волнуня, внушают уверенность в силе разума, в его спо-

---

\* Вопросы философии. 1975. № 6. С. 66.



способности разрешить все загадки в жизни и вне и внутри нас...»\* «Не нахожу слов», чтобы «встать на один уровень с фактами». Это говорит всемирно известный писатель, признанный мастер слова. «Чудо» — это слово повторяется едва ли не во всех публикациях об эксперименте Соколянского—Мещерякова. В том ли только дело, что этим словом люди выразили свое восхищение подвигом участников эксперимента, воспитателей и воспитуемых? — Нет. Это слово звучит в ином контексте, где нет уже ни божественного Слова, ни Святого Духа, где речь идет только о человеке, где оно — рукотворное чудо, редчайший и драгоценный результат многолетнего труда теоретиков и практиков, субъектов и «объектов» воспитательного процесса.

Позволю себе небольшое отступление от темы в духе «ума холодных наблюдений и сердца горестных замет».

Вторая половина 50—60-х и 70-е гг. прошлого века — это не только новочеркасский расстрел, «кукурузная» мистерия, «развернутое строительство коммунизма», бесславно превратившееся в «совершенствование развитого социализма», не только «колбасные» поезда и автобусы, пустые прилавки и — «они делают вид, что платят, а мы — что работаем»... Это и первый советский космический аппарат, на всех языках Земли поименованный русским словом Спутник, это и первопроходец космоса Юрий Гагарин, это и оттепель, и «Один день Ивана Денисовича», и ставшие мировой классикой советские фильмы, и подвиги хоккейной сборной... В том же ряду событий и выше многих из них объективно стоят и результаты эксперимента Соколянского—Мещерякова, снятие с человека проклятия ограниченности, победа высокого научного разума и большого сердца над слепоглухотой.

В космологии принята гипотеза о расширяющейся Вселенной, о возникновении окружающего нас материального мира «из точки». Говорят даже о возникновении его «из ничего». Так это или не так — покажет будущее, но *расширяющаяся Вселенная* — это факт. А вот возникновение психики «из ничего» или «из точки» — тоже факт, исходный факт, с которым пришлось иметь дело зачинателям эксперимента.

Слепоглухонемой ребенок лишен психики — всякой, даже животной: «Редко, но случается, — писал Э. В. Ильенков, — что в руки воспитателя попадает существо, по всем биологическим показателям принадлежащее к виду «*Homo sapiens*»,

\* Горький А. М. Собр. соч. Т. 30. С. 272—273.

но не обнаруживающее признаков человеческой психики — ни речи, ни мышления, ни сознания, ни даже примитивных проявлений целенаправленной деятельности. Такое существо растет, увеличивается в размерах. Однако психическое развитие так и не начинается.

Непосредственная причина этого явления — слепоглухота, то есть одновременное отсутствие и зрения и слуха. Получена ли она от рождения или обретена в раннем детстве в результате болезни или несчастного случая — это суть дела не меняет, ибо при рано наступившей слепоглухоте быстро деградируют и атрофируются все те намеки на человеческую психику, которые едва успели возникнуть до этой беды, и ребенок становится подобным некоему человекообразному растению, чем-то вроде фикуса, который живет лишь до тех пор, пока его не забыли полить. И это при вполне нормальном (с биологической, с медицинской точки зрения) мозге»\*.

Мне довелось видеть в начале 60-х годов в Загорском интернате такое существо: семилетняя девочка в «косыночке с горошками» сидит на креслице с поручнями и монотонно, как маятник, качается в одну сторону и обратно — туда, сюда. «Вы думаете она больна, какой-нибудь “тик”? — говорит А. И. Мещеряков, — вовсе нет. Она здорова. Только она не владеет положением своего тела в пространстве, не управляет им. Смотрите!» Александр Иванович легонько толкает девочку в плечо, и она начинает так же механически качаться в противоположном направлении. Если она голодна, то в лучшем случае проявит некоторое беспокойство, но не интерес к внешнему предмету, к пище. На этой стадии дети равнодушны решительно ко всему — к сладостям, игрушкам, к другому человеку. Никаких намеков на «поисково-ориентировочную деятельность» или «рефлекс цели», никаких признаков хотя бы зачаточной формы поведения, хотя бы элементов животной психики, того, с чем имеет дело зоопсихология, ничего «врожденного». Для такого ребенка мир просто не существует, как не существует для самого себя он сам. Он представляет собой то, что молодой Маркс обозначал словом «Unwesen» — невозможное, потому что *беспредметное* существо.

Вот с чем пришлось иметь дело Соколянскому и Мещерякову. Есть только органические, физиологические нужды, но нет

---

\* Ильенков Э. В. Становление личности: к итогам научного эксперимента. Коммунист. 1977. № 2. С. 69.

потребности в предметах, даже потребности движения среди внешних предметов. Если кто-либо и будет настаивать, что у такого существа найдется, если хорошо поискать, какая-либо «элементарная частица» психики, то мы уступили бы такому исследователю, заменив «ничто» на «точку». Но возьмется ли он получить из этой точки расширяющуюся вселенную человеческой души? Дерзайте! — *Hic Rhodus, hic salta!*

«Точка» — это тело, просто тело и «ничего более», как говорил Спиноза. Это все, что вы имеете в своих руках. А получить вы должны мыслящее тело, т. е. тело одухотворенное, способное обрести свой собственный мир, «присвоить» внешний мир и сделать его «внутренним», встать в центре расширяющейся духовной вселенной. Соколянский, Мещеряков и Ильенков, взяв себе в помощники всю классическую философию, психологию, педагогику, самих воспитуемых и «формируемых», всех равнодушных, кто так или иначе соприкоснулся с бедой малышей и их родителей, сумели не только теоретически доказать, что это в принципе возможно. Они сумели сделать это, представив «городу и миру» бесспорный результат. Разве не вправе мы назвать этот эксперимент *решающим* в историческом споре философов и психологов о *природе психики и «пути к храму»* человеческого духа? Разве он не достоин стоять в вышеупомянутом ряду свершений 60–70-х гг. и именоваться «выдающимся достижением советской науки» (под этим заголовком были опубликованы в «Вопросах философии» материалы Ученого совета факультета психологии МГУ)? Достойно ли забывать об этом подвиге в наши дни, упершись взором только в видимую сторону Луны? И разве пошлый миф о «совке» сочинен не «одномерным человеком»?

Знаменательно, что в то самое время, когда в западной неклассической философии «человеческий космос» сморщивался и сжимался до «точки» — будь то бихевиористский «стимул — реактивный» организм, «знак» или «экзистенция», в работах А. Ф. Лосева, Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьева, М. А. Лифшица, Э. В. Ильенкова этот «космос» рос и расширялся, наматывая, как снежный ком, на найденные однажды истины новые слои, следуя *закону сохранения разума* (Герцен). Может быть и западному интеллектуалу полезно заглянуть на ту сторону Луны? Ведь в этом случае дружный «*Untergang des Abendlandes*» мог бы, задумавшись, хотя бы замедлить свой шаг.

Что человечество хочет получить? — Расширяющуюся или коллапсирующую вселенную современного человека? Многие признаки духовного коллапса уже налицо: потребности, интересы, мотивы поведения целого поколения вырождаются на глазах до самых примитивных форм витальной активности, висцеральные (желудочно-кишечные, спровоцированные секреторной активностью половых желез) переживания застилают горизонт, жертвы «сексуальной революции» переполняют детские дома, адреналиновый «героизм» вербует новых рекрутов... Продолжать перечисление? Куда указывает «стрела времени»?..

«Каждый человек — это мир. Сколько людей, столько и разных миров», — писал Саша Суворов в статье-воспоминании об Александре Ивановиче Мещерякове, — но есть люди, мир которых необъятен, и всему в этом мире находится место: великой любви и великой ненависти, любой, малой и большой беде любого, малого и большого человека, и точно так же любой радости, любой заботе, любой тревоге. Не сверхчеловек, а самый обыкновенный человек, только, как говорится, с большой душой, в которой просторно всему человечеству, всем его малым и большим проблемам... Александр Иванович Мещеряков был именно таким человеком.

Нам выпало счастье на протяжении многих лет видеть и близко знать этого замечательного человека. Он был и остается навсегда нашим близким другом, учителем, советчиком в любом деле. И нам бы очень хотелось, чтобы его идеи и его имя знала вся наша страна». Такими словами открываются публикации в журнале воспоминаний воспитанников и учеников А. И. Мещерякова под общим заголовком: «Учитель. Коллективный портрет Александра Ивановича Мещерякова, написанный его учениками»\*. Напечатанные ими самими на машинке и опубликованные без какой-либо редакционной правки, эти воспоминания Александра Суворова, Натальи Корнеевой, Юрия Лернера, Сергея Сироткина, как и их доклады на Ученом совете, действительно представляют собой «научные документы потрясающей силы», как сказал о них президент Академии педагогических наук СССР *В. Н. Столетов*. И разве просто по-человечески не тронет нас такой факт: слепоглохой мальчик «поймал» на лестнице детского дома А. И. Мещерякова и спросил его «в руку»: «Александр Иванович! Как Вы думаете,

---

\* Молодой коммунист. 1975. № 2. С. 84.

счастливый я человек или нет?» И, умница, сам ответил, чтобы не ставить учителя в неловкое положение: «Счастливый! За всю свою жизнь я ничего не терял — только приобретал».

Когда уходит из жизни один человек, всего один, рушится целая Вселенная — чувств, образов, мыслей, целей, надежд, связный, целостный, напряженно-противоречивый, радостный и тревожный, устойчивый и одновременно текучий мир — мир человеческого Я. Это «изнутри». А со стороны, «извне» — рядовой, обычный, статистический случай: перестало биться сердце, замерло дыхание — «медицинский факт». Так исчезает этот «внутренний мир». А как рождается? С чего начинается личность, Я и что это такое?

Мы легко, не задумываясь, употребляем такое «понятное» и такое абсурдное словосочетание: «мой внутренний мир». Внутри чего находится этот мир? — Внутри тела, внутри черепной коробки?.. Но там только нейроны, аксоны, дендриты — «бернарды с хвостиками», как говорил один герой Достоевского. «Вообще же, что такое Я? Удивительно и непонятно — тело Мое, мозг — Мой, а где же я сама?» — спрашивала Э. Ильенкова Наташа Корнеева, слепоглая девочка, обреченная стать и немой, обреченная, но не ставшая. Не все взрослые, обремененные знаниями и учеными званиями, способны всерьез задавать такие «детские вопросы». Еще меньше таких, кто решается на них отвечать. «Вы только загадки загадываете или и отгадки знаете?» — лукаво спрашивал слепоглухой мальчик автора известной в 60-х гг. книги «Загадка человеческого Я». Для Мещерякова и Ильенкова это были не праздные вопросы и на них надо было давать не только теоретический, но и практический ответ, что несравненно труднее и ответственнее. Что такое «Я», «душа», психика, сознание, разум? С чего начинается личность? Грубо, приблизительно, частично, но мы все же знаем, как рождается и развивается человеческое тело. Но как рождается этот «внутренний мир»? Тут мы не знаем даже того, к чему относятся эти слова, что они «обозначают». Как надо рассматривать и понимать «внутреннее», чтобы оно было одновременно и непространственным и пространственным, и телесным и бестелесным? Что взять за исходное? Особое нематериальное, бестелесное начало — «душу» или материальное, но лишенное каких-либо намеков на духовность тело с биологически запрограммированными «реакциями» на внешние «стимулы» — «стимул-реактивный автомат», картонный пауч, дергающийся на ниточке? Если ориентироваться на «душу», то

возникновение человеческой психики так и останется чудом. Если на «тело» в его бихевиористском понимании, то психика Спинозы будет отличаться от психики дождевого червя только количественно. Э. Ильенков убедительно показал, что здесь мы попадаем в коварнейшую ловушку психофизической проблемы: если исходить из «души», то как перейти к «телу»? Если из тела, то как получить душу? Единое, разрезанное скальпелем метафизической абстракции пополам, не склеить снова клеєм философии, сколь изобретательной она бы ни была. В такой постановке проблема теоретически абсолютно неразрешима. Что же говорить о ее практическом решении на этих путях? Со слепоглухонемыми тут еще сложнее: нечего склеивать, есть только одна «половинка» — тело.

«Особенность рассматриваемого нами эксперимента, — сказал, открывая заседание Ученого совета академик АПН СССР А. Н. Леонтьев, — заключается в том, что он создает условия, в которых делаются зримыми — мне хочется сказать, даже осязаемыми и притом растянутыми во времени как бы с помощью замедленной киносъемки — узловые события процесса формирования личности, становления (подумать только!) человеческого сознания, условия, которые открывают как бы окно в самые сокровенные глубины его природы. Вместе с тем эти редчайшие условия позволяют правильно понять и оценить то отношение, в котором находятся естественно-природные предпосылки и действительные условия бытия человека, то есть реальный образ (способ) его жизнедеятельности. Последнее обстоятельство придает эксперименту уже не только общепсихологическое, но и мировоззренческое, философское значение»\*. Обращаясь к О. И. Скороходовой, А. М. Горький писал: «И вот, фантазируя, я разрешаю себе думать, что, может быть, гносеология — теория познания мира — со временем будет такой же наукой, как все другие науки, основанные на эксперименте...»\*\*

В этом направлении Соколянский сделал только первый шаг, Мещеряков — второй. Но и это уже позволяет говорить об их эксперименте как об «*experimentum crucis*», решающем эксперименте, если иметь в виду спор диаметрально противоположных подходов к решению проблемы человеческой психики, сознания, личности. Речь идет о самом *подходе* к решению

\* Вопросы философии. 1975. № 6. С. 63.

\*\* Горький А. М. Собр. соч. Т. 30. С. 273.

проблемы, и только о нем. Что же касается всей проблемы в целом, то об этом лучше всего сказать словами Э. В. Ильенкова на том же заседании: «Позволю и я себе капельку фантазии. Можно себе представить, какие слова мы слышали бы от Алексея Максимовича, окажись он сегодня среди нас, в этом зале. Лично я вынужден тут свою фантазию придерживать. Полагаю, однако, что и всем нам придется думать еще очень много, прежде чем мы сможем «встать на один уровень с фактами», прежде чем сможем «найти слова», эти факты адекватно описывающие...»\*

Прошло уже более 30 лет после завершения эксперимента, а новых мыслей, ставших в один уровень с фактами, что-то не видно, охотнее повторяются мысли старые, очень старые, при том таким образом, словно этих фактов вовсе и не было.

Говоря о результатах эксперимента, следует подчеркнуть одну общую черту интеллекта и личности «четверки», особенно поразившую всех выступавших на Ученом совете. Мне не удается подобрать достаточно точные научные термины, способные передать непосредственное общее впечатление от общения с «четверкой». Ловлю себя на том, что точнее всего оказывается именно психологический критерий оценки «адекватности» мышления, сформулированный Декартом и разделявшийся Спинозой, — *ясность и отчетливость*. Складывается впечатление, словно они смотрят на мир сквозь какое-то необыкновенно чистое стекло, прозрачный хрусталь, обладающий способностью пропускать лишь лучи света и отбрасывать, отсеивать тот туман и мусор, который зачастую мешает нам, зрячеслышащим, видеть существо явления, «чистый смысл» проблемы.

Вот что говорил на Совете академик *Б. М. Кедров*: «Прежде всего, поражает в них ненасытная любознательность, умение схватывать мысль на лету, удивительная интеллектуальная восприимчивость. Заниматься с ними просто приятно, радостно. Через минуту-две вы забываете, что они вас не видят и не слышат. Начинает даже казаться, что они вас видят и слышат лучше, чем зрячие и слышащие. Уровень развития исследовательского мышления уже сейчас настолько высок и профессионален, что мы обязаны сделать все от нас зависящее, чтобы все четверо были со временем включены в большую науку...»

---

\* Вопросы философии. 1975. № 6. С. 70.

Доктор философских наук Э. В. Ильенков: «Должен подтвердить — разговор на сложнейшие философские темы с ними можно вести на таком уровне, на какой далеко не всякий аспирант Института философии способен... Поразительная острота понимания проблем...» Выше мы цитировали отрывки из письма девятиклассницы Наташи Корнеевой Ильенкову с вопросом-недоумением о том, что такое Я. А заканчивался вопрос так: «В каком же отношении находятся Я и Мозг?» «Попробуйте-ка дать ответ, адекватный по остроте и точности поставленному вопросу...» — говорил Ильенков.

Вот что сказал о том же самом, о чистоте чувств и интеллекта профессор М. А. Лифшиц, не так-то уж и часто встречавшийся со слепоглухими учениками Мещерякова и Ильенкова: «Духовный поток, возбужденный в их сознании деятельностью воспитателя, отличается *необычайной чистотой* (курсив наш. — Л. Н.). Лишенные богатства непосредственной чувственности, они заменяют ее радостью познания, свободного от мелких житейских интересов, настолько свободного, что оно заставляет вспомнить понятие теоретического созерцания у Платона и Аристотеля». — Не в бровь, а в глаз!

Да, да! — Теоретического *созерцания*. А речь-то идет о слепоглухих. Не заставляет ли это и нас, философов и психологов, задуматься о том, а что такое «чувственное созерцание»? Умница Дерсу Узала сказал как-то в сердцах В. К. Арсеньеву о его спутниках-солдатах, не увидевших след тигра-«амбы»: «Какой люди! Глаза есть, а посмотри нету!» В нашем случае наоборот: глаз нет, а «посмотри» есть. Слово «вижу», нередкое в текстах слепоглухих, — не простое следование матрице языка зрячих. Тут нечто большее. Разве мы, зрячие, видим только глазами, разве руки не учат наш глаз? Разве видимое пространство не открывается глазу по мере того, как движение протяженного органа тела — руки в реальном пространстве добавляет к двумерному изображению предмета на сетчатке третье измерение? Именно здесь, в пространственном движении протяженного тела по форме других протяженных тел Ильенков увидел исходный пункт формирования психики вообще, как животного, так и человека. Если не так, то откуда вы возьмете третье измерение? Не здесь ли тайна «объективации», предметной отнесенности состояния органа чувства к вещи вне его, секрет «интенции»? Чистую, т. е. объективную форму вещи, ее «первичные качества» точнее схватывает именно ощупывающее активное движение руки, чем плоскостное сканирование



глаза. Далекий предмет видится маленьким, тот же предмет вблизи — большим, если вплотную к глазу, то он — бесконечный, ибо перекрывает все поле зрения. Спросите у глаза, какой зрительный образ истинен, «адекватен», каков этот предмет на самом деле?

Движение руки соизмеряет параметры предмета с параметрами самого действующего и созерцающего тела, или, иными словами, о форме предмета человек судит по форме и параметрам движения собственного тела. Это второй принципиальный теоретический вывод, который сделал Э. В. Ильенков, размышляя о психике слепоглухих. Вывод, позволивший ему установить полную аналогию логики формирования адекватного образа предмета у слепоглухих с тем, что утверждал Спиноза. Тезис Спинозы, прямо указывающий единственно верную тропу, таков: путь к пониманию механизма формирования психики, природы человеческого сознания и самосознания, природы Я в ее элементарных и высших проявлениях: «Душа человеческая есть сама идея, иными словами — познание человеческого тела»\*, «человеческая душа воспринимает всякое действительно (актуально) существующее только посредством идеи о состояниях своего тела»\*\*.

Помню, с каким восторгом Эвальд Васильевич рассказывал мне о том, как слепоглухие малыши, гуляя с воспитателями по краю оврага в Загорске, без каких-либо затруднений нарисовали потом на бумаге контурный «портрет» этого оврага, не видя ни его, ни свои рисунки-карты. Они составили «адекватную идею» оврага, отправляясь исключительно от «идеи» движений своего тела. «Смотри! — показывал он мне раскрытый томик Спинозы. — Вот! Теорема 19 второй части “Этики”».

Тут, как нам кажется, ключ к пониманию той общей черты интеллекта и личности слепоглухих «ребятков» (так называл их Ильенков), которая поразила всех выступавших на Ученом совете. «Секрет» мне сегодня видится в том, что о любых явлениях и проблемах они судили не отрешенно, а по аналогии с собственными, в чужом видели свое, в своем — чужое, «соизмеряли» свое, субъективное с объективным, находя одно в другом, единую, общую меру, которая и есть «личное». Здесь скорее всего и лежит объяснение их известного превосходства над зрячеслышащими. Говоря словами Спинозы, имея идею самого

\* Спиноза Б. Этика. Избр. произв. М., 1957. С. 425.

\*\* Там же. С. 429.

себя и идею предмета, хотя бы предмета учебного, «душа» образует единую идею, созерцает самое себя в предмете, вследствие чего получает высший мотив деятельности. «Созерцая себя самое и свою способность к действию, душа чувствует удовольствие, и тем большее, чем отчетливее воображает она себя и свою способность к действию»\*.

Предмет, скажем, учебный, «провоцирует», возбуждает «способность к действию», побуждает ставить себя на место ученого-преподавателя, размышляющего о теоретической проблеме. Именно отсюда эта «ненасытная любознательность, умение схватывать мысль на лету, удивительная интеллектуальная восприимчивость».

Послушаем еще выступавших на Ученом совете.

Доцент *Л. Ф. Обухова*: «Если говорить о формальных итогах четырехлетнего обучения на факультете, то они совершенно точно отражают действительный уровень усвоения знаний. По ведущим дисциплинам все они учатся только на хорошо и отлично, а Сергей Сироткин — круглый отличник, хотя “пятерки”, как таковые, их мало волнуют и мало интересуют. На первом плане у всех четырех — интерес к существу дела, сочетающийся с редкой требовательностью к себе и с удивительной остротой аналитического отношения к проблемам...»

Профессор *Б. В. Зейгарник*, читавшая курс патопсихологии: «Я была буквально поражена, что все четыре студента оказались прекрасно подготовленными. Вопросы, которые они мне задавали, были очень глубокими, касались очень тонких теоретических моментов, причем не только и даже не столько патопсихологии, сколько труднейших общепсихологических аспектов...».

Профессор *Г. М. Андреева*, читавшая курс социальной психологии: «Курс этот, по содержанию своему граничащий с социологией и философией, требует умения разбираться в колоссальной массе фактов. Учебников нет, и, чего греха таить, в освещении многих проблем далеко не все концы с концами сходятся. Но хотя на лекциях я на таких пробелах и противоречиях внимания студентов, естественно, не сосредоточивала, именно они-то и были ими очень остро и чутко уловлены. Так, например, проблема психологических характеристик больших социальных слоев и групп — проблема спорная и дискуссионная для нас самих вызвала с их стороны целую серию воп-

---

\* Спиноза Б. Этика. Избр. произв. С. 499.

росов, очень нелегких для ответа. И каждый из этих вопросов представлял собой, по существу, острую постановку теоретической проблемы. Во время экзамена меня прямо-таки поразило умение включать в ответы по частным вопросам соображения общего порядка, касающиеся, если хотите, существа мировоззрения человека, его социальной позиции».

Доцент *Н. М. Рахманов*, историк: «Должен сказать, что уровень их знаний не только не ниже, а чем-то иногда и серьезней, чем у зрячеслышащих студентов...»

Академик АПН СССР *А. Р. Лурия*: «Трудно поставить что-либо рядом с тем образцом героизма и с той вершиной успеха, которые мы видим сегодня на опыте наших четырех товарищей. Я не могу не сказать, что если бы сила мотивов, которые движут ими, равномерно распространялась на всех наших обычных студентов, если бы все наши зрячие и слышащие студенты работали с такой же целенаправленностью, используя все те возможности, которые у них есть, то, вероятно, они бы горы свернули... Думаю, что опыт, который мы обсуждаем сегодня, имеет в одинаковой мере и огромное научно-интеллектуальное и эмоциональное значение...»

Так не в том ли дело, что учебная деятельность была для слепоглухих детей одновременно и «работой души» над самой собой, ее формированием? Каждый шаг в обучении — это одновременно и новый кирпичик в храм своей души. Не было для них двух *разных* дел — учения и жизни. Было *одно дело* — обучение души человечности, становление ребенка человеком. Учеба для этих детей имела глубокий личностный смысл. Вот какой урок следовало бы усвоить всей современной школе!

Проблеме взаимосвязи обучения и психического развития, имеющей общепсихологическое значение и получившей новое направление решения, точнее говоря — метод решения, посвятил свое выступление директор Института психологии АПН СССР *В. В. Давыдов*. Обескураживающий вывод Ж. Пиаже о том, что психическое развитие не определяется обучением и воспитанием, закономерен для описательного метода в психологии. Полемизовавший в 30-х годах с Ж. Пиаже Л. С. Выготский развил альтернативную гипотезу о психическом развитии в форме обучения. Выяснить взаимосвязь между обучением и развитием можно, с точки зрения Л. С. Выготского, лишь применяя метод активного, целенаправленного формирования психических качеств человека — «генетико-моделирующий

метод». Эффективность этого метода и продемонстрировал, по мысли В. В. Давыдова, загорский эксперимент.

Теперь пора сказать и о главном, решающем звене всей цепочки человекоформирующих действий — о совместно-разделенной предметной деятельности ребенка и взрослого. Это — *главная категория* педагогики и психологии Соколянского—Мещерякова—Ильенкова. Единая, но взвешенно-поделенная между ребенком и взрослым активная чувственная деятельность с предметами, созданными человеком и для человека, — такова та первая ступенька лестницы, которая ведет к храму духовно и физически полноценной личности. Именно здесь пролегает граница между животной и человеческой психикой.

Способы жизнедеятельности животного даны ему вместе с его физической организацией, запрограммированы в структуре ДНК, в алгоритмах работы его нервной системы, в его анатомии и физиологии, в схематике его инстинктов. Эти готовые «принципиальные схемы» и реализует психика животного, модифицируя их применительно к обстоятельствам. Человек же не имеет таких программ. Все, чем располагает дитя человеческое, — это простейшие органические нужды в пище, воздухе, свете... Это даже не потребности в предметах особого вида. Это просто телесные состояния, проявляющиеся в хаотической активности, в шевелении и крике, в «действиях», не направленных на какой-либо внешний предмет и свидетельствующих лишь о дискомфорте, о «наличии отсутствия» необходимого предмета. Аналогичные состояния животного полагают соответствующий предмет, вследствие чего его жизнедеятельность оказывается *направленной*, поисково-ориентировочной. Животное *ищет* этот предмет, «положенный» самой его природой. Как показал эксперимент со слепоглухими, человеческое дитя способно в лучшем случае обнаружить только спонтанную хаотическую активность. Потому-то оно поначалу и лишено психики. В этом «первородный грех» природы, выпустившей из своего лона существо, не способное решительно ни к какому действию. Но в этом же и величайшее преимущество человека, степени свободы действий которого ничем заранее не ограничены. Все, на что способен человек, он должен получить извне. А этот источник неисчерпаем.

Решающий момент в формировании психики слепоглохого ребенка — это увязка его органических нужд с предметами, способными эти нужды восполнить. Ничего трудного такая

увязка не представляет, стоит только поднести сосок или бутылочку с молоком к его губам, остальное сделает рефлекс. Но вот между ребенком и способным удовлетворить его «предметом» вклинивается предмет *особого рода* — ложка, чашка и т. д. Этот предмет надо уметь применить в соответствии не только со своей, но и с его «анатомией»: из чашки, перевернутой вверх дном, не напьешься. Собственно, только здесь и появляется предмет как упрямая объективная реальность, с которой надо считаться. Континуум «организм—среда» оказывается разорванным. В этом разрыве и должна образоваться человеческая психика.

Преодолеть возникшую преграду между собой и «умной вещью», в которой опредмечен, воплощен коллективный разум, исторический опыт человечества, то, что Гегель называл «объективным духом», ребенок самостоятельно не может. Он делает это вместе со взрослым, вначале пассивно, а затем все более активно следуя логике действий его рук. Мера активности ребенка в совместно-разделенном действии возрастает, мера активности взрослого падает. Эту меру необходимо очень чутко улавливать и на каждом этапе неукоснительно соблюдать. Поставит воспитатель слишком трудную задачу — погасит активность ребенка. Перестарается сам — получит тот же результат. Инфантильные двадцати-, тридцати-, сорокалетние «дети» часто всю жизнь несут на себе печать маминой, папиной и т. д. сверхзаботливости и сверхактивности. А если этот ребенок слепоглухой? «Для ребенка и за ребенка тут стараются делать буквально все — своими руками. В итоге сам ребенок не научается делать буквально ничего. Он не знает даже, что у него есть собственные руки, и навсегда остается несамостоятельным отростком материнского тела»\*.

Совместно-разделенная деятельность с первых шагов вовлекает ребенка в «общественное бытие», в культуру, прокладывает путь к высшим ее материальным и духовным достижениям. Именно через умные руки воспитателя и умные, воплотившие разум поколений вещи льется в душу ребенка тот «чистый духовный поток», о котором говорил М. Лифшиц. Среди этих вещей и такая универсальная вещь, как слово, которое тоже требует умного обращения. Чудо формирования (а не пробуждения) психики здесь оказывается буквально рукотворным.

---

\* Ильенков Э. В. А. И. Мещеряков и его педагогика // Молодой коммунист. 1975. № 2. С. 82.

Через коллективно выработанные и воплощенные в предметах материальной и духовной культуры схемы деятельности ребенок присваивает, познает и схемы «вещей самих по себе». Внутренний мир возникает и расширяется именно в меру того, как человеческое существо вживается в мир внешний, присваивает его в деятельности, признается и «присваивается» сам этим миром.

В заключение отметим особо эвристическое значение эксперимента для осмысления и поиска нового решения фундаментальных проблем, чрезвычайно далеко отстоящих не только от тифлосурдопедагогики и педагогики, но и от психологии вообще. Речь идет о проблеме языка.

Значение языков естественных и искусственных, вообще знаковых, семиотических систем настолько важно и очевидно, что редкое направление в философии и науке в XX в. удержалось от соблазна редуцировать все фундаментальные проблемы познания к одной — *проблеме языка*. Речь идет не только о «лингвистической философии». Мышление — это язык, церебральные структуры и процессы — это «языки мозга», молекулярные биоструктуры — языки жизни (генетика буквально на глазах превращается в разновидность некой «универсальной лингвистики»), наука — язык, техника — язык, философия, мораль, право, религия, искусство, политика, культура в целом — все это язык, да и сам человек — это «символическое животное» (Э. Кассирер), способное жить и действовать внутри семиотических систем. Духовная жизнь человека, каковы бы ни были ее истоки, вся представляет собой колоссальное сооружение, воздвигнутое на фундаменте Слова.

Э. В. Ильенков никогда и не думал оспаривать этот факт, и все его творчество не дает ни малейших оснований навесить на него ярлык «словоборца». Его отличает не сомнение во всемогуществе слова, а неприятие идеи о замещении словом, знаком объективной реальности, т. е. идеи о том, что человек живет не в материальном, а в особом, символическом, знаковом, семиотическом мире. Иными словами, его позиция в этом вопросе заключается в следующем: если вся культура стоит на фундаменте Слова, то что представляет собой сам этот фундамент, какова природа слова, знака и что дает этому знаку «право» замещать (и подменять) объективную реальность? Не касаясь его концепции идеального, выделим его позицию в вопросе о взаимосвязи языка и мышления. Обратим внимание на один простой факт, обнаружившийся в ходе эксперимента со сле-

поглухими детьми, которому сам Ильенков придавал принципиальное значение.

Собака «схватывает» условную связь между словом («сигналом») и вещью (или событием) с десяти—пятнадцати предъятий. Слепоглухонемому ребенку, которого пытаются «обучить» языку, требуется около *восьми тысяч* (!) предъятий. Факт курьезный, обескураживающий, если следовать общепринятому традиционному пониманию языка и мышления. Если мышление есть способность связывать знаки и вещи, слова и значения, то собака оказывается в тысячи раз сообразительнее человека. Вспомним нашу собственную практику воспитания: тыкая пальцем в мать, отца, бабушку, деда, предъявляем ребенку соответствующие «имена» — «мама», «папа» и т. д., показывая бутылочку с белой жидкостью, суем в ухо ребенка звуковой комплекс «молоко». Но разве слово «молоко» имеет вкус, и вожделенно ли оно для голодного ребенка? Слово несколько не похоже на вещь, которую оно обозначает, что между ними общего? Связь между ними нелепа, абсурдна. Знак произволен, условен, он есть соглашение, фикция. Знак, говорят нам решительно все школы «символической философии», опирается исключительно на насилие, на «Namengedenkenkraft» — поименовывающую силу. И на этой фикции должна быть построена психика разумного существа и все здание духовной культуры? Собака легко принимает эту абсурдную связь именно потому, что она — собака. Ребенок — нет, и именно потому, что он дитя человека *разумного*.

Приходит на память замечательный разговор двух собеседников, увековеченный В. фон Гумбольдтом: один, «продвинутый» в науке, объясняет другому — «профану» (оба глядят на небо) теорию движения небесных тел. «Профан» удовлетворенно кивает головой и говорит первому: «Это-то понятно. Но откуда люди узнали их (небесных тел) имена?» В самом деле — откуда? Есть ли необходимая, т. е. рациональная, разумная связь между знаком и вещью, обозначающим и обозначаемым, знаком и значением, знаком и смыслом?

Эксперимент со слепоглухими детьми показывает *откуда*. Знак соотнесен не с вещью, предметом, а с действием, деятельностью, ибо только она соотнесит саму вещь с человеком, субъектом и приобретает в этом соотнесении хотя бы биологический смысл. Следовательно, слово обретает значение (связь с «денотатом», предметом) именно в силу и в меру того, как сама вещь обретает значение, т. е. жизненно-значимый, «де-

ловой» смысл. В совместно-разделенной жизненно значимой деятельности ребенка и взрослого (первоначально по самообслуживанию — взять в руки ложку, чашку, одеться, умыться и т. д.) доля активности ребенка непрерывно возрастает, доля активности взрослого уменьшается до тех пор, пока действие взрослого не вырождается в символ, жест, который уже есть зародыш слова. Разложить его на составляющие (дактильные элементы-буквы, превратить эти элементы в звуки, манипулируя губами, языком ребенка) — дело техники. Каждое звено совместно-разделенной деятельности выполняет одновременно и деловую, и коммуникативную функцию, в нем нераздельны дело и общение. Коммуникативно-знаковая сторона дела «переливается» на сторону взрослого. Рождающееся слово — это редуцированное действие, его обособившийся «момент». Связь знака и значения здесь безусловно необходима, прозрачно-рациональна, не нуждается ни в какой «поименовывающей силе». «Имя» — обособившееся и редуцированное к коммуникативной функции действие. Стало быть, в начале действительно было не Слово, а Дело, совместное, коллективное, общественное дело. (Верно было сказано, что добродетельным может быть каждый и сам по себе, но для греха — в данном случае для «грехопадения мышления, — говоря словами Гегеля, — нужны хотя бы двое».)

На Ученом совете в 1975 г. эта проблема обсуждалась в выступлениях А. Н. Леонтьева, Э. В. Ильенкова, Л. К. Науменко. Общий вывод таков: на основе развитой потребности в деловом общении со взрослыми язык прививается легко и естественно. В обратном же порядке нельзя сформировать ни человеческого поведения, ни способности пользоваться языком как мощным средством мышления. В эксперименте Соколянского—Мещерякова Э. В. Ильенков увидел своеобразную *лупу времени*, позволяющую в контрастно-ярком увеличении увидеть, как на ладони, узловые моменты истории *становления природы человеком*. Почаще бы всем заглядывать в эту Лупу!



А. В. Суворов

## Талант и духовность как проблема

*Объяснение всему они и не станут искать ни в особой божественной благодати, ни в особой милости матери-природы. Все они скажут, что им просто «повезло». Посчастливилось попасть к людям, сумевшим привить им любовь (т. е. неодолимую потребность) к труду, к знаниям, к общению с другими людьми, к культуре высшего класса. К людям, которые сумели воспитать их так, что они испытывают удовлетворение от самой добротной сделанной работы, от самого процесса труда, от самого процесса овладения знаниями. А не от тех наград и поощрений, которые за это могут впоследствии. Вот и вся тайна.*

Э. В. Ильенков.  
«Откуда берется Ум?»

**ТАЛАНТ.** Пожалуй, у Э. В. Ильенкова нет такой работы, где бы так или иначе не обсуждались проблемы творчества — научного, художественного, этического. Можно сказать, что творчество — одна из центральных проблем творчества Э. В. Ильенкова. Говорю «одна из» только потому, что в прежних своих работах об Э. В. Ильенкове я называл «центральной» проблему всестороннего развития личности. На самом деле невозможно решить, что у него «центральнее» — личность или творчество. «Танцует» ли он, как от пресловутой «печки», от проблем становления

личности — к проблемам творчества, или наоборот? Да и не столь уж это важно. Личность — это же субъект творчества, тот, кто способен творить; а способность творить — важнейшая характеристика полноценной человеческой индивидуальности, личности.

Общепризнано, что способность к какому бы то ни было творчеству предполагает наличие таланта. Если таланта нет, ничего путного не «сотворишь», как ни бейся. Поэтому обычно подразумевается, что талант, собственно, и есть именно способность к тому или иному творчеству. Против этих наиболее общих утверждений, насколько знаю, никто не возражает.

О том же, что такое «гениальность» в отличие от «талантливости», и особенно о происхождении «талантливости» и «гениальности», спорят яростно, непримиримо и безнадежно, т. е. без надежды в чем-либо убедить оппонента. Можно лишь более-менее четко определить свою позицию по этим вопросам, декларировать и сколь угодно детально, аргументированно обосновать ее. Заставить же оппонента признать свою правоту — нечего и надеяться. Каждый так и останется при своем.

Наиболее распространенный взгляд на соотношение «талантливости» («одаренности») и «гениальности» формулирует, например, Д. Л. Андреев: «Гениальность есть высшая степень художественной одаренности»\*. К этой банальной фразе позиция Д. Л. Андреева, разумеется, не сводится. Но мне здесь важна не оригинальность его позиции, а именно ее банальная основа, очень многими признаваемая в качестве бесспорной, само собой разумеющейся, никакому сомнению не подлежащей: понимание «гениальности» как высшей, предельной степени «талантливости». И не только в области художественного творчества, конечно. Далее Д. Л. Андреев перечисляет «гениальность научную, гениальность государственную, гениальность художественную, гениальность... религиозности» и даже «гениальность тиранствования»\*\*. Главное, в чем бы «гениальность» ни проявлялась, она «есть высшая степень одаренности». Иными словами, та же талантливость, только в «высшей степени» своих проявлений.

Это настолько распространенное понимание «гениальности», что его можно считать господствующим. Иное понимание,

---

\* Андреев Д. Л. Роза мира. Кн. X. Гл. 1.

\*\* Там же. Кн. XI. Гл. 3.

сформулированное мимоходом, в полемическом контексте, я встретил только у Э. В. Ильенкова:

«Термин “гений”, которым так часто и неосторожно оперирует Д. И. Дубровский, требует некоторого пояснения. “Гений” — это не индивидуальная характеристика человека, каковой является “талант”, а скорее определение, так сказать, удельного веса данного индивида в данной социальной среде. Потому-то в ранг “гениев” много раз возводились лица, превосходившие всех других своей грубостью, прямолинейностью, жестокостью и примитивностью психики, а вовсе не подлинной мудростью, человечностью и добротой. Какова “среда”, таков и ее “гений”. Так что «гениев» мы оставим в покое и будем говорить о “талантах”»\*

Позиция Э. В. Ильенкова куда продуманнее и четче «господствующей». Она опирается на четкое различие «гениальности» и «талантливости», позволяя признать «гениальность» главных убийц в истории человечества (вроде Сталина), спокойно отказывая им в какой бы то ни было «талантливости» и не ломая голову над тем, как они, при всей своей людоедской «гениальности», умудрялись быть весьма примитивными существами.

Что же касается происхождения талантливости, то наиболее распространено — господствует — понимание таланта как «дара». «Дар Природы» или «Дар Божий» — вот самые распространенные варианты ответа на вопрос, что же такое талант. Д. Л. Андреев объединяет оба варианта: «Талант и даже гениальность — это такие общечеловеческие способности, которые в данной личности достигли высшей степени развития, чем в других, благодаря особенностям ее психофизической структуры; особенности же эти телеологически обусловлены формирующей работой тех или иных Провиденциальных сил...»\*\*

Мне опять важна лишь банальная основа позиции Д. Л. Андреева — понимание таланта как «дара», неважно, физиологического или божественного, или даже дьявольского происхождения. Главное, что это — «дар», вручаемый нам еще до нашего рождения. От самой личности зависит разве что использование либо неиспользование этого «дара». Если же до рождения, а

---

\* Ильенков Э. В. Психика и мозг (ответ Д. И. Дубровскому) // Вопросы философии. 1968. № 11.

\*\* Андреев Д. Л. Роза мира. Кн. X. Гл. 1.

то и до зачатия тебя «даром» обделили, ничего не поделаешь. Прозябай так...

Проблема происхождения таланта и вообще личности — поле нескончаемой, яростной полемики между диаметрально противоположными, антагонистически несовместимыми позициями. В заключительном абзаце «Психики и мозга» Э. В. Ильенков характеризует эти позиции так:

«Лучше... предоставить читателю самому решать, какая из двух теоретически исключающих друг друга позиций ему больше по душе, в какой из них можно надеяться найти опору для работы по созданию условий расцвета личности и, главное, какая из них опирается на действительные факты науки, а какая — на “язык науки”, какая — на факты, могущие при нужде быть проверенными (т. е. в принципе воспроизводимыми в аналогичных условиях эксперимента, чего наука, безусловно, требует), а какая — на “смутные намеки”, на “ускользающие пока еще от прямого анализа”, т. е. на никем и никогда не наблюдавшиеся, выдуманнные “отношения”, на догадки о генетических особенностях мозга давно скончавшихся музыкантов и философов да на убийственные аргументы вроде того, что из нас с вами нового Моцарта или Платона сделать нельзя, как строго нас ни наказывай...»

В этом-то все и дело, что нам больше ПО ДУШЕ: демагогическая апологетика status quo, избавляющая от необходимости, за явной «бесполезностью», какой-либо работы по созданию условий для возникновения и реализации таланта у всех людей с медицински здоровым мозгом или признание этого status quo ненормальным, так или иначе подлежащим изменению, исправлению, поскольку «даром» таланта обделено большинство людей. Вторая позиция предполагает снятие ответственности за несправедливое распределение «дара» таланта как с Господа Бога, так и с Матушки Природы. В таком случае кто же за эту несправедливость ответствен?

Конечно, есть разница, взваливается ли ответственность за редкость «дара» таланта на Природу или Бога. Но и в том и в другом случае суть одна — апологетическая. Редкость «дара» оправдывается. Так уж, мол, устроено свыше, и от нас тут ничего не зависит. «Из нас с вами нового Моцарта или Платона сделать нельзя, как строго нас ни наказывай...»

Но если ответственность за редкость «дара» таланта взваливается на Природу и/или Бога, то с кого эта ответственность снимается? Очевидно, с нас самих. С общества, членами

которого все мы так или иначе являемся. И, таким образом, вопрос сводится к следующему: что нам с вами больше «ПО ДУШЕ» — САМИМ за себя со всеми своими талантами (и со всей своей бесталанностью) отвечать, или искать козла отпущения наших грехов, сваливая ответственность за то, какие мы, на кого угодно, на что угодно? Хоть на Природу, хоть на Бога, хоть на Дьявола, хоть на космические сверхцивилизации — какая разница? Лишь бы не самим за себя отвечать.

Либо бесконечные поиски козла отпущения наших социальных грехов, либо признание этих грехов, и, как следствие, — та или иная конкретная работа по их искуплению, изживанию, устранению.

Наш ли это грех — редкость «дара» таланта или чей бы то ни было еще?

Вот вокруг чего на самом деле спор. Вот почему такая антиномичная поляризация позиций. Надо ли что-то менять нам самим, и как — или пусть все остается как есть, поскольку так уж оно устроено от Природы, от Бога или еще от каких «высших инстанций»?

И если мы предпочитаем апологетическую позицию, нам демагогии никак не избежать. Ничего не остается, как опираться на мифы вместо фактов. Например, на миф об «одинаковости» социальной среды. На выворачивание наизнанку терминологии, на сваливание всего в одну кучу. На то, чтобы внешнее называть внутренним, а внутреннее — внешним. На благополучное спутывание человеческих способностей — и задатков, предпосылок этих способностей. На то, чтобы телегу (орган) ставить впереди лошади (функции). Это, кстати, тоже важнейший пункт поляризации позиций: то ли функция создает себе орган, то ли орган продуцирует функцию? Что первично — орган или его функция?

Вульгарный («популярный», как иронически поясняет Э. В. Ильенков в «Диалектике идеального») материализм признает первичность органа (его анатомо-физиологического «устройства») и вторичность функции. Это самая примитивная, но весьма распространенная и агрессивная позиция, с которой Э. В. Ильенков вынужден был полемизировать постоянно, во всех своих основных работах. С ней полемизируют и сколько-нибудь философски грамотные естествоиспытатели, и мистики, и теологи, используя практически ту же самую аргументацию, что и Э. В. Ильенков, но воображая — и убеждая читате-

ля, — будто опровергают философский материализм вообще, а не только вульгарный.

С точки зрения мистически ориентированных и откровенно религиозных мыслителей, по крайней мере некоторых из них, орган — как и все остальное — Творение Божье. И они вполне могут признать и приоритет функции. Сам Бог может быть понят как функция творчества в чистом виде, создающая, формирующая, творящая себе грандиозный орган в виде Вселенной. Бог — это необходимость творения, или, как говорят браманисты, всемирный закон причинности (Брама). Вселенная — это результат проявления Мировой первопричины, ее грандиозное следствие.

Ведя определенный образ жизни, мы можем перестроить, пересоздать свой организм. То ли по возможности оздоровить его, то ли отяготить новыми и новыми болезнями. Функция создает себе орган. А извращенная функция создает патологию органа. Правда, называется функция у мистиков и теологов «духом» — то ли добрым, то ли злым... (Святитель Лука в работе «Дух, душа и тело» вообще отождествляет Дух с энергией — самой элементарной, из которой возникают все остальные виды энергии, а затем вся масса Вселенной.)

А. В. Мень постулирует приоритет Воли Божьей, с которой мы, наделенные Свободой Воли, можем согласовывать или не согласовывать свою личную волю. Отсюда и понятие греха: А. В. Мень определяет грех как противопоставление своей воли — Божьей. Мы живем в мире, через который проходит линия вечного фронта борьбы добра со злом, Бога с Противобогом (Сатаной). Мы вынуждены выбирать, на чьей мы стороне. Выбрав — сознательно или бессознательно — сторону Сатаны, мы совершаем грех.

Таким образом, отец Александр возлагает на самих людей ответственность и за их греховность, и за их праведность. Ведь люди свободны в выборе, включаться ли в процесс Божьего Творения, которое вовсе не закончено, продолжается непрерывно, становиться ли участниками Божьего Творчества или вместе с Сатаной противиться ему. Предоставляя свободу воли, Бог тем самым никого ни к чему заранее не предназначил, и за свою судьбу люди должны отвечать сами. На Бога перекладывать эту ответственность нечего. Сравните это с тем, что ниже будет сказано в данной статье о снятии с Матушки-природы (с генов) ответственности за социально обусловленные ненормальности человеческой жизни. Точь-в-точь та же логика.

Интересно интерпретирует А. В. Мень и воздаяние за грехи. Никакого «Небесного трибунала», подобного людским судам, не существует. Воздаяние за грех мы получаем как совершенно естественное и неизбежное следствие наших, противных Воле Божьей, действий. Действие равно противодействию, и наши грехи бьют по нам же самим точно так же, как слюна, выплюнутая нами против сильного ветра, оказывается на наших же собственных физиономиях, а камни, подброшенные вертикально вверх, падают на наши же собственные головы. И обижаться за это на Бога нелепо. За что боролись, на то и напоролись...

Словом, А. В. Мень выступает таким же адвокатом Бога, как Э. В. Ильенков — адвокатом Природы, и оба предъявляют и к людям, и к их нелепой «социальной среде» весьма сходные обвинения и требования.

Признание социальной обусловленности всего человеческого в человеке, всех человеческих «функций» человеческого «тела» — это, в сущности, лишь последовательное развитие более общей позиции, признающей первичность функции и вторичность органа в живой природе вообще. Признающей, например, тот факт, что необходимость дышать атмосферным воздухом сформировала легкие; необходимость передвигаться по суше превратила плавники в лапы; необходимость вновь вернуться с суши в море трансформировала лапы в ласты и так далее. Точно так же необходимость жить среди людей, вступать в общественные отношения сформировала мозг и всю остальную нашу «телесную организацию» как орган специфически человеческих функций — специфически человеческой психики.

Функция — это необходимость действовать тем или иным совершенно определенным образом. Реализация этой необходимости, т. е. само действие, без определенным образом устроенного органа, разумеется, невозможна. Но в том-то и дело, что сама настоятельная необходимость действовать так или иначе предъявляет совершенно определенные, весьма жесткие требования к устройству органа и тем самым формирует его. Необходимость прямохождения предъявляет к человеческим ногам иные требования, нежели отсутствие такой необходимости к задним конечностям четвероногих существ, и формирует именно человеческие ноги.

Не случайно, полемизируя с вульгарным материализмом, который пытается «понять» мышление из морфологии мозга (а не эту морфологию — из необходимости мыслить), Э. В. Ильен-

ков и не находит более наглядного сравнения, чем именно с ногами и ходьбой.

«Исследование тех материальных (пространственно-определенных) механизмов, — пишет Э. В. Ильенков, — с помощью которых осуществляется мышление внутри человеческого тела, то есть анатомо-физиологическое изучение мозга, разумеется, интереснейший научный вопрос, но и самый полный ответ на него не имеет никакого отношения к ответу на прямо поставленный вопрос: “что такое мышление?” Ибо тут спрашивают совсем о другом. Спрашивают не о том, как устроены ноги, способные ходить, а о том, что такое ходьба. Что такое мышление как действие, хотя и не отделимое от материальных механизмов, с помощью коих оно осуществляется, но вовсе не тождественное самим этим механизмам? В одном случае спрашивают об устройстве органа, а в другом — о той функции, которую он выполняет. Разумеется, «устройство» должно быть таково, чтобы оно могло осуществлять соответствующую функцию: ноги устроены так, чтобы могли ходить, но не так, чтобы они могли мыслить. Однако самое полное описание структуры органа, то есть описание его в бездействующем состоянии, не имеет никакого права выдавать себя за хотя бы приблизительное описание той функции, которую он выполняет, за описание того реального дела, которое он делает»\*.

Те или иные функции, **ТРЕБУЮЩИЕ** того или иного устройства органов, обусловлены, в свою очередь, необходимостью как-то выжить, как-то существовать в той или иной среде. Разумеется, одновременно идет и обратный процесс — самим фактом своего существования, своей жизнедеятельностью организмы не могут не менять «среду». Человек же может менять ее и для себя, и для всей планеты вполне сознательно, целенаправленно. Следовательно, может сам отвечать за свои функции, равно как и их органы. Отвечать за свое духовное, душевное и физическое здоровье. Следовательно, человек и должен, **ОБЯЗАН** брать на себя эту ответственность. Ответственность за то, насколько разумны или безумны отдельные члены общества. Ответственность за устройство, в том числе политическое и экономическое, «социальной среды», за систему образования и воспитания, за чистоту воды и воздуха, наконец. Он может **САМ** за все это **НЕСТИ** ответственность — а стало

---

\* Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., Политиздат, 1984. С. 37.



быть, НЕ ВПРАВЕ от нее увиливать, сваливать ее на какие бы то ни было «высшие силы». Иначе нечего претендовать на какую бы то ни было «разумность», гордо именуя себя на ученой латыни Homo sapiens'ом — «человеком разумным». ЗВАНИЕ «разумного существа» надо заработать, а иначе получается вульгарное самозванство. Заработать же это звание можно только одним путем — очеловечивая свою среду и себя вместе с ней. Беря на себя стопроцентную ответственность за все несовершенства «социума» — и работая, так или иначе, над устранением этих несовершенств. Работая над этим в политике, экономике, экологии, медицине, педагогике, психологии и так далее — каждый на своем месте, каждый в своей области специфически человеческой деятельности.

Именно так и ставит вопрос Э. В. Ильенков, возражая Д. И. Дубровскому в замечательной, незаслуженно забытой статье «Психика и мозг». Позволю себе длинную цитату — все равно лучше Эвальда Васильевича об этом не скажешь...

«Только на этой почве — на почве культуры — и расцветает подлинная оригинальность, подлинная, т. е. специфически человеческая, индивидуальность, которая и называется на языке науки личностью. И плохо дело личности, если единственной гарантией ее сохранения будет биологически врожденная особенность. При современном уровне техники значение этой особенности легко сводится к нулю. И пусть себе наслаждается этот нуль приятным сознанием неповторимости своих дезоксирибонуклеиновых субстанций. Никому это сознание не мешает. А помешает — и его можно будет усыпить с помощью фармакологии. А иной гарантии Д. И. Дубровский и не обещает. Иначе почему бы он спрашивал сторонников определяющей роли среды в своей статье: “Непонятно только, почему примерно одна и та же среда порождает такое поразительное разнообразие личностей, диаметрально противоположные характеры и склонности, несовместимые психологические свойства”\*. А по-моему, совершенно понятно, почему это ему “непонятно”. По той простой причине, что тут свалено в кучу все: и те причуды вкуса, которые действительно связаны с тончайшими различиями индивидуальной биохимии (один наслаждается вкусом маслин и запахом резеды, а другого от них тошнит), и такие несовместимые психологические свойства, как, скажем,

---

\* См.: Ильенков Э. В. Психика и мозг. (Ответ Д. И. Дубровскому) // Вопросы философии. 1968. № 11. С. 134.

гений и злодейство, такие диаметрально противоположные характеры, как Моцарт и Сальери.

Среда — безразлично, какая именно, — мыслится при этом как некий тождественный себе штамп, который, дай ему волю, будет впечатывать в каждый мозг один и тот же образ, а люди с их мозгами — как биологически пассивный материал ее однообразно штемпелюющей активности. И только благодаря некондиционности биологического материала отпечатки эти получаются разные, в чем Д. И. Дубровский и видит спасение от кошмара абсолютного тождества. Разумеется, если «среду» и «людей» понимать так, то аргумент Д. И. Дубровского и в самом деле может показаться убийственным. А что, если среда есть нечто конкретно-историческое, тогда как? Что, если она, хотя и «примерно одна и та же», представляет собою «единство во многообразии», т. е. многообразно расчленяется внутри себя на разные — и даже противоположные — сферы и моменты? Про это важное обстоятельство Д. И. Дубровский, кажется, начисто забыл. Так же, как и про то, что люди не «пассивные объекты воздействий» этой мистически однообразной «среды», а прежде всего активно действующие в рамках предложенных им культурно-исторических обстоятельств индивиды, и что предлагаемые им средой обстоятельства всего лишь «примерно одни и те же», а в рамках этого «примерно» очень и очень различны и даже противоположны.

«Будем логичными. Если про среду сказали, что она “примерно одна и та же”, то и про людей надо сказать, что они “примерно одни и те же”. Тогда это будет верно. А если про людей говорится, что они разные, то надо быть справедливыми и по отношению к среде. А то в среде видят сплошное “одно и то же”, а в людях — только различия. А потом непонятно, какая тут может быть “корреляция”.

«Так очень многое станет “непонятным” — не только различия людей, но и тот факт, как эти люди, несмотря на их очевидные различия, все-таки объединяются в один и тот же класс, в одну и ту же семью. Причем буквально, а не “примерно” одну и ту же... Из биологических различий удастся с грехом пополам понять разве что только семью. Да и то не до конца, и далеко не в главных ее “параметрах”.

«Не надо сваливать ответственность за социально обусловленные различия на ни в чем не повинную природу. Ни в психических различиях, ни в психическом тождестве людей она ни капельки не виновата. У психических явлений совсем иная “суб-

станция”, чем у мозга, — человеческий труд, коллективная деятельность людей, преобразующая природу, в том числе и природу органического тела самого человека. Природа, создав мозг кроманьонца, сделала все, что могла, и сделала хорошо: создала чудесный орган, способный ко всему именно потому, что заранее, анатомически он не способен ни к чему, кроме одного — уникальной способности усваивать любые способы работы. А уж какое именно употребление мы из этого чудесного дара природы сделаем — это зависит от нас, и только от нас самих, от высоты развития нашей культуры. Вот и будем лучше заботиться о том, чтобы эта культура (и музыкальная, и философская, и врачебная, и всякая иная) была по возможности богаче и выше»\*.

Вообще-то Эвальд Васильевич четко различает термины «способности» и «задатки». Никакие специфически человеческие способности анатомио-физиологически нам не «даны». Они «заданы» культурой, в которой «опредмечены», «воплощены». И в процессе овладения культурой, в заботах о том, чтобы какая бы то ни было наша культура «становилась богаче и выше», способности впервые ВОЗНИКАЮТ, СТАНОВЯТСЯ, ФОРМИРУЮТСЯ, а не просто «развиваются» якобы уже существующие в момент рождения и даже до него.

Это верно даже по отношению к способности ходить. Новорожденный ходить не умеет — он только может научиться ходить, только обладает возможностью обрести способность ходить, овладеть этой способностью.

Если даже ходьбе надо научиться, то тем более надо научиться мышлению, воображению, нравственности! Если даже способность ходить изначально формируется требованиями жизни в обществе и нашими личными усилиями этим требованиям соответствовать, то тем более изначально формируются указанными требованиями и усилиями способности к мышлению, воображению, нравственности!

Способность — это актуальное, уже наличествующее умение, а не потенция, не возможность уметь. И когда говорят, что ребенок «способный», «талантливый» или не очень, речь на самом деле должна идти не о том, будто он уже обладает какими-то «врожденными способностями», а о том, насколько успешно ребенок учится именно сейчас, о том, насколько успешно он формирует свои способности, овладевая той или иной культурой.

---

\* Ильенков Э. В. Психика и мозг. С. 136—137.

Даже задатки — анатомо-физиологические особенности организма, благоприятные для осуществления той или иной способности, анатомо-физиологические ПРЕДПОСЫЛКИ к ее формированию, — тоже могут быть обусловлены социально. Э. В. Ильенков пишет:

«...Относительно связи... микроструктурных различий с различиями “здатков” (а не “способностей”, с коими их путать ни в коем случае нельзя!) мы с Д. И. Дубровским, как и вся мировая наука, не можем высказать абсолютно ничего сколько-нибудь достоверно установленного. Тут мы обеими ногами стоим на зыбкой почве чистых гипотез, допущений и даже гаданий. А на этой почве нам очень не хотелось бы затевать публичный спор.

«Ведь ясно, что можно тысячу лет дискутировать о том, в какой мере наличие того или иного задатка обусловлено генетически-врожденными особенностями микроструктур головного мозга (а также некоторых других органов, например, уха и голосовых связок и т. д.), а в какой — индивидуально-неповторимыми переплетениями макро-и микрообстоятельств, оказавших формирующее воздействие на этот мозг в первые годы, месяцы и даже недели его жизни (т. е. как раз тогда, когда этот мозг и получает специфически человеческое оформление тех самых нейродинамических стереотипов, которые будут ответственны за высшие, “специально-человеческие”, регистры психики возникающей личности), и не прийти ни к чему»\*.

Апологеты наличного социального хаоса как раз и заинтересованы в том, чтобы длить и длить эту дискуссию, оставляя хаос как есть, не пытаясь его хоть в малой степени гармонизировать.

Если же от бесплодных дискуссий переходить к практической работе по гармонизации социального хаоса, по обогащению и повышению культуры каждого человека, то приходится пересмотреть с позиций определяющей роли социальной среды соотношение между внутренними и внешними факторами, обуславливающими возникновение тех или иных человеческих способностей. И тогда окажется, что к «внешним» условиям этого процесса придется отнести устройство организма со всеми его индивидуально-неповторимыми микроструктурными особенностями. А «внутренним» условием возникновения каких бы то ни было человеческих способностей придется признать прежде всего личные усилия каждого человеческого су-

---

\* Ильенков Э. В. Психика и мозг. С. 138.

щества по овладению тем или иным пластом наличной общечеловеческой культуры. Личные усилия по самоформированию, саморазвитию, самотворчеству, самосозиданию. Творчество по поводу вступления в бесконечно разнообразные отношения с обществом, человечеством и через него — со всем остальным космосом, со всей остальной Вселенной.

Вот такое творчество и есть — ВНУТРЕННЕЕ условие возникновения каких бы то ни было человеческих способностей, тем более — талантов. И личности в целом. Все остальные условия — внешние. Внутреннее условие — собственная активность возникающей (как и высокоразвитой) личности. Внешние — и та «среда», в которой приходится активничать, на вызовы которой этой активностью приходится отвечать; и то «тело», которое только благодаря этой активности превращается в орган личности вплоть до того, что воспринимается как сама эта личность.

Бескомпромиссно ответственная, антиапологетическая позиция Э. В. Ильенкова по вопросу о становлении личности со всеми ее задатками, способностями и талантами опирается на диалектику идеального. Эта диалектика исследована Э. В. Ильенковым в соответствующей работе, которая так и называется — «Диалектика идеального». Излагать ее сколько-нибудь подробно здесь невозможно, однако общий вывод можно сформулировать так: идеальное — это очеловеченное материальное, т. е. преобразованное в соответствии с человеческими целями, идеями.

Не могу удержаться от ассоциации. Телеологическая дефиниция получается очень близкой: идеальное — это материальное, созидаемое и преобразуемое Богом в соответствии с его целями, идеями... Интересно, будут ли против такой дефиниции возражать теологи и близкие к ним мыслители? За такие ассоциации меня могут и не поблагодарить, но таких параллелей много, и они, разумеется, не случайны. Может быть, именно из-за наличия таких параллелей глубоко религиозные философы, с которыми мне приходилось беседовать, ценят Э. В. Ильенкова как «скрыто духовного». Сам Эвальд Васильевич в «Диалектической логике» замечает, что между умным материалистом и умным идеалистом общего куда больше, чем между умным материалистом и материалистом вульгарным. Он это говорит, сопоставляя позиции Гегеля и Маркса.

Такому преобразованию — *очеловечиванию* — в процессе вступления в ансамбль всех общественных отношений под-

лежит и наше тело, унаследованное нами от папы с мамой и более далеких предков. Именно такое преобразование происходит, когда ребенок учится чему бы то ни было — ходить, пользоваться ложкой, говорить, читать, писать... Не говорю уж о мышлении, воображении, нравственности... И личность, как стопроцентно идеальное «образование» — это очеловеченное тело. То есть тело, умеющее, способное действовать, жить по-человечески. Культурно.

Определение личности как очеловеченного тела — это просто одна из возможных конкретизаций определения идеального как очеловеченного материального. Такое определение личности подразумевается и самим Э. В. Ильенковым в работе «Что же такое личность?»:

«Плюшкин и Гобсек — уродливые порождения мира частной собственности. Потому-то о них (вернее, личностях подобного типа) можно читать даже в газетах, а не только в сочинениях Гоголя и Бальзака, где они были не просто описаны, но и проанализированы как типичные (тем самым необходимые) фигуры “ансамбля” индивидов, связанных между собой отношениями частной собственности, товарно-денежными отношениями. Гоголь и Бальзак разгадали и раскрыли миру секрет рождения и развития личности этого типа. “Человеческая комедия” и “Мертвые души” показали, что в Гобсеке и Плюшкине нет ровно ничего загадочного и мистического. Их психология была художественно точно объяснена именно потому, что это объяснение производилось как тщательный анализ тех фактических отношений между индивидами, того “ансамбля” их взаимоотношений, которые с необходимостью рождают и стимулируют личность совершенно определенного типа, формируя даже внешний облик, даже “сухопарые, как у оленя, ноги”, на которых ростовщик весь день бегаёт по Парижу»\*.

Так что же такое талант, если не «дар» каких-то внешних по отношению к людям «высших сил»?

Это просто способность к тому или иному творчеству, реализуемая на уровне мастерства. Талантлив — тот, кто сумел стать мастером в своем деле. Кто сумел стать, например, одним из хороших и разных поэтов, хороших и разных музыкантов, педагогов, родителей... пекарей, слесарей, токарей... агрономов, зоотехников... спортсменов... и так далее. Я дразнил студентов, спрашивая, бывают ли «талантливые ноги». Я имел в виду

---

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

спортсменов-бегунов, танцоров... Талантлив, конечно, сам человек, достигший высот мастерства то ли в беге, то ли в танце. Он при этом и свои ноги сделал «талантливыми» — способными обеспечить решение тех задач, которые стоят перед мастером. И не только ноги, конечно. Все тело.

Талантливым, т. е. мастером своего дела, надо стать. Рождаемся же мы с орудием овладения тем или иным мастерством — нашим телом. В самом по себе этом «орудии» никакое мастерство изначально не заложено. По мере овладения мастерством меняется и «орудие» — специализируется в соответствии с теми задачами, которые приходится по преимуществу решать, в соответствии с тем мастерством, которым человек овладел и преимущественно занимается.

Коль скоро имеет место какая-то «специализация», уменьшается и количество «степеней свободы», и в каких-то направлениях трансформировать «орудие» уже не удастся. Имеет значение, конечно, и состояние здоровья — особенно, насколько наш мозг медицински нормален, а если болен, то каков характер патологии. Но и при хронических болезнях, при инвалидности можно превратить свое тело в орган, орудие реализации того или иного мастерства. И именно на уровне мастерства — таланта.

«...С точки зрения “специфически человеческих функций”, — пишет Э. В. Ильенков, — нервные системы различных типов совершенно равноценны. Проигрывая сангвинику в быстроте, флегматик компенсирует ее основательностью, избавляющей его от необходимости исправлять допущенные в спешке оплошности и т. д., так что итог в общем и целом получается у обоих один и тот же. Каждый тип обладает и своими “плюсами”, и своими — неотделимыми от них — “минусами”, и эти “плюсы” и “минусы” взаимно погашаются, нейтрализуются. Поэтому-то здоровый мозг любого типа в состоянии усваивать любую специфически человеческую способность, и “способных” людей жизнь в любом деле формирует из индивидов всех типов нервной системы. В этом отношении “особенности церебральной архитектоники” — а уж генетические и подавно — столь же безразличны (нейтральны), как и индивидуальные вариации внутри “особенностей” этой архитектоники. В скобках заметим, что речь тут может идти только о новорожденных, ибо “врожденные” особенности мозга можно наблюдать только тут. Уже через месяцы они будут замещены или, во всяком случае, “искажены” благоприобретенными настолько, что вы не сможете отличить одни от других никакими, сколь

угодно совершенными, методами. Визуально, под микроскопом, они будут одинаково выглядеть как «индивидуально-неповторимые вариации» в пределах одной и той же нормы. И если эти вариации за пределы сей нормы выходить не будут, то любой разумный врач-нейрофизиолог скажет вам, что не видит повода для своего вмешательства. Скажет, что его дело — лечить заболевший мозг, а не лезть своим скальпелем в нормальный. Нормальный и сам разовьется, были бы соответственными все остальные, вне мозга находящиеся, условия»\*.

Кроме медицинской, бывает и социальная норма и патология. И понятия таланта и мастерства с этим связаны напрямую. Поэтому не все равно, что за «мастерство». У понятия таланта, кроме чисто профессионального, есть еще и этический смысл. Мы признаем талантливость только у мастеров, чье мастерство имеет в обществе, новомодно выражаясь, «положительный рейтинг». Иными словами, служит (или, во всяком случае, должно служить) социальной норме, а не социальной патологии. Если «мастерство» с «отрицательным рейтингом», если общество вынуждено от такого «мастерства» искать эффективную защиту, то понятие таланта к представителям такого «мастерства» предпочитают не применять. Как-то не звучит — «талантливый вор», «талантливый грабитель», «талантливый бандит», «талантливый убийца», «талантливый палач»... Да и понятие мастерства в этих случаях тоже не стоит применять. Ловкость рук, коварство, вероломство, дьявольская хитрость, дьявольская жестокость, тупость робота...

Как определил Э. В. Ильенков, различая талантливость и гениальность, талант — это понятие, связанное с «подлинной мудростью, человечностью и добротой». И с подлинной социальной нормой, к которой все мы стремимся, которой столь многим из нас не хватает. Мастерство тоже связано с реализацией этой социальной нормы. Если же такой связи нет, понятия таланта и мастерства получают иронический смысл — или вообще неуместны.

Я знаю, что тут мне сразу укажут на тех физиков, которые создали атомную бомбу против Гитлера — разве они были бездарны? Укажут на тех высококвалифицированных рабочих, мастеров своего дела, что заняты на производстве оружия. Сам Эвальд Васильевич был артиллерийским офицером, участвовал в штурме Берлина...

---

\* Ильенков Э. В. Психика и мозг.



А разве социальная норма, понимаемая как «подлинная мудрость, человечность и доброта», когда-нибудь была реализована в масштабах всего общества? Разве не приходилось, сплошь и рядом, отдавать свой талант, свое мастерство не столько на реализацию социальной нормы, сколько на ее защиту, — уж в какой мере она вообще на сегодня реализована?.. Но в любом случае, думается, понятия таланта и мастерства связаны с положительными ценностями общества. Хотя само это общество никогда нельзя было признать устроенным нормально, т. е. мудро и гуманно. Но так или иначе, в конкретных отношениях между людьми идеал социальной нормы во всех обществах всегда реализовался — между отдельными людьми, в семье, если не на уровне социума в целом. Всегда были и есть люди, реализующие нормальные — мудрые и гуманные — отношения между собой. Понятно, насколько позволяет далеко не нормальная «социальная среда». Эти люди когда-нибудь распространят реализуемую ими социальную норму на весь социум, или этот социум обречен на самоуничтожение.

Именно с ненормальностью наличного социума связана иррациональность проблемы происхождения личности со всеми ее талантами. Именно с существованием — и господством! — социальной патологии и ее защитников связан тот, отмеченный в самом начале данной статьи факт, что никакие рациональные доводы в споре о происхождении личности никого не убеждают, все участники спора остаются при своем мнении. Ибо Логика, рациональные доводы в этом споре только обосновывают то или иное решение проблемы, подразумеваемое с обеих сторон заранее. Апологетическое — или противоположное, нацеленное на реализацию социальной нормы в масштабах как общества, так и личного образа жизни. Реализацию как политическими и экономическими, так и психолого-педагогическими средствами.

Иррациональность проблемы происхождения личности со всеми ее талантами коренится и на индивидуально-психологическом уровне. Одни хотят меняться, а другие — нет. Одни хотят быть талантливыми, быть мастерами своего дела. У других же «лень вперед родилась», и байкой о «дарах свыше» они просто эту свою лень, инертность — оправдывают. «Индульгируют», как модно выражаться у некоторых новомодных мудрецов и их последователей. Вот и попробуй убедить не желающих меняться работать над собой, что на самом деле, пусть не все, но многое зависит и от них. Просто они не хотят в этом убедить-

ся. И с энергией, достойной лучшего применения, ищут, за чью бы спину от этой истины спрятаться — Матушки-природы, Господа Бога, Рока в любом обличье...

Одни предпочитают честно над собой работать, а другие — играют в прятки с самими собой. На каком языке им договариваться, в чем убеждать друг друга? В итоге — иррациональность, в смысле бессилия придумать какую бы то ни было рациональную аргументацию.

Сам я, вступая в спор о происхождении таланта еще в подростковом возрасте, за несколько лет до личного знакомства с Эвальдом Васильевичем, — яростно, что называется, всеми печенками восстал против концепции таланта как чьего бы то ни было «дара». Меня до глубины души оскорбил тот самый «убийственный аргумент», «что из нас с вами нового Моцарта или Платона сделать нельзя, как строго нас ни наказывай». В моем случае этот «аргумент» прозвучал из уст учительницы литературы в такой редакции: «Ты что, Пушкин?» Вот такой я получил ответ, когда впервые спросил, что такое талант, и можно ли талантливым стать, а не родиться. У меня и тогда хватило ума ответить, что Пушкин тут ни при чем, что мне бы стать самим собой — Суворовым...

Ответ на вопрос, что же такое талант, и зависит ли от меня лично хоть что-нибудь, дабы стать талантливым, — этот ответ мне пришлось искать самостоятельно. К моменту знакомства с Эвальдом Васильевичем я, в общем-то, уже определил свою позицию раз и навсегда и искал только аргументы в ее пользу (в полном соответствии с описанной выше «иррациональностью» этой проблемы). Я отбрасывал с порога любые рассуждения о врожденности таланта и с благодарностью брал на вооружение высказывания писателей и литературных критиков о том, что талант — *это работа, работа и еще раз работа*. Работы, увлекательной, творческой, сложной, я не боялся, и мог поэтому надеяться, что талант у меня возникнет.

Точно так же я расправился и с проблемой вдохновения. С отвращением реагировал на любые намеки на то, что вдохновения надо дожидаться сложа руки, а если оно само откуда-то не возьмется, ничего путного не сотворишь, будь даже самым расталантливым. И с восторгом принимал спокойное рабочее отношение к этому состоянию: до вдохновения надо просто доработать. Например, запомнился спор Гоголя с Соллогубом, автором повести «Тарантас»: «Да что ж делать, Николай Ва-

сильевич, — стонал Соллогуб, — если не пишется?» «А вы пишите! — уговаривал Николай Васильевич. — Сегодня вам не пишется и так далее, наконец надоест и напишется». Я хохотал — и аплодировал Гоголю, презрительно фыркая в сторону Соллогуба.

Но все это были отдельные высказывания, которые я выстраивал в два ряда: неприемлемые для меня — куда бы подальше, а приемлемые — прямо в сердце. Я отлично понимал, насколько иррационален, субъективен такой подход.

И вот к нам в Загорский детский дом для слепоглухонемых детей приехал Эвальд Васильевич Ильенков. Его привез Александр Иванович Мещеряков, наверное, вскоре после того, как Эвальд Васильевич защитил докторскую диссертацию. Это было в конце мая 1968 г. — месяца за три до написания «Психики и мозга».

Потом нам стали переписывать рельефно-точечным шрифтом некоторые статьи Эвальда Васильевича, в том числе — я был уже студентом — «Психику и мозг». Вот тут-то я в его философию и «вцепился». Я нашел в ней то, что давно искал: всестороннее, на уровне до конца продуманного философского мировоззрения обоснование посюсторонности таланта. Обоснование того, что талантливым можно и нужно стать. Значит, со мной лично все в порядке. Стану! Надо только работать. И без малейшего зазрения совести отмахиваться и отплеиваться от всех, кто вздумает меня отговаривать, убеждать в чем-то противоположном.

Прошли десятилетия. Время от времени до меня доходят разговоры о том, что Суворов-де принял всем сердцем ильенковскую философию, во-первых, под могучим воздействием личности философа, а во-вторых — просто потому, что ничего другого не знал, и выбрать, собственно, было не из чего.

Могучее воздействие личности не отрицаю. Я стал духовным сыном Ильенкова — и этим горжусь. А все остальное — лживые домыслы.

Выбор всегда есть. Даже в самом тоталитарном обществе. Даже в условиях слепоглухоты. (Отец Александр Мень сказал бы, что предоставленной Богом свободы воли — свободы выбора! — нас не может лишить никто и ничто.) В 60-е гг., когда я был школьником, как и сейчас, подавляющее большинство людей считало талант «даром». Не Бога, так Природы, дезоксирибонуклеиновых кислот. И проще было к этому господствующему мнению присоединиться.

Вот только я присоединиться не мог. Категорически не хотел.

Мне фантастически повезло, что я встретил Эвальда Васильевича. И еще больше повезло, что я смог познакомиться с его философией по его произведениям. Я совершенно сознательно присоединился к его философской позиции. Присоединился, потому что именно это мне и было нужно. Именно этого я и искал — еще задолго до личного знакомства с философом, а тем более — с его работами. Я выбрал это мировоззрение потому, что к нему однозначно подводила меня вся логика моего личностного становления, роста. И если бы работы Эвальда Васильевича остались недоступны мне (а это вполне могло случиться), я обосновал бы тезис, что талантливым стать и можно и нужно самостоятельно. Хотя бы только для себя, если не в виде теоретического продукта общечеловеческой значимости. А так... Я лишь избавился от необходимости изобретать велосипед.

**ДУХОВНОСТЬ.** В отличие от экстрасенсов, с которыми я был лично знаком (в том числе и со знаменитой Джуной Давиташвили), представлявшими ауру человека в цветовой гамме, мне люди представлялись либо светлыми, либо темными. Большинство взрослых — по-разному темные, отражая их усталость, разочарования в жизни, агрессивность, проблемы со здоровьем. Так вот, Эвальд Васильевич Ильенков воспринимался обугленным, прогоревшим — выгоревшим — изнутри. А его тексты — самыми светящимися, какие мне приходилось читать. Такое впечатление, что весь свой свет Эвальд Васильевич отдал своим книгам и статьям. Сам он погас, ушел из жизни, а в книгах его свет живет, как свет деревьев Валинора в Сильмариллах (это сравнение понятно тем, кто читал «Сильмариллион» Толкиена).

Не всем удается передать свой свет своим творениям. Бывает, что человек обычно светится — такой жизнерадостный, искрящийся юмором, — а в текстах он себя, такого хорошего, словно стесняется. Тщательно прячет. Тексты сухие, дающие, может быть, информацию, но не затрагивающие эмоций. Поражены болезнью, которую Корней Чуковский назвал «канцеляритом». Общаться с человеком — одно удовольствие, а читать его — мука. Увы, таково огромное большинство научных текстов, особенно советских авторов.

И я предпочитал изучать детскую психологию по художественной литературе для детей и о детях. По «Педагогической поэме» Макаренко (Эвальд Васильевич назвал ее «великой кни-

гой»), по Аркадию Гайдару (в детстве не любил — неинтересно было читать о самом себе, — а в зрелом возрасте с наслаждением наблюдал за ребятами глазами автора). Главным же авторитетом в области психологии младших школьников и подростков со студенческих лет стал для меня Владислав Петрович Крапивин. Удивительно целомудренная, добрая проза. Я выискиваю его героев в жизни и знаю лично немало и Максимов Рыбкиных, и Джонни Воробьевых, и самолетов по имени Сережка... Все они — мои любимцы.

Я ведь не могу наблюдать за детской жизнью со стороны, поскольку не вижу, что они делают, и не слышу, что говорят. Классики детской литературы выручают меня в этом отношении.

...Мне знакомо и описанное в литературе явление подключенности к наиболее близким людям на расстоянии. Беспокоясь о больной маме, я постоянно прислушивался, как там она — светится ровным ярким мягким светом или вдруг тускнеет, а то и гаснет. Я прислушивался к этому из соседней комнаты и из поездок, например, в детские лагеря. И пугался, если свет вдруг мерк. Обычно при этом оказывалось, что мамино состояние ухудшилось, что ей требуется моя помощь, или она, в свою очередь, за меня переживает...

Когда умирали близкие мне люди — мои учителя Александр Иванович Мещеряков и Эвальд Васильевич Ильенков, а тем более мама — я не мог смириться с их так-таки полным исчезновением. И я всегда чувствовал их присутствие рядом со мной, их светимость. Довольны они мною или нет. А может быть, — особенно в случае с мамой — требуется моя помощь в посмертной судьбе... Мама часто снится мне такой же больной, как и в последние годы жизни, такой же беспомощной и ждущей помощи именно от меня. Я знаю, что она уже умерла, и ей нужна моя помощь, чтобы не умереть вторично. Там, где она сейчас. Она по-прежнему на меня надеется...

Когда ждешь кого-то из близких, а его нет как нет — успокаиваешься, правда, не до конца, прислушавшись, как он там светится. Если свет устойчивый и ровный — все нормально, объявится и объяснит, что его задержало. По крайней мере, должен быть жив. Предчувствия — тоже феномен вполне заурядный, в смысле постоянства и привычности.

Времена года для меня всегда различались по светимости. Самое светлое — лето, помягче и не так ярко — поздняя весна и ранняя осень. Зима черная, т. е. очень темная, совсем уж не-

проглядно. И ноябрь с мартом тоже. Октябрь и апрель — промежуточные...

Было у меня убежище, где я мог позволить себе просто «вчувствоваться» в окружающий мир и себя, даже не пытаюсь как-то объяснить, с точки зрения какой бы то ни было мировоззренческой парадигмы, собственный опыт этого «вчувствования». Это убежище — стихи. Чего нельзя в теоретическом тексте, то можно в стихах. В теоретическом тексте безнаказанно «душу» не помянешь, особенно во времена господства вульгарного атеизма, а в стихах — куда от «души» деваться? И от «сердца» тоже — не того насоса, который кровь гонит по организму, а от вместилища всевозможных эмоций, от самых положительных до самых отрицательных. Ну и так далее...

Искусство вообще было убежищем для всего иррационального в эпоху господства вульгарного материализма, тем более воинствующего, чем более догматичного, тем более нетерпимо-фанатического, чем более трусящего перед всем непонятным, непознанным. Недаром оппоненты Корнея Чуковского воевали со сказкой, называя сказки «чуковщиной», и тем самым награждая Корнея Ивановича неслыханно лестным комплиментом.

Ко мне однажды подошел человек, который через мою сестру, представляясь, как-то невнятно (в передаче сестры) помянул Эвальда Васильевича. Перейдя с ним на прямой контакт — попросив писать пальцем во всю мою правую ладонь печатные буквы, — я выяснил, что он глубоко верующий, работает в православно-ортодоксальной традиции, опирается на труды А. С. Хомякова, И. А. Ильина, П. А. Флоренского, ругает Н. А. Бердяева за масонство, а Д. Л. Андреева и даже А. В. Меня — за модернизм.

— Вы что-то упомянули про Ильенкова через мою сестру. Как вы к нему относитесь? — поинтересовался я.

— Глубоко чту.

— Он же был убежденным атеистом! Как вы это совмещаете — Хомяков — и Ильенков?!

— Ильенков был скрыто духовен.

Духовность Ильенкова была не «скрытой», а явной и воинствующей. Просто она не была религиозной. Ильенков категорически возражал против того, чтобы с грязной водой всяческого фетишизма — от первобытного до самого что ни на есть ультра-«научного», сциентистского, — выплескивали и ребенка, а именно духовность. И от вульгарного материализма

он защищал духовность куда более последовательно, с вульгарным материализмом он боролся куда более беспощадно, чем Д. Л. Андреев или А. А. Любищев, которые напрасно ставили знак равенства между вульгарным материализмом и материализмом как таковым. А между тем их аргументация против «материализма вообще» во многом совпадает с аргументацией материалиста Ильенкова против материализма вульгарного. И материалист Ильенков настойчиво повторял, что у умного материалиста куда больше общего с умным идеалистом (от Платона до Гегеля), чем с глупым материалистом, копающимся в мозгах в поисках разгадки самых фундаментальных загадок человеческого сознания. А критерием «ума» для Ильенкова служила степень владения культурой диалектического, — антидогматического, антифетишистского по глубочайшей сути своей — мышления...

Д. Л. Андреев, анализируя понятие духовности, указывает, что оно производно от понятия «дух». Понятие «дух» и является той «печкой», от которой следует начинать все теоретические «танцы» вокруг духовности. В данном случае речь идет о куда большем, нежели просто этимология. Задается, пожалуй, единственно возможная (и наиболее общая) парадигма теоретического анализа духовности, вне которой все разговоры о духовности — неизбежно бессодержательны. На уровне, что «духовность» — это хорошо, а «бездуховность» — плохо. И не больше.

К кому бы ты себя ни причислял — к идеалистам или материалистам — без понятия духа тебе ни в коем случае не обойтись, если ты намерен хоть как-то содержательно осмыслить понятие духовности. Другое дело, что, как правильно заметил А. Т. Твардовский, «и дух бывает разный — то ли мертвый, то ли живой». У Д. Л. Андреева: то ли Божий, то ли противобожий; то ли провиденциальный, то ли демонический; то ли дух любви, то ли дух зависти, и т. д. И хотя в тесном смысле слова Д. Л. Андреев признает духовностью только то, что идет от Духа Божьего, от Духа Святого, — в более широком смысле он не отрицает и существование демонической духовности. Так что и здесь имеет место диалектическое раздвоение.

Диалектика была для меня в студенческие годы новой, и притом самой тогда любимой игрушкой. Я увлеченно выискивал ее проявления абсолютно во всем. И когда в беседах с Эвальдом Васильевичем я с детским восторгом и удивлением восклицал:

— И тут диалектика! — Эвальд Васильевич тихонько посмеивался:

— Она, проклятая...

Вот уж поистине — проклятая. Как легко теоретикам было бы жить, если бы все, о чем бы они ни брались теоретизировать, не превращалось фатальнейшим образом в собственную противоположность! Этого диалектического проклятия многие не выдерживают, обрушиваясь в догматизм и фетишизм. Отсюда и неизбежность вульгаризации любых идей.

Да, любых. Как только из идеи выхолащивается ее диалектическая суть — пиши пропало. И не дай Бог такой идее оказаться возведенной в ранг господствующей идеологии. А между тем только такие выхолащенные идеи и имеют шанс быть возведенными в этот ранг. Мало кто станет вникать в суть дела. Чего не хватало — суетиться надо! История XX в., как никакого другого, показала, сколько крови льется из-за любых господствующих идей. Хотя и в другие времена примеров таких предостаточно.

Заставь дурака Богу молиться — он лоб расшибет. И если бы только себе...

В духовности трудно отказать тому, кто творит, созидает. Но творить можно и разрушения. Созидать можно и концлагеря, и вообще многоступенчатый ад кромешный. У Д. Л. Андреева демонические полчища тоже творят, тоже созидают. И сотворили/создали целую систему миров, где занимаются мучительством, ибо их пища — страдания жертв. Их цель поэтому — не столько разрушить Божье творение, сколько исказить его так, чтобы побольше было их пищи — мучений, страданий. И если указывать на связь духовности с творчеством, а тем более «выводить» духовность из творчества, то палка опять оказывается о двух концах. А что? Вы где-нибудь видели палку с одним концом? Разве такие бывают? А между тем очень многих из нас устроила бы только такая палка, которую мы и отыскиваем в своих теоретических упражнениях с усердием, достойным лучшего применения.

Бывает и хуже, когда интеллектуалы, возомнив о себе в сатанинской гордыне своей, выводят духовность из интеллекта или попросту считают эти два термина синонимами. Дескать, если налицо развитый интеллект, автоматически налицо и духовность. За подобное упрощение Д. Л. Андреев был в большой и справедливой обиде на интеллектуалов (назвать их мыслителями — много чести). Конечно, кроме Божьего и демонического



еще существует и человеческий дух. Но считать единственным или хотя бы высшим проявлением человеческого духа интеллект — это грубейшее упрощение. Скорее наоборот: интеллекту свойствен бездушный, а значит, и бездуховный рационализм, так что интеллект даже где-то противостоит духу и духовности, а не просто нейтрален по отношению к ним.

Недаром интеллектуалам свойственно по сути перевоплощаться во всякого рода изобретаемую ими технику. И не техника служит им, а они — технике как очередному идолу, фетишу. О таком фетишизме на примере кибернетики много и с язвительнейшей горечью писал Э. В. Ильенков. Делать больше нечего — изобретать «машину умнее человека»! Только полное философское невежество, соединенное с высокомерием «представителя точных наук», мешает подобным фетишистам понять, что машина, победившая (поработившая) человека, существует уже тысячи лет. Эта машина — государство. Ни дать ни взять, по всем характеристикам, та самая «машина умнее человека», о которой мечтают фетишисты от кибернетики. Машину же, которая действительно оказалась умнее, по крайней мере, собственного создателя Адам Адамыча, Ильенков описал в памфлете «Тайна Черного ящика». Та машина оказалась достаточно умна, чтобы попросту сгореть — перестать мыслить. Ибо она не выдержала напряжения диалектических противоречий, которые и призвано распутывать подлинное, а не мнимое, живое, а не мертвое мышление. Когда цивилизации мыслящих машин очередная проблема в очередной раз показала «свой противный, диалектически раздвоенный язык», главная машина подытожила общее мнение:

— Господа Мыслящие Машины! Все мы ясно понимаем теперь, что нам надлежит делать! Надо перестать, наконец, мыслить! Если мы будем мыслить, так и похожи мы будем не на Черный Ящик, а на Человека, будь он неладен! Мучиться, голову ломать, ночами не спать — да ну ее к лешему, такую жизнь! Нравится Человеку мыслить — так пускай же и мыслит сам! А мы, господа Мыслящие Машины, давайте не будем!»\*

Тут-то все электронные потроха творения Адам Адамыча и сгорели. Воображаю, какой едкий запах горелой изоляции стоял тогда в его лаборатории... (Так часто пахнет в метро).

Все-таки по какому же критерию надежно различаются духовность и бездуховность? Потребность в таком различении

---

\* Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М.: Политиздат, 1968. С. 27.

все более настоятельна. Мыслители бьют тревогу, что мир становится все более бездуховным, а в XX в. вообще разразился кризис духовности, просто глобальная катастрофа, чем и объясняются мировые войны и прочий кровавый кошмар. При самых смутных представлениях о том, что такое духовность, многие осознают, что профилактикой кровавых кошмаров могло бы стать массовое духовное воспитание. Духовное не в смысле религиозное, а в смысле нравственное. Духовное воспитание как воспитание человечности, совестливости, ответственности за себя и за судьбы мира в целом.

Связь духовности и нравственности настолько органична, интуитивно очевидна, что вполне оправдано написание соответствующего эпитета через черточку: духовно-нравственное воспитание, духовно-нравственная культура. Кто посмеет отказать в духовности самоотверженной, чуткой матери? Не ее вина, что она, может, не получила высшего (а то и никакого) образования, ничего не сделала ни в области науки и техники, ни в искусстве. Она — мастер любви. И она, бесспорно, духовнее иного ученого, изобретателя или художника. Короче, представителей так называемых творческих профессий. Лично я всегда безоговорочно признавал духовное превосходство своей мамы над собой. Она не кончала университетов, но была мудра без всяких скидок.

Мудрость, а не просто интеллект, — вот что характеризует подлинную духовность. Мудрецу нельзя отказать в духовности, ибо он духовен по определению: мудрец — это именно человек, достигший вершин духовного развития. Не просто ученый и не обязательно ученый, а тот, который знает, как наиболее человечно поступить в той или иной ситуации. И способен поступать только так, по-другому просто не умеет. У него по-другому не получится. Чтобы поступить бесчеловечно, ему надо перестать быть собой.

Хорошо, если мудрец, подобно А. В. Меню, может свою мудрость еще и философски обосновать (не за это ли, кстати, он поплатился жизнью?). Но чтобы быть мудрым, не обязательно быть философом. Мудрость — это прежде всего безошибочная человечность. Все остальное второстепенно. Мудрость может (и должна!) быть интуитивной, но ни в коем случае не бесчеловечной. Бесчеловечная мудрость — это никакая не мудрость. И разумеется, не духовность.

Комплекс какой бы то ни было «избранности» с мудростью, а значит и духовностью, тоже несовместим. Мудрость глубоко

демократична. Но и другая крайность — уравниловка, нивелировка, обезличка, стрижка всех под одну гребенку, — тоже, разумеется, ничего общего с мудростью, а значит и с духовностью, не имеет. Для истинного мудреца нет ни толпы, ни героев. Ни массы, ни вождей. Просто-напросто все для него существуют поштучно. Сами по себе. Как есть.

Надстраиваются любые творческие способности, но в первую очередь — способность к творческой, мудрой любви. Надстраивается настолько развитый интеллект, насколько ты, не закомплексованный упреками в глупости, никем не разуверенный в своих возможностях, счел необходимым и достаточным для себя овладеть школьными и профессиональными премудростями.

Надстраивается со/знание, открытое разным мировоззренческим парадигмам, свободное от догматизма, фанатизма, от готовности принести своему любимому вздору, своему «единственно верному» -изму, своей «абсолютной истине», своему идолу, — сколь угодно многочисленные, хоть миллионные и миллиардные, человеческие жертвы.

Кстати, многие ли задумывались над этим многозначительным «со»? *Со/знание, со/вместное знание, со/ответствие знания* его предмету и другим индивидуальным системам знаний, ибо у каждого из нас — своя... А отсюда — то, на чем настаивают и Корней Чуковский, и Даниил Андреев, и Эвальд Ильенков, и Александр Мень, и Борис Бим-Бад, и многие-многие другие: способность *со/страдать, со/чувствовать, со/радоваться...* И в конце концов *со/веровать*: как утверждает А. В. Мень, неверующих людей не бывает; бывают нерелигиозные люди, верящие во что и в кого угодно, только не в Бога, и религиозные, верующие именно в Бога. Со/знание как способность пережить инакомыслие, со/вместить себя с инакомыслием, вос/принять иную точку зрения, совсем не обязательно при этом меняя свою.

Надстраивается понимание смысла жизни и смысла смерти, способность осмысленно жить, а не бессмысленно существовать, прозябать. Надстраивается система высших ценностей — тот «жизненный компас», который не позволяет потерять самого себя, помогает выжить прежде всего лично.

Наконец, надстраивается способность не только познавать, но и постигать истину, — иными словами, способность к интуиции. Интуиция — это чувство истины.

Любая догма — это антизнание, которому противостоит постепенно, с трудом добытое, критически применяемое и проверяемое знание. Благодаря интуиции нам доступно сверхзнание. «Сверх» — по отношению к возможностям крота, который экспериментирует и строит гипотезы, все на свете «рационализируя» применительно к траектории движения собственного обнюхивающего дорогу носа.

Говорят: человек предполагает, а Бог располагает. Перефразируя эту поговорку, я бы сказал: «разум» (в Спинозовском смысле) предполагает истину, а интуиция — располагает истинной. Э. В. Ильенкову удалось... обосновать, как такое «расположение истиной» возможно. Для этого он провозгласил равноправие науки, искусства и этики. Мышления, воображения и нравственного чувства.

Воображение Ильенков понимает не совсем так, как Спиноза, хотя Спинозовское понимание не опровергает, но включает в свое. Восприятие для Ильенкова — это фундаментальная форма воображения. Какой еще другой «силой», кроме «силы воображения», может быть осуществлен тот «поистине мистический акт», в результате которого различные ощущения — то, что мы чувствуем (ощущаем), когда на нас действует тот или иной «раздражитель», — превращаются во вполне отчетливые образы чего-либо? Недаром соответствующая глава в книге «Об идолах и идеалах» называется «Что на свете всего труднее?», и на этот вопрос Ильенков отвечает эпитафией из Гете: «Видеть своими глазами то, что лежит перед ними». То есть труднее всего на свете — воспринимать мир таким, каков он есть. И в этом самом трудном на свете деле главный наш помощник — искусство. Продукт деятельности, профессионально развивающей именно способность «воображения», т. е. «воплощения во образ» наших впечатлений от мира. Причем, как заметил в книге «Человек и мир» С. Л. Рубинштейн, художественные образы отличаются от повседневной продукции восприятия тем, что вскрывают сущность явления, т. е. отличаются истинностью. Возможно же такое чудо, как убедительно показывает Э. В. Ильенков, именно благодаря ориентации культурного, эстетически развитого воображения на красоту.

Красота — это чувство цел/е/сообразности, чувство целого. Уродливо нагромождение обломков; красиво то, облик чего соответствует собственным законам существования данного целого, не деформированного внешними катастрофическими воздействиями. Теолог бы сказал, что красиво Божье творение, не

изуродованное Сатаной, а значит, полностью соответствующее замыслу Творца. Красива гармония; безобразно — всякое нарушение гармонии. А гармония не может не быть ничем иным, кроме как диалектическим тождеством, полным совпадением целосообразности формы, облика — с целесообразностью сущности, имманентного закона существования. На такое тождество мы и реагируем как на красоту.

Нравственное чувство, любовь — это тоже чувство красоты, чувство целосообразности, чувство самодостаточности другого человеческого существа. Только так мы можем почувствовать «чужие» проблемы, а не почувствовав их, мы не можем и со/чувствовать, не можем «поставить себя на место другого», не можем, как говорит Ильенков, «обращаться с человеком по-человечески», т. е. нравственно, человечно. Поэтому в работах Ильенкова эстетического цикла нравственное чувство оказывается «моментом» эстетической реакции, чувства красоты. Но «момент» этот настолько важен, что выделяется в самостоятельную способность наряду с воображением и мышлением, равноправную с ними.

Так перед нами разворачивается Ильенковская триада универсальных способностей — мышления, воображения и нравственного чувства. Мимоходом (не чувствуя себя здесь достаточно компетентным) Ильенков добавляет к ним и четвертую универсальную способность — умение по-человечески обращаться с собственным организмом, поддерживать свое физическое здоровье. По вопросам физического здоровья, конечно, разумно консультироваться не с философом, а с врачом. Первые же три универсальные способности обеспечивают здоровье духовное, и в этом философ разбирается лучше врача.

Так что же такое духовность? Попробую, опираясь на Ильенкова, ответить на этот вопрос сам.

Если оставить в покое Бога — и безличного эзотерического, и личного религиозного — то для людей вообще, религиозных и не религиозных, на основании предшествующего изложения на вопрос о духовности можно ответить так.

*Духовность* — это то, что от духа; в наших рамках, т. е. за вычетом эзотерической и религиозной парадигм, — человеческого духа. Хотя Виктор Франкл считает, что люди не могут отвечать за себя только перед своей совестью. Дух человеческий не может отвечать за себя перед самим же собой — нужна более высокая инстанция, которую В. Франкл и указывает: это собственной персоной Господь Бог. Но поскольку не все люди

признают эту инстанцию, что не мешает им быть высоконравственными, и их непризнание инстанции Бога никак не является критерием их второсортности, — мы здесь при определении духовности ограничимся только человеческим духом, от которого ни один нормальный человек в здравом уме и твердой памяти отречься не сможет. Считать ли человеческий дух отблеском Духа Божьего (прошу прощения — точнее слова «отблеск» не сумел подобрать), или же дальше человеческого духа не идти, никакого другого духа не искать — это уж каждый сам для себя решает. Но как бы ни решил — каждый человек в человеческом мире должен быть духовен, а не бездуховен. Если он вообще претендует на то, чтобы действительно быть человеком.

Человеческий дух характеризуется чуткостью к целосообразности, самодостаточности сущего, и прежде всего — человеческих существ. И когда мы сетуем на бездуховность, мы сетуем на отсутствие такой чуткости, на искажение и разрушение целосообразности окружающего мира и нас же самих, чье существование возможно только в этом искаженном и разрушаемом — уродуемом нами — мире.

Воспитывать духовность — значит воспитывать именно чуткость к целосообразности во всех ее бесконечно разнообразных проявлениях. Воспитывать чувство красоты, чувство добра, чувство истины. Воспитывать чувство красивой и доброй истины (а другой быть не может: уродливая и злая — никакая не истина, а всего-навсего некая «информация»). В конечном счете — воспитывать мудрость как безошибочную человечность, проявляемую и на рационально-теоретическом, но прежде всего — иррационально-интуитивном уровне. И тогда с духовностью как проявлением высоты человеческого духа все у нас будет в порядке, поскольку этот самый «дух» в каждом из нас окажется воплощен.

Вот именно — воплощен. Воспитание духовности и есть воплощение духа в каждом. А бездуховность — это когда такое воплощение не состоялось. Личность — это воплощенный человеческий дух. Если воплощение не состоялось, перед нами не личность, а всего лишь индивид. Хищный (преступный, безумный) или, так сказать, «травоядный», в общем-то безобидный, безвредный, но ничем принципиально от животных не отличающийся, из мира животных так по существу и не выделившийся.

Воспитание духовности как воплощение человеческого духа в каждом ребенке до сих пор было и остается делом случая. Поэтому так много индивидов и так мало личностей.

С духовностью несовместим какой бы то ни было догматизм. Догматизм — это обыкновенная трусость. Фобия, т. е. навязчивый страх всего нового, неведомого, непонятного. Вульгарный рационализм — форма догматизма, объявляющая все непонятное и неведомое «иррациональным», а все «иррациональное» — несуществующим. Именно вульгарный рационализм был подлинной официальной идеологией советского государства, что хорошо понимали наиболее честные и мужественные советские мыслители, в том числе Э. В. Ильенков. И эту идеологию еще очень рано считать изжитой. Так или иначе вульгарный рационализм если не господствует, то широко распространен во всем мире. Шире, чем любая другая идеология. Потому что он — плоть от плоти, пшик от пшика бездуховной машинной цивилизации.

С учетом только что сказанного, важнейшим направлением воспитания духовности должно быть воспитание мужества незнания. Надо иметь мужество признавать, что существует много чего неизвестного и непонятного нам, для нас таинственного. Из этого признания и исходит эзотеризм. Там, правда, и своего, иррационального, догматизма не избежать. В ряде случаев при чтении модных ныне эзотерических текстов возникает впечатление, что это все тот же вульгарный рационализм, только вывернутый наизнанку. Эзотерики тоже боятся незнания. И торопятся «объяснять» непонятное — кто во что горазд. И эти «объяснения» могут вызвать в лучшем случае недоумение.

Пусть тайна будет разлита вокруг нас. Пусть у каждого дерева, у каждого фонарного столба, у каждого булыжника будет собственное настроение. Разрешим быть эмоциональным и таинственным воздуху, которым дышим, свету, струящемуся в наше окошко. Ну, а ночной мрак таинственен в принудительном порядке, без спросу. И он по-прежнему, как в первобытные времена, переполнен незримыми существами, совершенно определенным образом к нам настроенными, — то ли доброжелательно, то ли враждебно.

Оно, по крайней мере, безопасней для окружающего нас мира, а значит и для нас — чувствовать бесконечность и непонятность этого мира, свою, в общем-то, беспомощность перед ним, как бы мы от него ни отгораживались «второй», рукотворной, природой. Авось меньше наковыркаем, наурудоем, наразрушаем. Тем более, что «вторая» природа все явственнее дает нам почувствовать, что на самом деле она — все та же «первая», только изуродованная нами.

Диалектика и тут своего не упустит: какое же чувство истины — без чувства тайны? Нельзя чувствовать истину, не чувствуя тайну, как и наоборот... Ибо не может быть и не бывает истины без сказки. И как было Корнею Чуковскому не оплакивать маленьких вульгарных рационалистов, убежденных, что «акул не бывает»! Вот они где, психолого-педагогические истоки бездуховности!

Так что разрешим себе чувствовать таинственность мира, если надеемся хоть что-то в нем постичь. Разрешим себе не знать мира, если мечтаем хоть чуть-чуть его узнать.

Разрешим миру быть живым существом, а не мертвой «структурой», конструкцией из металлов, пластмасс и прочего и тому подобного. Разрешим миру быть живым, если хотим в нем жить!



Д. Бэкхерст

## Культура, нормативность и жизнь разума\*

В 1991 г. я опубликовал книгу «Сознание и революция в советской философии». Это был критический труд по истории философской культуры в СССР, где главное место занимало творчество Эвальда Ильенкова (1924–1979). Западные авторы, писавшие о советской философии, обычно подходили к своему предмету как сторонние наблюдатели, ведущие хронику официальной государственной идеологии — марксизма-ленинизма, либо предлагающие широкий обзор советских философских дискуссий. Я же старался подойти к делу скорее этнографически, дать понять, что значит существовать в советской философской культуре, передать ощущение внутренней динамики философских дискуссий в СССР. Я приглашал своих читателей предпринять попытку «сочувственного вживания», призывал их «поставить себя на место» Ильенкова и других, вникнуть в их мысли, а не просто отмечать их.

Едва работа «Сознание и революция» вышла в свет, как произошел распад Советского Союза, и из исследования современной философской традиции она превратилась в историческую монографию. Ка-

---

\* Статья написана в связи с 75-летием со дня рождения Эвальда Васильевича Ильенкова и опубликована в журнале «Language and Communication», переведена на русский язык и напечатана в «Вопросах философии». 1999. № 9.

кой интерес представляет теперь эта традиция и, в частности, работы Ильенкова? Некоторые исследователи, в том числе и я, полагают, что идеи Ильенкова и его современников и единомышленников, таких, как Феликс Михайлов и Владислав Лекторский, проливают свет на философский фундамент, на котором выросли многие крупные русские психологические школы, например социоисторическая теория психики Льва Выготского и теория деятельности Алексея Леонтьева. Но многие возражали бы, что ныне этот философский фундамент — интеллектуальный «банкрот», как и тем более психологические школы, которые на него опираются. Томас Немет (*Nemeth, 1995*), например, считает, что Ильенков был догматичным марксистом-ленинцем, апологетом советской идеологии, не способным к критическому осмыслению глубоких философских вопросов. Немета поражает, что я счел целесообразным посвятить Ильенкову целую книгу.

В этой статье я объясняю, почему я расцениваю Ильенкова как серьезного философа, чьи идеи имеют непреходящее значение. Ильенков рисует захватывающую картину отношений сознания и мира с далеко идущими следствиями для концепций мышления и языка. Я не пытаюсь оправдать советскую философию или русский марксизм, но лишь хочу показать, что один мыслитель, принадлежащий к этой традиции, сделал нечто ценное.

**ОСНОВНЫЕ ВЕХИ.** В качестве вступления позвольте мне поместить творчество Ильенкова в исторический контекст и прояснить некоторые затруднения, препятствующие пониманию русской философии советского периода. Удушающая политическая обстановка, в которой жили и работали советские ученые, часто вынуждала философов, стремившихся бросить вызов философскому истеблишменту и его роли в легитимизации советской власти, выражать свои мысли в «ортодоксальных» терминах. Дело не только в том, что свободомыслящие философы вынуждены были изъясняться на языке, совершенно для них неприемлемом, — хотя это действительно так. Сами средства, которые им приходилось использовать для обоснования своей точки зрения — даже, пожалуй, для самих себя, — частично определялись господствующей философской идеологией. Кроме того, несмотря на провозглашаемый ими историзм, советские философы не могли открыто размышлять об истории собственной традиции и характере своей интеллектуальной культуры. Отсюда ясно, что мешает пониманию советской

философской литературы, которое и без того затруднительно по причине обыкновенной цензуры. Ее можно понять только в свете устной культуры, бывшей важным, хотя и завуалированным аспектом советской философской традиции. Вот почему в своей книге я подчеркивал, что надо научиться смотреть на советскую философию так, как если бы вы были ее участником. Действительно, я мог бы доказать, что советскую философскую традицию невозможно понять извне или без серьезного общения с ее представителями\*.

Выбор в качестве центральной фигуры Эвальда Ильенкова объясняется местом его творчества в истории советской философской традиции в целом. Ильенков сыграл важную роль в возрождении русской марксистской философии после мрачных лет сталинизма. В начале 60-х гг. он много сделал в двух основных областях. Во-первых, он писал о диалектическом методе Маркса («методе восхождения от абстрактного к конкретному»)\*\*. Хотя сегодня кажется, будто эта работа лишена особого значения, в действительности она имеет важный политический подтекст: неотъемлемая от нее критика эмпиризма направлена против позитивизма и сциентизма, преобладавших, по мнению Ильенкова, в советской политической и интеллектуальной культуре. Во-вторых, Ильенков предложил неординарное решение того, что он назвал «проблемой идеального», иными словами — проблемы места идеального в естественно-при-

---

\* Немет озадачен моей мыслью о том, что для понимания суждений советских философов совершенно необходимо «сочувственное вживание», и жалеет, что я «потратил так мало времени на изложение» своего метода в «Сознании и революции» (Nemeth, 1995. P. 146–147). Почему, спрашивает он, мы должны сочувствовать культуре, для того чтобы понять ее? Мой так называемый метод основывается на следующем общем месте. Если вы хотите понять культуру, то должны уметь видеть вещи глазами ее носителей; вы должны уметь «поставить себя на их место». Отсюда ясно, почему желательна «сочувственная идентификация». Но это не означает, что вы должны симпатизировать господствующим в этой культуре убеждениям и ценностям, т. е. считать их обоснованными или достойными уважения. Чтобы понять «серийного» убийцу, необходимо понять, насколько это возможно, как выглядит мир для этого человека, но такое упражнение в идентификации скорее увеличит наш ужас, нежели уменьшит его. Я мог бы обосновать свой подход, обратившись к герменевтике или теории действия, но сознательно избегаю теоретизировать по очень простому вопросу.

\*\* См.: Ильенков Э. В. Эту книгу я обсуждаю в: Bakhurst, 1991, ch. 5.

родном мире\*. Ильенков твердо отстаивал объективность идеальных феноменов, полагая, что они существуют как аспекты нашей духовной культуры, воплощенной в окружающем мире. Эти работы, в свое время имевшие чрезвычайно большое влияние, невозможно оценить по достоинству, не принимая во внимание атмосферу сталинской эпохи, отторгаемую Ильенковым, и хрущевскую «оттепель», которая сделала их возможными.

Кроме того, прослеживаются важные связи между идеями Ильенкова и дискуссиями в советской философии и психологии 20–30-х гг., в частности, как было отмечено выше, связь их с социоисторической психологией Выготского\*\*. Дальнейшая профессиональная судьба Ильенкова тоже интересна. После блестящих работ начала 60-х гг. его вдохновение стало иссякать вместе с ухудшением политического климата. Хотя он много работал и резко критиковал сциентизм и редуccionистские теории сознания\*\*\*, он не проложил новых путей. Он покончил самоубийством в 1979 г. В эпоху гласности его творчество вновь привлекло к себе внимание и снискало признание как защищающее гуманистические идеи, близкие духу перестройки\*\*\*\*. Таким образом, в работах Ильенкова, как в призме, преломились многие аспекты советской традиции.

Ильенков был марксистом и, конечно, восхищался Лениным. Однако поскольку учение «марксизма-ленинизма» было в весьма значительной степени идеологической конструкцией сталинизма (см.: *Bakhurst, 1991, ch. 4*), Ильенков вряд ли был

\* См.: Ильенков, 1962. Вариант этой статьи напечатан в кн.: Ильенков, 1974, гл. 8. Ильенков вернулся к этой теме в конце жизни (см.: Ильенков, 1979). Эта последняя статья была перепечатана под названием «Диалектика идеального» в кн.: Ильенков, 1984. С. 8–77; Он же. 1991. С. 229–270. Я цитирую здесь вариант 1991 г., частичный перевод которого представлен в публикации: *Ilyenkov, 1997a*.

\*\* Я излагаю взгляды Выготского и исследую их отношение к философии Ильенкова в кн.: *Bakhurst, 1990; Bakhurst, 1991, chs. 3, 7*.

\*\*\* С этой точки зрения важна ильенковская трактовка работы Александра Мещерякова об образовании для слепоглухонемых детей. См.: *Bakhurst, 1991. P. 221–226; Bakhurst, Padden, 1991*.

\*\*\*\* Однако Скэнлан (*Scanlan, 1994. P. 188*) свидетельствует, что интерес к работам Ильенкова пошел на убыль после распада Советского Союза и последовавшей за ним враждебности по отношению к марксистской мысли.

ортодоксальным марксистом-ленинцем. Напротив, он был видным критиком этой доктрины\*.

Вот, пожалуй, и все о предыстории. Остается показать, что идеи Ильенкова имеют серьезное философское значение.

*О КУЛЬТУРЕ И СОЗНАНИИ.* Мы сосредоточимся на том, что принято считать самой существенной частью наследия Ильенкова, — на решении им «проблемы идеального». Здесь стержень его философии, ключ к его оригинальному взгляду на отношение между сознанием и миром.

В самом широком смысле «проблема идеального» — проблема статуса нематериальных феноменов в материальном мире. В большинстве своем философы склонны формулировать ее прежде всего в связи с существованием психического. Ильенков же придерживается другого подхода, утверждая, что, если мы хотим познать свои умственные способности, то должны понять природу *нормативности*. Отличительная особенность человеческой психики состоит в том, что наши мысли, высказывания, поступки руководствуются — по крайней мере, иногда — *разумными основаниями*. Наше поведение не просто диктуется причинным воздействием на нас окружающего мира, но определяется осознанием того, что мы *должны* верить в то-то, что нам *следует* сказать или сделать то-то. Разумные основания объективно влияют на нас. Ильенков утверждает, что невозможно понять нормативный аспект человеческой деятельности, если не предположить, что идеальные явления существуют объективно, как элементы окружающего мира, не зависящие от индивидуального человеческого сознания. Для того чтобы понять себя как разумных существ, мы должны искать вне человеческой головы.

Позиция Ильенкова может показаться своеобразным платонизмом. Однако он не намерен придерживаться объективного существования идеального как метафизической крайности. Чтобы наполнить содержанием реальность идеальных форм, Ильенков утверждает, что многие нормативные ограничения, налагаемые на человеческую мысль и действие, порождены общественным (а не индивидуальным) сознанием. Сочувственно пересказывая Гегеля, он пишет: «Общественное сознание

---

\* Мои взгляды находят подтверждение в нескольких работах, посвященных Ильенкову, которые появились после падения старого порядка. См.: Михайлов, 1990; Mikhailov, 1995; Коровиков, 1990; Новохатько, 1991; Садовский, 1993.

вовсе не есть просто многократно повторенное индивидуальное сознание, точно так же, как общественный организм вообще не есть многократно повторенный индивидуальный человеческий организм, а представляет собой исторически сложившуюся и исторически развивающуюся систему совершенно независимых от индивидуальных капризов сознания и воли «объективных представлений», форм и схем «объективного духа», «коллективного разума» человечества (непосредственно «народа» с его своеобразной духовной культурой). Сюда входят все общие нравственно-моральные нормы, регулирующие бытовую жизнедеятельность людей, а далее и правовые установления, формы государственно-политической организации жизни, ритуально узаконенные схемы деятельности во всех ее сферах, обязательные для всех правила жизни... вплоть до грамматически-синтаксических структур речи и языка и логических нормативов рассуждения» (Ильенков, 1991. С. 247; *Ilyenkov*, 1977a. P. 77).

Понятие общественного сознания уточняется в двух существенно важных отношениях. Во-первых, общественное сознание и воплощающиеся в нем идеальные формы существуют только в их выражении в *культуре*, которая в свою очередь существует только в деятельности сообщества и посредством такой деятельности: «“Идеальность”... есть в исторически сложившемся языке философии характеристика таких, вещественно зафиксированных (объективированных, овеществленных, опредмеченных), образов общественно-человеческой культуры, т. е. исторически сложившихся способов общественно-человеческой жизнедеятельности, противостоящих индивиду с его сознанием и волей как особая «сверхприродная» объективная действительность, как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью как находящийся с нею в одном и том же пространстве (и именно поэтому часто с нею путаемый)» (1991. С. 249; *Ilyenkov*, 1977a. P. 79).

Во-вторых, культура получает материальное воплощение не только в форме практики: деятельность преобразует сам материальный мир, наделяя его значением и ценностью. Благодаря объективации деятельности материальный мир начинает воплощать идеальные свойства. Окружающий мир преобразуется в мир, полный смысла. Феномены культуры существуют не только в головах отдельных людей, не только в некоем эфемерном общественном сознании, но в практиках человеческих сообществ и в самом характере мира, поскольку он преобразуется

ется этими практиками: «“Идеальность” — это своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью, это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой деятельности» (1991. С. 256; *Ilyenkov*, 1977а. Р. 86).

«Идеальность есть характеристика вещей, но не их естественно-природной определенности, а той определенности, которой они обязаны труду, преобразующе-формообразующей деятельности общественного человека, его целесообразной чувственно-предметной активности.

Идеальная форма — это форма вещи, созданная общественно-человеческим трудом. Или, наоборот, форма труда, осуществленная в веществе природы, «воплощенная» в нем, «отчужденная» в нем, «реализованная» в нем и потому представшая перед самим творцом как форма вещи или как отношение между вещами, в которое их (вещи) поставил человек, его труд, и в которое они сами по себе никогда не встали бы» (1991. С. 268; *Ilyenkov*, 1977а. Р. 97).

Здесь имеется в виду не просто то, что некоторые объекты — например, рукотворные предметы — обладают особым значением как воплощения человеческой деятельности. Ильенков утверждает, что все объекты, привнесенные в сферу «человеческой духовной культуры», входящие так или иначе в человеческие цели и задачи, обретают «новую, в физической природе их никак не заключенную и совершенно отличную от последней «форму существования», идеальную форму» (1991. С. 256; 1977а. Р. 86).

Таким образом, по Ильенкову, мы обитаем в мире, который стал значимым, или «идеализированным», благодаря деятельности людей, и природные объекты способны говорить нам нечто, поскольку они входят в эту область значения. Он пишет: «Вне индивида и независимо от его воли и сознания существует не только *природа*, но и общественно-историческая среда, мир вещей, созданных трудом человека, и система отношений человека к человеку, складывающихся в процессе труда. Иными словами, вне индивида лежит не только природа сама по себе («в себе»), но и *очеловеченная*, переделанная трудом человека природа. С точки зрения индивида, и «природа», и «очеловеченная природа» сливаются непосредственно в «окружающий мир».

К этому прибавляется еще и следующее обстоятельство: природа «сама по себе» вообще дана индивиду лишь постоль-

ку, поскольку она уже превращена в предмет, материал, средство производства материальной жизни. Даже звездное небо, в котором труд человека непосредственно ничего не изменяет, становится предметом его внимания (и созерцания) лишь там и тогда, где и когда оно превращается в естественные «часы», «календарь» и «компас», т. е. в средство и «инструмент» ориентации во времени и пространстве» (1964. С. 41–42).

Таким образом, для Ильенкова то, что Уилфред Селларс метко назвал «логическим пространством разумных оснований», не лежит исключительно в области психического, оно — мир, в котором мы существуем как деятельная сила. Сам «внешний» мир как область значений дает нам основания для веры и действия. Он воодушевляет нас и в познавательном, и в мотивационном отношении\*.

Отсюда ясны отправные точки психологии. По Ильенкову, наше положение как разумных существ выражается в нашей способности ориентироваться в пространстве разумных оснований и даже сводится к этой способности. Обращаясь к Спинозе, Ильенков возражает, что «мыслящее тело» — тело, организующее свою деятельность в соответствии с выработанными культурой идеальными формами, в которых отражается очеловеченная среда. Таким образом, основной метафорой в нашем понимании разума становится не «отражение», а «движение». Мышление понимается не как способность отражать внешний мир, но прежде всего — как функция сообразования со значениями и оперирование ими в процессе их образования и преобразования в потоке общественного бытия (см.: Ильенков, 1991. С. 274).

Ильенков хочет опровергнуть тезис о врожденном характере высших психических способностей человека. Посредством объективации деятельности формы нашего мышления вписываются в структуру внешнего мира, и в детстве индивид «усваивает их готовыми в ходе своего приобщения к культуре» (1974. С. 208). В этом процессе ребенок становится мыслящим существом, обитателем пространства разумных оснований.

Обретение языка, по мнению Ильенкова, является решающим фактором для введения ребенка в пространство разумных оснований и возникновения у него собственно человеческих

---

\* Я воспринял рассуждения Селларса о «пространстве разумных оснований» через Макдауэлла (McDowell, 1994). Работу Макдауэлла и ее отношение к Ильенкову я обсуждаю в заключительном разделе этой статьи.



психических способностей. И все же он отводит языку менее важную роль, чем многие современные «ассимиляционисты». Ильенков рассматривает язык всего лишь как один, хотя и возвышенный? пример идеализации материального (Ильенков, 1977b). Слова и знаки для ребенка — не единственные значимые реальности в окружающем мире, и их освоение — лишь один из способов, каким он учится воспринимать значение в мире и овладевать этим значением. Действительно, первое открытие значения ребенок совершает благодаря своей способности оперировать общественно-значимыми объектами в ходе совместной деятельности. Оперирование звуками — следующая ступень в освоении значения, еще одна сторона нашего общения с идеальным. С точки зрения Ильенкова, концепция языка и его обретения несостоятельна, если не рассматривает языковое значение во всей его специфике, в контексте общего явления идеализации природы (1977b). Кроме того, Ильенков выдвигает умозрительную гипотезу, усматривая ключ к глубинной структуре языка не в некоей врожденной универсальной грамматике, а в форме фундаментально важных человеческих деятельностей, лежащих в основании идеализации природы. Можно сказать, что Ильенков дополняет максиму Витгенштейна, сводящего жизнь знака к его употреблению, утверждением о том, что систематический характер языка отражает (пусть неявным образом) структуру человеческой практики\*.

Из всего сказанного следует, что наша способность мыслить и говорить общественно обусловлена, как и идеализированное окружение, где живет мыслящее существо: «Как сам созерца-

---

\* Взгляды Ильенкова на язык отражают тот факт, что русская философия не знала своего «лингвистического поворота». В соответствии с немецкой классической традицией, оказавшей столь серьезное формообразующее влияние на русский марксизм, Ильенков строит концептуальное пространство в терминах «форм мышления», которые он рассматривает как укорененные в деятельности. Хотя этот подход подталкивает к пониманию языка как одной из форм идеального и помогает проявиться проблемам, затененным одержимостью англо-американской философии лингвистикой, он имеет свои минусы. Ильенков не особо интересуется проблемами формальной логики или изучением синтаксиса: он предполагает, что они способствуют развитию механистического взгляда на мышление и отвлекают от действительно важного — содержательной (диалектической) логики. Он был, таким образом, одним из тех советских мыслителей, которые противопоставили диалектическую и формальную логики, т.е. приняли неудачную позицию, основывавшуюся на ошибочном понимании природы и возможностей этой последней.

*ющий человек, так и созерцаемый мир* суть продукты истории» (1974. С. 207). Ильенков пишет: «Субъектом мышления здесь оказывался уже индивид в сплетении общественных отношений, общественно-определенный индивид, все формы жизнедеятельности которого даны не природой, а историей, процессом становления человеческой культуры» (1974. С. 207–208).

**ПОЗИЦИЯ ИЛЬЕНКОВА.** В книге «Сознание и революция» я утверждаю, что позиция Ильенкова наиболее понятна как реакция против концептуального противопоставления сознания и мира, преследующего философию со времен Декарта. Широко известен метафизический дуализм Декарта, противопоставлявшего сознание и тело как самостоятельные субстанции, но его философия включает также знакомый эпистемологический дуализм, означающий, что всякое мыслящее существо вступает в познавательный контакт с внешним миром только при посредстве представлений (идей). Сознанию доступны только представления о реальности, а не сама реальность. Такая картина приводит к атомистической концепции сознания, где каждое сознание образует своего рода самодостаточный мир мыслей и переживаний, она влечет за собой взгляд на язык как на устройство для называния содержаний мира сознания, с тем чтобы можно было сообщить их другим, равно атомарным самостям, и она порождает множество скептических затруднений в связи с нашим знанием других сознаний и внешнего мира. (Да и сама мысль о том, что мир «внешний», получает свой смысл именно в ее рамках.) В этой картине представления образуют не столько границу, сколько барьер между сознанием и миром.

Метафизический дуализм возникает из недоумения относительно того, как естественный мир может включать в себя вещи, для которых характерны состояния того же рода, что и состояния сознания (т. е. субъективные, интенциональные, сознательные и др.), и точно так же эпистемологический дуализм проистекает из неспособности понять, каким образом сознания могут непосредственно взаимодействовать с вещами вроде физических объектов. Собственно физический объект не относится к вещам, которыми может оперировать сознание; сознание воспринимает такой объект лишь через «посредника» — мысленное представление. С картезианской точки зрения, сознание и мир в определенном смысле не созданы друг для друга. Мы ведем дела с миром только через его представителей.

Ильенков стремится показать, что картезианская картина неверна. Сознание и мир *созданы* друг для друга, поскольку благодаря объективации идеального мир наделяется значением, и взаимодействовать с этим миром как осмысленным (двигаться, ориентируясь на заключенное в нем значение) — значит быть мыслящим существом. История идеализации мира в процессе деятельности есть поэтому история превращения внешнего мира в мир-как-мы-его-мыслим. Другими словами, сознание и мир не отдельные области: первое — область рационального, идеального, концептуального, где представления сменяются под диктовку разумных оснований, а второй — область причинного, естественного, доконцептуального, где всецело материальные предметы подвергаются воздействию физических сил. В противном случае мы вечно сталкивались бы с неразрешимыми проблемами, связанными с взаимовлиянием и взаимопроникновением этих двух областей. Но ничто не вынуждает нас принять столь проблематическую картину, поскольку мы можем рассматривать мир как объективно воплощающий свойства, которые делают его возможным объектом мышления.

Конечно, в нынешней ситуации критиковать Декарта и картезианский репрезентационизм небольшая заслуга. Но критика Ильенкова нова. Вообще говоря, на современной сцене выступают два основных типа антикартезианства. Первый из них представлен различными формами натурализма, который объясняет отношения между сознанием и миром исключительно с помощью средств объяснения, согласующихся с естественными науками. В философии сознания самым крайним вариантом натурализма является элиминативный натурализм, заявляющий, что наши привычные способы описания психологических явлений (в таких понятиях, как «убеждения», «желания» и т. д.) представляют собой ошибочную теорию психики в духе «народной психологии», и что ее должна заменить более состоятельная, с научной точки зрения, теория, выраженная в терминах нейрофизиологии. В эпистемологии такой же крайностью являются эволюционные подходы к знанию, формулирующие проблемы обоснования убеждений исходя исключительно из стратегий приспособления организма к окружающей среде. Оба этих подхода — упражнения в ревизии метафизики в интересах науки, оба они стремятся спланировать фундаментально важные изменения в нашем нынешнем понимании самих себя.

Второй тип антикартезианства представлен формами радикального конструктивизма. Согласно конструктивистам,

ошибочно полагать, будто наши представления действительно изображают объективный мир. Сказать, что убеждение верно, — значит просто сказать, что оно глубоко укоренено в наших теориях; но эти теории не подлежат рациональному контролю со стороны самой реальности, поскольку реальным считается то, что выявляется в наших лучших теориях («лучших» здесь не значит «наилучшим образом отражающих независимую реальность»). Такая позиция может обосновываться многими другими способами. Некоторые из них совместимы с натурализмом, поскольку можно предположить (вместе с позитивистами и некоторыми прагматистами), что научные теории всегда лучшие. Но многие конструктивисты, безошибочно улавливая дух времени, враждебны к сциентизму и считают, что реальность создана не одним, а многими дискурсами. Таким образом, наблюдается возрождение интереса к концептуальному релятивизму\* и возникновение в психологии «дискурсивных» подходов, рассматривающих сознание и самость как порожденные нашими способами речи и объяснения.

Упомянув об этих крайних точках зрения, я хочу показать, что обе они не свободны от концептуальных противоложностей картезианства. На мой взгляд, на многих конструктивистов произвели слишком сильное впечатление скептические аргументы картезианского типа. Будучи убеждены, что мы

---

\* Не все конструктивисты привержены концептуальному релятивизму; некоторые из них прибегают к аргументам Дональда Дэвидсона, подвергающего сомнению последовательность релятивистской позиции. Мысль, что мы можем признать, что другие существа оперируют концептуальной схемой, несоизмеримой с нашей собственной, предполагает, что мы можем перевести их язык. Однако, доказывает Дэвидсон (Davidson, 1974), необходимое условие возможности перевода состоит как раз в том, что мы признаем, что по большей части мы разделяем убеждения тех, кого переводим, и что по большей части то, во что верим мы и они, истинно. Таким образом, предположение о возможности перевода ослабляет угрозу несоизмеримости. Это, утверждает Дэвидсон, лишает нас всякого основания рассуждать о концептуальных схемах, поскольку идея таких схем черпает свой смысл в возможности множества схем. Аргументы Дэвидсона широко цитируются, но я не убежден ни в их успешности, ни в том, что их ориентация на самом деле совместима с ирреалистическими, в широком смысле, взглядами многих из тех, кто их использует. В конце концов, Дэвидсон полагает, что его аргументы помогают нам воскресить идею непосредственного контакта с реальностью как таковой (хотя в его позднейшей работе оказывается, что упомянутый непосредственный контакт чисто причинный, а эта посылка слишком слаба для Ильенкова).

не можем выйти «за» представление к самой реальности (по словам Рорти, «выбиться из собственного сознания»), они заключают, что мы неизбежно ограничены схемой представлений. Зачастую такой шаг диктуется смирением, не дерзающим допустить, что наши представления удостоверены авторитетом Реальности. На деле такая скромность оказывается ложной, ибо мысль, что наши представления о вещах рационально «неподконтрольны» реальности как таковой, часто таит в себе известное высокомерие. Описание мира может быть длинным перечнем несчастий, — пусть: по крайней мере, мы сами его составили.

Конструктивизм кажется куда менее неотразимым, если не исходить из наличия границы между сознанием и миром, за которую мы не можем заглянуть. Но главная задача состоит в том, чтобы устранить видимость такой границы, не упустив из виду своей природы как мыслящих существ, обитателей области разумных оснований. Как раз это и не удается натурализму, поскольку он сводит рациональное к причинному. Творчество Ильенкова интересно как попытка «примирить» пространство разумных оснований и пространство причин, представить нас как мыслящих существ, которые обитают в естественно-природном мире, но отличаются тем, что их способ взаимодействия с окружающим миром не может быть исчерпывающе объяснен в терминах причинности. Вот почему важен Ильенков.

*МОИ ВОЗРАЖЕНИЯ.* Одно дело — утверждать, что устремления Ильенкова вызывают восхищение, и другое — показать, что его философия убедительна и правдоподобна. Начнем с того, что, собственно, пытается делать Ильенков.

Он горячо отстаивает реальность культуры вопреки позитивистам, полагающим, что одни только естественные науки могут удостоверить, что реально существует. Хотя в известном смысле все существующее есть «движущаяся материя», и человеческая деятельность наделяет природу культурной реальностью, которая предстает индивидам как часть их объективного мира. По Ильенкову, эта мысль — решающая для всякой состоятельной философской антропологии, поскольку человеческие существа создают самих себя, когда создают культуру: во-первых, психические способности каждого человеческого индивида развиваются благодаря освоению им культуры, а во-вторых, человеческая история неизменно пронизана диалектикой пре-

образования и развития. Мир обретает значение благодаря человеческой деятельности; это значение вызывает дальнейшую деятельность, которая изменяет мир, тем самым придавая ему новое значение и порождая необходимость последующих изменений, и т. д. В этом процессе мы должны постоянно приспосабливаться к изменяющейся окружающей среде, приобретая навыки, необходимые для ориентации в ней.

Надо согласиться с Ильенковым в том, что соображения о природе нашего «очеловеченного» окружения должны быть приняты во внимание в любом сколько-нибудь адекватном объяснении человеческого состояния, сознания и языка. Этого не учитывают многие философы, особенно аналитического толка, которые относят упомянутые соображения к случайному контексту мысли и языка, а не к самой среде психического.

Есть в позиции Ильенкова еще одна сторона, очевидно, более проблематичная. На первый взгляд, мысли Ильенкова о человеческой деятельности являются в широком смысле эмпирическими, но философ, стремясь сформулировать серьезную философскую альтернативу отвергаемой им картезианской традиции, придает этим утверждениям умопостигаемое значение. Деятельность становится предварительным условием возможности познания, и не просто в том обычном смысле, что для того чтобы приобрести знания, человеческие существа должны действовать. Ильенков замахивается на трансцендентальный аргумент, привлекая деятельность для объяснения самой возможности отношения между субъектом и объектом. Деятельность изображается как сила, преобразующая грубую природу в возможный объект мысли. Деятельность придает значение миру, превращая природу из бесформенного доконцептуального хаоса в то, что может быть для нас миром объектов. «Идеализация природы» есть предварительное условие возможности общения с миром, становящегося проявлением мысли.

Понимаемая таким образом, позиция Ильенкова должна обеспечить решение проблем, родственных тем, что терзали Канта. Во-первых, мы хотим знать характер процесса, в котором деятельность преобразует грубую природу. Но прозрение здесь явно невозможно: ведь этот процесс, будучи необходимым условием возможности опыта, сам по себе не есть возможный объект представления. Кроме того, мирообразующая сила деятельности не может рассматриваться как

в собственном смысле слова причинная (каковой является «сила» гончара или плотника). Стало быть, деятельность представляется силой с таинственными, даже магическими свойствами.

Во-вторых, Ильенков предлагает нам своего рода умозрительную антропологию, философское описание антропогенеза, «перехода от обезьяны к человеку». Нас убеждают в том, что на уровне человеческого рода возникновение определенных способов деятельности обуславливает генезис отношений между мыслящими существами и миром как объектом их мыслей, и что каждый ребенок становится мыслящим субъектом только через овладение культурой, только посредством усвоения способов нормативно регулируемой деятельности, которые отражают мышление. Однако не вторгаются ли эти умозрительные рассуждения в область эмпирических проблем? Как отмечалось выше, кажется заманчивым дополнить социально-историческую психологию Выготского аргументами Ильенкова, заставляющими нас представлять разум в социально-исторических терминах, и тем самым поддержать Выготского в его антинативистской установке. Но проблемы эволюции человека и развития ребенка, очевидно, должны исследоваться эмпирически и не входят в компетенцию философии. Выготский, глубоко понимавший взаимодействие концептуального и эмпирического, не приветствовал бы применение априорных средств за пределами подобающей им области.

Третья и еще более убийственная проблема заключается в том, что трансцендентальный аргумент, который мы здесь приписываем Ильенкову, грозит сделать его позицию саморазрушительной. Если реальность всегда доступна нам при посредстве идеального (т. е. в широком смысле нашей духовной культуры), то не отрицаем ли мы, что она доступна нам, прежде чем напитается сложившимися в культуре формами значения? Выше я утверждал, что самое существо позиции Ильенкова состоит в том, чтобы выразить гармонию или тождественность мышления и бытия, а не в том, чтобы вбить клин между реальностью, как мы ее мыслим, и реальностью, как она есть. Но сейчас складывается впечатление, что Ильенков пытается также сделать нас пленниками нашей концептуальной схемы или, точнее, что его философия оставляет нам лишь ограниченный доступ к реальности — к реальности, поскольку она очеловечена или идеализирована, и что нам отказывают в доступе к миру, как он есть, независимо от всякого отношения к деятельности.

Видимо, Ильенков попал в сеть кантианских проблем, связанных с «вещами в себе». Если это так, то он едва ли может претендовать на то, что сумел устранить барьер между разумом и миром\*.

ПРОЧИТЫВАЯ ИЛЬЕНКОВА ПО-НОВОМУ. В «Сознании и революции» я предположил, что точку зрения Ильенкова на идеальность можно развить и укрепить двумя противоположными способами, из которых первый — в широком смысле кантианский, а второй — витгенштейнианский (*Bakhurst*, 1991. P. 210–211. Note 12). Однако в названной работе я воздержался от какой-либо интерпретации позиции Ильенкова, стремясь, скорее, предвосхитить возражения вроде тех, какие я только что привел, подчеркивая важные различия между его позицией и кантовской (P. 207–212).

Кант утверждает, что, поскольку опыт с необходимостью предполагает упражнение определенных концептуальных способностей, эти способности сами по себе никак не могут быть приобретены опытным путем. Способ, каким мы представляем мир, является, таким образом, продуктом взаимодействия двух факторов: понятийной схемы и материала, к которому она применяется. Эти два фактора невозможно мыслить по отдельности: понятия могут быть применены только к возможным объектам опыта, и ничто, не получившее формы понятия, не может быть представлено умом. Из этой картины вытекает, что мы не можем знать вещи, как они есть «в себе», т. е. независимо от всякого отношения к нашим способам представления. Кант противопоставляет мир явлений — мир, который мы воспринимаем, — и мир ноуменальный. Разум может признать существование последнего, хотя мы не можем иметь конкретных мыслей о нем.

---

\* Некоторые русские критики доказывают, что «деятельностные» подходы к психологии сталкиваются с еще более фундаментальной проблемой. Как можно объяснить понятие мыслящего субъекта через понятие деятельности, если первое понятие предполагает последнее? Человеческая деятельность есть отличительная деятельность мыслящего субъекта (см.: Брушлинский, 1994). Это возражение неубедительно. Ильенков полагает, что возможность отношения между субъектом и объектом основывается на возникновении определенного способа активного взаимообмена между человеческими существами и их миром. Эта деятельность конституирует мыслящее взаимодействие с миром, она не предполагает упражнение уже существующих ранее (или даже ранее постижимых) умственных способностей.



Понятое таким образом, кантовское объяснение необходимых условий возможности опыта явно вызывает возражения, подобные тем, что я очертил в предыдущем разделе. Точка зрения Ильенкова, однако, существенно иная. Объясняя, как мир становится объектом мысли, он не привлекает особого класса посредствующих ментальных объектов — представлений, выковываемых во взаимодействии рассудка и чувственности, объектов, посредничающих между субъектом и «вещами в себе». Для Ильенкова именно физический мир получает значение благодаря деятельности, и мыслящая вещь тем самым получает возможность управлять именно этим миром.

Тем не менее, несмотря на различие между Ильенковым и Кантом, вся суть позиции Ильенкова состоит в том, что идеализация *изменяет* неразумную природу в некотором важном смысле. Она придает природе значение, делая ее такой, какой она может быть воспринята умом. Не означает ли это, что разум в принципе не может описать и объяснить характер этого изменения, поскольку мир прежде преобразования его деятельностью невозможно представить вообще?

В «Сознании и революции» я уклонился от этого возражения, утверждая, что не вижу проблемы в том, чтобы представить себе мир до преобразования его деятельностью. Согласно Ильенкову, дело не в том, что за границей, образуемой нашими представлениями, существует некий теневой ноуменальный мир. Вопрос о мире, каким он является до человеческой деятельности, есть вопрос исторический, и мы можем охарактеризовать этот мир, используя свои способности воображения и системосозидания.

Такое описание, однако, вряд ли выведет из замешательства критиков Ильенкова. Наши рассказы о природе мира, бывшего до человеческой деятельности (мира до «начала человечества»), суть рассказы эмпирические. Но если обращение Ильенкова к деятельности должно иметь трансцендентальное значение — если деятельность каким-то образом формирует реальность, — тогда эти эмпирические повествования совершенно неуместны. Кроме того, эмпирические объяснения не вполне согласуются с трансцендентальным взглядом на структурирование реальности деятельностью, поскольку наши эмпирические рассказы о мире до возникновения человечества приписывают этому миру форму, которой — если данное философское объяснение верно — он не мог бы иметь независимо от человеческой деятельности.

Поэтому рассмотрим альтернативные прочтения позиции Ильенкова.

*КАНТИАНСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ.* Можно признавать, что Ильенков предлагает действительно трансцендентальный аргумент, но доказывать при этом, что критики его беспокоятся напрасно\*. Рассмотрим еще раз собственную позицию Канта. Кант полагал, что его трансцендентальный реализм совместим с «эмпирическим реализмом». Объекты материального мира, с *какими мы встречаемся в опыте*, не являются зависимыми от сознания сущностями или конструкциями разума. Они — независимо существующие реальности, нравы которых по большей части не зависят от человеческой деятельности или мысли. Может показаться, однако, что трансцендентализм Канта ставит под угрозу подобный реализм. И все же хотя тезис Канта об отсутствии у нас допонятийного доступа к реальности действительно устанавливает границы мысли, эти последние не так серьезны, как кажется. Кантианцам надо только признать, что мы не можем иметь представления об объектах, если не оперируем понятиями. Отсюда следует, что мы не можем помыслить это дерево как материальный объект, не представив его как расположенную в пространстве и времени конфигурацию вещества. Но мысль о том, что в действительности оно может быть чем-то еще, выражает просто абстрактную возможность, возможность, которая не может получить реального содержания или обоснования. И дело не в том, что это дерево, подобно Луне, имеет темную сторону, совершенно невидимую с Земли. И не в том, что это дерево «в себе» на самом деле является теневой сущностью, пребывающей в неуловимой ноуменальной реальности, тогда как дерево, с которым мы сталкиваемся, есть лишь творение, «рукотворный» продукт человеческого представления. Обе мысли основываются на ошибочном смешении трансцендентальных и эмпирических концепций, на том, что мы ошибочно позволяем своему объяснению возможности опыта влиять на наш взгляд на то, что именно мы воспринимаем в опыте. Раз наши понятия на месте, нам остается только признать дерево всецело реальным, независимо существующим объектом.

Кант безусловно способствует вводящим в заблуждение рассуждениям о ноуменальном. Иногда он пишет так, словно есть две перспективы: одна изнутри нашей понятийной схемы, другая — извне. Эта последняя для нас закрыта, но если бы

---

\* Это прочтение основывается на подходе, примененном в кн.: Bakhurst, 995b/ P. 169–171.

она была доступна, то мы бы увидели природу вещей в себе и взаимодействие подобных объектов с нашей концептуальной схемой, производящее наше понимание мира. Мы «эмпирические» или «внутренние» реалисты, когда видим реальность изнутри своей концептуальной схемы, но этот реализм должен быть ограничен неотвязным присутствием закрытой для нас трансцендентной перспективы. Мне кажется, однако, что нам следует просто отвергнуть логическую допустимость трансцендентной перспективы и ноуменального мира, который она за собой ведет. Из философии Канта следует заключить, что идея взгляда на реальность *sub specie aeternitatis* лишена смысла, а не то, как эта перспектива имеется, но закрыта для нас. Сам Кант этого не делает, поскольку умозрение о ноуменальном мире является решающим для его видения того, как свобода и разум сосуществуют с естественным порядком. Но незачем следовать за ним. Раз больше нет противоречия между тем, как выглядят вещи изнутри нашей концептуальной схемы, и тем, как они выглядят из некоей недостижимой трансцендентной перспективы, то эмпирический реализм уже не есть «только внутренний». Он распространяется и заполняет все доступное пространство, т. е. все пространство, какое есть.

Может ли Ильенков построить сходный аргумент? Ильенков согласен с Кантом в том, что мы не имеем допонятийного доступа к реальности, хотя природу понятийного оформления опыта он понимает иначе: «Все те схемы, которые Кант определил как “трансцендентально-врожденные” формы работы единичной психики, как априорно присущие каждой психике ее “внутренние механизмы”, на самом деле представляют собой извне усваиваемые индивидом (и первоначально противостоящие ему как “внешние” схемы движения независимой от его воли и сознания культуры) формы самосознания общественного человека, понимаемого как исторически развивающаяся “совокупность всех общественных отношений”» (Ильенков, 1991. С. 250).

По Ильенкову, дело не в том, что сознание налагает концептуальную структуру на материал, «данный» в восприятии. Мы получаем мир, уже «концептуализированный» ранее исторической деятельностью наших собратьев. Эта позиция, как и кантовская, устанавливает границы мышлению. Однако не следует принимать их близко к сердцу. Ильенков явно привержен эмпирическому реализму — мир, с которым мы сталкиваемся, наполнен независимыми от сознания сущностями и свойства-

ми, — и не существует философски значимой противоположности между миром, предстающим нам в опыте, и миром, каков он есть. Мир, каков он есть, есть нечто раскрываемое нам нашими понятиями.

В позиции Ильенкова остается некоторый трансцендентальный смысл, поскольку, по его мнению, деятельность сообщает форму реальности. Можно сказать вслед за Барри Алленом (*Allen, 1994*), что ничто не является самотождественным объектом безотносительно к человеческой практике. Но важно, чтобы эта трансцендентальная идея не подтолкнула нас к принятию некоей квазиэмпирической версии первоначального структурирования реальности человеческой практикой, по которой некая бесформенная масса получает форму благодаря мирообразующей силе человеческой деятельности. Такие идеи не могут быть содержательными, поскольку они выходят за границы мышления, установленные самой философией Ильенкова. Нельзя допустить, чтобы они проникли в наш взгляд на эмпирическую реальность, заставляя нас заключить, что объекты «в действительности» суть построения человеческой практики и что все рукотворно. Опять-таки такие утверждения основываются на смешении трансцендентального и эмпирического.

*ВИТГЕНШТЕЙНИАНСКАЯ ИНТЕПРЕТАЦИЯ.* Возможно, критики Ильенкова усомнятся в возможности нейтрализовать умозрительные, метафизические аспекты трансцендентальной философии и тем самым сделать его позицию безупречной. Но единомышленники Ильенкова могут избрать и другую стратегию. Ведь главная причина, по которой Ильенков настаивает на объективности идеального, — это установка на то, чтобы не рассматривать объективную реальность как освобожденную от чар (в веберовском смысле). На деле наш мир исполнен значения; он воплощает смысл, ценность, разумность. К этому Ильенков добавляет более сильную идею: благодаря объективному существованию таких свойств мир является возможным объектом мысли. Мы видели, что этот последний тезис предполагает — то, с чем мы сталкиваемся в опыте, не есть сырой, понятийно не оформленный материал, подлежащий структурированию разумом, а нечто нагруженное концептуальным значением уже до его постижения индивидом. И, значит, мир, воспринимаемый нами в опыте, оказывает на нас рациональное влияние; значение, которое он воплощает, предлагает нам объективные основания — основания для веры и действия. Мир оказывает

на нас нормативное и причинное воздействие. В этом существо столь притягательной, хотя и не вполне ясной мысли о том, что окружающий мир исполнен значения, ибо взаимодействовать с миром (в таком его понимании) — значит существовать в пространстве, где действия индивида могут расцениваться как соответствующие значению содержащихся в нем объектов, и такая оценка является нормативной.

В предыдущем разделе мы стремились обосновать эту позицию с помощью трансцендентального аргумента. Однако мы можем сказать, что нет нужды бороться за свое право на эти мысли: что мы должны просто не поддаваться соблазну и отказаться от построения умозрительной теории о том, каким образом человеческая деятельность наделяет природу значением. Что нет нужды отвечать на образ реальности, освобожденной от чар, теоретическим обоснованием того, как мир, освобожденный от чар, снова «зачаровывается» человеческой деятельностью. Мы можем прибегнуть к более оборонительной стратегии. Точка зрения Ильенкова побуждает нас к тому, чтобы принимать явления за чистую монету: мы предстаем обитателями мира, исполненного значения, ценности, разумности; Ильенков говорит нам, что вещи таковы, какими кажутся. Наша задача — защитить явления от тех, кто готов бросить им вызов. (Заметим, что эта стратегия представляет собой защиту «концепций народной психологии» в том широком смысле, в каком понимает их Джером Брюнер\*.)

Такое прочтение оправдывает важную роль понятия деятельности в теории Ильенкова. Отстаиваемые Ильенковым объективные нормы невозможно понять без учета соответствующих им реакций, так же как сами эти реакции в конкретных случаях понятны исходя из норм. Это не порочный круг. В том-то и дело, что нормы и санкционируемая или требуемая ими деятельность — явления, понятные во взаимном отнесении. Как сказал бы Ильенков, первые и вторая — инобытие друг друга.

Итак, задача единомышленников Ильенкова — защитить объективность нормативного от скептических нападков. Здесь мы могли бы обратиться за помощью к Витгенштейну. Сол Крипке (*Kripke*, 1982) утверждал, что известные замечания Витгенштейна о следовании правилу вполне укладываются в

---

\* См. книгу Брюнера «Акты значения» (Bruner J. *Acts of Meaning*), особенно гл. I. Бэксхёрст (1995а) рассматривает, могут ли идеи Ильенкова усилить призыв Брюнера к «культурной психологии».

русло скептицизма. Витгенштейн обсуждает, каким образом правила направляют или предписывают поведение. Какова природа той необходимости, с какой правило (логики, математики или языка) говорит нам, что делать? Зная правило, скажем, математическое правило сложения, мы знаем нечто, что говорит нам, что следует делать в бесконечном числе случаев. Допустим, я пишу на доске команду: «Следуйте правилу “прибавить два”. Начните: 2, 4, 6, 8 ... и продолжайте в том же духе до тех пор, пока я не вернусь!» Эта команда предписывает вам то, что вы должны делать *всегда*. Но как достигнуть этого путем написания на доске нескольких значков? Здесь встает вопрос о природе нормативности в конечном, физическом мире. Правило говорит нам, что мы *должны* делать (если мы последовательны, разумны и т. п.), но каков характер этого *должны!*

Витгенштейн рассматривает эти проблемы на примерах головоломок. Он сравнивает правило с дорожным указателем (§ 85). Каким образом дорожный указатель направляет нас? Он просто стоит там! Естественно предположить, что дорожный указатель сам по себе не может направлять, мы нуждаемся в *интерпретации* его. Но если понимание правила требует его интерпретации, то, конечно, понимание этой интерпретации само требует интерпретации. Нам грозит бесконечный регресс.

Соблазнительно спрятаться от этих головоломок в традиционной форме платонизма. Когда мы научаемся правилу, предписываемые им шаги как бы уже сделаны; правило каким-то образом таит в себе собственное расширение. Так что можно вообразить, что существует некий идеальный мир, где все шаги уже сделаны, все решения математических задач и расширения всех математических рядов выложены подобно рельсам, по которым могут бежать наши мысли.

Но Витгенштейн устраняет угрозу скептицизма средствами, близкими Ильенкову. Он останавливает регресс интерпретаций путем обращения к деятельности (практике). Регресс показывает, что должен существовать «способ усвоения правила, который *не является интерпретацией*, но обнаруживается в том, что мы называем «соблюдением правила» и «нарушением правила» в конкретных ситуациях» (*Wittgenstein*, 1953, § 201).

Объяснение прекращается с действием: «В начале было дело». То, что мы понимаем дорожный указатель как направляющий в эту сторону, а не в другую, что мы расширяем ряд так, а не иначе, что мы используем слово таким-то образом, всецело

проявляется в том, что мы делаем. Эти обычаи или практики составляют нашу «форму жизни». Когда кто-то не следует правилам, дело не в том, что он не знает определенной интерпретации или не может прозреть платоновский мир идей; просто он почему-то находится в разладе с нашей формой жизни.

В какой мере эти идеи Витгенштейна можно использовать для защиты Ильенкова, зависит от того, как они понимаются. Интерпретация поздней философии Витгенштейна является, конечно, животрепещущей проблемой. На мой взгляд, обращение Витгенштейна к деятельности имеет почти исключительно *негативный* смысл. Он не отвечает на скептическое истолкование правила последовательным бихевиоризмом или конвенционализмом, который определяет психические состояния, истину и объективность в терминах особых человеческих практик. Витгенштейн не утверждает, что истина зависит от соглашения. Вопросы о том, что истинно, что реально, решаются в рамках наших «языковых игр», и используемые нами критерии по большей части не сводят проблемы истины и реальности к проблеме достижения согласия. Когда мы пытаемся найти обоснование наших языковых игр как таковых, мы понимаем, что они основываются только на том, что мы в них играем. Но это понимание не должно сказываться на нашем видении вещей изнутри языковых практик. Витгенштейн не стремится дать нам основательную философскую теорию относительно природы реальности (см.: *Bakhurst, 1995c, esp. P. 37–38*).

Несмотря на различия в стиле философствования между Ильенковым и Витгенштейном, я полагаю, что обращение Витгенштейна к практике — ценное дополнение к теории Ильенкова. В результате их сложения мы получаем картину, лишенную метафизических претензий, однако сохраняющую минимальное трансцендентальное измерение, поскольку в ней принимается всерьез мысль, что мы можем думать о предпосылках (очень широко понимаемого) опыта. Тем не менее теперь должно быть ясно, что такие размышления не требуют внеопытной перспективы. Попытка объяснить, как возможно отношение между сознанием и миром, приводит нас к соображениям о нашей форме жизни, о том, что за существа мы суть. Когда мы хотим вырваться за пределы самих себя и своих понятий, в конечном счете мы возвращаемся к собственным мыслям. Ильенков, несомненно, посчитал бы такую дозу антропоцентризма приемлемой.

Подобно трансцендентализму, антропоцентризм вызывает возражение, если он проникает в наше отношение к окружаю-

щему миру, если мы утверждаем, что реальность — то, что мы считаем реальным. Но нет основания утверждать, что позиция Ильенкова в рассмотренном нами «витгенштейнианском» прочтении несовместима с естественным реализмом, поскольку мы не сказали ничего, что противоречит (или должно противоречить) идее о том, что наши понятия позволяют нам контактировать с независимым миром, что мысль может гармонизировать с фактами.

Тот факт, что мы не можем подкрепить наши практики философским аргументом, не должен толкать нас от одной утрюрованной теории (метафизический реализм) к другой (скептицизм, конвенционализм или конструктивизм). Известное изречение Витгенштейна («философия оставляет все как есть») — не утверждение интеллектуального консерватизма, но признание того, что задача философии — прояснение природы наших практик, а не их пересмотр. Мы должны удовлетвориться реализмом, который является предпосылкой всего, что мы думаем и делаем, когда не находимся во власти высокой теории.

Насколько правомерна наша интерпретация теории Ильенкова? Смягчив кантианские измерения его мысли, с тем чтобы сделать более осмысленным положение о тождестве мышления и бытия, мы, вероятно, приблизились к настоящему Ильенкову, поскольку его первый учитель, Гегель, прошел сходный путь. Созданная нами картина, очевидно, лишена гегелевской экстравагантной метафизики или телеологического видения истории. Хотя Ильенков не сожалел бы о первой, он, безусловно, восхищался последним — если не формой его, то содержанием. Кроме того, при нашем прочтении точки зрения Ильенкова многое из ее марксистского контекста не напоминает о своем существовании. И молчит о себе любовь Ильенкова к диалектике. Тем не менее отстаиваемая нами позиция естественно вытекает из мысли Ильенкова и является правдоподобной интерпретацией ее центральных тем. В «витгенштейнианском» прочтении философии Ильенкова сохраняется ее важнейшее качество — признание приобщения к культуре важнейшим фактором развития индивидуального сознания. Мы должны и далее рассматривать освоение ребенком практик сообщества как его вхождение в пространство разумных оснований, как становление способностей, которые делают его мыслящим существом. Однако детали этого путешествия ребенка — вопрос эмпирический, как и вопрос о том, насколько он по природе предрасположен к тому, чтобы предпринять такое путешест-



вие. Философия Ильенкова, как и философия Витгенштейна, несомненно, устанавливает определенные ограничения для когнитивной науки; она определяет рамки эмпирического исследования, но не предписывает, какими должны быть его результаты.

*ЗАКЛЮЧЕНИЕ.* Я сопоставил два возможных прочтения философии Ильенкова. Первый из этих подходов связан с приверженностью Ильенкова трансцендентальной философии, с привлечением им понятия деятельности в качестве элемента последовательной теории о природе и возможности отношения между субъектом и объектом. Я сравнил «кантианское» прочтение с более умеренным подходом, вдохновленным отчасти Витгенштейном; задача этого подхода — защитить реальность нормативного и перспективу, обосновывающую нормативные требования, от скептических нападков. Хотя последний подход отводит важную роль понятию деятельности, он лишен больших философских амбиций. Он не претендует ни на создание умозрительной теории генезиса субъекта и объекта в деятельности, ни на подрыв основополагающего реализма, составляющего неотъемлемую черту наших жизненных практик. Оба прочтения предлагают ответы на сформулированные выше вопросы. Читателям решать, какой из них удачнее.

Есть соблазн резко противопоставить эти два прочтения, доказывая, что там, где первое сохраняет верность философскому аргументу, второе является очевидно «постфилософским». Такое противопоставление поверхностно. На мой взгляд, при всех их различиях соответствующие теории Канта и Витгенштейна представляют собой стороны одной и той же диалектики. И Кант, и ранний Витгенштейн стремились дать основательное философское объяснение самой возможности представления. Верно, что в то время как философия Канта руководствуется целью обеспечить подлинное метафизическое понимание философских проблем, «поздний» Витгенштейн озабочен мыслью, что эти проблемы на самом деле не существуют. Тем не менее, с одной стороны, как я пытался показать, точка зрения Канта может развиваться в направлении отказа от метафизических крайностей, и тогда «эмпирический реализм», не стесняемый вторжением трансцендентальных полетов разума, распространится и охватит весь наш мир — единственный мир, который существует. А с другой стороны, «поздний» Витгенштейн постоянно утверждает, что философские головоломки, в сущнос-

ти, не лишены смысла. Тот, кто не ощущает их притягательности, не воспринимает нечто важное для человеческого состояния, и единственный путь к решению этих проблем пролегает через трясину неверных философских решений. Поэтому, осваивая наследие Канта и Витгенштейна, мы идем разными путями от озадаченности метафизическими головоломками через философские теории, пытающиеся их разрешить, к постепенному пониманию тщетности философского теоретизирования. Но понимание это должно породить не склонность к конструктивистской онтологии (философская крайность), а возвращение домой, к миру, каким мы его знаем. На мой взгляд, философию Ильенкова следует рассматривать в том же свете.

Надеюсь, мне удалось показать, что Ильенков как философ заслуживает внимания. Он не был мыслителем уровня Канта, Витгенштейна или даже Выготского и Бахтина (хотя, учитывая условия, в которых он работал, его достижения значительны). Он важен, поскольку говорит интересные вещи о жизни сознания, которые позволяют пролить свет на вопросы, имеющие непреходящее значение. Мнение Немета, что Ильенков не сказал больше того, «что содержится в... аналитической традиции в более строгой и ясной форме», является «близоруким» (Nemeth, 1981. P. 214). Парадоксально, но если мы примем эту точку зрения, то упустим интересные параллели между некоторыми мыслями Ильенкова и последними результатами аналитической традиции. Я имею в виду книгу Джона Макдауэлла «Сознание и мир». Идеи Макдауэлла послужили одним из источников вдохновения для моего первого исследования советской философской мысли, предпринятого в 1982 г.; в центре его находились идеи Феликса Михайлова. Но сегодня эти параллели еще более очевидны, отчасти потому, что мы больше знаем о русской традиции, представителями которой являются Ильенков и Михайлов, отчасти потому, что работы самого Макдауэлла сегодня более явно обнаруживают формообразующее влияние Канта и Гегеля.

Макдауэлл стремится найти альтернативу двум известным точкам зрения на отношение сознания к реальности. Первая из них — «миф о Данном», идея о том, что опыт доставляет нам «еще не концептуализированные» перцептивные данные, которые разум каким-то образом понятийно осмысливает. Вторая — разновидность когерентизма, который отвергает идею Данности, утверждая, что ментальные состояния могут состоять в рациональных отношениях только с ментальными состо-

аниями. Наши верования, даже если они вызваны внешними влияниями, могут быть обоснованы только другими верованиями. Миф о Данном выводит опыт из пространства разумных оснований, когерентизм отрицает, что мы понимаем реальность, что в ней есть какое-либо разумное основание. Макдауэлл хочет соединить идею о том, что опыт предполагает столкновение внешнего мира с сознанием, с идеей о том, что опытные восприятия суть состояния, в которых уже представлены наши способности понятийного осмысления. Таким образом, мы можем считать, что мир оказывает рациональное влияние на воспринимающих, и рассматривать восприятие как обоснование (а не просто причину) верования.

Позиции Макдауэлла и Ильенкова очевидно сходны. Обе они нацелены на преодоление противоположности разума и мира, изображая мир, с которым мы сталкиваемся в опыте, как «созданный» для упражнения наших концептуальных способностей, и обе добиваются гармонии мышления и бытия, представляя окружающий мир как пространство разумных оснований. Более того, оба рассматривают возникающую способность ребенка существовать в этом пространстве как результат приобщения к культуре (*Bildung*, по выражению Макдауэлла). Эти сходства наводят на мысль, что полезно было бы поискать другие точки соприкосновения, а также расхождения между двумя этими позициями. В заключение намечу три возможных направления поиска.

Первое — роль языка в приобщении к культуре. Макдауэлл и Ильенков едины в мнении, что человеческие существа «рождаются простыми животными и преобразуются в мыслящих и способных к целенаправленному действию по мере взросления» (McDowell, 1994. P. 125). Как я упоминал выше, Ильенков не отводит языку главной роли, какую часто отдают ему западные мыслители, рассматривающие сознание как культурный продукт. Но Макдауэлл предлагает ясное обоснование такого акцента на языке. Он доказывает, что мысль о том, что дети превращаются в мыслящих существ в результате введения их в пространство разумных оснований, может показаться совершенно непостижимой. Однако вполне можно рассматривать овладение ребенком первым для него языком — совершенно «нормальный» и естественный процесс — как вхождение в концептуальную область, существующую уже прежде его существования. Язык, поддерживаемый сообществом, к которому принадлежит ребенок, «предстоит ребенку как пер-

вое воплощение разумности, возможности ориентироваться в мире» (1994, р. 125). Акцент на языке, следовательно, помогает сделать ясной мысль о пространстве разумных оснований.

Думаю, Ильенков признал бы, что акцент на овладении языком помогает прояснить, каким образом человеческие существа могут быть посвящены, по выражению Макдауэлла, в «нечто, уже воплощающее предположительно рациональные связи между понятиями, вероятно — конститутивные для конфигурации пространства разумных оснований, к тому моменту, когда человек появляется на свет» (1994, р. 125). Он возразил бы, однако, что нарисованная Макдауэллом картина нуждается в дополнении. Это действительно верно по двум причинам. Во-первых, полное понимание вхождения ребенка в пространство разумных оснований должно допускать несметное число других, и более незаметных отношений, в которых его окружающая среда представляет собой воплощение значения, «разумности». И, во-вторых, нам необходимо понять, как возможно, что существуют такие вещи, как «языки», служащие воплощением значения в требуемом смысле или смысле. Мы постигнем непостижимый переход от «просто животного» к мыслящему существу, только если опишем этот процесс в понятных терминах. Точка зрения Макдауэлла угрожает переносом «непостижимости» с идеи *Bildung*'а на понятие самого языка. Концепция идеального у Ильенкова — это попытка, пусть и схематичная, создать «каркас», обеспечивающий подступы к решению этих двух проблем.

Вторая точка соприкосновения касается природы психики животных. По Ильенкову, наша способность общаться с идеальным отделяет нас от животных, споспешествуя способностям человека к превосходению самого себя, которое неизвестно животным, «тождественным самим себе» и движимым велениями биологии. Естественно, такой взгляд поражает многих современных мыслителей, поскольку противоречит нашей интуиции. Поэтому интересно, что Макдауэлл тяготеет к сходной позиции, доказывая, что в то время как у людей и животных имеется перцептивная чувствительность к оружающей среде, животные лишены концептуальных возможностей, которые являются формообразующими для человеческих способов мышления и опыта. По Макдауэллу, наши концептуальные способности всецело преобразуют наш способ постижения мира. Дело не в том, что опытное восприятие мира в принципе одинаково у людей и животных, но более совершенно у людей.

Характер человеческого опыта существенно иной, именно потому, что мы живем в пространстве разумных оснований, а животные — нет.

Макдауэлл (117) ссылается на объяснение Гадамаром (Gadamar) того, как «чисто животная жизнь, проживаемая в окружающей среде, отличается от собственно человеческой жизни, проживаемой в мире», и подчеркивает параллелизм между этой точкой зрения и позицией Маркса в «Экономическо-философских рукописях» 1844 г. Интересно, что Ильенков на основании тех же марксовых фрагментов приходит к следующему заключению: «Уже в сфере сенсомоторного мышления человеческое развитие принципиально отличается от развития “мышления” животного. Дело в том, что сенсомоторные схемы человеческой деятельности завязываются как схемы деятельности с *вещами, созданными человеком для человека*, и воспроизводят логику “опредмеченного” в них разума, общественно-человеческого мышления. Ребенку с самого рождения противостоит не просто среда, а среда, по существу, очеловеченная, в составе которой все вещи и их отношения имеют общественно-историческое, а не биологическое значение» (1977b. С. 274).

Макдауэлл и Ильенков расставляют здесь ударения по-разному. Ильенков подчеркивает человеческий характер среды, к которой ребенок должен приспособиться. Напротив, точка зрения Макдауэлла — Гадамара вводит элемент холизма: населенное нами пространство не определяется тем, с чем мы непосредственно сталкиваемся; скорее, мы помещаем самих себя и все происходящее в более широкое целое, охватывающее весь мир. Полезно было бы рассмотреть, в какой мере эти разные точки зрения дополняют друг друга.

Наконец, третья интересная сторона философии Макдауэлла — приверженность своего рода моральному реализму, предполагающему, что моральные качества создаются как подлинные элементы реальности. Хотя мораль не является темой теоретических размышлений Ильенкова, его позиция вполне естественно вобрала бы в себя концепцию моральных требований. Ильенков был моралистом во многих отношениях. Враждебность к сциентизму, рассмотрение индивидов как социально созданных существ, обращение к проблемам образования, — все это говорит об этических интересах. Как я сказал выше, главная движущая сила философии Ильенкова состоит в том, чтобы показать, почему мы чувствуем себя или можем

чувствовать себя в мире как дома. Ильенков отлично понимал, что при разработке этой темы невозможно ограничиться разоблачением философских путаниц и необходимо выяснить, какова природа осмысленной жизни. Ильенков хотел сделать это, предлагая телеологическое видение истории, кульминация которого — возникновение коммунизма. Однако нет оснований, по которым рассуждения Ильенкова можно было бы соединить с альтернативными объяснениями природы человеческого процветания, а «неоаристотелевская» позиция, занимаемая Макдауэллом и его единомышленниками, является хорошей площадкой для начала исследования того, каким образом философия Ильенкова может быть дополнена ясной метаэтической позицией.

Эти и другие точки соприкосновения философии Ильенкова с идеями Макдауэлла, безусловно, заслуживают исследования. Однако я не могу сказать, что дальнейшее изучение мысли Ильенкова доставит нам неиссякаемый источник озарений, которые обогатят наше понимание взаимоотношений разума и мира. Что касается меня, то я намерен продолжить исследование этих проблем другими средствами. Но Ильенков останется со мной как философ, оказавший на меня исключительное влияние. При всех его заблуждениях он был проницательным человеком, чьи идеи осветили интеллектуальное поле для многих других людей. И он был философом, который хотел сказать и сказал нам нечто глубокое и важное.

## Библиография к статье Дэвида Бэкхерста

*Брушлинский А. В.* Проблемы психологии субъекта. М.: ИП РАН. 1994.

*Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960.

*Ильенков Э. В.* Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 219–227.

*Ильенков Э. В.* Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика — теория познания. М., 1964. С. 21–54.

*Ильенков Э. В.* Диалектическая логика. М., 1974.

*Ильенков Э. В.* 1977b. Соображения по вопросу об отношении мышления и языка. М., 1991. С. 270–274.

*Ильенков Э. В.* Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6. С. 145–158; № 7. С. 128–140.

- Ильенков Э. В.* Искусство и коммунистический идеал. М., 1984.
- Ильенков Э. В.* Философия и культура. М., 1991.
- Коровиков В. И.* Начало и первый погром // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 65–68.
- Михайлов Ф. Т.* Слово об Ильенкове // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 56–64.
- Новохатько А. Г.* Феномен Ильенкова. М., 1991. С. 5–16.
- Садовский В. Н.* Философия в Москве в 50 и 60-е годы // Вопросы философии. 1993. № 7. С. 147–164.
- Allen B.* Truth in Philosophy. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994.
- Bakhturst D.* Action, Epistemology and The Riddle of the Self // Studies in Soviet Thought. 1982. № 24. P. 185–209.
- Bakhturst D.* Social Memory in Soviet Thought / Ed. by Middleton D., Edwards D. // Collective Remembering. London, Sage. 1990. P. 203–226.
- Bakhturst D.* Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy. From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov. Cambridge, 1991.
- Bakhturst D.* On the Social Constitution of Mind. Bruner, Ilyenkov and the Defence of Cultural Psychology // Mind, Culture and Activity. 1995. № 2 (3). P. 158–171.
- Bakhturst D.* Lessons from Ilyenkov // Communication Review. 1995. № 1 (2). P. 155–178.
- Bakhturst D.* Wittgenstein and Social Being / Ed. by *Bakhturst D.*, *Sypnowich C.* // The Social Self. London, Sage. 1995. P. 30–47.
- Bakhturst D.*, *Padden C.* The Meshcheryakov Experiment // Learning and Instruction. 1991. № 1. P. 201–215.
- Bochenski J.M.* Soviet Russian Dialectical Materialism (Diamat) / Trans. *N. Sollohub*, revised *T. J. Blakeley*. Dordrecht, Reidel. 1963.
- Davidson D.* 1974. On the Very Idea of a Conceptual Scheme // *Davidson D.* Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford, 1984.
- Graham L.R.* Science, Philosophy and Human Behaviour in the Soviet Union. New York, Columbia University Press, 1987.
- Ilyenkov E.V.* The Concept of the Ideal // Philosophy in the USSR. Problems of Dialectical Materialism. Moscow: Progress, 1977. P. 71–99.
- Jones P.* Evald Ilyenkov and the History of Marxism in the USSR // History of the Human Sciences. 1994. № 7 (4). P. 105–118.
- Joravsky D.* Soviet Marxism and Natural Science. London, Routledge and Kegan Paul, 1961.
- Joravsky D.* Russian Psychology. Oxford, Blackwell, 1989.
- Kripke S.* Wittgenstein on Rules and Private Languages. Oxford, Blackwell, 1982.
- McDowell J.* Virtue and Reason // The Monist. 1979. № 62 (3). P. 331–350.
- McDowell J.* Mind and World. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994.

*Mikhailov F. T.* The Riddle of the Self. Moscow: Progress, 1980.

*Mikhailov F. T.* The Soviet Self. A Personal Reminiscence / Ed. by *Bakhurst D., Sypnowich C.* // The Social Self. London, Sage, 1995. P. 67–83.

*Nemeth Th.* Review of F. T. Mikhailov, Загадка человеческого «я» (The Riddle of the Self) (1964 edition) // Studies in Soviet Thought. 1981. № 22. P. 212–217.

*Nemeth Th.* Review of David Bakhurst, Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy // Studies in East European Thought. 1995. № 47. P. 144–148.

*Scanlan J. P.* Marxism in the USSR. A Critical Survey of Current Soviet Thought. N.Y. (Ithaca), London (Cornell University Press), 1985.

*Scanlan J. P.*, ed. Russian Thought After Communism. The Recovery of a Philosophical Heritage. N.Y. (Armonk); London, England (M. E. Sharpe), 1994.

*Tolman C.* Activity Theory and the Importance of Philosophy // Activity Theory. 1993. № 3/14. P. 67–70.

*Wetter G. A.* Dialectical Materialism. A Historical and Systematic Survey of Philosophy in the Soviet Union / Trans. *P. Heath.* London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

*Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford: Basil Blackwell, 1953.

*Zakydalsky T. O.* Review of David Bakhurst, Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy // Canadian Philosophical Reviews. 1993. № 13 (4). P. 134–137.

*Перевод с англ. О. А. Болховитиной*



### III. Приложение\*

#### Из архива Э.В. Ильенкова

Даже по прошествии почти трех десятков лет, как ушел из жизни Э. В. Ильенков, трудно примириться с тем, что его нет. Разумеется, сохранились труды Эвальда Васильевича. Издаются и переиздаются его монографии и статьи, его публицистика, его письма. Интерес к его идеям, его исканиям не угасает, но растет. Проводятся международные симпозиумы и конференции, специально посвященные его творчеству. Все это так. Но гораздо важнее другое — так называемую советскую цивилизацию, т. е., в сущности, Россию XX столетия, без ильенковских идей «адекватно» (используя термин любимого им Спинозы) понять невозможно.

Что же именно навсегда связано с именем Ильенкова?

Зная обстановку и положение дел в общественных науках в 1940—1970-е гг., следует прежде всего со всей определенностью подчеркнуть, что в ряду совсем немногих именно Ильенков вернул достоинство отечественной философии, сохранил репутацию русской мысли. Нет ничего неожиданного в том, что Эвальд Васильевич с глубочайшим почтением относился к

---

\* Здесь приводятся неопубликованные материалы из архива Э. В. Ильенкова под редакцией и с комментариями А. Г. Новохатько.

Алексею Федоровичу Лосеву и Михаилу Александровичу Лифшицу, но был подчеркнута нейтрален к Михаилу Михайловичу Бахтину. При всей философско-теоретической и духовно-мировоззренческой несхожести М. М. Бахтина и Э. В. Ильенкова они неожиданно едины в оценке русского философствования.

Принимая восходящее к пушкинской речи Достоевского и ставшее уже традиционным понимание специфики русского духовного творчества как вселенски-отзывчивого, и Бахтин, и Ильенков вместе с тем обращают внимание и на сравнительную слабость, незрелость русской философской мысли. Судя по оценке ими чаадаевско-соловьевской традиции, оба придерживались вполне определенного мнения, что исторически в России **философия в собственном смысле** так пока и не сложилась. Более того, и Бахтин, и Ильенков не раз чуть ли не слово в слово — разумеется, независимо друг от друга — утверждали, что философия в точном значении этого слова, философия как таковая, существует только в Германии. Оба своим творчеством подняли русскую мысль до высот классической философской культуры. Ильенков даже в большей мере, если иметь в виду заданный им новый проблемный уровень философии и истории философии как особой области в системе научного знания, как высшей формы мыслящего бытия.

Ильенков первым после Гегеля и Маркса вернулся к исследованию и выявлению важнейших логико-диалектических (универсальных) характеристик метода восхождения от абстрактного к конкретному.

Он первым взялся за задачу невероятной сложности, предложив свой анализ диалектики идеального, еще и сегодня ждущий своего аутентичного читателя.

Работы Эвальда Васильевича Ильенкова вызвали острый интерес и у нас в стране, и за рубежом сразу же, с появлением первых научных публикаций в «Вопросах философии» в середине 1950-х гг. Руководитель итальянской компартии Пальмиро Тольятти по приезду в Москву уже в аэропорту привел в замешательство встречавших его партийных чиновников своим желанием как можно скорее познакомиться с талантливым автором работ, посвященных методу «Капитала» К. Маркса. Практически все важнейшие произведения Ильенкова переведены в Европе, Японии, Латинской Америке (военный перевод Пиночета в 1973 г. помешал уже практически подготовленному изданию работ в Чили).

За Ильенковым навсегда сохраняется заслуга в новом, более глубоком понимании роли диалектических идей Спинозы, Фихте, Гегеля применительно к конкретному анализу конкретных наук (психологии, педагогики, экономики и др.). Он остро чувствовал надвигающуюся и гораздо более коварную, чем ранее, опасность дискредитации, опошления философии, науки, искусства: цикл работ против неопозитивизма, модернизма, маоизма в политике и культуре. И боролся, как мог.

21 марта 1979 г. физические и душевные силы Эвальда Васильевича Ильенкова были окончательно исчерпаны. Любая смерть — и в душевных муках, и в светлой радости — печать прожитой жизни. Хочется еще и еще раз вдуматься в слова М. В. Юдиной, великой пианистки, человека тонкого ума и чистого религиозного чувства: кончина, смерть открывают «вертикаль» ушедшего человека, его единое звучание, ибо все земное уже свершено.

## О положении с философией (письмо в ЦК партии)

Положение это — чувствую себя не только вправе, но и обязанным сказать — очень плохо, если не трагично. Если мерить, разумеется, не отдельными успехами и недостатками, а той ролью, которую философия обязана играть в коммунистическом преобразовании мира.

Практически все ее влияние на события, на развитие общественных наук и естествознания приближается к нулю. Имеется в виду, разумеется, марксистско-ленинская философия, «диалектический материализм» — ибо «свято место пусто не бывает», и в той мере, в какой падает влияние материалистической диалектики, возрастает влияние других самых пестрых и многочисленных школ и концепций.

В естествознании — это неопозитивизм, т. е. очищенная от всякого философско-мировоззренческого аспекта, чисто инструменталистски толкуемая «логика» (математическая логика). Поскольку естествовники все чаще совершают набег на область гуманитарно-социальных проблем, то оперируют они при этом чаще всего терминами кибернетики («информация», «обратная связь», «эффективность», «оптимальность», etc.) И в самих общественных науках эта тенденция очень сильна. Выступает она под благородным лозунгом «внедрения передовых методов» «естествознания в общественные науки».

В гуманитарных науках чаще всего встречается другие, антропологически-экзистенциалистские построения. Отчасти их можно понять как известную реакцию на кибернетически-математическую агрессию, как попытки отстоять «несводимость» человека и всех связанных с ним понятий к естественно-научному, математическому «описанию». К сожалению, эта тенденция выливается в оппозицию вообще к «рационализму» (ибо математическая логика претендует на монопольное представительство «научного рационализма»), сочетаясь с симпатиями к Соловьеву, к Бердяеву, — вплоть до самого откровенного слюнявого христианства...

Но самое грустное, пожалуй, это то обстоятельство, что подлинная материалистическая диалектика улетучилась и продолжает улетучиваться из политической экономии. Вот это уже совсем трагично. А это — факт.

На естествознание и гуманитарные науки вроде лингвистики, литературоведения и искусствоведения можно было бы пока махнуть рукой — в конце концов, дело не от них зависит. От политэкономии зависит если не все, то все же главное, ключевое.

А тут приходится констатировать — и это сами экономисты понимают довольно ясно, — что политэкономии социализма мы не имеем, и нет надежды, что будем ее иметь, если положение будет оставаться прежним.

Элементарная наивность, даже просто неведение относительно метода мышления, с помощью которого разработан «Капитал» К. Маркса, — это чрезвычайно характерно для экономистов, и прежде всего для ведущих. Этот факт легко продемонстрировать на текстах их сочинений.

Метод Маркса—Ленина признается (и даже отчасти применяется) ими там, где речь идет о критическом анализе «западной» экономики. Применимость его к анализу экономики нашей отрицается часто даже в общей форме, не говоря уже о том, что практически он давно и подавно не «работает».

В результате мы структуру и закономерности экономики США или ФРГ знаем лучше, чем «анатомию и физиологию» своего собственного экономического организма. Тут — полнейший эмпиризм, метод «проб и ошибок».

В разработке политэкономии социализма материалистическая диалектика в смысле Маркса и Ленина не используется. Это настолько очевидный факт, что на подробное доказательство его не хочется тратить время.

И в этих обстоятельствах — полное, абсолютное и взаимное отчуждение политэкономии и философии, — отсутствие влияния философии на политэкономия, на метод ее мышления. Разумеется, за сложившееся положение было бы нелепо обвинять философию. Она виновата столько же, сколько и все прочие. И никакие призывы к теоретикам других наук «изучать философию», так же как и призывы к философам «разрабатывать актуальные проблемы», нужные и могущие помочь теоретикам других специальностей, ничего не изменят.

Дело тут не в субъективном желании или нежелании что-то делать. Дело в более серьезных вещах.

Со стороны философии это грустное дело представляется мне следующим образом.

1. Первое, что бросается в глаза — даже без всякого особого анализа, — это полнейший и абсолютнейший разброд в понимании предмета философии как особой науки, в понимании круга ее специальных проблем. Другими словами — полная разногласица в понимании основной задачи, основной роли и функции, которую философия обязана играть в разделении труда, оставаясь философией.

Полная неясность в отношении того, что философия должна делать как философия в общем деле коммунистического строительства, чтобы вообще быть в силах помогать другим наукам и партии.

Фактически термин «философия» превратился с некоторых пор в название, обнимающее собой абсолютно ничего общего не имеющие между собой занятия. И уж подавно ничего общего с ленинским пониманием.

Чем только не занимаются наши «философы»!

Не хватит сотни страниц, чтобы перечислить все темы и сюжеты, называемые ныне «философскими».

«Философские проблемы медицинской диагностики», «философские проблемы кибернетики», «философские проблемы квантовой механики», «философские проблемы теории информации». «Ум, честь и совесть нашей эпохи». «Философские взгляды Тараса Шевченко». «О любви». Etc.

На первый взгляд хорошо: философы «помогают» теоретикам других наук, активно вмешиваются во все, связывают философию с практикой, с жизнью. Под таким красивым лозунгом все это и делается.

**НА ДЕЛЕ ВСЕ ОБСТОИТ КАК РАЗ НАОБОРОТ.**

На деле — 95 — если не более процентов подобных сочинений представляют собой не решение «философских проблем»,

а просто-напросто посредственно-поверхностное рассмотрение общих теоретических проблем диагностики, кибернетики, физики, химии, текущей политики, математики и прочих наук — «философское рассуждательство» по их поводу.

Философии в собственном смысле тут вообще нет, а если и есть, то столь поверхностная, что 4-я глава «Краткого курса» может показаться верхом мудрости.

Практически получается, что философия на 95 % складывается из поверхностной физики, из поверхностной истории политических учений, из поверхностной текущей политики, ЕТС.

Практически получается, что «философскими» именуется *все без исключения* теоретические проблемы любой науки и практики. Любая из них легко может быть названа «философской».

Что-что, а это — бесспорный факт: ленинское понимание *философии* как особой науки (диалектика как логика и теория познания) растворено в безбрежном море методологических проблем *частных наук*. Тех самых проблем, которые должны решать (и решают, не могут не решать!) сами физики, сами математики, сами экономисты, и они их решают на ПРОФЕССИОНАЛЬНОМ УРОВНЕ.

«Философы» же решают те же самые проблемы на *уровне дилетантском*.

В итоге, физики, математики, медики смеются над «философией», которая за них и помимо их пытается решить их собственные проблемы, называя свои сочинения «философскими»...

Поэтому в глазах естественников название «философия» стало синонимом ПОВЕРХНОСТНО-ДИЛЕТАНТСКОГО освещения тех *самых проблем*, которые естественники решают на профессиональном уровне. Фактически это значит: марксистско-ленинское понимание философии (особого предмета ее работы) потихоньку подменено ЧИСТО ПОЗИТИВИСТСКИМ ТОЛКОВАНИЕМ.

Фактически — хотя в общем виде это и избегают говорить — философия становится просто-напросто «суммой наиболее общих выводов из положительных наук».

ТАКУЮ «философию» естественники изучать *не хотят и не будут* — сколько их тому ни учи, сколько их к тому ни призывай. И будут правы. Ибо они действительно «ВЫШЕ» такой философии. У такой «философии» им учиться *нечему*.

Ибо она просто описывает, пересказывает «в общем виде» **ТЕ ЖЕ САМЫЕ МЕТОДЫ МЫШЛЕНИЯ**, которые они прекрасно практикуют и без философии, — просто повторяют в абстрактных терминах **ТО ЖЕ САМОЕ**, что делает естествознание. То есть рабски тащится в обозе частных наук.

А это получается неизбежно, если марксистско-ленинское понимание философии как особой науки, обладающей своим предметом исследования, подменено **ЧИСТО ПОЗИТИВИСТСКИМ**. Когда основной задачей философии считают решение «**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОГО НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ**», т. е. других наук...

А не своей собственной науки — философии. Философии в ее ленинском понимании.

Это неизбежно получается, когда **РАЗРАБОТКА САМОЙ ФИЛОСОФИИ** (разумеется, с учетом того, что делается в других науках) подменена «**РАЗРАБОТКОЙ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ ДРУГИХ НАУК**». А именно на это ориентировал «философов» доклад тов. Ильичева («Методологические проблемы науки», АН СССР, 1964 г.).

Он попросту некритически санкционировал от имени Партии тот реальный разброд в понимании существа и предмета философии как науки, который **ДАВНЫМ-ДАВНО СЛОЖИЛСЯ И ДО ЕГО ДОКЛАДА**.

Призывать «философов» к «вмешательству» в другие науки, к решению методологических проблем других наук, было бы разумно в том единственном случае, когда бы **САМА ФИЛОСОФИЯ НАХОДИЛАСЬ УЖЕ НА СОВРЕМЕННОМ УРОВНЕ** — на том уровне, который достигнут Марксом и Лениным.

**А ЭТОГО УСЛОВИЯ НЕТ.**

Поэтому вмешательство философов в методологические проблемы других наук **ПРАКТИЧЕСКИ ОКАЗЫВАЕТСЯ ПОПЫТКОЙ С НЕГОДНЫМИ СРЕДСТВАМИ**.

Прежде чем призывать философов к такой агрессии в методологию других наук, к «применению философии» к другим наукам, «к жизни», к практике, надо **ХОРОШЕНЬКО ПРОВЕРИТЬ**:

**А ЕСТЬ ЛИ У НЕЕ — ЧТО «применять»? А РАЗРАБОТАНА ЛИ ДОСТАТОЧНО КОНКРЕТНО ЕЕ СОБСТВЕННАЯ ТЕОРИЯ?** Теория диалектики, как логики и теории познания современного материализма (Ленин)?

Нет, нет и нет.

Есть разброд, есть каша. А от применения этой каши к другим наукам этим «другим наукам» не поздоровится.



В лучшем случае такое применение даст некритическое обобщение (т. е. просто лишнее абстрактное описание) того, что есть, — описание той «логики», которую и без этого практикует сознательно любой ученый.

Это — в лучшем случае. И в этом «лучшем» случае получится ТА САМАЯ ЛОГИКА, КОТОРАЯ ДАВНО СИСТЕМАТИЗИРОВАНА НЕОПОЗИТИВИСТАМИ — так называемая «логика современной науки».

Схоластизированная, — т. е. возведенная в ранг «единственной современной», — МАТЕМАТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА.

И ни в коем случае не диалектическая логика Маркса — Ленина. Ибо до нее — до ее сознательного применения — «современная наука» еще не дошла, не доросла.

Многие же философы, стараясь льстить современной науке, доказывают, что она будто бы давно переросла в диалектическую логику. Вывод отсюда один — «современной науке» *учиться диалектике* (как логике и теории познания) незачем и нечему.

Наоборот, «диалектической логике» — НАДО УЧИТЬСЯ У ФОРМАЛЬНО-МАТЕМАТИЧЕСКОЙ «логики», надо самую диалектику РЕФОРМИРОВАТЬ, «МОДЕРНИЗИРОВАТЬ» — на основе тех принципов, которые заложили классики «современной логики» — т. е. Р. Карнап, Л. Витгенштейн, Райхенбах, Айер и другие пророки неопозитивизма, «логики современной науки».

А логическое наследие Спинозы и Лейбница, Канта и Гегеля, Маркса и Ленина — это «устаревший гегельянский хлам», это — вчерашний день логики, это логика, не соответствующая современному уровню естествознания.

И это — увы — не выдумка.

Это — та реальная программа, по которой готовит философские кадры ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ МГУ. Основная кузница философских кадров.

А это уже не только печально, а и просто страшно. А это — факт. Факт тот, что СЕКТОР ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА (кстати, один из самых малочисленных секторов Института философии АН СССР) НЕ СМОГ ЗА ПОСЛЕДНИЕ 10 ЛЕТ ПОДЫСКАТЬ СРЕДИ ВЫПУСКНИКОВ ФАКУЛЬТЕТА НИ ОДНОГО ЧЕЛОВЕКА, НЕ ТОЛЬКО ПРОФЕССИОНАЛЬНО СПОСОБНОГО, НО ДАЖЕ И ПРОСТО ЖЕЛАЮЩЕГО РАБОТАТЬ В ОБЛАСТИ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ.

Выпускники эти просто насмешливо фыркают, услышав предложение работать в области ДИАЛЕКТИКИ КАК ЛОГИКИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ МАРКСИЗМА (фи, — гегельянина! То ли дело «логика современной науки»! То ли дело — математическая логика, кибернетика!).

Так что прежде чем призывать философов к активному вмешательству в другие науки — в «методологические проблемы естествознания», «жизни и практики», — НАДО ВНУТРИ САМОЙ ФИЛОСОФИИ СОЗДАТЬ УСЛОВИЯ ДЛЯ ЭТОГО.

Надо кончать с разбродом в понимании САМОГО СУЩЕСТВА ФИЛОСОФИИ КАК ОСОБОЙ НАУКИ, надо навести порядок в ее собственном теоретическом багаже, надо ПОЛНОСТЬЮ ВОССТАНОВИТЬ ЛЕНИНСКИЕ НОРМЫ В ОБЛАСТИ ФИЛОСОФИИ. Восстановить ленинский уровень ее культуры и грамотности.

Иначе ничего хорошего от призывов «разработать актуальные методологические проблемы современной науки и практики» НЕ ПОЛУЧИТСЯ. Иначе философия и впредь будет существовать на уровне, который ясно виден в статье: «ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ТОРГОВЛИ АРБУЗАМИ В БОЛЬШИХ ГОРОДАХ».

Прежде всего, ВОССТАНОВЛЕНИЕ ЛЕНИНСКОГО ПОНИМАНИЯ ПРЕДМЕТА ФИЛОСОФИИ КАК ОСОБОЙ НАУКИ — понимание ее в качестве ДИАЛЕКТИКИ КАК ЛОГИКИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ СОВРЕМЕННОГО МАТЕРИАЛИЗМА.

Этим четко очерчиваются границы, отделяющие ФИЛОСОФИЮ как НАУКУ от псевдонаучной болтовни по поводу естествознания, по поводу политики и практики вообще, к чему в 95 случаях из 100 «философия», увы, ныне и сводится.

Сюда ни «торговля арбузами», ни «любовь», ни «информация», ни «конкретно-социологические исследования культурного уровня рабочих города Свердловска», «ни проблема анизотропности пространства» УЖЕ ПРЯМО НЕ ВЛЕЗУТ.

Тогда философы должны будут заниматься прежде всего ФИЛОСОФИЕЙ. А уже после этого и на основе этого они смогут создать философски продуманные рекомендации ДАЖЕ ПО ТОРГОВЛЕ АРБУЗАМИ, ежели в этом возникнет нужда, если сами торговцы арбузами запутаются, а «философ» ясно увидит — В ЧЕМ ИМЕННО ОНИ ЗАПУТАЛИСЬ.

Нынче же — «новаторство» в философии понимается прежде всего как стремление МОДЕРНИЗИРОВАТЬ ФИЛОСОФИЮ

применительно к «новейшим достижениям» математики, кибернетики, физики, политической экономии социализма, etc. — областей, которые до подлинной диалектики еще не доросли.

Поскольку это, как правило, происходит на основе ПЛОХОГО ЗНАНИЯ ФИЛОСОФИИ Маркса—Ленина, — постольку ведет прямехонько к ПОЗИТИВИСТСКОМУ ИЗВРАЩЕНИЮ ФИЛОСОФИИ.

Ярчайшим примером такого понимания становится, увы, от тома к тому «Философская энциклопедия».

Философии в собственном смысле в ней становится все меньше и меньше — в 3-м и 4-м томах математическая логика занимает гораздо большее место (чуть ли не вдвое!), чем ДИАМАТ и ИСТМАТ, вместе взятые. Это — факт, который мне приходится удостоверить в качестве бывшего редактора «Философской энциклопедии». В 3-м томе на математическую логику было запланировано около 800 тыс. знаков, а на диамат и истмат — около 600 тыс. Мало того, раздел математической логики продолжает увеличиваться за счет объема статей по диалектическому материализму. В связи с этим мне пришлось, заявив официальный протест, снять с себя обязанности редактора. В 4-м томе положение еще хуже.

2. Главная беда нынешнего состояния философии, это — ПОЛОЖЕНИЕ С ПОДГОТОВКОЙ КАДРОВ.

И, прежде всего, философский факультет МГУ.

За последние 10 лет с этого факультета **ВООБЩЕ НЕ ВЫШЛО НИ ОДНОГО СПЕЦИАЛИСТА ПО ДИАЛЕКТИЧЕСКОМУ МАТЕРИАЛИЗМУ.**

Руководитель факультета В. С. Молодцов прямо и сознательно ориентировал кафедру «диамата» на разработку «философских», то бишь «методологических проблем современного естествознания». В. С. Молодцов не раз заявлял публично, что в плане разработки «диалектики вообще» **ВСЕ УЖЕ СДЕЛАНО**, что тут больше делать нечего.

Теперь-де все дело в том, чтобы от разговоров о «диалектике вообще» перейти к «диалектике современного естествознания» и к «диалектике современной логики».

Это у него называется «применением диалектики» к «природе» и к «мышлению».

**ПРАКТИЧЕСКИ** — это я могу сказать детально, дело обстоит так, что «диалектика вообще» **ОСТАЕТСЯ НА УРОВНЕ ЧЕТВЕРТОЙ ГЛАВЫ КРАТКОГО КУРСА** — а ее развитие сводится на сто процентов к **ПОПОЛНЕНИЮ ТЕО-**

РЕТИЧЕСКОГО БАГАЖА ЧЕТВЕРТОЙ ГЛАВЫ ЧАСТНЫМИ ПОНЯТИЯМИ «современного естествознания».

4-я глава + такие понятия, как «информация», «обратная связь», «генетический код», «анизотропность», ЕТС — вот весь состав молодцовской «диалектики природы».

НЕУДИВИТЕЛЬНО, ЧТО ТАКОЙ ДИАМАТ — персонифицированный Молодцовым, Казариновым и им подобными лекторами — НА ВСЮ ЖИЗНЬ ПРИВИВАЕТ СТУДЕНТАМ ИРОНИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К ФИЛОСОФИИ ВООБЩЕ.

Ни один сколько-нибудь способный студент факультета на кафедру «диамата» не идет.

С другой же стороны, вся проблема ДИАЛЕКТИКИ МЫШЛЕНИЯ передана Молодцовым на откуп КАФЕДРЕ ЛОГИКИ.

А кафедра логики (руководитель Нарский И. С.) ЦЕЛИКОМ СВЕРНУЛА РАБОТУ В ПЛАН ФОРМАЛЬНО-МАТЕМАТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ.

«Диалектика как логика» здесь понимается исключительно как ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ УСВОЕНИЕ ДОСТИЖЕНИЙ СОВРЕМЕННОЙ ЛОГИКИ. То есть формально-математической логики Колмогорова, Маркова, Карнапа, Шлика и др.

Над идеей «ДИАЛЕКТИКИ КАК ЛОГИКИ» на этой кафедре издеваются прямо и открыто — в лекциях, на семинарах, в докладах, в изданиях кафедры, называя эту идею «антикварной гегельянщиной», «мистикой» и тому подобными милыми словечками. И если-де Ленин ориентировал философов на разработку ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ (диалектики как логики) — то это потому, что он «не знал еще современной логики», ее «достижений», что он сам еще находился «в плену гегелевских представлений о философии и логике», etc.

ЕСЛИ ФАКУЛЬТЕТ И ДАЛЕЕ БУДЕТ ФОРМИРОВАТЬ У СТУДЕНТОВ ТАКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ НА ФИЛОСОФИЮ, ТО МОЖНО СКАЗАТЬ УВЕРЕННО: ЧЕРЕЗ 10–15 ЛЕТ У НАС В СТРАНЕ ВООБЩЕ НЕ ОСТАНЕТСЯ ЛЮДЕЙ, ЗАНИМАЮЩИХСЯ ФИЛОСОФИЕЙ В ЕЕ МАРКСОВСКО-ЛЕНИНСКОМ ПОНИМАНИИ.

УЖЕ СЕЙЧАС ИХ ОЧЕНЬ МАЛО — Розенталь, Ситковский, Кедров да группа «молодежи» от 30 до 45 лет в секторе «диалектического материализма» в Институте философии, которая вся сейчас целиком брошена на «историю диалектики», — ВОТ И ВСЕ.

Через 10—15 лет и ИХ НЕ БУДЕТ. А нового притока НЕТ. СЛОЖИВШЕЕСЯ ПОЛОЖЕНИЕ ТРЕБУЕТ САМЫХ НЕЗАМЕДЛИТЕЛЬНЫХ МЕР. Их две.

1. Восстановление ленинского понимания философии как особой науки — материалистической диалектики как ЛОГИКИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ современного материализма. Четкое уразумение того, ЧЕМ — ПО ЛЕНИНУ — ДОЛЖНА ЗАНИМАТЬСЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ОСОБАЯ НАУКА, чтобы не превращаться в кашу, в расплывчатое море «методологических проблем современности».

2. Радикальное преобразование ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ. Пока не поздно, надо собрать все оставшиеся кадры диаматчиков, дать им возможность подготовить себе смену, соединить диамат ПРЕЖДЕ ВСЕГО С ИСТОРИЕЙ ФИЛОСОФИИ, т. е. с профессиональной философской грамотностью, с теми традициями, в русле которых разрабатывали философию К. Маркс и В. И. Ленин.

### Комментарий

Текст написан, как это видно из его содержания, во второй половине 1960-х гг. Несмотря на некоторые опасения, едва ли следует относить письмо к DUBIA. В архиве есть материалы, подтверждающие его принадлежность Ильенкову. Судьба данного письма весьма необычна. Оно появилось сначала в списках. Считать его окончательным вариантом есть все основания, но дошел ли текст до адресата (ЦК КПСС) — неизвестно.

Сохранились письма Э. В. в разные «инстанции», но, как правило, по одному и тому же поводу — «о положении с философией». И объединяет их одно — они написаны в те горькие для Э. В. времена, когда идеологическая и чиновничья травля приобретала наиболее изощренные и циничные формы.

В чем особенности данного письма? Отражают ли они реальные надежды Ильенкова на то, что переломить в лучшую сторону ситуацию в гуманитарных науках, и прежде всего в философии, все же удастся? Ответить на эти вопросы и легко, и трудно. С этим согласится каждый, кто хотя бы отчасти знал и понимал Ильенкова.

После фактического изгнания из МГУ в 1953 г. (за так называемые «гносеологические тезисы», написанные совместно с В. И. Коровиковым) преследование не ослабевало, а только набирало силу, поскольку к испытанным университетским бойцам подключалась более тяжелая артиллерия — акад. Г. Ф. Александров, заведующий редакцией издательства «Наука» Кондаков, акад. П. Н. Федосеев, Е. Д. Модржинская, а в конце жизни директор Института философии Б. С. Украинцев и его окружение. Работать далее невозможно. Молчать? Жить (быть) вне философии — Э. В. уже не мог...

## Психика и мозг

(разговор у Э. А. Асратяна 24.12.1969 г.)

Опять то же самое — где локализована психика. Мозг, мозг, мозг — вы забываете мозг... Если вы будете говорить, что она не в мозгу, мы тоже назовем вас идеалистом.

Будем выражаться точнее — психика локализована в системе мозг—рецептор (прежде всего руки)—предмет.

«Если человеку отрезать голову, то психики не будет» (Асратян). Спасибо за абсолютную истину. Но вот истина, что психики не будет, если «отрезать» предмет, — это не настолько очевидно. Кажется, что мозг по инерции будет все же продолжать осуществлять психические функции. И если убрать опосредующее звено системы — рецепторы, — то ведь тоже психика гаснет. Буквально гаснет!

Отрезанная голова именно поэтому и не будет мыслить, — не только потому, что она биологически умрет. Представим себе изолированный мозг, которому удалось сохранить жизнь, — т. е. поставить его в условия полной сенсорной изоляции от внешнего мира. Психика погаснет. — Эксперимент с ванной в темноте.

То есть мудрость Спинозы в том и заключается, что он поправил Декарта в этом пункте, — «мыслит» в самом широком смысле СУБСТАНЦИЯ, а не «мозг». Отсюда определение Фейербаха, — с помощью мозга ПРИРОДА (субстанция) осознает сама себя, а не

«мозг» осознает природу. Ибо мозг тоже кусок природы, и суждение неверно.

Гегель прекрасно понял, что признать именно голову (мозг) — органом мысли — вместе с Дидро и Гельвецием — значит еще ровно ничего не сказать ни за, ни против основного вопроса, по которому идет спор. Поэтому он согласился с Дидро, а его спор с Гельвецием посчитал и вовсе уж несущественным, сказал, что индивидуальные различия психики обусловлены «отчасти извне, отчасти изнутри», — т. е. отчасти природными различиями особей, отчасти — условиями их «воспитания» в определенной среде.

Вопрос несколько уточняется, если его переформулировать так: где находится та система фактов, в исследовании которых открывается ПСИХИКА? Раскрываются закономерности и формы ПСИХИЧЕСКОГО развития индивида?

Если вы понимаете психическое как «внутренний аспект» деятельности мозга, как самочувствие мозга, то вы и вправе признавать только так называемую интроспективную психологию, — никакой другой.

Но именно против нее на сто процентов был прав как раз И. П. Павлов, — что это не самостоятельная наука, а лишь своего рода беллетристический узор на канве научных, т. е. физиологических, понятий.

Да. Интроспекционизм в психологии — это идеализм в самом точном смысле слова. Идеализм здесь употреблено не в ругательном смысле, а в качестве научного понятия, обозначающего известную логику исследования, — такого исследования, которое начинается не с анализа материальных фактов, переходя от них к объяснению психических феноменов, а с самого начала и до самого конца остается в сфере феноменов (явлений) самосознания, в сфере того, что мы привыкли обозначать словечком «Я».

Классическим образцом такой интроспекционистски-драматической ПСИХОЛОГИИ как раз и явилась система Фихте («Факты сознания»). Схема интроспекционизма такова: помыслите предмет; так; а теперь — помыслите себе того, КТО помыслил этот предмет. Этот «кто» и есть «Я», «Самость», «Das Selbst», — и вот все те события, которые разыгрываются внутри этого «Я», — и есть чисто психические феномены.

Психология тут и мыслится как систематически-продельваемый самоотчет этого «Я» о смене своих собственных внутренних состояний. Вся «философия» Фихте и есть такая «драмати-

ческая психология», — и против нее-то как раз Павлов и прав. Это и есть идеализм чистейшей воды.

Мы с вами — материалисты, по крайней мере честно стараемся быть таковыми, т. е. следовать тезису «сознание (психическое) определяется бытием», т. е. на сто процентов определяется «материальным».

Если вы говорите, что раз познание (психика) есть функция мозга как материального органа, — и в этом смысле наличие сознания (самосознания Я) обусловлено наличием МОЗГА и может рассматриваться в силу этого как «внутреннее состояние мозга», — то вы как будто правы, как будто вы и конкретизируете этим основной тезис материализма: психическое есть лишь функция материального органа — мозга, и все тут, все остальное уже не материализм.

Но взгляните чуть внимательнее в ту коварную логику, которая здесь заключена, и в сети которой поймал когда-то ученых-психологов не кто иной, как Гегель...

Он убедительнейшим образом доказал им, что, исходя из такого представления о психике, они ни в коем случае не могут оставаться материалистами.

Ведь когда вы говорите, что «материальное», т. е. МОЗГ, является определяющим по отношению к «психическим явлениям», что в этой паре МОЗГ является материальным субъектом-субстратом ПСИХИЧЕСКИХ явлений, а психические явления — это своего рода предикат, сопровождающий материальные процессы в толще коры, то вы — если перевести это на язык философии, — сказали совсем не то, что мечтали сказать.

А именно, вы хотели сказать, что сознание определяется бытием, понимаемым как материально-вещественное бытие. А сказали уже нечто совсем иное, а именно — СОЗНАНИЕ (психическое) определяется бытием... МОЗГА.

Но ведь сразу же ясно, что «бытие» и «бытие МОЗГА» (да притом еще единичного, индивидуального) — это две большие разницы. Такая же, как «материя МОЗГА» и МАТЕРИЯ.

### Комментарий

Текст, скорее всего, написан Ильенковым сразу после «острой», на грани жесткого теоретического конфликта, беседы с Э. А. Асратяном.

Следует иметь в виду, что годом ранее в журнале «Вопросы философии» вышла статья Э. В. с таким же названием, которая на опреде-



ленное время вывела из позитивистского высокомерия философскую и естественно-научную «общественность». Отдельные представители одной даже составили себе имя на отношении к «дискуссионной» статье Ильенкова.

**Асратян Эзрас Асратович** (1903—1981) — физиолог, член-корреспондент АН СССР с 1939 г., ведущий представитель павловской школы в физиологии высшей нервной деятельности. Один из основных оппонентов Ильенкова в дискуссиях 1960—1970-х гг. о социальном и биологическом в человеке, в том числе в вопросе о соотношении психологии и физиологии высшей нервной деятельности, отстаивавший чисто натуралистический взгляд на природу и происхождение человеческой психики.

## К докладу у Н. П. Дубинина\*

1) Идеалист не тот, кто отрицает внешний мир (а материалист — не тот, кто его признает). Идеалист тот, кто не хочет, не умеет или не может сделать тезис о существовании этого внешнего мира исходной предпосылкой своей ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ. И материалист, соответственно, — тот, кто кладет признание объективности внешнего мира (природы и истории), данного нам в ощущении, в основу всей своей теории познания, в основу решения всех проблем, связанных с познанием, с осознанием, с осмыслением фактов, данных нам в ощущении, в эксперименте, в опыте.

Поэтому-то основным вопросом философии как науки и является именно ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ (ТЕОР.<ЕТИКО>-ПОЗН.<АВАТЕЛЬНЫЙ>) ВОПРОС — вопрос об отношении сознания (мышления, психики, науки) к внешнему миру.

Поэтому-то Ленин и ставит знак равенства между философией и теорией познания, употребляет эти слова как полные синонимы.

2) Это и важно понять прежде всего, чтобы не обращаться к философии с вопросами, на которые она не имеет права и не способна отвечать. (<Как в известном анекдоте —> Тут нет рыбы; мяса нет в магазине напротив).

---

\* 31 января 1979 г.

С иными вопросами обращаться к философии так же нелепо, как, например, допытываться у химика или у физиолога ответа на вопрос, «что такое учетная ставка» или «земельная рента». Не по адресу вопрос задан. (Есть гены или нет их? — 1949 год).

А к философии именно с такими вопросами часто и обращаются. Еще хуже, когда на нее взваливают обязанность решать, какая из конкретных ест <естественно>-научных теорий ВЕРНА, а какая — НЕТ.

И философия, ежели она берется на такие вопросы отвечать, уподобляется именно тому химику, который согласился бы отвечать на вопрос «что такое деньги».

3) Ленин ни слова не говорит о Махе-физике. Это дело физиков — судить, в чем он прав, а в чем не прав как физик. Зато Ленин предельно жестко и категорично судит о Махе-философе — о теоретике, который взялся не за свое дело, — за постановку и решение проблем гносеологии, логики научного познания вообще.

Философия — тоже наука, и для того чтобы высказывать достаточно квалифицированные суждения внутри нее, нужно стоять на современном уровне, на переднем крае ее развития. Знать то, что в ней сделано до тебя. Иначе будешь изобретать зонтики. Это и случилось с Махом. Он заново изобрел систему Беркли.

(Если бы я пришел к физикам и сказал: все ерунда, слушайте меня, я выведу вам всю вашу физику из своего личного опыта...)

4) Но почему же, на каком основании я — философ — рискую влезать в дискуссию о том, какие характеристики человеческого существа наследуются через гены, а какие — принципиально наследоваться через биомеханизмы не могут? — Данные ПСИХОЛОГИИ — Харлоу.

5) Физиология и психология.

Павлов был гениальный физиолог. Но это не мешало ему оставаться наивнейшим дилетантом, когда дело касалось не физиологии, а проблем социально-исторического порядка — политической экономии, истории, психологии. И не всегда ему хватало осторожности.

«Павловская психология» — это полный аналог «мичуринского направления в биологии».

Гениального селекционера, русского **Бербанка**, превратили в верховный авторитет в той области, где он был дилетантом, — в области генетики.

То же самое сделали в свое время с Павловым. А он не знал и не признавал никакой другой психологии, кроме модной в его время (но теоретически весьма отсталой и реакционной) интроспекционистской школы.

(Сюда относится и его тезис о «психологических узорах на канве физиологии мозга». Психология тут рассматривалась как донаучная, беллетристическая стадия развития науки о душе, а «научное» ее понимание дает, де, только физиология и физиологически ориентированная психология.

Поэтому он и оказался союзником **Челпанова** против Выготского, взявшего курс на выяснение социально-исторической природы человеческой психики.)

И плохую услугу памяти Павлова оказывают те физиологи, которые и поныне повторяют его неосторожные суждения в области психологии человека.

А это — те самые физиологи, которые толкают генетику на поиски специальных генов «альтруизма и эгоизма», «агрессивности и дружелюбности», генов «математической и музыкальной одаренности», генов художественного и генов теоретического мышления, генов коллекционирования и генов «свободы» и т. д. и т. п.

б) И закончить разговором о крайней нелогичности тезиса о двойственной — **БИО-СОЦИАЛЬНОЙ** — природе человека. Почему плох этот тезис? Да потому, что он приводит к ситуации, когда гриппом заболел хозяин, а аспирин дают его собаке, — врачуют соц.<иальные> болезни медицинскими средствами, а органические заболевания пытаются исцелять средствами политического порядка...

Почему только **СОЦИО-БИО**? Почему не дальше?

Удар Асратяну в спину со стороны **БИОХИМИКОВ**.

### Комментарий

Данный материал отражает характерную для Ильенкова форму подготовки к публичным выступлениям на различных ученых советах, докладам на «методологических семинарах» в научно-исследовательских институтах, в различных дискуссиях, «встречах со студентами и преподавателями» в вузах, беседах и т. д. Тематическое содержание формулируется в предельно емком для данной аудитории историко-научном и историко-философском «пространстве», на передний план выдвигаются наиболее острые, наиболее значимые для данной области знания проблемы, анализ которых с необходимостью вводит слушателей в понятийный мир философии как науки.

Академик Н. П. Дубинин был руководителем методологического семинара в возглавляемом им институте.

**Дубинин Николай Петрович** — генетик, действительный член АН СССР с 1966 г., директор института общей генетики (1966—1981). Ему принадлежат фундаментальные труды по эволюционной и радиационной генетике, генетическим основам селекции. Совместно с одним из основоположников отечественной школы в генетике чл.-корр. АН СССР А. С. Серебровским (1892—1948) экспериментально подтвердил идею о делимости гена. Лауреат Ленинской премии (1966).

**Харлоу** — В журнале «Наука и жизнь» № 2 за 1975 г. опубликована статья американских ученых Г. Харлоу, М. Харлоу, С. Суоми «От размышления к лечению», подводящая итоги многолетнего эксперимента по этологическому изучению психики обезьян. Ильенков проявил к статье огромный интерес — особенно в той части, где авторы излагают результаты своих исследований по частичной (на 3 месяца) и полной (на 12 месяцев) «социальной» изоляции обезьян. Изоляция детенышей человекообразных обезьян, с момента рождения лишенных возможности любого «общения», последовательно вела к тяжелейшим последствиям: в поведении этих животных вообще не формировалась и **генетически не проявлялась** хоть какая-нибудь потребность в ориентировочно-исследовательской деятельности, даже в простейшей игре, характерной для их сверстников в контрольной группе. Полное отсутствие «общения» с себе подобными имело своим следствием только страх, беспокойство, дрожь, иногда сменяемую полной апатией, — в ситуации, когда от них ожидалась хотя бы элементарная защита, если не агрессивность, — когда нормальные животные пытались с ними играть, затем начинали их толкать и в буквальном смысле рвать на части. Эксперимент в этой части пришлось прекратить уже на десятой неделе.

**Бербанк Лютер** (1849—1926) — американский селекционер-дарвинист, автор многих сортов плодовых, овощных, полевых и декоративных культур.

**Челпанов Георгий Иванович** (1862—1936) — русский психолог, логик, историк философии, профессор психологии и философии Киевского и Московского университетов, основатель и директор Московского психологического института (1912—1923) на Моховой, оборудовавший его первоклассными экспериментально-психологическими лабораториями. Сторонник психофизического параллелизма, близкий неокантианству и позитивизму. В здании челпановского института размещался НИИ общей и педагогической психологии (сегодня — Психологический институт РАО).

## **К понятию «тело человека», «человеческое тело»**

**Н**ельзя его представлять (держать в воображении как предпосылку рассуждений, вербализованного образа, «понятия») в качестве биологически оформленного организма, как тело особи биологического вида «*Homo sapiens*», тела, органами коего являются генетически-запрограммированные органы, и только (мозг, руки, ноги, зубы и пр.).

По отношению к телу человека это будет уже АБСТРАКЦИЯ, — такая же абстракция, как мозг, вырезанный из черепа и лежащий на столе анатома. Это — далеко не все тело человека, а лишь его фрагмент, внутри коего при всем желании невозможно увидеть (а не только понять) те реальные функции, которые только и составляют в своей совокупности специфически-человеческий способ жизнедеятельности.

В морфофизиологии тела индивида, как такового, этих функций попросту нет.

Ведь наблюдать морфофизиологически-определенное тело особи нашего вида мы могли бы только в одном случае, — если бы младенца удалось вырастить при абсолютной изоляции от всего того, что принадлежит культуре, внутри которой развивается каждый нормальный индивид.

То есть — окружить его всеми условиями, которые **БИОЛОГИЧЕСКИ** необходимы для его существования и развития, — условиями его чисто-биологического существования и развития во взрослую особь, —

но старательно исключить все те компоненты «внешней среды», которые не являются необходимыми условиями его чисто-биологического существования.

Мыслим такой эксперимент (не «мысленный», а вполне реальный)? Да, хотя он априори запрещен в силу нравственных и юридических ограничений. Но отвлечемся от них на минуту, ибо с точки зрения чисто-биологической их не только нет, а и быть не может.

Реально это может выглядеть только так: младенец развивается только в силу наличия генетически-запрограммированных в нем, в его теле, — и ни в коем случае не вне его — закономерностей развития. Это значит, что он должен существовать среди предметов (компонентов среды), необходимых для удовлетворения органически-встроенных в его органику нужд, «потребностей» естественного порядка.

В пище, в кислороде, в температурах определенного диапазона. Вот, пожалуй, и все. Очень немного. И организм будет не только существовать, но и развиваться в согласии с генетически-встроенными в него программами.

При этом надо строжайшим образом исключить из «среды» все те компоненты, которые представляют собою продукты СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ (общественной) деятельности других людей. Как людей, а не как биологически-функционирующих «других» особей вида.

То есть, если наличие другого человека тоже представляет собою необходимое условие биологического выживания младенца, то этот другой человек в условиях такого эксперимента тоже должен выступать не как «человек», а исключительно как биологически-определенное тело.

Скажем — мать, а точнее — тело матери, ее грудь. Общение младенца с нею должно быть строго ограничено действиями матери, абсолютно необходимыми для его биологического выживания, — но ни грана больше. Акты кормления, убирания выделений, забота о том, чтобы он не замерз и не перегрелся, а также — не задохнулся.

Вот и все. Если вы со стороны другого человека допустите какие-либо акции сверх этих — вы уже нарушите «чистоту» эксперимента, т. е. привнесете в него «грязь», — привнесете в его развитие то, что никак БИОЛОГИЧЕСКОЙ необходимостью не диктуется и не формируется.

Иными словами — ни человеческой одежды, ни человеческих орудий приема пищи, ни санитарно-гигиенических приспособле-

ний для удаления выделений, ни тем более — игрушек. Младенца должно строго окружать в качестве среды только то, что дано ПРИРОДОЙ, еще не обработанной трудом человека.

Мать не имеет права ни говорить с ним, ни учить его ходить на двух ногах (ибо ни то, ни другое генетически-биологически не «предусмотрено»), и должна исчезнуть из его поля зрения сразу же, как только потребность в ее организме, в ее теле, перестала быть необходимой для чисто-биологического существования младенца.

Иначе говоря — сразу же, как только он обрел биологическую возможность переваривать что-либо, кроме материнского молока, — хватать и пережевывать куски находимой в естественно-природной среде пищи, — плоды, овощи, фрукты, сырое мясо, воду из ручья и т. д. Ни хлеба, ни вареного мяса, ни сахара, — это уже чисто-исторически, а не биологически «необходимые» виды пищи. В природе их нет. После этого он должен быть оставлен наедине с «дочеловеческой» природой и развиваться далее в духе чисто-генетических программ, исключительно в согласии с ними.

Только в этом случае вы сможете в итоге наблюдать АБСТРАКТНО-ЧИСТУЮ БИОЛОГИЮ человеческого организма, никак еще не «испорченную», не «искаженную» никакими внешними для нее воздействиями.

Тогда вы в итоге экспериментально и получите только то в его теле, что заранее, — биологически-генетически — запрограммировано в нем.

Вот такой — и только такой — эксперимент выявил бы в чистом виде действительные факты, касающиеся того, что наследуется биологически, а что — нет.

Малейшее нарушение перечисленных условий чистого эксперимента сразу же ликвидировало бы всю его научную доказательность.

Хотя такого эксперимента никто еще не производил (и, дай бог, никогда не произведет), тем не менее можно в общих чертах представить себе облик его результата, где все чисто биологическое будет представлено «в чистом виде», в форме, очищенной от всего того, что сюда могло бы привнести СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ начало, т. е. влияния не биологических, а социально-исторических компонентов развития.

Это, во-первых, будет существо, лишенное всех без исключения специфически-человеческих потребностей и способов их удовлетворения. Можно сказать с почти стопроцентной уверен-



ностью, что это существо будет передвигаться в пространстве на четвереньках, как любое млекопитающее, ибо прямохождение генетически не предусмотрено в его дезоксирибонуклеиновых кислотах, в цепочках ДНК, — этому каждого ребенка приходится УЧИТЬ, и с большим трудом, терпением и настойчивостью.

Никакой мимики, ибо мимика — это искусственный язык, которому человек УЧИТСЯ так же, как и словесному языку. Тем более — никакой сколько-нибудь членораздельной речи, — это уж само собой понятно.

Скорее всего — и никакой потребности в общении с другой особью того же вида, ибо любая чисто-органическая потребность может быть удовлетворена вне и без этого общения. Даже сексуальная (это бесспорно доказывают опыты с обезьянами, и доказывают абсолютно однозначно). Ее удовлетворение достигается тут тем же самым способом, что и акт любого другого выделения. Тем более — «инстинкт материнства», — мифический инстинкт, а на самом деле — на все 100 % уже у высших приматов ВОСПИТАННАЯ СТАДОМ, а генетически никак не встроенная — «потребность».

Вот это и было бы существо, в чистом виде, в абстрактно-чистой форме демонстрирующее ЧИСТО-БИОЛОГИЧЕСКОЕ, — чисто «животное» начало (компонент) в человеке.

Ибо все остальное в реальном человеке, наблюдаемом нами и в себе и в других — это на все 100 % продукт ТРУДА, — т.е. не биология как таковая, а то, что из нее сделал труд. Преобразованная трудом биология, а не биология «als solche»\*.

Можно предположить с весьма высокой дозой уверенности, что это существо — обросшее шерстью существо — будет бегать на четвереньках лишь до тех пор и тогда, пока оно голодно, — в поисках пищи и воды, а наевшись и напившись, не будет иметь уже никакого стимула к передвижению в пространстве и потому будет спать, дремать — покуда снова не проголодается.

Какие же «психические» механизмы могут сформироваться у такого существа? Только те, которые обеспечивают обрисованный «образ жизни», и никаких других.

Это, по-видимому, тот «рефлекс», который современная зоопсихология считает ФУНДАМЕНТАЛЬНЫМ психическим феноменом — ПОИСКОВО-ОРИЕНТИРОВОЧНЫЙ, —

---

\* als solche — как таковая (нем.).

т. е. способность передвигаться в пространстве в направлении к пище и воде, ориентируясь на ЕСТЕСТВЕННЫЕ сигналы (вид, запах, звук и т. д.), непосредственно издаваемые, излучаемые ЕСТЕСТВЕННО-ПРИРОДНЫМ предметом ЕСТЕСТВЕННО-ПРИРОДНОЙ НУЖДЫ ТЕЛА.

И затем, наверное, «условные» (но обязательно ЕСТЕСТВЕННО-ПРИРОДНЫМ образом связанные с «предметом нужды») раздражители-сигналы, — такие, скажем, как след дичи на земле или на снегу, — и не более, постоянно сопровождающие наличный предмет нужды.

В отличие от лабораторных условий, в которых И. П. Павлов исследовал возникновение «условных рефлексов», в природе как таковой никогда не связываются вещи, не имеющие между собою ничего общего — «сигналом» становится только ЧАСТЬ САМОГО ПРЕДМЕТА органической нужды.

Появление пищи никогда не свяжется там, скажем, с зажиганием лампочки или со свистком, — именно поэтому и у Павлова животное, у коего насильственно создан такой неестественный «рефлекс», — т. е. связь, созданная ПРОИЗВОЛОМ (волей и сознанием экспериментатора), — и продолжает принимать эту нелепую связь как «естественную», т. е. принимает лампочку как СВОЙСТВО ПИЩИ — начинает ее лизать и пытаться съесть...

И неудивительно. Для физиолога, исследующего МОЗГ (и только мозг), действительно безразлично, — связаны или не связаны ЕСТЕСТВЕННО-ПРИРОДНЫМ ОБРАЗОМ пища и «сигнал». Но для животного в природе это никак не безразлично. Оно «связывает» только то, что в самой природе вещи «связано» неразрывно, а ЧИСТОУСЛОВНУЮ связь она никогда не станет фиксировать в виде рефлекса... Если оно это будет делать — оно сдохнет.

Животное — в отличие от человека — не знает КОНВЕНЦИИ. Поэтому — а не почему-либо — животное и не знает «второй сигнальной системы», — оно связывает в составе У<слового> Р<рефлекса> только сигнал, непосредственно «издаваемый» телом пищи, т. е. только ее собственное естественно-природное свойство.

Потому-то не только шуточку, а и глубоко-верную остроумную критику методики И. П. Павлова заключает в себе известный анекдот про павловских собак (в станке башни молчания стоят, привязанные, две собаки; новенькая спрашивает подружку: «что такое (У<словный> Р<рефлекс>)?»; та отвечает:

«а вон, видишь, стоят два болвана? Как только загорится вон та лампочка, они сразу же принесут нам поесть...»).

Потому-то, попав в НЕЕСТЕСТВЕННУЮ (созданную человеком) «среду», животное и обретает кучу таких «У<СЛОВНЫХ> Р<ЕФЛЕКСОВ>», которые полностью дезориентируют его в лесу и обрекут на гибель, если оно туда опять попадет.

Физиологию МОЗГА посему можно с успехом изучать в «башне молчания», но ПСИХИЧЕСКУЮ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЖИВОТНОГО — НИКАК, ибо последняя как раз и есть ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ТЕЛА ЖИВОТНОГО (а вовсе не его мозга только), состоящая в активном поиске пищи (воды, самки и пр.), лишь «моментом» коей являются завязывающиеся в ее ходе «условные связи», «у<словные> р<ефлексы>».

И тут словечко «условные» приходится брать в большие кавычки — ибо ничего УСЛОВНОГО в этих связях нет, а есть фиксация естественно-природной связи ДВУХ СВОЙСТВ САМОГО ПРЕДМЕТА НУЖДЫ (пищи и пр.).

Поэтому-то обречена на провал попытка понять тайну психики даже СОБАКИ, исследуя «реакции» ЕЕ МОЗГА. Мозг — лишь один из органов ее реального тела, и в нем, как таковом, «психическая деятельность» никогда ни возникнуть, ни развиваться не может.

Поэтому ФИЗИОЛОГИЯ В<ЫСШЕЙ> Н<ЕРВНОЙ> Д<ЕЯТЕЛЬНОСТИ>, исследующая те феномены и процессы, которые происходят ВНУТРИ ТЕЛА ЖИВОТНОГО, вообще и не касается фактов, касающихся СОСТАВА ПСИХИКИ, схем-законов ее протекания. Ибо психика осуществляется не в пространстве ОРГАНИЧЕСКОГО ТЕЛА, а в том реальном пространстве, где ТЕЛО ЖИВОТНОГО ИЩЕТ-РЫЩЕТ ПИЩУ, ВОДУ и пр.

В том самом реальном пространстве-времени, в котором реально осуществляется реальная ПОИСКОВО-ориентировочная деятельность, активное перемещение в пространстве ест<ественно>-природной «среды», в пространстве экологической ниши.

Но именно поэтому понятие «сигнал», в коем погашена разница между психикой животного и психикой человека, строго говоря, в применении к человеку годится, а в применении к животному представляет собой только грубейшую МЕТАФОРУ, и впервые может появиться у животного только там, где это животное вынуждено действовать в НЕЕСТЕСТВЕННЫХ — в человеком созданных — УСЛОВИЯХ.

КОНВЕНЦИОНАЛЬНОСТИ в природе нет ни грана, и сам термин «условный» в применении к «рефлексу» НЕЛЕП. Особенно, если он применяется как характеристика ПСИХИКИ животного, а не физиологии его мозга.

Пытаться обрисовать ситуацию, связанную с анализом психики животного, через термины СИГНАЛ и «УСЛОВНЫЙ» (а если так — то и через термин «БЕЗУСЛОВНЫЙ») — значит уже ВПАСТЬ В ГРУБЕЙШИЙ АНТРОПОМОРФИЗМ, — ибо и «сигнальность», и «условность» непосредственно выражают лишь специфические феномены ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПСИХИКИ, и к животному иначе как в качестве антропоморфизирующих МЕТАФОР неприменимы вообще.

Причем эта антропоморфизация засела в мозгах естествоиспытателей тем прочнее, что она осуществлялась не только в воображении, а и в искусственных условиях павловского ЭКСПЕРИМЕНТА, где произвольная связь, возникшая в голове Павлова (связь лампочки и пищи) была реализована ПРЕДМЕТНО и тем самым превращена в РЕАЛЬНОЕ условие работы мозга несчастных собак.

Тайна «условного рефлекса» — в СОЗНАНИИ ПАВЛОВА. Это ОНО — т. е. теоретическая фантазия Павлова насчет психики собаки — и выступало тут под псевдонимом УСЛОВНЫЙ РЕФЛЕКС... И содержание этой фантазии в том, что ПСИХИКА находится якобы В МОЗГУ, а не в реальной жизнедеятельности всего ТЕЛА животного среди ест<ественно>-природных тел экологической ниши, — в пространстве этой ниши, а не в тесном пространстве ЧЕРЕПА собаки.

А отсюда тянется и следующий сюжет — антропоморфизация психики животного имеет своей обратной стороной НАТУРАЛИЗАЦИЮ человеческой психики, — феномена УСЛОВНОСТИ связей, составляющих систему психических ориентиров, т.е. психических связей, физиологически фиксированных в нервной системе.

Т<ак> н<азываемые> УСЛОВНЫЕ связи между предметами и их свойствами, т.е. связи, учрежденные только внутри культуры, связи между предметами, не имеющими между собою ничего «общего» в ест<ественно>-природном смысле, — скажем, между вспышкой лампочки и физико-химическими свойствами куска мяса, — СВЯЗИ ЧИСТО ИДЕАЛЬНЫЕ — во всей их НЕЕСТЕСТВЕННОСТИ сначала приписываются ПСИХИКЕ ЖИВОТНОГО, а затем рассматриваются как «ест<ественно>-природные» — уже у животного имеющиеся — свойства ПСИХИКИ ЧЕЛОВЕКА, как ее фундаментальные свойства, — как «ВТОРАЯ СИГНАЛЬНАЯ — УСЛОВНАЯ — ОНА ЖЕ КОНВЕНЦИОНАЛЬНАЯ — система»...

Тут абсолютно та же самая антропоморфизация природы, что и у теологов, так ясно разоблаченная Спинозой.

То есть — сначала НЕВЕРНО (картезиански) понятая психика человека со всеми ее свойствами проецируется на Природу, и вместо природы человек начинает видеть вне себя Бога. А затем НЕВЕРНО понятая психика человека начинает представляться как ХАРАКТЕРИСТИКА БОГА, лишь «воплотившаяся» в тело человека.

Абсолютно то же самое и тут.

Позитивистски-конвенционалистски трактуемая ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ психика проецируется — через эксперимент — на собаку, а затем собака, как часть природы, объявляется субъектом таких специфически-человеческих психических функций, как УСЛОВНОСТЬ (конвенциональный характер) психических связей, реально выступающих в СЛОВЕ. А в итоге психика человека — ее суть — трактуется как синоним ВТОРОСИГНАЛЬНОСТИ связей в мозгу... Двойная — а потому безвылазная — ложь. Ложь антропоморфического понимания психики собаки, принимаемая затем за «научное» понимание естественно-природного фундамента психики человека...

Эксперименты в башне молчания, якобы доказавшие наличие психики в мозгу животного в виде системы «условных рефлексов», доказали на деле совсем иное, ибо экспериментально выявили совсем другой факт. А именно — вместе с естественно-природной подвижностью тела собаки в реальном пространстве ее естественной экологической ниши И. П. Павлов экспериментально ОТКЛЮЧИЛ И ПОИСКОВО-ОРИЕНТИРОВОЧНУЮ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ этой собаки, произвел ПРЕДМЕТНО-ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЕ АБСТРАГИРОВАНИЕ именно от нее, от ее наличия...

Тем самым он обеспечил себе идеальные условия наблюдения только тех процессов, которые совершаются ВНУТРИ собачьего организма, т. е. те процессы, которые реально никакой психики не требуют и никакой психики не выявляют, а дают сумму явлений работы мозга собаки.

А что же выявляется, является в этих феноменах, названных И. П. Павловым УСЛОВНЫМИ РЕФЛЕКСАМИ?

Поисково-ориентировочная деятельность ЭКСПЕРИМЕНТАТОРА, т. е. психика самого И. П. Павлова, для коей и была характерна как раз МЕХАНИСТИЧНОСТЬ в осознании связи психики и мозга, дополняемая, естественно, чисто-картези-

анским толкованием сути ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПСИХИКИ — толкованием, базирующемся на мифе об УСЛОВНОСТИ, О ЧИСТОЙ КОНВЕНЦИОНАЛЬНОСТИ — то бишь ПРОТИВОЕСТЕСТВЕННОСТИ, НЕПРИРОДНОСТИ «связей», составляющих ее суть.

Поэтому Слово для него — И ЕСТЬ СИГНАЛ-СИМВОЛ, СИМВОЛИЧЕСКИ-УСЛОВНЫЙ, лишь по соглашению устанавливаемая связь между двумя предметами, НЕ ИМЕЮЩИМИ МЕЖДУ СОБОЙ НИКАКОГО ЕСТ<ЕСТВЕННО>-ПРИРОДНОГО РОДСТВА, ничего ОБЪЕКТИВНО-ОБЩЕГО, — как между свистком и запахом пищи, как между буквами, составляющими слово «М-Я-С-О» и самим реальным мясом...

А это и есть позитивистско-механистическая трактовка прежде всего ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ психики, человеческого мышления, проецированная затем на СОБАЧЬЮ психику и тем самым совершающая двойной грех — антропоморфизации В<ЫСШЕЙ> Н<ЕРВНОЙ> Д<ЕЯТЕЛЬНОСТИ> ЖИВОТНОГО и натурализации В<ЫСШЕЙ> Н<ЕРВНОЙ> Д<ЕЯТЕЛЬНОСТИ> ЧЕЛОВЕКА.

Безвылазная картезианщина без малейшей надежды на спинозовский выход из тупика в трактовке тайны МЫШЛЕНИЯ.

Для «мозга» как такового действительно безразлично — какая именно «связь» в нем возникла, — то ли связь, отражающая ОБЪЕКТИВНО-ДАННУЮ связь (между физико-химическими свойствами пищи — и ее запахом, цветом и т. д., между зайцем — и следами его лап на снегу и пр.), — или же «связь», НИЧЕГО, НИКАКОЙ СВЯЗИ ЕСТЕСТВЕННО-ПРИРОДНОГО ХАРАКТЕРА не отражающая (между запахом пищи — и вспышкой лампочки или словом «жрать»), — т. е. связь ЧИСТО УСЛОВНАЯ — по латыни КОНВЕНЦИОНАЛЬНАЯ, связь, существующая лишь в ИСКУССТВЕННО-СОЗДАННОЙ обстановке, в ТЕЛЕ КУЛЬТУРЫ, СОЗДАННОМ ТРУДОМ.

ТРУД — вот что родило все так называемые условные связи. — «Условные», «конвенциональные» связи между вещами и их «свойствами» — это на самом-то деле вовсе не УСЛОВНЫЕ, а объективно-реальные связи, установленные трудом человека между вещами в качестве условий протекания самого труда. Связь между куском кремня — и палкой, к которой он привязан ЖИЛАМИ УБИТОГО ЖИВОТНОГО. А вовсе не «конвенцией», не воображением, могущим «связывать» все что угодно — со всем что угодно.

Такого рода — НЕЕСТЕСТВЕННЫЕ, — неприродные, и с точки зрения чистой природы НЕОБЪЯСНИМЫЕ — «связи» и есть прообраз УСЛОВНОСТИ, «КОНВЕНЦИОНАЛЬНОСТИ» связей «второй сигнальной системы».

Ибо «сигнал» — в отличие от свойства самой пищи — есть совершенно не имеющий ничего общего с этой пищей ДРУГОЙ предмет, поставленный в связь с нею ТОЛЬКО ВНУТРИ ПРОЦЕССА ТРУДА, в процессе общественно-организованной жизнедеятельности, преобразующей то, что дано природой.

А в природе как таковой нет никакого «сигнала», никакой «сигнальности» или «условности» (конвенциональности) СВЯЗЕЙ МЕЖДУ ВЕЩАМИ, — так же, как нет «информации», «смысла», «цели» и прочих категорий, привносимых туда лишь антропоморфизирующим природу рассудком.

Поэтому в состав реальной психики животного и входят (пока оно не попало на свою беду в человеческий дом) лишь такие «связи», кои вне его мозга и тела РЕАЛЬНО СУЩЕСТВУЮТ между двумя или более свойствами одного и того же предмета и даны только «вместе», — так, как вкус, запах и визуальные свойства пищи.

Чтобы получить факты, касающиеся ПСИХИКИ животного (собаки), очищенные экспериментально от всех следов АНТРОПОМОРФИЗМА, нужно было, по видимому, произвести как раз обратную экспериментальную абстракцию, нежели та, которая обеспечивалась в «башне молчания».

А именно — изолировать животное не от естественно-природных условий психического функционирования, а от НЕЕСТЕСТВЕННО-УСЛОВНЫХ, ОТ ИСКУССТВЕННЫХ — человеком произвольно организованных «связей» между предметами психической деятельности, — от связей, которые только для человека и внутри человеческой культуры только и существуют. Стало быть — от СИГНАЛЬНОГО отношения в собственном смысле этого слова.

СИГНАЛ как таковой (а этот термин с легкой руки Павлова проник в физиологию и «психологию», на ней основанную) и все что с ним связано — это словечко, обозначавшее издавна феномен, специфически-свойственный только человеку и только внутри человеческой жизнедеятельности имеющий место.

Согласно определению этого слова в «Толковом словаре» «Сигнал — УСЛОВНЫЙ ЗНАК для передачи каких-либо сведений, распоряжений и т. д. Штормовые сигналы, Железнодорожные сигналы. Световые сигналы. Сигналы времени. Сигнал

отправления. Сигнал воздушной тревоги». «Среди мрака и ночи послышался пушечный выстрел, за ним другой. — «А, сигнал!», — подумал он. — «Вода прибывает» (Достоевский).

**УСЛОВНОСТЬ** — вот что отличает «сигнал» от любого другого чувственно-воспринимаемого предмета, от «знака» как «признака» (т. е. от части предмета, по наличию коей можно судить о всем предмете, ситуации).

Тут «условность» происходит не от термина «условие», как объективной категории, а от **УСЛОВИТЬСЯ**, — т. е. заключить соглашение, имеющее смысл только для участников этого соглашения.

«Знак», который не является **УСЛОВНЫМ** (так, рубец есть «знак ранения», мяуканье котов — «свиданий знак нескромный», морщины — «знак времени» и т. д.) — т. е. **ЕСТЕСТВЕННОЕ**, не зависящее ни от какого соглашения **СЛЕДСТВИЕ** или **ПРОЯВЛЕНИЕ**, — и не есть **СИГНАЛ**.

Знак как **ПРИЗНАК**, — как одна из отличительных черт предмета, как его **ПРИМЕТА**, как его собственная чувственно-воспринимаемая (это непременно!) особенность, свойство, проявление, по которой можно узнать предмет, объект, «что-либо». В этом смысле и запах, и вкус, и непосредственно-видимый облик вещи суть ее **ПРИЗНАКИ**, ее собственные чувственно-воспринимаемые свойства, качества.

Сигнал же — нечто совсем иное. Это чувственно-воспринимаемый предмет, который выражает не себя, а нечто совсем иное — **ДРУГОЙ** предмет, и связан с этим другим предметом не естественной, в природе предмета заключенной связью, а связью всецело **УСЛОВНОЙ**, **ИСКУССТВЕННОЙ**, установленный **ПО СОГЛАШЕНИЮ**, **ПО КОНВЕНЦИИ**, по **ДОГОВОРЕННОСТИ**.

Уберите из определения «сигнала» эту **УСЛОВНОСТЬ** — и от самого слова «сигнал» не останется ничего, оно превратится просто в синоним чувственно-воспринимаемого предмета, **ЭТОГО** предмета, который как раз и воспринимается.

Признак — это характеристика, причем чувственно-воспринимаемая, самого того предмета, который и воспринимается.

**СИГНАЛ** же есть нечто прямо противоположное. Это чувственно-воспринимаемая характеристика **НЕ ЭТОГО**, а какого-то **ДРУГОГО** предмета, не имеющего **НИЧЕГО ОБЩЕГО** с непосредственно-воспринимаемым.

Данный чувственно-воспринимаемый предмет с его чувственно-воспринимаемыми признаками может служить сиг-



налом, а может и не служить. Становится он сигналом или не становится — это уж зависит только и исключительно ПО СОГЛАШЕНИЮ, ПО ДОГОВОРЕННОСТИ, и связь тут посему — чисто произвольная, зависящая от «доброй воли» и сознания, и ими «положенная».

Так что само употребление этого слова (сигнал) уже ПРЕДПОЛАГАЕТ волю и сознание, включает их в себя в качестве своего прямого смысла. Сигнал, таким образом, существует ТОЛЬКО для сознания и воли, для обладающего ими существа, то бишь для человека.

Типичными «сигналами» являются посему СИМВОЛ, ИЕРОГЛИФ и т. п. фигуры, ничего общего не имеющие с обозначаемыми ими предметами, кроме условно-конвенциональной связи.

### Комментарий

Ныне все более становится ясно, что Ильенков обращался к Спинозе, когда его мысль оказывалась в обстоятельствах наиболее сложных и трудно разрешимых с теоретической точки зрения. В связи с этим проблема «Ильенков и Спиноза» должна быть также поставлена в адекватный мировоззренческий контекст: для Ильенкова Спиноза вырисовывается во весь рост (хотя он так или иначе виден в своем грандиозном величии и под другим углом зрения, и — не одним!) только в перспективе общей логики западноевропейской цивилизации. Для Ильенкова это, в конечном счете, угол зрения Гегеля и Маркса, — то есть коммунистическая перспектива. Вот почему Ильенков жестко, однозначно формулирует вектор своего отношения к Спинозе в плехановском духе — «марксизм есть род спинозизма».

В творческом наследии Ильенкова можно выделить по крайней мере три группы проблем, которые, по его словам, «в любом случае без Спинозы распутать невозможно». Так было в ситуациях с анализом сущности категориальных «форм мышления» в конце 1950-х гг., позднее — с фундаментальной статьей-концепцией «Идеальное» в 1962 г., подготовленной для второго тома «Философской энциклопедии», и, наконец, в связи с острейшей потребностью в своих историко-философских основаниях развивавшейся тогда психолого-педагогической науки (прежде всего тифлосурдопедагогики, но не только!), чему он посвятил едва ли не большую часть всей своей последующей жизни, причем не только как теоретик, но и как ближайший друг и сподвижник А. М. Мещерякова и его воспитанников.

В 1970-е гг. советская школа теоретической и экспериментальной психологии переживает свой расцвет. Выходят обобщающие работы А. Н. Леонтьева, А. Р. Лурии, П. Я. Гальперина, Д. Б. Эльконина, В. В. Давыдова и многих других выдающихся психологов. Впервые

издается рукопись С. Л. Рубинштейна «Человек и мир». Образуется Институт психологии АН СССР. Готовится к изданию многотомное собрание сочинений Л. С. Выготского.

С активным участием отечественных ученых проводятся международные конгрессы психологов, регулярно проводятся всесоюзные съезды и конференции. Широкий внутрисоюзный и международный резонанс получают научно-экспериментальные исследования Мещерякова, за которые ему посмертно присуждается Государственная премия СССР.

Декан факультета психологии МГУ А. Н. Леонтьев приглашает Э. В. Ильенкова и М. К. Мамардашвили читать спецкурсы для своих студентов. В философском сообществе эти процессы не остаются незамеченными. Во второй половине 1970 — начале 1980-х гг. регулярно, а в иные годы и ежемесячно, проходят знаменитые теоретические и методологические дискуссии в «давидовском» институте (НИИ общей и педагогической психологии АПН СССР), на которых своими докладами и полемическими выступлениями собирали полные аудитории научной молодежи А. Н. Леонтьев, Э. В. Ильенков, В. В. Давыдов, Г. П. Щедровицкий, Ф. Т. Михайлов, А. С. Арсеньев и другие известные философы и психологи.

Текст под названием **К понятию «тело человека», «человеческое тело»** представляет собой начальную часть широкой по замыслу, но не завершенной работы. Написан в последние годы жизни Ильенкова. Текст острый, намечен и выстроен на выверенных, точных историко-философских интуициях. При всей своей краткости глубоко продуман и словно прорисован в координатах теоретико-познавательных идей Спинозы, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Проблема исследуется Э. В. с неожиданной для многих психологов, зоопсихологов стороны. Особенно трудно и далеко не сразу удавалось наладить диалог с физиологами, нейрофизиологам, генетиками. Даже всегда мягкий и терпимый П. Я. Гальперин, один из самых тонких советских психологов, мнение которого Э. В. всегда уважал, так и не смог согласиться с ильенковской критикой тех апологетов И. П. Павлова, которые использовали авторитет гениального русского физиолога для обоснования своих редуccionистских программ исследования сознания, для вульгарного сближения (и даже отождествления!) физиологии и психологии.

Ближайшими единомышленниками Ильенкова тут всегда оставались академики А. Н. Леонтьев и Н. П. Дубинин.

## Библиография\*

### *Книги и брошюры*

1. Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса «К критике политической экономии». Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1953.
2. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. М., 1960.
3. Об идолах и идеалах. М., 1968.
4. К вопросу о природе мышления. Автореф. дис. ... докт. филос. наук. М., 1968.
5. В. И. Ленин и актуальные проблемы диалектической логики. М., 1969 [в соавторстве].
6. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974.
7. Учитесь мыслить смолоду. М., 1977.
8. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М., 1980.
9. Искусство и коммунистический идеал. М., 1984.
10. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. [Изд. 2-е., доп.] М., 1984.
11. Философия и культура. М., 1991.
12. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997.
13. Школа должна учить мыслить. Москва—Воронеж, 2002.
14. Об идолах и идеалах. [Изд. 2-е.] Киев, 2006.

### *Главы и статьи в монографиях и сборниках*

15. О роли противоречия в познании // Материалы конференции по проблеме противоречия. М., 1958.

---

\* Составил А. Г. Новохатько.

16. О «специфике» искусства. Искусство и коммунистическое воспитание // Вопросы эстетики. Вып. 4. М., 1960.

17. Логическое и историческое // Вопросы диалектического материализма. Элементы диалектики. М., 1960.

18. Понимание абстрактного и конкретного в диалектике и формальной логике // Диалектика — логика. Формы мышления. М., 1962.

19. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика — теория познания. Историко-философские очерки. М., 1964.

20. Об эстетической природе фантазии // Вопросы эстетики. Вып. 6. М., 1964.

21. Машина и человек, кибернетика и философия [в соавторстве] // Ленинская теория отражения и современная наука. Мат-лы к совещ. по совр. пробл. материалистической диалектики. М., 1966.

22. К оценке гегелевской концепции отношения истины к красоте // Борьба идей в эстетике. М., 1966.

23. О роли классического наследства в развитии категорий материалистической диалектики // Диалектика и логика научного познания. М., 1966.

24. Об эстетической природе фантазии // Панорама. Ежегодник. М., 1967.

25. Проблема абстрактного и конкретного в свете «Капитала» К. Маркса // «Капитал» К. Маркса. Философия и современность. М., 1968.

26. Думать, мыслить... // Общество и молодежь. М., 1968.

27. Понятие «абстрактного» («идеального») объекта // Проблемы диалектической логики. Алма-Ата, 1968.

28. Почему мне это не нравится // Культура чувств. М., 1968.

29. Что там, в Зазеркалье? // Искусство нравственное и безнравственное. М., 1969.

30. Проблема абстрактного и конкретного // Анализ научного знания. Вып. II. Мат-лы в помощь философским семинарам. М., 1970.

31. Гуманизм и наука // Наука и нравственность. М., 1971.

32. Диалектика абстрактного и конкретного // История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. М., 1971.

33. Логическое и историческое // История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. М., 1971.

34. Гегель и проблема предмета логики // Философия Гегеля и современность. М., 1973.

35. О всеобщем // Некоторые проблемы диалектики. М., 1973.

36. Ленинская идея совпадения логики, теории познания и диалектики // Философия и естествознание. М., 1974.

37. Мышление и язык у Гегеля // Докл. X междунар. гегелевского конгресса. Вып. IV. М., 1974.

38. Диалектика и мировоззрение // Материалистическая диалектика как логика и методология современного научного познания. Пленарные доклады симпозиума. Алма-Ата, 1977.
39. Что же такое личность? // С чего начинается личность. М., 1979.
40. Проблема противоречия в логике // Диалектическое противоречие. М., 1979.
41. О материальности сознания и трансцендентальных кошках // Диалектическое противоречие. М., 1979.
42. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Предисловие. Киев, 1979.
43. Противоречия мнимые и реальные // Диалоги. М., 1979.
44. Заботин П. С. Преодоление заблуждения в научном познании. Предисловие и научное редактирование книги. М., 1979.
45. Диалектика и мировоззрение // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979.
46. Проблема единства бытия и мышления в античной философии // Принципы материалистической диалектики как теории познания. М., 1984.
47. [У истоков философии] // Формы общественного сознания. М., 1986.
48. Диалектика и герменевтика // Современные зарубежные концепции диалектики. Критические очерки. М., 1987.
49. Проблема предметности сознания. К докладу о Спинозе («История диалектики»). О так называемой «специфике мышления» (к вопросу о предмете диалектической логики). Письма с фронта (ноябрь 1943 — июль 1945) // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков (Книга-диалог). М., 1997.
50. Спиноза и философия // Э. В. Ильенков: личность и творчество. М., 1999.
51. Чудеса господни и чудеса повседневности // Э. В. Ильенков: личность и творчество. М., 1999.
52. Наука логики // Evald Ilyenkov's philosophy revisited. Ed. by V. Oittinen). Helsinki, 2000.

### Статьи в энциклопедиях

53. Большая Советская Энциклопедия. Изд. 2-е. Т. 4. М., 1954 (*Субъект и объект*).
54. Большая Советская Энциклопедия. Изд. 3-е. (*Всеобщее, Гегель, Идеал*).
55. Философская энциклопедия. Т. 1–5. М., 1960–1970 (*Абстракция, Взаимодействие* [в соавторстве], *Взаимосвязь* [в соавторстве], *Всеобщее, Действительность, Единичное, Единство, Заблуждение* [в соавторстве], *Идеал* [первая часть], *Идеальное,*

«Капитал» [раздел: логика «Капитала»], *Количество* [первая часть], *Конкретное* [в соавторстве], *Логическое и историческое* [первая часть], *Субстанция*).

56. *Философский словарь*. Под ред. М. М. Розенталя. Изд. 2-е. М., 1968 (*Философия*).

57. *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983 (*Гегель*).

### *Статьи в периодических изданиях*

58. О диалектике абстрактного и конкретного в научно-теоретическом познании // *Вопросы философии*. 1955. № 1.

59. К вопросу о противоречии в мышлении // *Вопросы философии*. 1957. № 4.

60. Трусливый нигилизм «героического позитивиста» // *Вопросы философии*. 1959. № 9.

61. Могучий союзник в борьбе за коммунизм // *Советская культура*. 1960. 2 августа.

62. Великий гуманист (250-летие со дня рождения Ж.-Ж. Руссо) // *Советская Россия*. 1962. 28 июня.

63. Проблема идеала в философии [I] // *Вопросы философии*. 1962. № 10.

64. Проблема идеала в философии [II] // *Вопросы философии*. 1963. № 2.

65. Школа должна учить мыслить // *Народное образование*. 1964. № 1 [приложение].

66. «Многознание уму не научает» // *Литературная газета*. 1964. 22 сентября.

67. Предмет логики как науки в новой философии // *Вопросы философии*. 1965. № 5.

68. К истории вопроса о предмете логики как науки // *Вопросы философии*. 1966. № 1.

69. Проблема абстрактного и конкретного // *Вопросы философии*. 1967. № 9.

70. Мужество мысли. Круглый стол «Комсомольской правды» // *Комсомольская правда*. 1967. 8 дек.

71. Гегель и отчуждение — Hegel und die Entfremdung. *Filosoficky casopis*. 1967. № 3.

72. Маркс и Запад (доклад для конгресса в университете Нью-Индиана, США). *Marx and the Western World*. London, 1967.

73. О воображении // *Народное образование*. 1968. № 3.

74. Думать... // *Московский комсомолец*. 1968. 13 марта.

75. Адское пламя и огонь мысли // *Московский комсомолец*. 1968. 14 июня.

76. Диалектика или эклектика? (Полемиические заметки о маоистском «понимании» и «применении» диалектики) // *Вопросы философии*. 1968. № 7.

77. Психика и мозг (ответ Д. И. Дубровскому) // Вопросы философии. 1968. № 11.
78. Противоречия мнимые и реальные // Литературная газета. 1969. 3 сент.
79. Ленин и актуальные проблемы диалектической логики // Коммунист. 1969. № 12. [В соавторстве.]
80. Психика человека под «лупой времени» // Природа. 1970. № 1.
81. Гегель и современность // Правда. 1970. 23 авг.
82. Пройдена ли таблица умножения? // Литературная газета. 1972. 1 марта.
83. Центральный вопрос диалектики // Политическое самообразование. 1973. № 10. [В соавторстве.]
84. Так кто же мыслит абстрактно? // Знание — сила. 1973. № 10.
85. Знание и мышление // Учительская газета. 1973. 4 дек.
86. Фальсификация марксистской диалектики в угоду маоистской политике // Коммунист. 1973. № 18. [В соавторстве.]
87. Дидактика и диалектика // Вопросы философии. 1974. № 2.
88. Гегель и герменевтика (проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля) // Вопросы философии. 1974. № 8.
89. Несомненное и сомнительное в размышлениях Э. Майра (о статье Э. Майра «Человек как биологический вид») // Природа. 1974. № 9.
90. Александр Иванович Мещеряков и его педагогика // Молодой коммунист. 1975. № 2.
91. Выдающееся достижение советской науки // Вопросы философии. 1975. № 6. [В соавторстве.]
92. Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист. 1977. № 2.
93. Три века бессмертия (к 300-летию со дня смерти Б. Спинозы) // Коммунист. 1977. № 5. [В соавторстве и под псевдонимом И. Васильев].
94. Соображения по вопросу об отношении мышления и языка (речи) // Вопросы философии. 1977. № 6.
95. Опередивший свое время // Курьер ЮНЕСКО. 1977. Июль.
96. Материализм воинствующий — значит диалектический // Коммунист. 1979. № 6.
97. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6—7.
98. Космология духа // Наука и религия. 1988. № 8—9.
99. Маркс и западный мир (доклад для конгресса в университете Нью-Индиана, США) // Вопросы философии. 1988. № 10.
100. Свобода воли // Вопросы философии. 1990. № 2.

### Рецензии

101. Молодой Гегель [рец. на кн.: Лукач Г. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества] // Вопросы философии. 1956. № 5. [В соавторстве].

102. Первый том «Истории философии» // Вопросы философии. 1958. № 2. [В соавторстве].

103. Подлинная популярность — союзница строгой научности (о кн.: Серебряков М. В. Фридрих Энгельс в молодости) // Вопросы философии. 1960. № 3.

104. Диалектическая логика в экономическом исследовании [рецензия на кн.: Маньковский Л. А. Логические категории в «Капитале» К. Маркса] // Вопросы философии. 1964. № 7. [В соавторстве].

105. Исследование диалектики и логики познания [рец. на кн.: Абдильдин Ж., Касымжанов А. и др. Проблемы логики и диалектики познания] // Вопросы философии. 1965. № 2. [В соавторстве].

106. Предисловие к статье: Аверинцев С. Похвальное слово филологии // Юность. 1969. № 1.

107. Мир человека [рец. на кн.: Скороходова О. И. Как я воспринимаю, представляю и понимаю окружающий мир] // Семья и школа. 1973. № 1. [В соавторстве].

108. Книга о марксистской эстетике [рец. на кн.: Лифшиц М. Карл Маркс. Искусство и общественный идеал] // Коммунист. 1974. № 3. [В соавторстве].

109. Эстетика — оружие борьбы // Литературная газета. 1975. 11 июня [в соавторстве].

110. Партийная позиция теоретика // Художник. 1975. № 7. [В соавторстве].

111. Обыкновенное чудо (о кн.: Мещеряков А. И. Слепоглухонемые дети) // Знание — сила. 1975. № 8.

112. Замечания и комментарии к рукописному тексту книги: Петров М. К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М., 1995.

### *Письма, интервью*

113. Мужество мысли... // Комсомольская правда. 1967. 8 дек.

114. Соло для Алеши // Комсомольская правда. 1976. 16 дек.

115. За год до совершеннолетия // Юность. 1977. № 3.

116. Право на творчество // Огни Алатау. 1977. 15 нояб.

117. Письмо А. В. Суворову // Вопросы философии. 1988. № 4.

118. Письмо Ю. А. Жданову 10–18 января 1968 г. // Э. В. Ильенков: личность и творчество. М., 1999.

119. Письма к возлюбленной с фронта. Послесловие В. В. Кожина // Новая Россия. 1996. № 4.

120. Письмо Ю. А. Жданову 28 мая 1963 г. // Ю. А. Жданов. Взгляд в прошлое: воспоминания очевидца. Ростов-на-Дону, 2004. С. 378–382.



*Переводы*

121. Лукач Г. Экономические взгляды Гегеля в йенский период // Вопросы философии. 1956. № 5.
122. Гегель Г.-В.-Ф. Кто мыслит абстрактно? // Вопросы философии. 1956. № 6. [Предисловие и перевод].
123. Маркс К. Заметки по поводу книги Джемса Милля // Вопросы философии. 1966. № 2. [В соавторстве].
124. Гегель Г.-В.-Ф. О карточной игре // Гегель Г.-В.-Ф. Работы разных лет. Т. 1. М., 1972.
125. Гегель Г.-В.-Ф. Кто мыслит абстрактно? // Знание — сила. 1973. № 10. [Послесловие и перевод].
126. Фихте И. Г. Основы естественного права согласно принципам наукоучения (ч. 2, § 6, королларий) // Вопросы философии. 1977. № 5. [Предисловие и перевод].

*Публикации об Э. В. Ильенкове*  
(составил Г. В. Лобастов)

1. Bakhurst David. Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy. From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov. Cambridge University Press, 1991.
2. Eichler Klaus-Dieter, Schneider Ulrich Johannes. Russische Philosophie im 20. Jahrhundert. Leipzig: Universitätsverlag 1996.
3. Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited. Edited by Vesa Oittinen. Helsinki, Kikimora Publications, 2000.
4. Höll Lutz. Zur Spinoza-Rezeption in den Arbeiten E.W. Iljenkows. In: Etienne Balibar, Helmut Seidel, Manfred Walther (Hg.): Freiheit und Notwendigkeit. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.
5. Il'enkov Ė.V. Dialektik des Ideellen. Ausgewählte Aufsätze. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von Gudrun Richter. Münster und Hamburg: Lit Verlag, 1994.
6. Jantzen Wolfgang, Siebert Birger. Ein Diamant schleift den anderen. Ėval'd Vasil'evič Il'enkov und die Tätigkeitstheorie. Berlin: Lehmanns Media — LOB.de — 2003.
7. Siebert Birger: Denken und Sein in den Arbeiten Ė.V. Il'enkovs. Studiengang Behindertenpädagogik der Universität Bremen, 2001.
8. Акчурин И. А. Э. В. Ильенков и наша философия в конце столетия // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. М., 1997.
9. Бэкхерст Д. О живом и мертвом в философии Э. В. Ильенкова // Вопросы философии. 2001. № 5.
10. Ванслов В. В. Ильенков: эстетика и жизнь // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. М., 1997.

11. Ванслов В. В. О философе Э. В. Ильенкове // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. М., 2004.

12. Водолазов Г. Г. Дело логики и логика дела // Молодой коммунист. 1974. № 10.

13. Водолазов Г. Г. Ильенков как проблема // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. М., 1997.

14. Водолазов Г. Г. Не доктрина, а метод // Его же. Диалектика и революция. М., 1975.

15. Водолазов Г. Г. Человек против идолов // Новый мир. 1969. № 10.

16. Водолазов Г. Г. Эвальд // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. М., 2004.

17. Водолазов Григорий. Эвальд (штрихи к портрету) // Его же. Идеалы и идолы. М., 2006.

18. Давыдов В. В. Вклад Э. В. Ильенкова в теоретическую психологию // Вопросы психологии. 1994. № 1.

19. Давыдов В. В. Достижения Э. В. Ильенкова в материалистической диалектике и теоретической психологии // Э. В. Ильенков: личность и творчество. М., 1999.

20. Давыдов В. В. Ильенков — это направление и школа // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. М., 1997.

21. Давыдов В. В. Философское обоснование культурно-исторической теории в работах Э. В. Ильенкова // Его же. Теория развивающего обучения. М., 1996.

22. Джонс П. Э. Символы, орудия и идеальное у Ильенкова // Вопросы философии. 2004. № 3.

23. Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков (Книга-диалог). Сост. и ред. д.ф.н. В. И. Толстых. М., 1997.

24. Дыхание мысли // Мат-лы «Круглого стола» газеты «Завтра», посвященного судьбе философского наследия Э. В. Ильенкова (С. Н. Мареев, Р. И. Косолапов, Л. К. Науменко, А. Д. Майданский, А. А. Сорокин, В. Винников, П. Былевский). 2006. № 10 (642). Март.

25. Зотов А. Ф. Отношение к прошлому как проблема нашего самоопределения // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. М., 1997.

26. Идеальное: Ильенков и Лифшиц. Под ред. д.ф.н. Г. В. Лобастова. М., 2004.

27. Идолы и идеалы современности. К 80-летию Эвальда Васильевича Ильенкова // Свободное слово. Интеллектуальная хроника. Альманах—2003. Сост. и отв. ред. В. И. Толстых. М., 2005.

28. Ильенков и Гегель. Ильенковские чтения—2007. Мат-лы IX междунар. научн. конф. (26—27 апреля 2007 г.). Отв. ред. проф. Г. В. Лобастов. Ростов-на-Дону, 2007.

29. Ильенковские чтения. 18—19 февраля 1997 г. Тезисы выступлений. Под науч. ред. проф. Г. В. Лобастова. М., 1997.

30. Ильенковские чтения—2000—2001. Мат-лы 2-й (24—25 марта 2000 г.) и 3-й (16—17 февраля 2001 г.) междунар. научн. конф. Под ред. д.ф.н. Г. В. Лобастова. М., 2002.

31. Ильенковские чтения—2000—2001. Мат-лы 2-й (24—25 марта 2000 г.) и 3-й (16—17 февраля 2001 г.) междунар. научн. конф. Ч. 2-я. Под ред. д.ф.н. Г. В. Лобастова. М., 2002.

32. Ильенковские чтения—2005. Мат-лы 7-й междунар. научн. конф. 30—31 мая. Ч. 1. Ред. коллегия: проф. Г. В. Лобастов, проф. А. Н. Шими́на, проф. Н. Д. Шими́н и др. Воронеж, 2005.

33. Ильенковские чтения—2005. Мат-лы 7-й междунар. научн. конф. 30—31 мая. Ч. 2. Воронеж, 2005.

34. Ильенковские чтения—2006. Мат-лы 8-й междунар. научн. конф. 20—21 апреля. Ред. коллегия: проф. Г. В. Лобастов, проф. А. Н. Шими́на, проф. М. А. Шкепу и др. Киев, 2006.

35. Ильенковские чтения—99. Мат-лы 1-й междунар. научн. конф. «Ильенковские чтения». Под ред. проф. Г. В. Лобастова. М., 1999.

36. Ильенковские чтения—99. Мат-лы 1-й междунар. научн. конф. «Ильенковские чтения». Изд. 2, доп. Под ред. проф. Г. В. Лобастова. М., 2000.

37. Кожин В. В. Гносеология и трагедийность бытия // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. М., 1997.

38. Коровиков В. И. Начало и первый погром // Вопросы философии. 1990. № 2 (Перепечатано: Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. М., 2004).

39. Кудрявцев В. Т. Природа и генез воображения // Э. В. Ильенков: личность и творчество. М., 1999.

40. Кудрявцев В. Т. Творческая природа предметной деятельности и проблема «мыслящего тела» // Пути повышения эффективности научно-технического творчества молодежи. Уфа, 1989.

41. Кудрявцев В. Т., Уразалиева Г. К. Э. В. Ильенков: парадоксы идеального // Идеальное: Ильенков и Лифшиц. М., 2004.

42. Лазуткин В. А. «Синергетика» как очередная общая теория бытия // Альтернативы. 2000. № 1.

43. Лазуткин В. А. Contra очередной общей теории бытия: в защиту синергетики и диалектики от околонучных покушений // Русский Миръ. 2000. № 1.

44. Лазуткин В. А. К диалектике идеального // Идеальное: Ильенков и Лифшиц. М., 2004.

45. Лазуткин В. А. О единстве понимания идеального у М. А. Лифшица и Э. В. Ильенкова // Интегральная педагогика и жизнь. 1999. № 5.

46. Лазуткин В. А. Обретение предикатов субъективности: становление идеального. Единство понимания идеального у М. А. Лифшица и Э. В. Ильенкова // Матеріали 5-й Міжнародної науково-практичної конференції «Творчість як спосіб буття дійсного гуманізму». 13—14 травня 1999 р. Киев, 1999.

47. Левитин Карл. Лучший путь к человеку // Его же. Все, наверное, проще. М., 1975.
48. Лекторский В. А. Об Эвальде Васильевиче Ильенкове // Э. В. Ильенков: личность и творчество. М., 1999.
49. Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального). М.: «Прогресс-Традиция», 2003.
50. Лифшиц Мих. Об идеальном и реальном // Вопросы философии. 1984. № 10.
51. Лифшиц Мих. Памяти Эвальда Ильенкова // Э. В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал. М., 1984.
52. Лобастов Г. В. В философии весит только мысль... О жизни и творчестве известного советского ученого Эвальда Васильевича Ильенкова // Молодой коммунист. 1987. № 9.
53. Лобастов Г. В. Возможно ли войти в диалектику мысли? // Ильенковские чтения—2000—2001. Ч. 2. М., 2002.
54. Лобастов Г. В. Идеальное как конкретное тождество идеи и идеала // Идеальное: Ильенков и Лифшиц. М., 2004.
55. Лобастов Г. В. Ильенков и Гегель // Ильенков и Гегель. Ильенковские чтения—2007. Ростов-на-Дону, 2007.
56. Лобастов Г. В. Ильенков как философ // Эвальд Васильевич в воспоминаниях. М., 2004.
57. Лобастов Г. В. К логическим основаниям сознания: Э. В. Ильенков и И. Кант // Вопросы философии. 2004. № 3.
58. Лобастов Г. В. Педагогика Э. В. Ильенкова // Школа духовности. 1998. № 2.
59. Лобастов Г. В. Прочитан ли Э. В. Ильенков? // Ильенковские чтения—2000—2001. М., 2002.
60. Лобастов Г. В. Сократ, Иисус Христос и Эвальд Ильенков: реминисценции смыслов // Экономическая газета. 2000. № 17. Апрель. (Перепечатано: Против течения. 2005. № 4.)
61. Лобастов Г. В. Ум музыки (Э. В. Ильенков о творчестве Р. Вагнера) // Ильенковские чтения—97. М.: «Мир книги», 1997.
62. Лобастов Г. В. Философия Э. В. Ильенкова (к 75-летию со дня рождения) // Вопросы философии. 2000. № 23.
63. Лобастов Г. В. Философско-педагогические этюды. М., 2003.
64. Лобастов Г. В. Э. В. Ильенков и «Ильенковские чтения» // Ильенковские чтения—2006. Киев, 2006.
65. Майданский А. Д. Brief der Philosophischen Iljenkov. Kommentar zur Publikation, «Marxistische Blätter». 2006. Bd. 1.
66. Майданский А. Д. Grundriß der Geschichte des russischen Spinozismus. «Der Russische Gedänke». 1994. Heft 1—2.
67. Майданский А. Д. Metamorphoses of the Ideal, «Studies in East European Thought». Vol. 5. No. 3.
68. Майданский А. Д. Russische Spinozisten des 20. Jahrhunderts, «Spinoza im Osten» (Hg. Werner Röhr). Berlin: Edition Organon, 2005.

69. Майданский А. Д. The Russian Spinozists, «Studia Spinozana». Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
70. Майданский А. Д. The Russian Spinozists, «Studies in East European Thought». 2003. Vol. 55. № 3.
71. Майданский А. Д. Метаморфозы идеального // Идеальное: Ильенков и Лифшиц. М., 2004.
72. Майданский А. Д. О мыслящей себя Природе и идеальной реальности // Вопросы философии. 2004. № 3.
73. Майданский А. Д. Понятие мышления у Ильенкова и Спинозы // Вопросы философии. 2002. № 8.
74. Майданский А. Д. Почему тело не мыслит // Ильенковские чтения—2006. Киев, 2006.
75. Майданский А. Д. Практическая истина коммунистических утопий // Э. Ильенков и социализм. М., 2002.
76. Майданский А. Д. Русские спинозисты // Вопросы философии. 1998. № 1. (Перепечатано в кн.: «Знание и традиция в истории мировой философии». М., 2001).
77. Мареев С. Н. A philosopher under suspicion (статья) // Socialist Future. International Journal of Marxism. Summer 1996. Vol. 5. No 1.
78. Мареев С. Н. Cosmology of Mind // Studies in East European Thought. 2005. № 3—4.
79. Мареев С. Н. Marx, neuvostofilosofia, Iljenkov // Marx ja Venaja, Aleksanteri Papers. 2006. № 1.
80. Мареев С. Н. Встреча с философом Э. Ильенковым (монография). М., Эребус. 1-е изд. — 1994 г., 2-е изд. — 1997 г.
81. Мареев С. Н. Диалектическая логика Э. В. Ильенкова // С. Н. Мареев, Е. В. Мареева, В. Г. Арсланов. Философия XX века (истоки и итоги). М., 2001.
82. Мареев С. Н. Ильенков и софистика позитивизма // Ильенковские чтения. 18—19 февраля 1997 г. М., 1997.
83. Мареев С. Н. Начало и конец // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. М., 2004.
84. Мареев С. Н. Несколько слов об Ильенкове // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1990. № 1.
85. Мареев С. Н. Рецензия на книгу Э. В. Ильенкова «Диалектическая логика» // Философские науки. 1976. № 2 (в соавт. с Л. К. Науменко).
86. Мареев С. Н. Социализм как «действительное движение» // Э. Ильенков и социализм, М., 2002.
87. Мареев С. Н. Э. В. Ильенков о социализме // «...Изм», 2000. № 3 (27).
88. Мареев С. Н. Э. В. Ильенков и социализм // Вопросы философии. 2004. № 3.
89. Мареев С. Н. Э. В. Ильенков. Сер. «Отечественная философия» (монография). Москва—Ростов-на-Дону.

90. Мареева Е. В. Was Ilyenkov as Aesthetician? (Был ли Ильенков эстетиком?) // *Studies in East European Thought*. № 3–4. September 2005.

91. Мареева Е. В. Об истоках идеального (Лифшиц против Ильенкова) (статья) // *Идеальное: Ильенков и Лифшиц*. М., 2004.

92. Мареева Е. В. Существует ли «школа Ильенкова»? // *Вопросы философии*. 2004. № 3.

93. Мареева Е. В. Э. В. Ильенков и проблема идеального (по материалам Ильенковских чтений—99) // *Научная мысль Кавказа*. 1999. № 4. (Перепечатано: *Философские исследования*. 1999. № 4).

94. Межуев В. М. Эвальд Ильенков и конец в России классической марксистской философии // *Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях*. М., 2004.

95. Михайлов Ф. Т. Диалектика как логика рефлексивного мышления // *Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited*. Edited by Vesa Oittinen. Kikumora Publications. Series B : 13 Helsinki, 2000.

96. Михайлов Ф. Т. Диалектика как логика рефлексивного мышления // *Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited*. Edited by Vesa Oittinen. Helsinki: Kikumora Publications, 2000.

97. Михайлов Ф. Т. Идеальное — это о чем? // *Идеальное: Ильенков и Лифшиц*. М., 2004.

98. Михайлов Ф. Т. Он сам — целая школа. // *Драма советской философии*. Э. В. Ильенков. М.: ИФРАН, 1997.

99. Михайлов Ф. Т. Опять о нем и про него // *Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях*. М.: «Микрон-принт», 2004.

100. Михайлов Ф. Т. Фантазия — главная сила души человека. *Introductio и пять вариаций carpiccio на темы Э. В. Ильенкова* // *Э. В. Ильенков: личность и творчество*. М., 1999.

101. Михайлов Ф. Т. Э. В. Ильенков: диалектика как логика. // *Ильенковские чтения—99*. Москва—Зеленоград, 1999.

102. Науменко Л. К. «Онтология» идеального // *Ильенковские чтения—2006*. Киев, 2006.

103. Науменко Л. К. Ильенков и «тайна» гегелевского идеализма // *Ильенков и Гегель*. Ильенковские чтения—2007. Ростов-на-Дону, 2007.

104. Науменко Л. К. К читателю // *Э. В. Ильенков*. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М.: Политиздат, 1980.

105. Науменко Л. К. Об Эвальде Ильенкове, о времени и немного о себе // *Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях*. М., 2004.

106. Науменко Л. К. Предисловие // *Э. В. Ильенков*. Диалектическая логика. Изд. 2-е, доп. М., 1984.

107. Науменко Л. К. Эвальд Васильевич Ильенков (некролог) // *Вопросы философии*. 1979. № 6.

108. Науменко Л. К. Эвальд Ильенков и мировая философия // *Вопросы философии*. 2005. № 5.

109. Новохатько А. Г. Воспитание ума // *Э. В. Ильенков*. Школа должна учить мыслить. Москва—Воронеж, 2002.

110. Новохатько А. Г. Ильенков и Спиноза // *Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited*. Edited by Vesa Oittinen. Helsinki: Kikimora Publications, 2000.

111. Новохатько А. Г. Ильенков Эвальд Васильевич // *Философы России XIX—XX столетий (биографии, идеи, труды)*. М., 1993.

112. Новохатько А. Г. Об Э. В. Ильенкове // Э. В. Ильенков. *Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении*. М., 1997.

113. Новохатько А. Г. Феномен Ильенкова // Э. В. Ильенков. *Философия и культура*. М., 1991.

114. Ойттинен В. Апории идеального в диалектической концепции Эвальда Ильенкова // *Вопросы философии*. 2004. № 3.

115. Пихорович В. Д. Зарисовка к военной странице биографии философа // *Ильенковские чтения—2005*. Ч. 1. Воронеж, 2005.

116. Пихорович В. Д. Взгляды Э. В. Ильенкова на экономическую природу социализма в контексте экономических дискуссий 60-х гг. // *Марксизм и современность*. 2004. № 2 (28).

117. Потемкин А. В. Киса в Черном Ящике // Ильенков и Гегель. *Ильенковские чтения—2007*. Ростов-на-Дону, 2007.

118. Потемкин А. В. О «Тайне Черного Ящика» // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. М., 2004.

119. Потемкин А. В. Отзыв на автореф. докт. дис. ... Э. В. Ильенкова «К вопросу о природе мышления (на материалах анализа немецкой классической философии)» // Ильенков и Гегель. *Ильенковские чтения—2007*. Ростов-на-Дону, 2007.

120. Раскин И. А. Деньги и художественный образ // *Ильенковские чтения—1999*. М., 1999.

121. Раскин И. А. О «темноте» и просвещении // *Ильенковские чтения—2007*. Ростов-на-Дону, 2007.

122. Раскин И. А. Поризм и идея // *Философ и время*. Обнинск, 1999.

123. Раскин И. А. Проблема предмета теоретической психологии // *Ильенковские чтения 18—19 февраля 1997 г.* М., 1997.

124. Рихтер Г. Несколько замечаний о восприятии философии Э. В. Ильенкова и культурно-исторической школы советской психологии в Германии // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. М., 2004.

125. Салимова О. И. Письмо Игорю Мануйлову // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. М., 2004.

126. Ситко Н. Феномен философа Ильенкова // *Наука и высшая школа Казахстана*. 2004. № 5 (75).

127. Сорокин А. А. Драма общественного идеала: Э. В. Ильенков в обществе «реального социализма» (к 80-летию Э. В. Ильенкова) // *Альтернативы*. 2004. № 1.

128. Степин В. С. Философия, культура, личность философа // *Драма советской философии*. Эвальд Васильевич Ильенков. М., 1997.

129. Суворов А. В. И тогда придет час Ильенкова // Учительская газета. 1994. № 8 (22 февраля).
130. Суворов А. В. Интуиция в общении // Ильенковские чтения. 18–19 февраля 1997. М.: «Мир книги», 1997.
131. Суворов А. В. Мужество сознания (Э. В. Ильенков о тифло-сурдопедагогике) // Вопросы философии. 1988. № 4. (Там же в приложении впервые опубликовано письмо Э. В. Ильенкова к А. В. Суворову).
132. Суворов А. В. Нас называли «ребятки Ильенкова» (слово об учителе) // Спутник. 1995. № 1.
133. Суворов А. В. О творчестве Э. В. Ильенкова как явлению духовной культуры // Ильенковские чтения—99. М., 1999.
134. Суворов А. В. Об Ильенковской философии религии // Школа духовности. 1998. № 2.
135. Суворов А. В. Оптимисты (к 70-летию А. И. Мещерякова и Э. В. Ильенкова) // Философские исследования. 1994. № 1. (Перепечатано: Эврика. 1994. № 3).
136. Суворов А. В. Понятие человечности в контексте философии Э. В. Ильенкова и проблема качества страдания // Университетский ученый: облик, образ, модель. Мат-лы межвузовск. научн. конф. 3–4 июня 1997. М.: УРАО, 1997.
137. Суворов А. В. Средоточие боли // Философские исследования. 1994. № 2. (Перепечатано: Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. М., 2004).
138. Суворов А. В. Три машинописные страницы в коллективном портрете Э. В. Ильенкова // Библиотекарь. 1980. № 9.
139. Суворов А. В. Формирование личности при слепоглухоте в свете проблемы искусственного и естественного интеллекта // Ильенковские чтения—2006. Киев, 2006.
140. Суворов А. В. Экспериментальная философия (Ильенков Э. В. и Мещеряков А. И.) // Э. В. Ильенков: личность и творчество. М., 1999.
141. Толстых В. И. Все, что было — не было? // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. М., 1997.
142. Толстых В. И. Ильенков: формула личности // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. М., 1997.
143. Феномен Э. В. Ильенкова: взгляд из современности. Мат-лы республ. научн. конф. Отв. ред. А. Н. Нысанбаев, сост. А. А. Хамидов. Алма-Ата, 2004.
144. Фролов А. К. Восхождение к конкретному // Коммунист. 1989. № 9.
145. Хамидов А. А. Проблема идеального и его решение Э. В. Ильенковым: pro et contra // Аль-Фараби. 2004. № 4. (Казахстан).
146. Хамидов А. А. Э. В. Ильенков как критик и защитник диалектики Гегеля // Ильенков и Гегель. Ильенковские чтения—2007. Ростов-на-Дону, 2007.



147. Шими́на А. Н. «Атлантида» Э. В. Ильенкова в несоветской России // Ильенковские чтения—2005. Ч. 1. Воронеж, 2005.
148. Шими́на А. Н. Идеальное в неидеальном обществе // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докл. и выступл. IV Российского философского конгресса. Т. 3. М.: МГУ, 2005.
149. Шими́на А. Н. Идеальное и сознание // Ильенковские чтения—2000—2001. М., 2002.
150. Шими́на А. Н. Педагогические аспекты философского наследия Э. В. Ильенкова // Педагогика. 2004. № 6.
151. Шими́на А. Н. Явление резонанса Ильенковской концепции идеального // Социально-педагогические проблемы: поиски и методы решения. Межвуз. Сб. научн. работ ВГПУ. Вып. 3. Воронеж, 2005.
152. Э. В. Ильенков: личность и творчество. Отв. ред. В. А. Лекторский. М., 1999.
153. Э. Ильенков и социализм. Сборник научных статей по материалам «Ильенковских чтений» 2001 года. Под ред. д.ф.н., проф. С. Н. Мареева. М., 2002.
154. Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. Под ред. д.ф.н., проф. Г. В. Лобастова. М., 2004.

## Хроника основных событий жизни и творчества

**1924, 18 февраля** — Эвальд Васильевич Ильенков родился в г. Смоленске, в семье писателя Василия Павловича Ильенкова и учительницы Елизаветы Ильиничны Ильенковой.

**1928** — семья Ильенковых переезжает в Москву.

**1933** — Ильенковы поселяются в доме, построенном как первый писательский жилищный кооператив, в центре Москвы на углу Камергерского переулка и улицы Тверской.

**1941, июнь** — окончил московскую среднюю школу № 170.

**1941, сентябрь** — поступил на философский факультет МИФЛИ им. Н. Г. Чернышевского.

**1941, октябрь, ноябрь** — вместе с институтом эвакуируется в г. Ашхабад, где продолжает учебу в составе МГУ, куда с декабря 1941 г. вошли факультеты МИФЛИ.

**1942, июль** — переезд вместе с МГУ в г. Свердловск.

**1942, август** — призван в армию и направлен военкоматом в Одесское артиллерийское училище им. Фрунзе (г. Сухой Лог).

**1943, октябрь** — по окончании училища в звании младшего лейтенанта направлен на Западный фронт, затем в состав 2-го и 1-го Белорусских фронтов в качестве командира взвода. Принимал участие в боевых действиях на Сандомирском плацдарме. Победу встретил в Берлине. За участие в боях награжден орденом Отечественной войны II степени и медалями. По окончании военных действий продолжил службу в оккупационных войсках в Германии.

**1945, август** — откомандирован в Москву для работы литсотрудником в артиллерийском отделе газеты «Красная звезда».

**1946, январь** — демобилизация и продолжение учебы на философском факультете МГУ.

**1950, апрель** — принят в члены КПСС.

**1950, июнь** — окончил обучение на философском факультете с рекомендацией в аспирантуру МГУ по кафедре истории марксистско-ленинской философии.

**1953, сентябрь** — окончил аспирантуру, защитив кандидатскую диссертацию на тему «Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса “К критике политической экономии”».

**1953, декабрь** — принят в качестве научного сотрудника в Институт философии АН СССР в сектор диалектического материализма, в котором работал до конца своей жизни.

**1955, 13 мая** — на Ученом совете философского факультета МГУ обсуждаются так называемые гносеологические тезисы Э. В. Ильенкова и В. И. Коровикова, в которых авторы отстаивают свой взгляд на предмет философии как науки о мышлении. Обсуждение завершается «персональным делом» — обвинением в гегельянстве и лишением права преподавания в МГУ (оставлено право работать в МГУ по совместительству).

**1956** — завершена работа над исследованием «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении». После четырех лет постоянных переделок, дополнений и поправок в 1960 г. выходит книга под названием «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса».

**1960-е, первая половина** — в качестве редактора принимает участие в создании «Философской энциклопедии», а в качестве автора публикует во втором томе статью «Идеальное».

**1964, август, сентябрь** — участвует в Международном Гегелевском конгрессе в Зальцбурге (Австрия).

**1965** — за цикл работ по истории и теории диалектики Президиум АН СССР присуждает Ильенкову премию им. Н. Г. Чернышевского.

**1966, август, сентябрь** — участвует в Международном Гегелевском философском конгрессе в Праге (Чехословакия).

**1968** — Политиздат выпускает книгу «Об идолах и идеалах», написанную в жанре философского памфлета.

**1968, 26 ноября** — защита докторской диссертации «К вопросу о природе мышления (на материалах анализа немецкой классической диалектики)».

**1970, сентябрь** — участвует в Международном философском конгрессе в Берлине (ГДР).

**1974** — Выходит в свет главный историко-философский труд Ильенкова — «Диалектическая логика. Очерки истории и теории».

В последние годы жизни Э. В. Ильенков большую часть времени и своих сил отдает тифлосурдопедагогике, которой занимался выдающийся психолог и педагог А. И. Мещеряков, обобщению результатов «загорского эксперимента» со слепоглухонемыми детьми, а также анализу проблемы личности. На материале истории русской философской и политической мысли XIX—XX вв. занимается исследованием причин живучести позитивистского мировоззрения.

**1979, 21 марта** — смерть Э. В. Ильенкова.

# Именной указатель

- Айер А. 383  
Айтматов Ч. 262  
Акчурин И. А. 135  
Александров Г. Ф. 18–19, 387  
Альгюссер 215  
Андреев Д. Л. 312, 313, 333–334, 337  
Аристотель 39, 44, 47, 49, 51, 95, 110, 271, 278, 289, 302  
Арсеньев А. С. 30, 34, 127, 302, 408  
Арсланов В. Г. 128, 220, 234, 246, 266  
Асмус В. Ф. 121  
Асратян Э. А. 388, 390–391, 394
- Б**  
Батищев Г. С. 21, 24, 149  
Бахтин М. М. 376  
Белинский В. Г. 38  
Бёрбанк Л. 393, 395  
Бергсон А. 70  
Бердяев Н. А. 38, 137, 285, 287, 379  
Беркли Д. 49, 77–78, 118, 188  
Библиер В. С. 24, 32, 127, 149  
Богданов А. А. 58, 132, 171  
Бородай Ю. М. 132, 249, 251, 263, 265  
Бузгалин А. В. 259  
Бурлак В. Н. 28  
Бэкон Ф. 15  
Бэкхерст Д. 13, 343  
Бюхнер Л. 62, 160
- В**  
Вагнер 10, 16, 40, 138  
Ванслов В. В. 139  
Вебер М. 278  
Вергилий 37  
Винер Н. 135  
Витгенштейн Л. 364–365, 367–368  
Водолазов Г. Г. 134  
Вольтер 137  
Вольф Х. 73  
Выготский Л. С. 224, 239, 297, 305, 344, 346, 393
- Г**  
Гайдн Ф. 56  
Галилей 142  
Гальперин П. Я. 24, 407–408  
Гачев Г. Д. 251, 255
- Гегель Георг Г.-Д. 12, 16, 24, 34–35, 39, 42, 45, 48–50, 55–58, 60–61, 65, 68, 71, 75, 81, 83, 87–88, 95, 99, 108, 114, 123, 131, 134, 143, 147, 149, 158, 161, 177–178, 181–185, 187–195, 202, 229, 245, 263, 274–275, 283–287, 289–290, 323, 347, 366, 376–377, 389, 407
- Гейне Г. 242  
Гельвеций, Клод А. 389  
Гераклит 43, 95  
Герострат 32  
Герцен А. И. 32, 38  
Гёте И. В. 70, 338  
Гоголь Н. В. 328–329  
Гоббс Т. 15, 49  
Горький А. М. 136, 294, 300  
Григорий Палама 81
- Д**  
Давыдов В. В. 24, 32, 122–123, 305–306, 407, 408  
Декарт Р. 12, 39, 49, 61–62, 65–68, 72–73, 75, 122, 143, 160, 195, 237, 289, 301  
Делёз Жиль 45–47, 69  
Демокрит 179  
Дидро Д. 70, 77, 229, 238, 290, 389  
Добролюбов Н. А. 34, 38  
Достоевский Ф. М. 240  
Дубинин Н. П. 392, 395, 408  
Дубровский Д. И. 313, 319–320  
Дынник М. А. 15–16, 20
- Ж**  
Жданов Ю. А. 18, 268, 270–271, 281
- З**  
Зверде Э. 122  
Зиновьев А. А. 6, 10, 24, 26, 28, 41, 131, 242  
Зинченко В. П. 32  
Зотов А. Ф. 126
- К**  
Кант И. 17, 24, 39, 47–49, 53, 60, 73, 78, 82–83, 87–88, 110, 133, 149, 158, 169, 173–177, 180–181, 186, 192, 195, 239, 264, 290, 356, 360–361, 367, 383  
Карнап Р. 163, 190, 386

- Кассирер Э. 308  
 Кедров Б. М. 121, 147, 301, 386  
 Кейнс Дж. 196  
 Келлер Э. 293–294  
 Кеплер Н. 81  
 Кожин В. В. 139  
 Колмогоров А. Н. 135, 386  
 Кондаков Н. И. 387  
 Константинов Ф. В. 150  
 Конфуций 53  
 Копнин П. В. 20, 26, 29, 34, 37, 121, 149, 150  
 Коровиков В. И. 16–17, 19, 25–28, 43  
 Корнеева Н. Н. 298–299  
 Кронрод Я. М. 278  
 Куп Т. 59  
 Кургинян С. Е. 132, 134  
 Кьеркегор С. 143
- Лазуткин В. В. 266**  
 Лейбниц Г. В. 31, 39, 70, 74, 81, 110, 383  
 Лекторский В. А. 10, 19, 23, 146, 344  
 Ленин В. И. 16, 18, 25, 35–36, 39, 153, 164, 170–171, 238, 273, 282–283, 287, 346, 379, 383, 385, 392  
 Леонтьев А. Н. 32, 206, 224, 239, 292–294, 297, 300, 310, 344, 407–408  
 Лернер Ю. М. 292, 298  
 Лессинг Г. 70  
 Лифшиц М. А. 6, 11–12, 30, 39, 47, 72, 81, 121, 128, 132, 148, 209, 219–228, 239, 241–242, 244–245, 258–259, 262–265, 297, 302, 307, 376  
 Лобастов Г. В. 10, 13, 84, 254  
 Логинов В. Т. 137  
 Локк Д. 15, 116  
 Ломоносов М. В. 56  
 Лосев А. Ф. 56, 122, 128, 130, 297, 376  
 Лукач Г. 35, 62, 215, 244  
 Лурия А. Р. 305, 407
- Мамардашвили М. К. 6, 121, 131–132, 149, 242, 408**  
 Макаренко А. С. 330  
 Макдауэлл Д. 368–372  
 Максвелл 57  
 Манн Т. 36
- Мареев С. Н. 13, 136, 231, 268  
 Мареева Е. В. 13, 215, 265  
 Марк К. 10, 12, 15–16, 19, 23–24, 28, 34–35, 39, 40, 42, 49, 50, 57–58, 60–61, 65, 68, 87–88, 91, 94–95, 97–101, 109, 121, 123–124, 131, 134, 147, 149, 165–169, 171–173, 187–189, 192–196, 202, 207, 209–210, 216–218, 225, 228, 243, 245, 257, 263–264, 273–275, 277, 280, 283, 285–287, 289, 323, 371, 376, 379, 383, 385, 407  
 Марков А. А. 386  
 Матковская И. Я. 8  
 Мах Э. 393  
 Межуев В. М. 24, 129, 217, 263  
 Мень А. В. 316–317, 329, 336–337  
 Мечников И. И. 8  
 Мещеряков А. И. 24, 32, 68, 102, 124, 142, 289–302, 310, 329, 331, 346, 407  
 Милль Дж. 196  
 Митин М. Б. 6, 18, 62, 269  
 Михайлов Ф. Т. 24, 32, 144, 344, 408  
 Модржинская Е. Д. 151, 387  
 Молешотт 160  
 Молодцов В. С. 6, 17, 386  
 Моцарт В. 314, 320
- Нарский И. С. 155**  
 Науменко Л. К. 13, 38, 49, 288, 310  
 Николай Кузанский 81  
 Ницше Ф. 69–70, 246, 286  
 Новохатько А. Г. 10, 13, 84, 373, 375, 409  
 Ньютон И. 57, 66
- Обухова Л. Ф. 304**  
 Овсянников М. Ф. 29  
 Ойзерман Т. И. 12, 14, 21  
 Оруэлл Д. 269–270, 272, 280
- Павлов И. П. 27, 389–390, 394, 400, 402–403, 405, 408**  
 Парменид 43, 95  
 Пастернак Б. 146  
 Пиаже Ж. 305  
 Пиночет А. 376  
 Пифагор 32  
 Планк М. 145

- Платон 39, 44–46, 49–51, 55–56, 81, 95, 134, 149, 156–157, 161, 162, 169, 178–179, 194, 219, 222, 264, 273, 289, 302, 314, 328
- Плеханов Г. В. 130
- Половцова В. Н. 76
- Поппер Карл Р. 136, 190, 199
- Протагор 112
- Пушкин А. С. 36, 38, 328
- Райхенбах Г.** 383
- Розенталь М. М. 147, 386
- Рубинштейн С. Л. 179, 338, 408
- Руссо Жан-Жак 42, 137, 181, 274, 276
- Салимова О. И.** 7, 139
- Салливэн Анна 293
- Сартр Ж.-П. 140
- Ситковский Е. П. 386
- Скороходова О. Н. 293–294, 300
- Славин Б. Ф. 256, 270
- Соколянский И. А. 124, 288, 294–302, 310
- Сократ 44, 49, 142, 162, 222, 289
- Соловьев В. С. 379
- Сорокин А. А. 246, 267
- Спиноза Б. 12, 39, 48–50, 61–72, 74–80, 83, 122, 195, 227, 289, 300, 303, 350, 375, 377, 383, 403
- Сталин И. В. 18, 23, 27, 121, 273, 279
- Столетов В. Н. 298
- Степин В. С. 124, 144
- Суворов А. В. 13, 298, 311
- Суоми С. 395
- Толанд Д.** 77
- Толстой Л. 142, 222
- Толстых В. И. 5, 120, 141, 241, 267
- Тольятти П. 376
- Трапезников С. П. 21
- Тютчев Ф. И. 56
- Украинцев Б. С.** 6, 20–21, 152, 387
- Федосеев П. Н.** 21, 147, 269, 279, 387
- Федотова В. Г. 261
- Фейербах Л. 42, 48, 65, 388
- Фихте Иоганн Г. 24, 49, 72–75, 83, 87, 108, 158, 160, 192, 239, 289, 377, 389
- Флоренский П. А. 249–250, 332
- Фрейд З. 69, 143, 155
- Фукуяма Фр. 132
- Хайдеггер М.** 61, 140
- Хаксли О. 272, 280
- Харлоу Г. 393, 395
- Харлоу М. 393, 395
- Хьюбнер К. 58
- Челпанов Г. И.** 394–395
- Чернышевский Н. Г. 38, 127
- Чуковский К. И. 330, 332, 337
- Шафф А.** 134–135
- Шеллинг Ф. В. 48, 49, 70, 108, 158, 227–228, 245, 290
- Шестов Л. И. 38
- Шлик М. 386
- Шопенгауэр А. 143
- Шпенглер О. 53
- Шредингер Э. 57
- Щедровицкий Г. П.** 6, 26, 34, 149, 242, 408
- Эйнштейн А.** 145, 195
- Эльконин Д. Б. 407
- Энгельс Ф. 17, 25, 27, 171, 274
- Юдина М. В.** 377
- Юм. Д. 49, 118

## Сведения об авторах

**Бэкхерст, Дэвид** — профессор философского факультета Университета Куинс (Кингстон, Канада).

**Лекторский Владислав Александрович** — доктор философских наук, профессор, академик РАН, главный редактор журнала «Вопросы философии».

**Лифшиц Михаил Александрович (1905–1983)** — доктор философских наук, профессор.

**Лобастов Геннадий Васильевич** — доктор философских наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), председатель Международной конференции «Ильенковские чтения».

**Мареев Сергей Николаевич** — доктор философских наук, профессор Современной гуманитарной академии РФ.

**Мареева Елена Владимировна** — доктор философских наук, профессор, завкафедрой Московской международной высшей школы бизнеса.

**Науменко Лев Константинович** — доктор философских наук, профессор.

**Новохатько Алексей Григорьевич** — кандидат философских наук, доцент Московского инженерно-физического института.

**Ойзерман Теодор Ильич** — доктор философских наук, профессор, академик РАН, научный руководитель аспиранта Э. В. Ильенкова.

**Суворов Александр Васильевич** — доктор психологических наук, профессор Московского государственного психолого-педагогического университета, действительный член Международной академии информации при ООН.

**Толстых Валентин Иванович** — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, президент Клуба «Свободное слово», редактор и руководитель авторского коллектива книги.

# Содержание

## I. Представление

<i>В. И. Толстых</i> Философ милостью божьей.....	5
<i>Т. И. Ойзерман</i> Его идеи по-прежнему живы и актуальны.....	14
<i>В. А. Лекторский</i> Учитель и друг .....	23
<i>М. А. Лифшиц</i> Он был человеком мысли.....	30

## II. Аналитика

<i>Л. К. Науменко</i> В контексте мировой философии .....	38
<i>А. Г. Новохатько</i> Почему именно Спиноза .....	70
<i>Г. В. Лобастов</i> Бытие и мышление: к началам диалектической логики.....	84
<i>В. И. Толстых</i> Ильенков как драма советской философии.....	120
<i>В. А. Лекторский</i> Статьи Э. В. Ильенкова об идеальном: история и контекст .....	146
<i>Э. В. Ильенков</i> Проблема идеального.....	153



<i>Е. В. Мареева</i>	
Проблема идеального: спор двух марксистов.....	215
Идолы и идеалы современности. К 80-летию Эвальда Васильевича Ильенкова (под редакцией В.И. Толстых).....	241
<i>С. Н. Мареев</i>	
Социализм: теория и практика.....	268
<i>Л. К. Науменко</i>	
Расширяющаяся вселенная души — Experimentum crucis.....	288
<i>А. В. Суворов</i>	
Талант и духовность как проблема .....	311
<i>Д. Бэкхерст</i>	
Культура, нормативность и жизнь разума .....	343
<b>III. Приложение</b>	
Из архива Э. В. Ильенкова .....	375
О положении с философией (письмо в ЦК партии).....	378
Психика и мозг (разговор у Э. А. Асратяна 24.12.1969 г.).....	388
К докладу у Н. П. Дубинина .....	392
К понятию «тело человека», «человеческое тело».....	396
Библиография .....	409
Хроника основных событий жизни и творчества.....	424
Именной указатель.....	426
Сведения об авторах .....	429

Научное издание

*Философия России второй половины XX века*

**Эвальд Васильевич Ильенков**

Редактор *Г. М. Соколова*

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Художественное оформление *А. Ю. Никулин*

Компьютерная верстка *А. Г. Колесников*

Корректор *К. М. Корепанова*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 29.08.2008.

Формат 60×90/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 27.

Доп. тираж 1000 экз. Заказ 547

Издательство «Российская политическая энциклопедия»  
(РОССПЭН)

117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82.

Тел.: 334-81-87 (дирекция), 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6



«Философ, в собственном смысле слова, — это мыслитель, обладающий определенным, именно философским складом ума, своеобразным подходом и видением проблемы, которую он ставит и пытается разрешить, используя специфические понятия и язык, отличные от «научного» метода и аппарата. Более того, философ — это гуру, учитель жизни, наконец, это образ жизни и даже судьба. Иначе говоря, это призвание, и притом редкое».

Э. В. Ильенков



Институт философии РАН



Некоммерческий научный фонд  
«Институт развития им. Г.П. Щедровицкого»



Издательство «РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»