

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Алтайская государственная академия образования имени В.М. Шукшина»

Г. С. Батищев

**ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ**

Собрание сочинений в двух томах

Том первый

Работы 1960-х – 1970-х годов

Бийск
2015

УДК 101.1
ББК 87+74
Б 28

*Печатается по решению Редакционно-издательского совета
ФГБОУ ВПО «Алтайская государственная
академия образования имени В.М. Шукшина»
Ответственный редактор
кандидат философских наук А. М. Беспалов*

Б 28 Батищев, Г.С.

Философско-педагогические произведения [Текст]: Собрание сочинений. В 2 т. Т. 1. Работы 1960-х – 1970-х годов / Г.С. Батищев; [сост., вступ. ст., примечания: А.А. Хамидов]. – Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАО», 2015. – ISBN 978-5-85127-855-6
Т. 1 : Работы 1960-х – 1970-х годов. – 2015. – 599 с.
ISBN 978-5-85127-856-3

В книгу включены важные сочинения известного русского философа Генриха Степановича Батищева (1932 – 1990). Её ядро составляют работы, посвящённые проблемам философии образования и воспитания. Для того чтобы читателю было легче понять эти работы, в книгу включены и сугубо философские тексты. Знакомство с этими текстами будет способствовать формированию у читателя полноценного диалектически и гуманистически ориентированного мировоззрения.

ISBN 978-5-85127-856-3 (Т. 1)
ISBN 978-5-85127-855-6

*На обложке помещена репродукция картины
Микалоюса Константинаса Чюрлёниса «Дружба»*

© Батищев Г. С., 2015.
© Хамидов А. А.: составление,
вступительная статья, примечания, 2015.
© ФГБОУ ВПО «АГАО», 2015.

СОДЕРЖАНИЕ

Философско-педагогический дискурс Г. С. Батищева (А. А. Хамидов).....	5
1. Методологические аспекты формирования целостной личности	37
2. Отношение к категории противоречия как обусловленное некоторыми современными тенденциями научного познания.....	58
3. Активный характер воспитания (по К. Марксу и Ф. Энгельсу).....	93
4. Час, помноженный на века.....	101
5. Воспитание и образование (по К. Марксу и Ф. Энгельсу) .	107
6. Богатство личности – в чём?.....	117
7. Общественно-историческая, деятельная сущность человека	121
8. Определечивание и распределечивание.....	138
9. [Ответы на вопросы Оргкомитета].....	144
10. «Капитал» как философское произведение.....	149
11. Гуманизм Марксовых принципов коммунистического воспитания.....	170
12. Деятельностная сущность человека как философский принцип.....	203
13. Задачи воспитания нового человека	291
14. Диалектическая логика и творчество.....	317
15. Революционная критичность и действенность марксистской диалектики	328
16. Проблема диалектического противоречия	358
17. Рационализм или диалектика?.....	390
18. Активность? Не чересчур активная попытка побеседовать с читателем	408
19. Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще)	454
20. Логика осадного положения	464

21. Нравственный смысл и содержание всесторонне-целостного развития человека.....	472
22. «Начать... с себя!»	481
23. Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания	489
24. Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе	516
25. Категория противоречия и её мировоззренческая функция.....	538
26. Почему антиномия разлучается с истиной.....	552
27. Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека, как логика его творческого отношения к миру и к самому себе: перспективы.....	566
28. [Выступление на «круглом столе» «Мир подростка, мир литературы»].....	576
Примечания	579

ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС Г. С. БАТИЩЕВА

Генрих Степанович Батищев (21. 05. 1932 – 31. 10. 1990) принадлежит к знаменитой плеяде философов-шестидесятников, усилиями которых философия в Советском Союзе была выведена из той догматической летаргии, в которую она была погружена в 30-е – первую половину 50-х годов прошлого, двадцатого, века. Философскими проблемами образования и воспитания Г. С. Батищев стал заниматься ещё в начале 1960-х годов. Обращение к этим проблемам объяснить нетрудно. Г. С. Батищев наряду с темой диалектики избрал также тему человека и для него они не были изолированными, а находились во взаимопроникновении. Проблема образования и воспитания – это аспект проблемы человека, причём далеко не второстепенный. Каждый индивид во все времена в той или иной форме и степени претерпевает образовательно-воспитательный процесс. В архаической культуре данный процесс был вплетён в общий процесс жизнедеятельности общественного целого, хотя существовали и социокультурно значимые формы, специально сконцентрированные на воспитательно-образовательном аспекте. Мы имеем в виду обряды инициации, посвящения во взрослую жизнь, имевшие место у всех так называемых примитивных народов. В постархаических культурах образовательно-воспитательные процессы постепенно обособлялись от других социальных процессов и выделялись в особую, относительно самостоятельную сферу и брались под контроль социумом. С Нового времени происходит, с одной стороны, относительное отделение воспитания и образования друг от друга, а с другой – институционализация сферы образования. Сфера образования превращается в особый социумный институт, занимающий в системе институтов во главе с государством своё специфическое место и выполняющий специфические предписанные ему функции. Данный институт приобретает такую же структуру, как и все другие институты.

Специфика образовательно-воспитательной сферы состоит в том, что она обладает особым статусом, принципиально отличным от статуса любой другой относительно самостоятель-

ной, как институционализованной, так и неинституционализованной, сферы – науки, политики, права, искусства, религии и т. д. Ведь, скажем, наука оказывает своё влияние на различные сферы социума лишь производимой в ней продукцией – научным знанием, которое транслируется из неё в социум по разным каналам – через внедрение в экономику и технику, через организацию трудовой деятельности, через систему образования, через просвещение народа посредством популяризации и т. д. Сама же она остаётся относительно ограниченной и отграниченной от других сфер социума специфической отраслью – отраслью производства общественно-значимого знания. Люди, занятые в данной сфере, с иными сферами социума связаны большей частью опосредствованно. То же можно сказать и обо всех иных наделённых самостоятельностью социумных сферах, исключая религию (о которой здесь специально говорить нет возможности). От всех них сфера образования-воспитания отличается тем, что именно она участвует в формировании *всех* членов общества, вне зависимости от статуса и места в социумной стратификации каждого из них. Сквозь эту сферу проходит *каждый* индивидуум (в принципе, разумеется, каждый, ибо случается, что по разным причинам тот или иной имярек, а подчас и целая группа или слой населения не охватываются данной сферой), прежде чем стать полноценным (по конкретно-историческим и тому подобным социумно-цивилизационным критериям) гражданином-функционером Социума. Политик и учёный, чернорабочий и инженер, художник и священнослужитель – все они за спиной имеют опыт прохождения через систему образования и воспитания.

Стало быть, последствия функционирования образовательной-воспитательной сферы для каждой иной сферы социума и для него в целом, несмотря на их непосредственную неочевидность, *более основательны*, чем последствия всякой другой сферы, не исключая политику и экономику. А отсюда следует и то, что всякая трансформация этой сферы рано или поздно сказывается на всех иных сферах социума.

Первую свою статью, посвящённую философии педагогики, Г. С. Батищев опубликовал ещё в 1962 г. (она вышла в двух номерах «Докладов Академии педагогических наук РСФСР»). Статья на-

звалась «Методологические аспекты формирования целостной личности». Решение проблемы формирования целостной, целостно развитой личности понималась им, и не только им, как условие преодоления отчуждения. «Процесс воспитания целостной личности, – пишет он здесь, – потребует применения специфических методов обучения, обеспечивающих *творческое* освоение культуры, знания»¹. Следовательно, для Г. С. Батищева с самого начала его обращения к философии педагогики целостная личность есть личность *творческая*. Собственно говоря, нетворческий индивид не является личностью в строгом смысле данного понятия. В соответствии с атмосферой того времени (не так давно принята новая «Программа КПСС», в которой было объявлено развёрнутое строительство коммунизма) Г. С. Батищев именует целостной личностью коммунистического человека, то есть такого, каким он должен быть по своему понятию, как выразился бы Гегель. Излишне говорить, что коммунизм им понимался в духе К. Маркса, а отнюдь не в духе партийных документов (даже того времени).

Вопреки поверхностному мнению многих «истматчиков» (специализировавшихся в области так называемого исторического материализма), трактовавших целостную личность как результат механического сочетания в индивиде различных человеческих функций, которые в ходе истории, осуществлявшейся под знаком господства разделения деятельности, обособились друг от друга и стали уделом, исключительным занятием разных людей и групп людей. Но обособляясь, они не только превращали тех, кто ими занят, в *частичных* людей, но и сами приобретали *искажённую*, превратную форму. Поэтому соединить такие функции и виды занятий в одном индивиде – значит лишь усугубить его частичность. Г. С. Батищев пишет: «В действительности целостная личность – это не механическая сумма множества частичных функций частичных людей, а субъект такой деятельности, которая при всей своей возможной “специализированности” включает в себя всю полноту социального содержания и всё богатство творческого уровня культуры, характеризующего данный этап её развития.

¹ Батищев Г. С. Методологические аспекты формирования целостной личности. Сообщение I. Освоение знания и диалектическое противоречие // Доклады Академии педагогических наук РСФСР. 1962. № 1. С. 29.

Это – деятельность, социальная необходимость которой обнаруживается в её собственном свободном творческом устремлении и уже не может более выступать как *извне* диктуемая целесообразность... Целостный человек может поэтому складываться лишь в результате последовательного и целостного *освоения* им культуры путём превращения её в содержание и собственное “предметное тело” живой деятельности, в процессе которой эта культура возрождается к новой жизни»¹. Именно через целостное и творческое её наследование, превращение её в собственное достояние (прежде всего, конечно, внутреннее, идеальное) культура живёт, развивается и совершенствуется.

Однако господствовавшее на протяжении тысячелетий разделение деятельности подвергло расщеплению и процесс освоения, наследования богатства культуры. Оно перестаёт быть целостным и становится столь же частичным, как и любое другое отношение к действительности. Но частичному освоению недоступны глубинные пласты культурного достояния. Поэтому частичный человек за рамками своей «специализации» относится к культурному наследию сугубо поверхностно и, чаще всего, в стандартизованных, стереотипных формах. Такое отношение нельзя назвать распрямленным, это – всего лишь использование, потребностно-полезностное отношение к феноменам культуры.

В цитируемой статье Г. С. Батищев рассматривает роль освоения знания в процессе формирования целостной личности. Он отмечает, что в системе разделения деятельности и её отчуждения знание также становится жертвой этих процессов. Знание подвергается *овещнению* в языке и потому срастается с языковой материей. Оно становится средством и орудием и полнота его определений редуцируется к информации. «Поэтому обучение знанию – образование, – отмечает Г. С. Батищев, – оказывается в существенной мере не чем иным, как приобретением умения пользоваться знанием, эффективно употреблять его. А это совсем не то же самое, что освоение процесса познания как творческой исследовательской деятельности (эвристического процесса)»². Он продолжает: «Предмет обучения – знание, которым предстоит

¹ Там же. С. 30.

² Там же.

овладеть, в условиях социального разделения труда противостоит обучающемуся в форме готового результата, застывшего в своей неподвижности и лишённого последних следов той живой человеческой деятельности, которая его выработала»¹.

Тут следует иметь в виду то, что, по крайней мере, с XX-го столетия на Западе и в бывшем СССР, да и в постсоветских государственных образованиях, возникших на почве разрушения последнего, знание, которое подлежит усвоению в системе образования, поступало и поступает в последнюю *из науки*. Данная наука, будучи продуктом процесса разделения деятельности, сама захвачена этим разделением и отчуждением как его следствием, о чём Г. С. Батищев писал ещё в своей монографии «Противоречие как категория диалектической логики» (1963 г.). Однако, как бы там ни было, знание в науке не только вырабатывается, но и развивается. Современная наука является особым социальным институтом и потому имеет сложную организацию. Для нас здесь важно выделить, так сказать, горизонтальную структуру – структуру выработки и оформления научного знания. Здесь можно выделить три основных звена, хотя их на самом деле больше²: 1) передний край науки (поисковая инстанция), 2) инстанция специализации (оформление концепций и теорий), 3) дисциплинарная инстанция (оформление научных дисциплин). Организация когнитивной деятельности в каждом из звеньев обладают своей спецификой. На переднем крае науки добывается новое знание. А. П. Огурцов пишет: «Передний край науки организован проблемно. [...] Здесь ядро когнитивной организации – проблема, а не решение, вопрос, а не ответ, деятельность, а не изложение уже найденного ответа в готовых формулах»³. Поэтому полученное на переднем крае науки знание нежёстко, неокончательно, оно носит по большей части вероятностный, а нередко и всего лишь гипотетический характер; между истинным, достоверным знанием и заблуждением здесь порой невозможно установить демаркацию.

¹ Там же. С. 30 – 31.

² См. более развёрнутую структуру в статье: *Огурцов А. П.* Уровни дисциплинарной организации науки и взаимодействия между учёными [§ 1 – 3] // *Дисциплинарность и взаимодействие наук*. М., 1986. С. 104 – 107.

³ Там же.

Уже на стадии концепции, а тем паче теории знание приобретает более оформленный характер, в нём уже так или иначе проводится грань между знанием достоверным и недостоверным, между истиной и заблуждением. На стадии образования научных дисциплин ядром организации знания уже является не проблема, а её решение, не поиск, а изложение уже добытого знания. Здесь поэтому не остаётся места ничему недостоверному, вероятностному, гипотетическому. И уж, конечно, заблуждение (или то, что за таковое принимается) вовсе не впускается в научную дисциплину. Разные научные дисциплины объединяются в целые дисциплинарные комплексы. Так накапливается фонд научного знания. Знание в форме научных дисциплин по разным каналам транслируется в культуру, в том числе и в превратившуюся в социумный институт систему образования.

Однако – и это существенно – между охарактеризованными звеньями когнитивного строя науки *не существует* полного разрыва и взаимных противопоставлений. Как бы то ни было, познание есть живой процесс, и потому между ними существует постоянное взаимовлияние, взаимная коррекция и т. д. Поэтому знание, оформленное как научная дисциплина, не является для науки чем-то незыблемым, абсолютно безоговорочным и окончательным, не подлежащим проблематизации, а потому и изменению, развитию и совершенствованию.

По-иному обстоит дело в сфере образования. Если опять же абстрагироваться от феномена отчуждения, который поразил и данную сферу¹, и остановиться лишь на характеристике того знания, которое обращается в данной сфере, то сказать можно следующее. Сфера образования берёт у науки не то знание, которое в той вырабатывается и живёт на её переднем крае или ещё нежестко оформилось в концепцию и теорию (к тому же, возможно, конкурирующую с другими концепциями и теориями), а то, которое приняло форму научной дисциплины. Это, однако, влечёт за собой следующий метаморфоз научного знания. Приняв из сферы науки в свою сферу лишь *результат* науки, система образования тем самым отрывает этот результат от породивших,

¹ См. об этом: *Хамидов А. А.* Отчуждение в сфере образования // Человек в мире отчуждения. Алматы, 1996.

воспроизводящих и преобразующих (в частности, развивающих) в случае необходимости процессов – процессов, которые протекают в других звеньях науки, в первую очередь на её переднем крае. Вследствие этой, казалось бы простой и незаметной, операции *научная* дисциплина трансформируется в нечто, радикально отличное от себя – в *учебную дисциплину*. Различие между той и другой и тем знанием, которое в них представлено, принципиальные. Если первая ни на каком этапе своего существования не застрахована от изменений и потому предстаёт как всякий раз нечто не-окончательное, не-готовое, то вторая не рассчитана ни на какие изменения *изнутри* и потому предстаёт как нечто *самодовлеющее, окончательное и готовое*. Учебно-дисциплинарное знание возможно изменять, лишь *заменяя* его полностью или же заменяя что-либо в нём сугубо внешним образом, подобно тому как заменяют один механизм другим или одну деталь – другой.

Об этом и писал ещё в 1962 г. Г. С. Батищев. Готовое знание ориентировано не на его творческое распрямление, не на развитие познавательной деятельности обучающегося и его культуры мышления, а на запоминание положений учебника, на развитие памяти. «Это, – отмечает Г. С. Батищев, – *усвоение без освоения*»¹. И хотя формально в современной педагогической практике процесс образования и процесс воспитания разведены, так что каждый из них имеет свои собственные цели и задачи, в процессе образования, тем не менее, осуществляется и некоторое воспитание. Г. С. Батищев показывает, что преподавание готового знания в системе образования воспитывает соответствующее отношение к знанию и формирует образ «образованного человека». Знание – и в ходе образования, и по окончании такого – рассматривается либо как набор информации, чаще всего «бесполезной», либо же как определённый арсенал средств, более или менее пригодных «в жизни». Формируется и специфическая архитектура и модальность мышления у «образованного человека»: «его ум не творческая лаборатория, а хранилище с каталогом, к тому же не всегда удачно составленным...»²

¹ Батищев Г. С. Методологические аспекты формирования целостной личности. Сообщение I. Освоение знания и диалектическое противоречие. С. 31.

² Там же.

Но к этому, отмечает Г. С. Батищев, не сводятся последствия внедрения разделения деятельности и отчуждения в систему образования. Формирующийся, образывающийся человек предстаёт как нечто сугубо *двойственное*: в нём усматривают некий «внутренний мир», обладающий иррациональными характеристиками, и слой культуры, которая им «усвоена, но не освоена», т. е. которой он лишь «адсорбирован». Г. С. Батищев пишет: «Человек, который и без того уже превращён в частичного человека, оказывается в довершение всего как бы расщеплённым, внутренне разорванным. Творческие способности человека кажутся поэтому не историческим продуктом их развития в деятельности и не концентрированным выражением уровня и глубины освоенности культуры, а *случайным*, чисто индивидуальным “даром”, который приписывается исключительным свойствам “гениального” индивида как такового (подобно тому как фетишизм приписывает социальные свойства вещей самим вещам как таковым)»¹. Собственно говоря, такое приписывание также является формой фетишизма.

Для воспитания целостной личности, отмечает Г. С. Батищев, необходимо радикально трансформировать способы приобщения формирующегося человека к культуре, как материальной, так и духовной. Эти способы должны стать творческими по своей сути. Г. С. Батищев пишет: «Всесторонне и гармонически развитый целостный человек... может быть воспитан только такими методами, которые всецело выражают внутреннюю диалектическую природу самой материальной и духовной культуры»². Другими словами, имманентная логика культурогенеза, культуросоцидания есть в принципе также и логика формирования целостной личности как субъекта этой культуры. Точно также обстоит дело и с освоением знания. Способ изложения знания в системе образования должен в логически очищенной форме изображать процесс его выработки. То есть *познание* не должно быть оторвано от *знания*. Но процесс действительного познания является процессом противоречивым, и не просто противоречивым, но проти-

¹ Там же.

² Батищев Г. С. Методологические аспекты формирования целостной личности. Сообщение II. Освоение культуры и свободное время // Доклады Академии педагогических наук РСФСР. 1962. № 2. С. 19.

воречие (диалектическое, а не формально-логическое противоречие) является внутренним источником развития научного знания. А отсюда следует, что диалектика и противоречие должны быть введены в процесс преподавания знания. «Когда знание, – пишет Г. С. Батищев, – изложено не как готовый, застывший результат, а как *процесс*, как *диалектически противоречивый* путь, совпадающий с логикой объекта, тогда само знание своей неотчуждённой предметно-объективной структурой и образует ту “лестницу”, по которой надо взобраться, чтобы достичь “сияющих вершин” науки»¹. Но выполнение этого требования предъявляет высокие требования к учителю, преподавателю, к его собственной педагогической культуре: «надо, чтобы педагогами были самые образованные и самые способные, творчески владеющие научной, эстетической и мировоззренческой культурой люди, – поистине *лучшие силы общества*»².

В последующие годы Г. С. Батищев обращается к педагогическим идеям К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина и публикует серию статей, в которых пытается доказать, что наличная педагогическая, образовательно-воспитательная практика не соответствует этим идеям, несмотря на официально декларируемую приверженность партии и правительства «идеям марксизма – ленинизма». Он специально цитировал те места из работ классиков, в которых: а) ими подвергались критике или просто осуждались те аспекты образования и воспитания, которые присущи системе отчуждения; б) в которых высказаны идеи о том, какой должна быть система образования и воспитания. Тем самым Г. С. Батищев косвенным образом старался продемонстрировать факт сходства или даже тождества наличной советской педагогической системы той, которая отвергалась классиками. Он пишет: «Место и значение проблемы воспитания в марксизме определяется тем, что

¹ *Батищев Г. С.* Методологические аспекты формирования целостной личности. Сообщение I. Освоение знания и диалектическое противоречие. С. 33. Слова «сияющих вершин» взяты из Предисловия К. Маркса к французскому изданию первого тома «Капитала». См.: *Маркс К.* Капитал Критика политической экономии. Т. I. Кн. I. Процесс производства капитала // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М., 1960. С. 25.

² *Батищев Г. С.* Воспитание и образование (по К. Марксу и Ф. Энгельсу) // Новые исследования в педагогических науках. [Вып.] VI. М., 1966. С. 76.

философия марксизма есть подлинная философия человека, тем, что для коммунистического общества “...основным принципом... является полное и свободное развитие каждого индивидуума”¹. В классово-антагонистическом обществе, согласно Марксу и Энгельсу, отмечает Г. С. Батищев, задача воспитательного процесса заключается в том, чтобы формировать индивида определённого образца, а именно такого, который в результате этого процесса смог бы без особых издержек быть включён в наличную систему социальных отношений и видов деятельности, занял бы уже до него сформированную экономическую, политическую, культурную и т. п. нишу, другими словами, чтобы он «вписался» в наличный порядок. «Это значит, – пишет Г. С. Батищев, – что становящийся человек, заставший *определённый*, выработанный *до него и без него* уклад жизни или способ его изменения (в *определённых* пределах), должен принять этот уклад или этот способ его изменения за “естественный”, “нормальный”, единственно возможный»². Но это означает не только то, что индивид должен выполнять те роли, которые предписываются ему отчуждённым общественным целым, не только то, что он должен строго блюсти наличные социальные номы и императивы, но и то, что он *уже загодя* системой воспитания *выключается из* социального, культурного творчества. В этой тотальной системе отчуждения ему, собственно, и нет места как действительному, полноценному субъекту; он низведён до уровня объекта стоящих над ним и чуждых ему сил.

В данной системе воспитание предстаёт в искажённой, превратной форме: «Воспитание – это “программирование” индивида, и его результат – индивид с заранее запрограммированными формами поведения и мыслями, индивид, счастливый жить согласно казарменному инстинкту»³. В такой системе индивид никогда (разве что в виде исключения) не может сформироваться

¹ Батищев Г. С. Активный характер воспитания (по К. Марксу и Ф. Энгельсу) // Новые исследования в педагогических науках. [Вып.] V. М., 1965. С. 73. Цитируется К. Маркс. См.: Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I. Процесс производства капитала. С. 605.

² Батищев Г. С. Активный характер воспитания (по К. Марксу и Ф. Энгельсу). С. 73 – 74.

³ Там же. С. 74.

как целостно развития, гармоническая личность, ибо такое «воспитание не способно охватить воспитуемого сколько-нибудь полно своим влиянием»¹.

Человек, согласно Г. С. Батищеву, не должен изначально воспитываться и образовываться как ролевой персонаж или как носитель рабочей силы той или иной общественно полезной квалификации. В новой системе педагогики «результатом воспитания должен быть человек, который призван быть – вместе с другими людьми и во взаимных отношениях с ними – *субъектом* всей социальной жизни во всех её аспектах, всецело ответственным за все дела общества. Такой человек не перекладывает ни доли своей реальной ответственности ни на какие правила, нормы, институты и т. п., но сам выступает как творец всех и всяких норм жизни, следовательно, как *творец самого себя*»². Это – не «маленький человек», который старается спрятаться за нормы, правила, законы или инструкции, трусливо (но не «вслух») перекладывая вину и ответственность за свои проступки и «грешки» на обстоятельства, обычаи, законы и т. д. Действительное целостное воспитание способствует формированию свободного и ответственного человека-субъекта. И тогда «ближайшим результатом его должно быть *взаимопроникновение воспитания и образования*, т. е. воспитание *всецело образовательное*»³.

Данная идея имеет очень важное значение. Дело в том, что уже с давних пор образование и воспитание разделены и многими считаются феноменами различными – различными и по целям, и по задачам, и по способам осуществления. Сфера образования нацелена на оснащение индивида общественно необходимыми *знаниями* для успешного функционирования его в соответствующих отраслях общественной жизнедеятельности; данную задачу решает система *образования*. Сфера воспитания имеет целью привить индивиду основные юридические, политические, этические и иные нормы и принципы, стандарты и стереотипы должного

¹ Батищев Г. С. Воспитание и образование (по К. Марксу и Ф. Энгельсу). С. 70.

² Батищев Г. С. Активный характер воспитания (по К. Марксу и Ф. Энгельсу). С. 74.

³ Батищев Г. С. Воспитание и образование (по К. Марксу и Ф. Энгельсу). С. 74.

внутрисоциумного поведения; данную задачу решает с формальной стороны менее организованная, но более разветвлённая, чем система образования, и не менее жёстко контролируемая и регламентируемая социумом, сфера *воспитания*. Г. С. Батищев, как видим, настаивает на синтезе образования и воспитания. И приоритет отдаёт *воспитанию*.

При этом, согласно ему, в так понимаемом процессе воспитания-образования доля формирования «извне» значительно уступает процессу *само-*формирования, *само-*воспитания. «Активность воспитания, – пишет Г. С. Батищев, – должна быть не активностью стоящих над воспитуемым и чуждых ему сил, а таким взаимодействием со становящимся человеком, которое развивает в нём его *собственную активность*. *Коммунистическое воспитание – это воспитание через самовоспитание*, ибо это воспитание не просто дисциплины, но *самодисциплины*, не приучение исполнять, но совершать *самодеятельность*, деятельность из потребности и ради цели, лежащей в ней самой, не привитие умения только пользоваться и потреблять ценности, но развитие *творческих* способностей. Воспитуемый должен быть не объектом, а – вместе с воспитателем – *субъектом*, активной силой процесса формирования самого себя»¹. Подлинное воспитание (да и образование, конечно), согласно Г. С. Батищеву, должно осуществляться не по логике *субъект-объектного* отношения, как это имеет место не только в классово-антагонистическом социуме, но имело и в «системе социализма», но по логике *субъект-субъектного* отношения, по логике *общения*, которое есть взаимная открытость людей друг другу. Эта идея, высказанная в 1965 г., была, безусловно, новым словом, но педагоги не только на практике, что, в общем-то понятно, но и в своих теоретических выкладках продолжали исповедовать субъект-объектный редукционизм. Да большинство их и до сих пор стоят на том же. Для них воспитуемый или обучаемый – всё ещё понимается как некая заготовка или полуфабрикат, который с помощью «педагогических технологий» необходимо обработать в соответствии с предписанными стандартами.

¹ Батищев Г. С. Активный характер воспитания (по К. Марксу и Ф. Энгельсу). С. 77 – 78.

Г. С. Батищев пишет: «Пафос К. Маркса и Ф. Энгельса направлен против сведения воспитания к воздействию лишь на сознание индивидов, к изменению психологии, к *идеологической* обработке»¹. Между тем вся советская система воспитания была преимущественно близкой к тотальной индоктринации сознания людей, и особенно подрастающего поколения. Манипулирование сознанием в интересах режима осуществлялось также и посредством системы образования – через преподаваемые дисциплины, особенно гуманитарного профиля.

Процесс образования и воспитания не должен быть стихийным, безотносительным к будущему облику образовываемого и воспитуемого. «Вряд ли, – пишет Г. С. Батищев, – можно сделать процесс образования и воспитания подлинно коммунистическим, если не отдавать себе полного отчёта в том, *кого* формирует этот процесс: человека какого социального типа и уровня культурного развития, с каким богатством способностей, с каким кругом общественных дел, являющихся содержанием его собственной жизни и подлежащих суду его разума и совести, с каким образом мыслей, строем чувств, системой оценок, человека, посвятившего себя каким целям и готовым на какие средства ради них, – иначе говоря, человека с каким образом жизни»². Для этого недостаточно развивать лишь сознание человека (в частности, расширять его знания), но необходимо осуществлять развитие и совершенствование человека во всей его целостности. Конечно, Г. С. Батищев отдаёт себе отчёт в том, что достигнуть цели воспитания целостного человека в таком обществе, в котором царствуют разделение деятельности и отчуждение невозможно. Данное воспитание возможно лишь как аспект общего процесса преодоления этих язв прошлого, который должен вести (здесь он

¹ *Батищев Г. С.* Воспитание и образование (по К. Марксу и Ф. Энгельсу). С. 75.

² *Батищев Г.* Современные проблемы воспитания в свете ленинских идей // Воспитание школьников. 1967. № 2. С. 24. 1-й стбц. Данная статья в том же году практически без изменений (сокращены названия некоторых подзаголовков, сокращён текст одной цитаты из В. И. Ленина и снято предпоследнее предложение, судя по всему, по техническим соображениям) была перепечатана в коллективном сборнике «Наука убеждать» (М.: Молодая гвардия, 1967). В несколько доработанном виде под названием «Задачи воспитания нового человека» статья вошла в кн.: Ленинизм и диалектика общественного развития. М., 1970.

цитирует В. И. Ленина) «к уничтожению разделения труда между людьми, к воспитанию, обучению и подготовке *всесторонне развитых и всесторонне* подготовленных людей, людей, которые *умеют всё делать*»¹. Г. С. Батищев разъясняет, что значит «уметь всё делать». Это не означает устранения попредметной специализации, устранения многообразия специальностей и нивелирования всех и всяческих видов деятельности. Ведь один из показателей культурно-исторического прогресса состоит в расширении круга и спектра специализированных деятельностей. Речь идёт о *целостности* предметной деятельности, которая и будучи специализированной, не утрачивает всех своих существенных атрибутов. И только субъект целостной деятельности способен уметь «делать всё», то есть обладать способностью переходить от одной целостной деятельности к другой без особых издержек.

Излагая своё понимание сущности и задач процесса воспитания, Г. С. Батищев старается использовать лучшие философские идеи К. Маркса. Этому посвящена специальная статья «Гуманизм Марксовых принципов коммунистического воспитания», опубликованная в двух номерах журнала «Воспитание школьников». Особое внимание он уделяет Марксовой критике так называемой «теории среды», которая представляет собой «учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания...»² «Теория среды» абсолютизирует роль условий и обстоятельств в формировании и развитии человека, в том числе и в деле его воспитания. К. Маркс следующим образом излагает её суть: «Если характер человека создаётся обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человеческими»³. Между тем многие

¹ Ленин В. И. Детская болезнь «левизны» в коммунизме // *Он же*. Полное собрание сочинений. Т. 41. М., 1974. С. 33.

² Маркс К. Тезисы о Фейербахе // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения*. Изд. 2-е. Т. 42. М., 1974. С. 265. Здесь цитируется *энгельсовская* редакция, которая в данном случае не только не искажает мысль К. Маркса, но и конкретизирует её. Ср.: *Маркс К. Тезисы о Фейербахе*. (Текст 1845 года) // Там же. С. 262.

³ *Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании* // *Они же*. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. М., 1955. С. 145 – 146.

«марксисты» принимали эти слова за позицию самого Маркса. Но она не может быть приписана Марксу, поскольку тот стоял на позиции деятельностной сущности человека. В том же самом тезисе сказано: «Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменения, может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*»¹.

Ни идеалистическая теория «чистой активности», ни материалистическая «теория среды», отмечает Г. С. Батищев, не в состоянии постичь диалектику предметной деятельности, которая сама себя обуславливает, сама создаёт свои обстоятельства и снимает их в процессе своего трансцендирования. «Теория среды» находится в негативной зависимости от процесса отчуждения и его последствий и потому приписывает различным отчуждённым сферам, структурам и институтам не только самостоятельность относительно породившей их деятельности, но и приписывает им способность влиять на людей, в том числе и воспитывать их. Но по своей глубинной сущности дело обстоит наоборот. «Не Авторитеты и Нормы, не Силы и Отношения, якобы никем из людей не созданные, творят и воспитывают людей, а, напротив, только сами люди творят исторически определённым образом и на основе исторически унаследованных условий свои собственные силы и отношения, авторитеты и нормы, идеи и цели, в том числе и отчуждённые, враждебно им противостоящие»².

Все рассматриваемые выше статьи и содержащиеся в них идеи были адресованы советским педагогам – как теоретикам, так и практикам. И так как авторитет Маркса был для них непрекаемым (по крайней мере, официально), то Г. С. Батищев специально подчёркивает те их положения, которые не согласуются

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе. (Текст 1845 года). С. 262. Между тем в редакции Энгельса слово «самоизменение» *отсутствует*. См.: Маркс К. Тезисы о Фейербахе. С. 265. Г. С. Батищев одно время полагал, что данное отсутствие есть следствие некорректности перевода. Он писал: «В третьем из “Тезисов о Фейербахе” К. Маркса отражающее с у т ь проблемы понятие “самоизменение”... попросту опущено в русском переводе...» (Батищев Г. С. Общественно-историческая, деятельная сущность человека // Вопросы философии. 1967. № 3. С. 28. Примеч. 1).

² Батищев Г. Гуманизм Марксовых принципов коммунистического воспитания // Воспитание школьников. 1968. № 4. С. 6. Лев. – прав. стбц.

с наличной педагогической теорией и практикой. Он поэтому не только приводит эти положения, но и разъясняет их. Он объясняет, «как мало общего со всем Марксовым мировоззрением имеет требование *сначала* “сделать обстоятельства человеческими”». Ложность его, по К. Марксу, двоякая. Во-первых, невозможно возложить на обстоятельства, на порядок вещей воспитательную функцию, принадлежащую с самого начала деятельности самих людей, поскольку они осваивают и преобразуют всяческие обстоятельства, а не остаются их пассивным продуктом. Во-вторых, невозможно “сделать обстоятельства человеческими”, если не измерять, не оценивать и не контролировать строжайшим образом *каждый* существенный шаг их преобразования его гуманистически-воспитательным значением. Когда переделка порядка вещей не подчинена – в качестве составной части и средства – процессу изменения людьми самих себя, тогда этот порядок вещей становится не человеческим, а бесчеловечным, извращённым»¹. И тогда система воспитания – вопреки благим декларациям или намерениям – формирует не целостного, но *частичного* человека. Г. С. Батищев пишет: «Какова социальная задача воспитания – таков и его основной метод. Антигуманизму воспитания частичного человека соответствует антигуманный, авторитарный метод осуществления этого воспитания. Чтобы сделать человека выступающим как объект социальных сил, надо всегда обращаться с ним как с объектом воспитательной обработки, а не как с субъектом, участвующим в процессе своего воспитания в той мере, в какой он развит как субъект»². Этот антигуманизм, разумеется, на словах отрицался советской педагогикой, но массовая педагогическая практика подтверждала его на каждом шагу. И она выполняла негласное задание режима готовить частичных людей, скорее похожих на наделённых сознанием вещей, не просто лояльных режиму, но и полагающих его как наиболее гуманный.

Согласно Г. С. Батищеву, воспитанию частичного человека присущи следующие характеристики: «Оно:

<i>не ставит вопросы для поиска,</i>	<i>а диктует готовые ответы,</i>
<i>не предоставляет,</i>	<i>а только заставляет,</i>

¹ Там же. С. 6. Прав. стбц.

² Там же. С. 9. Прав. стбц.

*не организует учение,
не учит мыслить, т. е. сом-
неваться и убеждаться,
зазубрить, слепо поверить,
не указывает путь,

не ориентирует,
не развивает,
не открывает,
не формирует собственный вкус

не раскрывает возможности
деятельно-творческой жизни,*

*а только приучает,
а твердит и требует
запомнить,

а тащит и погоняет,
наставляет и натаскивает,
а прививает, муштрует,
а вкладывает, внушает,
а даёт готовые оценки,
и собственную способ-
ность судить,
а учит приспособляться
к порядку вещей»¹.*

Гуманистический принцип воспитания состоит, согласно Г. С. Батищеву, прежде всего в том, что *«человек – всегда только цель и никогда – средство*. С самого начала процесса своего развития как культурного существа человек учится не переносить своей цели на вещи, не ставить вещи *над* людьми, не обращаться с людьми как с некими просто полезными “для дела” средствами. Он учится видеть в каждом другом человеке достоинства субъекта и личности, ставящие его неизмеримо выше *любой* пользы и *любой* вещи, даже самой важной. Это значит понимать общественную человеческую сущность как самоцель»². Как и в других своих статьях, Г. С. Батищев здесь подчёркивает тезис о том, что основным методом воспитания целостного человека является воспитание через самовоспитание. Но здесь он уточняет, в чём этот метод заключается. Он пишет: «Методу воспитания через самовоспитание присущи следующие три характерные особенности:

- 1) личностно-коллективная *самодетельность* воспитуемых;
- 2) воспитание *через постановку задач*;

¹ Там же. С. 10. Лев. стбц.

² *Батищев Г.* Гуманизм Марксовых принципов коммунистического воспитания. (Окончание) // Воспитание школьников. 1968. № 5. С. 73. Прав. стбц. «Но, разумеется, – уточняет автор, – самоцелью оказывается не какое-то застывшее состояние, которого человек может однажды – раз и навсегда – достигнуть, а вечный и неограниченный творческий процесс развития его сил, *человек как т в о р ч е с к о е с у щ е с т в о*» (Там же).

3) *непрестанное самообразование воспитателей*»¹. И здесь же Г. С. Батищев конкретизирует требование, которое должно предъявляться к воспитателю и учителю: «*Только тот, кто всю жизнь учится сам, способен и имеет право учить других*»². Кроме того, Г. С. Батищев в работах этих лет выводит некоторую закономерность развития самосознания индивида в процессе воспитания. Он пишет: «В процессе воспитания соответственно реальному развитию своей деятельности индивид проходит *три* главных уровня развития самосознания:

на *первом* уровне он, освоив самостоятельную деятельность (трудовую или игровую), осознаёт себя как “я”, являющееся центром свободной воли, а в результатах своих действий видит только следствия своих намерений, проекции своих целей на предметный мир. Он кажется самому себе абсолютной *причиной*;

на *втором* уровне он, столкнувшись с несовпадением целей и результатов, усматривает в своём “я” *продукт над-индивидуальных общественных причин*, средство целей Общества;

наконец, на *третьем* уровне он восходит к тому, что становится и осознаёт себя во взаимосвязях с другими как подлинную деятельную *причину*, содержание которой, однако, гораздо богаче (и иногда существует в отчуждённой форме), чем содержание сознания. Это – уровень понимания *тождества* взаимодействующих индивидов и общества – в том смысле, что в человеке нет ничего несоциального и что в обществе нет ничего, кроме деятельности индивидов»³.

Таковы результаты деятельности Г. С. Батищева в области философии педагогики в 60-е годы. Нетрудно заметить, что они свидетельствуют о том, что он стоит намного выше той армады теоретиков и практиков от педагогики, которые трудились в этот период. Г. С. Батищев в этот период в принципе прочно стоит на развитой им марксистской позиции. Поэтому он стоит на позициях *деятельностного редукционизма и антропоцентризма*. И это – всё.

Второй период занятия Г. С. Батищевым проблемами философии педагогики падает на три последние года его жизни, т. е. на

¹ Там же. С. 75. Лев. стбц.

² Там же. Прав. стбц.

³ *Батищев Г. С.* Активный характер воспитания (по К. Марксу и Ф. Энгельсу). С. 78.

1988 – 1990 гг. Правда, между этими двумя периодами он опубликовал работу, в которой он этих проблем коснулся. Это – статья «Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания» (1977 г.). Прежде чем обратиться к ней, следует напомнить, что прекратив писать статьи по проблемам философии педагогики, Г. С. Батищев *не прекращал* свою работу над различными аспектами проблем человека, творчества, диалектики. И результаты этой работы в соответствии с принципами «Всё во всём» и «Всё в одном и одно во всём» синтезировались в его душе и интеллекте и участвовали в решении любых других проблем.

Ко времени написания вышеназванной статьи Г. С. Батищев пришёл к твёрдому выводу о том, что субъект-субъектное отношение является более конкретным по сравнению с субъект-объектным и что первое содержит внутри себя второе как собственный момент. В этой статье, состоящей из трёх параграфов, несмотря на её название, собственно вопросам воспитания уделено всего четыре с небольшим страницы. Однако по сравнению со статьями 60-х годов изменения налицо. Противопоставляя коммунистическое воспитание (т. е. воспитание целостного человека) *объектному* воспитанию частичного человека, Г. С. Батищев пишет: «Общение при этом (для объектного воспитания. – А. Х.) предстаёт как нечто вторичное, производное от связи человека с объектными обстоятельствами и условиями. Более того, само общение выступает как якобы слагающееся из отношений каждого субъекта к другому как к объекту своего рода. Напротив, в формировании целостного человека *всё дело* воспитания и образования заключается в пробуждении и развитии способности к общению и наполнении его содержанием. Для коммунистического воспитания нет такого содержания, которое не бралось бы *внутри* общения, внутри субъект-субъектных отношений»¹.

¹ Батищев Г. С. Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания // Проблема человека в «Экономических рукописях 1857 – 1859 годов» К. Маркса. Ростов-на-Дону, 1977. С. 169. «Всякий феномен не только культуры, а равным образом и природы берётся не просто в его безразличном существовании, а в его включённости – актуальной или потенциальной, прямой или косвенной – в контекст человеческого общения, в деятельность, строящую это общение. Такова всеопределяющая, всепронизывающая атмосфера образовательного процесса, его дух» (Там же).

в такой трактовке образовательно-воспитательного процесса гуманистический потенциал последнего значительно возрастает. Но в данной работе общение ещё трактуется как *аспект* – пусть и приоритетный, но всё же лишь аспект – предметной человеческой деятельности: оно, согласно данной позиции Г. С. Батищева, строится деятельностью.

Можно ещё упомянуть монографию Г. С. Батищева «Введение в диалектику творчества» (депонированную в ИНИОН АН СССР в 1984 г. под названием «Диалектика творчества»). В ней пятый параграф первой главы первой части назван: «Непреходящие ценности сокровенного детства». Здесь проанализированы некоторые атрибуты детского мироотношения (чаще всего утрачиваемые во взрослом возрасте), принципиальные, с точки зрения Г. С. Батищева, для разработки диалектики творчества.

Второй период работы Г. С. Батищева в проблемах философии педагогики, как отмечено выше, начинается с 1988 г. Однако, прежде чем перейти к нему, необходимо вкратце коснуться того, какие трансформации в философских воззрениях Г. С. Батищева произошли во второй половине 1970-х годов. В начале 1970-х годов Г. С. Батищев знакомится с учением Агни Йоги (Живой Этики). К этому времени он уже подверг критике субстанциализм и анти-субстанциализм как философско-мировоззренческие парадигмы. Первый гипертрофирует онтологический статус Субстанции в ущерб субъекту (такова философия Б. Спинозы, Г. В. Ф. Гегеля и им подобных), второй, напротив, гипертрофирует статус Субъекта в ущерб субстанции (такова философия М. Штирнера, С. Киркегора, Н. А. Бердяева и др.). Под влиянием учения Агни Йоги Г. С. Батищев подвергает критике *антропоцентризм* – философско-мировоззренческую позицию, возводящую земного человека-человечество в центр и на вершину Мироздания, отказывая последнему в существовании иных, помимо человека, разумных существ. На этом основании он отказывается от философии К. Маркса как исповедующей антропоцентризм.

Впервые данная критика запечатлена в до сих пор не публиковавшемся сочинении Г. С. Батищева «Тезисы не к Фейербаху»¹.

¹ См.: *Хамидов А. А.* Необычное произведение Г. С. Батищева // Вопросы философии. 2011. № 8.

В нём Г. С. Батищев различает два типа антропоцентризма – *активный* и *пассивный*. Первый провозглашался, например, деятелями эпохи Ренессанса (его, например, очень активно отстаивал Дж. Пико делла Мирандола), а практически он воплощается в разорении Природы, приведшем сегодня человечество на грань экологической катастрофы. Второй тип присущ монотеистическим мировым религиям. Он состоит в том, что на сферу *трансцендентного* проецируется Абсолют, сплошь изваянный из положительных атрибутов земного человека и преподносящийся как творец Универсума и человека. Но при этом человек изображается как высшее творение Абсолюта, предоставившего ему право в одностороннем порядке распоряжаться Универсумом. Однако в своих публикациях Г. С. Батищев стал подвергать критике *лишь* активный антропоцентризм, молчаливо отождествляя его с антропоцентризмом *как таковым*. Это объясняется тем, что в 1977 г. он принял христианство в форме *православия*. А ведь христианство подпадает под понятие *пассивного* антропоцентризма...

В 1973 г. были опубликованы письма А. А. Ухтомского, в которых он предпринял попытку распространить своё учение о доминанте на человека и его отношении к миру, к другим людям и к самому себе¹. На основе некоторых идей А. А. Ухтомского Г. С. Батищев сформулировал ряд принципиально важных философских положений. Назовём только некоторые. Если ранее он вслед за К. Марксом полагал, что предметная деятельность есть единственный способ бытия человека в мире и способ бытия мира культуры, то теперь он трактует деятельность как всего лишь *один из* уровней человеческого бытия. Двумя другими, согласно ему, являются до-деятельностный и над-деятельностный уровни. Творчество в собственном смысле он определяет как бытийствующее в границах над-деятельностного уровня и могущее как переходить на деятельностный уровень (деятельность, точнее, её высший уровень становится *творческой* деятельностью), так и не переходить. Г. С. Батищев вырабатывает понятие *порога распредечиваемости*, причём такой порог, согласно ему, суще-

¹ См.: Ухтомский А. А. Письма // Пути в неизвестное. Писатели рассказывают о науке. Сб. 10. М.: Советский писатель, 1973.

ствуется не только для той или иной конкретной деятельности (он может сдвигаться), но и для деятельности *как таковой*. Г. С. Батищев также вырабатывает принцип *многоуровневости*, распространяемый им как на человека, так и на весь Универсум. Все эти и другие наработки были применены им и в его философско-педагогических работах.

В последние годы его жизни работа в этой области становится особо интенсивной. В одной «Учительской газете» в 1988 г. Г. С. Батищев опубликовал 12 статей (одну, небольшую, – «Педагогическое понимание» – в соавторстве). Некоторые из статей увидели свет уже после его кончины. В этих публикациях Г. С. Батищев уже предстаёт как автор и новой концепции человека, и новой концепции творчества и общения, и новой концепции философской диалектики. Другими словами, как человек, приступивший к разработке новой, *авторской* философии. Обратимся к этим публикациям.

В массиве этих публикаций можно несколько условно выделить три ведущие темы. Первая – это характеристика различных педагогических систем, или моделей педагогики. Она является продолжением тематики философско-педагогических работ 60-х годов. Вторая тема – особенности детского бытия в мире. Она примыкает к вышеназванному параграфу из «Введения в диалектику творчества». Наконец, третья тема – это характеристика тех или иных аспектов того типа педагогики, который Г. С. Батищев считает наиболее достойным.

Для характеристики первой темы ключевой является статья «Три типа педагогики». Г. С. Батищев приходит к выводу, что все возможные, как исторические, так и современные, формы педагогики могут быть сведены к трём основным логически резюмированным типам. При этом он предлагает и *критерий* их различения и оценки: их «следует различать сообразно их отношению к миру детства»¹. Таких типов получается три: 1) педагогика формирования, 2) педагогика способностей, или развития ради развития, 3) педагогика собственно воспитания, или со-творчества и безусловно-ценностной посвящённости. «Различаются же они,

¹ Батищев Г. Три типа педагогики //Учительская газета. 1988. 14 апреля. С. 2. 2-й стбц.

– отмечает Г. С. Батищев, – сообразно тому, как они отвечают на следующие восемь вопросов. [...] а) К чему устремлено воспитание? б) Как педагогика видит и принимает воспитуемого? в) Кто воспитывает? г) Как, каким ведущим методом? д) Чему именно воспитывает и учит? е) В лоне какой культуры, каких её сфер воспитываются дети? ж) Каков, в идеале, итог воспитания? з) Характеристика воспитанника с точки зрения человеческого призвания»¹. И он последовательно «заставляет» каждый тип педагогики отвечать на все эти восемь вопросов. Не станем воспроизводить все ответы на все вопросы. Ограничимся некоторыми показательными.

Ответы педагогики формирования: «а) Общая её стратегия определяется постулатом: вещи господствуют над человеком, ведут его и направляют. Вещи – социальные структуры, учреждения, предписания суть воспитатели людей. [...] б) Из этой стратегии логически следует, что любые собственные субъективные свойства воспитуемых видятся как помехи, как препятствия, как то, что надо преодолевать, вытравлять. [...] г) Ведущий метод формирования определяется его односторонней направленностью: извне, от формирующих факторов – к воспитуемым. [...] ж) Идеальный итог воспитания – окончательно сформированный, хорошо и точно подогнанный под требования порядка вещей, учрежденческих структур и систем ролей *исполнитель*. [...] з) Педагогика формирования не открывает, а закрывает воспитаннику возможность избрать и принять своё призвание, ибо не будит, а подавляет самостоятельный суд личностной совести»².

Ответы педагогики способностей, или педагогики развития ради развития: «а) Общая стратегия тут – утверждение человека над любыми вещами ради расцвета и ничем не скованного прогресса всех человеческих способностей, всех “сущностных сил”. Этому расцвету и прогрессу отдаётся приоритет как самоцели. [...] б) Сугубое внимание к индивидуальности, к неповторимости душевного мира каждого помогает увидеть, что специфически человеческие потенциальные качества и врождённые способности или их задатки всегда предшествуют воспитанию и обучению.

¹ Там же.

² Там же. 3-й – 4-й стбц.

[...] г) Ведущим методом становится явный диалог и состязание в развитии, заражение *потребностями* в развитии, в обучении и воспитании, внутрикультурными *интересами*. [...] ж) Идеальный итог воспитания – максимально развитый, максимально способный во всех отношениях индивид – душевная личность в её своеобразии. [...] з) Педагогика способностей раскрывает в человеке возможности выполнить своё призвание – то, посредством чего это достижимо, – но не даёт безусловных ценностей, критериев, внутреннего владения способностями»¹.

Ответы педагогики собственно воспитания, или педагогики со-творчества и безусловно-ценностной посвящённости: «а) Здесь отдаётся приоритет тому ярусу в структуре душевно-духовного мира, который должен быть *выше* всех способностей, талантов и сил, выше деятельностной сферы, а именно – безусловно-ценностной посвящённости. [...] в) Педагог воспитывает по принципу: подобное вызывает подобное, всеми измерениями и ярусами своего личностного мира как целым, через полноту своей открытости и готовности войти в со-причастность с воспитуемыми до конца. [...] д) Приоритетно приобщение к такому духовному богатству, в котором потребности и интересы подчиняются ценностно-смысловым критериям, динамизм способностей – гармонизации ради верности долгу и призванию. [...] ж) Идеальный итог воспитания – мировоззренчески принципиальный человек, неподкупный и бесстрашный, открытый и верный, надёжный и внемлющий свою совестью всему окружающему, всему миру, умеющий соблюдать *меру* своего деяния и своего развития сообразно его ценностно-смысловой оправданности, помня, как важно быть *достойным* своих сил и талантов.

з) Созидательно-сотворческое призвание человека раскрывается благодаря умению *предпочитать* себе жизни *других*, без тени своемерия и своецентризма, без всякого самоутвержденчества – то ли индивидуального, то ли группового»².

Понятно, что сам Г. С. Батищев отдаёт предпочтение последнему из охарактеризованных типов педагогики. Педагогика формирования является наиболее древней и пока наиболее распро-

¹ Там же. 4-й стбц.

² Там же. 5-й стбц.

странённой, вне зависимости от типа социальности, характера общественной формации или политического режима. Она лишь может принимать более мягкие или более жёсткие формы, но суть её остаётся той же. Воспитуемый здесь изначально принимается за объект педагогической обработки, внутренне пустой, похожий на сосуд, который необходимо наполнить, или же чистый лист, на котором необходимо начертать определённые, программой предусмотренные письмена. Такая педагогика готовит либо конформиста, либо бунтаря (в том случае, если внутренний душевно-духовный мир воспитуемого так или иначе сопротивляется педагогической инженерии, но оказывается способным выработать лишь нигилистическую позицию). Педагогика способностей, конечно, неизмеримо предпочтительней педагогики формирования, но она ограничена тем, что направлена на развитие в воспитуемом лишь того, что более или менее явно предстаёт как уже имеющееся в душевно-духовном мире ребёнка. Если педагогика формирования принимает подвергаемого воспитанию и образованию индивида за, грубо говоря, *механизм*, то педагогика способностей усматривает в нём *организм*, а всякий организм обладает своими качественными границами: он *раз-вивается*, т. е. раскрывает то, что находилось в нём в «свитом» состоянии. Но дело не только в этом. «В ней всегда есть немалый риск вырастить индивидуальных *самоутвержденцев*, то есть тех, кто предпочитает свои интересы, свои мерила, своё превосходство – даже и во всём том, что мотивировано истиной, красотой и даже добром. Всегда здесь есть риск снизить ценности до условных, относительных, риск установить себя в центре всего мира (своецентризм)»¹.

Вторая ведущая тема работ рассматриваемого периода – тема специфики детства. «Детство, – отмечает Г. С. Батищев, – есть сокровищница всякого развития, совершенствования и творчества. [...] Сокровенным, непреходящим детством, как чистым становлением, питается творчество вообще»². Детство – наиболее интенсивная пора в жизни человека: «За первые семь лет ребёнок

¹ Там же. 4-й стбц.

² *Батищев Г. С.* Творчество и новое педагогическое мышление: от диалектики междусубъектности к проекту «Система обновления воспитательных процессов» // Творчество и педагогика. Материалы Всесоюзной научно-практической конференции. Секция 1. М., 1988. С. 17.

запечатлевает больше, чем за всю остальную жизнь»¹. Конечно, отмечает Г. С. Батищев, в детстве присутствует и то, что не является исключительно положительным. Но таков вообще человек. «Во внутреннем мире каждого, – отмечает Г. С. Батищев, – есть очень разные неявные возможности. Есть и резко противоположные. На одном полюсе – его светлые достоинства, чистые родники. На другом – недостатки, семена падений...

У детской души тоже есть свои полюсы-крайности. Первоначально для нас то, чем богат именно светлый полюс, средоточие достоинств, безусловно-ценностных дарований»². Характеристику основных атрибутов светлого полюса детства Г. С. Батищев охарактеризовал ещё в монографии «Введение в диалектику творчества». Он выделяет три атрибута: «Во-первых, способность “озадачиваться”, удивляться миру во всей его неисчерпаемой таинственности, загадочности, *проблемности*. [...] Во-вторых, способность к радикальному, всезахватывающему *самообновлению* – не только на периферии своего существа, но и в самом внутреннем Я, способность обретать отличное от прежнего, *иное Я*, причём без боязни раствориться и исчезнуть в новизне, в процессе становления иным. [...] В-третьих, *общительность*, или жизнь во взаимности с другими и в глубинной со-причастности другим, а через них и в их лице – во взаимности и со-причастности всему сущему на свете»³. Именно эти атрибуты не только не должны быть блокированы и аннигилированы педагогическим процессом, не только сохранены, но также *развиты* и *усовершенствованы*. А для этого необходима радикальная трансформация всей системы педагогики. «Существующая школа, – пишет Г. С. Батищев, – является тем звеном общественной системы, которое подавляет личность, авторитарно воздействуя на становление человека, и поэтому в нынешнем своём виде она никуда не годится»⁴. Так мы переходим к третьей основной теме философско-педагогических работ Г. С. Батищева последних лет его жизни.

¹ Батищев Г. Полюсы души //Учительская газета. 1988. 5 мая. С. 4. 2-й стбц.

² Там же. 1-й стбц.

³ Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С.С. 40, 41, 42.

⁴ Батищев Г. С. «За воспитание, но другодоминантное» //Вестник высшей школы. 1989. № 11. С. 35.

Следует отметить, что время написания этих работ – так называемый период перестройки. Многими считалось – и совершенно правильно, – что та форма социализма, которая практиковалась на протяжении семидесяти лет в Советском Союзе, говоря словами Гегеля и Маркса, не соответствовала своему понятию. Поэтому социализм, согласно им, нуждался *не в упразднении, а в дальнейшем совершенствовании*. На такой позиции стоял и Г. С. Батищев. «Социализму, – утверждал он, – присущи потенции, такие возможности, которые до сих пор ещё не раскрыты. Чтобы они обнаружили себя и были претворены, нужно смелое социальное экспериментирование. Именно так будет выявлено самое лучшее, замечательное и самое значимое для всего человечества – самое ценное в исторической миссии социализма»¹. М. С. Горбачёв выпустил в это время книгу о «новом мышлении», и Г. С. Батищев стал писать о необходимости нового *педагогического* мышления. «Новое педагогическое мышление, – пишет он, – необходимо сегодня далеко не только педагогам, но и всем членам нашего социалистического общества. Оно необходимо, чтобы всем нам наиболее верно и глубоко понять и претворить гуманистическую миссию социализма, требующую ставить на первое место становление и расцвет человека»². Ведь процессы образования и воспитания осуществляются не только в границах специальных учреждений (детских садов, школ, вузов), но и в семье, «на улице» и т. д. Новое педагогическое мышление, согласно Г. С. Батищеву, как раз и ориентировано на третий из рассмотренных выше тип педагогики, т. е. педагогики со-творчества. Он даёт следующую характеристику этому мышлению: «а) оно ставит живого человека с его душевно-духовным миром *превыше* любых вещей и вещных порядков, вещей-структур, вещей-институтов, выше любых даже самых сложных произведений культуры. Оно подчиняет все объекто- и произведенчески-преобразовательные задачи – задачам субъекто-образовательным, а главное – воспитанию *безусловно ценностной посвящённости*. Поэтому оно:

¹ Батищев Г. Человек совершенствующийся //Учительская газета. 1988. 3 марта. С. 2. 2-й стбц.

² Там же.

б) принципиально над-ситуативно, критично, ибо обладает в ценностном потенциале всегда более высокой позицией, и только абсолютные, универсальные ценности Истины, Добра, Красоты и Общительства принимает за свои высшие критерии и мотивы. ... в) Оно соответствует школе – живому организму, всецело построенному на над-функциональных началах опережения запросов и заказов, т. е. не по логике отвечающего на уже предъявленные требования ситуации, а по логике творческого преустройства человеческого бытия, по логике исходящего из грядущего, а не из настоящего и прошлого»¹.

В работах этого периода Г. С. Батищев вырабатывает также принципы отношения педагога к воспитуемому. Он выделяет семь таких принципов: 1) принцип предваряющего уважения, 2) принцип предвосхищающего ожидания, 3) принцип соотносимости душевно-духовного мира человека со всем объективным миром, 4) принцип общения или взаимной сопричастности, 5) Принцип вызывания подобного подобным, или равенства уровней, 6) принцип представительства или ответственности воспитателя за включённость воспитанников во все связи с миром, 7) принцип мировоззренческой принципиальности². В своей докторской диссертации Г. С. Батищев представил эти принципы в несколько иной редакции, определив их как *«принципы нового философско-педагогического мышления»*:

(а) *Предваряющее уважение* к субъектному миру каждого, независимо от степени его зрелости, – уважение к явным и неявным, запороговым уровням его бытия, возможным дарованиям, по *презумпции*.

(б) *Предвосхищающее ожидание* непредсказуемо неожиданных изменений в субъекте, актов *самоопределяющего выбора* им самого себя иным и способствование этому.

(в) *Соотносимость* субъектного мира со всем универсумом, позиция изначального мироутверждения и миропредпочтения, *доминантности на других*.

¹ Батищев Г. С. Творчество и новое педагогическое мышление: от диалектики между субъектностью к проекту «Система обновления воспитательных процессов». С. 25.

² См.: Батищев Г. Человек совершенствующийся. 4-й – 6-й стбц.

(г) *Глубинное общение* как всепронизывающее начало, задающее всю атмосферу и все методы воспитания.

(д) Воспитание подобного подобным, творчества – творчеством.

(е) Представительство воспитателем от всех других, надличная духовность педагога в качестве проводника полифонирующих культур.

(ж) Ценностная мировоззренческая принципиальность – не самоутвержденчество, а сопричастное устремление и посвящённость: *вся жизнь как со-творчество*¹.

В работах 60-х годов Г. С. Батищев настаивал на необходимости *взаимопроникновения* образования и воспитания. В работах же этого периода он отдаёт приоритет *воспитанию*, а также определяет и другие приоритеты, а именно: *«приоритет воспитания над обучением, становления посвящённости – над овладением любыми достижениями;*

приоритет мировоззренческой культуры, культуры душевно-духовного мира, культуры “во имя чего” – над развитием всех способностей, включая и творческие в особенности;

приоритет развития способностей над “багажом” знаний, умений, навыков, форм социально-ролевой социализации»².

Наконец, той общей атмосферой, в которой должно осуществляться адекватное человеческой сущности воспитание, является, согласно Г. С. Батищеву, *общение*, понимаемое как взаимная открытость личностных миров навстречу друг другу. Но, конечно, культурный и образовательный уровень педагога-воспитателя превышает уровень воспитуемого и обучаемого. «Поэтому общий девиз и критерий для *меры* влияния воспитателя на воспитуемого: *не ВМЕСТО*, но *всегда и во всём ВМЕСТЕ с ним!* В глубинной общности с ним!»³

¹ *Батищев Г. С.* Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание учёной степени доктора философских наук. М., 1989. С. 48.

² *Батищев Г. С.* Творчество и новое педагогическое мышление: от диалектики междусубъектности к проекту «Система обновления воспитательных процессов». С. 26.

³ *Батищев Г.* Воспитание в общении //Учительская газета. 1988. 31 марта. С. 2. 4-й стбц.

Таковы основные философско-педагогические идеи Г. С. Батищева. Кому-то, очевидно, может показаться, что те из них, которые относятся не к критике педагогической практики, а к позитивно-конструктивной её трансформации (особенно выработанные во второй период его творчества, т. е. в конце 80-х годов) являются настолько радикально максималистскими, что вряд ли смогут стать когда-либо выполнимыми. Да, они почти невыполнимы в нынешних условиях. Но ведь всегда необходимо ориентироваться на *идеал*; в противном случае ничего положительного добиться и невозможно. Г. С. Батищев выделил три типа педагогики. Это, конечно, – не что иное, как *идеальные типы* в смысле М. Вебера. В чистом виде они вряд ли когда существовали. Об этом говорит и сам Г. С. Батищев: «В жизни, в реальной педагогической практике эти три “типа” бывают как-то смешаны. Даже у одного и того же учителя может оказаться в некотором противоречивом сочетании и один, и другой, и третий...»¹ Какой-то может быть больше выражен, чем другие. В сознании воспитателя-преподавателя они могут находиться в определённой коллизии, о действительном содержании которой он может даже и не догадываться. А выход здесь один – постоянная *саморефлексия* над своей педагогической практикой и на основе неё – ориентация на лучшее. Тогда достижение идеала наступит быстрее.

Г. С. Батищев рекомендовал также *педагогическое экспериментирование*. «Сферой наиболее глубокого и интенсивного экспериментирования, – по его убеждению, – должна стать сфера образовательно-воспитательная. Ведь именно эта сфера, – считал он, – может и должна утвердить в нашем обществе первенство задач человечески-образовательных над задачами вещно-преобразовательными»². Но это экспериментирование не только не должно осуществляться по логике обработки вещей (в этом случае эксперимент ставится *над* воспитуемыми), но и не сводиться к воспитанию через мир произведений культуры. В действительном педагогическом экспериментировании создаются возможности раскрытия внутреннего, душевно-духовного мира. В данной форме экспериментирования «непосредственным субъ-

¹ Батищев Г. Три типа педагогики. 5-й стбц.

² Батищев Г. Человек совершенствующийся. 2-й стбц.

ектом является сам становящийся человек. Следовательно, это – самоэкспериментирование, испытание и выработка самого себя в самовоспитании. Дело воспитателя – создать, задать и поддерживать творческую атмосферу»¹. И ещё одна важная рекомендация Г. С. Батищева. Обновление образовательно-воспитательной системы, и в том числе осуществление педагогического экспериментирования, не должно быть разовой кампанией и не должно тотально навязываться или учреждаться сверху в масштабах всей страны. Необходимо создать отдельные инновационные очаги, которые бы были тесно связанными между собой (в целях обмена опытом, обсуждения трудностей и т. д.), а также с инновационным Центром, который бы не диктовал свою волю этим очагам, но на правах «первого среди равных» осуществлял бы их координацию и оказывал бы им, по возможности, теоретическую помощь и поддержку. Это, конечно, – путь нелёгкий и длительный, но, тем не менее, надёжный. Он следует старому девизу: «Из искры возгорится пламя».

Собранные в настоящем двухтомнике работы помогут тем педагогам, для которых их воспитательно-образовательная деятельность не сведена лишь к средству добывания хлеба насущного, для которых эта деятельность является родом служения, найти нужные мировоззренческие и методологические ориентиры и в деле этого служения и в деле своего собственного совершенствования, без которого первое будет ущербным. Г. С. Батищев писал о современном состоянии общества, включая и сферу педагогики: «Не хватает методологически проработанной иерархической, *многоуровневой* ориентации, включая и хорошо продуманное и очень осмотрительное, осторожное, пожалуй, даже бестрепетное отношение к душевно-духовному миру личности»². Уже компенсация этой нехватки поднимет и нашу общественную жизнь, и нашу педагогику на достойный человеческой сущности уровень.

¹ Батищев Г. С. Педагогическое экспериментирование // Советская педагогика. 1990. № 1. С. 97. Прав. стбц.

² Батищев Г. С. Верность призванию: в со-творчестве наследуем и в наследовании со-творим // Самотлорский практикум – 2. Сборник материалов экспертного опроса. М.; Тюмень, 1988. С. 10. 1-й стбц.

* * *

В настоящем издании помещены все работы Г. С. Батищева, посвящённые философии педагогики (то есть образования и воспитания в их единстве). Однако для их понимания необходимо иметь знакомство с философскими воззрениями автора, которые, конечно, претерпевали эволюцию, что сказывалось и на работах по философии педагогики. В этой связи в издание включены основные собственно философские работы Г. С. Батищева, которые позволят читателю глубже понять его педагогические идеи, а заодно будут способствовать и расширению собственной философской, мировоззренческо-методологической культуры самого читателя. Тексты расположены в хронологическом порядке.

При публикации соблюдены современные требования к оформлению цитат и справочного аппарата. Примечания Г. С. Батищева помечены арабской цифрой и приводится на соответствующих страницах подстрочно. Примечания Редакции помечены арабской цифрой со скобкой (напр.: ¹⁾) и помещены в конце каждого тома в разделе «Примечания».

А. А. Хамидов

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЦЕЛОСТНОЙ ЛИЧНОСТИ

I. Освоение знания и диалектическое противоречие

Всестороннее и гармоническое развитие личности оценивается XXII съездом КПСС как задача, подытоживающая все стороны коммунистического воспитания. Коммунизм, – подчёркивает Н. С. Хрущёв¹, – это высший расцвет человеческой личности. Процесс воспитания целостной личности потребует применения специфических методов обучения, обеспечивающих творческое освоение культуры, знания. Посмотрим, что в свете задач творческого освоения знаний должно измениться в существующих методах обучения и в каком направлении. В сложившейся у нас практике преподавания знание обычно излагается как система готовых результатов. Принято считать, что обращение серьёзного внимания на процесс становления знания, на эвристические методы его получения означало бы чрезмерное усложнение преподавания и затрудняло бы усвоение знания. Но не обстоит ли дело скорее как раз наоборот? Не будет ли более успешным и, главное, действительно глубоким такое усвоение знания, когда последовательность его изложения выражает логику процесса открытия? Но прежде чем ответить на этот вопрос, проанализируем *социальные корни превращения знания-процесса в застывшее знание в условиях антагонистического разделения труда, а методы творческого освоения знания рассмотрим как производные от задач воспитания целостной личности – коммунистического человека.*

На протяжении всей истории антагонистических классовых формаций всякая функция, выполняемая человеком в обществе, следовательно, и подготовка к её выполнению, определяется тем, что эта функция образует звено в системе социального разделения труда. Последнее, в отличие от технического разделения производственных операций, представляет собой экономическое

¹ См.: Хрущёв Н. С. О программе КПСС. Доклад на XXII съезде КПСС 18 октября 1961 г. М., 1961. С. 91 и далее.

отношение, делающее человека «частичным» (*der Teilmensch*¹), поскольку его деятельность носит частичный характер и не содержит в себе своего социального смысла и своей определяющей социальной необходимости. Эта необходимость выступает как лежащая целиком и полностью вне пределов содержания деятельности индивида и как поработашающая его чуждая и враждебная ему сила. Так, разделение труда и вырастающие из него другие многообразные формы отчуждения (*die Entfremdung*²) приводят к тому, что развитие всей материальной и духовной культуры человечества совершается хотя и людьми, но вопреки им, вопреки их отчужденности от внутренней жизни и духа культуры. Человек из субъекта действия всё больше превращается в слепое орудие или даже жертву объективных законов Истории, которые кажутся поэтому уподобившимися стихийным законам внешней природы. Человек относительно и абсолютно нищает и опустошается (в том числе и путём «обогащения» в утилитаристском смысле, особенно в эпоху «заката» буржуазного общества), и всё колоссальное и непрерывно растущее здание, возводимое деятельностью общества, представляется не делом творческих усилий человека, а некоей второй природой, новой могущественной средой, в которой человек функционирует как «винтик» в гигантской машине.

Но уродующее человека разделение труда, будучи необходимой исторической формой развития производительных сил, само подготавливает своё грядущее преодоление, так как создаёт предпосылки формирования целостной личности – коммунистического человека, который положит конец всякому отчуждению, превратив свой труд в универсальную самодеятельность и тем самым «развитие человеческой силы» – в «самоцель»³.

При поверхностном и эмпирическом подходе всестороннее развитие человека представляется результатом чисто количественного сочетания тех различных функций человеческой деятельности, которые обособились и стали исключительным занятием разных людей. Всё дело сводится к тому, чтобы научить каж-

¹ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 660.

² См.: *Маркс К.* Капитал. Т. III. М., 1949. С. 792, 830, 844.

³ Там же. С. 833; *Lindsay I.* Marxism and Contemporary Science. Dobson; London, 1949. P. 20 и далее. См. также: *Kurella A.* Der Mensch als Schöpfer seiner Selbst. Berlin, 1958.

дого выполнять не одну, а несколько из тех частичных функций, которые прежде были единственными... Но как это ни прогрессивно само по себе в сравнении с крайностями специализации, подлинно всестороннее развитие этим не достигается и вообще начинает казаться недостижимой утопией. Да иначе и не может быть, если на место реальной проблемы преодоления разделения труда как социального отношения подставляется неразрешимая проблема уничтожения технического разделения специализированных производственных операций.

В действительности целостная личность – это не механическая сумма множества частичных функций частичных людей, а субъект такой деятельности, которая при всей своей возможной «специализированности» включает в себя всю полноту социального содержания и всё богатство творческого уровня культуры, характеризующего данный этап её развития. Это – деятельность, социальная необходимость которой обнаруживается в её собственном свободном творческом устремлении и уже не может более выступать как извне диктуемая целесообразность... Целостный человек может поэтому складываться лишь в результате последовательного и целостного освоения им культуры путём превращения её в содержание и собственное «предметное тело» живой деятельности, в процессе которой эта культура возрождается к новой жизни.

Однако разделение труда делает необходимым лишь такой способ приобщения к культуре человечества, который вовсе не является её целостным освоением. Чтобы выполнять определённую частичную функцию в системе разделения труда, достаточно уметь *пользоваться* соответствующей частью материальной и духовной культуры (знанием, техническими устройствами и т. п.) для получения требуемых результатов. Процесса проникновения и органического вхождения в культуру не происходит; культурные ценности лишь «адсорбируются» и остаются в сфере *средств*, орудий деятельности человека, а их судьба определяется степенью их эффективности в качестве таких средств, инструментов, употребляемых ради целей, чуждых развитию культуры (утилитаризм во всех его формах – как открытых и индивидуалистических, так и замаскированных). В условиях, когда наука

превращается в систему отраслей «массового духовного производства», даже знание выступает не столько в отношении к своему предмету, сколько в качестве средства, которое используется наряду с другими средствами производства и отличается от них лишь тем, что воплощено и выполнено не в металле, не в пластмассе, а в человеческом языке. Знание, играющее лишь роль языкового орудия действия, сводится к информации. Поэтому обучение знанию – образование – оказывается в существенной мере не чем иным, как приобретением умения пользоваться знанием, эффективно употреблять его. А это совсем не то же самое, что освоение процесса познания как творческой исследовательской деятельности (эвристического процесса).

Предмет обучения – знание, которым предстоит овладеть, в условиях социального разделения труда противостоит обучающемуся в форме готового результата, застывшего в своей неподвижности и лишённого последних следов той живой человеческой деятельности, которая его выработала. Ибо социальное отношение «использования» придало такой характер самой этой деятельности¹. Но когда готовое знание опредмечено и «организовано» способом, чуждым и противоположным законам процесса исследовательской деятельности, и кажется независимым от неё обособленным формообразованием, это означает, что знание приобретает не просто опредмеченную (что всегда неизбежно), но и *отчуждённую* форму. Умение использовать знание выступает поэтому как результат усвоения его в этой отчуждённой форме, т. е. в форме омертвевшей системы изложения, не имеющей ничего общего с живым эвристическим процессом – процессом становления знания. Усвоение знания в отчуждённой форме означает «приобретение» его как готового – путём деятельности, как правило, совершенно отличной от творческого процесса открытия и получения знания, а потому не способной «распредметить» это знание, т. е. как бы заново открыть его для себя, сделав его своим живым содержанием. Это – *усвоение без освоения*.

В условиях отчуждения возникает новый тип «образованного» человека², который «обладает» знанием как предметом памя-

¹ Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 408, 410.

² К. Маркс нарисовал портрет подобного «знатока литературы» (ха-

ти; его ум – не творческая лаборатория, а хранилище с каталогом, к тому же не всегда удачно составленным... Проблема усвоения знаний сводится к проблеме количества, «объёма». А так как количество знаний в обществе неудержимо растёт, идеал всесторонности, истолкованный к тому же как идеал абсолютной эрудированности, начинает казаться безнадежной утопией. Остаётся как будто единственный «реальный выход» – глубже зарыться в предельно узкую «специальность», отдав себя во власть разделения труда, которое таким образом ещё больше усиливается и ещё пагубнее сказывается на человеческой личности в условиях антагонистического общества.

Но ещё более серьёзным последствием разделения труда и отчуждения материальной и духовной культуры является то, что человеческая личность выступает и представляется как обладающая иррациональным «внутренним миром», с одной стороны, и чуждой ему, усвоенной, но не освоенной культурой – с другой. Человек, который и без того уже превращён в частичного человека, оказывается в довершение всего как бы расщеплённым, внутренне разорванным. Творческие способности человека кажутся поэтому не историческим продуктом их развития в деятельности и не концентрированным выражением уровня и глубины освоенности культуры, а *случайным*, чисто индивидуальным «даром», который приписывается исключительным свойствам «гениального» индивида как такового (подобно тому как фетишизм приписывает социальные свойства вещей самим вещам как таковым). Ибо сам индивид выступает в условиях отчуждения социальных связей как случайный¹.

Чем больше культура (в частности знание) выступает в отчуждённой форме, – как социально нивелированные общезначимые формообразования, чуждые человеческой индивидуальности, – тем больше творческие функции деятельности человека пред-

рактеризуя вульгарного экономиста В. Рошера): этот эклектический педант-Вагнер «...по своей натуре никогда не может выйти за рамки учёбы и преподавания заученного... Его существенной особенностью является то, что он даже не понимает самих *вопросов* и... занимается только собиранием уже готовых *ответов*...» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 1-е. Т. XXV. С. 404)

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 76 и далее.

ставляются сокровенными обительницами иррациональных тайников его «души». Чем неудобнее и «неуютнее» чувствует себя человек в отчуждённом мире культуры, среди механических расщеплённых конструкций, тем больше разрыв между этим «внешним миром» и «внутренним миром» атомизированного «субъекта». В антагонистическом обществе человек не только кажется самому себе чем-то совершенно оторванным от всего объективного и закономерного, но и стремится спрятаться от него в самом себе. Поскольку законы познавательной деятельности выступают не как её собственные диалектические законы, а отчуждённо – как предписываемые ей извне, через законы языковой, знаковой деятельности, – постольку человеческая творческая способность представляется (в противоположность предметной культуре) чем-то принципиально «необъективируемым» и (в противоположность рассудку) – чем-то иррациональным. Противоречия диалектического разума, не получившие никакого рационального выражения в готовом знании, в сфере плоского омертвляющего рассудка, кажутся присущими лишь «иррациональным способностям души».

Когда психологическое исследование констатирует, что формирование познавательных способностей предстаёт как нечто принципиально отличное от объективной предметной структуры знания, то оно лишь фиксирует ту превращённую форму, в которой выступает человеческая деятельность, претерпевающая отчуждение, и остаётся в плену этой формы. Весь дуализм между индивидуально-субъективным психологическим механизмом и предметным составом знания вырастает из того, что усвоение знания без совлечения с него его отчуждённой формы, без подлинного его распрямления и освоения представляется единственно возможным способом его усвоения. а ведь этот дуализм наложил свою печать на всё образование эры разделения труда и послужил критерием традиционного различения логики и психологии мышления.

Сама старая школа как специализированное «образовательное» учреждение представляет собой продукт разделения труда, а учитель выступает как олицетворение необходимости образования. При антагонистическом разделении труда внешний по от-

ношению к содержанию деятельности обучающегося и абстрактный характер этой необходимости находит выражение в системе оценок, приравнивающей каждую индивидуальность к некоему безличному эталону результатов обучения. В противоположность этому главным «рычагом» должна быть не система оценок, а коллектив, причём коллектив не вообще любой, лишь бы он был коллективом, а только такой, в котором каждый – *не объект, а субъект*. А это возможно только путём превращения задач коллектива в личную потребность и склонность каждого. Когда такого превращения не происходит, тогда ученик занимается положенной учёбой потому, что её необходимость воплощают в себе учитель, школа, государство..., или потому, что он «осознал» полезность культуры в качестве сферы средств жизни, средств удовлетворения потребностей не в самой культуре, а с помощью культуры. Все дело, однако, в том, чтобы сделать носителем необходимости образования самого становящегося человека. Конечно, пока становящийся человек не поднялся до уровня современной ему материальной и духовной культуры, до тех пор её ещё недоступная жизнь необходимо выступает по отношению к нему как дисциплина, которую он застаёт уже сложившейся¹. Однако доступная ему часть культуры на каждой последовательной ступени её освоения может и должна стать предметом активного, творческого воспроизведения, предметом деятельности, исходящей от него самого и совершаемой им в поисках самого себя, а не полезных для себя средств жизни. Это – не дисциплина, а самодисциплина, не воспитание людей-«винтиков», а формирование целостных личностей.

Пока труд остаётся ещё средством к жизни, человек лишь косвенно, опосредствованно и совершенно бессознательно создаёт и изменяет самого себя в деятельности, в труде; деятельность человека направлена на вещи внешней природы, но «изменяя её, он в то же время изменяет свою собственную природу»². Превращение же труда в самодеятельность и в первую всеобщую потребность предполагает, что человек сознательно преследует цели, совпадающие с социальным содержанием и социальными

¹ Ср.: *Маркс К.* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. М., 1939. S. 599.

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 184.

последствиями его деятельности. Иначе говоря, всякая деятельность станет непосредственно воспитанием и самовоспитанием человека. В этом смысле вся общественная жизнь в целом станет гигантской «школой», цель которой – универсальное и целостное развитие человеческих способностей¹.

Человеку откроется та ещё за маскированная превращёнными формами её проявления истина, что решительно всем *человеческим* в своём существе он обязан не «естественным» предпосылкам и не игре случайности или «свободе воли», а исключительно предметно-преобразующей *деятельности*. Преодолев всякое отчуждение, он ясно увидит, что его *я* не таится где-то в «иррациональной душе», что его собственная социальная сущность не возвышается *над* ним в форме внешнего авторитета, но что его личность есть неограниченное в своих творческих, свободных, объективных возможностях (действительных возможностях) единство деятельных способностей. Индивидуальная неповторимость этого единства не «сохраняется», будучи спрятана от предметного мира культуры, а живёт в движении, непрестанно исчезая в общении и столь же непрестанно воссоздаваясь из него вновь. Свободное самоутверждение и самоосуществление в деятельности и будет самым непосредственным отношением человека к человеку, взаимным формированием друг в друге потребностей и склонностей путём творчества. Поэтому вещи («полезности») перестанут разделять, разгораживать людей, но послужат материалом для превращения человеческих способностей из формы движения в предметную форму и обратно. Тогда опредмеченная деятельность уже не может быть «отдана» обществу и не накапливается там в форме отчуждённой культуры, так как сама живая деятельность становится непосредственным процессом самоотожествления целостной личности и социального целого в их устремлённости. Общество для каждого человека – *его* общество, а не социальная *среда*, которая используется человеком в его личных целях, а на деле в конечном счёте лишь использует человека в социальных целях. Целостность личности – имманентный результат целостности его деятельности, целостности освоения культуры.

¹ См.: *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.* [S. 387.]

Чтобы воспитать целостную личность, надо прежде всего применить такой метод приобщения к материальной и духовной культуре человечества, который гарантировал бы действительное проникновение в её внутренний дух и смысл. Надо чтобы получающий образование молодой человек относился к культуре не как к средству для посторонних и чуждых ей целей, а как к такому воплощению деятельности (и способностей) людей, которое он призван превратить в содержание своей собственной деятельности, потому что только она и дарует культуре новую жизнь. То, что застыло в виде свойств вещей – технических устройств, книг, произведений искусства, – подлежит распредмечиванию, освоению и превращению снова в форму творческих способностей целостного человека.

Дело заключается не в том, чтобы дополнить выработанную человеческую культуру какими-то средствами (скажем, психологическими или чисто формальными «приёмами», новейшей «технологией мышления»), которые обеспечили бы становящемуся человеку возможность освоить саму культуру. Способности – это не посторонние культуре способы её усвоения, которые лишь испытывают влияние с её стороны; нет, сами они – не что иное, как распредмеченная форма существования культуры, если они – реальные способности, а реальны они тогда, когда действуют, когда живут огнём творчества. Значит, суть дела в том, чтобы саму культуру преподавать не в отчуждённой форме, а в такой форме, в которой эта культура обнаруживает своё диалектическое происхождение и свою сущность, а именно, что она есть лишь опредмеченная деятельность человека, что готовое знание – это лишь опредмеченное мышление.

Способ изложения знания должен не просто сделать его удобным для использования, но помогать его распредмечиванию. А для этого он должен адекватно выразить способ опредмечивания без отчуждения, т. е. не в превращённой форме, а непосредственно в согласии с диалектическими закономерностями – как *диалектически противоречивый процесс*.

Когда знание изложено не как готовый, застывший результат, а как *процесс*, как *диалектически противоречивый* путь, совпадающий с логикой объекта, тогда само это знание своей неотчуж-

дённой предметно-объективной структурой и образует ту «лестницу», по которой надо взобраться, чтобы достичь «сияющих вершин» науки. Именно благодаря диалектически противоречивому своему характеру эта «лестница» является не механической суммой или набором «ступенек», но подлинно творческим движением, где каждый переход в процессе восхождения к более конкретному познанию объекта представлен в явной дискурсивно¹⁾ выраженной логической форме – форме разрешения диалектического противоречия. И всё построение готового, изложенного знания тем самым лишь воспроизводит процесс открытия в его логически чистом виде, т. е. как освобождённый от всех привходящих случайностей рациональный эвристический процесс¹.

Подлинное целостное освоение знания возможно только путём такого восхождения, такого последовательного воспроизведения творческого диалектически противоречивого пути открытия и исследования. А это значит, что учить надо не просто знанию, а *познанию* (и тем самым – знанию), т. е. не методам использования готового знания в его отчуждённой форме, а методам проникновения в его собственное диалектическое движение, так как «истина есть процесс»². Процессом же её делает именно диалектическое противоречие. Это отнюдь не значит, что юношеству следует читать лекции по диалектической логике (точно так же, как обучение младенца речи вовсе не есть обучение его филологии). Надо только суметь ввести обучающегося в мир познания тем способом, который адекватен его собственной диалектической природе.

Всё это предъявляет совершенно новые и неизмеримо более высокие требования к педагогу. Последний должен стать настоящим проводником-гидом в том «путешествии за открытиями», в которое отправляются обучающиеся, приступившие к освоению культуры человечества. И здесь главное – чтобы реальные *отношения*, определяющие ситуацию в коллективе обучающихся, целиком и полностью строились на задачах *освоения* культуры, а не на привходящих критериях и обстоятельствах. Эти зада-

¹ См.: Батищев Г. С., Давыдов Ю. Н. Проблема абстрактного и конкретного и трудности её исследования // Вопросы философии. 1961. № 8.

² Ленин В. И. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 38. С. 192.

чи должны быть не «урочными», а непосредственно жизненными задачами.

В свете всего изложенного соединение образования с материально-преобразовательным трудом должно быть не просто внешним дополнением обучения знанию обучением труду (когда прививаемое умение пользоваться опредмеченной духовной культурой лишь более явно ставится на службу умению пользоваться опредмеченной материальной культурой, пускать её в ход...), а воспитанием подлинно деятельного, чуждого всякому утилитаризму отношения ко всей культуре, в чём бы она ни была опредмечена – в книгах и картинах или в технических устройствах и сооружениях. Ибо коммунистический, целостный человек увидит в культуре её внутренний дух – дух творческого деяния, а в деянии – самого себя. Он сольёт и отождествит свою жизнь с жизнью культуры. и тогда принцип «Деятельность – цель» совпадает с принципом «Человек – цель».

II. Освоение культуры и свободное время

Всесторонне и гармонически развитый целостный человек – человек коммунистического общества – может быть воспитан только такими методами, которые всецело выражают внутреннюю диалектическую природу самой материальной и духовной культуры. Ибо только тогда происходит подлинное освоение культуры становящимся человеком, когда он творчески воспроизводит её содержание, превращая её в «предметное тело» своей активной деятельности и в новую способность к новому творчеству. Но проблема метода освоения культуры – это не просто проблема технических приёмов преподавания, а прежде всего проблема того социального отношения, которое, образуя «жизненный контекст» и «всепроникающий эфир» процесса обучения, определяет весь его характер и его конечные результаты. Коммунистический человек формируется как продукт социального отношения, делающего универсальное развитие всех его творческих способностей высшей целью и самоцелью¹. Нечто прямо противоположное этому происходит при отчуждении че-

¹ См.: Маркс К. Капитал. Т. III. М., 1949. С. 833.

ловеческой деятельности в условиях антагонистических классовых формаций: человеческая деятельность, человеческие способности выступают лишь как средство производства «вещей», обретших благодаря своим социальным свойствам (деньги, капитал и т. п.) высшую власть над человеком. Одним из наиболее ярких выражений этой порабощённости человека социальными отношениями в их овеществлённой форме является противоположность между рабочим и «свободным временем» (досугом), между трудом и бытом. а ведь именно эта противоположность и служит тем ближайшим «жизненным контекстом», тем «всепроницающим эфиром», который разрывает единый процесс воспитания на чуждые и враждебно противостоящие друг другу части и превращает образование в усвоение без освоения...

Коммунистическое воспитание – воспитание целостной личности – должно охватывать единым принципом всю жизнь формирующегося человека без каких-либо исключений, а не быть лишь извне привносимым в неё дополнением к ней, втиснутым в узкие рамки «от» и «до». Школа должна стать для него домом, – дом – школой. А это предполагает полное преодоление разгораживающих перегородок между школой и жизнью, между обществом и «домом», между трудом и бытом, между рабочим временем и досугом. Преодоление этих перегородок позволит осуществить то, что говорится в новой Программе КПСС, а именно, что «досуг людей будет всё больше посвящаться общественной деятельности, культурному общению, умственному и физическому развитию, научно-техническому и художественному творчеству»¹. В основе этого процесса лежит глубочайшее преобразование характера труда: человек везде и всегда оказывается в конечном счёте таким, каким он создаёт себя в труде, участвуя в общественном производстве. Ведь он сам, в качестве социального «персонажа», а не вещи как таковые – главный продукт этого производства.

Капитализм и антагонистическое социальное разделение труда доводят до последней черты тот процесс отчуждения, который ставит человека ниже вещи и сводит его достоинство к эффективности его в качестве средства производства вещной продук-

¹ Программа КПСС. М., 1961. С. 121.

ции. Образование тем самым низводится до роли отрасли производства рабочей силы. Это господство общественных отношений над человеком явственно обнаруживается в самом процессе труда, где человек превращён в частичное орудие... Там вещные средства труда поработили продавшего свою рабочую силу человека, выступая как чужая собственность, капитал, ибо сущность человека – трудовая деятельность – отчуждена им, стала ему враждебна, сконцентрировалась в стоящую над ним силу и контролирует его поведение как персонифицированная в капиталисте власть вещей¹. Но это господство отнюдь не прекращается, например, за воротами капиталистической фабрики, а лишь принимает иную, замаскированную форму. Здесь это господство осуществляется не как вмешательство внешней принудительной силы, а как действие яда, отравляющего человека изнутри. Опустошение, расщепление и унижение человека в процессе производства довершается действием порождённых ими дегуманизирующих сил досуга и быта. Сделав трудовую деятельность проклятым бременем, вынужденной каторгой, отчуждение оставило человеку, вернувшемуся «к себе» после окончания рабочего дня, «всё», кроме способа истинно-человеческого бытия – «всё», кроме его сущности – деятельности.

«Свободное» время наёмного рабочего имеет лишь одну социальную функцию – воспроизводство рабочей силы в её вещественных, по преимуществу физиологических предпосылках. И только эта функция – его собственная функция, как будто именно здесь он заботится непосредственно о самом себе. Это восстановление способности к труду вне труда, потребление, и определяет весь характер его досуга. Отчуждение труда сделало человека вне труда потребителем, стремящимся выключиться не только из этой деятельности, выполнение которой стало для него не способом самообогащения, а способом обнищания, но и из всякой деятельности вообще, ибо всякая деятельность превратилась для него в чистое средство – средство «жизни» вне деятельности.

Сама жизнь сводится таким образом к чисто-пассивному *существованию*, к простому пребыванию в живом состоянии,

¹ См.: Маркс К. Капитал. Т. III. С. 274 – 275.

причем именно эта призрачная, мнимая, превращённо-иррациональная «жизнь» представляется целью (в конечном счёте) всякой деятельности, всякой активности, а эта последняя в свою очередь – чем-то несвойственным человеческому «я», чем-то по своей природе нечеловеческим. Человек, порабощённый и униженный вещами, которым он отдал и в которых овеществил свою сущность, идёт на ещё более гнусное унижение, когда выступает просто в роли потребителя, пользователя вещами. Здесь он относится к самому себе как к всего лишь органической вещи, как к животному, и вынужден наслаждаться не жизнью как деятельностью, а «жизнью» как голым бессодержательным существованием, не возвышенной радостью творчества, а низменными удовольствиями и бессмысленными грубыми развлечениями¹. Это – разрушение и распад человеческой личности.

Так процесс отчуждения увенчивается тем, что сами потребности человека становятся утилитарными, обесчеловеченными. Господство овеществлённых сил над человеком здесь выражается в характере самих потребностей, в их бессодержательности. Причём хуже всего то, что именно в этом состоянии самого крайнего оскудения и потери своей сущности человек чувствует себя «свободным», а это потребительское времяпрепровождение выступает как «свободное» время (*disposable time*), поскольку индивид может распоряжаться им в полном соответствии со своими собственными мещанскими предрассудками, оберегающими его от искушения взяться за подлинную деятельность. Ведь подлинной деятельностью в мире отчуждения может быть только ни на чём не останавливающаяся, ни перед какими своими частными результатами не преклоняющаяся революционная деятельность!..

Каким бы дидактически правильным и «отрегулированным» ни был процесс образования, если обучающийся подходит к обучению как к «учёбе», т. е. аналогично тому, как сформировавшийся человек относится к труду в рабочее время, когда труд для него – средство жизни и только, то подлинного освоения культуры и быть не может. Ибо тогда дух культуры с самого начала выступает для обучающегося как принципиально чуждое его со-

¹ См.: *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. М., 1939. S. 419.

кровенному «я», отравленному ядом утилитаризма. Образование представляется чем-то «урочным» и действительно становится наносным слоем на враждебном культуре «внутреннем мире» мещанина-потребителя, в том числе «интеллигентного» и кичащегося своей культурностью. Ибо все культурные ценности для него имеют значение «не сами по себе, не как самостоятельное проявление» человека, не как обретающие жизнь в творческом огне его деятельности, а лишь как выражения «некоего третьего, подставленного вместо них отношения, именно *отношения полезности, или использования*»¹.

«Великое множество мужчин и женщин, формально получивших “образование”, по окончании начальной... или средней школы или университета быстро возвращаются к состоянию неграмотности... Часы своего досуга они проводят лишь в таких занятиях, которые не требуют целеустремлённой деятельности ума. Они привыкают к чтению одной только “эскепистской” литературы (т. е. литературы, отвлекающей от жизненных тревог, трудностей и противоречий, букв[ально] – “избавительной”. – Г. Б.), к пустым развлечениям, к некритическому восприятию чужих мнений и чувств. Они приучаются повторять, как попугаи, те мысли, которых они нахватались из газет или из случайных разговоров...»²

«Если бы!... Если бы только у этих людей было хоть *что-нибудь*, чем им действительно хотелось бы заняться в свободное время!... Если бы у них был какой-нибудь серьёзный интерес, под знаком которого проходила бы вся их жизнь!... Но увы! Миллионы смыслёных, всем интересующихся, пытливых детей выросли и ведут скучную, пустую жизнь... Пустота, убожество, бесцельность... Вот, пожалуй, одна из величайших трагедий общества... Это трагедия миллионов человеческих жизней»³.

Общественные отношения, в которые человек вступает не как производитель тех или иных элементов культуры, а как их потребитель, замкнувшийся «у себя дома», в «уютном» микромире полезностей, образуют сферу быта. Пока быт «примитивен»

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 410.

² Мендер А. Э. От шести вечера до полуночи. М., 1947. С. 54 – 55.

³ Там же. С. 18.

и отгорожен от макромира социальных битв только тюлем, он не может ещё поглотить свою жертву всю целиком. В этом деле существенно преуспевает лишь «механизированное мещанство», вооружённое телевизором, холодильником и комфортабельным клозетом. Однако самое гнусное проявление дегуманизации человека в результате отчуждения культуры – это выход отношений потребления за пределы быта и распространение потребительского подхода на все без исключения общественные явления. Так из потребительского отношения к культуре возникают и затем упрочиваются под влиянием тенденций «массового духовного производства» такие «жанры», как развлекательное «чтиво», «кино» и «музыка»... Даже эмоции человека становятся бутафорскими, стандартными. На место эстетической деятельности приходят её отчуждённые эрзацы – мода и «боление» за футбольных и иных кумиров, на место любви – циничный и грубый секс, на место мышления – слепое следование нормам отчуждённого сознания, персонифицированному «общественному мнению» (Man), которое призвано помочь человеку спрятаться от самого себя в механической повседневности. Здесь безраздельно царят «идолы досуга и потребления».

Поскольку в отчуждённых формах человеческой деятельности вообще изглаживается всякое диалектическое развитие и единство качественного многообразия и повсюду справляет свой шабаш голое *количество* (а качество сводится к размеру и объёму), то и в сфере образования «больше» и «лучше» становятся синонимами¹. Образование превращается в отрасль массового стандартизированного производства механического «человека», у которого «действие и мысль протекают по определённым простым желобкам»². Так, американская «“демократическая школа”... оказывается... рассадником умственной посредственности, узкопрофессиональной сноровки и националистических приверженностей... массовые средства общения втискивают его (обывателя.– Г. Б.) опыт и наблюдения в рамки твёрдых шаблонов, так что в результате опыта и наблюдений, истолкованных подобным

¹ См.: Коэн М. Р. Американская мысль. Критический обзор. М., 1958. С. 45.

² Там же.

образом, он становится ещё невежественнее... Всё его поведение – это результат беспорядочного решения расплывчатых норм и принятых на веру ожиданий... Он проникнут каким-то смутным оптимизмом... Он перестаёт быть самостоятельной личностью, и, что ещё важнее, он теряет желание иметь свою индивидуальность... Дело не в том, что ему нравится или не нравится такая жизнь, а в том, что подобный вопрос вообще не встаёт перед ним в ясной и отчётливой форме, так что он не терзает себя размышлением и оценкой обстоятельств и событий этой жизни. Он стремится лишь заполучить свою долю окружающих его благ, затратив на это возможно меньше усилий и получив взамен возможно больше удовольствия»¹. Воистину, «ведь шахматные же пешки, и кто-то играет в нас» ...Этот социальный индифферентизм всегда исполнял роковую роль в исторических трагедиях.

Воспитание целостной личности – это не универсализация быта, не модернизация принципа полезности, которая лишь расширяет его сферу, а полное освобождение становящегося человека от влияния того замкнутого в себе «мирка», который является самым стойким убежищем мещанства. Коммунистическое воспитание на деле начинается там, где подвергается радикальнейшему искоренению всякий утилитаризм, и в частности утилитаристское сведение труда к способу добывания средств потребления. Становящийся целостный человек должен с самого начала относиться к процессу освоения культуры как к захватывающему всё его существо без остатка, ибо этот процесс есть вместе с тем процесс его слияния с социальным целым – путём творческой деятельности, путём свободного самоосуществления².

Одна из важнейших особенностей социалистической формации состоит в том, что здесь воспроизводство, причём прогрессирующее воспроизводство, рабочей силы становится планируемым и контролируемым процессом, точно так же как и собственное материальное производство. При социализме свободное от работы время каждого – это вверенное ему общественное (а отнюдь не частное) достояние величайшей ценности. И каждый ответ-

¹ Миллс Р. Властвующая элита. М., 1959. С. 426, 430, 431 (Гл. XIII. «Инертное общество»).

² См.: *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.* S. 506.

ственен не только перед самим собой, но и перед обществом (по-скольку нет ещё совпадения этих двух «видов» ответственности) за то, как он его расходует – посвящает освоению культуры, развитию своих рациональных или эстетических способностей, или расхищает это время в бессодержательных развлечениях. Пьянство, картёжничество, «зашибание козла», – способы увеселения, которые Фурье высмеял как «разрушительные», – вовсе не безобидны¹. Ибо, с точки зрения социализма, покушением на богатство общества является не только открытое тунеядство и безделье во время рабочего дня, но также и бессмысленное времяпрепровождение в часы досуга.

Морелли, один из утопистов – предшественников научного коммунизма, предлагал в качестве меры воспитательного воздействия на бездельников не лишение их каких-либо средств потребления, а отстранение их от работы, «дабы праздностью же наказать праздность»². Знаменитый идеолог французской революции XVIII века П. Гольбах писал: «Всякий праздный человек... обыкновенно становится вскоре столь же опасным для общества, сколь тягостным для самого себя»³. Возвысивший фаустовский принцип деяния на уровень философии И.-Г. Фихте обращается к человеку со словами: «Твоё деяние (Handeln) и только твоё деяние определяет твоё достоинство (Wert)»⁴. Но лишь марксизм открыл в деятельности, в труде сущность человека, сущность всей человеческой культуры. Элементарнейшей «клеточкой» социального бытия является человеческая деятельность – деятельность не в физиологически-натуралистическом смысле, а в смысле диалектического единства двух (противоположных моментов: во-первых, превращения свойств совершающегося во времени действия человека, живого процесса – в покоящиеся свойства предмета и, во-вторых, превращения свойств предмета в свойства человеческой активности, в человеческую способность. Первый полюс этого единства Маркс назвал опредмечива-

¹ См.: *Фурье Ш.* Избранные сочинения. Т. IV. М., 1954. С. 176 и далее.

² *Морелли.* Кодекс природы. М.; Л., 1947. С. 240.

³ *Holbach P. A.* La morale universelle, ou les devoirs de l'homme, fondée sur sa nature. T. 1. Amsterdam, 1776. P. 223 – 224.

⁴ *Fichte J.-G.* Die Bestimmung des Menschen // *Idem.* Werke. Bd. III. Hrsg von Medicus. Leipzig, 191 – 1912. S. 345.

нием (*die Vergegenständlichung*), второй – распредмечиванием (*die Entgegenständlichung*). Но человек никогда не начинает с непосредственного освоения природы в одиночку, он распредмечивает первоначально лишь то, что уже стало продуктом деятельности другого человека и что опредмечено последним. Такова простейшая социальная связь, простейший акт человеческого общения, т. е. общественное отношение, осуществляемое деятельностью людей. Поэтому вся человеческая деятельность, вся деятельная жизнь есть всегда не что иное, как его действие внутри «эфира» культуры, а тем самым – способ бытия культуры, и только отчуждение извращает это отношение.

До тех пор, пока не наступил тот исторический момент, когда произойдёт «снятие противоположности между рабочим и свободным временем»¹ и труд остаётся средством жизни, задача состоит в том, чтобы сокращать рабочее время – время труда в собственно материальном производстве². Однако сокращение рабочего времени исторически прогрессивно лишь в той мере, в какой оно даёт простор для увеличения не времени безделья или потребительских, бессодержательных занятий, а времени разностороннего развития человека в деятельности, времени приобщения к культуре. Подлинное освоение культуры предполагает умение наслаждаться не просто «культурно» (т. е. с соблюдением этикета), а самым живым содержанием культурных ценностей, наслаждаться слиянием всей своей жизни без остатка с их жизнью, с их судьбой – в творческой деятельности. Эта деятельность превратится в первейшую, всеобщую, абсолютную потребность, и время выключения из деятельности станет не только менее всего желанным, но самым тягостным временем.

О каком богатстве говорил В. И. Ленин, когда воспитание коммунистического человека рассматривал как возможное только путём освоения «всех тех богатств, которые выработало человечество»³? О «цивилизованных» удобствах мещанского существования? Конечно, нет! Ведь «чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека,

¹ *Marx K.* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 599.

² *Маркс К.* Капитал. Т. III. С. 833.

³ *Ленин В. И.* Сочинения. Изд. 4-е. Т. 31. С. 262.

без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту тотальность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому-либо заранее данному масштабу? Где человек воспроизводит себя не в какой-либо одной определённости, но производит себя во всей тотальности? Где он не стремится оставаться чем-то окончательно ставшим, но находится в абсолютном движении становления?»¹ При коммунизме, который Маркс определял как царство свободы², именно свободное время, превратившееся во время деятельности, а потому поглотившее в себе прежнее рабочее время и ставшее полностью свободным, будет мерой богатства³.

С обывательской точки зрения, стирание граней между свободным и рабочим временем представляется чем-то невыносимым, некоей утопией. Ведь мещанин не был бы мещанином, если бы не считал чужеродность своего «нутра» по отношению к духу культуры неотъемлемым свойством «человеческой природы». «Труд – средство жизни» – это для него верхний предел мудрости и вечная формула всякого бытия. Поэтому мещанин рисует себе коммунистическое общество как увековечивающее отчуждение и внутреннюю раздвоенность человека, разорванность его жизни на две принципиально разнородные части: рабочее время и время пользования готовыми результатами деятельности. В лучшем случае он соглашается лишь допустить, что труд в рабочее время будет выполняться добровольно, поскольку сознательность приведёт человека к тому, что он стоически смирится с «необходимостью» добросовестно выполнять свою обязанность трудиться, – обязанность вынужденную. «Общество в целом», которому мещанин дозволяет относиться к труду с трезвым сознанием действительного положения вещей и быть своего рода «коллективным утилитаристом», должно позаботиться о мещанине и внушить ему морально иллюзорную «потребность» в труде, чтобы он мог после рабочего дня предаваться своей не иллюзорной «первой жизненной потребности» – потреблению –

¹ *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 387.*

² См.: *Маркс К. Капитал. Т. III. С. 833.*

³ См.: *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 596.*

с совершенно спокойной совестью и сознанием своего «права» существовать в качестве социального животного... Но именно это представление о коммунизме и есть утопия, гнилая и реакционная мещанская утопия. Не отвергнув этой обывательщины самым решительным образом и без всяких компромиссов, нельзя ни на шаг продвинуться вперёд в коммунистическом освоении культуры, в формировании отношения к деятельности во всём её объёме (а не «от и до») как к высшей, тождественной для общества и личности, и потому действительной цели.

Культура человечества предстаёт перед становящимся человеком в опредмеченной форме – как необозримое богатство результатов прошлого труда. Живая деятельность многих поколений застыла и воплотилась в свойствах «вещей» – технических устройств, сооружений, произведений искусства, книг... Всё это подлежит освоению, всё это нужно распределить – оживотворить, превратить свойства «вещей» в содержание новой деятельности, новых способностей к творчеству. «Труд – это живой формообразующий огонь, это брэнность вещей... их формирование живым временем»¹. И только в живом огне человеческого труда культурные ценности могут жить, перевоплощаться и обогащаться. Если человеческий труд перестаёт выполнять свою миссию возродителя культуры прошлого, она остаётся спящей царевной, тщетно ожидающей своего освободителя, который один только может разбудить её для новой жизни и тем самым найти единственно возможный путь в будущее.

¹ Ibid. S. 266.

ОТНОШЕНИЕ К КАТЕГОРИИ ПРОТИВОРЕЧИЯ КАК ОБУСЛОВЛЕННОЕ НЕКОТОРЫМИ СОВРЕМЕННЫМИ ТЕНДЕНЦИЯМИ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

Когда строится какая-нибудь положительно-научная теория, например, физическая, никому не приходит в голову требовать от её создателя – физика, чтобы он применял выводимый им закон в самом процессе построения его теории. Иначе обстоит дело в философии, в диалектической логике. Здесь теоретик не имеет права оставаться лишь посторонним «судьёй», не подпадающим под действие выносимого им приговора. Коль скоро он трактует о категориях как *универсальных* методологических формах, он сам должен не только судить о них извне, но сознательно изобразить их действие в своём исследовании. *Закон его предмета есть также и закон построения его теории.* (Тождество того, что философ проповедует, и того, что он делает, заложено в последовательности его идей...).

Поэтому и рассмотрение категории противоречия, если оно не хочет само себя опровергать, должно представлять собой развёртывание противоречия. Доказывая, что содержательные антиномии всегда означают истинную постановку проблем, оно призвано саму проблему противоречия поставить в форме *её собственной антиномии*. Разрешение же антиномий должно быть исследовано в форме разрешения антиномии *самой проблемы* противоречия.

Чтобы разрешить сформулированную (§11, стр. 49–50)¹⁾ антиномию самой проблемы противоречия, надо овладеть тем предметным содержанием, в котором она действительно разрешается. Способом, каким можно добыть такое содержание, является *критика* – разумеется, не та критика, которая просто чинит расправу над своим предметом вненаучными средствами, не та критика, которая лишь упрекает, разоблачает, обвиняет и стыдит свой предмет, требуя от него, чтобы он не был тем, что он есть, т. е. морализирует, не та критика, которая «выплёвывает» предмет, ничуть не «раскусив» его, а научно-партийная критика, разлагаю-

шая свой предмет, выводя его из его специфических породивших его предпосылок (см. примеч. 206)².

В первой главе критика двух концепций – дистинктивизма и антиномизма – была проведена с точки зрения отношения диалектического противоречия к его языковому выражению, к его терминологическому облачению. Из столкновения их родилась антиномия самой проблемы диалектического противоречия, что означало извлечение из них лишь того, что они совместно «содержали» *истинного*. Теперь предстоит, исходя из этой антиномии как из определяющего поискового принципа, провести *целостную объясняющую* критику этих двух концепций. Социально-гносеологический анализ призван раскрыть необходимость и их ограниченной истинности, и их ложности, ничего не отбрасывая без истолкования. Именно этот критический анализ должен прочертить то *новое* направление, указать то *новое* «измерение», в котором найдёт себе разрешение сформулированная антиномия.

НЕКОТОРЫЕ СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

§ 12. Последствия разделения труда и отчуждения в сфере науки. Языковый фетишизм

Современная бурно прогрессирующая наука – детище своей эпохи и решительно во всём несёт на себе её печать. Правда, некоторым учёным порой и кажется, будто наука может быть автономным «царством», где верховенствует их собственное законодательство, независимое от треволений и бурь всего остального мира. При этом речь не идёт о том, что *результаты* всякой научно-исследовательской деятельности в конечном счёте всегда ставятся на службу собственно материальному производству¹, такую обслуживающую его роль науки никто не отри-

¹ Под *собственно* материальным производством, по Марксу, следует понимать общественное производство, в котором люди хотя создают и воссоздают свои социальные отношения, но только выступая сами как *агенты* процесса производства *вещной* продукции как таковой (см.: Маркс К. Капитал. Т. III. 1955. С. 833).

цает. Речь идёт о другом: о независимости методов и характере *самой исследовательской деятельности* от влияния того обстоятельства, что она подчинена – казалось бы только в её результатах – принципу использования (полезности). Но подобного рода представления, увы, – чистейшая иллюзия. Хуже того – чем больше учёный старается «просто» не замечать социальных зависимостей, в которые он «вплетён», тем властнее они сказываются в качестве слепых сил, контролирующих самые «потайные» механизмы его «строго, научного» мышления.

Разделение труда превратило научную деятельность в особую сферу, в «обособившийся орган» общественной жизни, который чем больше выступает в качестве «самостоятельно противостоящего» ей (Маркс), тем сильнее оказывается подчинён лежащей за его пределами социальной необходимости – необходимости собственно материального производства, его практическим требованиям. Наука ни в какой мере не выступает сама как субъект – носитель этой социальной необходимости, извне определяющей её судьбу в обществе. Но мало того, процесс расчленения *самой науки* безмерно усугубляет эту тенденцию. Расщепление её на огромное и непрерывно возрастающее множество всё более дробных и всё более узко специализированных звеньев и подзвеньев развивается во взаимодействии с расширением поля приложения результатов каждого звена и подзвена системы. Наука становится системой отраслей производства *продукции*, хотя этой её продукцией и является не что иное, как знание, – она становится системой отраслей *массового* духовного производства. Какая-нибудь лаборатория или какой-нибудь сектор научно-исследовательского института черпает огромное количество всяких данных, сведений из других звеньев расчленённой системы научных организаций и выбирает эти данные из возрастающего потока литературы, за которой становится столь трудно следить, что это дело превращается в особую техническую и тоже обособляющуюся задачу, выполняемую специалистами... Экспериментирование и проведение непосредственных наблюдений обособляется от собственно теоретических исследований – то и другое аналогичным образом стано-

вится уделом разных людей, владеющих какой-либо одной из этих неразделимых «частей» научной деятельности. «Разделяющие» линии рассекают живую деятельность таким образом, что «специализированные» звенья не просто различаются по своему предмету, но и теряют ту минимальную полноту содержания, которая единственно способна придать тому, что выполняется человеком, характер подлинной деятельности.

Маркс исследовал тенденции социального разделения труда как необходимо присущие *капиталистическому* обществу. На этих тенденциях мы и сосредоточим своё внимание. *Социальным* разделением труда является постольку, поскольку оно есть не просто различие между производственно-техническими функциями (не специфическое для деятельности человека и могущее быть различием между машинными операциями), но расчленение *самого человеческого труда как такового* в его социальной сущности. Будучи, следовательно, расчленением того способа, каким человек создаёт и воссоздаёт самого себя в своих чисто общественных характеристиках, оно по необходимости есть «разделение человека», превращение его в «частичного человека» (*der Teilmensch*)¹.

В собственно материальном производстве это означает предрращение рабочего – в XX в. во всё большей степени также и инженера – в придаток частичной функции системы машин и т. п. В подчинённой разделению труда науке, которая сама выделилась в качестве особой сферы именно благодаря ему, это означает превращение учёного в жертву «профессионального кретинизма» (как любил говорить Маркс). «Профессиональный кретинизм» в науке состоит вовсе не в той абстрактной «специализации вообще», к разговорам о вечности и неустраимости которой пытаются свести проблему разделения труда его апологеты, а в том, что каждое отдельное звено системы разделения труда и здесь тоже утрачивает самостоятельный смысл и содер-

¹ Siehe: *Marx K.* Das Kapital. Bd. I. S.S. 378, 513, 680. Ср.: *Маркс К.* Капитал. Т. I. С.С. 368, 493, 651. См. также: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. С. 303. Идеологизация разделения труда обычно апеллирует к *интеграции*, идущей рука об руку с дифференциацией. При этом, однако, умалчивается о том, что эта интеграция остаётся «по ту сторону» индивидов и лишь контрастно подчёркивает их измельчание.

жительность по мере того как перестаёт быть целостной деятельностью. В пределах сферы «деятельности» узкого профессионала остаются лишь внешне формальные ориентиры или рудименты тех функций, которые его не касаются как специалиста и до которых ему «нет дела». В отрыве друг от друга они постепенно теряют подвижность и способность к целостному живому развитию, закосневая в виде узаконенных «научной традицией» *формальных* способов действия, – таковы трафаретная манера изложения, «кастовая» терминология и т. п.

Вследствие всего этого разобщённые функции научной деятельности оказываются не содержащими непосредственно в себе самих свою необходимость; последняя как бы «выносятся за скобки» и регулирует и контролирует «научную работу» каждого узкого специалиста *извне*, как предписанная заранее цель, как диктуемые требования «внешней целесообразности» (Маркс). Эту необходимость несёт в себе только система, а в её звеньях она перестаёт выступать, т. е. система не только определяет необходимость каждого звена, но и «отнимает», монополизует и концентрирует её *исключительно* в себе, «по ту сторону» каждого отдельного звена. Поэтому отдельные звенья системы связаны и соотносятся с другими *так*, как бывают связаны между собой звенья в процессе собственно материального производства: то, что получается в одном месте (звене), в другом *используется*, т. е. служит средством производства совершенно безотносительно к тому, продуктом какого труда была используемая вещь и была ли она продуктом труда вообще.

Маркс определял *отношение использования, или полезности*, как такое, при котором «для индивида его отношения имеют значение не сами по себе, не как самостоятельные проявления, а как маски...» этого отношения; отношение полезности выступает как нечто «*третье*», подставляемое на место специфической природы замаскированного им действительного отношения¹.

Использовать – значит не продолжить жизнь опредмеченной деятельности, а просто заставить служить для посторонних целей, оставляя эту деятельность «окаменевшей» и выступающей лишь как пригодное свойство полезной вещи. Пользователь

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 410.

всегда оказывается стоящим ниже того, что он использует из мира человеческой культуры, а используемое средство – гораздо достойнее, чем его ограниченные цели¹. Ведь для извлечения пользы из вещи, являющейся продуктом труда, совершенно «не нужно» подниматься до уровня её демиурга и превращать её предметные свойства в свои *деятельные способности*, т. е. осваивать опредмеченную культуру и переводить её в форму творческой активности субъекта. Развитый творческий субъект, вообще *распредмечивание* становится излишней «роскошью», а стремление к нему – причудой человека «не от мира сего».

Однако только в представлении утилитариста (в соответствии с его мещанским идеалом «свободы» *от* всякой деятельности) «подлинная жизнь» – это полное погружение в процесс удовлетворения потребительских потребностей, т. е. использование как *абсолютное* нераспредмечивание. Но чтобы стать «способным» пользоваться предметом без каких бы то ни было следов распредмечивающей деятельности, потребовалось бы превратиться в настоящее животное. На деле пользование предметом есть всегда *лишь неполное* распредмечивание. Не только в труде, но даже и в потреблении, если оно всё ещё человеческое, использование обязательно носит на себе печать деятельности (которая всегда есть единство противоположностей опредмечивания и распредмечивания). Дело заключается лишь в том, что *использующая* деятельность по *уровню* развития стоит *ниже* *используемой* деятельности, опредмеченной в вещи.

Вся история науки – точно так же как и история материальной и духовной культуры в целом – именно потому и выступает как действительно прогрессирующее движение, что предшествующие достижения человеческой деятельности не остаются навеки только используемыми последующей деятельностью в овеществлённой форме, но получают новую жизнь в *столь же* раз-

¹ «Плуг почтеннее, чем те наслаждения, которые готовятся им и являются целями. Орудие сохраняется, между тем как непосредственные наслаждения проходят и забываются. в своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, хотя по своим целям он скорее подчинён ей» (Гегель. Сочинения. Т. VI. С. 205). Вернее было бы сказать, что он подчинён им же созданным отчуждённым *социальным* силам. Ср.: Ленин В. И. Сочинения. Изд. 4-е. Т. 38. С. 181.

витой – а благодаря этому способной стать и *более* развитой – распредемечающей. их деятельности. Использование же создаёт возможность квазипреемственности в истории культуры – в противоположность подлинной преемственности путём распредечивания. Полностью распредемитить, например, знание – значит видеть теоретическим взором именно то, что видел его первооткрыватель (или даже больше) в *предмете* знания. Использовать же знание можно для совершенно чуждых ему целей, отнюдь не постигая предмета в целом и просто утилизируя знание как нечто самостоятельно существующее, как особый «полезный предмет» *наряду с его предметом.*

Утилитаризм и догматизм равным образом рассматривают знание просто как нечто, используемое в отрыве от его предмета, как *самостоятельную «вещь»*. Что касается утилитаризма, то он делает эту «вещь» объектом якобы чистого произвола; он рассматривает знание как сверхпластичное, полагая, что из него можно лепить всё, что угодно, – в соответствии со степенью пошлости и абсурдности той потребности, которой продиктовано её использование. Догматизм же, наоборот; берёт знание в сверхтвёрдом состоянии, как нечто абсолютно не поддающееся изменению, как совокупность священных текстов и авторитетных положений, которые можно лишь «соблюдать»; ортодоксальность в соответствии с этим измеряется догматизмом по шкале твёрдости... Однако тот и другой – стороны одной медали. Чтобы догматизировать знание, его надо сначала произвольно утилизировать, а тем самым извратить. Чтобы утилизировать его, надо предварительно придать ему твёрдость ремесленного инструмента – механического рецепта действия.

По отношению к историческим феноменам культуры их утилизация означает их осквернение... Противоположное утилитаризму стремление сохранить исторические достижения культуры в их музейной неприкосновенности как мёртвые памятники былого, хотя и спасает их от того, чтобы ими – возвышенными произведениями человеческого гения – забивали гвозди и утепляли клозеты, тем не менее само остаётся в негативной зависимости от утилитаризма. Оно догматизирует взятую саму по себе эмпирическую историю культуры, следовательно, *эkleктически* её

догматизирует и обрекает на превращение в лишь созерцаемые ценности. *Ценность* – это негативное определение культурного феномена, как спасаемого условным «табу» от свирепого нигилизма, от разгула утилитаризма³. (Ведь утилитаризм весь мир сводит к арсеналу средств потребления, к кладовой полезностей и измеряет их единственной мерой – прибыльностью-эффективностью, подчиняя всё и вся закону минимизации средств.) Ценностная точка зрения есть поэтому точка зрения «доброто» архивариуса или музейного хранителя, ютящегося в закоулках отчуждённого мира, идущего к своему закату буржуазного общества.

Когда само духовное производство преобразуется по образу и подобию собственно материального производства, тогда разделение труда, проникшее внутрь организма науки, делает отношение между его «разрозненными членами»¹ отношением использования. Но тогда уже *внутри самой науки* знание всё больше не распределчивается, всё больше выступает не как знание своего предмета, а как *особое бытие*. Излишним и «ненужным» всё больше становится как раз *идеальное* воспроизведение, в котором знание не есть особое бытие ни в какой степени, но есть «бытие в другом» – стало быть, «ненужной» роскошью становится само теоретическое мышление как порождающее идеальное из материального². На долю частичного человека всё меньше выпадает самому исполнять «мелодию» идеального, поэтому ему и весь «оркестр» науки в целом представляется производящим лишь механическую сумму звуков.

Любое «положение», любая формула начинают разделять судьбу прочих средств производства, точнее, средств труда, употребляемых в процессе производства в качестве *готовых вещей*, которые обладают совершенно самостоятельным существованием во времени и пространстве и в которых совершенно «угас» живой процесс создавшей их деятельности. Знание выступает как «*готовое знание*», как «завершённая производством» вещь. При этом готовность его определяется именно его дальнейшей используемостью (утилизуемостью!). В качестве такого особо-

¹ «*Membra disjecta*» – излюбленная Марксом образная характеристика разделения труда (выраженная словами Горация).

² См. работу фундаментального значения: *Ильенков Э. В. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962.*

го бытия знание не чем иным, как *орудием действия* столь же материальным, как и все прочие орудия труда, и отличающимся от них лишь тем, что оно изготовлено не из металла или пластмассы, а из... *языка как носителя информации*. Знание берётся и фиксируется как опредмеченное и овеществлённое, как намертво окаменевшее в этой своей преобразованной языковой материи, в какой оно оказывается как бы «зашифрованным», «закодированным»... *Знание сводится к информации*.

Когда знание низводится до играющего роль языкового орудия действия – своего рода «рецепта», – тогда и «*знать*» становится неким формальным навыком, состоящим в умении эффективно пользоваться соответствующей информацией. Чтобы приобрести такой навык, достаточно добиться *формального* знания как суммы сведений. Это формальное усвоение создаёт иллюзию приобщённости обладателя знания к научной культуре, к её истории и «ценностям». Мерилом освоенности становится *прочность* удержания «усвоенных» сведений в «памяти» максимального «объёма». «Учёность» всё явнее понимается как широта эрудированности, т. е. чисто количественным образом, ибо само научное знание выступает как огромное катастрофически быстро возрастающее *количество* различных сведений. «Эрудит» и педант видит поэтому свой идеал в том, чтобы уподобиться библиотечному хранилищу и максимально туго набить свою «голову» сведениями, сведениями и ещё сведениями. Их систематичность для него – это просто их каталогизированность, т. е. такая соотнесённость со способами использования, которая делает их доступными для употребления.

Соответственно этому и учить других для педанта означает одно – заставлять запоминать, зазубривать знание как «готовое», как «тексты». Когда педанты берут в свои руки учение, оно вырождается в *учёбу*¹.

¹ Маркс имел случай нарисовать портрет такого «знатока литературы», характеризую вольгарного экономиста В. Рошера. «Рошер безусловно обладает большим и часто очень полезным знанием литературы... почтенный человек... Какая это самодовольная, чванливая, умеренная, хитрая эклектическая скотина! ...Подобный педант... по своей натуре никогда не может выйти за рамки учёбы и преподавания заученного... Он мог бы быть полезен для своих учеников. Лишь бы... напрямик сказал: здесь противоречие; одни говорят так, другие этак; у меня же по

Отношение использования, возникшее в недрах собственно материального производства, впоследствии воспроизводится в самой науке – *научным трудом*, поскольку последний сам обретает все черты овеществляющейся деятельности, которая превращает знание в языковое орудие. Сама деятельность по выработке знания – его производство – становится нацеленной на изготовление «рецептов», служащих для использования открытых за ними способов действительного освоения предмета. *Узкая практика «частичного»* научного работника требует именно такого «вооружения» её знанием. Ему как агенту производства «готового» знания бывает важна и «нужна» в качестве «орудия труда» лишь какая-то расчётная формула, лишь какое-то итоговое «положение», сформулированное в стиле инструкции... Это – не объяснение предмета, а описание технического приёма использования. И всё дело в том, что такой «прикладной» характер приобретает *сам процесс исследования* на высочайших и удалённых от «конечного» использования «этажах» здания науки.

Под давлением требований массового духовного производства уже сам исследователь начинает понимать свою задачу как получение «готового знания», которое «облегчено» от всяких «оторванных от жизни мудрствований» и сведено к информационному орудью частичной функции. Ничего лишнего! Простое знание, «дешёвое» исследование, «экономное» мышление!

Подлинная тайна этой «простоты» и «экономии» – в *устранении* ориентации познавательного акта на свои *собственные*, «чрезмерно сложные» закономерности – закономерности *идеального* воспроизведения предмета – и *утверждении ориентации непосредственно на законы его опредмечивания в языке как носителя информации*, и только. Познание выступает не как лишь выполняющее свои идеальные мыслительные движения в языковой материи, а как сводящееся просто к преобразованию этой эмпирически данной языковой материи. Законы познания дей-

существу вопроса нет никакого мнения; посмотрите, не сможете ли вы разобраться сами... Он даже не понимает самих *вопросов*, и потому... занимается только собиранием готовых ответов...» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 1-е. Т. XXV. С. 404).

Ср.: Батищев Г. С. Методологические аспекты формирования целостной личности // Доклады АПН СССР. 1962. №№ 1 и 2.

ствуют теперь *через* законы процесса, *отличного* от него самого, *через другой* процесс, а именно – *через языковую деятельность*, так что последняя как бы берёт на себя утерянные процессом мышления функции саморегуляции, подчиняет его своему принудительному контролю и *властвует над ним, как внешняя сила*. Познание становится подвластным требованиям языковой деятельности и потому обрастает *превращёнными формами...*

Таким образом, в сфере науки, подчинённой социальному разделению труда, свирепствует тот самый процесс, который был исследован Марксом, как *отчуждение* (*die Entfremdung*¹). Под отчуждением Маркс понимает в этих произведениях исторически-преходящее *превращение* социальной необходимости человеческой деятельности (в форме труда) *из свободной в несвободную*, т. е. *превращение сил самой этой деятельности* (и создаваемых только ёю) *в «самостоятельно противостоящие» ей, чуждые и враждебные силы*. В этих силах стёрты всякие следы их происхождения из деятельности человека и потому они консолидируются в особый мир, существующий будто бы наряду с индивидами и властвующий над ними². Этот мир предстаёт столь же непокорным и независимым, как некогда – стихийные силы природы; он образует собой *социальную среду* (*milieu*). Однако подчинение индивидов её господству есть лишь их *самопорабощение*.

Вся материальная и духовная культура человечества становится принадлежащей этой среде в отличие от самих индивидов, ютящихся в её закоулках и уже не узнающих в опредмеченном богатстве, человеческой деятельности самих себя, своей собственной сущности. Опредмечивание не выливается непосредственно в полное распредмечивание и служит формой осуществления процесса отчуждения. Оно есть поэтому созидание мира отчуж-

¹ Siehe: *Marx K.* Das Kapital. Bd. I. S. 639 etc; Bd. III. S. 870 – 885 etc, etc. Поскольку речь идёт именно о новой, выработанной Марксом в 1850 – 1860 гг. категории отчуждения, то к ней должны быть применимы слова В. И. Ленина: «В ...философии марксизма, вылитой из одного куска стали, нельзя вынуть ни одной основной посылки, ни одной существенной части» (*Ленин В. И.* Сочинения. Изд. 4-е. Т. 14. С. 132). См. также наст. изд.: Примеч. 147.⁴⁾

² «...Это консолидирование... является одним из *главных* моментов в предшествующем историческом развитии» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 32; курсив мой. – Г. Б.).

дённой в виде *вещей* культуры – *овеществление*. Социальные, созданные человеком свойства этих вещей выступают как якобы «природные» свойства этих вещей самих по себе, и таким образом отчуждение необходимо проявляется в *фетишизме* – товарном, морально-правовом, идеологическом и т. п.

Когда сама дознавательная деятельность в форме научного труда всё больше становится отчуждающейся, тогда диалектический разум превращается во всё большей степени в *изуродованный отчуждением разум* – в рассудок, приобретающий рассудочный характер, мышление подчиняется своим имманентным диалектическим законам лишь окольным, опосредствованным путём и в *превращённой* форме – *через* законы его выражения в *языке*. Поэтому отчуждение в науке означает *фетишизацию языка* как носителя информации. Законы познающего мышления, ставшего рассудочным, представляются присущими самому языку, самой материи, в которой выполнено и опредмечено мышление, законы же оперирования языковыми формообразованиями неизбежно подставляются на место законов мышления. Формальная логика и равным образом её современное продолжение, математическая логика, – положительные науки, изучающие законы *языковых операций* человека, – в результате «вмешательства» отчуждения начинают заниматься *описанием превращённой видимости* изуродованного этим отчуждением познания. Вот почему кажется, будто формальная или математическая логика есть *логика мышления*, или *теория мышления*¹.

Язык – причём не язык во всем богатстве его аспектов², столь же многообразных, как и общественная жизнь, а язык в его *одной единственной* функции носителя научной информации (безличного, стандартного, лишённого почти всех эстетических функций) – представляется тем наконец-то найденным, чисто эмпирическим явлением, которое заключает в себе все тайны познания. Изучайте доступнейшую из вещей – язык как таковой – и вы построите

¹ См.: *Зиновьев А. А.* Философские проблемы многозначной логики. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С.С. 100, 102.

² Предавшийся самокритике «поздний» Витгенштейн отмечал крайнюю бедность представлений формальных логиков о структуре языка (Siehe: *Wittgenstein L.* Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations. Oxford, 1953. P. 12).

универсальную «логику науки», заявляют поборники этого «нового» фетишизма. «Вся философия есть „критика языка“...»¹. «Задачей философии является семиотический анализ; проблемы философии относятся не к глубочайшей (ultimate) природе бытия, а к семантической структуре языка науки...»².

Эта модная «языковая» философия вреднее, чем подумать при ознакомлении с нею как бы «со стороны». Ибо (подобно тому как вульгарная политэкономия лишь выражает объективную видимость, окутывающую процесс производства капитала) она выражает *объективные* превращенные формы познания, стало быть, является симптомом *действительной* болезни и отнюдь не сводится к сознательным злокозненным измышлениям буржуазных идеологов. (Поскольку гносеология остаётся во власти этих превращённых форм познания и идеологизирует их, она заслуживает названия *вульгарной гносеологии*.)

§ 13. Раздвоение познания: разрыв между творческим процессом и результатами познания

Фетишистские формы проявления действительных процессов – в том числе процесса познания – образуют «замороженный, искажённый и на голову поставленный мир» с его «религией повседневной жизни...»³. Для «частичного» научного работника – «узкого специалиста» – познание необходимо выступает как раздвоенное и выделившее из себя *два полюса*, которые разрывают его неразрывные моменты и как бы монополизируют их в изолированности друг от друга.

На одном таком полюсе познания – *рассудок*. Поскольку рассудок отличается тем, что придаёт категориям теоретического мышления неподвижность, т. е. лишает их творческой жизни непрерывного развития и заставляет застыть, окаменеть, постольку развитие мысли представляется чем-то принципиально чуждым и посторонним рассудку и если даже и наблюдаемым в его сфере,

¹ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: ИЛ, 1958. С. 44. Афоризм 4.0031.

² *Carnap R.* Introduction into Semantics and Formalization of Logic. Camb. – Mass., 1959. P. 250.

³ *Маркс К.* Капитал. Т. III. С. 843.

то оказывающимся всецело лишь результатом вмешательства *извне* какого-то инородного, *нерассудочного* начала. Это не значит, что рассудочное мышление исключает *всякое* движение, – напротив, формально-дедуктивное движение с помощью *готовых* понятий, выработанных до него и независимо от него, ему свойственно. Более того, в пределах рассудка возможно даже «исследование», т. е. получение, казалось бы, «нового» знания, если только такое исследование представляет собой лишь извлечение на свет и выявление в подробностях того, что в принципе было раньше уже открыто, или «приоткрыто»...

В такого рода «исследованиях» методологические понятия уже не играют роли сгустков *способности* к усмотрению *новых* истин, а образуют «готовую» застывшую *схему* движения в уже открытой и замкнутой предметной сфере, – схему, жёстко предопределяющую каждый шаг в её пределах и не позволяющую выйти за её границы (именно эти границы и становятся границами кругозора «узкого специалиста» в науке). Рассудок допускает «всякое» движение мысли, кроме собственно мыслительного, – он исключает именно *познавательное* (или познающее) движение, т. е. движение *мышления как мышления* (то, что называют переходом от незнания к знанию, или *становлением* знания).

Это непрерывно преодолевающее свои границы познающее движение мышления в предмете, этот познавательно-творческий процесс концентрируется как исключительное достояние *противоположного* рассудку полюса познания. Хотя всё рассудочное – продукт и прямое порождение творческого процесса, тем не менее оно кажется предельно чуждым творчеству и несоизмеримо с ним, – как будто эти два в действительности нерасторжимые момента стали принадлежать к разным «мирам». Вот почему случается так, что человек, впитавший в себя «дух» одного из этих двух полярно противостоящих друг другу «миров» и безраздельно отдавшийся ему, лишается способности даже представить себе, что представляет собой другой «мир»...

Такая поляризация познания, происходящая вследствие отчуждения научного труда и фетишизации языка науки, ведёт к следующим четырём весьма важным обстоятельствам.

Во-первых, в условиях господства отчуждения (в буржуазном

обществе), когда могущественные слепые силы властно распоряжаются деятельностью учёного и её результатами, грубо вмешиваясь даже в то, что делается в его лаборатории, и ко всему прилагая свой единственный утилитарный критерий эффективности-прибыльности, – тогда опредмечивание как бы сливается с отчуждением. Для учёного воплотить мысль в материале языка означает не просто выразить её, но и совершить её отчуждение, утратить её как достояние личности (если она *была* таким достоянием) и позволить враждебным силам пользоваться ею и уродовать её... Творческий интеллигент даже начинает питать отвращение к процессу распространения (публикации) своих идей (ибо получается, что поистине «мысль изреченная есть ложь»). Он лишается подлинно человеческого способа общения – через *предметное* самоутверждение личности: в результатах творчества он не объединяется с другими личностями, а отгораживается от них глухой стеной... Поэтому противоположный отчуждаемому и отчуждающемуся рассудку полюс наделяется характеристиками *неопредмечиваемости*, «принципиальной необъективности». Таким неопредмечиваемым и предстаёт собственно творческий процесс познания.

Во-вторых, общественные определения и социальная сущность научного познания выступают как проклятые оковы, навязанные отчуждённым миром, – как всё стандартизирующие и нивелирующие, обезличивающие и убивающие всё индивидуальное во имя общезначимости, умертвляющие всё живое и подавляющие личность чуждые силы.носителем этих стандартизирующих мышление сил оказывается рассудок. Рассудочные формообразования, не просто опредмеченные, но овеществлённые в языке, воспринимаются совершенно фетишистски – как натуралистические компоненты среды «человека-робинзона». Последний видит в фактах общественного познания не опредмеченное богатство живого творчества, а просто гносеологические «вещи», которые, будучи мертвы, чужды и враждебны ему, могут только подавлять его творчество. Поэтому избавленная от рассудочности «сфера» кажется обладающей *необщественными* характеристиками. Эта сфера неизбежно рисуется как абсолютно *индивидуальное*, «единственное» (на манер Макса Штирнера). Таким чисто индивиду-

альном и предстаёт творческий процесс познания, приписываемый абстрактному индивиду – «гносеологическому робинзону».

В-третьих, необходимость, выступающая для такого «робинзона» от науки в облике мертвящей скуки рассудочной упорядоченности – жёсткого механистического детерминизма, – кажется ему полностью исключаящей всякое прогрессирующее движение к новому. Поэтому творческий процесс кажется осуществимым исключительно благодаря избавлению от необходимостей, благодаря достижению индивидом состояния безусловности, недетерминированности. Творчество изображается как игра чистой *случайности*. Творить – это якобы значит мочь действовать, реализуя «свободу воли» – вопреки всякому закономерному порядку, выпутавшись из всех причинных связей и взломав все объективные детерминизмы, которые в сознании индивида «робинзона» совпадают с насильственной и беспощадной диктатурой слепых сил овеществления¹.

Наконец, *в-четвертых*, господство рассудочного мышления создаёт впечатление, будто нет и быть не может никакой иной рациональности, кроме как совпадающей с рассудочную. Поэтому противоположный рассудку полюс познания – творчество – представляется средоточием «*иррациональных* способностей»².

...Коммунизм, уничтожая не какую-нибудь частную форму отчуждения, а отчуждение вообще и во всех возможных формах, кладёт конец такому раздвоению познания и тем самым делает возможным исчезновение прежде неизбежной видимости, будто существуют два чуждых друг другу «мира» – рассудочный и иррациональный.

БЛИЖАЙШИЕ СОЦИАЛЬНО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ ДИСТИНКТИВИЗМА И АНТИНОМИЗМА

Раздвоение познания, разрывающее совершенно неразрывные моменты мышления, рассекает, убивает и как бы растаскивает на

¹ В буржуазном обществе сам индивид является лишь «случайным» (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С.С. 71, 76 – 78).

² Именно такое мнимое «иррациональное» выдаётся иррационалистами за «подлинно человеческое» (относительно марксистского понятия *иррационального* см. наст. изд. С. 75, а также 66)⁵).

части также и живое диалектическое противоречие. «Частичному человеку» эта категория кажется *«не работающей»*, *«устаревшей»* вместе со всем классическим философским наследием.

С одной стороны, в так называемом готовом знании, где господствует омертвляющий результаты исследований механический рассудок, в роли законов познания представляются законы языковых операций, и среди них – «принцип непротиворечивости». Фетишизация «языка науки» приводит к тому, что этот принцип кажется уже не тем, чем он в действительности является – не просто *терминологическим условием выражения мысли*, её внешнего предметного выполнения, а чем-то гораздо большим – *законом самого познающего мышления как такового*, чуть ли не самым основным его законом.

С другой стороны, кажущийся иррациональным творческий процесс оказывается населённым «изгнанными» из сферы рассудка противоречиями. При этом противоречию часто действительно приходится играть разрушительную роль, поскольку сложившийся формализм старого научного знания превращается рассудком из предпосылки получения нового знания в тормоз на пути процесса открытия и для совершения последнего нередко требуется буквально «взламывать» этот формализм. Такую негативную роль противоречие выполняет в форме *антиномии*, сущность которой, однако, представляется чем-то совершенно чуждым всему формальному и рассудочному, а так как рациональное сливается с рассудочным, то также и чуждым всему рациональному. Антиномия представляется иррациональной.

§ 14. Позитивистский характер дистинктивизма. Семантический субъективизм и технически-прагматический идеал единой «непротиворечивой системы» мира

Сначала обратим внимание на тех «представителей науки», весь научный «мир» которых ограничен сферой отчуждённых результатов познания – сферой так называемого готового знания. Эти люди не способны и не желают даже в воображении представить себе никакого иного типа «мышления», кроме плоско-описательного и механически формального, так же как и никаких иных

его ориентиров, кроме эмпирически данных в «языке науки» правил «организации знания» в «непротиворечивые системы высказываний». Они выступают как *носители отношений отчуждения* и использования, довольные всеми их последствиями.

«В формах проявления, отчуждённых по отношению к внутренней связи и, если взять их изолированно, нелепых, носители этих отношений чувствуют себя дома, как рыба в воде»¹. Мир отчуждения, изуродовавший самый процесс познания, кажется им «наилучшим из миров», если не единственно возможным и «естественным», так что никакие противоречия и тревоги не пробуждают их от состояния самодовольства. Дух личности, обретшей социальное самосознание, в них ещё не просыпался...

Теоретическое мышление со времени своего рождения утверждалось в противовес стихийности и наивности обыденного сознания и «домашнего» здравого смысла. Можно наблюдать, однако, формирование своеобразной разновидности обыденного сознания *внутри* самой современной науки, несмотря на то, что она как целое ушла так далеко вперёд. Это – «*научный здравый смысл*», или, говоря более точно, *технически-прагматическое сознание*. Прогресс науки, если только он не слишком стремителен, этому весьма живучему сознанию не страшен; в условиях разделения труда любые результаты любых открытий оно просто берёт как «*готовые*» и *использует*, делая их предметом своей «узкой специальности» и источником заработка. «...То, что является как блестящее открытие... превращается в конце концов в заведённый порядок дел, в достояние ремесленников от науки»². Именно эти ремесленники от науки, в чьих руках живое творчество открывателей омертвляется, окаменевают и превращается в традиционно-догматический «рецепт» для утилизации, и выступают как представители технически-прагматического сознания.

Плоский технический формализм этого фетишистского сознания – отнюдь не продукт «отрыва от жизни», но, напротив, хорошо соответствует и «служит» их узко профессиональной

¹ *Marx K. Das Kapital. Bd. III. S. 829. Vgl.: S. 885. Ср.: Маркс К. Капитал. Т. III. С.С. 792, 844.*

² *Black M. Problems of Analysis. Philosophical Essays. Ithaca, 1954. P. 7.*

«жизни», их утилитарной практике в качестве «частичных» технических агентов технического процесса производства – производства неважно чего – знания или новейшей губной помады, рекламного приспособления или средств уничтожения человечества. Самую науку они превращают в модернизированную ультратехническую обывательщину, а научную жизнь – в мещанскую обыденную жизнь, вращающуюся в бутафорском мире иррациональных форм проявления.

«В обыденной жизни практическим носителям определённых экономических отношений, выступающих и практически схватываемых в иррациональных формах, нет никакого дела до процесса опосредствования этих иррациональных форм, а так как они вжились в них и в них движутся, то их рассудок несколько не спотыкается о них... Здесь справедливо то, что Гегель¹ сказал в отношении известных математических формул: то, что обыденный человеческий рассудок находит иррациональным, есть рациональное, и его рациональность есть сама иррациональность»². «Частичному» научному работнику с его технически-прагматическим сознанием нет никакого дела до кажущихся ему «иррациональными» глубин творческого мышления. Сам он – индивид весьма скучный и игру воображения не уважает. Что же касается таких «материй», как идеальное, то они для него совершенно потусторонни. Он вжился в рассудочные формообразования, сросся с ними, как со своей, раковиной, и отрицает решительно всё то, что ему эта им же образованная раковина загоразживает. а загоразживает она весь подлинный, объективный, горящий вечным гераклитовым огнём, развития действительный мир.

Вслед за возникновением технически-прагматического сознания сложилось и его философское, вернее, *квазифилософское* выражение. Таким его выражением, а одновременно – его оправданием и идеологизацией явился *позитивизм*. И всё же только третий позитивизм, или неопозитивизм XX в., вполне адекватно представил этот «научно»-технический обыденный рассудок

¹ Гегель. Сочинения. Т. I. М.; Л., 1929. С. 336.

² Marx K. Das Kapital. Bd. III. S. 829. Ср.: Маркс К. Капитал. Т. III. С. 792.

с его языковым фетишизмом. Лозунг *философии языка* науки, возвестивший новый культ символов и знаков, был выдвинут вместе с провозглашением циничного и самодовольного *нигилизма* ко всей истории философской культуры. Иной неопозитивист даже бравирует тем, что он – «Гегеля не чтец»: невежество в области «метафизики» стало почитаться за добродетель. Иначе и не могло быть – ведь голос «научного» обывателя и «технического» мещанина в сфере философии по необходимости должен быть голосом вандализма по отношению к великим философским проблемам – отрицанием их как просто «бессмысленных», т. е. не достаиваемых даже квалификации «ложных», или заблуждения.

Неопозитивизм поэтому не является продолжателем или приемником философского *рационализма* и не может выступать в качестве его защитника. Самую рациональность неопозитивизм видит там, где в действительности он имеет дело лишь с превращёнными формами познания, с рассудочными формообразованиями, фиксированными на фетишистский манер как структуры языка. Об эти последние он воистину «нисколько не спотыкается». Его совершенно не касаются действительные категориальные формы диалектического разума, последние для него как бы вовсе не существуют. Поэтому неопозитивизм представляет собой такой «рационализм», который с самого начала провозглашает своим высшим принципом собственную ограниченность. Эта ограниченность такого рода, что она предопределяет весь характер подвергаемой жёсткому ограничению области и делает мнимо рациональное как бы находящимся в плену у того «неведомого» и «невыразимого», что бушует «по ту сторону» его границ. Тем самым неопозитивизм оказывается в роли покорного слуги практических иррациональных сил и жалкого прислужника иррационалистической философии.

Процесс отчуждения, доводимый современным капитализмом до крайней черты, давно противопоставил социально обнищавшего индивида всей социальной культуре как его *среде* – той новой, искусственной среде, которая господствует над ним гораздо более властно, чем географическая среда – над обыкновенным животным. История, сводящаяся на деле к деятельности самих людей, представляется «научному» обывателю – «винтику» со-

вершенно непостижимым иррациональным хаосом, от которого он старается спрятаться, окопавшись в своём «мирке».

Сознанию этого трусливого самодовольного обывателя, которому «критически» наплевать на ход мировых событий, политику и т. п., очень хорошо соответствует в качестве его идеологизации позитивистский квазирационализм, отгораживающийся, как от «бессмысленных», от всех тех проблем, которые касаются предметного смысла и социального значения деятельности «узкого специалиста», и проповедующий его изоляцию от этих проблем, его замыкание в мёртвых языковых формообразованиях¹. Согласно неопозитивистскому «идеалу» «строгой» науки, она «... должна тесниться на жалких островках, со всех сторон окружённых зияющей мрачной пропастью алогического, недоступного, запретного»². Это – гнусная апология превращения «частичного» научного работника в объект слепых отчуждённых сил, техническое орудие дикой иррациональной стихии. Такой «технар» безопасен» при любой формации, «скромен», и безразличен по отношению к любой политической мерзости и с готовностью всегда «функционирует» в том углу, в который его посадят в качестве «узкого специалиста». Неопозитивизм – это точка зрения «профессионального кретинизма»³ и наплевательского отношения к философии, к социальным проблемам, ко всему действительному миру.

Но изолировавшийся и замкнувшийся в своём «техническом»

¹ Над этим добровольным самозамуровыванием издеваются философы-иррационалисты: «Позитивистский человек – это курьёзное существо, которое ютится на крошечном островке света, образованного тем, что он находит “имеющим смысл”, тогда как всё окружающее пространство... оставляется погружённым во мрак “бессмысленного”. Позитивизм просто примирился с раздробленным бытием современного человека и создал философию, направленную на усугубление его» (*Barret W. Irrational Man. A Study in Existential Philosophy. N. Y., 1958. P. 19.*)

² *Батуцев Г. С. О категории противоречия в «Философских тетрадах» В. И. Ленина // В. И. Ленин и вопросы марксистской философии. М.: МГЭИ, 1960. С. 139.*

³ «Профессиональный кретинизм... здесь почитается за высшую добродетель. Поэтому-то... построение “непротиворечивых систем высказываний” здесь и превращается в высший принцип умственной работы... Неопозитивизм лишь освящает эту отчуждённо-уродливую форму мышления...» (*Ильенков Э. В. Трусливый нигилизм «героического позитивиста» // Вопросы философии. 1959. № 9. С. 105.*)

мирке «научный» обыватель тем самым унижает самого себя до уровня *вещи*, механического устройства, или, как говорят кибернетики, «интеллектуальной машины». Человек потерял самого себя, раскололся, унизился, измельчал настолько, что утратил *личность*, стал стандартным... Из учёного-творца и искателя он выродился в информационный автомат по переработке «готового» знания... и тогда неопозитивизму, идеологизирующему это *фактическое* падение человека, остаётся лишь констатировать, что среди носителей инженерно-прагматического сознания «мыслящего, представляющего субъекта нет»¹. Индивид на деле совершает вместо мышления нечто такое, что уже не является подлинным мышлением, но что обще ему с автоматом, с кибернетическим устройством².

Такой индивид, став информационным роботом, имеет веские основания сказать: «*Границы моего языка означают границы моего мира*»³. Этот отчуждённый язык, ставший границей «мирка» «частичного», «технического» человека, представляется ему единственно сущей реальностью и чем-то истинно первичным – «языковой действительностью». Неопозитивистская концепция «готового» «организованного» знания представляет собой не что иное, как изображение этого господства языка над рассудочным мышлением и апологию языкового фетишизма. «В начале было Слово», – говорит Евангелие от Иоанна, и при чтении трудов некоторых логических позитивистов, – пишет Б. Рассел (*NB*: в 1948 г.), – меня соблазняет мысль, что этот плохо переведённый текст из Евангелия служит выражением их взглядов»⁴.

¹ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. С. 81. Афоризм 5.631.

² Поэтому когда технократы фантазируют о грозном владычестве над человеком «мыслящих машин», их ложная концепция – вовсе не произвольная выдумка, но «почти» истинное изображение того ложного положения человека, той *ложной, извращённой* действительности, которую они представляют и идеологизируют.

³ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. С. 80. Афоризм 5.6. Неопозитивисты – гораздо более ревностные служители «интеллектуальной полиции», чем Кант, – они не просто ограничили знание, но заперли его в языковые «системы» (см.: Там же. С. 29. Ср.: С. 50. Афоризм 4.114).

⁴ *Рассел Б.* Человеческое познание. Его сфера и границы. М.: ИЛ, 1957. С. 91. (Ср. примеч. 123 на С. 70 наст изд.)⁶⁾

Знание берётся неопозитивистами не как идеальное, живущее в процессе распределечивания, а как намертво приросшее к приобретшему самостоятельность и верховную власть языковому формообразованию. Подобно тому как лавочник-торгаш или современный биржевик-брокер почти физиологически не способны отделить стоимость, как социальное, людьми же сотканное отношение от его овеществлённого воплощения в золоте, точно, так же и представитель технически-прагматического сознания и неопозитивист совершенно не в состоянии отделить *идеальное* от его языкового, опредмеченного «инобытия».

Согласно учению епископа Беркли, «существовать» означало «быть воспринимаемым» («esse – percipi»). У сугубо «научного» Рудольфа Карнапа «существовать» значит принадлежать к *языковой* «системе»: «Быть реальным в научном смысле значит быть элементом системы... Принять мир вещей значит лишь принять определённую форму языка... это практический, а не теоретический вопрос; это принятие... можно расценивать только как более или менее целесообразное, плодотворное, ведущее к той цели, которой служит язык»¹. Этот «новейший» субъективный идеализм не заслуживает даже того, чтобы, его считали таковым. Ибо, во-первых, он *субъективен* не в смысле абсолютизации роли *гносеологического* субъекта, а лишь в смысле замыкания в «мире» индивида, низведённого до роли технического «существа» – информационной, языковой машины; категорию же «субъекта» он отрицает начисто вместе с «объектом»; во-вторых, он *идеалистичен* не в смысле абсолютизации идеального в ущерб и за счёт материального, а в смысле отрицания и того и другого... Воистину он не знает ровно ничего, кроме «языковой действительности»!

Эта «языковая действительность», однако, крайне далека от того, чтобы быть чем-то целостным. Напротив, она существует и может существовать *только* как раздробленная на отдельные разрозненные «куски», так сказать, во фрагментарном состоянии. Что же представляют собой эти фрагменты? Каждый из них – замкнутое в себе, самодовлеющее формообразование, мёртвый «кусок» языковой материи. Вся мертвенность и плоский харак-

¹ Карнап Р. Значение и необходимость. С.С. 301, 302, 311.

тер этого «куска» воплощает в себе и резюмирует фетишизированный «принцип непротиворечивости».

Истинность знания неопозитивизм приписывает – в полном соответствии с фетишистской видимостью, порождённой отчуждением, – самому языку, причём, даже его отдельным кирпичикам – «высказываниям»¹. Но тогда «истинным» может быть только *одно из двух* столкнувшихся в противоречии утверждений. Стало быть, противоречие, высказанное в виде формальной антиномии, становится *показателем ложности как таковой*, неким воплощением ложности безотносительно к истинности и вне диалектического отношения к нему. Поэтому неопозитивисты даже дефинируют «ложь» через «противоречие» и обратно.

Вследствие этого выражение противоречия с помощью формальной, антиномии оценивается как вопиющее *нарушение* законов «знания», как нечто недозволенное, запретное, крамольное, как нечто такое, что *невозможно*² и чего *не должно было бы быть*. «Противоречие признаётся вообще, будь это противоречие в действительном или в мыслящей рефлексии, случайностью, как бы аномалией или преходящим пароксизмом болезни»³. Всякая путаница в терминах, всякие ошибки и погрешности в выражении мысли отождествляются технически-прагматическим сознанием с противоречием. Поэтому у него возникает стремление избавиться, спрятаться от всяких противоречий, как-то от них отгородиться или научиться обходить их всегда стороной.

Однако мышление, поскольку оно ещё имеет место, самым бесстыдным образом продолжает грешить и «плодить» противоречия в огромном количестве, воспроизводя действительные, объективные противоречия. Эти противоречия грозят разрушить уютный микромирок «научного» обывателя, положить конец его изолированному «атомарному» существованию, вместе с его нигилизмом и мещанским покоем, и всё это сжечь в огне револю-

¹ «Истина и ложь, поскольку они общественны, являются атрибутами предложений...» (*Рассел Б.* Человеческое познание. Его сфера и границы. С. 145)

² «Истинность тавтологии несомненна; предложение возможно, противоречие невозможно» (*Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. С. 60. Афоризм 4.464. Ср.: С. 59. Афоризм 4.462).

³ *Гегель.* Наука логики // *Он же.* Сочинения. Т. V. С. 520.

ционного творчества. Они вызывают у него страх, подобно тому как вообще диалектика «внушает... злобу и ужас» буржуазии и её идеологам-доктринёрам¹. Это и не удивительно: ведь противоречие – «...источник всей диалектики»².

Чтобы оградить себя от противоречий, их отодвигают за пределы «готового» знания и не впускают их туда ни за что на свете. Непротиворечивость из свойства языкового выражения мысли в фиксированных терминах превращается в принцип самого знания: теория выступает как сводящаяся при любых условиях и любой ценой к *одной единственной «непротиворечивой системе»*. Теперь уже кажется, будто «знать» равносильно «находиться в непротиворечивой системе высказываний», и даже самая *последовательность* и стройность мысли подменяется формальным техническим требованием непротиворечивости (подобно тому как вообще отчуждение подменяет содержательные отношения – бутафёрски-фетишистскими, например, идейную преданность – соблюдением ритуалов и почитанием установленных вещных символов). Вот почему неопозитивизм не только не усматривает в диалектическом противоречии принцип *подлинно последовательного* развёртывания теоретического знания, но видит в нём вреднейшее зло и воплощение непоследовательности теории.

Итак, *внутри* теории – никаких противоречий. Здесь допускаются только результаты их разрешения, причём изолированные от самих противоречий путём умертвляющей вивисекции и взятые вие всякого отношения к ним. Противоречия выстраиваются вдоль внешнего рубежа знания: тогда «противоречие есть внешняя граница предложений»³. Очевидно также, что противоречиям не возбраняется населять весь остальной «потусторонний» мир за пределами облюбованной «научным» обывателем тесной обители, которая и выступает как замкнутая «непротиворечивая система».

Однако неопозитивизм должен ещё дать какое-то «объяснение» факту воспроизведения противоречий наукой. Поскольку

¹ См.: Маркс К. Капитал. Т. I. С. 20.

² Маркс К. Das Kapital. Bd. I. S. 626. Ср.: Маркс К. Капитал. Т. I. С. 602.

³ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 64. Афоризм 5.143.

же он с самого начала закрыл себе все пути к пониманию предметного смысла этих противоречий, то остаётся только одно – апеллировать к иррациональной «свободе воли» индивида (ведь возлагать ответственность за мирское зло на «нечистую силу» «научным» философам как-то неудобно). Мы свободны выбирать, заявляет Р. Карнап¹, пользоваться ли нам тем или иным языком или нет. Здесь налицо бессознательная ссылка на ту самую пресловутую *ниоткуда не выводимую изначальною «специфику»* субъекта, которая и должна придать человеческому индивиду способность находить в своём собственном «иррациональном» «нутре» «свободную волю». Эта «свободная воля», исходящая из «непредметных» глубин «чистого субъекта» и рождённая из его «специфики», произвольно выбирает «приёмы», «языки», а заодно зловредным образом выдумывает «из себе» противоречия²...

Неопозитивизм до предела *субъективизирует и иррационализирует противоречия*, приписывая субъекту способность порождать их (так же как и заблуждения, отождествляемые с ошибками) буквально из ничего с помощью одной только «свободной воли». Ведь истоки противоречий оказываются лежащими по ту сторону языковых «мирков», называемых «непротиворечивыми системами», – там, где находится «нечто невыразимое. Оно *показывает* себя, это – мистическое». а ведь «о чём невозможно говорить, о том следует молчать»³.

Воистину, неопозитивистом можно быть лишь тогда, когда хранишь гробовое молчание по всем философским вопросам. В противном случае неопозитивизм обнаруживает свою иррационалистическую «изнанку».

Так или иначе неопозитивизм проповедует крайне враждебное отношение ко всяким противоречиям и представляет собой апологию *бегства* от них. Но куда же можно спрятаться от противоречий? Чем их загородить? Разумеется, терминологическим *различением*, «дистинкцией». Это всеспасительная универсализированная процедура, направляемая на словах лишь против путаницы, на деле призвана охранять «безопасность» облюбо-

¹ Карнап Р. Значение и необходимость. С. 301.

² См: Гегель. Сочинения. Т. V. С. 520. Ср.: С. 498.

³ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 97. Афоризмы 6.522 и 7.

ванного «научным» обывателем «мирка» от грозных объективных диалектических противоречий.

Отсюда ясно, что *неопозитивизм в проблеме противоречия – это и есть дистинктивизм*. Последний представляет собой всегда подлинно позитивистскую концепцию, насквозь пропитанную его «духом». Правда, отнюдь не все дистинктивисты – «сто-процентные» неопозитивисты, но это возможно лишь в ущерб «целостности», и стройности системы взглядов того или иного философа, т. е. благодаря эклектике. Вместе с тем важно и другое обстоятельство: чтобы «заболеть» позитивизмом, вовсе не обязательно воспринять «заразу» через буржуазную литературу, – для этого часто бывает достаточно просто некритически – «позитивно» отнестись к таким феноменам, как языковой фетишизм и т. п.¹

Позитивистский дистинктивизм, когда он не рефлексирует, а просто применяется (так сказать, «работает»), означает бессознательное следование идеалу «единой непротиворечивой системы», мира. в самом деле, превращение знания в «готовое», «организованное» и закованное в «непротиворечивые системы» делает его утилизуемым для узкой практики «частичного человека», а всё то, что остаётся за пределами такой «системы», представляется неутилизуемым или трудно утилизуемым, мешающим «экономии мысли». Поэтому технически-прагматическое сознание совершенно инстинктивно стремится максимально расширить сферу действия омертвляющего рассудка и как можно больше «затолкнуть» в одну непротиворечивую систему.

Если таких «системок» строится много, дело облегчается крайне мало. Ведь эти «системки» никак не поддаются склеива-

¹ Кстати и автор этих строк отдал дань подобного рода веянию. Так, в статье «О категории противоречия в “Философских тетрадах” В. И. Ленина» после приведения известной цитаты из Философских тетрадей (об огрублении и омертвлении движения и т. п. мышлением) делается следующий вывод: «Таким образом проблема предстаёт перед нами в следующем виде: *как постигнуть одновременно и прерывное и непрерывное движение посредством прерывного мышления?*» (В. И. Ленин и вопросы марксистской философии. М.: МГЭИ, 1960. С. 150). Это представление о мышлении как *только* «прерывном» (и *потому* огрубляющем свой предмет) явилось результатом приписывания свойств языковой материи мысли – самому мышлению, которое в силу фетишистской иллюзии представляется спроецированным на язык и как бы присущим ему как таковому.

нию друг с другом, а тем более рациональному синтезу. Конвенционализм же есть просто более или менее детальное описание того, что делают учёные, когда постулируют, дефинируют и т. п. Между тем вся проблема в том, *почему* они делают именно так, а не иначе... Остаётся один выход – по пути экстенсивного движения, распространения «непротиворечивой системы» вширь любой ценой. В пределе такая система охватила бы собой весь мир¹. Это было бы нечто вроде единой мировой формулы, выведенной в результате учёта всего множества существующих и возможных различий. Акт выведения её означенвал бы конец мук истории...

Таким образом, неопозитивизм – это лишь форма *технологического* вырождения рационализма в придаток своей противоположности – иррационализма, гораздо лучше сознающего предпосылки неопозитивизма и его роль...

§ 15. Иррационалистский характер антиномизма. Иррационализация творчества

Обратимся к идеям представителей и выразителей другого полюса раздвоенного в своих превращённых формах познания – полюса *творческого процесса*. Здесь мы сталкиваемся с интеллектуалами, которые, будучи точно так же опутаны отношениями отчуждения, тем не менее отнюдь не находят их не оставляющими желать лучшего, но напротив, мучительно страдают от них. Они болезненно ощущают мертвящий механически-плоский характер рассудочного мышления и питают к нему, так же как и ко всему миру стандартного «техницизма», сильнейшее отвращение. Однако свои поиски сферы, где бы не свирепствовали обезличивающие и дегуманизирующие силы овеществления и где могло бы найтись место для утверждения человеческой личности, эти люди ведут, оставаясь *на почве отчуждения и в зависимости от него*, хотя бы и негативной. Поэтому они, находясь в плену раздвоения

¹ Что этого нельзя сделать не только со всем миром, но даже с арифметикой натуральных чисел, было доказано Куртом Гёделем в «теореме о неполноте» формальных систем (см.: *Gödel K. Über formal unentscheidbare Sätze der «Principia Mathematica» und verwandter Systeme // Monatsheft für Mathematik und Physik. Bd. 38. 1931. S. 173 ff 198*).

познания и принимая превращённые его формы за его сущность, апеллируют к кажущемуся иррациональным творчеству.

Для них рациональное, так же как и для представителей техниче­ски-прагматического сознания, совпадает с рассудочным. Диалектический же разум для них – terra incognita и кажется им чем-то утопически-фантастическим, неким гносеологическим кентавром... Чтобы понять, что́ он такое, необходима ориентация на *действительное* революционное преодоление всякого *действительного* отчуждения – коммунистическая ориентация.

Апелляция к кажущимся иррациональными творческим способностям человека не только не преодолевает действительного отчуждения, но представляет собой мнимое бегство от него «в самого себя», напоминающее поведение страуса, который прячет голову в песок. Отличие иррационалиста от страуса лишь в том, что «песком» для первого оказываются всё те же продукты отчуждения! Свирепствующее отчуждение привело к тому, что люди потеряли возможность относиться к предметному воплощению своих способностей как к реальному осуществлению своей личности. Тем хуже для предметного мира! – заявляют иррационалисты, объявим человека непредметным существом, чьё «творчество никогда не материализуется», провозгласим «тождество творца, творчества и творения в сфере чистой творческой», пусть «личность творит себя в волнении»¹.

Отчуждение превратило социальное отношение человека к человеку в навязанную извне связь. Тем хуже для общества! – говорят иррационалисты, пусть человек обретёт себя в своей индивидуальности, в тех самых «уникальных фактах человеческой личности», которые лишь в абстрактной иллюзии антропологизма представляются сотканными *не* из социальной «материи», *не* из социальных отношений, воспроизводимых лишь деятельностью людей.

Наконец, отчуждение изуродовало процесс познания, окутало творчество превращёнными иррациональными формами, позади которых оно представляется воплощением недетерминированно-

¹ *Maisels M. Thought and Truth. A Critique of Philosophy: its Source and Meaning. N. Y., 1956. P. 58.*

«...Право пользоваться... случайностью называли до сих пор личной свободой» (*Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 76.*)

сти, голой случайности и «свободы воли». Именно это и кажется иррационалистам способом избавления от отчуждения. *Точно так же, как и позитивисты, они видят там, где на деле «начало и след разумности»¹, лишь «иррациональное», а действительное иррациональное², т. е. превращённые рассудочные формообразования, принимают просто за затвердевшие сгустки той же «иррациональной» стихии творчества. Всё, таким образом, ставится с ног на голову.*

Иррационализм выступает как концепция, которая, вместо того чтобы рационально постигнуть превращённые, иррациональные формы, как порождения процесса отчуждения, остаётся целиком и полностью захваченной самими этими поверхностными формами и изображает самое рациональное как омертвевшее и «испорченное» иррациональное. Иррационализм есть мнимый бунтарь против отчуждённого мира, – на деле он есть вреднейшая форма примирения с ним и капитуляции перед его силами. Он ищет спасения не в его устранении, а в нём самом, в его иллюзорных «уголках», будто бы не подвергаемых обезличивающему господству вещной власти буржуазных отношений.

Современный иррационализм не является первооткрывателем антиномизма. Последний представляет собой важный «элемент» наследия философской культуры, выброшенный вон «за ненужность» позитивистами, но нередко подхватываемый их «антиподами» – иррационалистами – вместе с другими философскими проблемами. Однако после Гегеля дальнейшее развитие антиномизма стало невозможным – он уже исчерпал себя. Двигаться вперёд в проблеме противоречия теперь можно только переходя к её решению в пределах марксизма... Тем не менее к антиномизму продолжают возвращаться мыслители иррационалистического толка или близкие к иррационализму. Почему же это происходит?

¹ Гегель. Сочинения. Т. I. С. 336.

² Иррациональное отличается от агностического «непознаваемого» тем, что реально создаётся самими же людьми, – носителями отношений отчуждения, – которые в своей отчуждающей деятельности загораживают для своего практического сознания сущность их же собственной деятельности. Таковы, например, заработная плата процент и т. п. Об этих иррациональных, превращённых формах как об отчуждённых см.: Маркс К. Das Kapital. Bd. III. S.S. 870, 878, 844, 885. Ср.: Маркс К. Капитал. Т. III. С.С. 830, 837, 843, 844.

В атмосфере безвыходности и обречённости (которая создаётся вследствие реального признания отчуждения вечным, непреодолимым бременем самой «человеческой природы») социальные противоречия представляются неразрешимыми роковыми спутниками всякой общественной жизни... Их существование кажется результатом не их воспроизведения, а их *трагической* неразрешимости. Таковы мотивы так называемой *трагической диалектики* (Артур Либерт и др.), или *трагического антиномизма*.

Фиксированные и застывшие в их неразрешённости антиномии приобретают чисто негативную роль, выступая в качестве рассудочных со знаком «минус». Тогда получается, что противоречия – это не живая движущая душа победоносного рационального мышления, не высшее свидетельство его могущества, а совсем наоборот, – непреодолимое *препятствие* на пути рационального освоения предмета и доказательство *недоступности* его тайн для науки. Противоречивость становится дополнительным аргументом в пользу «иррациональности» всего того, что противоречиво. Антиномии оказываются чем-то вроде сторожевых псов, охраняющих «иррациональное» от дерзких посягательств познающего рационального мышления. Антиномии призваны не допустить, чтобы мышление сбросило с себя плоскорассудочные оковы и вырвалось из тесных «непротиворечивых систем» фетишизированного языка... Воистину, всё шиворот-навыворот: категория противоречия превращена в оружие, направленное *против* разума!..

Трудности, с которыми столкнулась современная физика «микромира», вообще послужили почвой для разнообразных философских построений; в частности, проблема взаимоотношения волновых и корпускулярных свойств микрочастиц дала богатую пищу для антиномизма.

Так, Стефан Лупаско, отправляясь именно от «кризиса в физике», предлагает науке свою, «новую логику», «новую диалектику, динамическую логику противоречия»¹.

¹ *Lupasco St.* Le principe et la logiaue de l'énergie. Prolegomènes à une Science de la contradiction. P., 1951. P. 5; *Lupasco St.* Logiaue et contradiction. P., 1947. P. VII.

Чтобы расчистить место для этой возвещённой им ультрановой логики, Лупаско сосредоточивает огонь критики на формальной логике. Но при этом принцип непротиворечивости ещё представляется ему настолько могущественным, что с ним оказывается необходимым бороться, даже его ниспровергать, чтобы утверждать *вопреки* ему антиномические противоречия.

Антиномическая логика Лупаско – это, лишь своего рода *антиформальная* логика, хотя он и называет её «диалектикой», причём «диалектикой» «новой и не-гегельянской». Ибо он не допускает для антиномии «...никакой возможности – ни экспериментальной, ни теоретической, – раствориться и перейти в созидание третьего, синтетического момента, никакой возможности развернуться в форме трёх диалектических членений...»¹ Гегель понимал противоречие как разрешающееся в «третьем» моменте, – вот что не нравится антиномисту Лупаско!.. Но, антиномизировав диалектическое противоречие, Лупаско ставит его этим в конфликт с рациональностью мышления. Единство многообразия оказывается синонимом иррациональности². И это не случайно: *в XX в. уже нельзя быть антиномистом, не скатываясь к иррационализму.*

Единственный путь «спасения» от объятий иррационализма – это путь перерождения антиномизма в свою прямую противоположность, в своего «антипода» – в «диалектический» *дистинктивизм*. Ведь если отказаться от осмысления диалектического противоречия как разрешающегося и оставить поиски в области способов его разрешения, то «рационализировать» антиномию можно только предоставляя ей воплотиться в каких-то самостоятельно существующих «сторонах», или «полюсах», «застывшим» столкновением которых и явилась бы антиномия. Но это и есть уже знакомое нам отношение *полярности*, в котором участвуют обязательно *две* предполагающие друг друга и в то же время взаимно отрицающие свои действия «стороны» – никоим образом не *три!* В отношении полярности антиномия теряет свою остроту и оборачивается *различием* между соотносительными – «коррелятивными» – «противоположностями».

¹ *Lupasco St.* Le principe et la logiaue de l'énergie. Prolegomènes à une Science de lq contrqdition. P. 5.

² Voir: *Lupasco St.* Logiaue et contrqdition. P. 220 – 224.

Подобного рода тенденцию к возврату от антиномистской диалектики к концепции полярности можно наблюдать и у Лупаско (с его идеей попеременной «потенциализации» тезиса и антитезиса¹, которая губит всю его «динамическую логику противоречия»), и у неогегельянцев².

Однако многие мыслители, даже крайне далекие от марксизма, понимают, что отношение полярности не объясняет возникновения *нового*. Размышления над проблемой нового неудержимо толкают их к проблеме противоречия: «...с того момента, когда обновление принято как форма жизни, лишь одна цепь философских императивов представляется возможной: искать глубочайшие противоречия и скрытые нарушения упорядоченности (confusions) внутри текущих движений мира... признать, что по существу нет ничего перманентного в наших целях, методах и результатах...!»³. Это кажущееся революционным воззрение представляет собой лишь разновидность «кратилизма». Ведь если нет буквально ничего перманентного, то нет и субстанционально-всеобщего, нет категорий, и сам «революционный» процесс изменения в своих глубочайших определениях лишён необходимости, – он выступает как хаос случайностей, как некий иррациональный поток. Вот почему противоречия у Корбетта оказываются чем-то однопорядковым с «confusions» и придают истории характер «индетерминистского» и «непредсказуемого» процесса⁴.

Все, кто «принимают» раздвоение познания за основополагающий факт, неизбежно вынуждены в проблеме творчества апеллировать от «рационального принуждения» рассудка к «иррациональному» источнику – к «произвольности и предельной неопределённости»⁵. Тогда «status nascendi» мысли представляется совершенно неуловимым. И любая из «инфралогик», призванных «уловить» сам эвристический процесс, схватывает лишь

¹ Voir: *Lupasco St.* Le principe et la logiaue de l'énergie. Prolegomènes à une Science de lq contrqdition. P. 9.

² Siehe: *Mark S.* Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. Halbbd. 2. S. 100.

³ *Corbett J. P.* Innovation and Philosophy //Mind. 1959. Vol. 68. N 271. P. 308.

⁴ См.: Ibid. P. 307.

⁵ Voir: *Moles A.* La creation scientifique. Gen., 1957. P.P. 52, 193, 211.

те этапы его, когда рассудок уже приступил к «заковыванию» живой мысли в свои мертвящие формы с их непротиворечивостью. Такое мышление, ещё не исторгшее из себя и не проклявшее свои противоречия, трудно разглядеть среди «цивилизованных», официально-научных форм теоретической деятельности; его удаётся разыскать лишь в... почтенном *мифологическом* сознании, которому соответствует «мифопоэтическая логика». И вот результат: «Динамические мифы – это источник наук»¹.

Когда в исследовании процесса познавательного творчества забывают *предмет* открытия, тогда этот процесс предстаёт как зависящий лишь от «психической структуры индивида», а поскольку «психическая» структура соотносится исключительно с *индивидом*-носителем, тогда она неизбежно сводится к *биологической* структуре мозга. Так фетишизм языка находит себе дополнение и завершение в фетишизме «естественных» структур организма индивида, в особенности его мозга, которым и приписывается пресловутая «специфика» субъекта. Так «устроен» человеческий организм – вот последний «ответ» фетишизма на все вопросы о природе мышления...

* * *

Итак, дистинктивистское и антиномистское толкования проблемы противоречия предстают уже *не просто как случайные* заблуждения, которых не должно было бы быть, но как *необходимые* порождения современных тенденций научного познания. Вместе с тем становится ясно, что и найти верное решение этой проблемы в диалектической логике невозможно до тех пор, пока в самом научном познании не открыты такие тенденции (противоположные проанализированным выше), которые образуют его реальную предпосылку. Во всяком случае теперь не может быть и речи о некритическом обращении к науке², без анализа влияния

¹ Voir: Ibid. P.P. 160, 211.

² «...Современная наука сама проникнута в значительной степени антинаучными элементами...» (*Деборин А. М.* Предмет философии и диалектики // *Он же.* Диалектика и естествознание. 1929. С. 5).

Для радикальной критики науки (и других сфер общества) крайне важна категория отчуждения, выработанная Марксом в 1850 – 1860-х гг. Понимание этой категории затруднено распространённой версией, будто Маркс «отказался» от неё (и «заменял» её другими) и будто она – ис-

на неё со стороны социального разделения труда и отчуждения, которое капитализм довёл до крайности и сделал совершенно неприемлемым.

Решение проблемы противоречия предполагает прежде всего решительный отказ оставаться в пределах превращённых форм проявления процесса познания. Надо, так сказать, выйти за пределы профессионализированной науки, деформированной отношением полезности, языковым фетишизмом и т. п., и ориентировать исследование не на раздвоенное познание, а на тенденции – пусть ещё не победившие – к устранению этого раздвоения, на *целостную* познавательную деятельность. Это – коммунистическая ориентация.

Таким образом, критика ложных концепций, взятых в целом, не только объясняет их существование, но и нацеливает само позитивное решение проблемы противоречия на верный путь – на путь рассмотрения *логики рационально-творческого, эвристического процесса*, в котором тождественны два «полюса» познания, возникающие под влиянием социального разделения труда, отчуждения и языкового фетишизма.

ключительное достояние произведений *становящегося* марксизма. Эта версия делает невозможным также и понимание марксовской концепции отчуждения *ставшего* марксизма. Анализ произведений Маркса 1850 – 1860-х гг. (проведённый совместно А. П. Огурцовым и автором этих строк) привёл к выводу, что в них категория отчуждения органически связана со всеми другими марксистскими категориями, но русские переводы «Капитала» отражают её непонимание И. И. Скворцовым-Степановым. Следуя вульгарному представлению об отчуждении, переводчик подменил *категорию отчуждения (die Entfremdung)*, раскрывающую специфические имманентные тенденции *производства*, характеристической *обменно-правового* феномена (*die Veräußerung*). Термин же «*die Entäußerung*» переведён «разнообразно»: «сбрасыванием», «отделением» и т. п. Марксистская категория отчуждения встречается и у В. И. Ленина (см., напр.: *Ленин В. И. Сочинения*. Изд. 4-е. Т. 25. С. 361; Т. 5. С. 137). Ложная версия об «отказе» Маркса от категории отчуждения лишь облегчает фальсификацию марксизма буржуазными идеологами.

АКТИВНЫЙ ХАРАКТЕР ВОСПИТАНИЯ (по К. Марксу и Ф. Энгельсу)

Место и значение проблемы воспитания в марксизме определяются тем, что философия марксизма есть подлинная философия человека, тем, что для коммунистического общества «... основным принципом... является полное и свободное развитие каждого индивидуума»¹. Философские идеи основоположников марксизма по проблеме воспитания образуют кардинальной важности методологические предпосылки как для специальных исследований в этой области, так и за её пределами. Проанализировав реальную природу воспитания в классово-антагонистическом обществе, Маркс и Энгельс раскрыли его противоречия и его пороки как выражение противоречий и пороков этого общества. Свои идеи о воспитании они разработали в процессе критики буржуазного воспитания и в результате противопоставления ему коммунистического воспитания.

Объективная задача воспитания (это понятие гораздо шире понятия воспитательных мер) в классово-антагонистическом обществе состоит, по Марксу и Энгельсу, в том, чтобы включить новое поколение в систему исторически-определённых отношений; (производственных и всех прочих, зависимых от них), а для этого – добиться усвоения им тех требований, которые эта система предъявляет к функционирующему внутри неё индивиду соответствующего класса, социальной группы, прослойки. Это значит, что становящийся человек, заставший *определённый*, выработанный *до него а без него* уклад жизни или способ его изменения (в *определённых* пределах), должен принять этот уклад или этот способ его изменения за «естественный», «нормальный», единственно возможный. Это значит, что индивид должен занять такое место в жизни, такую позицию и выполнять такую роль, какие ему диктуются «обстоятельствами». Это значит, что он должен подчиниться заранее заданной системе норм-«масштабов» жизни и следовать более или менее жёсткому «алгоритму» поведения (некоторые отклонения от него могут даже предпола-

¹ Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 605.

гаться системой в целом). Такая задача воспитания обусловлена всей природой классово-антагонистического общества, эпохой «предыстории человечества», когда люди делают свою историю, лишь превращая самих себя из её субъекта в *объект* созданных ими же могущественных отчуждённых сил (экономических, политических, идеологических).

Соответственно этому и в процессе воспитания воспитуемые не могут не выступать в *конечном счёте* лишь как объект воздействия на них отчуждённых сил общества, его институтов, в том числе специально воспитательных.

Общая тенденция воспитания в классово-антагонистическом обществе, в мире отчуждения – формировать хорошо «пригнанных» к требованиям социальной машины абстрактных индивидов-марионеток, автоматических конформистов, которые выдрессированы выполнять то, что требуется, и хотеть именно то, что требуется.

Воспитание – это «программирование» индивида, и его результат – индивид с заранее запрограммированными формами поведения и мыслями, индивид, счастливый жить согласно казарменному инстинкту. Всю глубину правоты К. Маркса, предвидевшего эту гнусную тенденцию, раскрывают сегодняшние факты: «Не человек творит в этом мире, а его творят, не он думает, а за него придумывают разные дела, разные мощные, хорошо организованные системы. Придумывают... если нужно, и его самог^о»¹.

В противоположность этому задача воспитания человека коммунистического общества, задача собственно коммунистического воспитания состоит в том, чтобы каждый человек стал конкретно-целостным, «тотальным», как выражался К. Маркс, т. е. человеком-деятелем, человеком-искателем, истинно самостоятельной, истинно самодеятельной личностью, по богатству своей культуры достойной «истинного царства свободы»². Это значит, что результатом воспитания должен быть человек, который призван быть – вместе с другими людьми и во взаимных отношениях

¹ Палиевский П. В. Фантомы //Новый мир. 1962. № 6. С. 232.

² См.: Маркс К. Капитал. Т. 3 //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 387.

с ними – *субъектом* всей социальной жизни во всех её аспектах, всецело ответственным за все дела общества. Такой человек не перекладывает ни доли своей реальной ответственности ни на какие правила, нормы, институты и т. п., но сам выступает как творец всех и всяких норм жизни, следовательно, как *творец самого себя*. Диалектику, которая «ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна»¹, он сделал непосредственно собственным образом мысли и столь же полно – повседневным образом жизни, образом *действия*.

Коммунистическое воспитание направлено на то, чтобы становящийся человек сформировал себя, «вырастил» своё сокровенное «я» *всецело* из богатств человеческой культуры. Иначе говоря, задача не в том, чтобы он просто накопил вне содержания своей жизни эти богатства, «оброс снаружи» цивилизованностью и научился пользоваться результатами творчества, потреблять их как средства, но в том, чтобы он отождествил свое «я» с содержанием культуры, слил с её жизнью свою жизнь, с её целями свою цель и тем самым сделал «*самоцелью*» всё подлинно человеческое в человеке².

Поэтому коммунистическое воспитание не имеет ничего общего с «программированием» индивидов, с накладыванием на становящегося человека готовой *схемы «типа»* и натаскиванием его, подгонкой его под этот «тип». Подобное представление о воспитании как о «лепке» характеров и поведения, мыслей и идеалов, рассматривающее человека как *продукт* воспитания, пассивный его результат, который производят и которого добиваются воспитывающие силы, построено на недопустимой аналогии между формированием *человека* и производством *вещной* продукции, производством *вещей*. Методологической основой этого представления является характерная для домарксовской философии – как материалистической, так и идеалистической (хотя и в меньшей мере) – *созерцательность*: человек понимался как продукт вне и над ним стоящих «среды», «обстоятельств» или духовных «сил». На деле все эти «обстоятельства» и «силы», если выступают как якобы принадлежащие лишь обществу в целом,

¹ Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 22.

² См.: Маркс К. Капитал. Т. 3. С. 387.

суть продукты отчуждения человеческой деятельности¹. Нет и не может быть в обществе ничего, кроме человеческой деятельности – живой и опредмеченной.

Действие «условий» на человека есть не что иное, как опосредствованное взаимодействие людей друг с другом, ибо социальные условия делаются – по объективным законам истории – самими людьми.

Производительные силы и производственные отношения суть силы и отношения, создаваемые и воссоздаваемые людьми в деятельности, в труде. «Вся так называемая всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом», «самопорождение человека»².

Поэтому К. Маркс и Ф. Энгельс подчёркивали, что суть коммунистического воспитания состоит не в изобретении на утопический манер новой формы противопоставления массе, стоящих над ней воспитателей, а в том, чтобы «сбросить с себя всю старую мерзость»³. Именно в творческом процессе *самоочищения* от «всей старой мерзости» и видели они воспитательное, и, значит, главное содержание коммунистической революции.

Страдающей созерцательностью «теории среды» (во всех её вариантах) соответствует толкование воспитания как воздействия воспитателей, а в конечном счёте элиты («сверху») на воспитуемых как на *объект*. Воспитание оказывается совершенно неизбежно результатом осознания и реализации действия «среды» на людей: воспитатели лишь персонифицируют в себе необходимость формирующего влияния «среды» на людей вообще, становящихся людей в особенности.

В противоположность этому К. Маркс и Ф. Энгельс показали, что способом воздействия на человека извне и сверху, с помощью стоящих над ним сил, можно сформировать только отчуждённого человека-пешку, «частичного человека», «абстрактного человека», как сумму стандартных, безличных ролей. При воспитании как производстве индивидов-типов чем активнее процесс воспитания, тем стандартнее поведение и тем более унифицировано сознание воспитуемых.

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 2, 35, 36, 44, 201.

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 598, 627.

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 70.

При попытке обосновать возможность радикального переустройства общества не активностью самого человека, не его самопеределкой, а воспитанием его «сверху» (например, у утопистов) неизбежна апелляция к какой-то отчуждённой силе (независимо от того, как она толкуется – материалистически или идеалистически, как безликая сила «среды» или как всемогущество Воспитателя). «...Учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания... забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан»¹. Маркс и Энгельс решительно протестовали против всякого культа Воспитателя. Коммунизму предельно чуждо понимание воспитания как командования и муштры, как подмены творческого процесса исполнением бюрократических инструкций. «Подробная регламентация воспитания» – это был бы, согласно исполненной сарказма характеристике Маркса и Энгельса, – «прекрасный образчик казарменного коммунизма»².

Главный порок буржуазного воспитания К. Маркс и Ф. Энгельс усматривали именно в том, что оно направлено на заглушение критически-творческого отношения к действительности, на внушение «...благодетельного довольства своим земным жребием...»³, что оно «...учит смирению, податливости и приспособлению...»⁴. Наёмный рабочий низведён до положения рабочей силы той или иной квалификации. Воспитание для него означает подготовку рабочей силы, нужной капиталистическому производству, и включение её в чисто технические отношения⁵. «Если буржуазия заботится о существовании рабочих лишь постольку, поскольку это ей необходимо, то не приходится удивляться, если она и образование даёт им лишь в той мере, в какой это отвечает её интересам»⁶. Отсюда понятны корни сведения образования к односторонне техническому⁷ – дух *техницизма*,

¹ Там же. С. 2.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 18. С. 414.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. С. 190.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. С. 462.

⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 182 – 183.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. С. 343.

⁷ См.: Там же. С. 461.

уводящий прочь от выработки социального самосознания, от социальных проблем.

Буржуазное воспитание, если и признаёт «микромир» человека, молчаливо или явно исходит из совершенно ложного дуалистического разделения двух «сфер»: с одной стороны, «макромир» социальной реальности, с другой – изолированные «микромирки» индивидов, поскольку они ещё не полностью выродились в «технические» «существа». При этом общество выступает как «среда» (система технических факторов, социальных институтов и духовных сил), как нечто не могущее принадлежать человеческой сущности и лишь *извне* влияющее на неё. Индивид якобы может лишь более или менее удачно *приспособляться* к этой могущественной социальной, «среде». Соответственно воспитание тогда сводится к приспособлению, «прилаживанию» индивидов к непререкаемому авторитету требований «среды», в лучшем случае – к внушению иллюзий, «примиряющих» индивида с обществом и тем самым обеспечивающих «нормальное» функционирование этого индивида.

К. Маркс и Ф. Энгельс с самого начала исходили из прямо противоположного понимания человека: понятый как «...совокупность всех общественных отношений...»¹, человек – вместе со всеми другими людьми – есть *единственная* социальная реальность, исчерпывающая все «сферы» общества. Какой бы самостоятельный и якобы независимый от деятельности людей вид ни принимали производительные силы, производственные и другие отношения, а особенно государство, тем не менее «не “история”, а именно человек... – вот кто делает всё это...»². Человек сам изменяет свою общественную природу в деятельности, в труде³.

Коммунистическое воспитание направлено на развитие человека как творца самого себя. Активность воспитания должна быть не активностью стоящих над воспитуемым и чуждых ему сил, а таким взаимодействием со становящимся человеком, которое развивает в нём его *собственную активность*. *Коммунисти-*

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 3.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. С. 102.

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 188.

ческое воспитание – это воспитание через самовоспитание¹, ибо это воспитание не просто дисциплины, но самодисциплины, не приучение исполнять, но совершать *самодеятельность*, деятельность из потребности и ради цели, лежащей в ней самой, не привитие умения только пользоваться и потреблять ценности, но развитие *творческих* способностей. Воспитуемый должен быть не объектом, а – вместе с воспитателем – *субъектом*, активнейшей силой процесса формирования самого себя.

Это не анархия, не хаос, а высшая организованность и тончайший контроль – через *самоконтроль*, через *самоорганизованность*.

Здесь воспитатель не формирует воспитуемых влиянием извне (как формируют вещи с нужными свойствами), не ставит себя *над* ними, не «дрессирует», но, став *рядом* с ними, осуществляет своё влияние исключительно посредством постановки творческих для них задач, самый процесс решения которых есть формирование ими самих себя, и организацией всех коллективных отношений между ними исключительно на почве этих задач. Тогда эти задачи становятся не формальными, а непосредственно жизненными, захватывающими каждого без остатка, а поэтому выступают во всей полноте своего предметного содержания.

В процессе воспитания соответственно реальному развитию своей деятельности индивид проходит *три* главных уровня развития самосознания:

на *первом* уровне он, освоив самостоятельную деятельность (трудовую или игровую), сознаёт себя как «я», являющееся центром свободной воли, а в результатах своих действий видит только следствия своих намерений, проекции своих целей на предметный мир. Он кажется самому себе абсолютной *причиной*;

на *втором* уровне он, столкнувшись с несопадением целей и результатов, усматривает в своём «я» *продукт над-*индивидуальных общественных причин, средство целей Общества;

¹ В распространённом ныне варианте русского перевода тезисов К. Маркса «К Фейербаху» (см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 2), к сожалению, пропущено выражающее суть Марксового понимания проблемы воспитания понятие «самоизменения» – *Selbstveränderung* (см.: Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Кн. 1. М.; Л., 1928; Marx – Engels. Gesamtausgabe. Abt. I. Bd. 5. М.; Л., 1933. S. 534)¹.

наконец, на *третьем* уровне он восходит к тому, что становится и осознаёт себя во взаимосвязях с другими как подлинную деятельную *причину*, содержание которой, однако, гораздо богаче (и иногда существует в отчуждённой форме), чем содержание сознания. Это – уровень понимания *тождества* взаимодействующих индивидов и общества – в том смысле, что в человеке нет ничего несоциального и что в обществе нет ничего, кроме деятельности индивидов.

Человек – это мир человека, мир богатств деятельного развития как *самоцели*.

В процессе коммунистического воспитания, поднимающего человека до этого третьего уровня, он должен реально освоить, сделать своими все те функции, которые выступали как существующие *вне* его и *над* ним, стать реально ответственным за все дела общества и тем самым преодолеть всякое отчуждение, а не только те или иные его частные формы.

ЧАС, ПОМНОЖЕННЫЙ НА ВЕКА

Вопросы, которым были посвящены последние выступления в дискуссии о свободном времени (см. «Литературную газету», №№ 101 и 104), несомненно, важны и актуальны в лучшем смысле этого слова.

Игнорировать их было бы непростительно. Но как бы важны ни были выгоды двух выходных или развития сферы обслуживания, нельзя забывать во имя чего всё это делается.

Проф. А. М. Бирман советует нам спуститься с «философских вершин» и взглянуть на предмет спора «по-житейски». Стоит ли принимать этот совет, даже если следовать ему лишь «время от времени»? Так ли уж недоступны и далеки от частных вопросов эти «вершины»? Не вернее ли думать, что насущные частные задачи невозможно ни осмыслить, ни практически решить, если не обращаться именно к тому, что иногда может казаться недостижимыми «философскими вершинами»? Общую проблему проф. А. М. Бирман сформулировал превосходно: «как практически сделать свободное время действительно, свободным». Однако, чтобы решить эту проблему, недостаточно дать людям условия, слишком многое зависит от них самих...

...Много, ли сегодня людей, всё ещё не подозревающих, что они говорят прозой? Зато людей, не осведомлённых о том, что они пьют преимущественно окись протия (H_2O), по-видимому, несколько больше.

И ещё больше тех, кто удивится, узнав, что во многих, казалось бы, столь знакомых вещах таится воплощённое в них человечеством время. Вокруг нас – огромные запасы застывшего и принявшего предметную форму «кристаллизованного», или, говоря строгим языком К. Маркса, «опредмеченного» времени. Век за веком сменявшие друг друга человеческие поколения создавали своим трудом не только продукт, который затем потреблялся, так сказать, «проедался», но также и кое-что сверх того – непосредственно непотребляемые ценности материальной и духовной культуры.

Каждое предшествующее поколение передаёт следующему за ним орудия труда, результаты научных поисков и открытий,

воплощённые в вещах или зашифрованные в книгах терминами и формулами, наконец, целый мир произведений искусства. То, что было живым творческим движением, энергичной пульсацией человеческого созидания, стало неизменяемым свойством предметов культуры. Люди умирают, но завещают потомкам свой предметный мир. и это означает тем самым передачу не просто предметов, не просто мёртвых вещей, но посредством их также и воплощённого в них времени – времени труда, времени творчества.

В нашей дискуссии никак нельзя предавать забвению гигантские запасы времени, воплощённого в материальных и духовных ценностях.

«Пустить в дело» это богатство можно двумя, в сущности, глубоко различными способами.

Суть первого заключается в основанной на техническом прогрессе экономии живого рабочего времени, без которой неразрешима и проблема свободного времени. Но экономия не делает сутки содержащими больше 24 часов. Она не продлевает жизни. Более того, с накоплением общественных материальных богатств живое человеческое время становится всё менее значительной величиной по сравнению с нарастающими запасами времени, воплощённого в вещах.

Есть и другой путь – увеличить ёмкость времени, освоить «прошлое» время. Именно в ходе этого процесса и осуществляется развитие сил и способностей общественного человека, его духовное обогащение, его социальное и индивидуальное самовоспитание. А ведь общество состоит из людей...

Представьте себе панораму большого современного города. Разве это не гигантская карусель? Гудящая миллионами моторов, эта сверхмашина диктует человеку свой темп, непрестанно пожирая время и всё-таки оставаясь голодной. Всё движется, всё спешит! Автомобили, призванные помочь людям скорее перемещаться, уже начали, как будто оттеснять их в подземные переходы – уступать друг другу дорогу и тем и другим стало некогда!.. Городской шумовой фон, от которого теперь, увы, не спрячешься и в глухом переулке (лишь вынужденная привычка делает его «неслышимым»), напоминает каждому – надо спе-

шить! Всякое дело имеет дисциплинирующие его исполнителя сроки: и изготовление гаск, и печатание газеты, и приготовление уроков школьниками, и приём у врача... и чем гуще сеть взаимных связей и зависимостей между множющимися звеньями гигантского организма – города, (да и общества в целом), тем жёстче сроки.

Как же так, однако, всеобщая нехватка времени, и вдруг находятя люди, жалующиеся на свою неспособность заполнить «пустое» время! Среди писем, поступивших в редакцию после начала дискуссии, немало и таких, авторы которых просят посоветовать, чем занять свободное время. Неужели у них оно действительно в избытке? Не будем чрезмерно доверчивыми к их представлениям о самих себе. Им, наверное, просто некогда было уразуметь по-настоящему, как мало у них времени.

Молодёжи нередко приходится слышать о том, что надо научиться уважать а беречь ценности культуры. Но разве время не есть одна из величайших ценностей? Пробуждение в человеке общественного самосознания неизбежно ставит перед ним вопрос: «Как потрачу я время моей жизни? Измеряю ли я каждую из не столь уж многочисленных образующих её минут мериллом поистине самым достойным человеческой личности?»

Человек – это целый мир: общения, созидания. И время – одно из богатств этого мира, одно из универсальных его измерений. Но какое время? Ведь человек живёт не только в физическом времени, отмеряемом стрелками часов. Человек, способный в конечном счёте любую вещь сделать предметом своей деятельности, строит свой предметный мир – мир культуры.

При этом он не только воплощает свои деятельные способности и вместе с ними время в вещах, но равным образом делает и нечто противоположное – извлекает из вещей прежде воплощённое, опредмеченное в них время, делает его своим собственным, превращает его в достояние своей живой, активной способности и нового порыва в будущее. Благодаря этому он всегда живёт (если живёт, а не прозябает) не просто в физическом, а в *историческом* – обогащённом прошлой историей и потому как бы «стущённом» – времени.

Люди могут быть соседями по квартире, но жить как бы в разное время... Один насыщает каждый свой час активного бодрство-

вания богатством минувших лет и эпох, для него они стали ожившими и наполненными собой его сегодняшним днем. Другой существует в весьма «разжиженном», бедном времени – для него ещё не было, быть может, не только Возрождения и Просвещения, но и античности. Одно и то же физическое время этих людей заключает в себе далеко не равные величины исторического времени. Это отрезки времени разного человеческого, нравственного качества.

Можно иметь два выходных, можно проводить на работе лишь пять часов и т. п. Однако чем будут заполнены остальные? Главное – помножить физическое время жизни на активное деяние, возвести его в степень творчества! Ведь такому «продлению» жизни путем её «сгущения» в принципе не предела.

Но что же всё-таки означает подлинно *свободное* время? Г. Волков в своей статье («Литературная газета», № 80) убедительно доказывает, что потребительское, нетворческое расходование времени никоим образом не делает его свободным. Творчество же требует всех сил и способностей человека. Свобода не бывает на время, «от и до». Её нельзя сложить из фрагментов, как мозаику, из всего понемножку, – она может быть только целостной, то есть осуществляемой в процессе целостной творческой деятельности, заключающей в себе весь свой смысл и содержание. Вот почему нельзя не согласиться с той критикой «идеала» мозаичного человека, остающегося по-прежнему односторонним в каждом из своих чередующихся занятий – и в рабочее, и в свободное время, с которой выступил Евг. Богат в очерке «Вся остальная жизнь...» («Литературная газета», № 99). Механическое сочетание многих «сторон», конечно же, не делает человека целостным, но лишь создаёт иллюзию, будто он компенсирует ущербность и бедность каждого из своих занятий увеличением их числа и разнообразия. Не будучи в состоянии освоить ни одно из них всерьёз, человек лишь обрекает себя на погоню за новыми «сторонами».

Калейдоскоп срочных дел, выполняемых урывками, нескончаемая спешка... – разве это путь освоения времени?! Суетливость решительно противопоказана творчеству, «успевающему» свершить неизмеримо больше... П. Л. Капица высказал суть дела одним риторическим вопросом: «Ну, скажите,

стал бы соревноваться Толстой с Достоевским? Кто больше, кто раньше?»

Подлинно богатая деятельная жизнь не имеет ничего общего с суетливой торопливостью. Нескончаемая погоня за убегающими мгновениями лишь превращает человека в какое-то издёрганное существо, уже не способное выбраться из закрутившего его потока мелочных забот и «неотложных» дел, порабощённое ими. Такова одна из характерных черт «образа жизни» в современных городах буржуазных стран.

Нелепая вечная спешка есть результат именно того, что люди не осваивают воплощённое в вещах время, но вынуждены успевать за нарастающим темпом техники. Спешка – показатель неспособности или невозможности сделать заключённое в вещах, накопленное время достоянием человеческой личности, её собственным богатством, а не богатством, ей противостоящим.

Для целостно развитого человека не фраза последовательно коммунистическое решение проблемы, высказанное К. Марксом в словах «снятие противоположности между свободным и рабочим временем». Разумеется, тут кроется ещё тысяча трудностей, проблем, в том числе общесоциальных, но только свет этой теоретически открываемой перспективы позволяет разглядеть и верно оценить ближайшую задачу и дать ответ на вопрос: «откуда брать время?».

Конечно же, масса времени пропадает из-за нечёткого, неорганизованного его расходования. Поэтому надо – и притом срочно! – решать частные, технические задачи, учась экономить имеющееся время. Однако – и лишь ради этого писалась данная статья – надо понять, что *освоение ценностей культуры – большой науки, большого искусства – это отнюдь не «расходование», не «трата» времени, но его приобретение, его освоение, его сильнейшая концентрация.* Образованное общество имеет гораздо больше, несравненно больше времени в течение того же самого земного дня, чем необразованное, сужающее круг людей культуры до ничтожной кучки избранных. Социализм, тем более коммунизм призваны сделать общество высокообразованным, культурным, интеллигентным.

Будет ли у нас больше времени завтра – это зависит от того,

на что оно расходуется сегодня. Куда же надо направить его прежде всего и главным образом, чтобы подготовить осуществление Марксова идеала развития человеческих сил как самоцели? Известно, что общественное производство есть не только производство вещей, но и процесс, определяющий формирование человеческих способностей, прежде всего – способностей создавать ценности. Рост материального богатства зависит от роста человеческих способностей. *Образование* (не в смысле только ведомства, но в смысле всеохватывающего процесса, в котором образуется, вырастая из мира культуры, человеческая личность) – вот на что направить все силы и таланты, куда надо «вложить» как можно больше сегодняшнего времени. Только тогда завтра мы будем иметь неизмеримо больше времени – не только воплощённого в вещах, но главное – живого, человеческого времени жизни.

ВОСПИТАНИЕ И ОБРАЗОВАНИЕ

(по К. Марксу и Ф. Энгельсу)

Коммунистическое воспитание не может быть – без извращения его характера – сведено к какому-нибудь отдельному моменту или аспекту живого творческого процесса формирования целостной личности, вырванному из этого процесса и извне противопоставленному ему в качестве регламентированной системы мер воздействия на воспитуемого. Ибо коммунистическое воспитание – это поистине *всеобъемлющий* процесс, процесс активный¹, деятельный по самой своей природе, по своей сущности, по своему механизму. Напротив, буржуазное воспитание всегда носит ограниченный характер, ограниченный во многих отношениях.

Прежде всего буржуазное воспитание не способно охватить воспитуемого сколько-нибудь полно своим влиянием. Это бессилие пытаются оправдать различные теории о том, будто существуют принципиально не поддающаяся изменению абстрактная «человеческая природа» или врождённые ограничения человеческого развития. На деле все собственно человеческие способности индивида имеют не биологическое, а предметно-деятельное, социально-культурное происхождение. Такова же и природа таланта и гениальности. «Сущностные силы» человека вырастают из процесса создания им своего предметного мира культуры и представляют собой лишь *субъектную* форму бытия этой самой культуры, результат её *распредмечивания*, её освоения, превращения в личностную способность. И если фактически существует изуродованность человека классовыми отношениями, социальным разделением труда, относительным и абсолютным социальным обнищанием (утерей роли субъекта), деперсонализацией и т. п., то «вся эта изуродованность, имеющая место при существующих общественных отношениях, возникла исторически и точно так же исторически может быть снова уничтожена»². Уничтожение её – миссия коммунистического воспитания.

¹ См.: *Батищев Г. С.* Методологические аспекты формирования целостной личности // Доклады АПН РСФСР. 1962. №№ 1 и 2; *Он же.* Активный характер воспитания // Новые исследования в педагогических науках. 1965. Сб. V.

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 426.

Буржуазное воспитание и образование носит классовый характер. Один из первых шагов социалистической революции – «уничтожение классового образования»¹. Только свободное, сбросившее с себя печать классового ограниченности образование, только превращение науки «из орудия классового господства в народную силу» может способствовать воспитанию свободной личности². Именно коммунистическое воспитание подготавливает и отмирание государства, формируя человека, который не нуждается в нём и для которого оно излишне³.

Сведёние всех проблем воспитания к тем, которые касаются лишь *подростающего* поколения, отнюдь не есть просто безобидное забвение «более широкого понятия» воспитания. Только после и всецело на основе анализа *общей сущности* воспитания можно впервые верно понять также и *особенности* воспитания молодёжи, детей и т. д. Эти особенности вовсе не отменяют всеобщей сущности и деятельного характера воспитания – активного со стороны становящегося человека, но лишь придают им специфическую форму проявления. Воспитание касается раньше всего взрослых уже потому, что они предварительно сами должны в ходе коммунистического преобразования мира окончательно «сбросить с себя всю старую мерзость»⁴, а не передавать её новым поколениям. Но ещё важнее то, что процесс становления и изменения личности вовсе не прекращается с достижением зрелого возраста, если это – творческая личность. Одним из уродств буржуазного воспитания является формирование индивида, не способного к дальнейшему развитию, косного, «застывшего». При современных темпах социального прогресса такое «застывание» влечёт за собой безнадежное отставание от жизни и превращение «равного самому себе» индивида в носителя «старой мерзости», вступающего в конфликт с новым. Коммунистическое воспитание призвано научить каждого не превращать достигнутое в рутину, в масштаб, заранее определяющий будущее и тем самым подчиняющий его прошлому, но развивать свою целостную деятельность «безотносительно к какому бы то ни было *заранее*

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 440.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 17. С. 559, 534, 535.

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 78.

⁴ Там же. С. 70.

заданному масштабу»¹, т. е. истинно творчески. Человек-творец, человек-искатель тем и отличается, что «не стремится остаться чем-то окончательно ставшим, но находится в абсолютном движении становления»². Он никогда не прекращает своего *самовоспитания*³, своего развития. Задача коммунистического воспитания подрастающего поколения состоит поэтому не в том, чтобы «вложить» в человека неизменный «алгоритм» поведения, а, напротив, в том, чтобы сделать его способным свободно развиваться, никогда не превращаясь в исполнителя лишь репродуктивной деятельности, т. е. сделать человека «открытым», не способным жить по «алгоритму».

К. Маркс и Ф. Энгельс обосновали необходимость *непосредственно общественного* воспитания юного поколения⁴, причём они обращали внимание на то, что лишь общество может обеспечить достаточно высокую культуру воспитания⁵. Это тем более важно, что коммунистическое воспитание призвано сыграть важную роль в преодолении уродующего человека социального разделения труда.

Ещё в условиях социального разделения труда возникает задача воспитания *всесторонне*, или, вернее, многосторонне, развитого индивида. Многосторонность в смысле сочетания нескольких профессиональных занятий возникает как потребность внутри самой буржуазной системы производства и в ограниченных пределах осуществляется там, поскольку это диктуется необходимостью перехода рабочей силы из одной отрасли в другую – «всеобщим законом общественного производства»⁶. Отсюда – «подлинный смысл, который имеет образование у филантропических экономистов», ратующих за многостороннее обучение⁷. Но там, где буржуазные филантропы видят предел своих мечтаний,

¹ *Marx K.* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. М., 1939. S. 387.

² *Ibidem.*

³ См.: *Батищев Г. С.* Коммунизм; Коммунистический труд – разделы о К. Марксе и Ф. Энгельсе //Философская энциклопедия. Т. 3¹⁾; *Он же.* Коммунизм и труд //Научный коммунизм. М., 1965²⁾.

⁴ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 443.

⁵ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 16. С. 198.

⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 499.

⁷ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 6. С. 591.

К. Маркс и Ф. Энгельс раскрыли противоречия и возможность революции¹. Они показали несостоятельность прудонистской идеи многоремесленного образования и «синтетического труда»², а также несуразность контовского проекта «интегрального обучения»³.

Социальная сущность разделения самого *труда* – в отличие от разделения *предметов* труда – состоит в том, что «вместе с разделением труда разделяется и сам человек»⁴, что человек становится «частичным». Решение проблемы преодоления изуродованности «воспитанием, выкроенным по мерке одной определённой специальности»⁵, не в том, чтобы механически соединять частичные функции, а в том, чтобы деятельность каждого – по предмету, конечно, специализированная – стала *целостной*, содержательной, творческой. Это означает развитие целостных специальностей, между которыми нет социального разделения труда, т. е. из которых каждая включает в себя всю полноту своего социального содержания, смысла, ответственности. Это – такие специальности, между которыми не разделены функции умственные и физические, управляющие и исполнительские и т. п. и которые поэтому социально однородны. Только тогда можно преодолеть положение, при котором система различных видов деятельности обладает гораздо большей культурой, гораздо богаче, чем сумма индивидуальных частичных деятельностей⁶. Только тогда исключается существование «ничьих», (принадлежащих исключительно обществу способностей, сил и т. п.)⁷.

Решение проблемы – не во всесторонности в смысле сочетания *тех же самых* односторонних функций в жизни каждого, – ибо такое сочетание само по себе лишь усугубляет уродующее действие разделения труда, обостряя его противоречия, – а в до-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 499; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 16. С. 298.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 160.

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. С. 565.

⁴ Там же. С. 303, 309; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 366, 373.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. С. 304.

⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 374; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 12. С. 4.

⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 434 и др.

стижении им возможности «всесторонне применять свои всесторонне развитые способности»¹, следовательно, – в *целостности* личности. Достигший целостности «человек воспроизводит себя не в какой-либо одной определённости, но производит свою тотальность»². Специализация означает для него не одностороннюю способность, обрётённую ценой способности ко всему выходящему за пределы его специальности, а нечто прямо противоположное: *применение к специальному предмету целостной системы универсальных деятельных способностей, развитых до достигнутого человечеством уровня культуры*. Это и есть не что иное, как творческое отношение к культуре – отношение, которое не может быть заменено никакой суммой нетворчески усвоенных знаний, умений, навыков и т. п. по сколь угодно многим специальностям и функциям, никакой суммой «частичных» операций, по-прежнему лишённых своего собственного смысла и поэтому направляемых «внешней целесообразностью» и внешней «алгоритмической» регуляцией. Целостность личности есть результат такого её обогащения культурой, такого её возвышения, которое равным образом противостоит как «цельности» обывателя-конформиста – т. е. механическому, дегуманизированному, посвоему «гармоническому» и последовательному в своей нищете и бессодержательности существованию, – так и механическому суммированию «частичных» функций и «сторон». Ведь система разделения и отчуждения труда не только отторгает друг от друга необходимые моменты живого творческого процесса деятельности, но, кроме того, ещё создаёт такие специфические, безлично-институциональные («ничьи» по самой их природе) функции, которые подлежат отнюдь не освоению и превращению в личностные (это невозможно), а, напротив, полному преодолению. Только в процессе их преодоления и рождается целостность человека – его творческое отношение к миру как целому.

Задачей воспитать такое отношение и определяется необходимость соединения образования с *трудом*. К. Маркс и Ф. Энгельс рассматривали такое соединение не как средство приучить детей к чисто репродуктивной, исполнительской работе, а как

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 336.

² Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 387.

раз напротив – как «единственное средство для производства всесторонне развитых людей»¹, единственное средство придания образованию не словесно-информационного, а предметно-деятельного характера. Когда целью соединения образования с трудом на деле является не вещь, а человек, не просто подготовка рабочей силы, а целостное развитие личности, – только тогда это соединение становится чертой коммунистического воспитания. Если она действительно становится такой чертой, то ближайшим результатом его должно быть *взаимопроникновение воспитания и образования, т. е. воспитание всецело образовательное*.

Для буржуазного общества характерен разрыв между собственно воспитанием и образованием. Образование превращается в приобретение знаний, умений и т. п., не затрагивающих наиболее глубоких основ человеческого «я». Оно не формирует саму личность, а лишь предоставляет индивиду возможность *присвоить* и формально усвоить культурные ценности – с целью *использовать* их для чуждых им целей и интересов². Что же касается собственно воспитания, то оно оказывается способом привить индивиду «умение жить», преследуя узко индивидуалистические, эгоистические цели, благодаря чему реально осуществляются отчуждённые классовые цели и интересы.

В противоположность этому коммунистическое воспитание формирует личность не с помощью противопоставленных остальной культуре отчуждённых норм (религиозное воспитание, политические догматы и т. п.), а именно выращиванием личности из самой культуры, *не помимо образования, а всецело посредством образования* (которое тогда поистине образует саму личность). Культура не просто присваивается, но деятельно осваивается, распремечивается, т. е. превращается из формы предметности в форму способностей, становится содержанием творческой жизни личностей. Производительные силы и формы общения, образовавшие якобы самостоятельный, чуждый «мир»

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 495; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. С. 331.

² Об «отношении полезности» см.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 410; Архив Маркса и Энгельса. Т. IV. М., 1935. С. 99.

вне индивидов, они должны «превратить в свою свободную жизнедеятельность»¹. Тем самым индивиды истают не на какую-то ограниченно утилитарную точку зрения, а на точку зрения всего общественного целого, что, конечно, предполагает способность ориентироваться в этом целом².

Коммунистическое воспитание – это воспитание личностей, цели которых тождественны целям общества в целом. Предпосылкой этого тождества выступает то, что и для общества, и для каждой личности «развитие человеческих сил... является самоцелью»³. Это отношение к развитию творческой деятельности, к освоению мира как к самоцели коренится в самой природе человеческой деятельности, если только она не отчуждается, не уродуется, но осуществляется как *самодеятельность*. Самодеятельный механизм процесса формирования человека несёт в себе самом движущие стимулы, неизмеримо более могущественные, чем любые *извне* ему противопоставленные. Поэтому коммунистическое воспитание регулирует и направляет процесс освоения культуры становящимся индивидом не искусственно изобретённой системой поощрений и наказаний, основанных на посторонних и внешних для осваиваемого содержания факторах, а, напротив, опираясь на то, что процесс освоения включает в себе несравненно более высокое вознаграждение и доставляет более высокое наслаждение. Для этого лишь необходимо, чтобы воспитание состояло во включении воспитуемого в *отношения освоения*. Тогда у него потребность в самой деятельности станет *первейшей* потребностью всей жизни.

По отношению к формирующемуся индивиду вся им ещё не освоенная культура общества выступает своими закономерностями как *дисциплина*⁴. Если он не осваивает её, но лишь учится использовать, то он должен подчиниться этой дисциплине, приспособиться к ней, а культура выступает по отношению к нему как диктующая некоторый заранее заданный масштаб поведения, «алгоритм» жизни. Если же он осваивает культуру, то последова-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 441.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 6. С. 335.

³ Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 387.

⁴ См.: Ibid. S. 599.

тельно, шаг за шагом ставит на место дисциплины *самодисциплину*, им же самим вырабатываемую систему «норм» его самодеятельности. Коммунистическое воспитание и есть процесс перехода от дисциплины к самодисциплине. Дело в том, что свободное развитие и самоутверждение соответствует наиболее полному освоению всех богатств исторически выработанной культуры, а несвобода перед «нормами» жизни – неосвоенности культуры, бедности способностей индивида.

Носителем отношений освоения может быть лишь такой педагог, который сам относится творчески к осваиваемой культуре, а не превращает *учение в учёбу*. У «школьного наставника», «отношения которого к миру сведены до минимума его жалким положением в жизни»¹, учение превращается в учёбу именно потому, что преподаваемая культура омертвляется, сводится к нагромождению застывших готовых результатов, в сумму «знаний»². Такой педант, будучи не в состоянии выйти за рамки преподавания заученного, «не понимает самих *вопросов*, и потому его эклектизм сводится в сущности лишь к натаскиванию отовсюду уже готовых *ответов*»³.

Пафос К. Маркса и Ф. Энгельса направлен против сведения воспитания к воздействию лишь на сознание индивидов, к изменению психологии, к *идеологической* обработке. Они беспощадно разоблачали все благочестивые иллюзии о возможности изменить человека путём изменения только его сознания. Они высмеяли лицемерие «воспитания», подменяющего реальное преобразование реальных отношений абстрактным морализированием⁴, проповедями, составлением и исполнением казённых инструкций. Дело не в том, чтобы вложить в сознание каждого «внутреннюю полицию»⁵, а в том, чтобы воспитать личность, не нуждающуюся ни в каком отчуждённом контроле, личность не разорванную,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 253.

² Ср.: См.: Батищев Г. С. Методологические аспекты формирования целостной личности; *Он же*. Активный характер воспитания.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 30. С. 518. Ср.: Ильенков Э. В. Школа должна учить мыслить // Народное образование. 1964. № 1. Приложение.

⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 239.

⁵ См.: Там же. С. 251.

а целостную. В основе этого лежит воспитание коммунистического отношения к труду, к деятельности¹.

Соответственно неизмеримо более высокому значению непосредственной воспитательно-образовательной деятельности по сравнению со всякой другой, надо, чтобы педагогами были самые образованные и самые способные, творчески владеющие научной, эстетической и мировоззренческой культурой люди, – поистине *лучшие силы общества*. Ибо настоящий педагог – это тот, кто действительно способен быть мудрым проводником в путешествии за открытиями, в процессе формирования личностей. в социалистическом обществе деятельность педагога должна быть поставлена в максимально привилегированные условия – по авторитету и влиятельности во всех сферах общества, по социально-организационному статусу, по обеспеченности средствами существования, освобождающей от утилитарных, внекультурных интересов, наконец, по условиям работы, нормы которой не превращали бы её всего лишь в «нагрузку». Должна быть практически признана абсолютная ценность воспитательно-образовательной деятельности, её значение в качестве цели и смысла всех иных видов деятельности, коль скоро «развитие человеческих сил» признаётся в качестве «самоцели»².

Такое понимание места и роли педагога-воспитателя в социалистическом обществе имеет также глубокие основания в подлинной специфической природе социализма. Развить мощь отчуждённого вещного богатства, этого *царства вещей ради вещей*, низводя человека до уровня вещи, – такова историческая миссия капитализма. Коммунизм, напротив, с самого начала преодолевает подчинение человеческого производства культуры собственно материальному производству; он – *царство развития личностных творческих способностей ради самих этих способностей*. Между двумя этими царствами – эпоха постепенного преодоления примата производства вещей над производством способностей и утверждения примата производства способностей над производством вещей – эпоха социализма. Совершить

¹ Подробнее см.: *Батищев Г. С.* Методологические аспекты формирования целостной личности; *Он же.* Активный характер воспитания.

² См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 387.

такой перенос цели с вещи на самого человека, совлекая превращённые формы овеществления с опредмечивания¹, – такова историческая миссия социализма. Зрелость его измеряется степенью прогресса в этом переносе цели и совлечении превращённых форм. Каждый существенный шаг его развития – это шаг по пути постепенного нарастания примата производства человеческих способностей, распределённой культуры, над собственно материальным производством. Социализм есть не что иное, как *образовательное общество*.

Преимущественное развитие человечески-образовательного производства сравнительно с *собственно* материальным первоначально диктуется *даже* необходимостью более мощного развития самого же вещного богатства, ибо направление лучших сил и бóльших средств в образовательное производство существенно более «эффективно» – хотя эффект этот сказывается не сразу, – чем вложение их непосредственно в вещное богатство. Только такое преобладание развития человеческих способностей создаёт возможность радикально более быстрого развития богатств предметного мира всей материальной и духовной культуры. Однако вся суть в том, что эта внешняя необходимость подлежит последовательному снятию совершенно иной, внутренней необходимостью, присущей всеохватывающему процессу становления целостного человека – процессу *коммунистического* воспитания.

Коммунистическое воспитание призвано не только не сковывать, не омертвлять, но всемерно развивать и давать полный простор порывам «благородного, неукротимого огня молодости»². Ибо от него зависит коммунистическое завтра. Слова Маркса: «...наиболее передовые рабочие вполне сознают, что будущее их класса, и, следовательно, человечества, всецело зависит от воспитания подрастающего рабочего поколения»³ – сегодня обрели ещё более широкий (касающийся всего общества) и глубокий смысл.

¹ См.: *Батищев Г. С.* Методологические аспекты формирования целостной личности; *Он же.* Активный характер воспитания.

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 385.

³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 16. С. 198.

БОГАТСТВО ЛИЧНОСТИ – В ЧЁМ?

Существует простая линейная схема прогресса. Она выглядит как восхождение человечества от неспособности преобразовать природу, от бессилия перед её законами ко всё большей способности активно брать у природы «милости», переделывать её по своей воле. Задачи воспитания с точки зрения такой схемы выглядели бы так же просто, как задачи активизации человека, развязывания его воли к решительным поступкам, к упорному достижению поставленной цели, каковы бы ни были препятствия на пути к ней.

Такая активизация должна была бы иметь своим результатом «рыцарей действия», цельных в фанатическом устремлении и преданности тому, что они считают своей целью. Дело, дело одно только практическое дело для них должно бы решать и оправдывать всё, а мир представлял бы интерес лишь как фон и средство для практического воплощения этого дела. Для них не было бы ничего в себе самом ценного и достойного уважения – всё только служебно, только полезно или бесполезно.

Так «чистая» активность, будучи возведена в самодовлеющий принцип, на наших глазах обнаруживает свою слабость и предстаёт в обличье, ничего общего не имеющем с подлинными задачами коммунистического воспитания. Как только активность становится «чистой», она вырождается в бесцеремонное движение напролом. Она становится культом практической воли, она становится не созидательной, а разрушительной. Впрочем, не стоит тратить много слов – достаточно сослаться на «опыт» хунвэйбинов и цзаофаней.

Что же получается? Рассматривая активность как творческого, культурно-созидательного человеческого деяния, можно прийти и к такому «активничанию», которое хуже всякой пассивности. Поистине, «нет ничего страшнее деятельного невежества», как говаривал Гёте.

Впрочем, если прибегнуть к аллегории Карела Чапека, то ещё неизвестно, кто активней – римский центурион Люций, образцовый солдат империи, или интеллигент Архимед. Вспомним, чем закончился, по Чапеку, их разговор:

«Прости, – сказал Архимед, склонившись над своей дощечкой. – Что ты сказал?»

– Я сказал, что такой человек, как ты, мог бы участвовать в завоевании мирового господства.

– Гм, мировое господство... – задумчиво произнёс Архимед. – Ты не сердись, но у меня здесь дело поважнее. Нечто более прочное. Такое, что действительно переживёт нас с тобой.

– Что это?

– Осторожно, не сотри моих кругов. Это способы вычисления площади любого сектора круга...

Несколько позже было официально объявлено, что известный учёный Архимед погиб в результате несчастного случая¹⁾.

С помощью этой аллегии писатель чётко выявляет несостоятельность примитивной схемы, «чистой» активности, как критерия развития личности. Представитель отчуждённой мощи военно-бюрократической машины классового общества, беспощадный Люций выглядит прямо-таки героем действия, тогда как великий Архимед – лишь рефлектирующей созерцатель.

Очевидно, что воспитание, достойное высокого имени «коммунистическое», должно насытить себя всем совокупным нравственным опытом человечества, извлечь уроки из всех человеческих драм и трагедий. При этом формальная активность имеет самостоятельное значение лишь в той мере, в какой ещё существуют социальный индифферентизм, безучастие и безразличие, обывательская замкнутость в тесном и узком микромире мелочной суеты. Формальная активность, как это ни странно, – прямое следствие обывательской пассивности и конформизма. Они – две стороны одной и той же медали, два аспекта отчуждения социальных функций жизни от самой жизни, отчуждения, характерного для мира классовых антагонизмов. Поэтому задача коммунистического воспитания состоит вовсе не в том, чтобы просто лечить пассивность и безучастность формальной активизацией, ибо это была бы лишь апелляция к другой форме той же пассивности и безучастности. Формальная активность отнюдь не «выращивает» человеческие способности, она лишь утилизирует их как пригодную вещь.

Коммунистическое воспитание с самого начала противо-

поставляет формальной активности процесс становления действительной содержательной активности, мудрого человеческого деяния, которое включает в себя и эстетическое созерцание, и критическую рефлексию, и творческое умозрение, и бесстрашное сомнение, выносящее всё без изъятия на суд разума и совести. Это деяние вовсе не произвольно, не алогично, не «иррационально», но, напротив, всецело пронизано светом разума, постигающего объективную необходимость. Это деяние и есть тот единственный способ, каким люди творят свои исторические судьбы, свой предметный мир культуры, самих себя как творцов революционного исторического процесса. Активность такого деяния вполне может быть «мерилом» развития человеческой личности.

«Человек – это *мир человека...*»²⁾, – подчёркивал Маркс. и только социализм шаг за шагом преодолевал раскол этого «мира» на отчуждённый мир «социальной среды», с одной стороны, и совокупность индивидуальных микро-миров – с другой. На этом пути общественное бытие человека обнаруживает то, что на протяжении веков скрывали его превращённые формы – свою творческую, деятельную сущность. Оказывается, каждый человек тысячу способов влияет на судьбы свои и других людей, производит предпосылки своей дальнейшей деятельности и реализует предпосылки уже созданные, расширяет круг прямых и косвенных связей своей деятельности с деятельностью других. Лишь немного из всего этого сложнейшего многообразия влияний и опосредствований становится достоянием сознательной воли человека. Тем не менее объективно он выступает как участник коллективного процесса исторического творчества. Это он вместе и в борьбе с другими людьми именно так, а не иначе делает свою историю, принимая наследие, оставленное предшествующими поколениями...

Но если общественный человек действительно творец истории, поскольку это не пустая фраза, то уровень его деятельности, его деятельной активности определяет также и меру его ответственности за то, что происходит при его участии и содействии, при его явном или молчаливом согласии, при его сознательной или бессознательной поддержке. Человек ответствен как за спо-

соб исполнения и реализации определённых принципов, норм, целей, идей, так и за принятие в качестве регуляторов и ориентиров, критериев и предпосылок именно таких, а не каких-либо иных принципов, норм, целей. Он ответствен как за непосредственное создание определённых форм общественной жизни условий для их создания. Он ответствен как за сознательно запланированные результаты своей деятельности, так и за результаты, хотя и не предусмотренные, но адекватные объективному смыслу и объективной логике его поступков и образа мыслей. Он ответствен объективно, и попытки избавиться от сознания этой ответственности, конечно, не устраняют её.

Социализм как раз и призван превратить объективно обусловленную ответственность каждого человека в осознанную необходимость, в достояние его разума и совести. Только социализм осуществляет последовательную борьбу за преодоление тех превращённых форм человеческой деятельности, в которых ответственность личности принимает только исполнительскую, вещно-фетишистскую форму – форму готовой алгоритмической роли, требующей соответствующего персонажа. То есть в условиях капитализма ответственность отчуждается, возлагается на «всеоправдывающие» могущественные институциональные силы и нормы. Социализм призван осуществить и осуществляет возвращение чувства ответственности самим живым людям и устранить все и всякие формы и структуры, на которые ответственность может быть переложена.

Коммунистическое воспитание и есть воспитание в каждом человеке такой социально-творческой активности, которая исполнена ответственности. Коммунизм не могут построить люди, перекладывающие свою ответственность за направление, ход и средства борьбы на безличные факторы. Коммунизм построят люди, которые понимают, что им самим – и никому другому – надлежит судить и решать, созидать и нести ответственность.

ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКАЯ, ДЕЯТЕЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Вряд ли когда-нибудь ещё научность превозносилась и ценилась так высоко, как сегодня. Правда, на первых порах трудно бывает разглядеть, что за этим скрывается – то ли подлинно творческий диалектический дух, ставящий истину-процесс выше всех и всяких частных результатов на пути к ней, то ли обывательское преклонение перед модными ныне аксессуарами научности. Проблемное исследование, вновь и вновь возвращающееся к своим исходным основаниям, может выглядеть куда менее респектабельно, чем пустившийся в погоню за мелкими успехами «здравый» рассудок или обожествляющий формальную упорядоченность наукообразный педантизм. Но не узкий рассудок может справиться с насущной задачей ориентировать общественное сознание на трезвое осмысление действительности, а лишь диалектический разум. Утверждать его суверенность в противовес субъективизму и произволу – это значит утверждать не экстатическое проповедничество – готовность уверовать в собственную чуть ли не абсолютную правоту и рассматривать решительно всё лишь как средство и фон для проецирования себя на мир, – а культуру предельно самокритичной, и критически мыслящей рефлексии, суда которой ничто не может избежать. Таков мужественно-сдержанный пафос объективности.

Однако там, где при поверхностном подходе усматривается лишь однозначно «положительный» публицистический лозунг: «Научность», – таится коварная проблема: не обречено ли всякое рациональное исследование – именно в силу его строгой научной *объективности* – на то, чтобы оказаться неспособным проникнуть в человеческое личностное *я*, хуже того, неспособным обращаться с человеком иначе, как делая его *объектом*, вещью наряду с прочими объектами-вещами? Не обречена ли наука на то, чтобы уже самым своим прикосновением к человеческому миру отрицать в нём субъекта, заставляя личностное *я* испариться до некоей грамматической фикции в стыдливых кавычках? Ведь относиться к какому бы то ни было «нечто» научно объективно – значит относиться к этому «нечто» как к объекту, и только

как объекту, не допуская никакого отступления от беспощадного анализа, и никакого привнесения, никакого вмешательства посторонних соображений, которые не вытекают из такого анализа. Согласие с обречённостью науки на «бессубъектность» приводит к возникновению двух взаимно предполагающих и даже порождающих друг друга тенденций, внешне противостоящих одна другой: во-первых, тенденции к *ограничению* науки и очищению её от «гуманистически-субъективных» проблем ради сохранения её строгости, несмотря на то, что самоё существование науки как дела человека невозможно без определённого решения таких проблем, следовательно, без явного или неявного одобрения и оправдания определённого их решения; во-вторых, тенденции к *ценностной* ориентации (аксиологии) как якобы к компенсации ущербности чисто научного подхода. Представители первой тенденции среди марксистов (М. Симон, Л. Альгуссер и др.) исполнены решимости утверждать научность ценой отказа от таких проблем (и даже понятий), как отчуждение, социалистический гуманизм и т. п.¹, вынося подобные проблемы всецело за пределы науки и не видя возможности их научного рассмотрения. Представители же второй тенденции, по существу, делают то же самое, но только с другого конца: толкуют «ценностные» проблемы как заведомо изъятые из сферы компетенции познающего разума. В одних случаях эта тенденция, по-видимому, связана с попыткой найти в ценностях гуманистическое восполнение «бессубъектности» истины, поскольку она представляется как рабыня объекта². В других же случаях эта тенденция вытекает скорее из общеидеологических соображений (например, у В. П. Тугаринова, критику в адрес которого см. у О. Г. Дробницкого³). Но независимо от того, имеет ли аксиологизаторская тенденция благородные мотивы или нет, она на деле ограничивает критическую остроту научного исследования и тем самым создаёт возможность проведения идеологического субъективизма.

Сталкиваясь, эти две тенденции раскрывают проблему пре-

¹ См., например: *La nouvelle critique*. 1965. № 164 и № 165, а также: *Вопросы философии*. 1966. № 8. С.С. 160 – 167.

² См.: *Бакурадзе О. М.* Истина и ценность // *Вопросы философии*. 1966. № 7. С. 46.

³ См.: Там же. С.С. 33, 40 и далее.

одоления «бессубъектности» научного познания во всей её антиномической остроте. Несравненно ниже их стоят все эклектически-паллиативные «рецепты», так или иначе сочетающие «односторонние» крайности и изыскивающие способы «учёта» и суммирования факторов объективных и субъективных; в них нет не только решения, но даже постановки проблемы.

Условия решения проблемы, конечно, при признании первичности природы, по-видимому, таковы: с одной стороны, суверенность диалектического разума не утрачивается и не подрывается только тогда, когда не признаётся никакой *изначально* специфической субъективности (либо сферы ценностей, либо области иррационального) как дуалистически поставленной *рядом* с объективной действительностью. Предметный мир, осваиваемый человеком, есть единственный «посюсторонний» мир, вне которого нет ничего. С другой стороны, человек с его личностным *я* может быть постигнут разумно только тогда, когда само его объективное бытие понято не как «отчасти» субъективное, а всецело как его бытие в качестве субъекта. Иначе говоря, соотношение объекта и субъекта должно предстать как диалектическое, конкретное *тождество* – тождество противоположностей, полностью, до конца взаимно проникающих друг в друга. Место для осуществления свободы, самостоятельности и творчества личности может быть найдено не на пути «спасительного» удвоения мира, то есть не в результате перенесения их куда-нибудь «по ту сторону» этого мира, как бы ни свирепствовало в нём отчуждение и т. п., а здесь, в этом единственно существующем мире. и надо исследовать их сугубо научно и строго, в их действительной осуществлённости (понятие научности берётся здесь в отвлечении от институциональных форм её осуществления).

Следовательно, поставленная проблема выглядит так: что представляет собой та особенная действительность, в которой осуществляется тождество противоположностей объекта и субъекта? Решение её возможно лишь в результате переосмысления (отличающего марксизм от всех созерцательных концепций) субъекта и объекта с точки зрения предметной деятельности. Они должны быть определены как субъект *деятельности* и объект *деятельности* (за пределами которого, разумеется, всегда

остаётся неосвоенная природа). Речь, стало быть, идёт о *социальной* действительности, надстраиваемой над природой. Но главная трудность состоит в том, что саму предметную деятельность надо, в свою очередь, охарактеризовать так, чтобы при этом не возвращаться ни к понятиям субъекта и объекта, ни к каким бы то ни было характеристикам, которые распределялись бы как противоположные между субъектом и объектом. Иначе говоря, следует дать понятие предметной деятельности, раскрывающее её как конкретное тождество таких противоположностей, которые обе в равной степени пронизывают собой и объект и субъект (в противоположном случае вся искомая диалектика рухнет и вновь становится дуализмом полярных крайностей). Такими противоположностями являются *опредмечивание* и *распредмечивание*, под которыми понимаются соответственно процесс превращения свойств действующей человеческой способности в свойства предмета и процесс, обратный ему. Именно рассматриваемая как единство этих взаимопроникающих процессов предметная деятельность и образует единственно возможный *способ бытия* социальной действительности, всей материально-духовной культуры человечества.

В таком рассмотрении исторический процесс развития культуры человечества выступает не как некий «макромир», в мощном движении которого пропадают как исчезающе малые величины реальные человеческие личности, заточенные в свои «микромиры», а, напротив, как вполне адекватный им, как равный им по масштабам, ибо он есть не что иное, как исключительно человеческое дело. Подлинные сокровенные тайны личностного *я* постигаются не путём исключения их из реальной истории общества, а, напротив, лишь при усмотрении в ней, независимо от всяческих безликих и обезличивающих форм, именно развёрнутого генезиса её человеческого смысла и содержания¹. В столкновении с концепцией, утверждающей, что научно-рационально понятый человек есть объект-вещь, нельзя мирно поделить с ней «сферы влияния»; тут действует закон *«либо всё, либо ничего»*: либо нам удастся отстоять у неё всю историю культуры, либо придётся искать утешения вне этой истории.

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. С.С. 402, 403.

Таким образом, чтобы, нисколько не сводя человека к вещи, научно понять его как обладающего всеми атрибутами субъекта – свободой, самодеятельностью, способностью к творчеству – и потому своим личностным я, надо в самом объективном бытии увидеть его бытие в качестве субъекта деятельности, совершаемый им закономерный предметно-деятельный процесс. Чтобы не оказаться в ситуации, подобной той, когда «человека-то и забыли...», то есть чтобы не «обесчеловечить» общественную историю, необходимо всю эту историю осмыслить как *человеческую историю*. Чтобы не превратить социальную действительность в мир нечеловеческих вещей, где нет места для личности, следует, всю эту действительность понять как *человеческую действительность*, как мир человека¹. А для этого есть лишь один путь: утвердить монизм *диалектики предметной деятельности* как единства противоположностей опредмечивания и распределенности.

Направление теоретического анализа, восходящего от абстрактного к конкретному, может показаться на его начальной стадии весьма неопределённым, поскольку он не позволяет перепрыгивать через посредствующие звенья к конечным выводам. Но это направление обнаруживается достаточно явно, если с самого начала чётко противопоставить его ложным направлениям. Марксистская точка зрения диалектики предметной деятельности противостоит, если брать не многообразные исторические модификации и оттенки, а лишь логически резюмированные типы толкований, двум главным концепциям:

1) *теория среды*, которая рассматривает вовлечённые человеческой деятельностью в сферу общественной культуры предметные условия и предметные воплощения этой деятельности в отрыве от неё самой и безотносительно к ней, превращает эти условия и предметные воплощения в самостоятельный «мир социальных вещей», в могущественную «вторую природу», а человека объявляет частицей этого социально-вещного мира, погружённой в него, всецело подчинённой ему как своей *социальной среде*;

2) *субъективистский активизм*, который берёт активную форму человеческой деятельности в отрыве от её всецело пред-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 414.

метного содержания – культурного, а тем самым и природного – и безотносительно к нему самому трактует это содержание не как субстанциальное, а как нечто не обладающее «в себе» никакой определённости и рассматриваемое лишь как «кладовая» средств и абсолютно податливый материал, саму же эту бессодержательную активность наделяет неограниченным всемогуществом и способностью проецировать себя на мир и – в качестве всеопределяющей *практики* – придавать ему любую форму по своему произволу.

В истории философии и идеологии теория среды представлена многоразличными вариантами идеалистических – объективно-идеалистических, рационалистических и т. п. – воззрений, а также метафизическим, натуралистически-созерцательным материализмом (таковы взгляды Гельвеция, Гольбаха, вообще «теория обстоятельств»), достоинство которого состояло в том, что он был формой первоначальной фиксации социального детерминизма, хотя и не мог быть последовательным. Субъективистский активизм нашёл отражение в волюнтаристически-иррационалистических концепциях (например, Ф. Ницше), в «философии жизни», прагматизме, «актуализме» (Дж. Джентиле) и т. п.

Казалось бы, ничто не может быть столь далёким одно от другого, как эти две концепции-антиподы: с одной стороны, концепция, приписывающая все развитые формы коллективной деятельности человека *вне* его и *над* ним стоящей и властно предопределяющей в конечном счёте каждый его шаг социальной среде. Этой концепцией социальный детерминизм толкуется по образу и подобию природного, в конечном счёте в духе рокового фатализма. Отсюда проповедь пассивности и утверждение созерцающей космос онтологии, которая вполне может позволить себе пренебречь мелочно-суетными «субъективными» вопросами. Человек, согласно этой концепции, неразличимо мал – он весь растворился в массе, в толпящемся людском море, рассматриваемом глазами чингисханов. с другой стороны, концепция, которая выражает взбунтовавшуюся, до опустошённости «свободную» от всякого субстанциального содержания форму субъективной воли, якобы ничем не обязанной предметному миру с его детерминизмом и его логикой. Воля якобы не возникает в процессе

освоения мира, а утверждает себя в его отрицании, в разрушении разумности, в дионисическом порыве... Эта концепция проповедует разгул волюнтаризма, грубо не признающего равным счётом ничего, кроме «именно в это мгновение» совершаемого «чистого» акта воли, которой «всё дозволено» и которая вне себя не знает ничего, кроме средств; безграничная воля к действию, воля к власти и иезуитизм, обожествление практики и осквернение всех ценностей, ненависть к культуре и интеллекту, к интеллигенции, к «нездоровой» испорченности цивилизацией, культ слепой общности, свирепой воинственности и фанатической веры – одним словом, фашизм, «носорожество»... Но вот парадокс: чем отчётливее проступают наиболее существенные черты каждого из изображаемых антиподов, чем явственнее становятся их не сдержанно-умеренные, а самые крайние проявления, тем заметнее их первоначально скрытое внутреннее родство! Полярные противоположности оказываются чем-то поразительно единым, как едины и неразлучны бюрократический порядок и произвол, смирение и насилие. Воистину культ бунтующего иррационального действия и культ фатальных «обстоятельств» – две стороны одной медали¹. Хотя это и очень важно, сосредоточим внимание лишь на исходных основополагающих философских принципах этих концепций: объективной *среде* и субъективном *акте*. Следует отметить, что ни первый, ни второй принцип не может послужить единственным и достаточным отправным пунктом, из которого бы развивалась стройная система, отвечающая требованию *монизма*. В самом деле, последовательное проведение принципа объективизма *среды* непременно наталкивается на непреодолимое препятствие: наряду со средой всегда налицо и *остаток*, не поддающийся объяснению («выведению»), исходя из неё, – субъективность. То, что действительно удаётся объек-

¹ Внутреннее родство заскорузлого догматизма и бюрократизма, требующего, чтобы его слепо «слушались», с одной стороны, и бунтарского, разрушительного анархизма – с другой, сегодня обнаруживает себя в событиях, происходящих в Китае. Так, в «дацзыбао» Аньхойского технологического института от 24 августа 1966 года говорится: «Бунт – это и есть революция, бунт – это и есть идеи Мао Цзэ-дуна. Все революционные люди, быстрее приступайте к действиям, взмахните революционным “волшебным железом”, вдрызг и до основания сокрушайте всё и вся в старом мире!»

тивистской теории среды, – это воспроизвести субъективность лишь в предельно опустошённой и обнищавшей форме, отняв у неё всё её собственное богатство. От реального человека здесь остаётся только то, что может оставить от него процесс крайнего отчуждения его деятельности, – его жалкая тень, отбрасываемая им в его собственном сознании. В антагонистическом обществе все объективные и рациональные определения мира предстают перед ним как чуждые ему и враждебные, и он чувствует себя аутентичным и находящимся «у самого себя» только в не наполненное никакой объективностью иррациональное мгновение времени, в котором слиты прошлое и будущее... Человек исчез – осталось только осознание им того, что он человек. Однако эта «дурная», иррациональная субъективность именно в силу её полной «свободы» от предметного содержания есть не что иное, как вытесненный и свёрнутый принцип субъективистского активизма, его зерно.

Теперь обратимся к противоположному принципу – субъективному *акту*. Его проведение также наталкивается на необъяснимый («невыводимый» из него) *остаток*: след объективности, предметности, который устранить совсем ещё никогда не удавалось. Зато эта предметность становится при таком толковании совершенно выхолощенной, бессодержательной, абстрактной – именно такой, какой она реально выступает для чисто формальной (в результате расщепления и отчуждения содержания), утилизаторской «активности», которая лишь эксплуатирует и использует всяческое богатство, лишь извлекает из него чуждый ему эффект, а потому не видит и не может видеть в нём ничего, кроме этого голого эффекта, голой полезности для себя. Предметность с такой точки зрения – потусторонняя, ибо она отчуждена от активности. Однако именно эту специфическую превращённую форму, в которой предметность выступает в антагонистическом обществе, – отчуждённую форму – и берёт в качестве своего исходного принципа объективизм.

Итак, объективизм, отрицая мир субъекта, приходит к субъективизму, а субъективизм, отрицая мир объекта, приходит к объективизму. Каждый из них в зародыше содержит в себе свою полярную противоположность и предполагает её. При этом само

собой разумеется, что тот и другой бесконечно принижают и обращают в нечто предельно «тощее» то, что они отрицают: объективизм – субъект, а субъективизм – объект. Но в том-то и дело, что каждый из них совершает столь же опустошительную работу вместе с тем и по отношению к тому, что он утверждает. Объективизм отнюдь не даёт нам «царства объективности», на раскрытие которого он претендует, потому что объекты сами по себе вовсе не «даны» человеку и становятся «данными» ему исключительно через посредство его реально-преобразовательной деятельности, стало быть, через активность субъекта, в формах этой активной предметной деятельности субъекта.

Никакого другого способа «погрузиться» в бытие и постичь его «открытость» нет. Что же касается так называемого созерцания, то оно вовсе не находится где-то вне деятельного отношения человека к миру. В этом кроется разгадка тайн созерцания. Последнее в конечном счёте само также деятельно и по своему происхождению, и по своим предпосылкам, и по своему внутреннему механизму; оно всецело производно от деятельной активности, зависимо от неё и осуществимо только в созданных ею формах. Природный мир, безусловно, независимый от человека, раскрывается перед ним по мере его деятельного освоения, исторически, то есть *внутри истории его культуры* и посредством неё, посредством превращения природного мира в культуру человеком как общественным субъектом. Вот почему игнорирование субъекта влечёт за собой невосполнимую утрату действительного объекта.

Точно так же и субъективизм далёк от того, чтобы показать богатство мира субъекта, ибо этот мир лишь настолько богат, насколько он обогащён осваивающей и распредмечивающей мир объектов деятельностью. Более того, результаты освоения природы не могут существовать иначе, как находя себе форму предметных воплощений, в которых реализует себя человеческая деятельность. Подлинно лишь то богатство, которое способно опредметиться, действительна лишь та способность, которая действует, наполняя себя предметным содержанием.

Только принцип предметной деятельности, взятой как единство противоположностей – опредмечивания и распредмечива-

ния, может быть поистине монистически проведён и стать основополагающим при раскрытии сущности человека. Но осуществление принципа предметной деятельности, конечно, не имеет ничего общего с той бодряческой манерой «активничать», становящейся тем шумливее, чем более она пуста, о которой ещё Гёте говорил: «Нет ничего страшнее деятельного невежества». Верно понятая предметная деятельность продлевает творческую жизнь субстанциального природно-культурного содержания.

Активный процесс освоения природы имеет дело с её собственной, имманентной логикой – такой, какова она есть «в себе», хотя на протяжении всей истории общества всякое подлинно творческое проникновение в природу тотчас «обрастало» тысячами внешних, формально-утилитарных, уже не содержащих в себе аутентичной логики предмета способов оперирования с однажды добытым содержанием. (Величайшие открытия человеческого духа не гарантированы от печальной возможности оказаться превращёнными в косную рутину, в эпигонство.) Для творческого, деятельного процесса сам мир раскрывается в своей диалектике, которая осваивается, таким образом, через диалектику человеческой активности. Мир сам предстаёт как противоречивый процесс – как *мир проблем*, бросающих вызов деятельности субъекта.

Объективные проблемы предполагают существование объективных закономерностей, делающих возможным их решение. Однако с любой природной закономерностью человек имеет дело, лишь вовлекая её в сферу культуры, то есть в такую сферу, где определяющим образом действуют радикально отличные от непосредственно природных законов специфически *социальные* закономерности, *имманентные* человеческой предметной деятельности и соответствующие её историческому развитию. Человек воспроизводит природу, превращая её в свою, им самим создаваемую и в этом смысле *человеческую действительность*, действительность общественного субъекта. Процесс воспроизведения природы есть одновременно процесс созидания из неё мира культуры – реальный, а отнюдь не только мыслительный, включающий в себя мышление в качестве необходимого производного момента, процесс *творчества*. Эта творчески создаваемая челове-

ком, новая и непрестанно обновляемая в процессе дальнейшего освоения природы действительность отнюдь не есть автоматически прогрессирующий «мир вещей», некая сама собой совершающаяся фатальная история. Правда, обыватель-конформист всё же верит в то, что история – что бы ни случилось – всегда идёт «туда, куда положено»; но если бы это было так, то познание оказалось бы низведённым до средства приспособления к этой фатальной, автоматически совершающейся истории и лишь указывало бы более точно и определённо, какую именно «судьбу» нам надлежит смиренно полюбить... Но на деле эта историческая действительность всецело проникнута человеческой, реально-и идеально-преобразовательной деятельностью и, так сказать, «живёт ею». Без неё и вне её эта действительность *недействительна* и низводится до уровня лишь природных предпосылок, таящихся в мертвых вещах и образующих собой только возможность культуры. Равным образом и сам человек недействителен, если он не создаёт, не строит, не производит действительность как свою собственную, как свой мир, как исторически определённую реальность самого себя.

Именно на таком пути полностью преодолевается точка зрения «робинзонады» и всё человеческое в человеке понимается как присущее не отдельно взятому индивиду-«робинзону», а существу от начала и до конца общественному, *социально-культурному*, находящемуся на определённой ступени развития предметной деятельности и принадлежащему к определённому её историческому типу, к соответствующей социальной группе, классу, к общественной формации. Невозможно, чтобы человек был «сам себе общество», точно так же как и общество не может не состоять только из людей. Подлинное человеческое богатство, понятое не с утилитарно-фетишистской точки зрения, а во всём многообразии форм его развития, есть живое творческое богатство и в точности равно богатству его связей с другими людьми. Эта «совокупность всех общественных отношений», образующая собой человека, существует лишь постольку, поскольку она воспроизводится и производится заново совместно с другими в предметной деятельности во всех её формах и модификациях. Человек – это «*мир человека*», который он строит совместно

и в борьбе с другими. В этом смысле человек есть *то, чем он сам себя делает*, но не в изолированном мире, отдельно от других, а вместе с другими, в связях с ними, не в своём сознании, а реально, предметно, в конкретной общественной действительности¹.

«Люди сами делают свою историю, но они её делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого»². Здесь страшщийся ответственности за «делание истории» житейский рассудок обычно сосредоточивает внимание на пояснении: «не так, как им вздумается», – направленном против допущения *произвола*, мнимой недетерминированности и незакономерности в истории – и... превращает его в отрицание самого поясняемого тезиса Маркса. Получается, что обстоятельства повелевают, люди исполняют. Смысл же марксова тезиса подменяется некой условностью, красивой фразой, звучащей как филантропическая похвала людям, адресуемая им в порыве морализирующей и решительно ни к чему не обязывающей словесной щедрости. Так обыватель снимает с себя ответственность за объективный смысл того, что ему «вздумается» и уже «вздумывалось»... Но для К. Маркса это не фраза, требующая лишь словесного «признания», а формулировка *сути дела*, обязывающая понять человеческую историю как историю «человеческой действительности» и самого человека – как подлинного творца своих исторических судеб, создающего все и всяческие нормы своей жизни, в том числе и самые «нечеловеческие» – по *имманентным* его собственной деятельности (но не фатальным!) закономерностям. При этом следует иметь в виду, что мера от-

¹ Следует иметь в виду, что к этому философскому понятию человека методологически неправомерно предъявлять требование *непосредственной* применимости к каждому «эмпирическому» индивиду. Как перейти к отдельному, но всё-таки понимаемому с чисто социальной (проводимой здесь) точки зрения индивиду – это особая проблема. В условиях классового общества или существования его пережитков отдельный индивид, конечно, не обладает всеми атрибутами понятия «человек». Но тем важнее не отказываться от этого философского понятия, что оно представляется парадоксальным не только для обыденного здравого смысла, но и для определённого научного исследования, например, психологического, в силу особенностей самой постановки изучаемых вопросов.

² *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 8. С. 119.*

ветственности за создание «нечеловеческих» норм, конечно, конкретно-исторична. Она зависит от уровня развития индивидов, их деятельных способностей, от их места, соответствующего этому уровню, в общественной структуре, в воспроизведении которой они принимают участие. Лишённая границ, абсолютная ответственность есть столь же ложное понятие, как и абсолютная безответственность (сваливание вины за всё, что творится, на «обстоятельства»). Предметная деятельность ни в коем случае не есть взаимодействие натуралистически толкуемого индивида с чисто природными вещами. Она *изначально* социальна и остаётся таковой во всех своих даже самых превращённых и до неузнаваемости извращённых формах осуществления и проявления. Она и есть не что иное, как «делание самими людьми своей истории», единственно возможный способ бытия всей человеческой культуры, элементарная всеобщая «клеточка» всего многообразия феноменов социального мира. *Общественная* сущность человека есть не что иное, как его *деятельная* сущность.

Принимая этот принцип, уже нельзя допустить, будто люди не единственные творцы своей истории, будто наряду с ними и помимо них существуют какие-то «обстоятельства», «условия», «факторы» и прочие «силы», которые самостоятельно вершат их судьбу вне и независимо от их собственной деятельности. Ложность допущения, что история творится такого рода самостоятельными силами, *двоякая*: ложность и объективизма и субъективизма. и сочетание их ничего не исправляет. Во-первых, «обстоятельства», «условия», «факторы» и прочие «силы» наделяются, помимо их собственного значения в системе деятельности, также способностью играть такую роль, которая принадлежит только людям. Во-вторых, активность людей представляется возможной и осуществимой *вне* этих «условий» и *наряду* с ними, без посредства этих «факторов» и как-то иначе, а не с помощью этих «сил». В той самой мере, в какой силы и факторы человеческой истории толкуются – на объективистский манер – как стоящие *рядом* с действиями людей, в такой же мере эти действия – на субъективистский манер – лишаются их реальной, объективной обусловленности, их предметной содержательности, их всецело предметного и подлинного закономерного существа. На самом деле историю делают не «люди

и обстоятельства», а люди *при* определённых обстоятельствах. Не некие внечеловеческие, самостоятельные и *независимые*¹ от человеческой деятельности «силы» участвуют в историческом процессе, помимо этой деятельности, а силы, условия и факторы самой человеческой предметной деятельности. Деятельность без своих условий и своего предметного содержания – пустая «активность» – вообще не есть деятельность: *непредметная деятельность невозможна*, точно так же, как невозможно движение без того, что движется... Однако – и в этом вся суть дела – ничто не влияет на развитие общественного человека (или, что то же самое, на человеческую историю) иначе, как влияя на предметную деятельность человека, то есть через его деятельность, через превращение в условие, фактор этой деятельности и т. п. То, что не может войти в качестве компонента в предметный мир человека как субъекта деятельности, не может стать фактором развития его жизни как *человека*. Таким фактором становится лишь то, что человек берёт в процессе своей деятельности из нетронутой ею природы и делает своим объектом, а затем воспроизводит в предметных формах культуры.

Раскрывая диалектику человеческой деятельности – её живого процесса и её предметных моментов, – необходимо преодолеть до конца рассудочную манеру умертвлять конкретность расчлениением её на рядоположные «стороны» (по перечислительному правилу: «как то, так и это»). Если следовать рассудку, в конкрет-

¹ Смешение этой мнимой независимости (социальных сил от предметной деятельности) и действительной независимости самой предметной деятельности вместе со всеми присущими ей силами от сознания и воли людей (от того, сознаются ли они, переживаются ли и т. д.) – вовсе не пустяковая ошибка. За этим смешением кроется неспособность понять *объективность самой предметной деятельности*, неспособность раскрыть имманентную диалектику процесса деятельности и её предметных моментов. Дело в том, что специфическая превращённая форма проявления объективного, когда оно отчуждено и фетишизировано, при таком смещении принимается за самую объективное как таковое. При отчуждении процесса труда имманентные ему предметные определения «...закрепляются в форме условий, так что эти условия кажутся чем-то определяющим его независимо от него самого, а собственные отношения участников процесса представляются... как вещные условия, как вещные силы, как определённости вещей...» (*Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 534*). Когда у деятельности отнимается её предметность, то эта категория подменяется суетно-тщетным «активничаньем».

ном понятии предметной деятельности просто-напросто «недооцениваются» её условия. Ведь в этом понятии условия не ставятся *рядом* с процессом деятельности, а всецело проникнуты ею, коль скоро они действительно её условия. То, что человек творит обстоятельства, рассудок может допустить не иначе, как констатируя наряду с этим, что, кроме того, и обстоятельства творят людей (как одно, так и другое!). На деле же обстоятельства, поскольку они не вовлекаются в процесс деятельности, для человека вовсе не выступают как его обстоятельства: «обстоятельства творят людей постольку, поскольку люди творят обстоятельства»¹. Здесь нет *двух* самостоятельных и *извне* влияющих друг на друга процессов «творения» – обстоятельства людьми и людей обстоятельствами, – каждый из которых совершается «в такой же мере, в какой и другой»². Напротив, осуществляется *единый* процесс, и он должен быть понят как конкретный. Определяющий же «признак» конкретности для диалектического разума – тождество противоположностей, их совпадение. Предметная деятельность как такое тождество противоположностей обнаруживает себя наиболее адекватно тогда, когда сама она осуществляется в наиболее развитой форме – как «революционно-критическая» деятельность: в ней «изменение самого себя»³ и перемена обстоятельств друг с другом совпадают.

Только посредством предметных форм существования материальной и духовной культуры человека и реализуется и, так сказать, замыкается всякая общественная связь, вообще связь исторического процесса. Подобно тому, как каждое новое поколение застаёт не им созданные результаты, которые теперь служат лишь отправным пунктом дальнейшего развития, деятельность человека и в каждый момент вновь обращается к тому, что прежде перешло в предмет, воплотилось в нём как его покоящееся свойство, застыло, приняло облик вещи. Если остановить на мгновение поток живой человеческой деятельности, образующий собой

¹ MEGA. Abt. I. Bd. 5. S. 28.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. С. 37.

³ В третьем из «Тезисов о Фейербахе» К. Маркса отражающее *суть* проблемы понятие «самоизменение» (см.: MEGA. Abt. I. Bd. 5. S. 534) попросту опущено в русском переводе (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 2)¹⁾.

историю, то мы обнаружим одни лишь вещные следы, застывшие воплощения умершего процесса. Но и живой процесс осуществляется только в силу того, что непрерывно угасает в предмете. Он продолжается и возобновляется исключительно потому, что вновь погружает предметное содержание в свой процесс, делая его моментом живой, деятельной способности человека. Деятельность не может не переходить непрерывно из формы живого процесса в то, что является его предметным воплощением, и обратно, то есть не опредмечиваться и одновременно не распределчивать своих воплощений и условий. Она есть непрерывное *взаимопревращение* условий и акта, предметного мира культуры и действий людей (труда и т. п.). Труд постоянно переходит из форм беспокойства в форму бытия, из форм движения в форму предметности, в которой он как процесс снимается. Его целесообразный характер оставляет лишь свой «покоящийся след» – целесообразную форму продукта. «Труд – это живой формообразующий огонь, это бренность вещей, их формирование живым временем»¹. В продукте он угасает: труд соединяется со своим предметом. Он опредмечен, и предмет обработан². Но в то же время труд охватывает предметы, прежде внешние для него, чтобы «воскресить их из мёртвых», одухотворить их и направить «на выполнение функций, соответствующих их понятию», включить в содержание субъективной активности. Тогда предметность перестаёт быть «внешней равнодушной формой» и превращается в «момент живого труда», в отношении живого труда к самому себе в предметном материале³. Однако ни в коем случае не следует толковать распределчивание как устранение предметности, её растворение в «непредметном», якобы «чисто» идеальном начале. Распределчивание лишь наполняет реальный процесс деятельности предметным содержанием, а это и позволяет понять также и природу идеального⁴.

¹ *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.* Berlin, 1953. S. 266.

² См.: *Marx K. Das Kapital.* Bd. I. Berlin, 1960. S.S. 197, 1189. См. также: Архив Маркса и Энгельса. Т. II (VII). М., 1933. С.С. 15 – 51.

³ См.: *Marx K. Das Kapital.* Bd. I. 1960. S. 191; *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.* S. 265 – 266.

⁴ См.: *Ильенков Э. В. Идеальное* // *Философская энциклопедия.* Т. 2. М., 1962.

Принципиально важно иметь в виду, что в строго научном содержании принцип предметной деятельности был развит К. Марксом не в так называемых ранних работах (до 1845 года), где мы находим первоначальный набросок программы будущих исследований и гипотетические предвосхищения, а как раз в поздних, и прежде всего в классических произведениях 1850 – 1860 годов: в «Капитале», «Результатах непосредственного процесса производства» (1864 – 1865), «Теориях прибавочной стоимости», которые образуют лишь меньшую часть всё ещё не опубликованной «Большой серии» (1861 – 1863), «К критике политической экономии» (1859), «Критике политической экономии», известной под названием «Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie» (1857 – 1858). Совершенно естественно, что в ходе реализации первоначальной программы К. Маркс в определённых пунктах исправлял её. Поэтому саму эту программу следует рассматривать с точки зрения её последующего выполнения.

* * *

Между всяким методологическим основополагающим принципом и объяснением эмпирической картины существует сложнейшая система опосредствующих звеньев, которые нельзя просто миновать или отбросить. в данной статье рассмотрены лишь первоначальные шаги на пути, ведущем от формулировки принципа предметной деятельности, или деятельной сущности человека, к его применению.

ОПРЕДЕМЧИВАНИЕ И РАСПРЕДЕМЧИВАНИЕ

Опредмечивание и распредмечивание – категории марксистской философии, раскрывающие внутренний динамизм предметной деятельности, взятой в её наиболее чистом виде – как всеобщий способ бытия человеческой культуры, способ, каким люди производят всю свою общественную жизнь, делают свою историю. Определмечивание и распредмечивание суть те противоположности, конкретное тождество которых и есть предметная деятельность. Определмечивание – это переход совершаемого субъектом процесса в объект, превращение действующей способности в форму предмета. Распредмечивание – это обратный переход предметности в живой процесс, в действующую способность: оно есть творческое начало освоения субъектом предметных форм культуры, а посредством их – также и природы. Категории определмечивания и распредмечивания относятся не к натуралистической системе «индивид – природа», где индивид – просто её часть, а суть изначально социальные определения деятельности. Здесь человек – универсально-всеобщая, предметно-творческая сила природы, совокупность всех общественных отношений, «мир человека»¹. Определмечивание есть акт, совершаемый индивидом как воплощением общественного целого. Определмечивание всегда направлено не просто на природу, а на человеческий предмет, на «предметное тело» культуры, следовательно, на самоизменение общественно-го человека посредством изменения предмета. Соответственно, распредмечивание есть не просто ассимиляция вещества и энергии природы, но и включение её в жизнь активных «сущностных сил» человека; это – не утрата предметности, а лишь её погружение в деятельностьный процесс, где «всё, имеющее прочную форму, выступает лишь как мимолётный момент»². Определмечивание и распредмечивание образуют отношение не просто полярности (взаимно предполагают и исключают друг друга), но и подлин-

¹ См.: *Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 3* и *Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 414.*

² *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin, 1953. S. 600.*

ное диалектическое противоречие, непрестанно разрешающееся и воспроизводящееся.

Диалектика опредмечивания и распределмечивания не есть лишь «частный случай» диалектики: в качестве особенных законов предметной деятельности выступают именно сами универсально-всеобщие определения всей действительности, поскольку она превращается в культуру. Чистая форма, в которой эти определения функционируют как собственные законы предметной деятельности, – это форма категорий мышления. Предметная деятельность осуществляется не иначе, как производя идеальное, которое живёт только непрерывно исчезая в опредмечивании и столь же непрерывно возникая вновь из распределмечивания. Идеальное же требует для себя особого материала – предмета в языковой, знаковой функции. Поэтому деятельность имеет дело со своим предметом в двух аспектах: как с реально преобразуемым и как знаковым. При разделении деятельности эти аспекты могут наделяться самостоятельностью.

Раскрытие внутренней диалектики опредмечивания и распределмечивания предполагает проникновение в её превращённые формы, порождаемые разделением деятельности, её отчуждением и т. д., и рассмотрение деятельности в её целостности. Когда в классовом обществе деятельность претерпевает расщепление и отчуждение, индивиды уже не распределмечивают всего того предметного содержания культуры, с которым они имеют дело, но используют это содержание¹. Овеществление окутывает опредмечивание превращёнными, иррациональными формами проявления, подменяя опредмечивание как способ универсального самоутверждения индивидов их самоотрицанием, созиданием «не-человеческого» мира общественных вещей, вещных структур и ролей. Поэтому всякое личностное достояние представляется чем-то принципиально «неопредмечиваемым» и потому недействительным, существующим вне субъект-объектного отношения. Следует отличать опредмечивание и распределмечивание от реализации прошлого идеального плана-замысла и составления такового на будущее, а равным образом – от соотношения цели и результата: сам процесс выработки плана-замысла возможен лишь

¹ См.: Овеществление¹⁾.

посредством его опредмечивания в материале знаков, хотя предмет в знаковой функции никогда не может полностью заместить собой реально-преобразуемый предмет. Опредемчивание в знаковых предметах всегда необходимо, но никогда не достаточно.

Во всей истории домарксистской, а также современной буржуазной²⁾ философии сказывается зависимость от превращённых форм предметной деятельности, от её разделения и отчуждения. Реально-преобразовательная активность общественного человека представлялась как отторгнутая от индивида и даже человечества. Способность к опредмечиванию нозтому приписывалась лишь сверхчеловеческим силам – «идеям» (Платон), «форме всех форм» или «всё порождающему» божественному уму (Аристотель). Человеческое в человеке сводилось к мышлению толкуемому созерцательно: «человек рождён для созерцания» (Анаксагор). Созерцательность (особенно стоическая традиция) закрывала путь к расшифровке диалектики опредмечивания и распредемчивания. Созидание человечеством своего мира культуры было мистифицировано и изображено как творение мира «словом божьим», мощь опредмечивания – как всемогущество «Логоса» (схоластика). Проблематику опредмечивания и распредемчивания выдвинул лишь классический немецкий идеализм, поскольку он «развивал деятельную сторону»¹. Однако он не смог превратить эту «сторону» в суть дела. Кант, находясь в плену представления о человеке как о «конечном», был вынужден, чтобы не приравнять его к вещи, перенести его способность быть «свободной причиной» в сферу нравственной воли, а там – отодвинуть в дурную бесконечность. Способность налагать на мир печать своей активности противопоставлялась человеку как потусторонняя, результаты же освоения предметных форм культуры фиксировались как априорное достояние. Активность познания оказалась не только изолированной от своего источника – предметно-преобразовательной деятельности, но и закованной в изначальную специфичность субъекта и ограниченной пассивностью созерцания. Стремясь к монизму, Фихте принял в качестве субстанции бесконечное «Я», причём «сущность Я состоит в его деятельности»².

¹ См.: MEGA. I. Abt. Bd. 5. S. 533.

² Фихте И. Г. Избранные сочинения. Т. I. М., 1916. С. 251.

В процессе деятельности Фихте усмотрел необходимость полного взаимного перехода субъективного в объективное и обратно, угадывая в форме диалектики Я и не-Я диалектику опредмечивания и распредмечивания. Именно воплощая себя в не-Я, само Я обретает «...высшую, а не проблематическую только значимость»¹. Однако он идеалистически предпосылал опредмечиванию некую первичную «чистую деятельность Я». Абстрактность её не позволяла «выковать» из неё конкретное содержание процесса опредмечивания и распредмечивания и оставляла цель-идеал отодвинутой в дурную бесконечность². Тем не менее в высшей степени ценно стремление Фихте понять человека как творца самого себя, своего мира путём опредмечивания. Шеллинг в качестве «высочайшего» образца опредмечивания берёт произведение искусства. В нём он обнаруживает наибольшую полноту объективирования той же силы, которая бессознательно творит и всю природу. Однако развёртывающая себя в истории природы и культуры творческая интеллигенция резюмируется лишь актом созерцания гения. Это закрывало путь к рациональному анализу распредмечивания. Наиболее глубокого в немецком идеализме понимания диалектики опредмечивания и распредмечивания достиг Гегель в «Феноменологии духа», величие которой Маркс усматривал именно в анализе сущности труда как взапропроникновения опредмечивания и распредмечивания. В труде Гегель увидел способ, каким человек «образует» свой предметный мир, себя самого³. Он критикует идею изначальной специфичности чистой субъективности, обнаруживая её пустоту. «*Истинное бытие человека... есть его действие...*», «...лишь произведение следует считать его истинной действительностью...»⁴. «Предметность не меняет самого действия, а только показывает, *что* оно есть...»⁵ «Индивид поэтому не может знать, *что есть он*, пока действием не претворил себя в действительность»; он – не психологическая точка, а преобразованный деятельностью «мир индивида...»⁶

¹ Там же. С. 225.

² См.: Там же. С. 405. Примеч.

³ См.: Гегель. Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 105.

⁴ Там же. С. 172.

⁵ Там же. С. 173.

⁶ Там же. С. 212. См. также: С. 164.

в своём опредмечивании и только в нём человек есть «...сущее для других, всеобщая сущность...»¹, поскольку он благодаря ему «...вынес себя в стихию всеобщности...»² в удовлетворяющем общественную потребность труде индивида общественное целое «становится его производением», в котором он находит самого себя как принадлежащего всеобщности и обретает в своём единстве с другими свою субстанцию. Человек опредмечивает себя лишь для того, чтобы совершить «движение, восстанавливающее субъект». Он проходит заново всю богатую культурную историю в её уплотнённой в себе форме и должен при этом «... пробиться сквозь всё это богатство... и переварить его», чтобы «...в совершенстве *знать* то, что он *есть*, свою субстанцию»³, чтобы, многократно перестраивая себя вместе с миром культуры, наконец освоить его, «...заново вырастить себя из него...»⁴ Извращение Гегелем подлинной диалектики опредмечивания и распредмечивания состояло в том, что деятельность изображалась как впервые порождающая из абсолютной идеи своё содержание⁵, распредмечивание же – как снимающее предметность как таковую, наконец, в том, что опредмечивание отождествлялось с отчуждением, овеществлением и т. д. Идеализм здесь связан с недопустимой гипертрофией значения опредмечивания мышления в языке⁶.

Раскрытие диалектики предметной деятельности явилось таким принципиально важным моментом в революционном процессе становления марксизма, без которого невозможна обоснованная теория диалектики вообще. В ходе критической переработки философии Гегеля и Фейербаха Маркс отыскивает под превращёнными формами подлинно всеобщие определения деятельности, понятой как опредмечивание и распредмечивание. «Люди создают... общественную сущность, которая... есть сущность каждого индивида, его собственная деятельность»⁷. Опредмечивание есть воплощение индивидуальности и одновременно

¹ Там же. С. 172.

² Там же. С. 215.

³ Там же. С. 433.

⁴ Там же. С. 434.

⁵ См.: Гегель. Сочинения. Т. III. М., 1956. С. 233.

⁶ См.: Гегель. Сочинения. Т. IV. С. 272 – 273; Гегель. Сочинения. Т. III. С. 273.

⁷ MEGA. I. Abt. Bd. 3. В., 1932. S. 536.

– общественной потребности, а тем самым – созидание жизненных проявлений других, их общественной сущности, «зеркалом» которой для людей оказывается результат их труда¹. Предмет выступает как «опредмеченный человек» в его общественной сущности². Общая картина опредмечивания и распредемечивания такова: человек как универсально-деятельное существо, «...вбирающий в себя и излучающий из себя все природные силы...»³

Вполне строгая концепция опредмечивания и распредемечивания развита Марксом в его классических произведениях 1850 – 60-х гг. Определенный труд – одна из главных категорий «Капитала», позволяющая вскрывать отношения людей за отношениями вещей³). Как процесс «труд постоянно переходит из формы беспокойства в форму бытия, из формы движения в форму предметности», в которой он снимается: его целесообразность оставляет лишь свой след – целесообразную форму продукта⁴. Но одновременно творческая деятельность включает в себе и обратный момент – распредемечивание. Предметность включается в функционирование, соответствующее её понятию, а поэтому перестаёт быть «внешней равнодушной формой» и превращается в «момент живого труда», в «отношение живого труда к самому себе в предметном материале»⁵, а тем самым – в содержание предметно-деятельной способности человека. Этим содержанием в конечном счёте исчерпывается всё содержание субъекта. С помощью категории опредмечивания Маркс дал монистическое объяснение движению капитала с точки зрения его субстанции – абстрактного труда. Такой же монизм категории опредмечивания и распредемечивания призваны обеспечить в исследовании всей человеческой культуры, её судеб, в проблематике творчества, социальной природы познания, языка, образования и т. п.

¹ См.: Ibid. S. 546 – 547.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 593. Ср. С. 560 – 566, 627 – 638.

³ Там же. С. 630.

⁴ Marx K. Das Kapital. Bd. 1. Berlin, 1960. S. 189, 197; *Idem*. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 266.

⁵ Ibidem.

[ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ ОРГКОМИТЕТА]

1. Что такое наука как предмет логико-методологического исследования?

В качестве предмета логико-методологического исследования наука должна браться не как совокупность достигнутых на сегодняшний день результатов, не как система готовых званий в той их форме, в которой они пригодны для включения в отношение использования (утилизации), а как творческий процесс разумного освоения действительности, – процесс, результаты которого представляют собой предметное воплощение (опредемечивание) самого этого процесса в его очищенном от случайностей, индивидуальных отклонений и блужданий виде. Иначе говоря, в качестве предмета надо взять не научное знание в той форме, в которой стёрт характер породившего его процесса его становления, характер эвристического активного процесса поиска и которая есть не адекватное его опредмечивание, но его овеществление, – с одной стороны, и не процесс получения знания в той форме, когда он выступает как чисто интуитивный, когда его подлинный механизм и динамика скрыты и остаются за пределами сознания даже того человека, который совершает открытие, – с другой стороны; надо взять сами понятия в момент их рождения, надо рациональность в самом творческом акте и творчество в рациональности – то есть совпадение того и другого. Однако, для этого предмет рассмотрения должен быть и уже, чем наука вообще с присущей ей мессой нетворческих функций, операций, специальностей, институциональных структур и т. п., и одновременно шире, чем наука как лишь профессиональная сфера, в которой не находит себе полноты утверждения субъект творческого процесса разумного освоения действительности – творческая личность. Стало быть, следует включить в предмет рассмотрения все те по видимости не входящие в институциональную науку моменты реально-преобразовательного творческого процесса, без которых и получение «готового» знания невозможно: следует исследовать научное освоение действительности как способ самосози-

дания субъектом самого себя как разумного, т. е. не как отрасль собственно¹⁾ материального производства и подчинённый ему орган, извне получающий и свои цели и свои критерии, не как производство знания, а как производство знающего человека, разумной личности, для которой знание – не просто полезная вещь, годная для утилизации, но её собственная научная культура, которая образует собой её собственное личностное Я. Только тогда верно схватывается субъект научной деятельности и может быть раскрыта природа категориального «аппарата» мышления как содержательного процесса, совершаемого этим субъектом, – процесса не только исполнительского (поставка требуемого знания, сведённого к информации), но и целеполагающего, суверенного, самостоятельного. в противном случае вместо исследования сущностных отношений получается некритическое воспроизведение поверхностных превращённых форм проявления, в которых выступает «бессубъектное» знание в его овеществлённости.

2. Как Вы себе представляете структуру науки?

Современная так называемая «большая наука» (выражение Дерека Прайса) на деле представляет собой результат взаимного наложения и переплетения структур совершенно различного порядка. Во-первых, это структура специальностей, адекватных в своём многообразии изначально-природному многообразию деятельно осваиваемого предметного содержания. Другими словами – это система взаимодействующих деятельностей, различающихся между собой по своим предметным содержаниям (это, так сказать, «разделение предметов труда»). В плане этой системы задачи освоения предметного содержания требуют максимально целостной творческой способности человеческой личности, т. е. универсально развитой способности двигаться по предметному материалу, проникать в его собственную логику и теоретически воспроизводить её в формах своей активности – идеально и реально – как уже не просто природный предмет, противостоящий человеку и «известный» ему, а как предмет, ставший составной частью неорганического тела общественного человека. Здесь ре-

зультат – не просто установление «хитрых» приёмов эксплуатации природы, рецептов её утилизации и извлечения из неё полезного эффекта для посторонних самой научной культуре целей, а напротив, развитие самой этой культуры как достояния личностей, отношения которых друг к другу суть отношения освоения – прозрачно-разумные отношения, адекватные природе творчества. Во-вторых, сегодняшняя наука заключает в себе ещё и совсем инородную структуру – структуру, являющуюся следствием разделения самой деятельности как целостной на такие «части», каждая из которых уже не содержит в себе всех необходимых атрибутов деятельности как единства процессов материального и духовного, целеполагающего и исполнительского и т. п. Развивается система профессиональных занятий, каждое из которых есть лишь «частичная» операция и которые различаются между собой не по изначально-природному предметному содержанию, а по тому, какая «часть» расщеплённой целостной деятельности приходится на их долю. Здесь уже не целостные деятельности направляются на различные специальные содержания, а частичные операции – «куски», «фрагменты» деятельности имеют дело иногда даже с одним и тем же предметным содержанием, а нередко и вообще с мнимым, созданным самой структурой такого рода «содержанием» (необходимость их всецело производна от такой структуры).

Если структура первого типа есть всеисторическая, ибо она отвечает природе познания как такового, то вторая – структура исторически преходящая. Однако в эмпирической реальности, в том, как наука осуществляется и воспроизводится, эти две структуры настолько глубоко проникают друг друга (суперпозиция), что их нелегко абстрагировать одну от другой. Не только разделение между экспериментальными исследованиями и собственно теоретическими, прикладными и «чистыми», но даже разделение между разными науками, более того – само выделение науки из системы общественно-определённых деятельностей несёт на себе печать как одной, так и другой структуры.

Симптомами специфического влияния «отношения использования» внутри самой науки выступают: распространение ориен-

тации на модные приёмы, термины и т. п., рассудочный характер мышления, противостоящий собственно разумному как его превращённая форма, формально-знаковый фетишизм, алгоритмизация труда научных работников, воспроизведение внутри «науки» своеобразной модификации обыденного, некультурного сознания – «научного» здравого смысла, т. е. «научного» обывательского сознания.

3. Каковы средства и методы логико-методологического анализа структуры науки?

Наука как институт в его эмпирических проявлениях может исследовать так называемое науковедение, равно как и эмпирическая социология науки. Однако они по самой своей природе не в состоянии проникнуть под те превращённые формы проявления, в которых выступает научная деятельность. Эти отрасли знания видят в науке лишь определённый порядок вещей – вещный порядок – с его сторонами, пропорциями, соотношениями, тенденциями и т. п. и могут давать соответствующие прогнозы изменения вещной структуры науки. Но чтобы увидеть в науке человеческую предметно-творческую деятельность, хотя бы и в превращённых формах её осуществления и, следовательно, проявления, – для этого нужна критика науки, а не простое её описание. Такую критику форм рассудочного мышления, фетишистских, проистекающих из овеществления, представлений, переоценку места и роли формально-знаковых средств при определении природы понятий и т. п. и т. д. – может дать только философская, содержательная, исходящая из деятельной сущности человека как из своего основного принципа логика, в которой снята противоположность онтологии и гносеологии. И тогда обнаруживается, что подлинная природа разумности (научности в критическом смысле) существенно отличается от того образа, который стихийно складывается в наше время и перед которым преклоняются не в результате освоения теоретической культуры, а скорее под влиянием обывательской моды на всё научное, на аксессуары научности...

4. Какие результаты в исследовании структуры науки за последние 30 лет Вы считаете наиболее значительными?

Наиболее значительные результаты для понимания того, что такое наука как во всеисторическом разумном смысле, так и в институциональном²⁾, были получены не современным науковедением и не за последние 30 лет, – они заключаются в истории философии, которая, однако же, конечно, отнюдь не завершилась, но которая плодоносит не так часто и не так легко. «Всё прекрасное столь же трудно, как и редко» (Бенедикт Спиноза)³⁾.

«КАПИТАЛ» КАК ФИЛОСОФСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ

Ничто подлинно великое не раскрывается во всём богатстве своего содержания легко и быстро. И чем основательнее творение человеческой мысли, чем глубже эта мысль проникает в проблемы не только уже признанные насущными, а и в такие, которые история вовсе не сразу заставляет оценить и осмыслить, – тем сложнее и противоречивее её судьбы, тем больше встречается на пути к её освоению – пути далеко не прямом и не гладком – и коварных трудностей, и ложных направлений, и многообразных перетолкований... Острота социальных конфликтов и накал партийной борьбы порождают как неистовых преследователей, так и мнимых последователей. а ведь мнимый друг истины с его фанатизмом бывает опаснее врага: используя её на догматически-«ортодоксальный» манер, он мало того, что извращает, – ещё и парализует, умерщвляет её. И тем благороднее забота не только о верном восприятии, но и о воспитании способности к такому восприятию всех великих философских и вообще культурных ценностей.

На протяжении века «Капитал» остаётся фундаментальнейшим из произведений, обосновывающих революционное коммунистическое мировоззрение. Ныне во многих странах его изучают, к нему тянутся те, кто остро ощущает кризис классово-антагонистического, буржуазного мира, кризис всех форм эксплуатации и угнетения, отчуждения, расщепления человека, его дегуманизации, кто ищет выход за пределы этих форм, – в новый мир. Исторические условия, в которых мы обращаемся за советом к главному Марксову сочинению сегодня и будем обращаться завтра, обретают всё больше таких новых черт, для понимания которых оно выступает в своём философско-методологическом значении, – служа источником диалектической культуры творческого мышления и образцом для новой познавательной работы... «Капитал» всё больше значим именно как философское произведение. И всё важнее становится вопрос об умении строго аутентично воспринимать его в этом качестве. О том же говорят также и обстоятельства напряжённой идейной борьбы. С одной стороны, буржуазные противники марксизма отрицают фило-

софское содержание этого произведения. Они перетолковывают отношение «Капитала» к другим, специально-философским работам его автора в духе их противопоставления. С другой стороны, за сторонников идей «Капитала» и, более того, за единственно «ортодоксальных» их истолкователей выдают себя ныне идеологи маоизма, проповедующие шовинизм и практикующие в чудовищных разрушительных формах то самое отчуждение, против которого направлен дух подлинного марксизма.

Всемирно известен и признан «Капитал» именно в качестве непревзойдённого экономического сочинения. Его особенный, непосредственный предмет есть не что иное, как капиталистическая система производства и распределения, капиталистическая система производственных отношений. Её исследование было делом жизни Маркса. Он не написал – собирался, но не успел написать – диалектической «Логики», которая была бы столь же отработанным, непосредственно и специально философским произведением¹. Он оставил нам логику «Капитала», где логика, будучи применена к специальному предмету, всецело погружена в его конкретное своеобразие и есть не что иное, как глубоко особенное воплощение всеобщего диалектического метода.

Но не подразумевает ли сказанное, что всё философское значение «Капитала» ограничено наличием в нём лишь таких результатов частного применения диалектической логики, в которых сама эта логика снята частными итогами, конечными продуктами? Не сводится ли дело к тому, что «Капитал» имеет одно только косвенное методологическое значение – такое, какое вообще может иметь специальное в профессионалистском² смысле научное

¹ О неосуществлённом намерении Маркса написать «Диалектику», т. е. «логику и историю философии». См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 32. С. 456 (ср. у Лафарга в кн.: Воспоминания о Марксе и Энгельсе. М., 1956. С. 72).

² Под «профессионалистским» характером знания и науки здесь и в дальнейшем автор подразумевает отнюдь не предметную специализированность знания (соответственно науки) вообще, но специфическую социальную форму, которая порой противоречит прогрессу специализации как таковой и будет поэтому преодолена, как это и предсказал К. Маркс. Речь, стало быть, идёт не о всеисторических, а об исторически-преходящих феноменах. В противовес специализации, поскольку она действительно диктуется особенностями предметного содержания, профессионализм означает расчленение самой познавательной и ос-

сочинение, где *от процесса* исследования с его логикой остаётся лишь *статичный* «след» – структура «готового знания»? Чтобы сразу же предупредить недоразумения, оговоримся: речь идёт не об отдельных Марксовых строках или примечаниях, которые с лёгкостью можно вырвать из текста и отнести к рубрике «философских выводов и обобщений», – нет, речь идёт о произведении как органическом целом, не терпящем произвольных ампутаций.

Чтобы обоснованно ответить на поставленный вопрос, надо прежде всего опираться на следующие обязательные предпосылки.

1) Философский смысл Марксовых сочинений вообще может быть понят исключительно в результате изучения истории философии, в особенности классической, и притом – не догматической (где всё заранее «ясно»), не описательской (где мнения чередуются с мнениями), а истории последовательных проблемных поисков. Иначе, как проходя этот путь, решительно невозможно сформировать на деле способность читать Маркса-философа.

2) Марксов «Капитал», этот несомненный образец научности в высшем смысле, отнюдь *не* является просто-напросто «готовым знанием» и «частичной теорией», каковы бывают результаты в специфически *профессионалистской* науке, где познание подчинено разделению, расщеплению самой деятельности на жёстко ограниченные функции и где задачи познанию задаются и диктуются извне. Знание, изложенное в этом произведении, никоим образом не сводимо к профессионалистскому знанию, в данном случае экономическому, и не потому что последнее уже по своему предмету, т. е. специализированнее, а потому что К. Маркс воплотил *принципиально иное понимание самой природы знания*, его отношения к практике, его внутренней формы, его соотношения с художническим мышлением, с обыденным сознанием и т. д.

ваивающей деятельности как целого на такие «частичные операции», которые утрачивают и оставляют вне своих пределов наиболее фундаментальные функции творческого целеполагания, контроля над способом своего включения в связь с другими общественными сферами и над судьбами своих результатов. Профессионализм тесно соприкасается также с институционализацией науки, с привнесением в неё вещных отношений (о чём речь будет идти ниже в связи с проблемой овеществления).

Первая из этих двух предпосылок обязывает нас осмысливать философское содержание «Капитала» в контексте всех философских работ его автора и – шире – в контексте всей той богатой теоретической культуры, на почве которой только и мог вырасти марксизм. В этой связи уместно напомнить о ленинской требовательности к пониманию Маркса-философа. В частности, «нельзя вполне понять “Капитала” Маркса и особенно его 1 главы, не проштудировав и не поняв *всей* Логики Гегеля»¹. Поскольку речь идёт о «Капитале» как философском произведении, сказанное относится не только к гегелевской «Логике», но и к «Феноменологии духа», и не только к Гегелю, но и к Фихте, Канту и т. д., без освоения которых нельзя понять Гегеля. Ведь величие Маркса-философа имеет своим истоком как раз то, что он, как никто другой, полно и глубоко воспринял подлинно великие проблемы, которые были поставлены предшествующим духовным развитием или к постановке которых подвело это развитие. Будучи критически переосмыслены, эти проблемы вели Маркса к открытию исторической задачи коммунистического преобразования мира. Эти проблемы – в форме антиномий между творчеством и отчуждением, между свободой и естественной необходимостью, между овеществлённой формой опредмечивания и самоутверждением личности и т. п. – образовали собой существо Марксовой *программы* будущих поисков, гениально очерченной им и «Парижских рукописях» (часть их известна у нас под названием «Экономическо-философских рукописей 1844 года»). Подобно тому как при открытии Марксом сущности и миссии рабочего класса его ориентировала переосмысленная им проблема отчуждения, так и на всём долгом пути социально-экономических исследований, развёрнутых Марксом в таких гигантских масштабах, с такой систематичностью и с такой интенсивностью проникновения в сущностные отношения, одухотворяющим ориентиром служила его философская программа. Конечно вместе с осуществлением эта программа подвергалась не только конкретизации, но кое в чём и исправлению. Однако без составляющих её философских проблем всё творчество Маркса и вся его борьба утратили бы самый сокровенный внутренний смысл.

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 29. С. 162.

Никоим образом нельзя из автора «Капитала» делать лишь экономиста в ряду экономистов. Само экономическое исследование у него есть вместе с тем путь, способ и развитое средство для целостного решения в конечном счёте именно философских проблем. Это были такие проблемы, которые не могли быть решены *ни только* философскими, *ни только* специально-экономическими средствами, но которые властно потребовали единства и взаимопроникновения тех и других. Такое единство и взаимопроникновение философского и специально-экономического содержания и являет нам «Капитал». Тут перед нами целое, которое есть и экономическое, и в то же самое время – не рядом, не в «отступлениях» от основного текста, а именно *в то же самое время* – философское произведение. Но чтобы уметь читать его в таком двуедином качестве, мало благих намерений и уважения к авторитету Маркса. Для этого нужна специально воспитанная способность к строгому пониманию также и того *философского языка*, который неотъемлемо принадлежит языку «Капитала».

Между тем при недостатке философской грамотности и попытке заменить её представлениями обыденного «здравого смысла» порой складывается узко экономический или даже технически-ремесленный подход к тексту «Капитала». При таком подходе специально-экономические понятия (такие, как «прибавочная стоимость», «постоянный и переменный капитал», «издержки производства» и т. п.), быть может, ещё и распознаются, но зато философско-экономические и сугубо философские понятия либо усваиваются крайне узко и бедно (например, «абстрактно-всеобщий труд»), либо вовсе не схватываются. «Восхождение от абстрактного к конкретному», «от всеобщего к особенному», «взаимопревращение субъекта и объекта», «опредмечивание» (NB: в отличие от «овеществления»), «отчуждение» (NB: в отличие от «делания чего-то чужим»), «наделение внешним бытием» (NB: не просто «выделение»), «наделение самостоятельностью» (NB: не просто «обособление»), «превращенные, иррациональные и лишённые понятия формы» (NB: не просто «непонятные»!), «соответствие предмета понятию», «беспокойство» – эти и им подобные выражения, конечно, с точки зрения «здравого смысла» парадоксальны... Отсюда – тенденция обойтись без этих

ценнейших Марксовых понятий и даже списать их на счёт «гегелевщины», как позволяли себе делать «механисты». В. И. Ленин, надо думать, имел в виду именно такого рода тенденцию, когда писал: «...Никто из марксистов не понял Маркса 1/2 века спустя!»¹ Если отвлечься от заключённого в этих резких словах элемента горькой иронии, то останется констатация реальных трудностей, встречающихся при освоении философского языка «Капитала». Останется предупреждение против попыток пренебрегать этими трудностями. Сегодня, ещё полвека спустя, строгая требовательность в этом деле не только не менее, а ещё более актуальна. Ею и следует руководствоваться.

После того как становится ясным, что философское содержание «Капитала» находится *внутри* него как специально научного произведения предстоит ближайшим образом рассмотреть и проанализировать, *в чём именно* он отличен от «обычных», профессионалистски-научных сочинений. Такой анализ призван устранить с пути предрассудки относительно того, что должно и чего не должно быть в изложенном научном знании, предрассудки, которые в состоянии с самого начала дезориентировать читателя. Он призван продемонстрировать, как и какие традиционные «каноны» в понимании природы знания и его «обработке» серьёзно «нарушает» К. Маркс.

Тем самым мы и переходим к разбору второй из указанных выше предпосылок.

Прибегнем здесь к помощи одной поучительной параллели. Главное сочинение Бенедикта Спинозы, одного из величайших домарксовских материалистов, принадлежит к числу таких, которые не становятся понятными «легко и быстро». Уже название его звучит «почему-то» вовсе не онтологически и не гносеологически: «Этика». Однако профессиональный специалист-моралист, который привык иметь дело в лучшем случае с теориями, изображающими и толкующими определённые готовые системы нравственности, а скорее – просто с морализирующими идеологиями, вероятно, с разочарованием отметит, что эта книга – совсем «не про то». Ещё худшее разочарование постигнет того, кто считает своим делом лишь стандартную функцию – «от и до»

¹ Там же. С. 162.

– и кого совершенно не касаются проблемы «начал и концов». Ничего для себя полезного он в «Этике» не почерпнёт. Ни тот, ни другой вовсе и не обладают той способностью чтения Спинозы, без которой нельзя увидеть у философа не суетное морализирование, не этически «нейтральное» техническое логизирование, а как раз выяснение проблем, в которых сходятся все «начала» и все «концы». Они останутся далеки от того фундаментальнейшего разыскания истины, от того самого радикального самопоиска, который обязывает открывать ответы на философски переосмысленные этические вопросы в универсально-всеобщей, субстанциальной Логике действительности.

Марксов «Капитал» предельно чужд идеологически-морализирующему субъективизму, привносящему в знание – помимо и вопреки его собственной логике – готовые «установки сознания», ниоткуда не выведенные «должен-ствования» и т. п. Маркс ни на йоту не ущемляет суверенных прав научно постигающего разума и с неукоснительной последовательностью следует строжайшей научности. И в этом смысле в «Капитале», и правда, «нет ни грана этики»¹. Однако он одновременно столь же чужд также и объективизму, безответственно отвернувшемуся от всех проблем, лежащих «по ту сторону» профессионального ремесла, «по ту сторону» логически упорядоченной «частичной функции». «Капитал» в этом, идущем от Спинозы, смысле есть *также и Этика*, но только Этика не помимо Логики, а имманентная самой же Логике конкретного исследования конкретной действительности. Именно в силу этой имманентности, которой не поняли «этические социалисты» и им подобные, «Капитал» – и марксизм в целом – отнюдь не нуждается и не может нуждаться в «дополнительных пристройках», будь то философско-антропологические, аксиологические или иные внелогические и иррациональные «флигели».

Профессионалистски-научное знание как раз тем и отличается, что не может нести в себе такого этического смысла, какой несёт в себе знание, воплощённое в «Капитале». Это объясняется особенностями социальной природы познания при подчине-

¹ См.: Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 440 (цитируется Зомбарт).

нии её системе разделения деятельности (речь идет не о сосредоточении деятельности на специальном предметном содержании, т. е. не о разделении предметов, а именно о расчленении и расщеплении самой деятельности на частичные функции, что отнюдь не диктуется многообразием особенных предметов). Наука в этой системе выступает как совокупность функций, каждая из которых не просто специализирована, но одновременно имеет вне и независимо от неё сформированные и навязанные ей *готовые ограничения и рамки, безотносительные к расчленению само́ по себе предметного содержания*. В том-то и состоит отличие профессионализма от специализации, что он слепо принимает такие ограничения и определяемые ими «условия задачи». Его дело – не действовать внутри этих условий и обслуживать их. Поэтому профессионалистское научное исследование есть лишь частичная деятельность, а результат её есть лишь «*частичная теория*». Ущербность последней определяется, таким образом, не просто «узостью» предмета знания, а исторически специфическим способом производства знания.

Теория капитализма у Маркса отнюдь не есть «частичная теория». Целостность знания, излагаемого в «Капитале», проистекает из того, что его автор не принимал никаких готовых ограничений и условий своего исследования и тем более не проецировал таких ограничений на предмет изучения. Что и как должно быть познано, с чего начинать, каким методом и в каком направлении вести анализ – все эти вопросы решались Марксом как всецело принадлежащие к сфере компетенции постигающего разума. Его теория есть теория, сама определяющая свои задачи и контуры, сама регулирующая своё построение и свой состав, своё предметное богатство.

«Частичность» теории выражается ещё и в том, что за пределами научного исследования остаётся целеполагание. Знание в данном случае выступает как якобы по природе своей безразличное к своей цели, не схватывающее её, не способное её сформулировать; цель предстаёт как всегда внешняя для науки, а служащее цели знание – как только средство, инструмент, предоставляющий себя в распоряжение и в услужение. В этом смысле профессионалистская наука есть инструментальная наука.

Характерный для неё способ отношения к социальной действительности – это приложимость, т. е. пригодность для утилизации, в ходе которой «готовое знание» функционирует как техническая «вещь», послушно поддающаяся извлечению из неё некоторого полезного эффекта. При этом само знание, подобно вещи, служит средством рассудочной рационализации в полнейшей безотносительности к общественной природе и цели рационализуемого. Оно лишь вооружает утилизирующую его силу вне зависимости от природы последней.

Знание, изложенное в «Капитале», являет нам совершенно противоположную картину. Здесь научное исследование отнюдь не предполагает готовой, до него сформулированной цели и не передоверяет целеполагание *вне*научным силам или «способностям». Здесь разумное целеполагание с самого начала имманентно процессу познания. Для Маркса как раз и было в высшей степени важно не произвольно предпочесть, слепо и некритически выбрать и «принять» цель, а, напротив, лишь строжайшим научным исследованием определить её как подлинно основательную. Коммунистическая революционность Маркса-учёного начинается именно с того, что он считал невозможным «принять» в качестве готовой какую бы то ни было цель из классово-антагонистического мира отчуждения со всей его «старой мерзостью», но искал цель в самом последовательном преодолении «всей этой дряни»¹. Такое преодоление – в этом вся суть дела – не могло и не может ориентироваться на предзаданные цели, на некритически постулированные «долженствования» – ни позитивные, ни негативные. Историческая задача коммунистического преобразования мира по самой своей природе такова, что она могла быть только открыта строго научным исследованием. И только в качестве содержания такого научного открытия, а не в качестве аксиологической, узкоантропологической или иррациональной «установки», она может быть адекватно понимаема сегодня.

Из сказанного следует, что по отношению к знанию, воплощённому в «Капитале», его использование догматическим мышлением и догматической практикой, которые заранее «знают»,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 70. Ср.: Т. 32. С. 65.

чего хотят и намерены лишь вооружиться эффективными инструментами для осуществления готовых целей, неизбежно есть измена всей сути и всему духу этого произведения. Утилизаторам никогда не понять «Капитала».

Различие между «Капиталом» и профессионалистски-научным сочинением, уже обнаружившее свою существенность, ещё резче очерчивается тогда, когда мы обращаем внимание на *«бес-субъектность»* всякой «инструментальной», и «частичной» теории. Дело в том, что последняя принимает за само собой разумеющуюся предпосылку отвлечение от действительного деятельного субъекта. Она рассматривает объект только как объект, т. е. не как объект, воспроизводимый и осваиваемый внутри культуры деятельностью и раскрываемый познанием лишь по мере этого воспроизведения и на его основе, а просто икак «вещь». Внутри социальной действительности (где только и существует наука!) объект берётся не в единстве со своей противоположностью – субъектом деятельности, – а совершенно безотносительно к нему.

Иначе говоря, объект *деятельности* берётся так, как если бы общество было лишь «второй природой» – по аналогии с первичной, девственной природой, всегда остающейся абсолютной предпосылкой для деятельности и *постоянным* источником её предметного содержания. Поэтому социальная действительность распадается для профессионалистской науки на «данные», якобы доступные для рассмотрения вне и помимо процесса деятельности и якобы единственно подлежащие строгому изучению, т. е. объекты-вещи, и на не доступные для неё чисто «субъективные» феномены, относимые к числу аксиологических, иррациональных и т. п.

Своим рассудочным взором такого типа наука способна разглядеть в живом взаимопроникновении и непрестанном взаимопревращении субъекта в объект в живом процессе деятельности, в котором только и существует вся человеческая культура, – один лишь мёртвый мир вещей как статичного наличного бытия. Поэтому такая ограниченная частичная теория всегда в конечном счёте и оказывается функцией наличного бытия и остаётся в плену его феноменов.

В противоположность этому Марксе самого начала берёт

социальную действительность как объективное бытие общественного субъекта, т. е. как диалектически единое в своих противоположностях объектно-субъектное бытие. И всеобщим способом существования его, по Марксу, является тот процесс предметной деятельности, совершая который, люди сами строят свой мир культуры, производят свои отношения, формы общения, мышления и т. д., а следовательно, творят свою историю и самих себя как общественно-определённых индивидов. Для него «как объективные, так и субъективные условия... суть лишь две различные формы одних и тех же условий»¹. Заметьте хорошенько: *одних и тех же!*

Для Маркса соотношение субъективного и объективного – типичнейшее диалектическое отношение, в котором нет и не может быть ни единства, или тождества, без противоположностей, ни, равным образом, противоположностей без их единства, доходящего до тождества. Для него «диалектика есть учение о том, как могут быть и как бывают... *тождественными противоположностями...*»² Более того, и самоё конкретное тождество этих противоположностей понимается сугубо диалектически: отнюдь не как равноправие, не как симметрия, не как корреляция их (или «координация»), а, напротив, как принципиальная асимметрия, как неравноправие. Благодаря этому и осуществляется бесконечное и неостановимое становление такого тождества, т. е. процесс неограниченного развития мира культуры из его *абсолютной* предпосылки – природы. Это тождество означает, стало быть, что *нет ничего в объекте*, что было бы *недоступно освоению* субъектом, и что *нет ничего в субъекте*, что не выросло бы *из* этого процесса *освоения* объектов, а именно – из природной субстанции, из универсально-всеобщих определений действительности. Марксов материализм вовсе не следует по пути «метафизического, неразвитого, мёртвого, грубого» материализма, сводящего субъективность просто к эпифеномену вещного мира и знающего лишь эфемерную субъективность сознания, лишь «дурную субъективность», а не реальную субъект-

¹ *Marx K.* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin, 1953. S. 716.

² *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 29. С. 98.

ность исторически-творческой деятельности. Диалектический, «умный идеализм ближе к умному материализму»¹, и притом именно потому, что развивает предпосылки понимания предметно-деятельной сущности человека. Абстрактный и внеисторический вопрос об отношении двух статичных «сфер»: объектов-вещей и сознания – снят диалектически-историческим материализмом в проблематике соотношения реально-преобразовательного и идеально-преобразовательного *процессов* внутри предметной деятельности и отношения последней, как сферы культуры, – к своей абсолютной первичной предпосылке, к природной субстанции. Человек – не просто «дитя природы»: он достраивает природу так, как сама она развиваться не может. В мире культуры сама субстанция *продолжает* своё становление и развитие.

Материалистический монизм Маркса, блестяще осуществлённый им в «Капитале», означал:

а) уразумение объективно-закономерной логики в субъективной активности людей, что не оставляло больше места ни для каких якобы стоящих вне этой логики «иррациональных» факторов или феноменов, ни для каких якобы изначально субъективных сил;

б) понимание социальных закономерностей объективно-исторического процесса как всецело имманентных человеческой предметной деятельности, деятельности конкретно-исторического общественного субъекта, что не оставляло больше места ни для каких якобы помимо людей делающих их историю социальных факторов.

Марксов монизм исключал дуалистическое удвоение мира и попытки водворить и утвердить высшие способности человека, его свободу и творчество, преодолевающие ограниченность грубого вещного бытия, – лишь где-то *по ту сторону* природной и культурной действительности, какими их может постигнуть наука. Этот потусторонний мир рушился. Но равным образом Марксов монизм исключал также и потребность в дуализме, в удвоении мира. Ибо рушилось также и изображение общественных форм отношений, сил, способностей *вне* самого конкретного человека. Уже нельзя было рассматривать эти формы, отношения и т. п. как *вне-человеческую* «среду». Уже нельзя было принимать

¹ Там же. С. 248.

и выдавать объективное и закономерное в форме отчуждения – за объективное и закономерное *вообще*. Единственная сущая природная и культурная действительность как целое предстала вовсе *не* как враждебная свободе и творчеству человека как субъекта, вовсе *не* как сфера, где они невозможны. Великие философские проблемы получали «разгадку» в *правде постороннего мира*, в его революционно-критическом понимании.

Отсюда понятно, насколько ложны попытки «перевести» Марксову диалектику истории на эклектический язык примитивно-грубой обывательски-конформистской концепции, сводящейся к утверждению, что макромир общественных вещей – социальная «среда» – путём внешнего давления детерминирует отгородившийся от этой «среды» «внутренний», якобы неопредмечиваемый микромир индивида.

«Там, где буржуазные экономисты видели отношение вещей (обмен товара на товар), там Маркс вскрыл *отношение между людьми*»¹. Где до Маркса видели и донныне видят лишь мир вещных сил, структур, форм, там Маркс открыл «*мир человека*»². Там он сумел увидеть общественного, конкретно-исторического (классового и т. п.) человека как единственную социальную действительность – *человеческую* действительность. Там он сумел распознать не лишь «среде» принадлежащие, а общественно-человеческие производительные силы, производимые и воспроизводимые людьми и их собственные отношения – производственные и вырастающие на их основе прочие отношения. Согласно Марксу, «общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет»³.

В таком контексте только и можно верно понять кардинальный Марксов тезис о «развитии экономической общественной формации» как «естественноисторическом процессе»⁴. Указание на «естественный» характер процесса чётко и категорично отделяет Марксово понимание истории от всякого субъективизма, волюнтаризма и т. д. и подчёркивает его бескомпромиссную строгейшую научность, непримиримую ни с каким ущемлением прав

¹ Лени В. И. Полное собрание сочинений. Т. 23. С. 45.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 414.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. С. 402 – 403.

⁴ [См.:] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 10.

познающего разума на проникновение в объективную логику истории. При этом чрезвычайно важно то, что – в противовес всем иррационалистическим, аксиологическим и т. п. концепциям – предполагается проникновение в социальные закономерности. Однако этот тезис отнюдь не означает, что история понимается натуралистически, по образу и подобию природы, что игнорируется особенный характер социально-культурных закономерностей в отличие от природных. Напротив, автору «Капитала» совершенно чужд тот фатализм, который рассматривает людей, социальные группы, классы как «нужных» истории в качестве орудий для осуществления извне предопределяемых событий, в качестве «рычагов» или марионеток с «запрограммированным» поведением и сознанием. Конформистская фаталистическая идеология (кстати, используемая также для маскировки и «обоснования» волюнтаристской политики как якобы неотвратимой), идеология примирения с «судьбой» и оправдания некритически понятого бытия от начала и до конца противна всему революционно-критическому духу «Капитала». Маркс никогда не толковал истории на манер так называемого экономического материализма, который сводит людей к экономическим персонажам, обслуживающим некий автоматически происходящий экономический процесс и приспособляющимися к нему. Имея в виду «экономических материалистов», выдававших себя за его последователей, он как раз и сказал: «Ясно одно, что сам я не марксист»¹.

Но революционно-критический дух «Капитала» – это не нечто извне привносимое в исследование, не бессильные филантропические пожелания и обещания, не велеречивые фразы, воспаряющие над неумолимой логикой «этого» мира, а, напротив, понимание самой этой логики настолько глубоко, что оно ухватывает также и необходимость активного преодоления, деятельного снятия каждой определённой формы социальной действительности. Тем самым исследование воспроизводит в качестве своей собственной логики не что иное, как логику революционно-критического отношения к действительности. «...В позитивное понимание существующего, – писал Маркс в Послесловии ко второ-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 35. С. 324. Ср. также: Т. 37. С. 370.

му изданию первого тома «Капитала», – она (диалектика. – Г. Б.) включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществлённую форму она рассматривает в движении, следовательно также и с её преходящей стороны...»¹

Великая духовная сила и непреходящая ценность «Капитала» в том и состоит, что он учит быть революционным, учит самой логике революционной критичности.

Каково же должно быть содержание Логики, чтобы она не только не превращала всякое объяснение действительности в её оправдание и не была обречена оставаться обслуживающей наличное бытие, но и выводила за пределы всякой определённой социальной формы? Она должна быть по своему содержанию не логикой фатального «хода вещей», а объективной логикой общественного субъекта, логикой предметной деятельности общественного человека, – той деятельности, которой строится социальная форма и которой она по этому также и преодолевается.

Значит, такая логика обязана обладать теоретической силой, позволяющей критически разлагать те типы обыденного сознания и идеологических его разработок, в которых некритически воспроизводится наличное бытие как «естественный» и «нормальный» порядок вещей. Это значит, что она обязана теоретически растворять прочные формы существующего и уметь находить в них и за ними реальный процесс их изменения. Это значит, что она призвана дать понимание действительности не просто как наличного бытия, а как мира задач на будущее, объективно поставленных настоящим.

Она должна быть Логикой исторического творчества.

Такой Логикой может быть и является только логика диалектического противоречия – разрешающегося и воспроизводящегося. Это – логика универсально-всеобщих определений всей материальной действительности, превращаемых человеческой предметной деятельностью в свою собственную логику. Это – диалектика.

Однако перед Марксом как создателем такой логики в «Капитале» встала проблема огромной трудности: надо было выработать категории, с помощью которых можно было бы «пробиться»

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 22.

сквозь отчуждённые структуры мёртвого порядка вещей к живой человеческой действительности. При решении этой проблемы он совершил ряд открытий, среди которых понятия: овеществление и иррациональная превращённая форма.

Весьма важным теоретическим шагом Маркса было разграничение *опредмечивания* и *овеществления*¹. Всеисторическую характеристику человеческой предметно-производственной, особенно трудовой деятельности, а именно, переход субъективной способности из беспокойного процесса в застывшее свойство предмета, Маркс выделил понятием *опредмечивания*. Исторически же преходящую форму *опредмечивания*, когда человек низводится до уровня вещи, его общественные отношения обращаются в вещные отношения, богатство – в вещное богатство и весь мир социальных форм, структур, институтов и т. п. – в вещный порядок, он определил как *овеществление*. Проявлением овеществления служит, в частности, фетишистский характер товара, денег, религиозных, правовых, идеологических символов и т. п.

Теоретический анализ капиталистической действительности, при котором прослеживался генезис овеществления, позволил автору «Капитала» утвердить и показать торжество принципа предметно-деятельной сущности человека на фактах, казалось бы, начисто исключавших её. Он объяснил, каким образом сам процесс деятельности создаёт себе «непроницаемую» вещную форму, в которой *опредмеченная* деятельность непосредственно отрицается в её субъектно-человеческих качествах и личностных свойствах. Он показал, как именно процесс деятельности наделяет общественно-значимые вещи самостоятельностью по отношению к себе и специфическим внешним бытием, безразличным к своему собственному источнику. При этом, например при капитализме, происходит персонификация вещей – перенос на них свойств субъекта – и в той же мере деперсонификация

¹ Это позволило Марксу понять исторически преходящий характер отчуждения. В противовес иррационалистически-«трагическому» воззрению, видящему в отчуждении вечную и непреодолимую форму всякой «объективации», марксизм обосновывает задачу его преодоления. См. также статью «Овеществление» в: *Философская энциклопедия*. Т. 4. М., 1967. С. 127¹⁾.

людей, которые обретают алгоритмически-исполнительские, «запрограммированные» и стандартные формы поведения. Отношение «субъект – объект» претерпевает извращение. Теперь уже не создатель капитала – рабочий класс – выступает как субъект, а, напротив, капитал играет роль безличной, слепой и вещной силы, приводящей в движение производство и прочие сферы. Буржуазное общество предстаёт как «заколдованный, извращённый и на голову поставленный мир...»¹

В ходе критики этого «извращённого» мира Маркс вырабатывает понятие о такой форме осуществления и проявления сущностных связей, которая не только не обнаруживает скольконибудь адекватно этих последних, но и выступает как не нуждающаяся ни в какой отличной от неё самой сущности (как «сама себе сущность»). Минуя целый ряд опосредствующих звеньев, на основе которых вырастает такая форма и прослеживая которые её только и можно понять, эта форма внутри системы овеществлённых отношений узурпирует сущностные определения, с коими она непосредственно несопоставима и «несоизмерима». При этом в пределах этой формы целостная системность связей как бы разрушается на самостоятельные фрагменты, которые в свою очередь образуют мнимую систему действительности, мнимое наличное бытие, «псевдоконкретность»²). И именно это извращённое бытие служит достаточной почвой и содержанием обыденного сознания. Такого рода форму Маркс назвал иррациональной превращённой формой.

Философское значение этого понятия велико потому, что оно позволяет теоретическому мышлению научно осваивать сложно расчленённую и, так сказать, «многослойную» действительность. Оно позволяет развивать критическую точку зрения на непосредственную э м п и р и ю действительности, отнюдь по впадая в романтизм или утопизм, и в то же время опираться на строго научное изучение её, отнюдь не впадая в оправдание её и не уходя от её противоречий. Это необходимое достояние той действительной диалектики, которая «ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна»².

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 398. Ср.: Там же. С. 453.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 22.

Продолжим теперь наше сопоставление «Капитала» с профессионалистски-научными сочинениями, применив понятия овеществления и иррациональной превращённой формы.

Профессионалистское «готовое» знание есть поистине овеществлённое знание, т. е. знание, представляющее как некая самостоятельная «гносеологическая вещь», некий «идеальный предмет» («абстрактный объект» и т. п.), стоящий *вне процесса* познания и лишённый деятельного характера. Здесь в структуре изложения господствует не форма опредмечивания *процесса*, прослеживающего диалектику предмета и воспроизводящего её в мышлении, а форма утилизации знания совершенно безотносительно к этому процессу – форма отчуждённого от процесса *результата*. При такой организации знания оно не может обнаружить действия того аппарата всеобщих категорий содержательной логики, который функционировал в живом творческом процессе открытия и исследования, в процессе выработки и синтеза понятий. Весь этот аппарат как бы вынесен за скобки окончательного итога – «готового знания». Та роль, которая принадлежит диалектическим категориям, приписывается поэтому неявным и рационально якобы невыразимым предпосылкам творчески-познавательного акта – и н т у и ц и и и т. п. Отсюда понятно, что профессионалистское знание может иметь лишь опосредствованное философское значение. И не потому только, что его предмет – особенный, «частный», а потому, что это знание приобрело овеществлённую и превращённую форму, которую Маркс называл *рассудочной*¹.

«Капитал» есть образец воплощения не специфически рассудочного, а как раз разумного мышления. Он, конечно, представляет собой систематически построенный итоговый результат многолетних научных исследований. Но форма знания, форма опредмечивания процесса исследования не только не чужда содержательной логике последнего, но, напротив, предельно прозрачно обнаруживает эту логику, очищенную от случайных приходящих элементов. Диалектическое движение, в ходе которого последовательно синтезировались понятия о предмете изучения по мере вторжения в конкретное его многообразие, адекватно

¹ См. статью: Рассудок //Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967³).

изображено в архитектонике произведения. истина-процесс воплощена в результате именно как процесс.

«Капитал» – это поистине художественное целое. Но не потому, что Маркс ввёл в ткань научного исследования посторонние для него мотивы специфически художнического мировосприятия, уместные только в произведении искусства, не потому, что он восполнил или достроил логику анализа научных проблем поэтическими предвосхищениями, а потому, что он вернул самому познающему мышлению его собственную целостность. Ту целостность, которую рассудочное мышление неизбежно каждый раз утрачивает, как только выносит за свои пределы и оставляет «позади себя» процесс становления и синтеза своих понятий, творческий процесс развёртывания конкретности предмета и погружения в его особенную природу, – но которую разумное мышление обретает именно потому, что удерживает в своём опредмеченном воплощении, в изложении характер синтетически-творческого процесса. Дело стало быть, вовсе не в привлечении якобы инородных способов движения мысли, а в восстановлении присущей познающему мышлению развитой способности к «свободному движению в материале»¹.

Нельзя понять «Капитал», если следовать привычке к рассудочным, овеществлённым и превращённым формам знания, если искать в нём застывший, мёртвый результат. Здесь важно видеть не плоскую «тень», которую отбрасывает живое «древо» истины-процесса на экран овеществлённого знания, а последовательное развёртывание всего богатства «измерений» самого этого «древа» – как бы «вырастание» истины на глазах читателя. Результаты исследования сохраняются такими, каковы они внутри самого деятельного процесса открытия, и изображают собой именно этот процесс, этот путь движения в предметном содержании, поскольку он определяется логикой самого предмета и очищен от всего побочного, от блужданий и т. п. Результаты сами представлены у Маркса как живой процесс. Поэтому *форма* организации знания, вся архитектоника изложения – это не форма утилизации, или приложимости, а напротив, форма распределчиваемости, т. е. форма, адекватная природе критической мыслительной спо-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 32. С. 572.

собности человеческой личности. Это – изложение, предназначенное не для читателя-утилизатора, а для читателя-осваивателя, которого *она* приглашает и ведёт по пути активного проникновения в проблемы и воспроизведения творчески-синтетической работы автора. А ведь такая работа выполнима только как составная часть и выражение революционно-критического отношения к действительности. И действительность поистине получает объяснение, потому что она становится постигнутой как изменяемая. Вот почему отнюдь не только «формулы-выводы», отысканные «в конце» и взятые вне живого целого, внутри которого они наполнены смыслом, а весь ход исследования, вся его внутренняя организация и последовательность наполнены и проникнуты революционной критичностью, а следовательно, и воспитывают её в читателе. Ибо такова сама логика «Капитала».

Теперь, наконец, можно ответить на поставленный вначале вопрос: как в «Капитале» воплощено его философское содержание?

Это содержание хотя и находится всецело *внутри* специального экономического произведения, но именно потому, что последнее не является специальным в узкопрофессионалистском смысле, совершенно ясно и недвусмысленно представлено как *способ движения* всего того сугубо конкретного и особенного богатства определений, которое составляет специально экономическое знание. Всеобщая философско-методологическая культура здесь от начала и до конца погружена в особенное, сугубо особенное знание. Однако эта культура не отодвинута за пределы специально научных результатов, а столь же явно выражена в изложении как характер истины-процесса. Все категории диалектической логики не просто сказались здесь на специальных понятиях в «снятом» виде, но сама их творческая работа обнаружена всем ходом развёртывания особенного знания. Поэтому «Капитал» даёт нам не просто пример, пусть даже выдающийся пример, – образец уже применённых к специальным понятиям категорий, но одновременно и демонстрирует нам, *как* надо их применять также и за пределами «примера». Так, мы находим здесь не просто воплощение категорий «абстрактное и конкретное», но и действие способа восхождения от абстрактного к конкретно-

му как всеобще-значимого и «единственно возможного»¹ для теоретического освоения действительности, т. е. как логического закона. Здесь не просто показаны всеобщие и особенные определения предмета, но и развёрнуто восхождение от всеобщего к особенному как логически необходимое. Здесь не просто выявлена работа специальных понятий, по в связи с проблемой «соответствия понятию» и «лишённости понятия» развиты логические соображения относительно природы понятия вообще².

Тем самым К. Маркс даёт также и решение проблемы, касающейся соотношения «логики дела» и «дела логики»⁴, т. е. диалектики, применённой к специальному исследованию, и исследования *по* диалектике. «Дело логики» состоит вовсе не в том, чтобы механически рассудочно выделять сходственное в «частных» образцах применения диалектики, отбрасывая всякое особенное содержание (на таком пути возможно лишь «универсальное примероведение», занятое схематической классификацией абстрактно-пустых «рубрик» для всего на свете), а в том, чтобы открывать действительно всеобщие, категориальные формы внутри такого особенного, где они функционируют именно как таковые.

Такое особенное и есть человеческая предметная деятельность, поскольку она делает своими собственными «измерениями» универсально-всеобщие определения всей материальной действительности, а ближайшим образом – мышление, в качестве категорий которого эти «измерения» выступают для предметной деятельности как освоенные ею «ориентиры», как культурное достояние. В этом смысле диалектическая логика и есть Логика (и Этика) предметно-деятельной сущности *человека*, его деятельности как творческого развёртывания логики предметов и строительства мира культуры. Это – логика освоения объектов и развития субъекта как единого процесса, *логика монизма природы и истории*.

Таким образом, «Капитал» не только даёт нам богатство диалектико-логической методологии, но ещё и позволяет лучше разобраться в вопросе, как сегодня развивать философскую науку.

¹ *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 22.*

² См.: *Ильенков Э. В. Логика «Капитала» //Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 436 – 439.*

ГУМАНИЗМ МАРКСОВЫХ ПРИНЦИПОВ КОММУНИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменения, может быть рационально понято только как революционная практика.

Карл Маркс

Что такое человек? Вопрос этот первый и основной в философии. Может ли человек стать господином своей судьбы, может ли он «сделать» себя самого?

Антонио Грамши

К. Маркс посвятил всю свою жизнь открытию пути в «истинное царство свободы», где «начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью»¹, и где человек может свободно реализовать свою способность быть творцом своей жизни и самого себя, – пути в коммунистическое общество. И он открыл такой путь, отыскав внутренние потенции грядущего в глубочайших диалектических противоречиях культурно-исторического прогресса, постоянно требующих нового и нового своего исследования. В логике диалектических противоречий действительно он увидел логику творчества людьми их истории.

К. Маркс недвусмысленно и категорически противопоставил всё своё мировоззрение, начиная с его фундаментальнейших идей, – двум концепциям, на основе которых предпринимались попытки предвосхитить черты более «совершенного» или более «справедливого» общества. Первая из них – *идеалистическая* концепция, рассматривающая человека как продукт чисто идеальных сил и подменяющая его действительную активность – мнимым могуществом оторванного от него и наделённого самостоятельностью, отчуждённого духа. Эта концепция могла предложить лишь мнимый путь изменений внутри «сферы сознания», т. е. лишь «лучший» способ осознания той же самой действительности с её язвами и пороками. Вторая из этих концепций – *мате-*

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С.387.

риалистическая, но страдающая рассудочной метафизичностью и «созерцательностью». Таково было «материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и изменённого воспитания»¹. Согласно этой концепции, общественный прогресс осуществляется по законам «обстоятельств», развивающихся независимо не только от сознания, но и от самих действительных людей, и обуславливающих – повелительным давлением порядка вещей – также и человеческую жизнь. Сами люди – только *пассивный продукт* стоящих вне и над ними факторов, пассивное следствие деятельности анонимных сил, или некоей элиты, которая «возвышается над обществом»². Эта концепция предлагает *сначала* преобразовать условия жизни людей, сначала «сделать обстоятельства человеческими», с тем чтобы *потом, впоследствии* «обстоятельства» переделали людей, перевоспитали их, обусловили их жизнь как пассивный результат своего могущественного влияния. Эту концепцию «обстоятельств», или, другими словами, «теорию среды», «можно найти почти дословно у самых старых французских материалистов»³. На этой теории основывался тот утопический социализм и коммунизм, который был лишён *деятельного* гуманизма, не понимал деятельной сущности человека и был преодолен К. Марксом. «Теория среды» ложна потому, что она «забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан»⁴.

Критикуя материалистическую «теорию среды», К. Маркс раскрыл законы общественного прогресса не как законы «обстоятельств», а как законы, внутренне присущие человеческой деятельности. Он исследовал скрытую от поверхностного взора диалектику предметных условий и живой активности людей; он строго доказал, что они образуют *единый целостный процесс*

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (Новая публикация «Немецкой идеологии»). М., 1966. С. 106.

² Там же.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. С. 145 – 146.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (Новая публикация «Немецкой идеологии»). С. 106.

предметной деятельности. В этом процессе «обстоятельства» лишь постольку и в такой мере «творят» людей, в какой сами люди воспроизводят и производят заново, т. е. «творят» свои «обстоятельства», строят свой действительный мир материальной и духовной культуры, мир своих социальных сил и отношений, форм общения и идей.

К. Маркс преодолевает одновременно и идеалистическую концепцию, переносящую общественные изменения в сферу отчуждённых от человека сил его духа, и грубо-материалистическую концепцию – «теорию среды». Обе они сходятся в одном – в неспособности постигнуть диалектику деятельной сущности человека. Обе они отрывают от действительного, конкретного общественного человека его собственные силы: одна – духовные, другая – материальные; обе они противопоставляют эти силы человеку *извне*, как стоящие *над* ним и властно повелевающие им. Обе они, если всё-таки и допускают активность живого человеческого индивида, то лишь в превратной форме «иррациональной» воли, которая якобы никак не обусловлена, «непредметна» и лишена всякой логики... К. Маркс в противовес всем этим концепциям исследует действительную логику творящей общественную историю человеческой деятельности, логику производства людьми всей своей социальной жизни. Ни одной господствующей над человеком, отчуждённой и фетишизированной формы – то ли духовной, то ли материальной, – ни одной сферы, или структуры, или института он не оставляет вне последовательно революционной критики. Каким бы сверхчеловеческим могуществом ни казались обладающими эти формы, сферы, структуры и институты, в конечном счёте у них нет ни грана власти над людьми, кроме той, которую им даруют сами люди. Не Авторитеты и Нормы, не Силы и Отношения, якобы никем из людей не созданные, творят и воспитывают людей, а, напротив, только сами люди творят исторически определённым образом и на основе исторически унаследованных условий свои собственные силы и отношения, авторитеты и нормы, идеи и цели, в том числе и отчуждённые, враждебно им противостоящие.

Люди осваивают природу, преобразуют предметные формы своей культуры, изменяют «обстоятельства» своей жизни. Ма-

териальные условия, в свою очередь, влияют на людей, так же как и духовные предпосылки. Но все эти изменения, вносимые людьми в предметный мир, и все эти влияния социальных факторов материальной и духовной культуры на людей суть лишь моменты в едином процессе производства людьми своей общественной, человеческой действительности. *Главный, конечный итог и результат этого производства всегда есть не кто иной, как сам общественный человек как субъект, его развитие.* В этом развитии самого человека как субъекта-деятеля и как личности, а не в накоплении вещного богатства и не в консолидации омертвлённо-анонимных, безличных Сил – смысл всемирной истории человечества. В этом действительном возвышении человека и в его гуманизации – смысл его предметно-преобразующей деятельности.

Таков философский фундамент, на котором строится Марксово понимание природы воспитания. Не вещи, не материальные обстоятельства вместо людей и помимо людей делают их историю, не мнимо самостоятельные идеи и нормы определяют их судьбу, а люди сами производят, строят и творят – посредством вещей, посредством идей и норм. Значит, ни вещи, ни идеи в их оторванности от человека не могут быть его воспитателями. Ни материальные, ни духовные факторы сами по себе не «лепят» людей, не формируют их, не воспитывают – ни прямым своим давлением, ни опосредствованным «проводниками» этого давления. Воспитывает и развивает людей их собственная деятельность как процесс их *самоизменения*¹. И только в этом процессе деятельного самоизменения играют свою роль все материальные и духовные факторы. *Такова Марксова революционно-критическая постановка всей проблематики воспитания, основанная на глубочайшей диалектике, присущей деятельной, культурно-творческой сущности человека.*

Отсюда понятно, как мало общего со всем Марксовым мировоззрением имеет требование *сначала* «сделать обстоятельства человеческими». Ложность его, по К. Марксу, двоякая. Во-первых, невозможно возложить на обстоятельства, на порядок вещей

¹ *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin, 1953. S. 600.*

воспитательную функцию, принадлежащую с самого начала деятельности самих людей, поскольку они осваивают и преобразуют всяческие обстоятельства, а не остаются их пассивным продуктом. Во-вторых, невозможно «сделать обстоятельства человеческими», если не измерять, не оценивать и не контролировать строжайшим образом *каждый* существенный шаг их преобразования его гуманистически-воспитательным значением. Когда переделка порядка вещей не подчинена – в качестве составной части и средства – процессу изменения людьми самих себя, тогда этот порядок вещей становится не человеческим, а бесчеловечным, извращённым. На протяжении всей эпохи коммунистической революции, по Марксу, т. е. до завершения перехода к коммунистическому обществу, для вершителей этой революции важно «сбросить с себя всю старую мерзость»¹ – именно с самих себя, а не только с «обстоятельств». Это – главное, это – цель.

Великая *гуманистическая миссия* коммунистического воспитания состоит в том, чтобы преобразить все человеческие силы и отношения настолько, чтобы каждый из людей стал способен быть творцом «истинного царства свободы» и тем самым стал достоин его.

Задача коммунистического воспитания в этом её гуманистическом содержании есть цель и всеобщее мерило для каждого поступка и для каждой идеи у всякого подлинно коммунистического борца. Она – всепронизывающий и всеподчиняющий мотив всей его жизни. Эта задача образует собой *высший смысл* всего революционного дела коммунистов, всего сложного, непрямого и негладкого процесса классовой борьбы и социально-культурного строительства, преодолевающего старый и создающего новый мир. Вот тот высший смысл, без которого трудности и перипетии истории, с её дорого дающимися завоеваниями и порой трагическими изгибами, казались бы непреодолимыми, а благородные усилия – напрасными. Вот тот высший смысл, без внутреннего света которого исторические, подчас горькие уроки не прибавили бы совести – умения быть пристально зрячей, т. е. выросшей до

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (Новая публикация «Немецкой идеологии»). С. 50.

степени нравственного разума, а революционной энергии – мудрости и дальновидной ответственности. Чтобы никогда не забывать об этом высшем смысле, мы и обращаемся к Марксовым гуманистическим принципам коммунистического воспитания.

Теоретическую и практическую борьбу за гуманизм в воспитании вели многие лучшие педагогические умы. Это в особенности относится к деятелям советской школы, имена и дела которых (начиная с Н. К. Крупской) достаточно хорошо известны. Это относится также и к талантливейшим педагогам – искателям подлинной человечности, действовавшим за рубежом (таким, как Я. Корчак). В достижениях советской школы много существенно важного и ценного с точки зрения реализации Марксовых принципов коммунистического воспитания. На эти достижения мы опираемся и на практике, и в теории. Но и практика и педагогическая литература имеют свою сложную историю, в которой были и ошибки, – историю, требующую для своего всестороннего понимания конкретного анализа условий, периодов, их особенностей и т. п.

В данной статье отнюдь не предпринимается попытка с помощью каких-то формул подменить такой конкретный исторический анализ. Вместе с тем следует иметь в виду, что применение философских и теоретических принципов в различных конкретных условиях момента дело сугубо особенное, и это *каждый* раз требует специального рассмотрения, определяющего границы возможного и достижимого. Не может быть дан анализ способов реализации принципов сразу на все случаи. Но это не только не исключает, а, наоборот, – предполагает размышление над самими принципами, целями и перспективами. Надо уметь оторвать взгляд от повседневных забот, однако не для того, чтобы воспарить над ними – в мир грёз и фантазий, – а чтобы не погрязнуть в мелочной суете, чтобы не попасть в плен к непосредственным требованиям поверхностно понятого дела. Чтобы под внешним многообразием фактов научиться видеть их смысл, их логику. Чтобы видеть вокруг себя зорче. Чтобы развить способность к критическому, *проблемному* подходу в воспитательной работе. Чтобы не утратить видения перспектив и целостности, с точки зрения которых только и можно грамотно разобраться в повседневности.

Марксистская философия важна для педагогики и – шире – для решения воспитательно-образовательных проблем вообще прежде всего и главным образом тем, что *вся*, всем своим содержанием есть *философия человека* с её принципом предметно-деятельной человеческой сущности¹. Этим определяется значение для проблем воспитания и марксовского, и ленинского теоретического наследия². Этим же следует руководствоваться и при оценке разного рода вульгаризаций марксизма³.

К. Маркс открывал и развивал свои философские принципы в ходе самой последовательной революционной критики классово-антагонистического общества и соответствующего ему воспитания. Поэтому Марксовы принципы здесь рассматриваются именно *в противовес* всем отрицательным чертам классово-антагонистического (буржуазного и т. п.) воспитания, в противовес его принципам⁴. Коммунистическое воспитание как раз и надо понять как преодолевающее все без исключения пороки воспитания классово-антагонистического: все формы дегуманизации, обезличивания человека, низведения его до роли «сознательной» вещи, до положения объекта, все формы манипуляции человеком, все формы отчуждения людьми своей социальной сущности, все способы уродующего её разделения и расщепления на части, из-за чего человек становится лишь «частичным

¹ См. об этом статьи: «Общественно-историческая, деятельная сущность человека» (Вопросы философии. 1967. № 3), «“Капитал” как философское произведение» (в сб.: «Капитал» Маркса, философия и современность» (М.: Наука, 1968).

² См. статью «Современные проблемы воспитания в свете ленинских идей» (Воспитание школьников. 1967. № 2. Переиздано в сб.: Наука убеждать. М.: Молодая гвардия, 1967).

³ См. об этом поучительную статью Мих. Лифшица «Либерализм и демократия» (Вопросы философии. 1968. № 1).

⁴ Здесь и ниже речь идёт именно об отрицательных тенденциях и чертах воспитания в классово-антагонистическом обществе, о концентрированно выражающих эти тенденции принципах. Автор не ставит задачу дать всестороннюю характеристику воспитания, например, в буржуазном обществе. Само собой разумеется, там наряду с этими тенденциями и вопреки им существуют противоречащие им прогрессивные элементы и силы педагогической практики и теории. Марксизм всегда критически усваивал и продолжает усваивать всё самое ценное и передовое также и в данной области. Но тем важнее становится острота нашей критичности и принципиальности.

человеком»¹. Противопоставляя всем этим чертам классового воспитания черты воспитания коммунистического, мы тем самым и схватываем самое главное, самое существенное в нём: гуманизацию каждого индивида, формирование в нём личности, развитие всех способностей человека как субъекта, т. е. развёртывание его суверенной, самостоятельной активности, благодаря чему он поднимается до полного присвоения собственной социальной сущности и становится «целостным», или, как говорил К. Маркс, «тотальным»², человеком. Этим как раз и подытоживается *вся суть* проблемы:

характерное для антагонистических формаций воспитание формирует частичного человека;

коммунистическое воспитание формирует целостного человека.

Рассмотрим каждую из этих противостоящих друг другу противоположностей согласно Марксову их пониманию.

* * *

В классово-антагонистическом обществе отношения и связи людей, их роли и функции означают практическое отрицание в них качеств субъектов. И хотя это – действие одной и той же тенденции, неотделимой от мира отчуждения и насилия, всё же наиболее гнусным её проявлением надо признать обращение, как с объектом (хотя и своеобразным объектом!), как с вещью (хотя и своеобразной, наделённой сознанием вещью!), именно со *становящимся* человеком.

¹ Следует иметь в виду, что в русских переводах встречаются неточности: «частичный рабочий» вместо «частичный индивид», «неполный человек» вместо «частичный человек» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С.С. 499, 660). Поэтому см.: *Marx K. Das Kapital. Bd. I. Berlin, 1960. S. S. 513, 680*.

² Понятие о человеке коммунистического общества как о целостном («тотальном») К. Маркс вырабатывает вместе с концепцией преодоления уродующего, расщепляющего человека социального разделения деятельности. См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 68 (MEGA. Abt. I. Bd. 5. S. 58)*. В этом смысле это понятие применено в «Капитале» (Bd. I. S. 513). В менее строгом смысле оно фигурирует и раньше (см.: *Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 591*). См. также: *Научный коммунизм. М.: Политиздат, 1965 (глава «Коммунизм и труд», § 3)*.

Когда взрослый, уже сформировавшийся человек вступает в вещное, или, точнее говоря, *овеществлённое* отношение, где не имеют никакого положительного значения (а, может быть, имеют отрицательное значение) и не получают признания его неповторимо-личностные качества и потребности, его самостоятельные, инициативно-творческие решения, критичность его мышления и ответственность его нравственного разума, – тогда этот взрослый ещё может поискать возможности для иного, личностного отношения к себе. Он ещё может попытаться создать личностное отношение, чтобы хотя бы отчасти сохранить своё Я. Когда взрослый сталкивается с отношением к нему как к просто обладателю некоторых требуемых полезных свойств и признаков, как к исполнителю некоторой заранее заданной, запрограммированной роли и функции, как просто к средству для чего-нибудь или как к «усереднённому» экземпляру людской массы, тогда он ещё может как-то восполнить – иногда в мнимой, иногда в реальной форме – ущербность своего овеществлённого бытия. Наконец, он может повести борьбу с ним. Другое дело – становящийся человек. Он не обладает от рождения качествами субъекта и личностными способностями, а лишь постепенно обретает их по мере включения в деятельное общение. Младенец – это, казалось бы, только живой организм, только тельце. Но ребёнком он становится только потому, что в нём начинает складываться индивидуальный мир субъективности со своим душевно-духовным центром, – нечто несравненно более сложное и высокое, чем любое свойство организма. Насколько оказывается освоен ребёнком и «переведён» им на язык его собственных активных действий окружающий мир культуры, насколько этими его действиями (начиная с игр) воспроизводятся человеческие значения и смыслы окружающих предметов – настолько растут и постепенно крепнут у него качества человека-субъекта, *культурно-деятельные* способности, которые принципиально не могут быть переданы ему органически наследственным путём. Пока эти способности едва только закладываются и начинают формироваться, им трудно себя обнаружить даже в самой робкой форме. Чем менее зрелы эти способности, эти субъективные качества, тем легче «доказать» их отсутствие ссылкой на то, в чём они не проявляются, тем

беззащитнее они перед грубо попирающим их отрицанием и тем беспрепятственнее они могут быть задержаны в своём развитии или даже подавлены – в чём-то надолго, а в чём-то и навсегда. Ребёнок, который ещё далеко не во всём – культурно-деятельный субъект, как никто другой, *нуждается* в признании и чутко-отзывчивой поддержке своих собственно человеческих качеств – именно в том *немногом*, в чём он *уже* субъект.

Воспитатель, не умеющий отыскать, разглядеть и понять в своих воспитуемых качества субъектов – становящихся, но субъектов! – вовсе не доказывает этим, что они – только объекты (только то, за что он их принимает). Этим он доказывает совсем другое – что он сам слишком привык к грубо-вещным отношениям, «вжился» в них и навязывает эти отношения воспитуемым как их носитель. Но самое важное и поучительное здесь состоит в том, что усвоение овеществлённых отношений происходит не иначе, как на основе и по мере развития способностей и качеств субъектных. Грубо-вещные отношения усваиваются только потому, что они почти никогда не могут охватить всей жизни становящегося человека и что вопреки их навязыванию всё же совершается развитие субъективности, развитие деятельной сущности человека. Вещные отношения есть у людей всегда нечто вторичное, производное, нечто паразитирующее на собственно человеческих отношениях, на культурно-деятельных отношениях. И если бы кому-то удалось сделать отношение к воспитуемым как к объектам единственно осуществимым и всеохватывающим, то развитие их было бы полностью парализовано и прекращено.

Воспитание, характерное для классово-антагонистических формаций, особенно для капитализма, призвано насаждать вещные отношения, приучать к ним новые поколения. Такова его социальная задача: оно призвано сформировать каждое новое поколение таким, чтобы оно послушно и некритически *приняло* существующие, те, которые оно застало, общественные условия, нормы, цели, идеи, порядки – не как находящиеся в процессе их деятельного преобразования, а как нечто стоящее *над* людьми. Чтобы новое поколение, вступая в мир, примирилось с ним как с чем-то готовым, завершённым. Чтобы оно тоже «вжилось» в эти «готовые» условия. Чтобы оно отнеслось к этим условиям

как к само собой разумеющимся, «естественным», несомненным и единственно возможным или вносило в них такие изменения, которые диктуются потребностями их сохранения в общем и целом, т. е. сохранения «устоев». Такое воспитание *подгоняет, прилаживает* становящегося человека к готовым условиям, делает его *приспособленным или продолжающим приспособляться* к ним, т. е. умеющим и желающим быть «подходящим» к ним. Воспитуемый должен быть приучен принимать *господство* социальных условий над человеком, над его действием и мыслью, оценкой и волей, знанием и фантазией...

Одновременно такое воспитание маскирует от сознания человека тот факт, что социальные условия только потому и могут продолжать по-прежнему существовать в форме отчуждённой, господствующей над людьми силы, что люди (социальная группа, класс и т. п.) сами продолжают воспроизводить это господство, продолжают наделять условия своей жизни властью, авторитетом и могуществом в противовес самим себе как деятельным индивидам. Прежде всего такое воспитание маскирует от сознания становящегося человека живой, динамический «механизм» наследования им форм материальной и духовной культуры: эти формы предстают перед ним не как принадлежащие предметно-преобразующей человеческой деятельности и существующие по её законам, а просто как не подлежащие сомнению условия. Получается так, будто наследование культуры от поколения к поколению есть не *эстафета деятельности* этих поколений, а, напротив, непреодолимая, подобно судьбе, власть исторического прошлого над настоящим, – власть готовых условий, сложившихся традиций и т. п. Так формируется «смирненное» сознание, благодаря которому индивид находит не только «вне себя» лишь такие силы, которые и «должны» повелевать им, контролировать и регулировать его жизнь, но и в «себе самом» (в том, что ему *кажется* образующим его собственное «я») – лишь такие потребности, вкусы, нормы, оценки и цели, которые в конечном счёте тоже соответствуют требованиям классово-антагонистического общества, охраняя его устои.

Такое воспитание приучает человека в течение всей жизни играть диктуемые условиями, заранее предопределённые (с

предусмотренными отклонениями) *роли* и принимать на себя соответствующие этим ролям *маски*. Человек, вместо того чтобы стать личностью, делается более или менее стандартным «*персонажем*», действующим по готовому «сценарию». Это воспитание не только не позволяет людям понять самих себя «в одно и то же время как авторов и как действующих лиц их собственной драмы»¹, но и внушает им готовность отречься от столь ответственного авторства. Люди, воспитанные таким способом, на деле хотя и принимают участие в исторических событиях и в конечном счёте всё же ответственны за то, что в истории «творится» с их участием и помощью, тем не менее непосредственно выступают лишь как пассивные и послушные марионетки социальных сил, как покорно-исполнительные орудия и детали классовой социальной «машины».

Для характеристики таких людей К. Маркс и ввёл своё понятие «частичного человека», т. е. человека *только отчасти* (иногда Маркс называет такого человека «абстрактным», что означает: «лишённый конкретной полноты деятельной жизни»). Частичный человек – это индивид, который относится к своей же собственной социальной сущности как к вне его существующим условиям, как к «среде». Он оставил вне себя первейшее определение своей личности – способность выносить на суверенный суд собственного нравственного разума всё то, что кажется неотвратимым «порядком вещей». Он пытается переложить на «среду», на «порядок вещей» свою действительную ответственность за свои действия и за принципы, нормы и цели, которыми он руководствуется. Всё самое главное, без чего не может быть целостной человеческой жизни: социальное содержание и исторический смысл деятельности, творческий процесс становления её целей, контроль за её последствиями, короче – деятельность человека как субъекта, – все это остаётся вне пределов его замкнутого «мирка». Всё это выступает для него как нечто постороннее, чужое. Воспитание частичного человека как раз и призвано приучить индивида не жить полнотой обладания своей социальной сущностью, а существовать как бы лишь *около* неё².

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 138.

² «Наше время, *цивилизация*, – писал К. Маркс о буржуазном обще-

В том-то вся суть формирования частичного человека и состоит, что оно делает его не узнающим и не признающим в своей деятельности и в её результатах – в делах своих – воплощения и продолжения самого себя. Он относится к этому своему воплощению и продолжению как к чему-то постороннему. Материальная и духовная культура выступает для него не как живой творческий процесс, а как вещный порядок с присущими ему формальными требованиями, которым надо просто подчиниться. В этом смысле частичный человек поистине довольствуется лишь уродливым фрагментом, «осколком» расчленённой человеческой деятельной жизни. Будучи исполнителем готовой роли, он «вживается» в неё, перестаёт отличать себя от неё. И ему нет дела до того, какие разумно-нравственные характеристики скрыты в его роли с точки зрения человеческого смысла исторического прогресса и даже имеет ли она их вообще. От этих, слишком для него «высоких» проблем он отгорожен мелочными утилитарными заботами и обывательски-потребительскими «интересами». Его совершенно «не касается», какую именно социальную структуру выращает над собой его и всех ему подобных исправное функционирование, какая иерархия ролей по необходимости надстраивается над ним и какую фигуру вся эта иерархия выталкивает на официальную поверхность общественной жизни в качестве представителя его группы, класса и т. п. Ему и должно быть неведомо, как в превращённой и опосредствованной¹⁾ форме он всё-таки участвует в процессе «делания истории». о том «не ему судить, не ему решать»...

* * *

Какова социальная задача воспитания – таков и его основной метод. Антигуманизму воспитания частичного человека соответствует антигуманный, авторитарный метод осуществления этого воспитания. Чтобы сделать человека выступающим как объект

стве, – ...отделяет от человека, – как нечто только *внешнее*, материальное, – его *предметную* сущность. Оно не считает содержание человека его истинной действительностью». Здесь человек – «испорченный всей организацией нашего общества, потерявший самого себя, ставший чуждым себе, отданный во власть бесчеловечных отношений и стихий» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 313, 397).

социальных сил, надо всегда обращаться с ним как с объектом воспитательной обработки, а не как с субъектом, участвующим в процессе своего воспитания в той мере, в какой он развит как субъект. Чтобы сформировавшийся человек вёл себя как пешка в игре безличных сил и авторитетов, как наделённая сознанием вещь, надо систематически и последовательно втискивать воспитуемого в готовые стандартно-усредняющие роли, подгонять его под безличные унифицирующие требования порядка вещей.

Такое воспитание с самого начала отказывается видеть в воспитуемом становящуюся личность, деятельностью которой строится её индивидуальный познавательный, эстетический и нравственный мир. Право быть субъектом воспитания противостоит отчуждённо каждому воспитуемому как прерогатива воспитателя, а вернее – иерархии наставительно-воспитательных учреждений и инстанций. Сами же живые и развивающиеся человеческие индивидуальности для воспитательной деятельности здесь только некое *сырьё*, некий *материал*, подлежащий обработке: из него надо сделать то, что «положено», то, чего требует порядок вещей. Эта воспитательная обработка, хотя и предполагает действительное активное развитие самих воспитуемых, строится в вопиющем противоречии с этим развитием, с его тончайшей диалектикой. Поэтому такое воспитание способно лишь задержать подлинно человеческое и личностное развитие, придать ему ограниченную, уродливо-огрублённую форму или даже загубить его. и тем не менее результаты вопреки ему всё же совершающегося развития оно приписывает себе, своей педагогической обработке «невоспитанного сырья».

Такое воспитание заранее слишком хорошо знает, *кого* оно формирует, *что* должно получиться в итоге его деятельности, каков его конечный продукт. Этот продукт формально «запрограммирован». И надо лишь запечатлеть в сыром человеческом материале требуемые, «запланированные», формально предусмотренные свойства. А не требуемые, не предусмотренные в качестве «положительных» не только не принять, быть может, с радостью, которую испытывает открыватель, а, напротив, подавить и вытравить всё без различия. Тем самым творческая, непрестанно обогащаемая цель и *содержательная* программа воспитания как

деятельного процесса грубо подменяется чуждой природе этого процесса, *формальной*, алгоритмической программой и враждебной ему целью. Самостоятельность, активность и инициатива у воспитуемых допускаются лишь постольку, поскольку они производны от извне продиктованных, от формально предусмотренных требований и норм порядка вещей, поскольку они предопределены, стало быть, поскольку они мнимы. По существу же воспитуемые должны быть пассивны, податливы, покорны, смиренны¹, как и подобает человеческому существу, превращённому в объект авторитарного воздействия. Если же воспитуемые позволяют себе проявить какую-то собственную, не мнимую активность, какие-то «отклонения» от стандартных норм, то горе этим «нарушениям» и «капризному своеволию», горе «отсебятине» – их надлежит беспощадно пресечь и подавить. Ибо они только мешают.

Таково воспитание частичного человека. Оно:

<i>не</i> ставит вопросы для поиска,	<i>а</i> диктует готовые ответы ² ,
<i>не</i> предоставляет,	<i>а</i> только заставляет,
<i>не</i> организует учение,	<i>а</i> только приучает,
<i>не</i> учит мыслить, т. е. сомневаться и убеждаться,	<i>а</i> твердит и требует запомнить, зазубрить, слепо поверить,
<i>не</i> указывает путь, не ориентирует,	<i>а</i> тащит и погоняет,
<i>не</i> развивает,	<i>а</i> наставляет и натаскивает,
<i>не</i> развивает,	<i>а</i> прививает, муштрует,
<i>не</i> открывает,	<i>а</i> вкладывает, внушает,
<i>не</i> формирует собственный вкус и собственную способность судить,	<i>а</i> даёт готовые оценки,
<i>не</i> раскрывает возможности деятельно-творческой жизни,	<i>а</i> учит приспособляться к порядку вещей.

Все эти черты воспитания частичного человека резюмируются тем, что оно формирует не качества *субъекта*, не деятельно-творческие *способности* с их неповторимо индивидуальным центром

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. С. 462.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 30. С. 518.

– личностным Я, – а лишь такие навыки, привычки и умения, которые суть *формальный заменитель*, «эрзац» способностей, подделка под них. Это воспитание не направляет процесс подлинного освоения материальной и духовной культуры в её творческом содержании, а лишь даёт формальные правила-алгоритмы, правила использования, внешние формы, с помощью которых можно утилизировать предметные воплощения культуры, не осваивая её. Действительное, *содержательное* освоение оно подменяет *формальным* усвоением.

Именно потому, что такое воспитание находится в вопиющем и непримиримом противоречии с деятельной сущностью человека, с диалектикой становления человеческих способностей, – именно поэтому оно вынуждено *возводить в принцип авторитарное воздействие и давление*, отрицающее в воспитуемом становящегося субъекта, следовательно, *возводит в принцип насилия*¹. Одновременно оно и самих воспитуемых приучает к насилию, заражает их насилием. Оно приучает каждого воспитуемого относиться к другим людям не как суверенным личностям, а как к существам, подчинённым вещному порядку, как к исполнителям диктуемых этим порядком ролей. И тогда человек привыкает видеть в других лишь носителей масок и обращаться с ними как с одарёнными сознанием *вещами*, как со средствами для своих целей. Более того, он даже начинает нуждаться в применении насилия к другим людям, чтобы выместить на них своё унижение, неизбежное при овеществлённых отношениях.

¹ Здесь и ниже речь идёт о недопустимости возведения насилия в принцип *воспитания*. Это весьма важно и для верного отношения к насилию вообще. Марксизм, как известно, научно констатирует, сколь велика роль *революционного* насилия в суровой борьбе за торжество коммунизма – в борьбе против класса насильников-эксплуататоров. Но только тот подлинный коммунист, кто, если приходится прибегать к насилию, относится к нему как к всецело временной, исторически преходящей и исключительно *вынужденной* мере; тот, кому высота и чистота нравственной культуры никогда не позволят «привыкнуть» к насилию. «В нашем идеале нет места насилию над людьми» (*Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 30. С. 122*). Коммунистическое воспитание не может не следовать этому идеалу. В. И. Ленин специально предупреждал, что применение насилия в коммунистическом воспитании было бы лишь злоупотреблением. «От этого злоупотребления, – подчёркивал он, – я бы осмелился вас предостеречь» (*Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 38. С. 148 – 149*).

Насилие, возведённое в принцип воспитания, непоправимо губит тончайше-сложнейший живой «механизм» развития в человеке его личностного Я, особенно хрупкий и нежный в начале своего становления. Насилие безжалостно калечит души и рвёт в них сокровенные моцартовские струны, глушит в них чеховскую отзывчивость; насилие убивает всё высокое, душевно-духовное, и формирует свирепо-грубых и фанатичных нелюдей, «оносороженных» представителей рода людского.

Человек, у которого (в результате такого воспитания) личностные деятельно-творческие способности погублены и подменены формальными, безлично-исполнительскими навыками и приёмами «прямого» действия, не только сам обезчеловечен, но и обречён *нуждаться* в бесчеловечных, грубо-вещных отношениях, формах общественной связи и контроля. Человек, чей жизненный мир не наполнен богатствами познавательной, эстетической и нравственной культуры, не выращен из неё и не облагорожен ею, обречён иметь под формально «цивилизованной» маской лишь утилитарно-потребительские, животноеобразные и грубо-нигилистические потребности, вкусы, желания. Тот, кто «цивилизован» лишь формально – лишь путём навязывания ему ритуально-стандартных способов действия и мысли, кто просто принял на веру готовые формулы и правила, оценки и нормы жизни, – тот не только сам духовно искалечен, изуродован, но и должен видеть в действительной интеллигентности лишь некое уродство, лишь некую «порчу» привычного и «естественного» грубо-вещного уклада. Он должен питать затаённую зависть и мстительно-разрушительные чувства по отношению ко всему утончённо-развитому, сложно-многообразному, свободному; в критической рефлексии ему видится мудрствующая «ересь», в творческом искании – зловерное «отклонение» от привычных норм и традиций, в разумно-нравственной зоркости – «сование носа куда не следует». Он нуждается в простом, однозначном, унифицированном порядке вещей, в простых и примитивно ясных символах и грубых лозунгах, в чётком предписании извне – раз и навсегда – того, что «положено» и что «не положено», что хорошо и что плохо. Он нуждается в авторитарном контроле над своим действием и сознанием, нуждается в обожествлённом

авторитете, который бы сверхчеловеческим могуществом насильственной власти гарантировал простоту его жизненного уклада. Ему совершенно необходим казённо-казарменный Порядок. И он свирепо – по-хунвэйбиновски² – озлоблен против всего, что его нарушает самым своим существованием, следовательно, против культуры вообще¹.

Изуродованный таким воспитанием, частичный человек не только относится к своей социальной сущности как к социальной «среде», т. е. чему-то внешнему и чуждому для него, но одновременно ещё и воспроизводит это своё отношение. Он воспроизводит – вместе с подобными ему индивидами – общественные силы и отношения не как человеческие, а как *не-человеческие*, как некую наряду с людьми существующую, самостоятельную и противостоящую им реальность, которая господствует над людьми. «... Производительные силы выступают как нечто совершенно независимое и оторванное от индивидов, как особый мир наряду с индивидами; причиной этому – то, что индивиды, силами которых они являются, раздроблены...»²; другими словами, то, что они – частичные индивиды. Таким же образом отношения людей – экономические, правовые, политические, моральные и т. п. – превращаются из принадлежащих людям и творимых ими в некий «особый мир», господствующий над ними. Это превращение К. Маркс и называл *отчуждением*³. «Общество, какова бы ни была его форма», есть всегда не что иное, как «продукт взаимо-

¹ К. Маркс гениально предвидел природу предельно чуждого действительному коммунизму так называемого «казарменного коммунизма» (см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 568 – 569), пример которого мы видим сегодня в Китае³. Для «казарменного коммунизма» характерны милитаризация школы, вездесущий и мелочный бюрократический, авторитарный контроль над нею, военно-националистическая выучка, «подробная регламентация воспитания» и подчинение «иезуитской дисциплине» под лозунгом: «Много работать, с тем чтобы мало потреблять!» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 18. С. 414 – 415, 424).

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (Новая публикация «Немецкой идеологии»). С. 92 – 93.

³ Важно брать это понятие в наиболее строгом смысле, выработанном К. Марксом в «Капитале» (см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. Предметный указатель, Рубрика «Отчуждение»).

действия людей»¹. Но при отчуждении общество выступает как наряду с людьми существующее, и люди кажутся лишь пассивными продуктами этого отчуждённого, «безлюдного» Общества, этого могущественного Порядка вещей.

Частичный человек воспитывается приученным к господству отчуждённых сил над собой, к служению им. Он привыкает к тому, что люди в мире отчуждения выступают как *средство*, как инструмент; *целью* же оказывается обслуживаемый ими порядок вещей. В этом переносе цели с человека на вещи – как на непосредственно ощутимые, телесные вещи, так и на бестелесные, существующие в виде социальных институтов, – предельно отчётливо выражается весь антигуманизм такого воспитания: человек готовится им для того, чтобы быть рабочей силой, т. е. одарённым сознанием средством производства вещей, или марионеткой-службистом, слепо исполняющим предписанные порядком вещей правила и роли.

Это воспитание потому, собственно, и формирует именно тех, кого требуют себе отчуждённые силы классово-антагонистических формаций, что само оно по сути дела есть лишь проводник и одна из форм осуществления авторитарного господства этих сил над людьми – в процессе их становления. Поэтому такое воспитание есть отчуждённое воспитание.

История в конце концов похоронит это антигуманное, обезличивающее воспитание и его пережитки, так же как и классово-антагонистическое общество, которое оно обслуживает.

Марксовы принципы коммунистического воспитания несут в себе гуманизм не идеологически-примирительный, а революционно-критический, действенный. Это – не бессильно-романтические «благие пожелания» или филантропические морализирующие фразы, своей деланной «красивостью» уводящие от насущных проблем и трудностей, это – гуманизм, неотделимый от повседневной практической борьбы за нового человека, создателя «истинного царства свободы» – коммунизма. в таком смысле – это гуманизм практический. Но было бы нелепым извращением толковать его на манер обывательски-приспособленческой «практичности» и «реалистичности», чьи приверженцы отмахиваются

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. С. 402.

от размышлений над философскими принципами, отрывающими их от их узкоутилитарной «жизни». Сила философских принципов не в их плоско-эмпирической «приземлённости», а в том, что они концентрируют в себе всеобщий дух революционной критичности – этот духовный «заряд» практической энергии. С презрением отвергая «умение жить» беспринципных «реальных политиков», Карл Маркс писал: «Я смеюсь над так называемыми “практичными” людьми и их премудростью»¹. Коммунистическому мировоззрению столь же чужда прагматическая узорность, сколь свойственно строгое следование своим философским принципам. Говоря словами Ф. Энгельса, «не надо бояться работы мысли, ибо подлиннен лишь тот энтузиазм, который... не страшится... разреженного воздуха вершин абстракции, когда дело идёт о том, чтобы лететь навстречу солнцу истины»².

Коммунистическое воспитание всеми своими принципами противостоит характерному для классово-антагонистических обществ отчуждению и обезчеловечиванию и всецело направлено на их преодоление. Да иначе и не может быть: ведь коммунистическое общество есть именно результат преодоления всех форм отчуждения и всех его корней. Это – общественная система, «основным принципом которой является полное и свободное развитие каждого индивидуума»³. Но полно и свободно развивающийся индивидуум – это и есть целостный человек. «В пределах коммунистического общества – единственного общества, где самобытное и свободное развитие индивидов перестаёт быть фразой, – это развитие обусловлено именно связью индивидов...»⁴ Другими словами, «каковы сами индивиды, таково и их сообщество»⁵. Мир отчуждения есть продукт взаимодействия частичных индивидов; коммунистическое же общество есть продукт взаимодействия целостных людей.

Охарактеризовать целостного человека – значит раскрыть итоговую *цель* коммунистического воспитания, цель, которой мы посвящаем все наши повседневные усилия.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 31. С. 354.

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 384 – 385.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 605.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 441.

⁵ MEGA. Abt. I. Bd. 3. S. 536.

Что такое *целостный* человек в Марксовом его понимании?

В самом общем, схватывающем суть дела определении, это – человек, подлинным образом совершивший присвоение своей социальной сущности, освоивший богатство культурно-исторического содержания и смысла своей общественной жизни¹. Но как возможна такая целостность, такая универсальность развития человека? И как это совместимо с неповторимой индивидуальностью его? Не должен ли достигший целостности человек тем самым утратить всё своё своеобразие? Не станут ли люди, овладевшие всем богатством своей социальной сущности, лишёнными взаимных индивидуальных отличий, т. е. универсально-унифицированными индивидами?

Тому, кто привык видеть различия между людьми прежде всего и главным образом не *внутри* их культуры, не в творческой индивидуализации этой культуры каждым из них, а скорее лишь вне её, проблема может показаться неразрешимой. Дело в том, что при разделении деятельности на «частичные» операции человек, освоивший лишь такую «частичную» операцию, – частичный человек, – и правда, отличается от себе подобного весьма часто именно способом изуродованности. Люди в этих условиях своеобразны как будто только тем, что по-разному лишены целостной полноты человеческой жизни, т. е. тем, что им выпало на долю представлять разные «части», «стороны», «фрагменты» человеческой универсальной целостности. И тогда человеку может казаться, будто его подлинная индивидуальность может находить основание лишь в ущербности, лишь в неполноте деятельной жизни.

«Человек есть некоторый особенный индивид, и именно его особенность делает из него индивида и действительно индивидуальное общественное существо». Но особенность эта коренится

¹ К. Маркс определяет «коммунизм... как подлинное *присвоение человеческой сущности* человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства достигнутого развития возвращение человека к самому себе как человеку *общественному*, т. е. *человечному*» (Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 588). Это «возвращение человека к себе» К. Маркс называет также «реинтеграцией», т. е. преодолением расщеплённости, раздробленности человеческой деятельности в её социальных параметрах и, следовательно, расчленённости и самого человека.

на деле не в ущербности и уродливой односторонности, не в специфике его неразвитости, а в творческом освоении и развитии всеобщего культурного достояния – на основе того, что «он есть также и тотальность... общества»¹. На деле, чем полнее человек овладевает своей социальной сущностью, чем богаче его культура, тем шире простор для подлинной индивидуализации – в положительном смысле. И тогда нелепо искать возможности для неё в своеобразии недостатков...

Целостный человек вовсе не делает всё то, что делают все другие, вовсе не думает в точности о том же и так же, как все другие. Он отнюдь не представляет собой механической *суммы* или результата соединения различных ролей, которые свойственны частично человеку и каждая из которых – нетворческая, бессодержательная и не позволяющая тому, кто её совершает, быть субъектом и личностью. Совмещение в жизни одного человека тех же самых «сторон», которые характеризуют раздробленного, частичного человека, могло бы лишь углубить, а не разрешить противоречия, присущие социальному разделению деятельности. Подлинное всестороннее развитие, характеризующее целостного человека, – это вовсе не «многочастичное», не «многофрагментное» существование, потому что вообще *не в множественности, не в числе* «сторон» суть проблемы и её решение.

Во-первых, природа многих частичных ролей, порождаемых системой разделения деятельности, такова, что они совершенно не совместимы со свободной, творческой жизнью. Человек, который «по совместительству» выполнял бы всё множество враждебных человеческой культуре, насильственных, охранительно-карательных функций, какие только существуют в классово-антагонистическом обществе, был бы чудовищем. Поэтому воспитание целостного человека, по К. Марксу, состоит вовсе не в том, чтобы «вложить» в индивида те же отвратительные отчуждённые роли, которые прежде враждебно противостояли ему извне, не в том, чтобы поселить в нём «внутреннюю полицию», «собственного жандарма»², а в том,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 591. Это означает, что человек – не просто часть общества, но ещё и индивидуализированное выражение и представитель его целостности.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 251.

чтобы шаг за шагом самым радикальным образом преодолеть необходимость в подобных ролях – как в форме самостоятельных «профессий», так и в форме внутренней «цензуры сознания и воли». Дело не в учреждении лишь модифицированных отчуждённых функций и внедрении их в жизнь каждого члена общества, а в таком воспитании каждого человека, благодаря которому он перестаёт отделять от себя всякого рода контрольно-регулятивные функции, перестаёт порождать и выращивать над собой отчуждённые социальные силы¹. Коммунистическое воспитание не только не переносит эти отчуждённые силы внутрь человека, но развивает его настолько, что он больше не нуждается в них. Целостный человек не только не есть результат дополнения замкнутого обывательского мирка былыми казённо-отчуждёнными функциями, но, напротив, преодолевает все эти функции вместе с обывательской замкнутостью. Он выходит на простор культурно-исторического творчества. В своей непосредственной, повседневной жизни он – суверенный общественный деятель.

Во-вторых, подлинная всесторонность, равносильная целостности, отнюдь не означает устранения *специализации* деятельности *по её предметному составу*, по тому, на какой особенный предмет эта деятельность направлена. Подлинная всесторонность не возникает (и принципиально не может возникнуть) просто из совмещения (интеграции) разных предметных содержаний, разных специальностей. Целостная деятельность отличается от частичной вовсе не отсутствием специализации, вовсе не тем, что устраняется разделение предметов между разными видами деятельности. Прогресс такого разделения, т. е. прогресс специализации, неотделим от прогресса в освоении природного многообразия вообще. Отличие целостной деятельности от частичной – прежде всего не в предметном составе, а в том, что сама она не разята на части, не разделена на бессодержательные операции, не раздроблена на лишённые собственного смысла функции и роли. *Целостность деятельности есть целостность человеческой деятельностиной сущности*. Поэтому, чтобы стать целостным, человек возсе не осваивает всех специальностей, но

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 406.

зато он «присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, т. е. как целостный человек»¹. Он не делает всё то, что делают другие по предметному составу. Но он, так же как и другие, «воспроизводит себя не в какой-то одной определённости, но производит себя во всей тотальности»². Он целостен не множественностью несuverенных, несамостоятельных ролей, а своим развитием как суверенного, самостоятельного субъекта.

Однако человек не может быть целостным «сам по себе», как отдельный, изолированный индивид, безотносительно к характеру своих связей с другими людьми. «Действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений»³. Коммунизм как раз и есть такое общество, где люди создают полноту человеческих отношений друг к другу – отношений, в которых они поэтому могут не выступать больше в безличных стандартных ролях, а могут «утвердить себя как личности»⁴.

Это чрезвычайно существенная черта коммунистического воспитания: пробуждение в каждом потребности быть *самим собой* и относиться к другим не по стандарту и ритуалу, не по безличному правилу – «положено, не положено», – а как личность к личности. Целостный человек должен быть воспитан *умеющим всегда и везде*, при любых обстоятельствах вести себя со всей полнотой самоответственности, держать под строжайшим контролем своего суверенного суда нравственного разума каждый свой шаг и каждое дело, в котором он участвует или которому содействует. Он должен быть научен никогда не перекладывать своей личной ответственности на общество «вообще», на его силы, организации, авторитеты и т. п.

Но как же сформировать это умение всегда быть личностью, умение строить только *личностные* отношения к другим людям, не подменяя их грубо вещными формами связи? – Нет иного пути к этому, кроме максимального (и требующего соответствующих

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 591.

² Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 387.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (Новая публикация «Немецкой идеологии»). С. 49.

⁴ Там же. С. 85.

условий) развития *способностей* каждого человека – тех предметно-деятельных, культурно-творческих способностей, которые К. Маркс называл «сущностными силами человека». Только тогда человек действительно присваивает свою социальную сущность, когда он исторически выработанные материально-духовные культурные силы превращает «в свою свободную жизнедеятельность»¹.

«Общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет»². Но вся история классово-антагонистического общества осуществляла это развитие превращённо и в форме отчуждения – через *неразвитие* огромного большинства людей и уродливое развитие меньшинства, культурной элиты. Предметно-воплощённое богатство, составляющее реальное содержание и предпосылку этого развития, накоплялось как достояние общественного целого, остающееся недоступным для освоения большинством людей, как всё более грандиозная система «анонимных» сил. Культура, воплощённая в вещах, всё больше становилась разительно превышающей уровень индивидуальных способностей. И человек теряется перед этой громадой: ему кажется, будто с ней ему уже никогда не совладать.

Между тем «само присвоение этих сил представляет собой не что иное, как развитие индивидуальных способностей»³ – развитие, которое на строгом философском языке именуется «*распредмечиванием*»⁴. Уровень развития способностей (понятых в этом смысле) индивида определяет ту степень, в которой *общественное* богатство, общественное культурное достояние становится также и *для него непосредственно*, реально и содержательно *обобществлённым* (не просто в экономических и юри-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 441.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. С. 402 – 403; Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (Новая публикация «Немецкой идеологии»). С. 88.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (Новая публикация «Немецкой идеологии»). С. 94.

⁴ О понятии распредмечивания у К. Маркса см.: Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 154 – 155⁴).

дических формах). Великая историческая миссия коммунистического воспитания в том и состоит, чтобы беспрецедентно поднять уровень способностей огромного числа членов общества, которые оставались далёкими от реального освоения культурных ценностей, созданных историей человечества. Коммунизм предполагает преодоление разрыва между высшей достигнутой культурой и индивидуальными способностями большинства.

Итак, подлинная всесторонность, присущая целостному человеку, заключается не в механическом соединении обезличенных, овеществлённых, стандартных «сторон» (ролей, операций, функций), а во всестороннем развитии самих этих способностей. Это значит, что он не просто научается распоряжаться и пользоваться культурой как суммой полезных вещей и сведений, не вырабатывает лишь *формальные* навыки (эзацспособности), нужные для оперирования вещами, а живёт созиданием и развитием культуры. Важная отличительная черта коммунистического воспитания в том и состоит, что становящийся человек не «обрастает» цивилизованными формами лишь «снаружи», не обретает лишь внешний налёт «культурности», но, напротив, *всецело вырашивает всего себя из содержания и внутреннего духа культуры*. Самоё человеческое личностное *Я* формируется как всецело образованное культурой. В этом, наиболее глубоком смысле коммунистическое воспитание есть воспитание *образовательное*: оно не «даёт» образование как некий внешний для личностного *Я* инструментарий, «багаж», а строит, образует *из культуры* весь внутренний духовно-душевный, эстетический и нравственно-разумный мир человека.

Гуманизм коммунистического воспитания резюмируется в его принципе: *человек – всегда только цель и никогда – средство*. С самого начала процесса своего развития как культурного существа человек учится не переносить своей цели на вещи, не ставить вещи *над* людьми, не обращаться с людьми как с некими просто полезными «для дела» средствами. Он учится видеть в каждом другом человеке достоинства субъекта и личности, ставящие его неизмеримо выше *любой* пользы и *любой* вещи, даже самой важной. Это значит понимать общественную человеческую сущность как самоцель. Но, разумеется, самоцелью оказывается

не какое-то застывшее состояние, которого человек может однажды – раз и навсегда – достигнуть, а вечный и неограниченный творческий процесс развития его сил, *человек как творческое существо*. «Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествующего исторического развития, делающего самоцелью эту тотальность развития, то есть развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее данному масштабу? Где человек... не стремится оставаться чем-то окончательно ставшим, но находится в абсолютном движении»¹. Целостный человек обладает такой культурой познающего и нравственного разума, такой самостоятельной активностью и ответственностью, что не нуждается ни в каких ритуальнообрядовых формах регламентации – ни в каких фетишизированных, «*заранее данных* масштабах», выражающих господство порядка вещей над живыми людьми, короче – ни в каких «шпартгалках» своей жизни. Он вполне развит как истинно творческое существо и поэтому не превращает однажды выработанных способов действия и мысли в косную рутину, в неизменный, раз и навсегда заведённый овеществлённый порядок и в препятствие для дальнейшего творчества. Он – творец всех и всяческих норм своей общественной жизни.

В этом бесконечном развитии всех подлинно человеческих сил, свободном от отчуждения, и в том, что оно стало для человека самоцелью, – основание совпадения целей личности и общества. Коммунистическое воспитание как раз и призвано поднимать человека до умения открывать и находить свои интимно-личностные цели в общественных задачах, т. е. не в задачах, лишь «сочетаемых» и примиряемых с чисто общественными, а непосредственно сливающихся с ними. И это возможно и необходимо потому, что само общество делает своим принципом и окончательным критерием в своих решениях не безличные социальные структуры, не «порядок вещей», а развитие человека как личности. Это возможно потому, что торжествует девиз: «Всё во имя человека».

Делать в самом прямом смысле *своими* цели чисто общественные – это и значит быть не замкнутым в обывательском

¹ *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 387.*

прозябании, а открытым навстречу всем другим людям именно как личностям. Это и значит стать в непосредственном своём бытии, в повседневной жизни (а не наряду с нею, не в дополнение к ней) общительно-коллективным существом. Это и значит быть автономной, самостоятельной, суверенной личностью не в противовес обществу, а благодаря его свободному характеру, благодаря превращению всех социальных связей из суррогатно-коллективных в *лично*-коллективные¹.

Живущий общественными задачами целостный человек черпает источник своей энергии и энтузиазма в нерешённых и потому бросающих ему вызов проблемах, в противоречиях процесса освоения природы и прогресса культуры. У него нет оснований бояться этих противоречий или мешать их разрешению. Напротив, его дело как раз и состоит в их разрешении. Он не прячется от противоречий, а воспринимает их как глубоко затрагивающие его и делает их своими собственными – противоречиями своей деятельной жизни. И в этом – глубочайшее его отличие от *цельного в своей односторонности* индивида, т. е. от того, кто самую свою примитивную узость выдаёт за целостность.

Подлинно целостный человек устремляется навстречу трудностям, берётся за проблемы во всей их противоречивости и за сложное дело их разрешения. Односторонне-цельный индивид, напротив, избегает трудностей и тонкостей, сложных задач и проблем, стремится остаться «непротиворечивым», т. е. не затронутым проблемами и стоящим в стороне от них; он пытается устранить, подавить противоречия насильственным установлением максимально простого уклада жизни. Целостный человек погружён в конкретное многообразие мира природы и культуры и видит смысл своей жизни в его расцвете. Односторонне-цельный индивид, напротив, враждебен конкретному многообразию и пытается навязать миру свою абстрактную односторонность, уныло-серую монотонность, однозначность, учредив раз и навсегда заведённый порядок вещей. Целостный человек непрестанно развивает культуру своего мышления – ничего не принимая на веру, он умеет сомневаться, не впадая ни в дог-

¹ О суррогатной коллективности см.: Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (Новая публикация «Немецкой идеологии»). С. 83, 89.

матизм, ни в нигилизм, умеет искать, убеждаться и находить творческие решения. Односторонне-цельный индивид, напротив, всегда «равен самому себе» – он просто не способен к сомнению и «отклонению» от однажды принятого на веру стандарта-образца; он видит вокруг себя только то и только так, как ему предписано видеть; «постоянно ясный», бодрячески-самоуверенный и самодовольный, он считает, что, возводя в культ стандарт-образец жизни, он тем самым получил гарантию знать всё наперёд и быть всегда правым; одержимый слепой фанатической решимостью, он враждебен творческому духу культуры и, шагая напролом, может лишь разрушить её ценности. Целостный человек посвящает всего себя исканию, процессу созидания новых форм жизни и обогащению культуры; он – человек-деятель, человек-творец. Односторонне-цельный индивид, напротив, способен выполнять лишь заранее формально предудказанные операции, действовать лишь по инструкции и указке, лишь по привычному ритуалу или под контролем извне. Целостный человек олицетворяет собой целостность очеловеченного мира культуры и достоин «истинного царства свободы» – коммунистического общества. Напротив, односторонне-цельный индивид, предельно обезчелоченный, являет собой одно из самых отвратительных созданий классово-антагонистических формаций¹.

Итак, в процессе коммунистического воспитания фундаментальное значение имеет целостное развитие деятельных способностей каждого человека – его «сущностных сил». Все качества, все достоинства коммунистического человека основаны на этом развитии сил и способностей, в котором и заключается высшая цель коммунистического общества.

* * *

Задаче коммунистического воспитания отвечает и его метод. Без соответствующего метода принципы коммунистического воспитания остались бы лишь утопичными благими пожеланиями. В методе на деле реализуется и выдерживает проверку

¹ Именно такого рода тип «цельных» фанатиков пытаются сегодня воспитать маоисты⁵.

подлинно гуманистическая сущность коммунистического воспитания.

Новый, коммунистический человек формируется не путём подчинения его стоящему над ним порядку вещей, не путём его приспособления («подгонки») к нему, а путем *включения его в систему живых человеческих предметно-преобразовательных деятельностей*, через посредство которой, – т. е. через активное отношение, – он становится связан также и с социальными условиями, со всеми предпосылками деятельности, с «обстоятельствами». Но включить человека в деятельную жизнь можно только *выращиванием* его собственной, всё более самостоятельной по мере освоения культуры, личностной активности. Все без исключения действительные (не формальные, а содержательные) способности человека и соответствующие им качества личности «строятся» не прямым давлением, не авторитарным воздействием извне, подобно тому как выделываются вещи из сырого материала, но исключительно и только посредством собственной деятельности становящегося и развивающегося человека. Никто не может «вложить», «втеснить», «навязать» способность вопреки внутренней диалектике человеческой активности и её предметного содержания, вопреки законам её самостоятельного саморазвития в процессе освоения общественной культуры. Поэтому формированию целостного человека *адекватен метод воспитания через самовоспитание*¹.

Этот метод не только не сужает, не ограничивает влияние педагога-воспитателя, но совсем наоборот – открывает перед ним возможность и даёт средства для того, чтобы войти в индивидуальный мир становящегося человека, а не стоять вне его и над ним. Он позволяет охватить своим влиянием всю сложнейшую конкретность дел, чувств и мыслей и его сокровенный духовно-душевный центр – личностное *Я*. Однако, конечно же, этот метод

¹ Здесь речь идёт о принципе воспитания через самовоспитание именно как о принципе, взятом в его всеобщей форме. Этот принцип нельзя, разумеется, просто «ввести» в педагогическую практику, просто декретировать его одним актом. Его применение как всеобщего требует очень серьёзных и глубоких предпосылок, в особенности *культурных*. Игнорирование трудностей и особенных проблем на этом пути могло бы только извратить этот принцип и помешать его подлинному осуществлению.

совершенно исключает грубые приёмы, свойственные авторитарному воспитанию, – приёмы диктата, казарменной муштры и стандартного вышколивания, натаскивания и внушения, подавляющие развитие личности. Эти топорные, ремесленные приёмы самым последовательным и бескомпромиссным образом преодолеваются коммунистическим воспитанием. Оно настоятельно требует самой чуткой и отзывчивой человечности.

Методу воспитания через самовоспитание присущи следующие три характернейших особенности:

- 1) личностно-коллективная *самодетельность воспитуемых*;
- 2) воспитание *через постановку задач*;
- 3) непрерывное *самообразование воспитателей*.

Рассмотрим вкратце существо каждой из них.

Осуществление принципа личностно-коллективной самодетельности воспитуемых означает, что воспитатель не относится к ним как субъект к объектам, т. е. не становится над ними, над их коллективом, а входит в их коллектив, *изнутри* организует и направляет его развитие и становится *рядом с ними*, т. е. относится к ним как личность – к становящимся личностям. При этом само собой разумеется, что не может быть и речи о казённо-казарменных формах коллективности, которые К. Маркс называл суррогатными. Только свободные от бюрократически-формалистических извращений, от превращённых в фетиш и в самоцель организационных структур, т. е. подлинно самодетельные, живые коллективы могут послужить средством коммунистического воспитания. Только в них вырастает открыто-творческий, целостно развитый человек, а не замкнутый в своём обывательском «микромире» приспособленец-конформист или тупой, бездумный фанатик.

Личностно-коллективная самодетельность есть всеобщая основа и единственное условие для воспитания способностей к *самоответственности, самоорганизованности, самоконтролю и самодисциплине*¹, которые как раз и отличают человека коммунистического общества.

Принцип самодетельности воспитуемых противостоит характерному для воспитания частичного человека принципу на-

¹ Напомним здесь, какое большое значение придавал самодисциплине В. И. Ленин. См. также примечание 10-е к первой части данной статьи⁶.

силы, принципу авторитарного воздействия извне и грубого давления, противостоит всему обращению со становящимися людьми и личностями как с сырьём, как с вещами. Разумеется, коммунистический гуманизм не имеет ничего общего с теорией «непротивления злу насилием»; но он не допускает возведения вынужденного насилия в принцип и идеал, следовательно, не допускает перенесения принципа насилия в сферу воспитания¹.

Воспитуемые, разумеется, не имеют врождённого *источника* культуры в себе самих (человеческая культура, существующая одновременно и в её предметно-воплощённых формах, и в формах живых деятельных способностей, передаётся не через органический аппарат наследственности, а через социальное общение). Каждое новое поколение застаёт общественную материальную и духовную культуру как *вне* его существующую систему деятельностей и их предметных воплощений. Из этой культуры новому поколению предстоит каждый раз себя заново *вырастить*. Как же организовать и направить процесс выращивания личностей из культуры, процесс их образования? Этого нельзя сделать путём «вкладывания» и «вдалбливания» культуры как *готовых* вещей и способов действия, *готовых* умений и навыков, *готовых* знаний и правил, *готовых* норм и оценок. Этого нельзя сделать, даже если давать такую застывшую, готовую культуру по частям, последовательными «урочными» порциями. Ибо в таком случае усваивается не сама культура как живой деятельный *процесс*, а лишь её формальный внешний облик и мёртвые стандарты. Это можно делать, лишь преподнося культуру как *систему задач*, систему вопросов и проблем – как путь к ответам и решениям. Только *через постановку* задач и осуществимо реальное освоение, не подавленное навязыванием «готовых ответов»².

Сказанное имеет силу не только для знания, т. е. для развития научно-познавательных способностей, но равным образом и для развития эстетического и нравственного развития совести до степени нравственного разума – во всех практических и теоретических аспектах. Поэтому коммунистическое воспитание *всецело*,

¹ См. примечание 19-е к первой части данной статьи⁷⁾.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 30. С. 518. «Выводы – ничто без развития, которое к ним привело» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 585).

всегда и во всём строится на *освоении содержания культуры через постановку задач*, через их решение и установление результатов как *деятельностью* открытых и полученных.

Но для этого и сами воспитатели, в свою очередь, должны не просто следовать формально предудказанным требованиям, не просто исполнять инструкции, фетишизируя их, а обладать педагогическим мастерством и *искусством* как сугубо творческим делом. Это означает, что они обязаны, если они не хотят изменить своему благородному делу, постоянно и неутомимо совершенствовать своё искусство, развивать его, непрестанно продолжать своё образование. *Только тот, кто всю жизнь учится сам, способен и имеет право учить других*¹.

* * *

Коммунистическое воспитание образует собой главное, гуманистическое содержание и итоговый смысл всего процесса революционного преодоления классово-антагонистического, буржуазного мира и строительства мира нового, коммунистического. «Революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть *господствующий* класс, но и потому, что *свергнутый* класс только в революции может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую основу общества»². Эта Марксова идея схватывает самую суть всемирно-исторической задачи воспитания нового человека.

¹ «Воспитатель сам должен быть воспитан» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 2). Этот Марксов тезис нельзя толковать как осуществимый одновременным актом – «раз и навсегда», – взятый в самом широком смысле он имеет всеобщее значение.

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (Новая публикация «Немецкой идеологии»). С. 50.

ДЕЯТЕЛЬНОСТНАЯ СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА КАК ФИЛОСОФСКИЙ ПРИНЦИП

*Деяние и только оно одно определяет
твое достоинство.*

И.-Г. Фихте

*Нет ничего страшнее деятельного
невежества.*

И.-В. Гёте

Философская истина, как известно, не поддаётся попытке схватить её «суть» заранее, не утруждая себя восхождением по тому логическому пути, на котором она только и постигается как «развёрнутая истина»¹. Её нельзя уяснить из предварительных пояснений, потому что её живую систематическую целостность невозможно свести ни к какой простой формуле – ни к той, в которой бы она «окончательно» подытоживалась² ни тем более к той, в которой «исходная позиция» рассматривалась бы как всё предопределяющая. Истина есть творческий путь, не поддающийся изображению ни в предисловиях, ни в послесловиях (взятых сами по себе, а не как нечто сугубо вспомогательное и побочное). В особенности это относится к истине философской, представляющей собой синтез положительного и критического моментов буквально в каждой точке своего движения. В ней нет места ни для магических выражений, ни для формальных постулатов.

Отсюда должно быть понятно, что о *философском принципе* здесь речь идёт отнюдь не как о некоей предвзятой предпосылке. Философия не может строиться на готовом, откуда-то извне полученном основании, раз и навсегда принятом за исходное и *только* исходное. Она сама должна его открывать и вырабатывать как результат своей собственной деятельности. Принцип вообще поистине живёт как принцип не тогда, когда мертвящая догматизация консервирует его, оберегая от погружения в Гераклитов поток действительности, или тщится компенсировать его бессилие насильственным возведением его в ранг принципа, а лишь тогда, когда сам этот живой поток воспроизводит его и развивает, даруя

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 7.

² См.: Гегель. Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 1.

ему подлинную силу. Значит, последовательная принципиальность состоит не в том, чтобы несмотря ни на что наделять преднайденные предпосылки косностью канона или ритуала, а в том, чтобы обладать действительно жизненным, творческим принципом; не в том, чтобы прятать его от испепеляющих всё рутинное лучей критики, а в том, чтобы дать принципу возродиться, подобно фениксу, и в самой проблемной критике обретать новую и новую действительность¹.

По отношению к философскому принципу ещё важнее иметь в виду, что он как всеобщий не господствует над особенным содержанием, а лишь в процессе своего воссоздания внутри этого содержания получает оправдание и подтверждение своих прав, поскольку служит не только первой предпосылкой, но и заново производимым продуктом.

Поэтому всё излагаемое в данной работе не должно восприниматься как положительная картина (культурно-историческая и т. п.) или как нечто, предопределяющее конкретный характер подобной картины. Напротив, здесь речь идёт о проблемах такого уровня, на котором их решение могло бы лишь предоставить в распоряжение дальнейших, выходящих за пределы философии научных исследований *мировоззренческо-методологическую культуру мышления*. Автор данной работы не только не пытается подменить ориентированные на такую культуру положительные исследования, но и стремится показать их необходимость, по мере возможности стимулировать их развёртывание.

Вместе с тем здесь речь идёт о принципе не только по отношению к нефилософским наукам, а и внутри самого философского знания. Понимание деятельности сущности человека в качестве философского принципа есть результат долгого прогрессирующего движения философской мысли. Однако данная работа ограничена рамками, в пределы которых не включается сколько-

¹ См. статью «Партийность в философии». – в кн.: Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967¹⁾. «...Выводы – ничто без того развития, которое к ним привело... и выводы более чем бесполезны, если они превращаются в нечто самодовлеющее, если они не становятся снова посылками для дальнейшего развития» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 585). Это отнюдь не отменяется тем, что «выводы должны принять на время определённую форму» (Там же).

нибудь подробное прослеживание *исторического пути*, шаг за шагом подводящего к рассматриваемому принципу. С самого начала обсуждение здесь ведётся в свете современных итогов развития того подлинного марксизма, который вобрал в себя и непрестанно продолжает вбирать и критически перерабатывать все достижения мировой философской культуры, весь накопленный человечеством опыт философских поисков, заблуждений и открытий. В таком, свободном от каких-либо подделок марксизме вопрос *Что такое человек?* всегда имел *фундаментальнейшее* значение¹.

Этим вопросом невозможно заняться сколько-нибудь основательно в философии, если брать его как *частный*, лишь наряду с другими, поставленными безотносительно к нему вопросами, если представлять его всего лишь как «пристройку» к основному «зданию» или даже просто как «архитектурное украшение», привносимое вопреки внутренней «конструктивной» необходимости целого. Равным образом было бы делом неосновательным превозносить значение этого вопроса, но в то же время полагать, будто обратить философский взор на человека можно, лишь отводя этот взор от мира и отказываясь открыть в мире то, из чего человек на деле конституирует себя. Говоря другими словами, в равной мере ложны и путь объективизма, и путь субъективизма.

С одной стороны, объективизм – в лице наивно-сциентистского онтологизма – претендует на познание «внечеловеческого» мира, рассматривая его совершенно безотносительно к процессу его деятельностного освоения: вне, до и помимо этого процесса. Человек представляется ему некоей *деталью наряду с прочими*, неким фрагментом, которому можно «между прочим» милостиво уделить внимание *после* и на основе познания всего прочего.

С другой стороны, субъективизм – в лице антропологизма – претендует на решение гуманистических проблем, взятых помимо и безотносительно к диалектике действительности, вне деятельностного процесса превращения диалектики природы в диалектику культуры и в особенности в диалектику мышления, в его

¹ В эксплицитном выражении см. этот тезис у Антонио Грамши в его «Тюремных тетрадах» («Избранные произведения в трёх томах», т. 3. М., 1959. С. 42).

содержательную *логику*. Человек рассматривается им в изоляции от глубочайших корней, уходящих – через историю культуры – в универсально-всеобщие определения природы. Онтологизм и антропологизм образуют две взаимно дополняющие и взаимно порождающие друг друга стороны *одного и того же заблуждения*, сводящегося по сути дела к непониманию того, что *человек «живёт миром»*.

Универсально-всеобщие определения поддаются исследованию лишь как исторически осваиваемые человеком и становящиеся – по мере такого их освоения – «измерениями» мира его деятельности. *Субстанция*, взятая как «чисто» природная, без культуры, ещё не завершена внутри себя. Она не есть нечто ставшее и законченное. Она *продолжает* своё – всё более динамичное – становление в культуре в той мере, в какой человек одновременно и принимает на себя субстанциальность природы как её осваиватель-наследник, и *доставляет её в своём творчестве*. Поэтому нельзя понять субстанциальность, если толковать её как саму по себе ставшую и статичную, как делающую мир исчерпавшим себя и «закрытым»; её нельзя понять, если не видеть процесса превращения мира во всё возрастающей мере в достояние человека как *субъекта деятельности*, если не видеть её *доставления* человеком, её «до-развития», раскрывающего и создающего всё новые и новые её возможности.

Разгадка глубочайших тайн «внечеловеческого» мира заключается в деятельностном процессе его осваивательски-творческого «очеловечивания». Вот почему вопрос «Что такое человек?» пронизывает собой и определяет способ постановки *всех без исключения* существенных собственно философских проблем. Прежде всего именно в этом смысле марксистская философия и есть *философия человека* вся целиком, всем своим целостным содержанием, как система.

Достаточно важно усматривать верность этой аргументации также и при прослеживании её, так сказать, с другого конца, в обратном порядке.

В самом деле, если философия стремится быть поистине философией человека (а не его забвения), то она не имеет права не укоренить своего гуманизма в последовательном осмыслении

всех своих существенных проблем. Она не может себе позволить беззаботно примириться с их «агуманистической» постановкой и решением. Она не может довольствоваться теми узкосубъективистскими «аспектами», которые объективизм готов оставить вне сферы своих интересов. Она не может пойти на обособление тем, непосредственно гуманистически значимых, от опосредствующих их понимание предпосылок, таящихся в культурно-исторической и природной действительности, в её универсально-всеобщих определениях, в её субстанциальности. Если гуманизм не способен найти себе основание в такого рода предпосылках и укоренить себя в них, то он вырождается в пустое морализующее проповедничество, не разумеющее смысла своих собственных украшательски-компенсаторных фраз.

Философия призвана не переводить благие намерения и романтические настроения на язык более или менее философской терминологии, а открыть и выработать в наиболее чистых формах такую содержательную логику мышления, которая являет собой средоточие способности к разумному постижению и решению гуманистических проблем. Философия должна дать такую логику, посредством которой действительный мир предстаёт перед человеком как диалектически-динамичный в самой своей субстанциальности Гераклитов поток, как *мир проблем* для человеческой культурно-творческой деятельности.

Именно марксизм даёт такую логику – диалектическую логику монизма природы и истории.

В этой логике – залог подлинности марксистского философского гуманизма и его непримиримости к какой бы то ни было форме идеологической мимикрии или манере отдавать дань идеологической моде или словесному маскараду филантропических утешений и обещаний. Марксистский гуманизм не имеет ничего общего с иллюзорным воспарением над действительностью, а равно и со сведением её к овеществлённо-застывшему наличному бытию. Это – гуманизм, способный открыть и «утвердить правду *посюстороннего мира*»¹. Это не гуманизм *ad hoc* – это гуманизм *a principio*.

Проблемы, определяющие область и направление теоретиче-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 415.

ского исследования автора как в данной работе, так и в тех, к которым она непосредственно примыкает¹, таковы:

1. Реально и идеально освоенный человечеством мир никогда не становится исчерпавшим собой и включившим в себя *всю* природу без остатка. Вне пределов очеловеченного мира всегда остаётся бесконечно многое, причём далеко не только в количественном, пространственно-временном аспекте. Естественно-научному воззрению, вернее его натуралистическому толкованию, исходящему из природы как целого, свойственно делать отсюда вывод: *человек есть часть природы*. Однако исходящее из культурно-гуманистических проблем философское размышление приводит к антитетичному выводу: *человек как познающий, нравственный и эстетический субъект не есть часть природы*, т. е. не есть ни часть среди частей, ни вещь среди вещей, ни объект среди объектов. Так ставится в первоначальной форме проблема человеческой предметной деятельности, непрерывно и полагающей, и снимающей свои границы. В более глубоком понимании эта проблема становится проблемой *субстанциальности субъекта*.

2. Человеческая свобода, не сведённая к своему односторонне-негативному моменту и не подменённая иллюзорным суррогатом, осуществима *только согласно необходимости*. Но в то же время свобода осуществима *только вопреки необходимости* в её непосредственно естественной, вещно-принудительной форме (в которой она не оставляет в мире объектов места для чего бы то ни было, кроме объектов), а тем более в её отчуждённой форме. Этим намечается проблема творчества как *процесса созидания принципиально новых возможностей* в мире культуры.

3. Человек лишь настолько может быть *в настоящем* человеком, насколько он стал развитым *продуктом прошлого* общественной истории и природы, насколько он – их порождение. Но в то же время человек лишь настолько *настоящий* (актуально, а не потенциально), насколько он *сам созидает своё настоящее*, т. е. насколько он – «свой собственный продукт

¹ См. статьи: Общественно-историческая, деятельная сущность человека // Вопросы философии. 1967. № 3; Творчество и рациональность. (К определению понятия человека) // Человек, творчество, наука. Философские проблемы. М., 1967; «Капитал» как философское произведение // «Капитал» Маркса, философия и современность. М., 1968.

и результат»¹, творец самого себя. Такова в её первоначальной формулировке проблема творческого наследования и наследующего творчества, а при дальнейшем исследовании – проблема особенности культурно-исторической, социальной детерминации как деятельностной детерминации *через целепroduцирование*, через созидание идеально-предвосхищённого *будущего*.

Разрешение этих проблем никоим образом нельзя последовательно осуществить путём *выбора* между тезисами и антитезисами и отбрасывания либо тех, либо других. Когда за всю полноту истины выдаются одни только изолированно взятые тезисы, тогда философия низводится до уровня *объективизма* – в его онтологически-натуралистических или социологизированных вариантах, в конечном счёте до уровня *теории среды*. Когда же за всю полноту истины выдаются столь же изолированно взятые антитезисы, тогда философия впадает в субъективизм – в его моралистических, романтически-проphetических и иррационалистических вариантах, в конечном счёте – в волюнтаристский *активизм*. Действительное решение этих проблем – на пути диалектического синтеза, который и даёт конкретность деятельностной сущности человека.

Критика концепций, чуждых пониманию человеческой деятельностной сущности как принципа, в данной работе служит необходимым моментом обоснования этого принципа. Поэтому и теория среды и волюнтаристский активизм берутся здесь в логически очищенных и доведённых до крайностей идеологических формах, а не в тех существенно осложнённых и паллиативных модификациях, в качестве которых они представлены в истории и которые сыграли свою роль в общем прогрессе философской и научной мысли.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 516.

1. Диалектика деятельности

*Для нас исходной точкой являются
действительно деятельные люди.*

К. Маркс и Ф. Энгельс

*Что такое человек? Может ли
он «сделать» себя самого, создать
свою собственную жизнь?*

Антонио Грамши

С точки зрения уже найденного философского принципа человеческой сущности, приводящий к нему путь поисков может быть представлен как очищенный от исторической конкретности и предельно логически сокращённый. Тогда на этом пути выделяются общие для духовной истории человечества и для развития самосознания индивида *три уровня*, последовательно отрицаемые и снимаемые друг другом.

1. Человек постигает мир в формах своей собственной активности. Образы предметов сливаются для него с образами, построенными им самим. Первоначально его способность выполнять свои намерения, осуществлять цели, формировать образы, которые могут быть воплощены в предметах, есть для него факт его сознания и воли. В предметной действительности он усматривает результаты своих действий: осуществлённые цели, выполненные намерения – или результаты действий других. Он считает себя всецело присущим своему сознанию и своей воле, а своё отношение к миру воспринимает как отношение причины к воплощённым действиям, основания – к своим следствиям. Он представляет себя как изначально свободный центр способности принимать решения, выдвигать цели и претворять их в бытие. Он – не обусловленный в этой способности, а обуславливающий, проецирующий себя в мир и устраивающий его как своё произведение. Субъект здесь – лишь *субъект актов сознания и воли*. Как субъект человек выступает суверенным миротворческим началом, первоисточником предметности: человек – свободный творец.

Этот уровень человеческого самосознания служит культурно-

гносеологической почвой для субъективистского активизма, т. е. для идеи о такой чистой *активности*, которая сама по себе *непредметна*, не может иметь никакого предметного генезиса и никакой предметной логики, а следовательно, и не может быть познана по своему опредмеченному воплощению. В философских разысканиях апелляция к «изначальной» субъективной активности человека бывает вызвана трудностями в решении гуманистических проблем. Однако нельзя забывать о том, что волюнтаристский активизм воспроизводится как *идеологическое* выражение самых свирепо антигуманных устремлений «саламандр» людского рода¹.

2. Мир, выступавший пластичным, обнаруживает свою неподатливость и непреодолимую мощь. Торжество активности разрушается несовпадением и, более того, противоположностью между идеальными целями и реально получаемыми результатами. Открываются совсем иные действительные значения и смыслы, нежели те, которые первоначально имелись в виду сознанием и волей. Так мир демонстрирует свою принципиальную нетождественность любым проекциям сознания и воли во вне и своё неисчерпаемое богатство предметного содержания, превышающее всё то, что только может быть заранее предусмотрено целеполаганием в идеальных проектах. Сфера сознания и воли, в которой человек – активный суверенный субъект и творец, сама оказывается лишь следствием вне неё существующих и над ней господствующих оснований, лишь действием извне детерминирующих её причин.

Субъективная суверенность предстаёт как мнимая. Человек видит себя игрушкой в руках управляющих им факторов, марионеткой по отношению к безлично-анонимным Силам и Отношениям, Порядкам и Авторитетам. Он «творит» только то и только так, как это предопределено безоговорочным в конечном счёте диктатом природной и социальной Среды. Свобода кажется возможной лишь как распознавание объективно необходимой логики этой *Среды* и основанное на нём отношение к её господству уже не как к слепой судьбе и року, а как к Разумному и Должному

¹ См.: Чанек К. Война с саламандрами // *Он же*. Сочинения. Т. 5. М., 1959.

(свобода – эпифеномен осознанной необходимости). Человеческий индивид представляется всецело погружённым во всеподчиняющий *нечеловеческий* и *противочеловеческий* мир вещей-объектов, где нет и не может быть места для его подлинной суверенности в качестве субъекта-творца.

Такова культурно-гносеологическая почва для объективистского субстанциализма, т. е. для идеи об обречённости человека быть даже в своей «активности» лишь *пассивным продуктом* перед лицом абсолютного могущества вещно-предметного мира с его завершённой в себе и статичной Субстанцией, с его непрекаемой Логикой, с его безусловными Закономерностями.

В истории философии внутри субстанциализма развивались наиболее богатые содержанием концепции, которые останутся непреходящей ценности завоеваниями духовной культуры человечества. Однако надо помнить, что субстанциализм *идеологически* воспроизводится также и как апология овеществления человека и его самоутраты в мире, где «нет ничего, кроме вещей», и где сам человек есть лишь особого рода вещь. Субстанциализм не может не служить обоснованием *конформизма*.

3. Истина заключается не в выборе между ничтожностью субстанции объективного мира и ничтожностью человека, а в постижении субстанциальности человека в деятельности.

Человек осваивает мир в формах своей деятельности, но это – отнюдь не имманентные актам сознания и воли, а независимые от этих актов реально- и идеально-преобразовательные формы деятельности. Субъект не сводим лишь к субъекту сознания и воли, но есть субъект деятельности, которая образует собой весь культурный мир общественного человека, *человеческую действительность*. Деятельность и есть «способ бытия» *всей* этой действительности, а никоим образом не процесс, замкнутый в одних лишь сознательно предусмотренных и воле адекватных её аспектах, в одних лишь феноменах «дурной» субъективности.

Человек узнаёт *себя* в этом действительном объективно-субъективном процессе. Он выходит из царства теней и отзвуков, иллюзий и симптомов культурно-исторического мира в самый этот мир. Он обретает себя не в отгороженной и изолированной от объекта сфере «чистой» субъективности, как бы её ни тракто-

вать – как всемогущую или как ничтожную, – а в процессе реального и идеального освоения природы и строительства культуры, которая есть процессирующее тождество субъекта и объекта как противоположностей. Он постигает себя как всецело общественного, культурой образованного и деянием живущего наследника-творца, как *субъекта предметной деятельности*. Он постигает мир как раскрываемый деятельностью в его динамичности, как «открытый», диалектически противоречивый процесс, т. е. не как завершённую и замкнутую в её субстанциальности систему «данностей», а как *мир проблем*, решая которые, человек одновременно и наследует, и «достраивает» субстанциальность природы в творимой им истории культуры.

Человеческая деятельность предметна.

Предметность есть всеобщий и, если не останавливаться на опосредствующих звеньях, единственный первоисточник творческой силы человеческого деяния – той подлинной силы, которая созидает исторически бесценное и непреходящее. Предметность наполняет собой деятельность и образует *первейшее* её собственное определение. Вопреки представлениям о некоей «чистой», непредметной «активности», деятельность не воздействует извне на предметный мир или на особенный предмет, вовсе не служит дополняющим предметность «фактором», вовсе не накладывается на предметное содержание как какая-то изначально самостоятельная, якобы не из этого же содержания происходящая форма. Деятельность есть такой процесс, в котором человек, так сказать, «отрётся» от того, чтобы быть только обнаруживающим «свою» преднайдённую качественную ограниченность, «свою» меру и сущность, отрётся «от себя» как от определённой *конечной вещи*; это – процесс, который непрерывно, шаг за шагом наполняет себя предметностью всего остального мира.

Деятельность есть способность человека вести себя не в соответствии с организацией своего тела, не в качестве раба «специфики» своего организма, а в соответствии со специфической логикой каждого специфического предмета; другими словами – быть «верным» не «себе», а миру предметов, каковы они в себе, и в этой верности имманентной предметам их собственной логике впервые быть подлинным образом *самим собой*; быть не телом

наряду с прочими телами, не конечной вещью среди прочих конечных вещей, а предметно-деятельностным «существом», деятелем.

Понимание предметного характера деятельности приводит к понятию *активности*, совершенно отличному от обыденного и от согласующегося с ним субъективистского представления о ней как о *непредметной* активности. С точки зрения последнего, обогащение предметностью выступило бы как результат не активности, а напротив, пассивности, как результат «активности» самих предметов, так что человек должен был бы только предоставлять им возможность беспрепятственно оказывать на себя влияние и улавливать его.

При таком дуалистическом разделении активности и предметности обогащённость предметным содержанием представлялась бы возможной *не благодаря*, а лишь *вопреки* активности, лишь постольку, поскольку она ограничена или сдерживает сама себя. Но на самом деле даже максимальная способность конечной вещи ассимилировать внешние влияния в своих собственных состояниях, «чутко» регистрировать действия внешних факторов и перестраивать свою «специфическую» организацию в соответствии с ними – вовсе не есть путь обогащения предметностью, какова она сама по себе, в её собственной логике, мере и сущности. Ассимиляция внешних влияний внутри себя любой конечной вещью – это всегда одновременно ещё и трансформация этих влияний, и наложение на них печати специфической организации этой вещи, как бы она сама ни изменялась.

Присущая предметной деятельности активность происходит и развивается не из собственной «видовой» специфики организма как конечной вещи, а из освоения каждого из предметов такими, каковы они в себе, каковы их меры¹ и сущности. Только благодаря предметности она позволяет человеку вырваться из непосредственной рабской зависимости от состояний своего организма и из плена его специфической организации. С этой точки зрения, всякая «непредметная активность» есть как раз прямая противо-

¹ См.: *Marx K., Engels F.* Historisch-kritische Gesamtausgabe. Im Auftrage des Marx –Engels – Lenin – Institut hrsg. (MEGA). 1927 – 1932. 1. Abt. Bd. 3. S. 88²).

положность той действительной, предметной и содержательной активности, которая конституируется лишь путём преодоления преднаденной вещной ограниченности, путём её снятия. Человеческая деятельность *настолько активна*, насколько она развита как предметная, *насколько она обогащена предметностью*.

Исходящая не из предметности, а из собственной конечной организации «активность» на деле есть продукт и характерная черта *приспособительной* эволюции биологических организмов, особенно на высших ступенях этой эволюции. Животные, даже столь развитые, как антропоиды, поскольку они не выходят за пределы адаптивного отношения к миру как к среде, никогда не достигают предметов в себе, в их собственной мере и сущности. Все эти, свойственные животным, и любые иные способы запечатления внешних воздействий внутри специфической организации конечной вещи остаются лишь формами более или менее сложной *пассивности*, для которой предметность в себе навсегда остаётся *по ту сторону* ограничивающей специфики собственного бытия.

Человек отличается от адаптивного существа не тем, что имеет дело просто с более богатым многообразием «обстоятельств», а своим деятельностным отношением к ним. Это отличие резюмируется следующей альтернативой: либо давление «обстоятельств» – то ли природных, то ли социальных – настолько катастрофично и грубо-разрушительно, что оно действительно делает человека *пассивной* жертвой такого воздействия, и тогда никакого обогащения его предметного мира не происходит; *либо* человек уже достаточно развит, чтобы не позволить «обстоятельствам» просто давить на него, просто делать его функцией извне приложенной силы. Это значит, что «обстоятельства» вообще никогда не воздействуют на человека так, как они обуславливают природное событие, взаимодействующее с влияющими на него факторами. Не «обстоятельства» действуют на людей, а сами люди осваивают «обстоятельства» как предмет в его собственной логике и постольку осуществляют именно деятельность. Условия деятельности человека лишь тогда вообще являются для неё условиями, когда она *сама* делает их предметом, включённым в её внутренний диалектический процесс, когда она втяги-

вает их в сферу своей собственной активности, которая вырастает из предметности. Деятельность человека только потому и может быть поистине предметной, а не «около-предметной», не просто «взаимодействующей с предметами», что она *сама* себя обуславливает предметностью.

Деятельность есть такой процесс, который никогда не остаётся самодовлеющим, автаркичным, замкнутым, но, напротив, всегда «занят» предметным миром, стремится глубже «погрузиться» в него и продолжить обогащение им себя. Деятельность – это принципиально и всецело «открытый» процесс – «открытый» навстречу всему сущему и возможному, всему настоящему, прошлому или будущему, всему развёрнутому в пространстве или свёрнутому в сущности. Она всё жаждет вовлечь в сферу своего собственного движения, обратить в своё собственное достояние. Но она стремится к этому не ради переработки и переплавки всего по образу и подобию изначально данной конечной определённости, не ради наложения на предметное содержание всё нивелирующей печати одной-единственной меры и сущности, а ради обретения себя во всём подлинном, неискажённом богатстве мер и сущностей мира. Она не навязывает миру унылое однообразие по заранее фиксированному масштабу, а воссоздаёт его как свой собственный предметный мир.

Именно потому, что человек существует не в качестве специфического конечного организма с единственно возможным для организма адаптивным отношением к миру как к среде, что он не автаркичен, а *всепредметен*¹ и «живёт» предметным миром, каков этот мир сам по себе, – именно поэтому человек активен и прогрессирует в качестве активного.

Деятельность, понятая в этом смысле, т. е. как единство и тождество предметно-содержательной активности и принадлежащего активности предметного содержания, вовсе не есть ни вид, ни специфическая модификация *действия*. Всякое действие предполагает некую систему взаимодействия *между вещами*. Даже са-

¹ Когда Гегель замечает: «Человек как всеобщее, мыслящее животное живёт в гораздо более широком кругу и обращает все предметы в свою неорганическую природу...» (Сочинения. Т. II. М.; Л., 1934. С. 483), – он делает шаг на пути к пониманию человека как всепредметного существа.

мая сложная по своей собственной организации «конечная» вещь при столкновении даже с самой простой вступает с нею во взаимодействие. Однако вещь никогда не может настолько адекватно запечатлеть на себе действие другой вещи, что при этом никак не скажется её собственная, сугубо специфическая природа. Никакой след, никакая информация, никакое энергетическое воздействие не в состоянии сохранить в совершенно чистом виде свой источник во всём его своеобразии при взаимодействии вещи с вещью.

Вопреки царящему повсюду взаимодействию человеческая деятельность отнюдь не находится в подобном отношении «взаимности» со своим предметом. Иначе говоря, где торжествует лишь «взаимость» воздействия «человека» и вещей, – там ещё нет (или уже нет) подлинного человека и его деятельности. Если бы только человек с каждым особенным предметом вступал лишь во взаимодействие, то он был бы навеки обречён на то, чтобы иметь дело исключительно с продуктами, трансформированными соответственно его собственной телесной организации, следовательно, был бы навсегда «заточён» в свою изначальную ограниченность. Действительный же человек в своей деятельности, чтобы не «портить» своего предмета, не взаимодействует с ним, а воссоздаёт его во всей особенности и конкретности, в его собственной мере и сущности. Человек отказывается от того, чтобы «отвечать» взаимным вещным влиянием на каждую другую вещь, но зато обретает целый предметный мир.

Овладение предметным содержанием основывается в своём прогрессе на своих прошлых результатах. Это – процесс последовательного накопления человеческого предметного богатства, его расширения и углубления. Когда уже освоенная предметность становится *средством* проникновения человеческой деятельности в ещё не освоенную природу и выступает как *орудие* – тогда это последнее вовсе не выступает как посредник во взаимодействии типа «организм – среда».

Следовательно, орудие человеческой деятельности вовсе не является *продолжением* естественно-адаптивного, телесного органа (руки, мозга) или «вооружением» такого органа. Напротив, в противоположность орудию адаптивного действия, применяемому высшими животными в их адаптивном поведении, орудие че-

ловеческой деятельности с самого начала выключает естественный орган из приспособительного видоспецифичного взаимодействия с миром как средой. Орудие деятельности превращает даже естественные органы – руки и мозг – в органы, ориентирующиеся на отношение предметного орудия к другому предмету, т. е. на имманентную логику предметности, на меру и сущность самого предмета. Поэтому орудие человеческой деятельности может быть сделано *только* с помощью *орудия же*, когда деятельность получает возможность отправляться не от специфической организации телесного адаптивного органа, а от природы отношения предмета к предмету же – безотносительно к ограниченности организма и его собственных органов. Орудие человеческой деятельности не продолжает, не совершенствует, а отрицает в ходе антропогенеза адаптивное отношение к миру¹.

Способность человека жить предметным миром и обуславливать себя предметным содержанием в его имманентной логике в себе и для себя, а не специфической ограниченностью своего³ естественного органического тела, конечно, совершенно преобразует и это последнее: человек утрачивает в антропогенезе поведенческие наследственные детерминанты, сковывающие отношение к миру заранее данным «алгоритмом» и навязывающие строго определённый способ взаимодействия с миром как средой. На место наследственных поведенческих детерминант приходит развитие человека как всепредметного деятельностно-го «существа».

Итак, человеческая предметная деятельность находит *свою* логику в логике каждого особенного предмета самого по себе. Но вместе с тем эта деятельность отнюдь не есть *то же самое*, что бытие предмета по своей собственной логике, как в первозданной, девственной природе до и вне человеческой деятельности. Дея-

¹ О проблеме антропогенеза см.: Хрустов Г. Ф. Становление и высший рубеж орудийной деятельности антропоидов. М., 1964; *Он же*. Проблема человеческого начала // Вопросы философии. 1968. № 6; Туровский М. Б. Труд и мышление. (Предыстория человека). М., 1963. Для понимания генезиса деятельности весьма важны также исследования, в которых экспериментально прослеживается наиболее чистая форма процесса. Таковы исследования в области тифлосурдопедагогики (см.: Мецержаков А. И. Как формируется человеческая психика при отсутствии зрения, слуха и речи // Вопросы философии. 1968. № 9. С. 109 – 118).

тельность бытия человека вовсе *не* есть его способность откатиться от бытия в качестве одного «предмета» (организма), чтобы становиться всего лишь *другим* предметом, а потом – третьим и т. д. и т. п. (что было бы своего рода «пресуществлением»). Равным образом деятельность не есть и одновременное самоотожествление со многими предметами, т. е. не есть некая «многопредметность». Ведь деятельность должна иметь *перед* собой *пред-*мет как нечто такое, с чем она никоим образом не сливается и в чём не исчезает.

Получается *антиномия* (*первая*).

Деятельность совершается и может совершаться только *согласно* логике *каждого* особенного предмета, но в то же время она не совершается и не может совершаться согласно логике *ни одного* из особенных предметов. Другими словами, человек находит *себя в предметном мире* и только в нём одном, но отнюдь *не* в качестве одного из предметов или их совокупности. Он обусловливает себя *предметностью* и ничем кроме неё, но в то же время это именно *он сам* себя обусловливает ею, и в противном случае она вовсе не есть для него *пред-*метность.

Разрешить эту антиномию можно, лишь установив такие определения человеческой деятельности, в которых логика каждого особенного предмета выступает именно как особенная по отношению к ней и благодаря которым она может сама себя обуславливать этой особенной логикой. Но каждое особенное выступает как особенное только для универсальной всеобщности, для субстанциальности. Равным образом и самообусловленность возможна только как присущая универсальной всеобщности и субстанциальности. Чтобы обращаться с каждым особенным предметом как с особенным, взятым в его собственной логике, в его имманентной мере и сущности, и чтобы обуславливать себя им как особенным, человек должен *делать определениями своей деятельности универсально-всеобщие* определения всей действительности и *принимать на себя* как вершителя деятельности *субстанциальный характер*.

Но каким образом это возможно? Прежде всего путем *наследования* этих определений и этого характера у *природы*.

Человек – наследник природы, восприимчив результатов её

развития, её тенденций и дремлющих потенций. Природа – его абсолютная предпосылка и абсолютное условие. Человек не только первоначально «вышел» из природы, но вместе с тем, никогда не покидая её, он постоянно продолжает расширять и углублять свою преемственную связь с ней на всех ступенях и уровнях своего деятельностного прогресса. Он не только порождён природой как прародительницей, но и сам непрестанно делает её исходным пунктом и первоисточником своих новых подлинно основательных устремлений, которыми он обогащает себя как человек.

Тот, кто следует обыденно-натуралистическому представлению, усматривает два аспекта связи с природой: с одной стороны, на него производит неотразимо сильное впечатление «присутствие» природы в человеке как живом теле; с другой стороны, он пытается «взять реванш», отводя всей остальной природе лишь «страдательную» роль «кладовой» возможных средств активности, предоставленных на поток и разграбление. Антигуманизм этого представления нельзя скрыть никакими «подкрашивающими» его созерцательно-эстетическими компенсациями. Его надо бескомпромиссно преодолеть.

Во-первых, человек вовсе не есть своего рода живое *естественное тело* как «часть природы». Даже его организм, к которому в известном смысле было бы применимо такое определение, верно и конкретно постижим лишь будучи взят в контексте таких характеристик бытия человека, которые ему в качестве собственных приписаны быть не могут и для которых он служит лишь «носителем». Ибо на деле не человек принадлежит своему организму, а, наоборот, организм принадлежит человеку как отнюдь не единственный носитель его реального бытия.

Во-вторых, остальная, «внечеловеческая» природа – отнюдь *не* только «резервуар» средств человеческой активности. Человек не просто «расходует» природу, но в освоении её многообразного особенного предметного содержания обретает свой собственный предметный мир, следовательно, самого себя как действительно-го человека.

Однако и этого мало. Человек обязан природе ещё и как её собственная универсально-всеобщая и субстанциальная сила, наследник её конкретной тотальности. В этом смысле позволительно

оказать, что человек *произошёл* не только и даже не столько от увенчавших собой эволюцию животного царства высших антропоидов, сколько *от природы в целом*. И только как такая универсальная сила самой природы, как наследник её целостности человек способен делать всякий особенный предмет своим предметом, а не становиться *рядом* с ним, т. е. не быть вещью среди вещей. Только с позиции универсальной всеобщности и субстанциальности он превращает непрерывно возрастающую часть остальной природы в достояние своего собственного предметного мира и всякий раз представляет собой нечто непрерывно большее, нежели любая часть природы, какой бы целостной она ни была внутри себя, – он представляет тотальность всей природы. Чтобы свести человеческую действительность к «части природы», надо было бы «остановить» деятельностный процесс её жизни, т. е. умертвить её. Только смерть возвращает человека природе в качестве её собственной части наряду с прочими её частями.

Человеческая деятельность как такой процесс, который сам себя обуславливает, сам делает своей логикой имманентную логику предметов, который, коротко говоря, осваивает их, есть *самодетельность*. То, что она совершается по универсально-всеобщим определениям всей действительности и что человек принимает на себя характер субстанциальности, означает не что иное, как его способность быть внутри своего предметного мира *causa sui*, так как он в подлинном смысле осваивает природную *causa sui*. Поскольку же человек обретает в этом наследовании субстанциальности у природы собственную самостоятельность и суверенность в процессе самодетельности, постольку он есть *субъект деятельности*. И одновременно осваиваемое им богатство особенного многообразного содержания природы получает определение *объектов его деятельности*.

Таков единый процесс деятельности, осваивающей природу: насколько человек обогащает свой предметный мир, включая в него природу в качестве своих объектов, настолько он может развиваться как субъект, и наоборот. Принципиально важно видеть, что человек обязан природе не только объектами своей деятельности, но равным образом также и своим бытием в качестве субъекта. Не вопреки природе, не благодаря какому-то началу,

дуалистически поставленному рядом с субстанциональностью природы, а только благодаря ей человек также и субъект.

Однако в природе непосредственно как таковой нет и не может быть места для субъекта, во всяком случае, если не провозглашать на субстанциалистски-идеалистический манер саму до- и вне-человеческую субстанцию также и субъектом. В природе есть место только для объектов, которые могут быть таковыми для деятельности субъекта. Как же человек становится субъектом, если он – дитя природы?

Завладеть природной субстанцией одним актом, так сказать, узурпировать её человек не в состоянии: её действительное освоение есть такой *процесс*, который хотя и не оставляет человека отгороженным от неё и неспособным в неё погрузиться, но вместе с тем и никогда не завершается. Более того, если бы даже этот процесс завершился – позволим себе такое предположение – и человек смог исчерпать субстанциональность природы, всё-таки проблема решена этим не была бы. Ибо только в конце процесса стал бы возможен субъект, тогда как весь ход этого процесса уже с самого его начала предполагает деятельность субъекта. Наконец, и это самое важное, природная субстанциональность со своей стороны есть отнюдь не нечто статичное, на себя самоё замкнутое и завершённое, как полагает субстанциалистская теория среды, но есть динамический *процесс незавершённого становления*.

Вторая антиномия, стало быть, такова:

Человек может быть субъектом только как субстанциональная, универсально-всеобщая *сила самбй природы*; но в то же время человек *не* может быть субъектом в самой природе как ее собственная, *непосредственно природная сила*. Или, иначе говоря, человек может быть субъектом только как наследник природы и её осваиватель, но он и не может быть субъектом только как наследник природы и её осваиватель. (Исходя из природы как таковой, в известном условном смысле можно было бы объяснить, что человек – и механик, и физик, и химик, и биолог, и астроном и т. д. и т. п., относящийся к особенным предметам с точки зрения универсальной всеобщности, но никак не удалось бы увидеть в механике, физике и т. п. человека-субъекта...)

Разрешение этой антиномии напрасно было бы пытаться най-

ти посредством апелляции к некоей *«второй природе»*, как толкуют иногда человеческое общество, – внутри первозданной собственно природы. Ибо в этом случае к мощному «магнитному полю» общеприродной детерминации присоединилось бы ещё дополнительное искусственное «магнитное поле» детерминации «второй природы», в результате чего самостоятельно суверенный, самодеятельный субъект стал бы ещё менее возможен.

Человеческая действительность, которая есть также и действительность человека как субъекта, возникает только как выходящая за границы природы – как особенное царство, где *создаются принципиально новые возможности*, выступающие для непосредственной природы как таковой как *невозможности*, т. е. где совершается *творчество*. Человеческая предметная деятельность как раз и есть процесс, в котором субстанциальность природы *творчески* «достраивается» до невозможного в самой природе и одновременно осваивается как природная. Само освоение⁴⁾ и наследование её человеком предполагают творческое обогащение и «достраивание» на унаследованном фундаменте. Равным образом и творчество предполагает освоение⁵⁾ этого фундамента. Поэтому человеческая действительность – это царство *творческого наследования субстанциальности* природы и одновременно *наследующего её творчества*. Таково царство культуры.

Предметная деятельность есть строительство культуры как единство и тождество освоения и творчества.

Человек строит культуру не на руинах природы, а на природном фундаменте, но это строительство вовсе не есть лишь продолжение им непосредственно природного развития. Человек – одновременно и универсально-всеобщая, субстанциальная сила самой природы, и сила, уже не непосредственно природная. Более того, он только потому и прогрессирует как универсально-всеобщая, субстанциальная сила природы, что реализует себя в этом качестве *вне власти* непосредственной природной детерминации – как «существо» *культурное, т. е. образованное всецело и исключительно культурой*.

Прогресс предметной деятельности образует собой *культурно-исторический процесс*. Поэтому субъект и объект деятельности получают определения культурно-исторических.

Совершаемый человеческой предметной деятельностью культурно-исторический процесс как формирующий посредством объективных (предметных) форм самого *человека-субъекта*, т. е. созидание субъектом самого себя посредством созидания предметного мира культуры, есть *производство*. Итоговый и главный, всё в себе резюмирующий результат производства есть всегда в конечном счёте именно *сам человек* как субъект¹. В этом смысле производство определимо также как «самоизменение», совпадающее с изменением «обстоятельств» и опосредствованное ими², или, другими словами, как *человеческое производство человеческой действительности*³.

Культурно-исторический процесс человеческого производства содержит в себе как свой снятый момент также и освоение, а именно воспроизведение природы. Этот процесс непрерывно поглощает неосвоенную природу, вбирает её в себя, вновь и вновь делая её своей предпосылкой и первоисточником как богатства особенных объектов культуры, так и субстанциальных определений, на основе которых в творчестве прогрессирует культурный субъект. Вне воспроизведения природы культура невозможна. Но будучи всегда и повсюду *альфой* человеческого культурного мира, природа никогда не становится его *омегой*: человек подлинным образом углубляется в природу не на пути так называемого «возврата» к ней, не на пути бегства к её дикой первозданности (имеющего на деле чисто исторический смысл), а на пути устремлённого *вперёд* творчества, к высшим достижениям культурного прогресса.

¹ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. М., 1969. С. 222.

² См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). М., 1966. С. 103. Ср. также: «В самом акте воспроизводства изменяются не только объективные условия... изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая самих себя благодаря производству, создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 483 – 484). Та же мысль проводится и в «Капитале» (см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М., 1960. С. 188).

³ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 593.

Быть культурно-историческими субъектами деятельности могут только сами конкретные человеческие индивиды (разумеется, конкретные – не в смысле некритической апелляции к поверхностной эмпирии и к ближайшему наличному бытию, а в смысле той целостности и тотальности, которая существует даже в раздробленном, мозаичном своём осуществлении). *Помимо* этих индивидов и *наряду* с ними, нет и не может быть никакого субъекта исторического процесса. Если всё же было бы допущено противоположное, а именно – существование субъекта в его обособлении и самостоятельности по отношению к индивидам, то последние оказались бы лишь *объектами* для этого субъекта. Они были бы лишь органами, придатками, деталями и экземплярами внутри *внеиндивидуального* и *надиндивидуального* Общества-Субъекта.

Для существа проблемы здесь не важно, какие модификации придаются в тех или иных многообразных толкованиях этому Субъекту, т. е. изображается ли он как Общество, которое само себя развивает, вступает в отношения и борьбу, ставит и решает исторические задачи, или как Социальная Среда, Социальная Машина, Система, Структура, Организм, Социум, Коллективное Целое, Левиафан, или как Трансцендентальный или Мировой Разум, как Общество-Лицо или Сверх-индивид¹...

Вариантов теории *безлюдного* Общества-Субъекта становится всё больше. Но важно одно – во всех подобных случаях человеческий индивид сводится к конечной вещи, подчинённой стоящим над ней могущественным силам, и лишается поэтому самостоятельности и способности к творчеству. Человеческая конкретность утрачивается и оказывается либо разъятой на враждебно противостоящие друг другу «начала», либо рассматривается как *производная* от одного из своих собственных абстрактно взятых моментов.

¹ С конформистской позиции дело представляется так, будто «именно вне зависимости от отдельных индивидуумов существует нечто фантазмагорическое, существует абстракция коллективного организма, своего рода самостоятельное божество, которое не мыслит какой-то конкретной головой и тем не менее всё же мыслит, которое не передвигается с помощью определённых человеческих ног и тем не менее всё же передвигается и т. д.» (*Грамиши А.* Избранные произведения. Т. 3. С. 257 – 258). Ср.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. М., 1955. С. 14.

Нельзя понять конкретность человека, если истолковывать индивида как нечто производное, как некий *вторичный продукт* по отношению к первичному Обществу-Субъекту.

Однако столь же верно и то, что человеческое общество не может быть объяснено как вторичный продукт таких индивидов, которые были бы субъектами до создания ими общества и вне его, т. е. *первичными* необщественными индивидами-субъектами. На деле быть культурно-историческим субъектом не в состоянии ни один *индивид непосредственно как таковой*, взятый то ли изолированным от своей общественной связи, то ли вступающим в общественную связь как в нечто вторичное и такое, без чего он не сумел «обойтись» в своём дальнейшем существовании, предварительно якобы уже став человеком (как говорят, «человек не может жить вне общества», подразумевая при этом: «может, но это слишком трудно»). Ибо индивид непосредственно как таковой не обладает какими-либо возможностями быть чем-то бóльшим, нежели конечная вещь своего рода, быть собственно *человеческим* индивидом, который по своей сущности образован культурой. В непосредственном бытии индивида как такового, вне его общественных связей нет места для его культурно-исторической сущности, в нём индивид абстрагирован от своей человеческой действительности¹.

Итак, третья *антиномия*:

Культурно-исторические деятельные субъекты – это *только сами* конкретные *индивиды* и никто кроме них и вместо них. Но одновременно культурно-исторический субъект отнюдь *не* может быть одним *индивидом*, взятым в его непосредственном бытии, а равным образом не может быть и *множеством* таких, взятых в их конечном непосредственном бытии *индивидов*. Другими словами, культурно-исторический субъект не *вне-* и не *на*индивидуален, но он и *не* индивидуален. Он не есть предшествующий и всеопределяющий творец и повелитель индивидов, но одновременно он не есть также и непосредственное достояние индивидов как таковых.

¹ «...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду (Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). С. 103).

Эта антиномия разрешается в *чисто общественном, всецело и без остатка социальном индивиде* (NB: это совершенно иное понятие!), т. е. в таком индивиде, который весь опосредствован социальным целым и представляет собой индивидуализованную тотальность общества¹, а не выступает как всего лишь его «часть» наряду с другими его «частями». Таков и есть действительный, подлинно конкретный, активно утверждающий и обретающий себя как «ансамбль общественных отношений»², поистине *человеческий* индивид. Его непосредственное индивидуальное бытие *снято* в его бытии чисто социальном, всецело сотканном из связей с другими человеческими индивидами, и одновременно – бытии историческом, вобравшем в себя результаты всего прошлого прогресса человеческой культуры³. Абстракция, которая «выделяет» его путём отсечения его связей с другими людьми, с социальным целым и его историей, тем самым отсекает от его непосредственного наличного бытия всё его собственно человеческое бытие, обладающее сущностью и действительностью.

Культурно-исторический субъект деятельности и есть не что иное, как *тождество общественного человека и человеческой общественности*. Он не заточён в непосредственное бытие изолированного индивида, но и не стоит вне и над индивидами – он *меж-индивидуален*.

Субъект – это не одинокий «робинзон», но и не скопление «робинзонов». Это не толпа унифицированных марионеток, слившаяся в монотонно-цельное Мы, подобно муравейнику, но и не такое Я, которое под мнимо личностной маской повелевающего персонажа скрывает персонификацию анонимного и фетишизированного Порядка вещей. Это не украшенная человеческим

¹ См.: MEGA. 1. Abt. Bd. 3. S. 117.

² MEGA. 1. Abt. Bd. 5. S. 535. (Здесь и далее при ссылках на оригинальные тексты изданий К. Маркса и Ф. Энгельса перевод цитат мой. – Г. Б.). «Индивид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного*, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, – является проявлением и утверждением *общественной жизни*» (Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 590).

³ «...Каждый индивид – это синтез не только существующих отношений, но и истории этих отношений, то есть итог всего прошлого» (Грамши А. Избранные произведения. Т. 3. С. 45).

именем и обликом грубо-материальная и формально-институциональная сила, но и не эмигрировавшее в самосозерцание духовное бессилие. Субъект – это средоточие межиндивидуальных (и именно поэтому могущих быть подлинно личностными) «сущностных сил»¹ человека-деятеля.

Культурно-исторический процесс производства есть общественно-индивидуальный процесс. Это значит, что общественная история не имеет в конечном итоге иного смысла, кроме развития субъекта, т. е. кроме развития («сущностных сил» самих человеческих индивидов². Одновременно это значит, что индивидуальное развитие человека в деятельности и есть самая глубокая движущая («причина», толкающая вперед всемирную историю, и что именно этим развитием («измеряется») и подлинным образом оценивается общественный прогресс³.

Итак, в своём высшем всеохватывающем резюме история есть лишь опосредствованный изменением объектов процесс изменения самого культурно-исторического субъекта⁴. Это – процесс *самопродуцирования* субъекта-человека⁵. Поэтому быть осваивательски творческой предпосылкой своей общественной истории человек может не просто будучи объективной силой, а только будучи также и самопродуцирующимся субъектом, т. е. в качестве им же самим производимого и воспроизводимого результата его деятельности⁶. Общественный человек именно потому, что он

¹ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 593.

² «...Общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. С. 402 – 403; см. также: *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). С. 88).

³ «Так называемая всемирная история в целом есть не что иное, как продуцирование человека человеческим трудом...» в ней – доказательство его «*порождения* самим собою» (MEGA. 1. Abt. Bd. 3. S. 124).

⁴ «...Вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 162).

⁵ «Производство создаёт... не только предмет для субъекта, но также и субъект для предмета» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 28).

⁶ «...Раз человек уже существует, он, как постоянная предпосылка человеческой истории, есть также её постоянный продукт и результат,

не есть лишь грубо-вещная сила, образует в одно и то же время и историческое основание всего совокупного совершаемого им производства¹, и его всеобъемлющее историческое следствие. Он – и общественная предпосылка, и общественный результат. И нет равным счётом ничего в общественных предпосылках истории и в общественных её результатах, кроме действительности самого человека. Только тогда впервые верно понят тезис: сущность человека есть «ансамбль общественных отношений», когда одновременно понято и то, что «ансамбль общественных отношений» есть *не что иное, как сам человек*.

Общественно-исторический подход в истинном, не извращённом его понимании означает, следовательно, вовсе не то, что в качестве исходного пункта должна браться общественная история в её внечеловеческих параметрах, как она предстаёт взору чингисханов, в её грубо-овеществлённом, массовидно-безличном потоке, а совсем напротив, что «в качестве исходного пункта следует принять определённый характер общественного человека, т. е. определённый характер общества...»²

Попытки «вспомнить» о человеке, переходя от рассмотрения общественной истории в её объективистски-субстанциалистском истолковании к человеку как непосредственному индивиду, представляют собой лишь эклектическое соединение «теории среды» и «робинзонады», в котором не поняты ни история, ни человек. Ибо с самого начала фундаментальные параметры истории в её макро-общественных масштабах суть не что иное, как её человеческие параметры, имманентные производству и воспроизводству человеческой действительности.

Всякое историческое изменение есть «продукт всей общественной деятельности в целом»³. Все факторы, выступающие в качестве внечеловеческих и грубо-материальных, обнаруживают свою принадлежность единому производящему и воспроизводя-

и предпосылкой человек является только как собственный продукт» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 516).

¹ «Человек сам является основой своего материального, как и всякого иного осуществляемого им производства» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. I. С. 283).

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 19. С. 376 – 377.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 318.

щему их процессу человеческой деятельности, и ничто, кроме неосвоенной природы, не сохраняет в нём своей прочной обособленности, самостоятельности и косной неподатливости¹. Надо всем торжествует диалектика человеческой предметной деятельности.

Общество целиком исчерпывается общественными индивидами в их связях друг с другом. Оно не может поэтому относиться к самому себе помимо и вне отношений самих индивидов. Оно есть лишь совокупность этих отношений *между* индивидами, отношений человека к человеку (не существует никаких «отношений» *между* индивидом и Обществом), людей к людям. Эти отношения суть имманентный продукт их собственной деятельности, т. е. не какие-то готовые и преднайденные структурные каналы связи, извне привносимые в деятельность, а самóй же деятельностью построенные, поддерживаемые и развиваемые формы. Это – тождество *общения* и *активности*, это сама деятельность в её межиндивидуальной взаимности, или взаимодействие деятельностей.

Какие бы опосредствованные и абстрактные, превращённо-безличностные формообразования ни выростали из отношений человека к человеку как общественных индивидов, всё-таки в конечном счёте и в целом они суть лишь модификации таких отношений. «...Именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов создало – и повседневно воссоздаёт – существующие отношения»².

Поэтому понять общественные феномены, представляющиеся как совершенно безотносительные к человеку и как несоизмеримые с отношениями индивида к индивиду, – значит разыскать скрытые и сложно-опосредствованные основания этих феноменов в живом, активном общении друг с другом, значит вывести и объяснить всё социальное, кажущееся чем-то внечеловеческим,

¹ «Исчезает самостоятельный вещный формобраз богатства, и оно выступает скорее как деятельность людей. Всё, что не есть результат человеческой деятельности... есть природа» (*Маркс К.* Theorien über den Mehrwert. Тl. 3. Berlin, 1962. S. 426).

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 440.

из взаимодействия человеческих деятельностей¹. «Каковы индивиды, таково и их сообщество»². И поэтому всякое подлинное общественное изменение есть такое дело самих индивидов, которое «может возникнуть лишь из их *собственного* изменения»³.

Таким образом, общественный индивид вовсе не есть нечто изначально непосредственное и предшествующее взаимодействующим деятельности, а потом вступающее в активные связи общения, которые оказываются вторичными «наслоениями» на нём; напротив, он всецело «сплетён» из построенных деятельностью живых связей общения, образующих динамическую систему взаимодействий с другими индивидами, и только поэтому впоследствии способен также и к своему непосредственному бытию относиться с точки зрения этой системы, т. е. по-человечески. Человек таков, каким сформировала и образовала его предметная деятельность во взаимодействии с другими деятельностями, таков, каковы его активные связи общения с другими людьми. Богатство и уровень его развития всецело определены богатством общения, из которого он вырос⁴.

Сущность человека есть деятельность как тождество активности и общения; есть деятельность его как общественно-индивидуального субъекта, который действителен настолько, насколько опирается на свой произведённый и воспроизведённый мир объектов культуры, на результаты освоения природы и исторического процесса наследования и творчества. Однако мир его объектов культуры – предметный мир человека – в каждый момент представляет для него нечто определённое, исторически достигнутое и ограниченное. Это – система, таящая в себе лишь ограниченную «сумму» возможностей. Между тем в качестве субъекта человек

¹ «Что же такое общество, какова бы ни была его форма? Продукт взаимодействия людей» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. С. 402). Объективистская «теория среды», напротив, рассматривает людей не как создателей общества, а как его пассивный продукт.

² MEGA. 1. Abt. Bd. 3. S. 536.

³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 480.

⁴ «...Действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений...» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). С. 49).

может существовать, лишь создавая принципиально новые возможности.

Итак, четвертая *антиномия*:

Человек обладает сущностью, которая допускает его деятельность в пределах системы возможностей, ограниченной всем унаследованным им богатством *объектов* его культуры и реализованным в этом богатстве уровнем его развития как субъекта, т. е. такой *сущностью, которая исторически определена и ограничена*. Но вместе с тем человек *не* обладает *никакой* определённой раз и навсегда сущностью с ограниченной, фиксированной, конечной системой возможностей, в пределах которой он развивался бы; напротив, как *субъект* культуры он прогрессирует, обретая принципиально новые, ранее не данные возможности. Иначе говоря, человек имеет в каждый момент исторически обусловленную *границу* возможного и невозможного, но только потому он и достигает *этой* фиксированной границы, что постоянно преодолевает, или *трансцендирует*, свою границу, постоянно отодвигает её. Чтобы обладать сущностью, он должен её отрицать, а чтобы отрицать её, должен ею обладать.

Разрешение этой антиномии равносильно раскрытию человеческого прогресса как совершаемого «безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу», т. е. такого, в котором человек «не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления»¹. Это значит выработать совершенно иное и своеобразное понятие сущности: сущность человека должна состоять как раз в том, что он *не имеет никакой одной* определённой, раз и навсегда ограниченной сущности. Другими словами, надо прийти к такому пониманию, согласно которому природа человека состоит в том, что он *не имеет никакой «собственной», конечной природы*, которая была бы заранее данным ему масштабом его развития, заранее данной мерой его бытия. Задача заключается в том, чтобы объяснить, каким образом и почему человек есть *трансцендирующее «существо»*.

Обретать принципиально новые возможности и тем самым трансцендировать свои границы, шаг за шагом раздвигая их, че-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

ловек может только благодаря обогащению своего предметного мира, т. е. проникая в новую, ранее недоступную ему предметность. Такое обогащение даёт новое поприще и открывает новые горизонты его творчеству, всегда осуществимому лишь во взаимопроникновении с освоением предметности, с наследованием прошлых результатов деятельности. Однако решением проблемы отнюдь не была бы простая ссылка на присоединение добавочного объекта к человеческому предметному миру. «Экспансия» в область объектов ничего бы не объяснила.

Действительное отыскание неведомых «измерений», которые прежде оставались по ту сторону освоенного предметного мира человека, достижимо не как расширение «сферы утилизации», а как процесс, сопровождаемый одновременным созиданием принципиально новых «измерений» в человеческих отношениях. Индивид вообще лишь постольку обретает предметное содержание, делает его включённым в предметный мир, которым он живёт, и превращает его в действительность *самого себя*, поскольку он обогащает также и формы своего общения с другими индивидами этим предметным содержанием. Деятельность может воспроизводить логику предмета лишь тогда, когда она строит одновременно и общение между индивидами, вбирающее в себя эту логику и дающее ей жизнь в освоенной, очеловеченной форме. И наоборот, прогресс общения предполагает обогащение предметного содержания, в котором оно развёртывается и которым наполняет себя.

Так проблема приводит к понятию *распредмечивания*.

Распредмечивание – это процесс превращения определений предмета деятельности в определения живой активности, логики предмета, каков он в себе и для себя, – в логику действия человеческой способности; это погружение относительно «спокойного» объективного бытия в «беспокойство» процесса субъективности; это аутентичный «перевод» объекта, каков он есть в его собственной мере, сущности и т. п., на «язык» живых сущностных сил субъекта и *выращивание* этих сил из предметных форм культуры, а в конечном счёте – из природы в её универсально-всеобщих и особенных определениях; это *принятие* человеком как культурно-историческим, общественно-индивидуаль-

ным субъектом «эстафеты» субстанциальности, т. е. принятие на себя антиномичной проблемности и незавершённости мира; это взаимная «открытость»¹ навстречу друг другу человека и мира.

Подвергаемая распределению предметность, какова она в себе и для себя, отнюдь не утрачивается, не «аннигилируется», но лишь снимается в своей внечеловеческой форме, в которой она остаётся по ту сторону деятельностной жизни определённого общественно-индивидуального субъекта, и восстанавливается тождественной самой себе внутри сферы активности субъекта, как его собственное достояние и его собственная действительность. Распределение делает объект, существовавший безотносительно к культурно-историческому общению индивидов, содержанием их собственных форм общения друг с другом.

Деятельность не «околопредметна», не просто подвержена влиянию предметов, но сама именно *предметна*, потому что непрестанно совершает распределение и тем самым аутентично «переводит» предметность на «язык» активности сущностных сил человеческих индивидов в их взаимном общении, на «язык» общения как активности. Непрестанно открывая для себя и выбирая в своё собственное содержание всё новую и новую предметность, человеческая деятельность превращает её в достояние своего принципиально «открытого» социального мира как трансцендирующего процесса. По отношению к каждому совершающему его индивиду распределение выступает как подлинное внутреннее содержание освоения и присвоения предметности – не в смысле какого бы то ни было собственнического, отчуждённого «завладения», а в смысле такого наполнения человеческих способностей предметностью как содержанием², которое по самому

¹ Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 627. После опубликования отрывка из «Парижских рукописей» К. Маркса в 1927 г. (см.: Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Кн. 3. М.; Л., 1927) уже была предпринята попытка понимать распределение как «раскрытие объекта субъекту» (см.: Кучеров П. Практика и диалектическая логика // Под Знаменем Марксизма. 1930. № 7 – 8. С. 76). В наши дни для марксистской философской культуры характерно понимание того, что в «открытости» своей (понятой в строго марксистском, а не в экзистенциалистском смысле) человек преодолевает свой конечный характер и вступает в связь с тотальностью мира. Именно на эту идею опираются также и зарубежные марксисты в их критике антропологизма.

² «Само присвоение этих (производительных. – Ред.) сил представляет

своему существу межиндивидуально и «взаимно». Распредмечивание – это универсальный «переводчик» природы и предметных форм культуры на «язык» сущностных сил общественного и общающегося с другими индивидами человека, т. е. на субъективный «язык» самих способностей как живой культуры. Мир являет себя распредмечиванию в своём бесконечном богатстве многообразия, в своей диалектической противоречивости – как мир всё новых и новых проблем для человеческого деяния.

Однако, подвергаясь распредмечиванию, ни природа, ни культура в её предметных формах не покидают *этого*, единого и единственного мира и не переселяются в иной, «непредметный» мир. Они переплавляются в новые предметные же формы. Каждый шаг распредмечивания есть одновременно также и шаг обратного перехода чистого процесса активности в предметное воплощение. Деятельность непрестанно растворяет прочно безразличные формообразования относительно спокойного бытия, но в то же время и сама столь же непрестанно застывает и кристаллизуется в предметных формах, переходит в своё пребывающее в относительном покое воплощение. Это запечатление живой активности как процесса жизни человеческих сущностных сил в предмете, это превращение логики действия субъекта в своё предметно-зафиксированное изображение и обретение субъектом своей действительности в объектах, несущих на себе и хранящих образ его деяния, есть *опредмечивание*.¹

собой не что иное, как развитие индивидуальных способностей» (Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). С. 94). Деятельность втягивает предметы в свой процесс, присваивает «в качестве своих собственных, одухотворённых на выполнение функций, соответствующих их понятию и назначению в этом процесса» (Маркс К. Das Kapital. Bd. I. Berlin, 1960. S. 191). Предметы перестают быть лишь внешней, безразличной формой и становятся моментами деятельностного процесса в его отношении к самому себе (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 324).

¹ «Во время трудового процесса труд постоянно переходит из формы беспокойства в форму бытия, из формы движения в форму предметности» (Маркс К. Das Kapital. Bd. I. S. 197; см. также: С. 189). Опредмечивание – одно из основных понятий в «Капитале» К. Маркса. Однако систематическое смешение в имеющихся русских переводах «опредмечивания» с «овеществлением» препятствует пониманию его смысла и значения.

Опредмечивание есть процесс самовоплощения человека как субстанциальной культурно-творческой силы, есть созидание им предметного мира своей культуры, в котором он утверждает свою субъективность тем, что обретает *объективную действительность самого себя как субъекта*. Это отнюдь не простое изменение вещей или оставление следов жизненного существования в натуралистическом смысле. Человек опредмечивает себя как индивидуализированное социальное целое, как тотальность своей общественности, своей межиндивидуальной культуры. И результат его опредмечивания есть его *произведение*. Хотя ни одно частное, фрагментарное произведение не являет исчерпывающего предметного образа человека, всё же именно в своих произведениях (и нигде кроме) человек находит для себя и для других явное и предметно-фиксированное выражение того, чем он смог и сумел стать и *кто он таков на деле*¹.

Но человеческое произведение только потому и есть опредмеченное бытие самого человека и его продолжение, есть предметный результат производства, совершаемого культурно-историческим субъектом², что само это произведение находит себе *продол-*

¹ «Индивидуальность... есть круг своего действия, в котором она проявилась как действительность и есть просто лишь единство *имеющегося налицо и созданного бытия...*» «Индивидуальность... вкладывает свою сущность в произведение». «Истинное бытие человека... есть его действие; в последнем индивидуальность *действительна...* лишь произведение следует считать его истинной действительностью...» (Гегель. Сочинения. Т. IV. С. 164, 170, 172) «По мере того как предметная действительность повсюду в обществе становится для человека... действительностью его *собственных* сущностных сил, все *предметы* становятся для него *опредмечиванием* самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, его предметами, а это значит, что предмет становится *им самим*» (Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 593).

² «Всякое производство есть опредмечивание индивида» (Маркс К. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin, 1953. S. 137. Ранее в русском переводе (Архив Маркса и Энгельса. Т. IV. М., 1935. С. 227) была допущена грубая ошибка: «овеществление индивида». Эта ошибка исправлена в т. 46 (Ч. I) 2-го издания Сочинений Маркса и Энгельса. (С. 171) «Продукт есть [результат] производства не просто как овеществлённая деятельность, а лишь как предмет для деятельного субъекта» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 27 – 28). Чтобы понять опредмечивание, К. Маркс строго отвлекается от овеществления.

жение и завершение в *других* деятельности, в других субъектах. Процесс опредмечивания имеет не только социальный источник – сущностные силы общественно-индивидуального субъекта, но и социальный «адрес»: других субъектов, которые распредмечивают создаваемое произведение. Более того, «адрес» процесса опредмечивания бесконечен – это не индивид или группа индивидов в их ограниченности «здесь и теперь», а индивид как олицетворение человечества или человечество в его неограниченном прогрессировании. Так опредмечивание делает произведение «зеркалом» человеческого общения – предметным «зеркалом» человеческой сущности, открывающей себя навстречу всем тем, кто только способен увидеть в этом «зеркале» излучение жизни его создателя, быть может, уже угасшей в своём непосредственном бытии¹.

Процесс опредмечивания – это созидание индивидом предметного мира для неограниченного множества других индивидов или для некоторых из них как олицетворяющих такое неограниченное множество: у опредмечивания всегда есть человеческий «адресат». Это производство культурно-исторического предметного источника содержания для их возможных способностей, для их развития, для всей их жизни; это созидание предметных связей общения – общественных отношений в их объективной действительности². Именно своими произведениями индивид делает себя соавтором также и объективной системы общественных связей и включается в неё. Опредмечивание есть созидание предметного тела всемирной культурной истории.

Распредмечивание и опредмечивание как противоположности не только целиком и без остатка переходят одно в другое, взаимно предполагая и исключая друг друга, но вместе с тем столь же полно взаимопроникают, образуя подлинное тождество. *Деятель-*

¹ «Предположим, что мы производили бы как люди... Каждый из производимых нами продуктов был бы зеркалом, из которого сущность каждого из нас лучезарно сияла бы навстречу другой» (MEGA. 1. Abt. Bd. 3. S. 546 – 547).

² «...Предмет, как бытие для человека, как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. М., 1955. С. 47).

ность и есть именно конкретное тождество *распредмечивания* и *опредмечивания* (Entgegenständlichung und Vergegenständlichung). Тем самым конкретизируется определение деятельности как тождества активности и общения: индивиды взаимно обогащают друг друга, предоставляя каждый каждому *различные* и своеобразные предметные содержания. Чем богаче осваиваемое предметное содержание, тем богаче спектр целостных, направленных каждая на особенный предмет, *специализированных* деятельностей, взаимно друг друга *распредмечивающих* и *наполняющих* новым содержанием взаимное общение. Активность каждого являет себя другим в неповторимом предметном облике – как адресованное им целостное произведение (здесь речь не может идти о профессионализме как форме специализации, складывающейся при расчленении самой человеческой деятельности).

Будучи всегда *опредмечивающейся* в своих произведениях, деятельность есть производство объектов для субъектов и обладает характером *предметно-созидательной* деятельности. Будучи всегда *распредмечивающей* свои предметные условия, деятельность есть производство самого субъекта, опосредствованное объектами, и обладает характером *образовательной* деятельности. Но эти предметно-созидательный и образовательный моменты могут получать относительную самостоятельность в виде внешних противоположностей, хотя каждый из них внутри себя непременно есть тождество противоположностей *опредмечивания* и *распредмечивания*. Они остаются даже в своей крайней поляризованности моментами единого *человеческого* производства как процесса самопродуцирования культурно-исторического субъекта.

С этой точки зрения должно быть видно, сколь ложна подмена философского понятия культурно-исторического производства обыденно-утилитарным и «хозяйственным» представлением, которое фиксирует лишь производство вещей как таковых, а поэтому и самого человека рассматривает инженерно-прагматически, как вещь среди вещей. На деле даже производство в его односторонне-вещной форме есть лишь особенная и модифицированная форма существования человеческого производства, как бы её особенность ни противоречила своей всеобщей сущности.

И определяющими моментами его даже в этой односторонней форме «собственно материального производства»¹ являются прежде всего всеобщие моменты деятельности, а не *изготовление* и *потребление*.

Конечно, внутри тотальной культурно-деятельностной жизни человека и потребление играет свою роль, но лишь как снятый, частный момент. В определённом смысле «потребление воспроизводит потребность»², но это – специфически *негативный* смысл: потребление *расходует* – то ли путём разовой затраты, то ли путём постепенного изнашивания – удовлетворяющий человеческую потребность предмет и тем самым создаёт недостаток в нём. Оно побуждает к восстановлению этого предмета в той культурно-исторической форме, которая определяется всем тотальным человеческим производством, т. е. побуждает к более или менее повторительной репродукции. Но оно не служит положительным источником, порождающим или развивающим саму человеческую способность в её предметно-продуктивном содержании.

Таким источником может быть не уничтожающее форму предмета потребление, а сохраняющее её распредмечивание, которое как всеобщий момент придаёт очеловеченный (эстетический и т. п.) характер также и потреблению. Что же касается потребления в смысле чисто натуралистической утилизации, то подобное представление о нём само есть лишь идеологический продукт специфического социального отношения – отношения полезности. Чтобы понять последнее, надо первоначально от него строго отвлечься и лишь потом вывести и объяснить во всей специфичности.

С точки зрения деятельностного культурно-исторического процесса, не только не остаётся места для возведения в принцип некоей «потребительски-изготовительской природы че-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 387.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 28. Отнюдь не потребление само, а специфические исторические факторы придают человеческим потребностям утилитарно-потребительский характер, когда они начинают казаться изначальными «параметрами» натурализованной «человеческой природы», от которой якобы производна и функция «человека» в качестве «изготовителя».

ловека», но даже и собственно материальное производство как непосредственное оказывается лишь односторонним моментом. «...Всегда в качестве результата общественного процесса производства выступает само же общество, *то есть человек* в своих общественных отношениях. Всё, что имеет прочную форму, – как продукт и т. п., – выступает в этом движении лишь как момент, как мимолётный момент. Даже непосредственный процесс производства выступает здесь лишь как момент. Условия процесса и всё то, в чём он опредмечен, сами равным образом суть моменты этого процесса, а в качестве субъектов его выступают *только индивиды*, но индивиды в их взаимных отношениях, как воспроизводимых ими, так и производимых заново. [Таков] их собственный постоянный процесс движения, в котором они обновляют себя постольку, поскольку обновляют творимый ими мир богатства»¹.

Богатство предстаёт как всецело принадлежащее индивидам и наполняющее собой их жизнь, т. е. не как консолидация могущества внечеловеческих социальных вещей и структур, а как прогресс собственных сущностных сил и отношений индивидов, как тотальность деятельного освоения и творчества, преодолевающего все и всякие свои ограничения и не ведающего никаких наперёд установленных критериев и масштабов².

Один и тот же единый во всём своём многообразии деятельностный общественный процесс есть одновременно и история сил индивидов, и история их общения, равно производимая самими людьми. В этом тотальном производстве людьми всей своей действительности⁶) их опредмеченные и распределенные силы выступают как *производительные силы*, а создаваемые и непрерывно воссоздаваемые людьми-субъектами объективно-предметные формы общения как система образуют их *производственные отношения*. Чтобы верно понять их, т. е. чтобы понять, что

¹ *Marx K.* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 600 (курсив мой. – Г. Б.).

² См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476. «... Человек познан как сущность... всех человеческих отношений... История – не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. С. 102). Но если только это верно, то уже нельзя изображать человеческую деятельность как предопределяемую из недостижимых «глубин» Общества-Среды тающимися там *внедеятельностными* «материальными силами».

«производительные силы и общественные отношения – и те, и другие являются различными сторонами развития общественного индивида»¹, надо вывести и определить их *сначала* как моменты культурно-исторического процесса в его целостности, а не как «факторы», действующие лишь внутри предварительно *уже* выделенной «сферы» собственно материального, непосредственно-вещного производства. Только *после* этого можно верно «выделить» также и эту сферу, а также увидеть специфическую форму, которую принимают эти силы и отношения внутри неё.

Таков путь, на котором исследование роли человека в качестве экономического персонажа внутри собственно материального производства не только не сводит его к *Ното оeconomicus*, но и даёт критическое понимание последнего. Человека как культурно-исторического трансцендирующего свои границы субъекта невозможно «заточить» внутри какой-то односторонней сферы, не отрицая в нём человека.

Человек трансцендирует свои границы как осваиватель-творец лишь на основе и благодаря распремечиванию им всё нового и нового *особенного* предметного содержания, что в свою очередь предполагает распремечивание универсально-всеобщих определений и обретение им субстанциальности. Только с такой позиции человек и может относиться к особенным предметам «*изнутри*» – как собственная субстанциальная и всеобщая сила *этого* единственного мира, а постольку и как субъект, – а не «*извне*», не как всего лишь другой предмет-вещь. Но субъект действителен только как опредмечивающий себя, будь то деятельность преимущественно предметно-созидательная или преимущественно образовательная. Он находит свою действительность не помимо, не по ту сторону предметного мира, а в нём самом, в объективной системе своих произведений и связей общения, в обществе как культурно-объективной действительности. Между тем человек может быть субъектом, только если он не тождествен реально преобразуемому миру особенных предметов, а, наоборот, *противостоит* каждому из них.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 214. Созданные культурно-историческим процессом «как объективные, так и субъективные условия... представляют собой лишь две различные формы одних и тех же условий» (Там же. С. 347).

Итак, *пятая антиномия*:

Человек таков, как он есть в самом *реально-преобразовательном* процессе предметной деятельности; он таков, каким он себя *реально производит* в мире своих особенных предметов. Но одновременно человек *не* может быть в самом *реально-преобразовательном* процессе и в мире особенных предметов универсально-всеобщей и субстанциальной, творчески-трансцендирующей силой. В частности, человек есть исторический результат и итог *прошлого*, существующий в *настоящем* как в наличном бытии; однако *время как таковое* человек делает «измерением» своей действительности, что невозможно непосредственно в реальном наличном бытии как настоящем самом по себе.

Разрешение этой антиномии – в процессе деятельности как *продуцировании идеального*, т. е. в деятельности как единстве и тождестве противоположностей реально-преобразовательного и идеально-преобразовательного процессов.

Человек делает *одни* реально-преобразуемые предметы, включённые в систему деятельности, опредмеченными воплощениями реального преобразования *других* предметов, их «инобытием». Каждый предмет для человека только потому и выступает как предмет реально-преобразовательного процесса, что его подвергаемая распределению имманентная логика одновременно запечатлевается *вне* и *помимо* него самого как представленная в форме реального преобразования других предметов – носителей этой логики – и что в форме такой представленности она преобразуется *вне* и *помимо* него – идеально¹. Посредством идеального преобразования особенных предметов, которые человек своим реальным преобразованием не только воспроизводит, но также и творчески продолжает, он поистине «извлекает» из предметов имманентную им всеобщность и создаёт орудия овладения ею – «всеобщие» предметы, воплощающие в своей функции внутри культуры универсально-всеобщие определения всей действительности. Эти функции «всеобщих» предметов-орудий не имеют ничего общего с их естественной, природной

¹ См.: Ильенков Э. В. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 219 – 227.

связью и природным развитием их носителей, но зато в них человек утверждает себя как субстанциального и (на этой основе) как культурно-исторического субъекта.

Включая предмет в систему деятельности и тем самым в систему своей культуры, человек населяет его огромным множеством идеальных *значений*, совершенно отличных от реального изменения его реальной формы: предмет «означает» всё то, что деятельность заставляет его «означать» в соответствии с логикой, распределенной в других предметах и определенно в данном хотя бы фрагментарно. И только *вместе* со всеми этими идеальными своими значениями (а отнюдь не просто как реальное тело с реальной формой) каждый предмет культуры вполне конкретен как предмет человеческой действительности, как человеческий предмет. Поэтому предметные формы культуры сами по себе – фактом своего наличия – не наследуются и не «творят» человеческой жизни. «...Обстоятельства творят людей постольку, поскольку люди творят эти обстоятельства»¹.

В действительности наследуются лишь человеческие деятельности (в единстве их предметности и активности), а внутри деятельностей и посредством их – также и их предметное содержание. Исторически-преемственная связь вообще не «замыкается» как связь *порядка вещей*, но лишь производится самой деятельностью, которая единственно способна принять и освоить завещанное ушедшими поколениями богатство культуры, богатство её предметных форм вместе со всеми их реальными свойствами и идеальными значениями.

Человеческая предметная деятельность только тем, что она продуцирует идеальное, и обретает возможность делать своими собственными универсально-всеобщие определения, возможность быть субстанциальной, а значит, быть деятельностью культурно-исторического субъекта. Процесс, сводящийся к одним только реальным изменениям в реальных вещах, вовсе не есть деятельность.

Человек вообще никогда не распремечивает одну только реальную форму предмета саму по себе – он не просто копирует её

¹ MEGA. 1. Abt. Bd. 5. S. 28.

как нейтрально-натуралистический факт, а ставит её в контекст своей культуры и в нём идеализует её. Поэтому распредметить даже «чисто» природный феномен – значит распредметить также те реальные и идеальные значения, которые несёт на себе этот феномен в контексте данной культуры как системы. Человек распредмечивает прежде всего и главным образом «мир человека»¹ – современных ему *субъектов*, причём в той мере, в какой он распредмечивает и оживляет в себе самом всемирную *историю*, итогом которой является современность. Он формируется как человек в той мере, в какой опыт культурной истории впитан всей его жизнью и в какой уроки Былого стали достоянием его Дум. Даже способность по-человечески видеть и слышать – не готовый дар природы, а унаследованная «работа всей до сих пор протекшей всемирной истории»². Лишь распредмечивая историю, индивид обретает накопленную ею человечность в каждом своём жизненном шаге.

Распредмечиванию не поддаётся ни реальная форма, изолированная от её идеальных значений, ни языковые и символические формы, изолированные от идеально представленных в них действительных, предметно-преобразовательных процессов жизни. Оно предполагает *единство* контекста языковых и символических форм и реальной «книги *человеческих сущностных сил*»³, которую люди «пишут» своими предметными деятельностями, продолжая свою историческую драму.

Равным образом опредмечивание не сводимо ни к одному только реальному изменению предмета, ни к одним только языково-символическим преобразованиям, а предполагает единство этих двух своих необходимых моментов в их взаимопроникновении, дарующем каждому из них подлинность и смысл. Деятельность – это нерасторжимый союз *дельного Слова* и *осмысленного Дела*, являющих собой две ипостаси одного и того же неостановимого процесса преобразования человеческой действительности.

Чтобы совершить реально-преобразовательный процесс своей деятельности, человек должен быть развит как культурно-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 414.

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 594.

³ Там же.

исторический субъект и способен идеализовать не только свой непосредственный предмет, но и весь его культурный и природный контекст, в котором он сам – поистине субъект. «...В человеке идеализована вся природа, с которой он имеет дело, а не только та её часть, которую он непосредственно производит и воспроизводит... Без постоянно возобновляющейся идеализации реальных предметов общественно-человеческой жизнедеятельности, без превращения их в идеальное, а тем самым и без символизации человек вообще не может выступать в качестве действительного агента, деятельного субъекта общественного производства материальной и духовной жизни общества, в качестве... “меры всех вещей”, вовлечённых и вовлекаемых в процесс общественного производства»¹. И человек становится в самом деле «мерой всех вещей» постольку, поскольку он прогрессирует как субстанциальная сила и как субъект, идеализовавший в себе и меры и сущности всех осваиваемых и создаваемых им вещей...

Человек одновременно восприимлет универсально-всеобщие определения природы, делая их своими собственными, и созидает новые «измерения» своего культурного мира. Он достраивает в раздвинутом им пространстве природы новые сферы своего культурного «пространства». Он вырывается из слепо-стихийного хода естественного времени, в котором он был зажат между внезапно надвигающимся, недоступным будущим и безвозвратно уходящим и столь же недоступным прошлым, – овладевает им. Он живёт уже не в экстенсивно-естественном, а в интенсивно-историческом времени, которое настолько наполнено всем ранее опредмеченным временем деятельности, завещанным настоящему, насколько в настоящем его распредмечивает новая деятельность. И он продолжает накапливать опредмеченное время в произведениях культуры для грядущего.

В своём настоящем человек не является просто функцией всех прошлых состояний в качестве их прямого естественного продолжения. Идеализуя свой предметный мир, он строит своё будущее как идеально-предвосхищённое раньше, чем осуществляет реально-преобразовательное изменение в этом мире. Тем самым

¹ Ильенков Э. В. Идеальное. С. 225.

реальную связь прошлого с настоящим он опосредствует идеально-предвосхищённым будущим. Он творит своё настоящее как реализацию идеализованного будущего. Он приходит в настоящее не прямо и не непосредственно из прошлого, а *через самопроецирование* в будущее, так что реальное наличное бытие есть лишь средство реализации идеализованного *проекта – цели*¹.

Человеческая предметная деятельность и есть не что иное, как непрерывный процесс *целепродуцирования* и *целевыполнения*. Из распрямления действительности вырастает способность самопроецирования в будущее, которая ориентирует творческий поиск и созидание принципиально новых возможностей благодаря освоению принципиально нового предметного содержания. Реализация этих обретенных возможностей в свою очередь становится фундаментом для нового самопроецирования, для нового творческого процесса продуцирования цели. Таков исторический путь человека, смысл которого – *«развитие богатства человеческой природы как самоцель»*².

Вся специфичность *социальной детерминации* по сравнению с вещно-принудительной, *естественной* детерминацией в том и состоит, что она всецело деятельностная, повсюду «открытая» и осуществляющаяся только через целепродуцирование и целевыполнение. Это – детерминация производства культурно-историческим субъектом самого себя посредством производства своих объектов на основе освоения природы, или *культурно-историческая необходимость*. Только она, а отнюдь не непосредственно-естественная необходимость становится той, *согласно* которой осуществляется *свобода*. По отношению же к естественным потребностям человеческая свобода выступает как воспроизводящая их внутри своей сферы в непрерывно возрастающих масштабах: общественный человек не подчиняется сам этим потребностям в своём целепродуцировании, не творит согласно их действию, но делает их орудиями своего целевыполнения. Не расширяя и не углубляя «полю» этих осваиваемых непосредственно естественных необ-

¹ В связи с проблемой цели упомянем работы: *Трубников Н. Н.* О категориях «цель», «средство», «результат». М., 1967; *Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М.* Анализ развивающегося понятия. М., 1967.

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. II. С. 123.

ходимостей, общественный человек не смог бы прогрессировать и в своём творческом целепродуцировании.

Свобода – это не извне добываемое или привносимое условие человеческой деятельности, это имманентный характер самой деятельностной сущности человека – сущности человека как самодеятельного субъекта. Свобода – лишь внутренняя способность, адекватная уровню прогрессирующего развития и богатства этой сущности. Она не является *ни* «свободой *от*» чего-то, от какого-то чисто внешнего ограничения, потому что все социальные ограничения воспроизводятся лишь самой же человеческой деятельностью, *ни* «свободой *для*» чего-то, потому что может иметь цель только в самой себе. Человек вступает в «истинное царство свободы» в той мере, в какой безотносительно к каким бы то ни было заранее данным масштабам тотальное развитие всех его подлинно человеческих сил становится *самоцелью*¹.

* * *

Философский принцип деятельностной сущности человека в его всеобщем содержании отнюдь не заменяет собой дальнейших и в том числе специальных исследований – таких, которые способны давать конкретную картину общественно-человеческой жизни. Верно понятый, этот принцип не позволяет из него формально дедуцировать или под него подгонять такую конкретную картину. Он лишь ориентирует на то, чтобы «заниматься действительной земной историей людей» и в ней самой открывать основания для своего права «изображать этих людей в одно и то же время как авторов и как действующих лиц их собственной

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 386 – 387; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

Трудно себе представить более чёткую и откровенную характеристику свободы, выражающую утилизаторское и, по существу, нигилистическое к ней отношение, чем следующая: «Свобода есть средство или инструмент для достижения определённых целей... Век силы испытывает острую нужду не столько в свободных мужчинах и женщинах, сколько в дисциплинированных, преданных интересам общества гражданах, обладающих высоко развитым чувством ответственности» (*Нинринг* С. Свобода: обещание и угроза. Критика культа свободы. М., 1966. С. 37, 188).

драмы»¹. Он ориентирует на революционную *критичность*, не останавливающуюся перед раскрытием того, как эта драма превращается в комедию или трагедию².

Этот принцип доказывает свою истинность лишь тогда, когда именно с его помощью становится попятным, *каким образом* люди, зажигающие прометеев огонь своего деяния, сами же возносят его на сверхчеловеческое Небо, где он, не похищенный обратно, становится грозно повелевающей «властью... ниспосылающей им свыше дождь и солнечный свет»³. Каким образом и почему люди создавали самые косные, самые враждебные своему творческому деянию формы жизни – такие, которые ограничивают «человеческий разум самыми узкими рамками, делая из него покорное орудие суеверия, накладывая на него рабские цепи традиционных правил, лишая его всякого величия, всякой исторической инициативы»? Каким образом и почему складывается «лишённая достоинства, неподвижная, растительная жизнь», которая вызывает «в противовес себе дикие, слепые и необузданные силы разрушения»⁴? Каким образом сами люди могут создавать и ставить над собой такие силы, которые отличаются «тимур-тамерлановской расточительностью в расходовании человеческой жизни»⁵?

Это приводит к ряду проблем, главнейшая из которых – проблема отчуждения.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 138.

² Выступая против подстановки сведённого к чистому Самосознанию Человека на место действительной истории действительных людей, К. Маркс и Ф. Энгельс показали всю некритичность основанного на этой подстановке романтизирования и усладительного морализирования, не способных смотреть суровой правде в глаза: «Философ не говорит прямо: Вы не люди. Он говорит: Вы всегда были людьми, но у Вас не было сознания того, что Вы такое, и именно поэтому Вы и в действительности не были истинными людьми... Он воображает, что его моральное требование к людям, – требование изменить своё сознание, – и вызовет к жизни это изменённое сознание...» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 239).

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 8. С. 208.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 9. С. 135 – 136.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 273.

2. Человек и его отчуждение

*Заколдованный, извращённый
и на голову поставленный мир.*

К. Маркс

*Там, где видели отношение
вещей, Маркс вскрыл отношение
между людьми.*

В. И. Ленин

Человеческая история есть история предметной деятельности. Но эта предметная деятельность на протяжении многотысячелетней «предыстории человеческого общества»¹ выступала и до сих пор выступает преимущественно в форме труда, а человеческое производство – в односторонней, но господствующей форме «собственно материального производства». Конечно, понять и то и другое можно только с точки зрения всех всеобщих определений предметной деятельности. В процессе труда человек, «воздействуя... на внешнюю природу и изменяя её... в то же время изменяет свою собственную природу»², однако лишь *косвенным* образом. *Социально-созидательная* роль труда скрыта за его *вещно-созидательной* ролью. Более того, хотя труд и есть уже деятельность согласно мерам и сущностям всех осваиваемых предметов, всё же труд как раз тем и отличается, что в нём общественный человек *ещё* привносит также и изначальную меру и сущность своих естественных, хотя и преобразованных историческим процессом ограниченностей, воспроизводимых как естественная необходимость в самом этом процессе.

В труде человек ещё не развит как субъект-деятель настолько, чтобы полностью снять свою ограниченную, естественно-вещную меру и сущность и чтобы возложить все вещные функции на сами вещи: он всё ещё «сам делает то, что он может заставить вещи делать для себя»³. Ещё сохраняет самостоятельность и даже своё господство над деятельностью задача опосредствовать, регулировать и контролировать обмен веществ между человеческими

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. С. 8.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 188.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 280.

организмами и природой¹. Труд всегда ограничен изготовлением в конечном счёте средств потребления. Лишь для гораздо более развитого человека его отношение к миру выступает «уже не как труд, а как полное развитие самой деятельности, где естественная необходимость [Naturnotwendigkeit] исчезает в своей непосредственной форме», снимается в её самостоятельности, «ибо на место естественной потребности [Naturbedürfnis] становится потребность, созданная исторически»², а не просто исторически воспроизведённая.

Труд ещё не есть такое «полное развитие самой деятельности», ещё не есть полное развитие культурно-исторического, человеческого производства. В процессе труда, в собственно материальном производстве человек делает господствующей исторической необходимостью своей предметной деятельности *естественноисторическую* необходимость производства и воспроизводства средств потребления и средств труда для производства средств потребления, т. е. подчиняется экономической задаче.

Освоение природы в труде ограничено экономической задачей: на нём лежит печать роли человека как потребителя. Распредмечивание сковано тем, что цель труда всегда выходит за пределы самого процесса деятельности и его имманентного предметного содержания, т. е. «внешней целесообразностью»³.

Противоречие, не разрешимое в пределах собственно материального производства, состоит в том, что создающие продукт сущностные силы человека для своего развития предполагают сохранение подлежащей распредмечиванию культурной формы, тогда как потребительное назначение продукта – быть израсходованным, что означает или буквальное исчезновение этой формы или принесение её в жертву вещно-утилитарной функции.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 188.

² Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 231.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 386. К. Маркс отличает труд от «свободной деятельности, не определяемой, подобно труду, под давлением той внешней цели, которая должна быть осуществлена и осуществление которой является естественной необходимостью или социальной обязанностью...» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 265 – 266).

Сфера труда и собственно материального производства такова, что присущая ей естественноисторическая необходимость не имеет имманентного характера свободной необходимости, и это не может быть восполнено её познанием. Это – «царство необходимости», «естественной необходимости», и лишь «по ту сторону» его – в историческом смысле – начинается истинное «царство свободы»¹, коммунистическая общность. В собственно материальном производстве человек делает самого себя *агентом* производства, *экономическим персонажем*. Здесь производственные отношения между людьми как субъектами предметной деятельности превращаются в *экономические* отношения – отношения между людьми как экономическими персонажами.

В ограниченной форме труда предметная деятельность не может развернуть всех своих всеобщих определений в их целостности. Она должна находить себе ещё и другие формы осуществления, чтобы быть культурно-историческим, наследующе-творческим процессом, быть способом «делания» общественной истории. Труд предполагает, что целостная деятельность осуществляется лишь как совокупная органическая система, в которой он представляет собой одностороннюю её часть, отчленённую от целого. Труд с самого начала уже есть результат расчленения предметной деятельности, независимо от того, подвергается ли он сам дальнейшему расчленению (в системе разделения труда).

Проблема *разделения деятельности* – это кардинально важная философская проблема. При постановке этой проблемы крайне существенно не смешивать её с вопросом о предметной специализации деятельности. Специализация сама по себе вовсе не «делит», не «расщепляет» человеческую деятельность, а лишь означает её сосредоточение как целостной и обладающей всей полнотой своих имманентных определений на особенных предметах. Обогащение спектра специализированных деятельностей есть всеисторическое выражение прогресса природного и культурного предметного богатства человека. Специализация, а не унификация – путь этого прогресса. Однако при разделении самой деятельности её специализация также приобретает специфическую исторически проходящую форму – форму *професси-*

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 387.

анализма, которая в некритическом, обыденном представлении проецируется на природу, отождествляется с расчленённостью самого предмета и выдаётся за вечную и «естественную» форму. Кроме того, следует отличать *распределение* занятий, выделившихся в результате как специализации, так и разделения самой деятельности.

Всякая претендующая быть «философией человека» концепция, которая не исследует проблему разделения деятельности и не понимает её значения, тем самым обрекает себя на некритичность и идеологическую зависимость от разделения деятельности, а следовательно, утрачивает способность постигать действительного конкретного человека. Ибо разделение деятельности есть не что иное, как *разделение самого человека*, превращение человеческих индивидов в «частичных индивидов»¹. При таком «раздроблении» конкретность человека для своей теоретической реконструкции требует собирания и критического синтеза многих и многих изуродованных, искалеченных индивидов, ставших лишь «обломками» человека.

Однако не раздробление труда внутри предприятия, или отрасли производства, или отдельной сферы общества есть самое глубокое расчленение человеческой сущности. «Расчленение

¹ При разделении труда «не только отдельные частичные работы распределяются между различными индивидуумами, но и сам индивидуум разделяется» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 373), становится «раздробленным». «...Капиталистическая форма крупной промышленности воспроизводит это разделение труда в ещё более чудовищном виде...» (Там же. С. 495) «Все средства для развития производства... доводят уродование рабочего до превращения его в частичного человека...» (*Маркс К. Das Kapital. Bd. I. S. 680*) «Вместе с разделением труда разделяется и сам человек... Это калечение человека возрастает в той же мере, в какой растёт разделение труда...» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. С. 303) К. Маркс говорит именно о превращении человека в «частичного индивида, простого носителя частичной общественной функции» (*Маркс К. Das Kapital. Bd. I. S. 513*), а не только в «частичного рабочего» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 499).

Фашистские режимы лишь доводят до крайности, до «изошрённости» разделение деятельности, разделение человеческой сущности. Таково «разделение труда, при котором тот, кто совестился, не ведал, что творит, а тот, кто творил, не ведал движений совести» (*Манн Ю.* К спорам о художественном документе //Новый мир. 1968. № 8. С. 248).

особенного труда»¹ лишь довершает то разъятие человека на части, которое заключается в выделении главных «сфер» общества и в монополизировании ими различных оторванных от живого общественного человека его сущностных сил. В той мере, в какой преуспевает такого рода разделение, происходит также и объединение (или, если угодно, «интеграция»), но это объединение осуществляется уже не «внутри» человека, а как бы «вне него», за его спиной и анонимно: оно порождает безликие конгломераты фрагментов человеческой сущности.

Таково прежде всего разделение деятельности на труд в сфере собственно⁷⁾ материального производства и прочие её функции, которые по аналогии с собственно трудом выступают как «духовный труд». Момент опредмечивания и целевыполнения концентрируется в исполнительском труде, тогда как момент распредмечивания и целепродукции противостоит ему как духовное производство. Деятельное изменение предметов и изменение людьми самих себя в общении отрываются друг от друга. Время активной жизни индивида разрывается на необходимое естественноисторически (рабочее) и предоставленное в его индивидуальное распоряжение, «распоряжимое» (или так называемое «свободное») время. В результате на одном полюсе люди совершают лишь практически техническую работу, «общаясь» как будто лишь с вещами, а на другом – вступают в общение друг с другом, но уже не как деятельные субъекты, а как социальные персонажи, утратившие способность к движению в самом предметном, природном и культурном содержании.

Разделение деятельности не только дробит на части тотальность предметно-содержательной жизни человека, но тем самым одновременно и порождает ещё массу беспредметных, бессодержательных, формально-алгоритмических ролей и функций, «обслуживающих» различные общественные «сферы». И вся эта совокупность частичных операций, ролей, функций распределяется между индивидами, социальными группами, классами. Так из разделения деятельности вырастают разделение на классы, классовая структура и социальная иерархия.

¹ *Marx K. Theorien über den Mehrwert. Tl. 3. S. 266.*

В итоге получается, будто никто не совершает предметной деятельности, никто не обладает человеческой предметно-деятельной сущностью, никто не живёт как человек. Живёт и действует, вершит и решает только вся система как Целое, и это Целое для каждой своей составной части есть нечто потустороннее. Социальная необходимость, имманентная деятельности, уже не может пролагать себе путь как собственное дело общественного человека, но выступает как присущая *только* общественному Целому в противоположность каждой его составной части, в противовес индивидам – как каждому из них, так и их непосредственному общению. Человеческая действительность, будучи раздроблена, превращается в *не-человеческую* действительность, якобы самостоятельно существующую вне и независимо от человека, от его деятельности – как социальный мир анонимных, «ничьих» сил, отношений, структур, институтов. И в этом мире трудно разыскать его «строителя», творящего свою историю таким своеобразным способом.

Так люди повседневно создают целый превратный мир. Они воспроизводят «такое разделение общественного труда, при котором единство различных видов труда и их взаимная дополняемость существуют вне индивидов и независимо от них, как если бы это единство и эта взаимная дополняемость были каким-то природным отношением»¹. Собственные деятельные способности людей в их опредмеченной и распределенной форме – их производительные силы – выступают как принадлежащие уже не им самим, а анонимному социальному целому: «Производительные силы выступают как нечто совершенно независимое и оторванное от индивидов, как особый мир наряду с индивидами»².

Точно таким же образом «при разделении труда общественные отношения неизбежно превращаются в нечто самостоятельное, – появляется различие между жизнью каждого индивида, поскольку она является личной, и его жизнью, поскольку она подчи-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 101.

² Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). С. 92 – 93.

нена той или другой отрасли труда и связанным с ней условиям»¹. Та же судьба постигает и весь человеческий дух, даже совесть: они проецируются вовне, становятся внечеловеческой «духовной реальностью», «трансцендентальным субъектом» и т. п. «Наделение самостоятельностью мыслей и идей есть следствие надления самостоятельностью личных отношений и связей»². Такова «эта не воображаемая, а прозаически реальная мистификация»³.

Процесс превращения людьми своей собственно человеческой действительности в существующее якобы наряду с ними и независимо от них самих (а не только от их сознания и воли!) социальное целое, в некое безлюдное Общество, выступающее как «Среда», в которую «погружены» индивиды, есть *экстраекция*⁴.

Однако экстраецированный мир не существует безразлично рядом с создавшими его и отрехшимися от него индивидами. Поскольку в нём консолидировалась социальная сила самих индивидов и воплотилась социальная необходимость их деятельности, поскольку он – в противовес самим индивидам – представляет их собственную способность образовывать саморазвивающееся суверенное целое, постольку он неизбежно становится не только вне, но также и *над* индивидами. В той самой мере, в какой люди наделяют этот мир самостоятельностью, в такой же мере они утрачивают свою самостоятельность. Материально и духовно обогащая этот мир, они материально и духовно нищают.

Способность людей к самоконтролю превращается в способность *не-человеческих* сил Общества контролировать своих создателей и господствовать над ними. То, что люди творят свою историю, обнаруживается парадоксальным образом как нечто совершенно противоположное: всемогущая История творит людей.

¹ Там же. С. 83. Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 360; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. С. 35; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 118.

² MEGA. 1. Abt. Bd. 5. S. 424.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. С. 35 – 36.

⁴ Термин *экстраекция* (от лат. *extra* – вне, во вне, *iectio* – бросание) вводится здесь как необходимый для того, чтобы дать самостоятельное фиксированное выражение тому понятию, которое у К. Маркса обозначается немецким термином *Entäußerung*, не смешивая его ни с отчуждением (*Entfremdung*), ни с превращением в чужое (*Veräußerung*)⁸⁾.

Все возможности человеческой свободы обращаются в средства созидания ими своей *несвободы*. Субъект-объектное отношение предстаёт перевернутым: общественный человек осуществляет и утверждает себя как субъекта, наделяя своими собственными способностями экстрацированные социальные Силы. При этом не только эти созданные им Силы становятся ему чуждыми, но и *сам он становится чуждым себе*. Он претерпевает «самоутрату» не только в том, от чего «отрешается» и что «отдаёт» социальной «Среде», но также и в том, что остаётся принадлежащим ему и в чём, казалось бы, он должен находить самого себя. Так получается, что созидание экстрацированного мира есть лишь момент созидания всецело чуждого мира. Экстраекция оказывается лишь одним из моментов *отчуждения* (Entfremdung).

Так как отчуждение есть следствие разделения деятельности, то оно – по самому своему понятию – столь же исторически переходяще, как и его основание, которое его порождает, и никоим образом не представляет собой изначальной всеисторической сущности «человека вообще», «судьбы человека». При капитализме, когда дошедшее до крайности отчуждение условий труда от труда лежит в основе капиталистического способа производства и когда вся система общественных отношений выступает как система отчуждённого от самого себя труда¹, – оно всё же остаётся следствием разделения деятельности. *Отчуждающаяся* деятельность не может быть чем-либо иным, кроме как формой осуществления *разделённой* предметной деятельности людей². В той мере, в ка-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 347, 512; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 268.

² «...Как дошёл человек до отчуждения своего труда? Как обосновано это отчуждение в сущности человеческого развития?» (Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 571). В 1846 г. К. Маркс на этот вопрос находит ответ, который затем был подтверждён и обоснован всеми его дальнейшими исследованиями: «Откуда берётся, что их [индивидов] отношения наделяются самостоятельностью по отношению к ним самим? что силы их собственной жизни становятся силами, господствующими над ними? Если ответить одним словом: разделение труда» (MEGA. 1. Abt. Bd. 5. S. 537). В 1850 – 1860-х годах К. Маркс именно в этом усматривает «сущность... отчуждённого от самого себя труда, которому созданное им богатство противостоит как чужое богатство, его собственная производительная сила – как производителя сила его продукта, его обогащение – как самообеднение, его общественная

кой разделение деятельности вырастает до классового разделения и классового антагонизма, сам этот антагонизм выступает как выражение и результат господства отчуждённых социальных сил.

Проблема отчуждения разрешима только при последовательном исторически-генетическом подходе к ней. Это значит, что нельзя начинать сразу с феномена или с ситуации отчуждённости как с самодовлеющей реальности. Понять этот феномен и эту ситуацию можно лишь в ходе теоретического восхождения от фундаментального принципа к объяснению эмпирии. Отчуждённость вовсе не есть некое извечное и для всех равное состояние; она представляется фатальной обречённостью человека, чем-то вроде его «первородного греха» именно тогда, когда к ней подходят с точки зрения его же порождённых настроений и «установок сознания». Картина изначальной «заброшенности» человека в мир «онтологических» кошмаров и безысходного трагизма бытия есть продукт некритического воспроизведения форм обыденного сознания, подавленного гипнотическим влиянием ситуации отчуждённости.

Отчуждение, понятое с точки зрения его происхождения, предстаёт как всецело историческое *дело самих же людей*, а не как своего рода «первородный грех» или «онтологическая судьба», извне навязанная им. Не «трансцендентные» вечные причины вызывают отчуждение, а лишь исторически определённая и противоречивая тенденция характеризуется тем, что «полное выявление человеческого Внутреннего выступает как полное опустошение... универсальное опредмечивание [Vergegenständlichung] – как полное отчуждение и преодоление всех определённых односторонних целей – как принесение самоцели в жертву некоторой совершенно внешней цели»¹.

В самом процессе отчуждения надо видеть исторический путь выработки предпосылок для «тотального, универсального развития производительных сил индивида»², для снятия с человеческого производства той ограниченной формы, при которой оно подчинено одностороннему собственно материальному силе – как силе общества, властвующая над ним» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 268).

¹ *Marx K.* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 387.

² Там же. С. 415.

производству и организовано по его образу и подобию. В этой ограниченной форме вместе со всеобщим отчуждением индивида от себя и от других впервые создаются также «всеобщность и всесторонность его отношений и способностей. На более ранних ступенях развития отдельный индивид выступает более полным именно потому, что он ещё не выработал полноты своих отношений и не противопоставил их себе в качестве независимых от него общественных сил и отношений. Точно так же как смешно тосковать по этой первоначальной цельности, столь же смешна мысль о необходимости остановиться на той полной опустошённости»¹.

В капиталистическом обществе превращённая видимость крайне затрудняет отделение всеобщей необходимости опредмечивания от исторически-конкретной необходимости отчуждения деятельности². С точки зрения капиталистов и их идеологов, «непрестанно растущее значение прошлого труда... приписывается не самому рабочему... а отчуждённому формообразованию труда, формообразованию его как капитала»³. «Капитал всё больше обнаруживает себя в качестве общественной силы... которая не стоит уже ни в каком возможном отношении к тому, что может создать труд отдельного индивида, – в качестве отчуждённой, наделённой самостоятельностью общественной силы»⁴. Во всём этом сказывается «превращение субъекта в объект и наоборот»⁵. «Это – процесс отчуждения его [рабочего] собственного труда»⁶. «С одной стороны... прошлый труд, господствующий над живым трудом, персонифицируется в капиталисте; с другой стороны, рабочий, напротив, выступает просто как предметная рабочая сила...»⁷ и всё же «рабочий здесь с самого начала стоит выше,

¹ Архив Маркса и Энгельса. Т. IV. С. 99. «Необходимо пройти через эту содержащую противоположности форму» (Архив Маркса и Энгельса. Т. II (VII). М., 1933. С. 35).

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 347.

³ Marx K. Das Kapital. Bd. I. S. 639.

⁴ Marx K. Das Kapital. Bd. III. S. 293.

⁵ Marx K. Das Kapital. Bd. III. S. 293.

⁶ Архив Маркса и Энгельса. Т. II (VII). С. 35. См. также: Marx K. Das Kapital. Bd. III. S. 65.

⁷ Архив Маркса и Энгельса. Т. II (VII). С. 35. В интересной книге И. С. Кона «Социология личности» (М., 1967) обстоятельно и остроумно критикуются всевозможные варианты эмоционально-психологиче-

чем капиталист, поскольку последний коренится в этом процессе отчуждения (следовательно, вырастает из него. – Г. Б.) и находит в нём абсолютное удовлетворение, между тем как рабочий в качестве его жертвы (т. е. в качестве страдающего от самого отчуждения, а не от таких лишений и язв классового общества, устранение которых ещё не равносильно преодолению отчуждения. – Г. Б.) с самого начала находится в мятежном отношении к нему и воспринимает его как процесс порабощения»¹.

«Капиталист как капиталист есть всего лишь персонификация капитала – наделённое собственной волей и обликом личности порождение (Schöpfung) труда в противоположность труду»², т. е. созданное трудом культурного рабочего и вырастающее из его труда (как труда отчуждающегося) квазисамостоятельное безлично-вещное формообразование, которое находит своего представителя в экономическом персонаже. Подобные персонажи поистине суть «всего лишь представители персонифицированных вещей»³.

По отношению к процессу отчуждения капиталист, а также бюрократ и им подобные классово-определённые *персонажи* суть *вторичные*, производные фигуры, тогда как в противоположность им рабочий, а именно тот культурный рабочий, который является деятельно-развитым творцом всех материально-духовных ценностей, – *не только* экономический персонаж, персонифицирующий свою отчуждающуюся производительную силу, но *прежде всего исходная и первичная* фигура этого процесса. Производя мир культуры, он производит также и его отчуждённую и экстрацированную форму существования. Он сам выковывает для себя золотые цепи. «...Над ним господствует продукт его собственных рук»⁴.

ских, расширительно-онтологических и иных ложных толкований отчуждения (см.: С. 215 – 216, 258, 261 – 264). Проведённая И. С. Коном критика расчищает почву для *строгого* понятия отчуждения. Однако позитивной характеристики этого понятия автор, к сожалению, не даёт.

¹ Архив Маркса и Энгельса. Т. II (VII). С. 34 (перевод мой. – Г. Б.). Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. С. 39.

² Marx K. Theorien über den Mehrwert. Тl. 3. S. 293.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 541.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 635. Ср.: Там же. С. 82. Марксизм в понимании проблемы отчуждения начинается там,

Конечно, капиталист и бюрократ – эти «гении» предпринимательства и институционального манипулирования – отнюдь не пассивны; их активность даже представляется на поверхности событий чуть ли не единственной движущей силой всего хода истории. Но на деле капиталист, бюрократ и им подобные персонажи участвуют только в репродуктивных процессах системы производства. Их активность *формальна* – она развёртывается лишь на основе и в пределах их отчуждённых ролей, радикально отделяющих их от культурно-творческого процесса. Рабочий же, творящий всю культуру в её непрерывном развитии, «сам постоянно производит объективное богатство как капитал, как чуждую ему, господствующую над ним и эксплуатирующую его силу...»¹

Отчуждение деятельности окутывает превращённо-вещными формами саму эту деятельность: из всеохватывающего тотального процесса жизни всей материально-духовной культуры она превращается в нечто якобы подчинённое созданным ею квазисамостоятельным структурам. Процесс отчуждения создаёт даже иррационально-превращённые формы действительных отношений. Результат опредмечивания человеческой деятельности при её отчуждении тоже оказывается отчуждённым. Он приобретает форму, «в которой её происхождение (из человеческой деятельности. – Г. Б.) и тайна её наличного бытия замаскированы и не оставляют следов»². Так возникает «отчуждённое трудом, наделённое самостоятельностью по отношению к нему и тем самым превращённое формообразование...»³ Результат теперь «явственно изъят из процесса, отторгнут от него, поставлен вне его – как предпосылка этого процесса, результатом которого он является»⁴. Результат якобы уже ничем не обязан процессу деятельности.

Иррационально-превращённая форма – это форма, «не только скрывающая своё действительное происхождение, но и отрицающаяся от него»⁵. Она – как бы сама себе сущность и сама

где критически исследуется генезис отчуждённых форм из деятельности самих людей.

¹ Там же. С. 583.

² *Marx K.* Das Kapital. Bd. III. S. 68.

³ Там же. С. 878. См. также: С. 885.

⁴ *Marx K.* Theorien über den Mehrwert. Tl. 3. S. 483.

⁵ Там же. С. 508.

себе субстанция в своей отдельности и изолированности, в своей изъятости из тотального процесса деятельности, из органически-системного единства. «...Чем больше мы рассматриваем формообразование в его действительном внешнем проявлении, тем больше этот процесс отвердевает, так что его условия проявляются как определяющие его независимо от него самого, а собственные отношения участников процесса представляются им как вещные условия, вещные силы, как определения вещей...»¹

Так отчуждение (и экстракция) предметной деятельности «отрывает» предметность от живой активности как процесса и придаёт её результату – предметному воплощению – специфическую превращённую форму *овеществления* (*Verdinglichung*, *Versachlichung*)². В этом специфически историческом смысле социальная *вещь* – в отличие от предмета – есть отчуждённый и экстрацированный предмет культуры, якобы сам по себе обладающий социальным характером, социальными свойствами и даже способностью детерминировать социальное поведение человеческого индивида.

Вещную форму К. Маркс определял как «лишённую понятия»³. Предмет превращается из человеческого, из принадлежащего человеку его собственного предметного тела – в нечеловеческий и противостоящий, даже замещающий собой человека. Самая общественная сущность человека в её предметном воплощении – богатство культуры – выступает не как имманентное его деятельному бытию, а как «нечто потустороннее, как вещь»: «Общественная форма богатства как *вещь* существует вне его»⁴. Оно «всё больше из отношения превращается в вещь, но в такую вещь, которая содержит в себе, проглотила в себя общественное отношение, – в вещь, обладающую фиктивной жизнью и самостоятельностью, вступающую в отношение с самой собой, в чувственно-сверхчувственное существо»⁵.

¹ Там же. С. 504.

² Различение опредмечивания и овеществления имеет принципиальное значение – не меньшее, чем открытие абстрактного и конкретного труда (см.: *Философская энциклопедия*. Т. 4. С. 127)⁹⁾.

³ *Marx K.* *Das Kapital*. Bd. I. S. 106.

⁴ *Marx K.* *Das Kapital*. Bd. III. S. 621.

⁵ *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 507.

В овеществлении «наиболее осязаемым образом выступает внутренняя природа капиталистического производства, его сумасшедший характер»¹. Овеществлённый мир – это мир социальных отношений между самими вещами, которые наделены атрибутами человеческих персон – персонифицированы. «Наделение субъектностью» (*Versubjektivierung*)² материальных основ производства есть, по Марксу, одна из главнейших отличительных черт капитализма. Но это *наделение* вещей субъектностью, или их персонификация, всегда означает одновременно *лишение* людей их субъектности, их деперсонификацию. Сами индивиды овеществляются, низводятся до положения вещей и выполняют лишь вещные роли и функции. Поскольку складываются «общественные отношения вещей», постольку одновременно тем самым складываются ещё и «вещные отношения лиц»³.

Отчуждение осуществляется в овеществлении как господство вещей. Это господство становится всеохватывающим. «...Люди оказывают вещи... такое доверие, какого они не оказывают друг другу как лицам»⁴. В этом обнаруживается приписывание субъектных свойств природным предметам самим по себе, их натуралистической определённости: «...вещные условия *отчуждены* по отношению к самому рабочему и выступают... как одарённые собственной волей и собственной душой *фетиши...*»⁵

Этот фетишистский характер есть лишь аспект и проявление овеществления. Фетишизация приобретает многообразные формы: свойство быть товаром приписывается его физическому телу; свойство быть деньгами – золоту; способность приносить проценты – денежной сумме капитала; значения правовых, политических и идеологических символов – самим этим символам; свойства мышления – языку; способности человека как творчески деятельного существа – его организму («гениальность – дар природы» и т. п.).

¹ Там же. С. 477.

² См.: *Marx K.* Das Kapital. Bd. III. S. 937; *Marx K.* Theorien über den Mehrwert. Т. 3. S. 491.

³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 83. См. также: С. 124 и др.

⁴ *Marx K.* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 78. «...Товары фигурируют как *покупатели людей*» (Архив Маркса и Энгельса. Т. II (VII). С. 59).

⁵ Архив Маркса и Энгельса. Т. II (VII). С. 58 (перевод мой. – Г. Б.).

Развитое овеществление носит неизбежно *классовый* характер. «...Господство капиталиста над рабочим есть только господство над самим *рабочим* наделённых самостоятельностью по отношению к нему *условий* его *труда*... есть господство вещи над человеком, мёртвого труда над живым, продукта над производителем»¹. Прошлая уже опредмеченная деятельность при овеществлении выступает не как распределчиваемый момент живого процесса новой деятельности, а как остающаяся вне сферы непосредственной активности и её содержания экстрацированная и отчуждённая власть вещей. Всё подчинено неумолимо безличному, стандартному, действующему по образу и подобию натуралистического детерминизма «*порядку вещей*» – вещному порядку. «...Живому труду противостоит прошлый труд, деятельности – продукт, человеку – вещь, труду противостоят его собственные предметные условия, противостоят как чуждые, самостоятельные, прочно обособившиеся субъекты или персонализации...» Овеществлённая форма предстаёт «как тот *субъект*, в котором... вещи обладают собственной волей, сами себе принадлежат и персонифицированы в виде самостоятельных сил»².

Классовый характер овеществления оттеняет классовый характер самого отчуждения. Конечно, овеществление касается общества в целом, захватывая все классы и социальные группы. Однако оно не только не затушёвывает противоположности классов, но, напротив, лишь подчёркивает, насколько сугубо неодинаковы место и роль развитого созидателя всей материально-духовной культуры, с одной стороны, и утилизатора-эксплуататора её – с другой. Культурный рабочий – творец ценностей – производит и воспроизводит овеществление как первичная фигура, тогда как капиталист, бюрократ и им подобные персонажи действуют

¹ Там же. С. 32, 34 (перевод мой. – Г. Б.).

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 498. Как бы велика ни была историческая гнусность овеществления, какой бы дегуманизирующей ни была вещная связь между людьми, тем не менее «эту вещную связь следует предпочесть отсутствию всякой связи или же чисто местной связи, основанной на кровной, природной общности или на иерархии господства и подчинения ...индивиды не могут подчинить себе своих собственных общественных связей, пока они не создали последних» (Архив Маркса и Энгельса. Т. IV. С. 97). Вещная (в том числе товарная) связь исторически прогрессивнее *добуржуазных* деспотически-азиатских форм.

в пределах вторичных ролей – как представители вещной власти отчуждённого богатства. Сами они – лишь носители вещных масок, и их власть есть лишь функция от власти персонифицированных вещей над людьми. В качестве представителей персонифицированных вещей они всё больше становятся сами лишь принявшими облик живых лиц социальными вещами.

Правда, и рабочий – в той мере, в какой он остаётся в пределах чисто исполнительских операций системы производства или обслуживающих её институтов, т. е. в пределах алгоритмических, репродуктивных ролей, – тоже выступает как лишь вещная персонификация, вещный персонаж, а именно – как персонификация рабочей силы. «Рассматриваемый как простое наличное бытие рабочей силы, сам человек есть некий природный предмет, вещь, хотя и живая, сознающая себя вещь, и самый труд есть *вещное* выражение этой силы»¹. При этом труд выступает «в сущности не как труд различных субъектов, а, напротив, различные работающие индивидуумы выступают как простые органы этого труда»². Однако в той мере, в какой рабочий – вопреки своей вещной роли – всё-таки осуществляет деятельность как процесс созидания общественного богатства человеческой действительности, этот культурно-развитый рабочий противостоит вещным персонажам как субъект производства, т. е. противостоит социальным вещам, как человек – власти отчуждённых сил.

Рассмотрим ближе эти классовые противоположности, эти противостоящие друг другу классово-определённые фигуры процесса отчуждения и овеществления.

На полюсе результатов процесса отчуждения и овеществления стоят вырастающие из этого процесса *вторичные фигуры*. Они живут всецело в пределах иррационально-превращённых феноменов, которые совершенно лишены следов порождающего их деятельного процесса, – в мире социальных вещей как единственном мире. «В формах проявления, отчуждённых по отношению к внутренней связи и, если их взять изолированно, нелепых, они чувствуют себя как рыба в воде»³. Этой практической нелепости и иррациональности они не замечают, так как их обы-

¹ *Marx K.* Das Kapital. Bd. I. S. 211.

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. С. 17.

³ *Marx K.* Das Kapital. Bd. III. S. 829.

денный рассудок скроен адекватно этому чисто вещному миру. Всё это повседневное безумие на голову поставленного мира для них тем более кажется само собой разумеющимся, «естественным» и «нормальным», чем более скрыта от их рассудка подлинная диалектика процесса деятельности, т. е. чем более отчуждённым от этой диалектики и внешним становится их овеществленное бытие. «Отделённое от своей внутренней сущности массой невидимых опосредствующих звеньев формообразование становится всё больше наделённой внешним бытием формой, или скорее формой абсолютного наделения внешним бытием...»¹

Чем полнее эти персонажи вживаются в свои вещные роли, тем адекватнее они представляют вещную власть отчуждения и тем более монолитным и «цельным», так сказать, «однозначным» становится каждый из них в своей обезличенности и обезчеловеченности. Чем последовательнее такие персонажи отождествляют себя со своими ролями и масками, тем успешнее они могут функционировать в системе чисто внешних вещных отношений².

Однако среди самих вторичных фигур, т. е. среди вещных персонажей, существует ещё и внутреннее «разделение труда» – целая иерархия чётко распределённых функций, особенно раз-

¹ *Marx K.* Theorien über den Mehrwert. Тл. 3. S. 483. Не следует смешивать понятие наделения внешним бытием (*Veräußerlichung*) и понятие *превращения в чужое* (*Veräußerung*), которое выражает лишь юридический феномен передачи или отторжения. Тем более недопустимо смешивать с последним понятия отчуждения (*Entfremdung*) и экстраекции (*Entäußerung*). Только с буржуазно-торгашеской точки зрения «отчуждение» есть утрата частнособственнического контроля вследствие продажи, отказа от владения или применения одного из известных Остапу Бендеру¹⁰⁾ 400 способов «отъёма». На деле же, по существу, «свой» в частнособственническом смысле предмет, конечно, уже тем самым не менее отчуждён, чем «чужой». В акте перехода предмета к другому собственнику лишь завершается его экстраекция: «*Экстраекция первоначальной товарной формы завершается превращением товара в чужой*» (*Marx K.* Das Kapital. Bd. I. S. 113). Равным образом обратный акт – собственническое «присвоение» – отнюдь не есть ликвидация отчуждения, как это кажется самодовольному обывателю в момент утилизации добытой им вещи.

² При абстрактно-вещных отношениях происходит не только утрата личностного облика и подлинного лица, но и сращение с безличной маской (см.: *Абэ К.* Чужое лицо //Иностранная литература. 1967. № 12. С. 81 – 82, 91 – 92 и др.).

витая в эпоху монополистического и бюрократически-монополистического капитализма. Там существуют своего рода «низы» и «верхи»: с одной стороны, многочисленные *исполнительные персонажи* – всяческие утилитарно-институциональные службисты и охранительно-карательные функционеры (включая также почтенную группу надёжно-продажных специалистов «умственного труда» – идеологов); с другой стороны – *элита «воротил»* делового и чиновно-казарменного мира, которые грозно повелевают своими слугами всех рангов и видов.

Присмотримся сначала к этим своеобразным «низам». Здесь толпятся персонажи, которые в течение всей своей «жизни» вращаются среди *готовых* форм поведения и сознания. Они застают эти формы как уже созданные Обществом, как готовый вещный Порядок и лишь «подгоняют» себя к их требованиям, прилаживаются к ним, натаскиваются и обретают «умение жить». Всё их функционирование – чисто репродуктивное, как если бы Общество было «второй» Природой. Предметным содержанием, каково оно в себе и для себя, они не наполняют свою жизнь, а остаются вне его, рядом с ним. Ибо они не живут предметно-содержательными творческими задачами, через которые только и можно войти во внутреннее, интимно сокровенное содержание человеческой культуры. Для них мир – это не диалектически-конкретный и открытый, вечно живой гераклитов поток, а *мёртвый и закрытый вещный порядок, замкнутая абстрактно-фиксированная, прочная система ставших структур*. Для них это не мир проблем и задач, зовущих к творческому поиску и деянию, а мир *заданий*, сумма требований и алгоритмов готового и непререкаемого Порядка вещей. Сквозь «корку» внешне-вещного бытия они не пробиваются к предметности как таковой.

Их отношение к культуре – не деятельно-распредмечивающее её, а *приспособительское, утилизаторское, конформистское*. Это – отношение, в котором всякая конкретность выступает не сама по себе, а лишь будучи подменённой внешне-вещным определением её через *эффeкт* для заранее данной операции. Предметность оказывается для них скрытой под маской специфического от-

ношения полезности¹, а сами они выступают – как утилизаторы и эксплуататоры предметного содержания. Но так как никакое предметное содержание не может быть непосредственно «дано», а может быть лишь освоено и воспроизведено деятельностью, то утилизация и эксплуатация его вещными персонажами в их репродуктивном поведении всегда есть так или иначе утилизация и эксплуатация ими самой *человеческой* деятельности.

Вещные персонажи-конформисты неизбежно паразитируют на человеческом деянии, на творчестве, на действительном развитии сущностных сил живых личностей. Навыки, привычки, потребности, умения, желания и т. п. у этих персонажей выступают не как их культурные способности, а как способы утилизации *чужих* способностей. Это – лишённые творческого и личностного характера, враждебные творчеству и личностям стандартно-безличные нормы-алгоритмы. Поскольку и динамика происхождения этих норм для вещных персонажей совершенно скрыта, эти нормы просто берутся или навязываются как готовые, несомненные, predeterminedенные. Это – те «естественные», «нормальные» и «единственно возможные» рельсы, на которые они поставлены и по которым катятся до самого конца своей «жизни».

Они в сущности – конечные автоматы, человекообразные устройства, запрограммированные на определённое поведение и определённые формы сознания. Быть личностями – для них некое «нарушение» и «отклонение» от естественного, вещного порядка. Они всецело захвачены одними лишь превращенно-иррациональными, внешне-вещными формами. Они погружены в *фантомальный* мир. «Не человек творит в этом мире, а его творят, не он думает, а за него придумывают разные дела мощные, хорошо организованные системы. Придумывают... если нужно, и его самого»².

¹ Здесь «для индивида его отношения имеют значение не сами по себе, не как самодеятельность, а скорее как маски... некоей действительной третьей цели и отношения, называемого отношением полезности». «...Отношения не обладают здесь свойственным им *собственным* значением, а служат выражением и проявлением некоего третьего, подставленного вместо них отношения, именно *отношения полезности или использования* (Nützlichkeits- oder Benutzungsverhältnisses)» (MEGA. 1. Abt. Bd. 5. S. 388).

² *Палиевский П. В.* Фантомы //Новый мир. 1962. № 6. С. 232; Ср.: Литература и новый человек. М., 1963. С. 204.

Вещные системы – практически вездесущие и идеологически всевидящие, всё и вся контролирующие – кажутся последними и в конечном счёте единственными движущими силами: это они манипулируют индивидами, то выталкивая их на сцену громких событий, то убирая прочь. Сверхчеловеческие Вещи и Порядки, Авторитеты и Воли, Цели и Нормы властно определяют каждый шаг и каждое намерение конформистских персонажей¹. Индивид всегда и всюду находит себя всецело погружённым в эту со всех сторон замкнувшуюся вокруг него и пронизывающую его вещно-социальную *Среду*, которая делает свою – не его – Историю, ставит свои – не его – Цели, сама выполняет их и несёт ответственность, а индивида использует всего лишь как мелкий подсобный инструмент. Человека тут нет. Человек тут не при чём. Ему тут просто-напросто негде быть.

Вот эту самую картину мёртво-вещного мира, в котором нет места для творчества, свободы и суверенности познающего и нравственного разума личности, и принимает за картину действительности объективистски-субстанциалистская *теория среды*. В своём предельно последовательном варианте, который здесь рассматривается, эта теория перестаёт быть исторической формой поиска философской истины и становится *идеологически* адекватной мироощущению «замурованных» в вещный мир конформистских персонажей, образующих «низы», «дно» вторичных фигур процесса отчуждения.

Теория среды не знает иной действительности, кроме отчуждённой, внечеловеческой её формы, в которой она является взору конформистских пешек-марионеток. За определения объективного и объективно-необходимого она принимает и выдаёт иррационально-превращённое, внешне-овеществлённое и экстрацированное «объективное» и соответствующее ему фатально-«необходимое». Она принимает и выдаёт за человеческую свободу лишь сознание и сознательное подчинение натуралистически истолкованной фатальной необходимости. В своей космически-

¹ Когда преданное служение безоговорочно слепой Дисциплине Порядка и фанатическое подчинение авторитету заменяют собой суверенность нравственного разума человека, «тогда человек оказывается бездушнее машины» (*Юзовский Ю.* Польский дневник //Новый мир. 1966. № 2. С. 182. См. также: С. 174 – 190).

онтологизаторской схематике она сводится к поучению о том, каков именно тот законченный и замкнутый Миропорядок, к которому надлежит приспособиться и приладиться, приняв его как единственно разумный и несомненный. Она претендует на то, чтобы быть Наиболее Общей Инструкцией, ниспосылаемой от имени вещного Миропорядка смиренным обывателям...

Однако присмотримся и к другому типу вторичных фигур процесса отчуждения – к тем, которые, возвышаясь над всей их иерархией, образуют *эли́ту* «воротил большого бизнеса» и чиновно-казарменных заправил. Здесь подвизаются существа, ещё более далёкие от действительного предметного содержания и творческого духа человеческой культуры – ещё более далёкие потому, что они стоят не только совершенно вне творчески-личностного деяния, но к тому же ещё и над ним. Они имеют дело с творческой культурой и с субъектами предметной деятельности *через посредство* всех своих исполнителей, над которыми они возвышаются в иерархии вторичных фигур. Поэтому они ещё более отдалены и ещё более чужды внутренней диалектике личностных сущностных сил. У этих воротил и заправил одно-единственное отношение ко всей материально-духовной культуре человечества – отношение как к средству утилизации, развитое до логического конца и представляющее как отношение эксплуатации.

Внутри собственно материального производства эксплуатация, являющаяся актуальным проявлением и «действием отчуждения»¹, выражается в присвоении производимой трудом прибавочной стоимости, что и исследовал К. Маркс в «Капитале». В присвоении прибавочной стоимости эксплуатация получает также количественную определённую и предстаёт как эксплуатация определённой степени. Однако за этим количественным соотношением стоит отношение использования, или полезности. Надо обнажить эту всеобщую внутреннюю сущность эксплуатации, чтобы понять, что она означает для развитой творчески-деятельной научно-художественной культуры и для человеческой сущности.

Обращение с культурным богатством с точки зрения полезности, или утилизации, состоит в том, что это богатство берётся вообще не в его собственном, конкретном, особенном предмет-

¹ *Marx K. Theorien über den Mehrwert. Tl. 3. S. 492.*

ном содержании, а лишь как носитель полезности в смысле полезного *эффекта*, лишь как *средство* для внешних целей. Ко всему прикладывается мера, чуждая конкретности, – *абстрактно-всеобщее* мерило полезности. Чисто эксплуататорское отношение к человеку как носителю рабочей силы, как *средству*, служащему вещам и порядкам, экстраполируется на весь мир. Всё в мире – только голое средство, только объект для утилизации. Мир – не что иное, как гигантская кладовая, арсенал или резервуар полезностей, предоставленных на поток и разграбление.

Капитализм есть царство всесторонней эксплуатации и извлечения полезного эффекта: здесь господствует «всеобщая про-ституция... Выражаясь более вежливо: всеобщее отношение полезности и пригодности для утилизации»¹. Для «воротил и заправил» нет ничего высокого и достойного самогó по себе, всё есть только более или менее полезное средство для их вещного отчуждённого богатства или для их власти. «Подобно тому как основанное на капитале производство создаёт, с одной стороны, универсальную промышленность... так оно, с другой стороны, создаёт систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности, в качестве носительницы которой даже наука выступает точно так же, как и все физические и духовные свойства человека; и в то же время здесь ничто, кроме этого кругооборота общественного производства и обмена, не выступает как само по себе высшее, как само́ для себя оправданное... Природа становится всего лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью; природу перестают признавать для себя сущей силой, и даже теоретическое познание её законов выступает лишь как хитрость...»²

Хитрость, практическая и идеологическая изворотливость – вот что заменяет утилизатору отсутствующие у него творческие способности. Хитрость – это умение эксплуатировать любую человеческую деятельность совершенно безотносительно к её содержанию и смыслу, да и самогó человека – как голое средство. В качестве такого средства используются также и развращённые интеллектуальные силы, привлекаемые поощрением «по стои-

¹ Архив Маркса и Энгельса. Т. IV. С. 98 (перевод мой. – Г. Б.).

² *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 313.*

мости» к «участию» в своих делах воротилами и заправилами¹. Тогда как для разума предмет содержателен и подлежит распределению в его имманентной логике, для хитрости предмет как средство утилизации не обладает никакой самостоятельностью – он абсолютно пластичен и податлив. Действие над предметом выступает не как движущееся по логике предмета, т. е. не как предметное, а как *извне* привходящее, внешнее, чуждое – как акт утилизации, накладывающий на предмет свою собственную определённость. в наиболее чистом виде этот утилизаторский акт выступает как «произвол».

«Произвол» вовсе не есть высшее развитие человеческой активности. Напротив, он есть её вырождение. Как «произвол» выступает отчуждённая форма активности, которой наделены те вторичные фигуры процесса отчуждения, которые сами предметное содержание не преобразуют и не способны к этому, но персонифицируют отчуждённую целостность многих деятельностей как систему. Чем негативно «свободнее» от предметного содержания утилизаторские хитрые приёмы, чем они более пусты, тем скорее они выступают именно как «произвол», как необусловленная «воля», как «чистый акт» и т. п. Эти персонажи вовсе не потому «заправляют» в любой сфере общественной действительности, что они обогатили свои сущностные силы, свои способности, а потому, что они вовсе не обременены такого рода богатством. Они не потому «ведают» наукой и искусством, что постигли их, а потому, что обладают отчуждённой формой командования ими сверху и утилизации для своих целей.

Хотя на самом деле эти «избранные» вещные персонажи не обладают никакой собственной мощью, никаким собственным богатством, а только эксплуатируют отчуждённую мощь и отчуждённую форму богатства, для них самих картина представляется как раз обратной, так сказать, перевёрнутой. Ежедневно и ежечасно воспроизводящие в конечном счёте всю отчуждённую систему её первичные фигуры, чья деятельность – единственный подлинный источник отчуждённого богатства и отчуждённых со-

¹ «Чем более способен господствующий класс принимать в свою среду самых выдающихся людей из угнетённых классов, тем прочнее и опаснее его господство» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 150).

циальных сил, т. е. стоящие вне иерархии творцы всей материально-духовной культуры, с точки зрения «верхов» представляются всего лишь орудиями или подсобными инструментами их («верхов») собственной активности. Сама же эта активность – якобы никому и ничем не обязанная – выступает как детерминирующая и все «нижестоящие» свои «органы», и подлинную предметно-содержательную деятельность.

Воротилы и заправилы – это *тоже* вещные персонажи, но в отличие от своих «нижестоящих» исполнительских службистов и аккуратистов, которым алгоритм их функционирования диктуется извне и сверху, эти элитарные персонажи не осознают и не замечают детерминации собственной воли. То, что они должны совершить как «командные устройства», персонифицирующие целостность отчуждённых систем, не выступает для них как какая-то предметная логика, а кажется им непосредственным порождением их изворотливости, хитрости и т. п. Они тем самым наделяют свою волю сверхъестественной «сотворяющей» силой. «У буржуа есть очень серьёзные основания приписывать труду *сверхъестественную творческую силу*»¹ и отрицать *субстанциальность* природы как первоисточник не только объектов культуры, но и способностей субъектов. Вот почему даже подлинное творчество выглядит для буржуа и аналогичным образом для бюрократа как всего лишь выполнение их собственной «непредметной» активности.

Наиболее чёткое выражение эта тенденция получает в монополистическом государстве, к которому ещё в большей степени, чем к классическому буржуазному, можно отнести слова Маркса: его, государства, «сверхъестественное господство над действительным обществом... фактически заменило собой средневековое сверхъестественное небо с его святыми»². Эта тенденция стала почвой для идеологического *культа произвола* – то ли под названием «чистого акта», то ли «иррационального порыва» и т. п.

«Так как бюрократия есть по своей *сущности* “государство как формализм”, то она является таковым и по своей *цели*... Дух бюрократии есть “формальный дух государства”. Она превра-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 19. С. 13.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 17. С. 544.

щает поэтому “формальный дух государства”, или *действительное* бездушие государства, в категорический императив. Бюрократия считает самоё себя конечной целью государства... Она вынуждена... выдавать формальное за содержание, а содержание – за нечто формальное... Бюрократия есть круг, из которого никто не может выскочить. Её иерархия есть *иерархия знания*. Верхи полагаются на низшие круги во всём, что касается знания частных; низшие же круги доверяют верхам во всём, что касается понимания всеобщего, и, таким образом, они взаимно вводят друг друга в заблуждение.

...Всеобщий дух бюрократии есть *тайна*, таинство. Соблюдение этого таинства обеспечивается в её собственной среде её иерархической организацией, а по отношению к внешнему миру – её замкнутым корпоративным характером ...*Авторитет* есть... принцип её знания, и обоготворение авторитета есть её *образ мыслей*. Но в её собственной среде *спиритуализм* превращается в *грубый материализм*, в материализм слепого подчинения, веры в авторитет, в *механизм* твёрдо установленных формальных действий, готовых принципов, воззрений, традиций... её бытие есть канцелярское бытие ...*Действительная* наука представляется бюрократу бессодержательной, как действительная жизнь – мёртвой, ибо это мнимое знание и эта мнимая жизнь принимаются им за самую сущность...

Если бюрократия, с одной стороны, есть воплощение грубого материализма, то, с другой стороны, она обнаруживает свой столь же грубый спиритуализм в том, что хочет *всё сотворить*, т. е. что она возводит *волю* в causa prima (первопричину. – *Ред.*), ибо её существование находит своё выражение лишь в (такой. – *Г. Б.*) *деятельности*, содержание для которой бюрократия получает извне... Для бюрократа мир есть просто объект его деятельности»¹.

Бюрократический «шеф» есть индивидуальное воплощение отчуждённой силы безличного вещного порядка – «Дёла». «Это как бы большая пружина, вращающая... кабинетами, бумагой, машинистками и даже самим шефом». Шеф же – «чистый фантом, поселившийся в живом теле. От человека тут только биология; на месте сознания – средоточие типовых решений и сведений».

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 271 – 272, 273.

Он совершенно исчерпывается готовой вещной ролью, но именно поэтому неисчерпаемо самодоволен, самоуверен и оптимистичен в своей единственно возможной «правильности»: «Он оставляет приятное впечатление своей общительностью, хорошим настроением». Он абсолютно верен своей роли: «Он видит только то, что заранее может и хочет увидеть... слышит только то, что хочет услышать...». «...Ему предоставлена возможность логично и последовательно творить “добро”, невзирая на вопли “издержек производства”, потому что он знает, что они пойдут на пользу целому, и, не спрашивая их мнения, – они слепы и не видят своего же блага, а он прозрел, – он запускает их в машину “дела”. Его уверенность теперь уже непоколебима... убеждение в том, что “так надо”... не только утешает, но придаёт бодрости, возвышает в собственных глазах, укрепляет в сознании высокого и недоступного простым смертным бремени ...он замыкается в себе как готовый, новый, непроницаемый, со всех сторон обоснованный и добродетельный гражданин “нового порядка”, провозвестником которого он и является среди растерянного человечества. Это стерильно-идеальное существо – одно из самых страшных созданий современного буржуазного мира»¹.

В неумолимо прямолинейном и однозначном поведении элитарного «руководящего автомата», наделённого способностью прозаически трезво творить безумие произвола, реализуется практически тот самый «чистый акт», к которому иррационалистические проповедники «активизма» приходят через свои теоретические блуждания. Таков подлинный герой «непредметной» активности в предельно законченном варианте: он весь в одном неколебимо-решительном «прямом действии»; он не только отвергает сомнения и «отклонения», но и не способен к ним; проблемные противоречия и саморефлексия – это не для него; чтобы навязать миру свою волю, он пробивается вперёд любой ценой, безжалостно прямой и твёрдый, как меч... Пусть погибнет мир, но победит *его цель!* Actus purus – превыше всего!

Волюнтаристский активизм в своём наиболее последовательном, доходящем до «крайних» выводов варианте уже не мо-

¹ Палиевский П. В. Фантомы. С. 231, 234 – 235, 237 – 238. Ср.: Литература и новый человек. М., 1963. С. 208 – 213.

жет быть исторической формой познания философской истины и низводит себя до чисто идеологической концепции, адекватной мироощущению «всемогущих» элитарно-эксплуататорских «верхов», громоздящихся над всей прочей иерархией вторичных фигур процесса отчуждения. Эта концепция встаёт на позицию отчуждённой от всякого содержания, предельно бессодержательной всеутилизаторской *формы активности*, для которой мир есть только фон для неё самой и в самом себе есть нечто *ничтожное*. Она берёт эту активность не как имманентную человеческой предметной деятельности, а как вырастающую из персонификации социальных вещей отчуждённую и экстрацированную *вещную активность*, в которой представлена *противочеловеческая* власть вещей над людьми.

Эта активность как ничто другое враждебна и губительна для подлинно человеческой активности, имманентной культурно-творческой жизни человека и его личностному Я. Активизм подменяет содержательную свободу пустой формой негативной свободы от всякого предметного содержания, от всякой детерминации, от всяких необходимостей, от какой бы то ни было логики. Это не положительная свобода развитых сущностных сил человека, а искусственно созданный отчуждением «вакуум» сил для произвола, утилизирующего утраченную людьми их собственную мощь – мощь, которая лишь демонстрирует потерю ими самих себя.

Всё сущее для активизма – только средства и органы, инструменты и орудия иррациональной воли, всё только служебно и определимо лишь через свою служебность. Но положительное служение органов и орудий оправдано может быть только существованием *сопротивления* со стороны какой-то отрицательной активности, т. е. чего-то враждебного. Активизм *нуждается* в том, чтобы распалать свой пафос безудержного прямого действия и свою фанатическую одержимость опасностью вражеского противодействия и злокозненности. Подчинение мира утилизации для своей собственной пользы активизм должен оправдывать гибельностью противостоящего ему вредоносного начала. Он *нуждается во враге* – коварном и близком, всегда присутст-

вующем где-то рядом, всегда готовом к любому злодейству¹. Поэтому активизм дополняет систему служебной покорности и манипулируемости атмосферой мстительно-свирепой ненависти и воинственности.

Активизм лишь тогда вполне «активен», когда он милитаризуется и когда его взвинченное проповедничество в каждом жесте и слове разносит вокруг себя лязг и бряцанье, демонстрирующие его всепокрушительную готовность. Повсюду – фронт, все – солдаты, всё – только оружие. Ничто не ценно само по себе, всё значимо только для «нанесения ударов» и «ведения огня». Всё, что не посвятило себя безраздельно «боевой» задаче «растоптать и уничтожить», уже тем самым служит врагу. Так вся общественно-человеческая жизнь оказывается подвергнутой тотальной и тоталитарной мобилизации².

Однако разгул иррациональной воли, которой «всё дозволено», уже самим своим торжеством завоевательных акций отрицает видимость анархической «недетерминированности». Чем свирепее всё растаптывающая и не знающая границ активность, тем суровее и жестче тот Порядок, в форме которого вскоре застывает и кристаллизуется её «стихийное» движение. «Бунтарство и смутьянство» само сковывает себя цепями казарменно-казённой дисциплины, и чем оно беспредметно-разрушительнее, тем безусловнее торжество авторитарного подавления «своеволия».

Так законченный активизм, выступающий с проповедью «необусловленности» и необузданного «субъективного произвола», переходит в свою собственную противоположность – законченные конформизм и фатализм, требующие беспрекословного повиновения и преданности Порядку вещей. Активизм и есть на

¹ «Ему непрестанно нужно иметь перед собой врага» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 8. С. 339). Эта мысль Маркса, хотя и была высказана по частному поводу, однако может быть понята в более общем смысле.

² Как показывает история, активизм, кончающий самой свинцово-мрачной милитаризацией всего и вся, начинает с выпретенных фраз и помпезных обещаний. Однако уже в этих фразах всегда звучат профетизм, карнавалльно-дионийские «порывы» и тупая ненависть к интеллектуальной «усложнённости» культуры, особенно к её непосредственному носителю – интеллигенции. Об отношении технократов к интеллигенции см.: *Гнедин Е.* Бюрократия двадцатого века //Новый мир. 1966. № 3.

деле не что иное, как тайная оборотная сторона фаталистически-конформистской теории среды, её скрытая от непосвящённых «эзотерическая истина». Активизм есть элитарная идеология *вождизма*. Обращаться к «широкой публике» эта идеология позволяет себе лишь в критически-кризисные моменты, когда элита сама заинтересована в максимальном разрушении существующего порядка вещей и изничтожении его носителей грубо-насильственным, «смутьянски-бунтарским» способом. Стало быть, активизм – это ещё и конформизм эпохи потрясений и ниспровержений, призванных укрепить или обновить власть отчуждённых сил классово-антагонистического общества. Это – философия реакционных «революций».

Равным образом, конформистски-фаталистическая теория среды есть не что иное, как обуздывающий консервативный «активизм» для масс, призванных смиренно-покорно «функционировать» в пределах стабильной системы отчуждённых отношений¹. Теория среды – это «эзотерическая истина» активизма, его последнее слово после завершения им оргии буйств и разрушений, когда «иррациональная воля», наконец, окаменеет в готовых структурах монолитного вечногo Порядка.

Итак, теория среды как идеология смиренного конформизма и активизм как идеология воинствующего «носорожества» не только подадут друг другу руки, но предстают как две стороны одной и той же гнусности в мире отчуждения и дегуманизации. Поэтому они не способны – ни каждая из них порознь, ни в эклектическом сочетании друг с другом – служить преемниками даже того историко-культурного наследия, которое в своё время смогло развиваться в пределах первоначальных вариантов объективистской теории среды и субъективистской теории активизма. В своём завершённом и уже вполне идеологизированном виде они неизбежно предадут это наследие и становятся бесплодными и нигилистическими.

Единство этих двух концепций состоит вовсе не только в том, что как идеологические формы они родственны по своему происхождению и своей роли в процессе отчуждения. Их единство

¹ Самодержавное хозяйничанье элиты предполагает под нею достаточно «инертное общество» (см.: *Миллс Р.* Властвующая элита. М., 1959).

заключается также и в имплицитной *логической* связи их фундаментальных принципов «социальной среды» и «чистой активности». В самом деле, с одной стороны, допущение «социальной среды» как внедеятельностной действительности, которая имеет *только объектный* характер, уже тем самым отнимает у активности её предметное содержание и создаёт почву для толкования её как внешней для него. С другой стороны, допущение непредметной «чистой активности», которая имеет *только субъектный* характер, уже тем самым отрицает принадлежность социально-культурного предметного мира деятельности процессу и создаёт почву для толкования его как внедеятельностного.

Эти два принципа, два лжепонятия – близнецы и порождения *одного и того же* извращающего рассечения предметной деятельности на внедеятельностную среду и внепредметную активность. Такое рассечение умерщвляет действительную, диалектически-конкретную тотальность, в которой субъект деятельности и её объект образуют *процессирующее тождество противоположностей* (непрерывно обогащаемых освоением природы и основанным на нём творчеством культуры). Такое рассечение ставит по разные стороны одной и той же переходимой логической пропасти *лже-объект* в виде «социальной среды» и *лже-субъект* в виде «чистого акта». Единая целостная истина подменяется сразу двумя заблуждениями: объективизмом и субъективизмом.

Раскрытие истинной диалектики деятельности, диалектики субъекта и объекта возможно не иначе, как в теснейшем союзе и взаимодействии с самой последовательно революционной критикой мира отчуждения и дегуманизации – классово-антагонистического общества. А это означает обращение к скрытым от поверхностного взора источникам отчуждённых сил – к самому культурно-созидательному процессу предметной деятельности, претерпевающему разделение и расчленение. Это означает обращение не ко вторичным, более или менее эксплуататорским фигурам процесса отчуждения, представляющим результаты этого процесса, а, напротив, к тем первичным его фигурам, в деятельности которых черпают силу отчуждённые формообразования.

Диалектика субъекта и объекта раскрывается не в иррацио-

нально-превращённом и внешне-овеществлённом, «на голову поставленном мире»¹, в котором функционируют эксплуататорские хищные химеры и их чиновно-казарменные службисты всех рангов и видов, а в действительном предметно-деятельном освоении природы и строительстве всей материально-духовной культуры. Ключ к объяснению генезиса и структуры отчуждённого социального – и целого и его частей – в процессе социального созидания, субъект которого в конечном счёте и есть *класс-деятель* по преимуществу, класс всеобщепредметной деятельности освоения и творчества. Таков *развитый культурный рабочий класс*, включающий в особенности свои наиболее образованные интеллектуально-творческие силы².

Рабочий класс, соответствующий этому понятию, есть отнюдь не исходный пункт, не предпосылка, а, напротив, лишь последнее слово исчерпывающего себя капиталистического и вообще классово-антагонистического общества, итог «предыстории человечества». Как класс, несущий в себе всё пронизывающее противоречие процесса отчуждения и определяемый в своём движении этим противоречием, он выступает самым революционным образом – против отчуждения как такового – и способен шаг за шагом преодолеть его полностью и без остатка.

Проблема сущности и природы развитого рабочего класса – это проблема субъекта коммунистического преобразования мира.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 398.

² Интеллигенция, пока и поскольку она идеологически или технически прислуживает иерархии вторичных фигур и сама более или менее включена в неё, ещё не стала достаточно развитой, внутренне образованной, творческой, а потому и сознающей себя в качестве подлинно рабочей интеллигенции. Точно так же и рабочий класс, пока и поскольку он ещё противопоставляет себя интеллектуально-развитым, культурно-творческим силам, сам ещё не сформировался, ещё не развился как культурно-деятельный, интеллигентный рабочий класс. Отношение рабочего класса к социалистической интеллигенции – это его отношение к *самому себе*, а именно – к своим собственным наиболее зрелым силам, адекватнее и полнее всего воплощающим его классовую сущность и его устремление к окончательному преодолению всякой, а равно и *своей собственной* классовости, к устранению всякого отчуждения.

3. Гуманистическая революционность

*Общество отчуждённого человека
есть карикатура на его действительное общество.*

К. Маркс

*Мир не удовлетворяет человека,
и человек своим действием решает
изменить его.*

В. И. Ленин

Только подлинно человеческое предметно-преобразовательное материально-духовное производство может давать соки как своим надстройкам, так и «пристройкам», своим паразитическим, чуждым творчеству наростам. Но лишь развитый рабочий класс¹ поднимается до сознания, что отчуждённое богатство и отчуждённое социальное целое есть его собственное создание, его продукт. Это – «великое сознание» (*enormes Bewußtsein*)².

¹ При раскрытии понятия рабочего класса важно ориентироваться именно на деятельностное, а не на утилизаторское отношение к его культуре. Последнее характерно для конформистского «тоже трудящегося» мещанства. «Мещанство... искажает всё накопленное человечеством; философия, искусство, гуманность, революционные идеалы – всё гибнет, всё превращается в пародию на самоё себя, чуть только к нему прикоснётся мещанство...» (*Чуковская Л.* «Былое и думы» Герцена. М., 1966. С. 87). Человеческая культура в руках мещанства вырождается в так называемую массовую культуру, отличающуюся чисто вещным, утилитаристским способом функционирования. Современная «массовая» культура ориентируется на инерцию общества, а не на его динамику, предполагает и укрепляет конформизм потребителя по отношению к существующей действительности, становится наркотиком, приводит к пассивности и безразличию (см.: *Проблемы мира и социализма.* 1965. № 7. С. 40). Мещане «взяли от человеческой цивилизации только то, что есть в ней повторительного и утилитарного, механического и прикладного. Они стоят около человечества, как Вагнер около Фауста, но разница в том, что они удовлетворяются этим и их не гложут никакие сомнения». Они лишили человеческую культуру «всего, что в ней было человеческого, и усвоили только ей оголено-практическую, утилитарную, техническую сторону». «...Страшнее всего для нас, людей, не их численность и сила, а их торжествующая над всем неполноценность» (*Чапек К.* *Война с саламандрами // Он же. Сочинения.* Т. 5. С. 236, 237).

² *Marx K.* *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.* S. 366.

Культурно-развитый рабочий своей деятельностью воспроизводит всю систему разделения, отчуждения и овеществления человеческой деятельности. Для него противоречия этой системы – его собственные противоречия, мучительно ощущаемые им, пронизывающие собой его мышление, его личностное Я. «Его деятельность оказывается... мукой, его собственное творение – чуждой ему силой, его богатство – его бедностью, сущностная связь, соединяющая его с другим человеком, – несущественной связью... его жизнь оказывается принесением его жизни в жертву, действительность его сущности – недействительностью его жизни, его производство – производством его небытия, его власть над предметом – властью предмета над ним, а сам он, господин над своим творением, оказывается рабом этого творения»¹. Он одновременно является и субъектом и сам лишает себя определенных субъекта, и творцом богатства культурно-личностного развития и создателем отчуждённой формы этого богатства, обезличивающей индивидов и низводящей их до уровня вещей. Производя и воспроизводя систему разделения деятельности, отчуждения и вещных отношений, он испытывает её действие как уродующее и калечащее его. То, что «независимость лиц друг от друга в системе восполняется всесторонней вещной зависимостью»², он воспринимает как нетерпимое «заточение» в вещные структуры, которые отгораживают его от других людей вместо того, чтобы соединять с ними и открывать им его действительную сущность. Сам процесс творчества – процесс созидания новых возможностей свободы и открытия новых «измерений» человеческой действительности – превращается в процесс созидания им новых пут и цепей, новых оков и новых «нечеловеческих» структур, враждебных творчеству и свободе. Он в каждом шаге своей деятельной жизни стоит лицом к лицу с этим трагическим для него противоречием. И именно поэтому он оказывается *призванным разрешить* это противоречие и революционным путём преодолеть всю систему разделения и отчуждения деятельности. Он становится потенциальным творцом той «более высокой обще-

¹ MEGA. 1. Abt. Bd. 3. S. 536.

² Marx K. Das Kapital. Bd. I. S. 113.

ственной формы, основным принципом которой является полное и свободное развитие каждого индивидуума»¹, – коммунизма.

«Объективные закономерности противоречивы – тако-
ва главная закономерность исторического развития». История –
«не река, которая несёт в одном направлении всё, что есть на её
поверхности», а «сложный водоворот, в котором действуют са-
мые разные, противоборствующие силы. Они крутятся и сталки-
ваются... одни бурлят у самой поверхности... другие “тайно”
подрывают берега в глубинах...»² Чем более развитыми становятся
творческие силы культурного, зрелого рабочего класса, тем ос-
новательнее их работа, адекватно не выразимая поверхностно-су-
етными симптомами. Отчуждение есть для этого класса нечто по
самому существу своему преодолимое, лишённое независимого
от него источника и почвы. Мощь стоящих над ним грозных хи-
мер и их прислужников выступает как то, чем он сам их надел-
лил. Нет больше несомненного господства над ним завершённого
и прочного вещного Порядка. Нет больше Истории, которая сама
собой вершится так, как ей «положено». Нет больше Судьбы, ко-
торую надо только узнать и полюбить. Фетиши рухнули. Остался
сам общественный человек-деятель, человек-творец.

Развитый, поднявшийся в своём образовании, всё более ин-
теллигентный рабочий класс как раз тем и отличается от всех
других классов, что он воплощает в себе в наибольшей мере
всеобщечеловеческую деятельностьную сущность и противоре-
чия её прогресса. Он наиболее революционен вовсе не потому,
что он – якобы лишь выражение радикальнейшего опустошения,
разложения и полной утраты человеком самого себя, т. е. резуль-
тат падения индивидов до уровня настоящих ничтожеств – до
ставших «ничем». Те, кто воплощал бы в себе человеческое «ни-
что», своим торжеством могли бы осуществить лишь разруши-
тельно-абстрактное отрицание всего мира культуры и столь же
абстрактное и всенивелирующее отрицание человеческой лично-
сти, могли бы только завершить и довести до последней степени
гнусность классово-антагонистического общества. Всеобщее

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 605.

² Лебедев А. А. Чаадаев. М., 1965. С. 105.

распространение нищеты и ничтожности лишь воскресило бы «всю старую мерзость»¹.

Предельно чуждый подлинному коммунизму, преодолевающему всякое отчуждение, «грубый», «казарменный коммунизм» нигилистичен и реакционен, будучи ориентирован на явно добуржуазные формы, восстанавливающие «азиатский способ производства». Он выражает позицию тех, кто «не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос ещё до неё»². Он доводит до крайности превращение человека в принадлежащую отчуждённому экономически-хозяйственному организму вещь, полезную этому организму в качестве инструмента: его принцип – «производить для общества как можно более и потреблять как можно меньше»³.

Идеологией этого реакционно-нигилистического стремления вернуть историю культуры на уровень, равный уровню мстительного «ничтожества», становится воинствующий иезуитизм, выдающий себя за «революционность». Циничный портрет такого иезуита-«революционера» принадлежит М. А. Бакунину:

«Революционер – человек обречённый. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанности, ни собственности, ни даже имени... Он знает только одну науку – науку разрушения. Для этого и только для этого он изучает механику, физику, химию, пожалуй, медицину. Для этого изучает денно и нощно живую науку – людей... Нравственно для него всё, что способствует торжеству революции... Суровый для себя, он должен быть суровым и для других. Все нежные, изнеживающие чувства родства, дружбы, любви, благодарности должны быть задавлены в нём единою холодной страстью революционного дела... Стремясь хладнокровно и неутомимо к этой цели, он должен быть готов и сам погибнуть и погубить своими руками всё, что мешает её достижению». «Мера дружбы, преданности и прочих обязанностей в отношении к... товарищу определяется единственно степенью его полезности в деле всеразрушительной... практи-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). С. 45, 50.

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 587.

³ Цит. по: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 18. С. 414.

ческой революции». «Он не должен останавливаться перед истреблением положения, отношения или какого-либо человека, принадлежащего к этому миру... результатом... будет бесследная гибель большинства и настоящая революционная выработка немногих». «Наше дело – страшное, полное, повсеместное и беспощадное разрушение... Мы соединимся с лихим разбойничьим миром, этим истинным и единственным революционером...»

«...Стенька Разин, который поведёт народные массы... будет ...Стенька Разин коллективный... я под этим разумел... организацию, сильную своей дисциплиной, страстной преданностью и самоотвержением своих членов и безусловным подчинением каждого всем приказаниям и распоряжениям *единого комитета*, всезнающего и никому неизвестного. Члены этого комитета... *как иезуиты*... В комитете, равно как и во всей организации, мыслит, хочет, действует не лицо, а только коллективность... Всякий новый член вступает в нашу организацию свободно, зная, что, вступив в неё раз, он принадлежит уж ей, не себе... вступая в неё, каждый должен знать, что он отдаёт себя ей, со всем, что у него есть сил, средств, умения и жизни, *безвозвратно*... Серьёзный член общества убил в себе самом всякое любопытство и преследует его беспощадно во всех других... он не ищет и не хочет знать ничего, кроме того, что ему необходимо для лучшего исполнения возложенного на него дела. Он говорит о деле только с тем и только то, что ему приказано говорить; и вообще он сообразуется безусловно и строго со всеми приказаниями и инструкциями, полученными им *свыше*... Такая железная и безусловная дисциплина... есть необходимый залог относительной безличности для каждого члена, условие, *sine qua non* общего торжества... И все покоряются его («диктаторского руководства». – *Ред.*) *авторитету*... Кто не за нас, тот против нас. Выбирайте»¹.

В противоположность такого рода реакционно-разру-

¹ Цит. по: Там же. С. 415, 416, 417, 418, 420, 421, 422, 423. Здесь не место рассматривать все позднейшие симптомы «иконоборчества», к которым приходит активизм. Напомним только о небызвестном в своё время курсе на «расцвет всех цветов»¹¹⁾, цель которого оказалась состоящей в том, чтобы обеспечить наиболее полную «прополку»... «Обоснование»¹²⁾ такой прополки было предельно чётким: отсутствие «правильных» взглядов равносильно отсутствию души!

шительным, бунтовщически-нигилистическим элементам коммунистический революционер отнюдь не представляет собой «ничто» человеческой культуры. Напротив, он – самый сокровенный внутренний дух этой культуры, её живая деятельностная душа, человеческая сущность человеческого мира. «Революционная сила, чтобы быть способной снять старое и создать новое целое, сама должна заключать в себе противоречие старого целого»¹.

Коммунистически-революционный, культурно-развитый рабочий класс как раз и заключает в себе противоречие всего общества отчуждения. Он призван спасти человечество от дегуманизации. Поэтому его борьба есть «общее дело всех людей, переросших буржуазный строй», переросших именно своей способностью выступить против отчуждения как такового. Борцы за коммунизм «революционируют общество и ставят отношения производства и форму общения на новую основу, – а такой основой являются они сами в качестве новых людей...»²

Для подлинных коммунистических борцов революция – не мстительный бунт, а творчески-критический процесс, главное содержание и смысл которого составляет их *самоизменение* посредством изменения ими социальных предметных форм своей деятельности («обстоятельств»). Основательность этого процесса – не в торжестве «дна», ставшего «верхом», а в том, что он делает своим принципом то, что «корнем для человека является сам человек», что «человек – *высшее существо* для человека»³. Его основательность в том, что он делает «самоцелью тотальность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному масштабу*»⁴.

¹ Философская энциклопедия. Т. 4. С. 407¹³).

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 201 (курсив мой. – Г. Б.).

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 422.

⁴ Маркс К. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 387. К. Маркс отнюдь не смешивал рациональное регулирование социальных процессов, не выходящее за пределы господства над ними «собственно материального производства», и «истинное царство свобод», начинающееся «по ту сторону» этого (хотя бы и рационально регулируемого) господства, – коммунистическую общность, где «развитие челове-

Коммунистическая революция есть прежде всего и главным образом процесс *коммунистического самоперевоспитания* её творцов, процесс сбрасывания ими с себя всей «старой мерзости». Это – «возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т. е. человеческому»¹, возвращение из расщеплённости, разорванности, самоотрешённости и самоотчуждённости, это – «подлинное, присвоение человеческой сущности человеком и для человека»². И следовательно, это – гуманистически-образовательный процесс, т. е. процесс конституирования в адекватных себе формах собственно человеческого производства и перенесение цели созидания с вечнобогатства на развитие человеческих способностей, человеческих сущностных сил³.

Коммунистический борец – это борец за человечность, каждый раз неповторимую и бесконечно сложную. Никакое дело не может быть коммунистически-революционным, если оно антигуманистично, если оно губительно для культуры, если оно ставится людьми над собой и другими: если сами люди становятся средствами и жертвами фетишизированных Порядков и Норм. Тот не коммунист, кто предательски отрёкся от собственной ответственности за истинность и справедливость всего того, что творится им или при его участии, с его согласия или в соответствии с одобряемыми им идеями. Тот не коммунист, кто самостоятельность и суверенность своего нравственного разума (т. е. мыслящей,

ских сил) становится «самоцелью» (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 387).

Точно так же и В. И. Ленин отличал от планомерной организации производства собственно коммунистическую социальность, служащую целостному развитию каждого человека. Критикуя Г. В. Плеханова, сводившего всё дело к «планомерной организации» ради «нужд как всего общества, так и отдельных его членов», В. И. Ленин возражал: «Этого мало. Этакую-то организацию, пожалуй, ещё и тресты дадут». Он настаивал на том, чтобы не была забыта итоговая задача – поставить производство на службу обеспечению «свободного *всестороннего* развития *всех* членов общества» (Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 232).

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 588.

² Там же.

³ См. об этом подробнее в статьях автора данной работы: «Современные проблемы воспитания в свете ленинских идей» (Воспитание школьников. 1967. № 2); «Гуманизм Марксовых принципов коммунистического воспитания» (Воспитание школьников. 1968. № 4 и 5).

рефлектирующей и критичной совести) отчуждает от себя вовне, наделяя тем самым бесконтрольной самостоятельностью и суверенностью институциональные формы вместо самого себя¹. Тот не коммунист, кто не подвергает всегда вновь и вновь критическому суду своего нравственного разума все и всяческие цели и планы, порядки и нормы. Вне человека и без человека, вне постоянного человеческого контроля и гуманизирующего творческого обновления они не обладают и не могут обладать ни истинностью, ни добром.

Для коммуниста верность своим принципам и нормам не существует вне и безотносительно к верности самих принципов и норм. А они верны только в процессе их выработки и проверки,

¹ Человеческий мыслящий разум есть не только способность субъекта, направленная на то, чтобы знать и понимать объект, но в своём высшем призвании – способность через реальное освоение, знание и понимание объекта утвердить субъектность. Разум – не только способность знать и понимать объективное, но и способ *быть* субъектом – сущностная сила человека. Постигая предметность как человеческую предметность, как мир своей культуры, разум открывает в ней деятельность бытия многих духовных центров этого мира культуры, многих личностных Я, а самого себя – как принадлежащего действительному процессу человеческого самосозидания, творческому процессу становления духовной суверенности. Как внутренний момент духовного самоопределения разум познающий есть также и *нравственный разум*. Это не какой-то другой, а один и тот же человеческий разум, развитый до полноты *этической культуры*, не изуродованный овеществлением и не выродившийся в бездуховный и безразличный сциентистски-конформистский рассудок. Однако в своей непосредственности, в индивидуальном самовосприятии и самосознании (интроспективно) нравственный разум дан как *совесть*. Тот, кто останавливается на точке зрения непосредственной и нерефлектирующей совести, вместо того чтобы ставить превыше всего нравственный разум, ставит превыше всего лишь его непосредственную психологическую данность. Тогда получается, что творческий критический процесс остановлен в простом акте суда совести, которая выступает как некое абсолютное, изначальное достояние человека. Однако дело заключается не в том, чтобы отказаться от бессовестного рассудка, а в том, чтобы преодолеть в разуме его бессовестность, его голую техничность и служебность, тем самым освобождаясь от противопоставления нравственности её собственному свету. «Конфликт между совестью и разумом (рассудком) свидетельствует о грубой необразованности человека как в интеллектуальном, так и в собственно нравственном отношении» (*Мильнер-Иринин Я. А. Этика, или Принципы истинной человечности*. М., 1963. С. 133). См. также сб.: *Актуальные проблемы марксистской этики*. Тбилиси, 1967. С. 281.

конкретизации и развития, критического пересмотра и обновления, т. е. только как живые, человеку принадлежащие и служащие, человеком одухотворяемые и изменяемые. Человек предаёт свою человеческую сущность, когда превращает какой бы то ни было полученный результат – пусть самый выдающийся и ценный – в раз и навсегда готовый стандарт жизни, в рутину. Он лишает себя человеческого достоинства, когда становится эпигонном само́ себя или других, механическим повторителем, верным и суеверным рабом однажды сформулированных принципов, однажды созданных порядков и норм. Истина гибнет, если её фанатически отстаивают, если её втискивают в формулу – заковывают в жёсткие кандалы догмы и поклоняются ей. Ибо она живёт только в диалектическом процессе неустанного преодоления человеком своей ограниченности и сама есть именно процесс. Чем дальше от примитивности уходит человеческая история, тем преступнее становится всякий фанатизм и слепота, готовность принимать на веру готовые идеи как раз и навсегда единственно истинные и следовать готовым решениям как единственно справедливым.

Коммунисты – это те, «за которых можно ручаться, что они ни слова не возьмут на веру, ни слова не скажут против совести...»¹ Для коммунистов истина как живой творческий процесс – превыше всего, превыше всякой заранее предусмотренной пользы, всякой наперёд заданной служебности. и в этом – их глубочайшая принципиальность, их подлинная партийность – партийность суверенно постигающего правду действительности разума. А ведь разум и есть «та универсальная независимость мысли, которая относится *ко всякой вещи* так, как того требует *сущность само́й вещи*»². Чтобы правда открывалась во всей полноте и целостности, не отредактированная никакими ни злокозненным, ни благонамеренным субъективизмом, чтобы она не только не несла печати предвзятых соображений полезности и служебности, но и сама полностью определяла их понимание, – «правда не должна зависеть от того, кому она должна служить»³.

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 45. С. 391.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 7.

³ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 54. С. 446.

Борьба за коммунизм есть борьба за то, чтобы каждый из людей стал личностью. Подлинные революционеры-коммунисты относятся к действительности предельно критично и самокритично – как теоретически, так и практически. Они «возвращаются к тому, что кажется уже выполненным, чтобы ещё раз начать это сызнова, с беспощадной основательностью высмеивают половинчатость, слабые стороны и негодность своих первых попыток...»¹ и без этого не может быть прогресса на пути к коммунистической общности.

Человек ответствен. И хотя сфера его ответственности в каждый момент ограничена, как ограничены его деятельные способности, однако её границы непрерывно раздвигаются вместе с развитием самого человека как субъекта предметной деятельности, вместе с усложнением общественных связей и опосредствований, с возрастанием влияния и умножением последствий его дел. И если эта сфера оказывается неизменной, фиксированной или даже ограниченной «исполнительством», то, значит, человек утратил свою целостность, самостоятельность и суверенность. Значит, он переложил на кого-то или на «что-то» свою ответственность и отказался от контроля над последствиями своей деятельности. Замыкаясь в однозначно определённой «клеточке» и оставляя вне её пределов все те проблемы, о которых «не ему судить, не ему решать», он становится «рычагом» пользующихся им близких отчуждённых сил. Он как бы пытается практически опровергнуть тезис, что человек есть творец и «автор» своей общественной истории, – он не желает брать на себя такое «авторство». Но на деле он по-своему продолжает её «творить»: он и ему подобные сами же выращивают над собой иерархию функционеров, которые, принимая на себя ответственность *за* других, *за* массу, лишь концентрируют в себе и реализуют эту массовую безответственность. Произвол отчуждённых сил есть всецело продукт такого отречения от ответственности и контроля. Об этом говорит вся история классово-антагонистического общества.

Коммунистическое воспитание и есть воспитание всецело и реально ответственных людей-личностей – таких, которые не отчуждают от себя, не передоверяют никаким безличным силам

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 8. С. 123.

ни одной из сторон своей суверенной деятельной жизни. Это воспитание целостной общественной самоответственности человека.

Человек всей своей жизнью делает себя обязанным понимать действительный смысл и значение своей деятельности. Он обязан разумным взором видеть всю полноту логики своей деятельности со всеми её связями и опосредствованиями, прямыми и косвенными влияниями и последствиями. Он должен знать, что он на самом деле творит в этом мире, и отвечать за это. И не имеет права прятаться от правды в утешительных идеологических мифах. Коммунизм предполагает мужество человеческого нравственного разума.

* * *

Принцип деятельностной сущности человека резюмирует самый последовательный гуманизм подлинно марксистской философии. Этот принцип – исток гуманистической революционности всего коммунистического мировоззрения. Однако никакой принцип – даже самый лучший и вернейший – ничего не гарантирует заранее, сам собой, автоматически. Никакой принцип не избавляет от необходимости вновь и вновь встречаться лицом к лицу с противоречиями действительности как диалектического процесса, от необходимости *учиться* на уроках истории. «... Теперь мы уже знаем, какую роль в революциях играет глупость и как негодяи умеют ее эксплуатировать»¹. История учит, преподаёт уроки и заставляет жестоко платиться за недостаток критической рефлексии, за узость мысли и пренебрежение интеллектуальностью. История учит подлинному коммунизму.

¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 30. С. 266. Эта мысль специально выделена В. И. Лениным в его «Конспекте Переписки К. Маркса и Ф. Энгельса 1844 – 1883 гг.» (М., 1959. С. 310). «Невежество – это демоническая сила, и мы опасаемся, что оно послужит причиной ещё многих трагедий» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 112). Марксистская революционно-критическая мысль развивается и зреет в той мере, в какой она проникается гуманистической ответственностью за свои выводы и ориентированные ими действия. Она сильна своей «традицией борьбы против бездумной революционности» (*Карякин Ю. Ф., Плимак Е. Г.* Запретная мысль обретает свободу. 175 лет борьбы вокруг идейного наследия Радищева. М., 1966. С. 302).

ЗАДАЧИ ВОСПИТАНИЯ НОВОГО ЧЕЛОВЕКА

Чтобы новое поколение приняло на себя всю громаду всемирно-исторических задач, завещанных ему теми, кто начал революционное преобразование мира, устремлённое в неразведанное бесклассовое будущее человечества, – эти задачи должны стать также и его *собственными задачами*. Они должны стать задачами не словесными только, не пышно-праздничным комментарием к будничной, обыденной суете, а сокровенным смыслом собственных повседневных дел. Они должны стать необходимостью не внешней, сказывающейся якобы лишь где-то в недоступных для рук, ума и совести каждого «сферах», а всецело внутренней потребностью.

Как же сделать, чтобы никто из нового поколения не впадал в обывательское безразличие и нигилизм, чтобы вся молодёжь приняла эстафету великой ответственности и великих уроков, напряжённой борьбы за разрешение противоречий, восприняла историческое наследие во всей его сложности с тем, что было в нём высоким завоеванием и что было трагическим, – и, прокладывая пути к новым горизонтам, пошла вперёд? Чтобы молодёжь смогла сказать словами Чаадаева: «Мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их». Научить *делать* лучше, а не только желать или ожидать лучшего – вот что значит передать эстафету новому поколению.

Размышляя над этой ключевой проблематикой – проблематикой коммунистического воспитания, мы вновь обращаемся к теоретическому опыту основоположников марксизма. Мы обращаемся к идеям В. И. Ленина¹, высказанным им во времена, отстоящие от нас на столь многое изменившие десятилетия, беря эти идеи в их современном звучании.

¹ На X съезде РКП(б) В. И. Ленин говорил: «Мы находимся в условиях такого обнищания, разорения, переутомления и истощения главных производительных сил, крестьян и рабочих, что этому основному образованию – во что бы то ни стало увеличить количество продуктов – приходится *на время* подчинить всё» (Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 43. С. 79. Курсив мой. – Г. Б.).

Когда это время проходит, задача воспроизводства вещного богатства становится условием для воспитательной задачи. Воспитание целостно развитого человека – вот главное, вот цель, подчиняющая себе всё.

1. Деятельно-критичный образ жизни

Вряд ли можно сделать процесс образования и воспитания подлинно коммунистическим, если не отдавать себе полного отчёта в том, кого формирует этот процесс: человека какого социального типа и уровня культурного развития? С каким богатством способностей, с каким кругом общественных дел, являющихся содержанием его собственной жизни и подлежащих суду его разума и совести? С каким образом мыслей, строем чувств, системой оценок? Каким целям посвятившего себя человека и на какие средства готового ради них? Короче говоря, человека с каким образом жизни?

Для классово-антагонистических формаций характерен в той или иной степени косный традиционализм, скованность всех поступков и помыслов человека готовыми и неизменными регламентирующими нормами. Самоё существование этих обществ зависит от того, насколько прочна система канонов мысли и действия, образцов и ритуалов, насколько эта система способна удерживать народные массы от опасных для всего строя поступков и намерений. Даже возмущение эксплуатируемых и угнетённых либо нейтрализовывалось и «отводилось» по «каналам», предусмотренным традициями и обычаями, либо выливалось в разрушительный бунт, который тоже частенько не выводил за пределы принятых норм и верований... Всё это тормозило, а нередко и губило прогресс материальной и духовной культуры. Таков *рутинный* образ жизни, господствовавший тысячелетиями в «архаических формациях», особенно на основе «азиатского способа производства» (К. Маркс). Уже капитализм во многом разрывает эти косные традиционные узы. Он приносит с собой разностороннюю изменчивость норм жизни, «создаёт подвижность населения»¹ и относительную гибкость форм связей, отвечающую потребностям развития производства капитала, возникновению множества профессий и т. п. Однако в пределах капитализма тенденция к преодолению рутинного образа жизни не может развернуться сколько-нибудь полно. Сам же капитализм и ограничивает её, особенно в эпоху своего заката. Он воспроизводит все главнейшие

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 3. С. 600.

традиции и привычки, порождённые частной собственностью, низведением личности до уровня средства, орудия для производства вещей и соответствующие отчуждённому, эгоистически-утилитарному отношению к ценностям культуры, к творчеству. Он не способен изжить слепую силу – «громадную силу привычки и косности»¹, охраняющую классовое общество. «Сила привычки миллионов и десятков миллионов – самая страшная сила»².

Жизнь общества – это не движение вещей, управляющих людьми по «законам вещей», а деятельность людей, которые сами делают свою историю. Общество – это гигантская стройка, результатами которой являются вовсе не только здания и сооружения, выполненные в камне, бетоне, металле и т. п., но также, и это главное, общественные отношения, формы и нормы общения, «мир человека» во всём его богатстве. Человек сам строит, создаёт, творит этот («внешний и внутренний») культурный мир, творит вместе с другими и в борьбе с ними свою общественную историю, а значит, и самого себя как личность.

Сложнейшие объективные законы исторического процесса всегда не что иное, как законы, присущие человеческой деятельности: вне её они ничто. Однако во всех классово-антагонистических формациях эта способность человека быть творцом своей жизни и всех её норм принимала отчуждённую форму стоящих над ним сил: сам человек оказывался лишь орудием, марионеткой в их руках. Получалось, будто человек бессилён перед Историей... Вот против чего и выступает социализм, знаменуя собой такое развитие каждого члена общества, при котором он становился бы объективно (а не в произвольном намерении только) более не нуждающимся во внешнем контроле диктуемых ему норм поведения, в регламентирующем принуждении соблюдать эти нормы. Социализм не может ввести меньшинство – предупреждал Ленин. Его нельзя декретировать политически или юридически. «Его могут ввести десятки миллионов, когда они научатся это делать сами»³.

Было бы вреднейшей нелепостью представлять социализм

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 39. С. 15.

² Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 41. С. 27.

³ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 36. С. 53. Курсив мой. – Г. Б.).

как общество, учреждающее ещё один тип рутинных «табу», раз и навсегда закреплённых обычаев, догматизированных норм и обрядов. Напротив, он исторически призван шаг за шагом действительно освободить созидательную энергию людей от косных ограничивающих форм, а этого нельзя было бы сделать, ставя на пути творчества бюрократические регламентации¹. Этого нельзя сделать путём превращения необходимых норм общественной жизни из созданного людьми *средства* – в самоцель, в нечто стоящее над ними. Социализм как раз и отличается всеохватывающим деятельным динамизмом: «На самом деле *только* с социализма начнется быстрое, настоящее, действительно массовое, при участии *большинства* населения, а затем всего населения, происходящее движение вперёд во всех областях общественной и личной жизни»².

Динамизм социалистического общества необходим и возможен потому, что оно вовсе не относится к самому себе как к «концу истории» и что ему чуждо стремление выдавать себя за нечто окончательно сложившееся, застывшее, абсолютное; оно рассматривает себя не апологетически, а с точки зрения неограниченного прогресса, с точки зрения будущего, следовательно, самокритично. «Социализм не готовая система, которой будет облагодетельствовано человечество»³. Социализм – это живой, деятельный процесс борьбы за решение фундаментальнейших проблем всей человеческой истории. Это – процесс поисков, не предопределённый никакими готовыми традициями, никакими каноническими образцами, которые могли бы избавить от трудной работы, самостоятельно прокладывающей новые пути вперёд. В этом процессе не может быть никаких наперёд заданных гарантий, делающих ненужным творчество и снимающих с реальных людей-творцов их ответственность. Никто и ничто не может в этом процессе продиктовать «сразу единственно правильный приём» для решения возникающих задач. «Не было ни одной задачи из тех, какие мы решали, которая не потребовала бы от нас повторного реше-

¹ «Смелость нужна в смысле ломки обычных шаблонов... у нас тоже заметна... чрезмерная боязнь посягнуть на установленные советские шаблоны...» (Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 39. С. 236).

² Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 33. С. 99 – 100.

³ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 23. С. 54.

ния взяться за неё опять... Так мы работали, так надо работать и дальше»¹. Для отыскания подлинно верного решения нельзя обойтись без того, чтобы что-то переделывать и даже «переделывать многожды». Ибо это – непрестанно *экспериментирующий*, социально-творческий процесс. В. И. Ленин считал важным уяснить, насколько ложно «...представление, будто социализм есть нечто мёртвое, застывшее, раз навсегда данное»².

В. И. Ленин видел силу и жизненность социалистической революции именно в том, что она не подновляет, не совершенствует старые косные формы и структуры, не заменяет их лишь модернизированными препонами для самостоятельности и творчества, а, напротив, «ломает все старые препоны, рвёт обветшавшие пути, выводит трудящихся на дорогу *самостоятельного* творчества новой жизни»³. Разумеется, этот переход к исполненному ответственности социальному (а не только узкопрофессиональному) творчеству осуществим лишь в ходе длительного исторического процесса. В итоге его люди станут способны жить «...без насилия, без принуждения, без подчинения, *без особого аппарата* для принуждения, который называется государством»⁴.

Итак, социалистический образ жизни принципиально нов именно тем, что он означает способность каждого члена общества не просто соблюдать принятые социальные нормы, но осуществлять «быстрое... движение вперёд», да притом ещё не в какой-то одной области, а «во всех областях». Это – образ жизни, преодолевающий косность традиций и привычек не путём введения новых столь же косных регламентаций, а путём реального возвышения человека до уровня общественного деятеля непосредственно в его повседневном бытии, в труде и общении, когда он сам становится суверенным творцом всех и всяких норм своей жизни. Это свободный от рутинного традиционализма, деятельно-критичный образ жизни. Это именно *образ жизни*, а не только *образ мыслей*: в нём воплощается по мере его утверждения подлинное органическое единство и взаимопроникновение

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 44. С. 210.

² Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 45. С. 414, 417; Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 33. С. 99.

³ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 35. С. 199.

⁴ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 33. С. 89.

мысли и дела, должного и сущего, идеальных целей и реальных средств, нравственного разума и человеческой действительности.

Особенно важно иметь в виду, что только такое деятельно-критическое, творческое отношение делает возможным самое полное освоение культурного наследия прошлой истории. Традиция сама по себе далеко не самая адекватная форма сохранения культурных ценностей. Она всегда так или иначе ограничена из-за своего нетворческого характера. Только критически-творческое отношение к истории мировой культуры способно поистине продлить жизнь великих творений прошлого – всех народов и всех эпох, без всякого изъятия и без каких бы то ни было уступок нигилизму.

2. Воспитывать не обывателей, а деятелей

Чтобы коммунистическое воспитание осуществлялось на деле, оно по необходимости должно затрагивать глубочайшие основы общественной действительности. Оно не может ограничиваться лишь «влиянием на сознание». Правда, и сознание по-настоящему изменяется только вместе с изменением действительности. Но коммунистическое воспитание имеет своей целью вовсе не только развитие человеческого сознания, а развитие человека в его целостности. Добиться же этого совершенно невозможно путём лишь снабжения формирующихся индивидов знаниями – ведь это означало бы лишь сделать их способными лучше, полнее «осознать» действительность или внести в неё «рационализирующие» поправки, не изменяя её сколько-нибудь существенно.

Между тем глубочайшая коммунистическая переделка мира потому именно и необходима, что унаследованная от капитализма система «разделения труда между людьми» несовместима с целостным развитием личности каждого члена общества. Чтобы человек развился в целостную личность, надо преодолеть разделение самого труда как человеческой деятельности, раздробление, расщепление его на лишённые собственного содержания, смысла, творческого характера «частичные функции». Переход к коммунизму есть переход «...к уничтожению разделения труда

между людьми, к воспитанию, обучению и подготовке *всесторонне развитых и всесторонне* подготовленных людей, людей, которые *умеют всё делать*»¹.

В каком же смысле люди должны «уметь всё делать»? Отнюдь не в смысле устранения специализации деятельности по её предмету, не в смысле уничтожения многообразия специальностей и нивелировки занятий: ведь вместе с прогрессом освоения природы, с прогрессом производительных сил будет неизбежно возрастать также и многообразие видов деятельности по их предметному содержанию. Однако специализация деятельности вовсе не требует, чтобы она была лишь «частичной операцией», лишь бессодержательной функцией, логика которой – где-то далеко за её пределами и выступает как чисто внешнее требование, извне дисциплинирующее её исполнение. Совсем напротив, специализация возможна и необходима, но труд каждого человека может и должен обладать одновременно научно-разумным и эстетическим характером, а главное, быть исполнен человеческого смысла и социально-творческого содержания. Для этого он должен быть целостной, а не «частичной» деятельностью, т. е. не односторонним, «запрограммированным» функционированием и не просто суммой таких сторон, а освоением общественной деятельной сущности человека. Вот что значит «уметь всё делать» – всё, достойное человеческой личности, всё, что делает труд созиданием мира культуры.

Именно разделение самой деятельности и делает человека порабощённым его собственным занятием и всеми общественными отношениями, в которые он включён. Обезличивая человека и выводя из-под его суверенного контроля результаты его деятельности, это разделение безмерно суживает его мир. Человек низводится до положения рабочей силы определённой квалифи-

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 41. С. 33. Критикуя Г. В. Плеханова, у которого программной характеристикой социализма была «планомерная организация общественного производительного процесса для удовлетворения нужд как всего общества, так и отдельных его членов», В. И. Ленин возражает ему так: «Этого мало. Этакую-то организацию, пожалуй, ещё и тресты дадут. Определённое было бы сказать... для обеспечения *полного* благосостояния и свободного *всестороннего* развития *всех* членов общества» (Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 232).

кации и сам имеет «ценность» только как носитель этой «силы», как средство производства вещной продукции или иных результатов. Он становится конформистом-обывателем, слагающим ответственность за всё то, что «творится» фактически и при его участии, на «социальную среду», на «обстоятельства», организации, законы, «распоряжения сверху» и т. п. Он замыкается в тесном и тусклом уголке быта, утилитарных потребностей и развлечений, ещё дальше уводящих его от подлинных социальных проблем. Решение этих проблем его якобы не касается, о них не ему-де судить. Он смиренный свидетель любых событий...

Таково уродующее, обезчеловечивающее действие разделения деятельности. «В каждом классе, даже в условиях наиболее просвещённой страны... всегда есть – и, пока существуют классы, пока полностью не укрепилось, не упрочилось, не развилось на своей собственной основе бесклассовое общество, неизбежно *будут* – представители класса не мыслящие и мыслить не способные»¹.

Коммунистическое воспитание неотделимо от устранения как этих уродливых последствий разделения деятельности, так и самого этого разделения как социальной структуры, всех её пережитков и модификаций. Оно есть процесс реального расширения контролируемого человеком мира, его дел и интересов, овладение им теми функциями, которые прежде его «не касались» и за которые он не нёс ответственности. Это возвышение человека до уровня сознательного творца – вместе и в борьбе с другими – своих исторических судеб, до уровня общественного деятеля – того *самого, кому судить, кому решать*. «Действительное воспитание масс никогда не может быть отделено от самостоятельной политической и в особенности от революционной борьбы самой массы. Только борьба воспитывает эксплуатируемый класс, только борьба открывает ему меру его сил, расширяет его кругозор, поднимает его способности, проясняет его ум, выковывает его волю»². И хотя прямо и непосредственно здесь речь идёт о воспитании эксплуатируемого класса, тем не менее сформулированный Лениным принцип самостоятельной активности, или самодеятельности того, кто воспитывается, имеет гораздо

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 41. С. 52 – 53.

² Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 30. С. 314.

более широкое значение. Коммунистическое воспитание не только по своему конечному результату, но и по способу осуществления должно быть деятельно-творческим, должно быть пронизано революционно-критическим, а не пассивным, обывательски-приспособленческим, «созерцательным» отношением к миру. Иначе оно не коммунистическое.

С пассивно-просветительной точки зрения, образование есть обособленная «сфера», функция которой – давать людям возможность пополнять «багаж» знаний и умений как средств, безразличных к преследуемым при этом целям. С коммунистической точки зрения, напротив, образование есть прежде всего буквально *образование* человеческого Я, его целей, его действительной ориентации в мире, глубочайших принципов его мировоззрения. Знание дано человеку не для того, чтобы утилизировать его для чуждых творческому исканию целей, сохранив практическую позицию человека по-прежнему «тёмной», а для того, чтобы благодаря его свету сделать прозрачно-разумным всё человеческое деятельное бытие.

Воспитание и образование взаимопроникают. И поэтому образование не «нейтрально», не безразлично к глубочайшим социальным проблемам. Более того, оно затрагивает самую их сокровенную суть. Всякий деятель образования: учитель, пропагандист, лектор – не просто поставщик знаний и умений. От него зависят глубочайшие сдвиги в социальной структуре, во всей системе общественных отношений. Не случайно В. И. Ленин считал неременной предпосылкой верного осуществления своего кооперативного плана коренное изменение уровня культуры крестьянства и настоятельно рекомендовал перенести центр тяжести работы на «культурничество»¹. Равным образом он видел именно в культурности, образованности, *подлинной интеллигентности* всего народа условие реального, а не иллюзорного

¹ «...Это полное кооперирование, – писал В. И. Ленин, – невозможно без целой культурной революции» (*Ленин В. И. Полное собрание сочинений*. Т. 45. С. 376). С соответствующими изменениями это требование относится и ко всем другим социалистическим преобразованиям. Вообще продвижение вперёд подлинного (а не «казарменного») социализма неотделимо от решения громадных культурных (а не анти-культурных!) задач. Таков пафос всех последних ленинских работ.

преодоления бюрократизма. «Если перед вами выходят и говорят – „покончим с бюрократизмом“, то это есть демагогия... с бюрократизмом мы будем бороться долгие годы, и, кто думает иначе, тот шарлатанствует и демагогствует, потому что для того, чтобы побороть бюрократизм... нужна... поголовная культурность...»¹ и создание такой культурности – отнюдь не «просветительство», а подлинное социальное преобразование, в котором и *слово* есть немалое *дело*². В руках у воспитателя – судьбы общественной структуры, и он должен это глубоко понять...

Бесценно воспитательное слово, если оно не фраза, не пустое сообщение суммы сведений, если оно выражает реальное революционно-критическое отношение к миру, если оно выращает в человеке благородную душу, чистую совесть и деятельный, творческий разум. Тогда ведь его не просто «примут к сведению», не спрячут в архив памяти, а обратят в живое отношение к живым людям. Тогда слово воспитает «элементы действительно просвещённые, за которых можно ручаться, что они ни слова не возьмут на веру, ни слова не скажут против совести», людей, которые не побоятся «признаться ни в какой трудности», не испугаются «никакой борьбы для достижения серьёзно поставленной себе цели»³. Ибо для них безрассудное, слепое действие, фанатическая решимость исполнять, не ведая сомнений и суда критической рефлексии, равносильны преступлению. Для них «принимание чего-либо на веру, исключение *критического* претворения и развития есть тяжкий грех...»⁴.

Слово может воспитывать по-коммунистически, конечно, только при том условии, что им высказывается единая и неделимая Правда, неподдельно простая в её сложности, целостная в её диалектической противоречивости. Правда, не отредактированная никаким субъективизмом, не затемнённая никакими догматическими «шорами». Слово только тогда просвещает и воспитывает, когда оно несёт всю полноту яркого света Правды, не оставляя ни одного мрачного угла для обывательской замкнутости, бюрократической заскорузлости и нигилизма.

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 42. С. 260.

² См.: Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 11. С. 59.

³ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 45. С. 391 – 392.

⁴ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 3. С. 634 (курсив мой. – Г. Б.).

Однако это очень и очень непросто – воспитывать правдой. Гораздо легче подменять её благонамеренной, выгодной и удобной для каждого случая полу-правдой и четверть-правдой. А такая подмена воспитывает фальшиво-приспособительское отношение к действительности, безразличие и цинизм. Вместе с тем невозможно дать правду анархически, не считаясь ни с её исторической конкретностью, ни с условиями её восприятия, ни с возможными попытками её враждебного искажения¹, ни с необходимостью постепенно и последовательно закалять *способность* к мужественно-трезвому видению действительности. Всё это надо непременно учитывать. Полноты правды без самокритики, без издержек и горечи не бывает. Однако подлинный воспитатель-коммунист обязан понимать, что издержки воспитания правдой, как бы велики они ни были порой, в конечном счёте всегда несравненно меньше того нравственного урона и духовного опустошения, которые вызывает благополучная «полезная» ложь. Борющийся за коммунистическое преобразование мира рабочий класс *нуждается* в целостной правде, и «нет ничего вреднее для его дела, как благовидная, благоприличная, обывательская ложь»². Воспитатель-коммунист обязан руководствоваться тем, что «наши социалистические знания мы должны самым широким образом распространять в массах, не смущаясь тем, что истина зачастую бывает очень горька... не поддаваясь чарованью красных вымыслов. Мы исполним свой долг, если всё сделаем для такого просвещения массы»³.

Воспитание правдой включает в себя мужественно-трезвое отношение к трудностям, слабостям и «острым вопросам», ка-

¹ «Всякий выступающий с критикой должен... по форме критики учитывать положение партии среди... её врагов» (*Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 43. С. 91). Однако учитывать возможность использования критической правды врагами по форме отнюдь не значит исказить ради своей пользы её содержание. Всякое наше слово может быть перетолковано нашими идейными противниками во вред нашему делу, – «но мы говорим: пусть! Мы гораздо больше пользы извлечём из прямой и открытой правды, потому что мы уверены, что если это и тяжёлая правда, то, когда она ясно слышна, всякий сознательный представитель рабочего класса, всякий трудящийся крестьянин извлечёт из неё единственно верный вывод» (*Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 38. С. 246).

² *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 39. С. 97.

³ *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 13. С. 196.

сающимися прошлого и настоящего. «Все революционные партии, которые до сих пор гибли, – гибли оттого, что зазнавались и не умели видеть, в чём их сила, и боялись говорить о своих слабостях. а мы не погибнем, потому что не боимся говорить о своих слабостях и научимся преодолевать слабости»¹. Как бы враги ни использовали в своих интересах нашу самокритику, мы обязаны вести её, ценя правду, даже самую тяжёлую правду – правду поражения – превыше всего. «Если бы мы допустили взгляд, что признание поражения вызывает, как сдача позиций, уныние и ослабление энергии в борьбе, то надо было бы сказать, что такие революционеры ни черта не стоят... Сила наша была и будет в том, чтобы совершенно трезво учитывать самые тяжёлые поражения, учась на их опыте тому, что следует изменить в нашей деятельности. и поэтому надо говорить напрямик. Это интересно и важно не только с точки зрения теоретической правды, но и с практической стороны. Нельзя научиться решать свои задачи новыми приёмами сегодня, если нам вчерашний опыт не открыл глаза на неправильность старых приёмов»². Значит, чтобы новое поколение не повторяло лишь одни старые приёмы в новых условиях и не усложняло новые задачи воспроизведением старых трудностей, его надо воспитывать на уроках исторической борьбы, на опыте не только побед, но и поражений, без которых не бывает никакой серьёзной борьбы, на подлинной, всесторонней правде. Если мы будем бояться этого, то воспитаем самодовольных обывателей, не способных стать лицом к лицу с новыми проблемами и противоречиями жизни, а следовательно, обречённых быть сломленными при столкновении с трудностями. «Если мы не будем бояться говорить даже горькую и тяжёлую правду напрямик, мы научимся, непременно и безусловно научимся побеждать все и всякие трудности»³. Главное – научить новое поколение ценить правду превыше любых соображений о сиюминутной, а потому мнимой целесообразности, а диалектику поиска Правды – превыше любого частного, уже достигнутого результата. Ведь «правда не должна

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 45. С. 118.

² Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 44. С. 205.

³ Там же. С. 210.

зависеть от того, кому она должна служить»¹. Чтобы правда работала на социализм и коммунизм, мы не должны относиться к ней как к служебному средству, подчинённому утилитарным критериям, но сами должны служить ей – живой, творческой, *проблемной* правде действительности.

Коммунисты не боятся правды, потому сам коммунизм есть не что иное, как самая глубокая *правда «посюстороннего мира»*², правда революционно-критического гуманизма. Наша партийная позиция – это и есть позиция такой правды.

Особенно важно хранить бережное отношение к словам, тающим большой и возвышенный смысл, не позволять никому отговариваться их повторением от реальных проблем, требующих конкретного изучения. Трудно оценить вред, причиняемый воспитанию «инфляцией слов». В. И. Ленин в самых резких выражениях протестовал против повторения лозунгов и общих фраз: «Повторять их так голо – вредно; вызовет тошноту, скуку, злобу против жвачки»³.

Нетребовательное, некритическое употребление слова «коммунистический» влечёт за собой «величайшее извращение и практический вред, сводящийся к пустейшему бахвальству»⁴. Оно требует к себе очень осторожного отношения. В. И. Ленин призывал «слово „коммуна“ изгнать из *ходячего* употребления, запретить хватать это слово первому встречному» и сделать так, чтобы всякий, кто опошляет и обесценивает его, «...высмеивался беспощадно и предавался позору, как шарлатан или пустомеля»⁵.

Все есть слова – для каждой сути,
Все, что ведут на бой и труд,
Но, повторяемые всуе,
Теряют вес, как мухи мрут.

Да, есть слова, что жгут, как пламя,
Что светят вдаль и вглубь – до дна,

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 54. С. 446.

² [См.:] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 415.

³ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 45. С. 45.

⁴ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 40. С. 34.

⁵ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 39. С. 26, 27.

Но их подмена словесами
Измене может быть равна.

.....
Оно не звук окостенелый,
Не просто некий матерьял, –
Нет, слово – это тоже дело,
Как Ленин часто повторял¹.

3. Необходимость самовоспитания

Воспитывает и даёт образование, конечно, не только школа. Формирующийся человек ежечасно и ежеминутно испытывает тысячи влияний, о последствиях которых в их сложном взаимодействии даже и не подозревает прямолинейно и по шаблону действующий «воспитатель». Процесс воспитания есть не только область приложения определённых приёмов воздействия, правил, мер и т. п., но прежде всего такой процесс, которому свойственна своя объективная диалектика. Эта диалектика внутренне присуща активности самих воспитуемых во всех их многообразных связях и отношениях к миру. Исключить эти связи и отношения, оставив одно только заранее запланированное влияние со стороны воспитателя, – невозможно. Да если бы это и было хотя бы отчасти возможно, то результатом «воспитания» был бы не человек-борец, не личность, а механическая марионетка, манекен... Только активность самого воспитуемого есть ключ к целостности процесса его формирования.

Этот процесс выходит за рамки любой воспитательной или образовательной организации. Он выходит за рамки школы. Но всё-таки общественные влияния в существенной степени опосредствованы¹⁾ именно школой: это первая чисто общественная сфера, в которую вступает формирующийся человек ещё ребёнком и по которой он судит о том, *что такое* социальный мир как целое, пока ещё мало ему доступное. и если этот мир будет представлен школой как казённым учреждением, как иерархией стоящих над ним грозных персонажей, олицетворяющих собой «порядок вещей», которому надо только подчиняться, – то и к обществу в целом человек станет относиться как к гигантско-

¹ Твардовский А. Т. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1966. С. 585 – 587.

му бюрократическому учреждению, как к стоящей над людьми и манипулирующей их судьбами машине. Если школа встретит его как сырьё и объект для «усредняющего» унифицирующего воздействия, если даже чистый свет знания он вынужден будет воспринимать лишь как средство подгонки его под некоторые стандартные требования, то и после школы, за её пределами он займёт позицию обывателя – приспособленца, для которого всякое сущее есть тем самым и должное, так что история всегда идёт «куда положено»... Однако именно как такого рода казённое учреждение складывалась школа на протяжении веков.

О том, насколько въелось в общественное сознание представление о принципиально непреодолимом пороке школы как догматического якобы по самой своей природе заведения, свидетельствуют слова выдающегося учёного XX столетия Луи де Бройля: «Безусловно, что преподавание, по самой сути своей, имеет склонность к догматизму, что оно стремится придать окончательную, застывшую форму состоянию наших знаний, в действительности всегда временному»¹. Что здесь справедливо, так это громадная трудность, стоящая на пути преодоления школьного и вообще воспитательного догматизма...

В. И. Ленин остро чувствовал пороки старой школы. Всякий, кто внимательно читал его речь «Задачи союзов молодёжи», заметил там, да и в других его произведениях, совершенно чёткое противопоставление понятий учёбы и учения. Первое характеризует старую догматическую школу, второе – новую, творческую, способную воспитать «действительно просвещённых» людей-борцов, полных созидательной энергии и гуманистического энтузиазма, но чуждых шаблонной прямолинейности и слепому фанатизму, людей, «которые ни слова не возьмут на веру, ни слова не скажут против совести».

«Старая школа была школой учёбы, школой муштры, школой зубрёжки». Она превращала «молодое поколение в подогнанных под общий ранжир чиновников». «Старая школа вырабатывала прислужников», угодливых приспособленцев. Коммунистическое воспитание и образование нельзя, невозможно «загнать только в школу». В противовес толкованию образования как

¹ Бройль Луи де. По тропам науки. М., 1962. С. 343.

фор-мальной процедуры, ограниченной жёсткими рамками – «от и до», В. И. Ленин призывает к живому, деятельно-творческому учению, воспитанию, образованию, которое растит самостоятельных личностей и в средствах своих достойно этой цели¹.

В высшей степени меткая и проницательная характеристика «школы учёбы» принадлежит А. И. Герцену, которого столь высоко ценил В. И. Ленин. Вот она:

«Воспитание поступает с нами, как отец Аннибала со своим сыном. Оно берёт обет прежде сознания, опутывает нас нравственной кабалой, которую мы считаем обязательною... по трудности отделаться от того, что привито так рано, наконец, от лени разобрать, в чём дело. Воспитание нас обманывает прежде, нежели мы в состоянии понимать... Забитые и одуроченные, приученные к авторитету и указке... кривя душой, притворяясь, мы считаем правду за порок и презрение ко лжи – за дерзость. Мудрено ли после этого, что мы... покоряемся произвольному вздору. Вся наша цивилизация такова, она выросла в нравственном междоусобии; вырвавшись из школ и монастырей, она не вышла в жизнь, а прошла по ней, как Фауст, чтоб посмотреть, порефлектировать и потом удалиться от глупой толпы в гостиные, в академию, в книги... Мы живём в мире... у которого явным образом недостаёт силы и поведения, чтобы подняться на высоту собственной мысли...»²

Защитники и апологеты классового общества готовы увековечить воспитание «школьное, педантичное, деморализующее массы, прививающее им буржуазные предрассудки»³. В. И. Ленин, напротив, предупреждал, что сохранение пороков догматической «школы учёбы» лишь породило бы «коммунистических начётчиков и хвастунов». «Ещё более опасным было бы, если бы мы начали усваивать только коммунистические лозунги»⁴. Как же избежать этой опасности? Для этого нет иного пути, кроме развития настоящей, *самостоятельной активности* самих тех, кто воспитывается, кроме развития их собственного деятельно-критического отношения к миру и столь же деятельно-крити-

¹ См.: Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 41. С. 303, 306, 313.

² Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. 6. М., 1955. С. 23, 25.

³ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 30. С. 314.

⁴ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 41. С. 302.

ческого мышления. Ведь творчество начинается вовсе не тогда, когда создаётся или открывается нечто новое для человечества, – творчество внутренне присуще человеческой предметной деятельности со времени её формирования у ребёнка (начиная с игр и т. п.). И если уже накопленная человечеством культура не осваивается становящимся человеком *творчески*, то он не подарит своим современникам и нового: творчество нового всегда есть лишь продолжение творчества при освоении старого, при развитии деятельных способностей человека. Вот почему деятельно-критическое отношение к миру не станет результатом воспитания и образования, если оно не было принципом воспитания и образования в ходе его *процесса*, если оно не пронизывало собой весь этот процесс, если оно не служило внутренним движущим началом его осуществления. Нельзя догматическими методами воспитать творческую личность¹.

Чтобы освоить богатства знания, вообще богатства культуры, надо «...не только усвоить их, но усвоить так, чтобы отнестись к ним критически», надо, чтобы всё было «самими продумано». Ленин писал: «Наша школа должна давать молодёжи... умение вырабатывать самим коммунистические взгляды...»² Такова диалектика воспитания – оно *совершается через самовоспитание*. Поэтому в коммунистическом воспитании процесс самовоспитания не какой-то побочный дополнительный «инструмент», который многосторонности ради надо «тоже» учесть, и вообще не «инструмент», а всеобщий принцип.

Вся наша общественная жизнь как процесс деятельности есть строительство людьми своего мира культуры, созидание ими самих себя как личностей. Но более непосредственно таким человеческим «*строительством*» является школа (конечно, не казённо-казарменная...). Кто же в ней строители? – Воспитатели? Педагоги? Никоим образом! Воспитатели-педагоги – как

¹ В. И. Ленин обвинял буржуазное воспитание именно в том, что оно стремится «даже всеобщее обучение свести к тому, чтобы натаскать для буржуазии покорных и расторопных слуг, исполнителей воли и рабов капитала, никогда не заботясь о том, чтобы школу сделать орудием воспитания человеческой личности» (*Ленин В. И. Полное собрание сочинений*. Т. 37. С. 431).

² *Ленин В. И. Полное собрание сочинений*. Т. 41. С. 313.

профессиональные, так и многие другие (включая и невольных, стихийных педагогов) – лишь более или менее умелые проводники – «гиды» в том путешествии за открытиями по человеческому миру культуры, в которое отправились с ними их воспитанники. Воспитатели призваны олицетворять собой ту культуру, из которой должно быть выращено новое поколение: ведь эту культуру ему предстоит превратить в свою собственную, в свои творческие способности.

Значит, «строительный материал» преподносят воспитатели. *Но «строят» сами воспитуемые!* Их собственную «строительную работу» никто и ничем заменить не может... Искусство и талант воспитателя состоят именно в том, чтобы всей организуемой им системой отношений, всей атмосферой, всеми своими ориентирующими влияниями направлять процесс «человеческого строительства», давая ему всё шире и глубже развиваться.

Чтобы сделать возможным такое «строительство», такое формирование людьми самих себя, необходимо осваиваемую ими культуру преподносить не как нечто застывшее, готовое, мёртвое, а как живую *систему проблем и решений, поисков и открытий*. Она должна предстать как живой, диалектически противоречивый, деятельный процесс. Так, в особенности знание нельзя предлагать для освоения просто как сумму *готовых* ответов, выводов или лозунгов. Только «вульгарный писатель» излагает «„готовыми“ *все* выводы известного учения, так что читателю даже и жевать не приходится, а только проглотить эту кашу»¹. Напротив, действительное образование предполагает, что автор, даже популярный, обращается к развивающейся способности мыслить у читателя, *«помогает* ему делать эту серьёзную и трудную работу, *ведёт* его, помогая ему делать первые шаги и *уча* идти дальше самостоятельно»².

Вот эта ориентировка на самостоятельность и на её развитие и должна быть руководящим принципом для всякого воспитателя, для всякого общественника. Не развёртывать такую воспитательную «активность сверху», которая заглушает и подменяет соб-

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 5. С. 358 – 359.

² Там же. С. 358.

ственную активность воспитанников, а пробуждать и выращивать её у них! И этот принцип касается, конечно, не только освоения знания, а и всего воспитания во всех его аспектах – эстетических и нравственных, особенно нравственных. Нельзя навязывать *готовыми* все оценки и нормы, внушая их, вдалбливая, или требуя принять на веру. Задача совсем в другом – в том, чтобы «не только усвоить их, но и усвоить так, чтобы отнестись к ним критически». Воспитатель призван сделать так, чтобы и знания, и умения, и нормы, и оценки представляли не как нечто готовое, а как процесс, как путь от задачи к задаче. Он призван направить воспитанников по этому пути и помочь им самостоятельно прийти ко всем выводам и результатам, самостоятельно выработать их для себя. Ведь только тогда они станут подлинными, всё пронизывающими убеждениями. Только так формируется подлинно коммунистическое мировоззрение, а не подражание и подделка под него.

Коммунистическое воспитание есть несомненно воспитание коллективистское. Ему соответствует отнюдь не какой угодно коллективизм – не тот, который «накладывается» на воспитанников извне, не унифицирующий их по ранжиру, не формальный, не казённый, а коллективизм живой, вырастающий из развития способностей всех и каждого, служащий условием и средством формирования каждой личности, одним словом – самостоятельный. Эксплуататорское представление о коллективизме связывает его с нивелировкой, подавлением личности, с механической и слепой отданностью индивидов в распоряжение господствующего аппарата власти. В возможности бросать оболваненный массовый «коллектив» туда, куда они захотят, эксплуататорские заправилы и воротилы видят свою силу. «Наше понятие о силе иное. По нашему представлению государство сильно сознательностью масс. Оно сильно тогда, когда массы всё знают, обо всём могут судить и идут на всё сознательно»¹. Вот это умение и потребность в том, чтобы знать, разбираться и самостоятельно решать свои задачи, как раз и призван воспитать наш коллективизм, для которого свободное развитие каждого есть и неперемное условие и смысл общего дела.

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 35. С. 21.

4. Бережно растить!

Кто не понимает активно-деятельной природы и гуманистической сущности воспитательно-образовательного процесса, тот толкует его и, что гораздо страшнее, «практикует» по образу и подобию собственно материального производства, *производства вещей*. И тогда воспитуемый выступает как объект воспитательной (и образовательной) деятельности, которую не он сам совершает, а которая *над ним* совершается.

Если человек (скажем, ремесленник) производит некоторый нужный ему продукт, вещь, то он сначала определяет, что именно из имеющегося материала он сделает, т. е. производит свой продукт сначала только в проекте, идеально. Тем самым он создаёт схематический образ, служащий целью непосредственного акта производства. После этого он воплощает идеальный схематический образ продукта в исходном материале – путём его обработки – и получает готовый продукт, вещь с нужными свойствами, теми самыми, которые были заранее запланированы, «запрограммированы». И хотя у этого ремесленника ровным счётом ничего не вышло бы, если бы он не считался с законами природы, тем не менее в тех пределах, в каких он овладел этими законами, он господин вещи, способный «навязать» ей нужную ему форму (совокупность свойств), одновременно устранив форму ненужную. Он здесь субъект, а вещь лишь объект...

Но вот это отношение переносится на социальный мир межчеловеческих отношений, на воспитательно-образовательный процесс. Здесь якобы тоже своеобразное производство, и результат его – индивиды с нужными, заранее заданными свойствами: умениями, знаниями, чертами характера. Задача и здесь будто бы заключается в том, чтобы путём соответствующей обработки исходного человеческого «материала» получить «готовых», «зрелых» индивидов, что означает – обладающих «запрограммированными» заранее свойствами и одновременно не обладающих «незапрограммированными» (в противном случае мы имели бы некоторую «незрелость»).

Даже в самом «смягчённом» варианте, даже с максимумом дополнений и поправок, призванных «учесть» специфику «ма-

териала», эта «педагогика», для которой воспитуемые – объекты, вынуждена толковать воспитание как авторитарное воздействие *извне*, как *накладывание* на формирующегося человека заранее запланированного схематического образа и *подгонку* его под этот образ. а это и есть не что иное, как *насилие*, возведённое в принцип воспитания.

Когда ремесленник «накладывает» на вещь нужную ему форму, то он делает вещь воплощением своего представления о конечном продукте. Заставить вещь стать воплощением достоинств и недостатков его представления – право ремесленника. Но когда «ремесленная педагогика» заставляет не вещи, а людей становиться воплощением достоинств и недостатков её представления о том, чем они должны быть, тогда получается их *уродование*. Ведь в число непредусмотренных свойств воспитанников попадают как раз их свойства как *субъектов*!

Что же касается наиболее последовательных и откровенных вариантов этой «педагогики», то они выражаются в преступном требовании милитаризации школы и превращения её в казарму уже не в переносном, а в буквальном смысле. Реализацию этой тенденции можно наблюдать в буржуазной школе.

В. И. Ленин со всей присущей ему страстностью отстаивал тезис о недопустимости переносить в область воспитания и образования метод насильственного подавления, который даже и вне сферы воспитания бывает в определённые периоды оправдан только в применении против эксплуататоров-насильников. Игнорировать гуманистическую сущность коммунистического воспитания и применять грубое давление, насилие, «кавалерийский наскок», хотя бы и с благими намерениями, совершенно недопустимо. Насилие в этой области применять нельзя, ибо воспитание и перевоспитание – «та область, где революционное насилие, диктатура употребляется для того, чтобы злоупотреблять, и от этого злоупотребления я бы осмелился вас предостеречь»¹.

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 38. С. 148 – 149. Применительно к частным условиям В. И. Ленин высказал мысль, имеющую и более общее значение: насилие недопустимо *вместо* воспитания. Таково требование не частных условий, а принципа: повсюду и всегда, когда необходима работа воспитания, «действовать... насильем, значит погубить всё дело» (Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т.

Эту ленинскую идею надо очень хорошо продумать: ведь воспитательная задача составляет суть гуманистического процесса развития социализма.

Коммунистическое воспитание включает в себя освоение богатств культуры. Оно впервые в истории не рассматривает культуру с какой-то узкоутилитарной точки зрения, как средство, орудие в борьбе за чуждые развитию самого человека цели. А культура в её живом, творческом содержании – нечто достаточно тонкое и хрупкое, чтобы сюда можно было приносить методы грубого нажима, «волевые приёмы». «Тут ничего нельзя поделывать нахрапом или натиском, бойкостью или энергией...»¹ Здесь вообще неуместны и вредны попытки подходить с какими-то *извне* взятыми мерилami, критериями, заранее установленными схемами, под которые подгоняется живой воспитательный процесс. Здесь действительны только сами личностные способности в их становлении, и заменить их ничем нельзя. К формированию творческих способностей человека можно подходить только с точки зрения его собственной природы, только с точки зрения внутренней диалектики мира человека как субъекта деятельности. Воспитательное влияние есть самое тонкое, бережное и деликатное, *самое сложное творческое движение*: оно обладает всей сложностью отношения человека к человеку, или, говоря философским языком, субъекта к субъекту, а кроме того, оно есть процесс творчества не каких-то предметных форм самих по себе, а *способностей самого человека*, есть рождение всё новых и новых «измерений» в живых человеческих «я».

Здесь игра в «директивы в декретном порядке»² до добра довести не может. Здесь не должно быть и следа бюрократически-административных замашек, скоропалительных «решений». Здесь не место насилию.

Только с этой точки зрения можно верно понять и сущность наказания. Чтобы не быть насилием над человеческим я, оно

38. С. 200). Либо беспринципный карьеризм, либо «идиотизм» и «тупоумие» могут позволить себе подменять воспитание насилием (см.: Там же. С. 199, 200).

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 45. С. 391.

² Там же. С. 45.

должно быть проникнуто нравственным смыслом. Если оно сопряжено с унижением личного достоинства, с издевательством, с местью или просто превращено в «техническую» процедуру, если сам наказывающий не страдает от того, что он наказывает, а безразличен или даже злорадствует, то наказание теряет этот нравственный смысл и становится вредным, извращённым. Извращённое же наказание неизбежно порождает извращённое, расщеплённое, уродливое сознание у воспитуемого, вызывает стремление, иногда надолго затаённое, на ком-нибудь выместить накопившееся зло... Такова одна из язв буржуазного воспитания.

Коммунистическое воспитание юного поколения есть поистине то царство, где нельзя отступать от идеала, а «в нашем идеале нет места насилию над людьми»¹.

Особенно важно в условиях, когда всё же сохраняется – за пределами области воспитания – объективная необходимость в насилии, воспитать в тех, кому ещё придётся к нему прибегать, отношение к нему как к мере только вынужденной, а отнюдь не предпочтительной, как к средству крайнему и чрезвычайному, а не нормальному и естественному. Важно не дать людям «привыкнуть» к насилию, не впустить его в их души и идеалы, не дать ему превратиться в принцип образа жизни, желанный из-за его доступности и грубой простоты как метода решения любых проблем и способа выхода из трудностей.

Только так воспитывается подлинно коммунистическое мировоззрение. Только так великая коммунистическая цель становится не ритуальным самооправданием, а поистине всезахватывающим делом жизни.

5. Высокая миссия воспитателя

Известно, что В. И. Ленин считал предпосылкой и абсолютным условием воспитания целостно развитого человека не что иное, как подъём его собственной культуры до уровня, отвечающего передовой культуре.

Но что значит «взять всю культуру»? Только приобрести предметы, в которых она воплощается: книги, художественные произ-

1 Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 30. С. 122.

ведения, приборы, машины и т. п.? Конечно, не только и даже не столько их, потому что с коммунистической точки зрения предметные воплощения культуры имеют смысл не сами по себе, не как просто «вещи», а лишь как источник развития *самого человека*, его способностей, его творческого мира деяния.

Вся суть в преодолении разрыва между воплощённой в технике, в научных и художественных ценностях культурой, с одной стороны, и уровнем способностей у тех, кто пользуется ею и потребляет её, – с другой. В частности, научное знание бывает зачастую чем-то утилизируемым для рационализации средств жизни, просто безразличным «инструментом», с помощью которого применяющий его человек лишь добивается большего эффекта в своей практической, утилитарной деятельности, но не изменяет своего духовного мира. Напротив, для целостно развитого человека знание не остаётся всего лишь внешним по отношению к его сущностной основе средством, но становится наполняющим собою всю его жизнь, его отношения к другим людям, активно преобразующим фактором.

Но так понятая задача освоения культуры неразрешима без обладающего высшей культурой воспитателя. Такого воспитателя, который в состоянии *представить* достойным образом ценности научной, художественной и нравственной культуры и олицетворять собою их творческий ритм. Такого, который был бы без преувеличения самым интеллигентным человеком своего времени – по целостности развития, по своему *духовному и душевному* складу, который сделал бы не просто профессиональным занятием, а жизненным призванием осуществление высокой *гуманистической* сущности коммунистического воспитания, его социально-преобразовательной революционной роли.

Это В. И. Ленин называл главным: «Народный учитель должен у нас быть поставлен на такую высоту, на которой он никогда не стоял и не стоит и не может стоять в буржуазном обществе»¹. И не только тот учитель, который работает школьным педагогом, а и всякий вообще воспитатель, – ибо сказанное обосновывается не спецификой внутришкольных функций воспитателя-профессионала, а местом и ролью всякого воспитателя в движении к коммунизму.

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 45. С. 365.

Чтобы тезис о высоком положении и миссии воспитателя не звучал лишь как приятная поощряющая похвала, надо понять его внутренний смысл, понять содержательную проблемную логику, которая приводит к этому тезису. Логика эта такова.

Если в обществе господствует задача производить вещное богатство, а человек подчинён производству вещей, то и воспитание низводится до некоей подсобной сферы, лишь подготавливающей новые поколения людей для служения вещам, готовым вещным порядкам и институтам¹.

Если вещи, порядки и институты – цель, а человек – средство, то лучшие культурно-творческие силы ориентируются на достижение вещных результатов, а не на развитие самих людей, не на человечески образовательное «производство». И воспитатель – лишь десятистепенная фигура. Всё это соответствует роли воспитания в классово-антагонистических формациях. Напротив, если производство вещного богатства всё больше подчиняется человеку, если социально значимые вещи, порядки и институты – средство для целостного развития человека, а сам человек – цель, то главнейшим общественным производством не может не быть воспитательно-образовательное дело, развитие всего богатства деятельных способностей и личности самого человека. А такой человек оказывается в состоянии создать также и гораздо большее вещное богатство. Если человек – цель, а не служебный «инструмент», то воспитатель должен стать первостепенной фигурой в обществе, самой талантливой, самой развитой культурно-творческой его силой. Воспитатель имеет право на первое место

¹ Красноречивой иллюстрацией этому служит характеристика американской школы учёным-антропологом и социологом Эшли Монтегю в его книге «Американский образ жизни»: «В школах обучают. Но не воспитывают. Учат читать, писать и считать, прививают всевозможные практические, технические навыки. Это нужно и важно, разумеется, но ведь такие навыки играют лишь подсобную роль, они должны помочь овладеть куда более важным умением – способностью к человеческим взаимоотношениям и творческому сотрудничеству с другими людьми. А для этого надо с детских лет не только культивировать в людях человеческий дух, гуманность, но и развивать в них способность мыслить, учить каждого действовать своим умом как тончайшим критическим инструментом. Именно потому главным образом, что ни в наших школах, ни вне учебных заведений этого не делается, среди нас и развелось так много новых йэжу» (цит. по: Литературная газета. 1968. № 43. С. 14).

по своему социально-организационному статусу, по авторитету и влиятельности *во всех* общественных процессах, по условиям своей работы. Эти условия и нормы работы должны делать её не «нагрузкой», не шаблонным ремесленничеством, а воспитательным искусством и сотворчеством с воспитанниками, для которых он открывает мир. Бережно растить новое поколение людей, каждый из которых – критично-активный и исполненный ответственности человек-деятель, гуманистический борец за коммунизм, – высшая и благороднейшая задача!

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА И ТВОРЧЕСТВО

История философии, понятая как противоречивый процесс фундаментальнейших духовных разысканий¹, включает в себе весьма поучительный опыт в постановке проблемы творчества. Периоды подъёма философской мысли знаменуются дерзким проникновением в категориальную Логику действительности. Это – завоевания диалектического разума, который находит себя в самом центре «гераклитова потока» устремлённого вперёд творческого деяния. Напротив, периоды, отмеченные симптомами упадочнической «усталости» и культурно-исторического кризиса, настолько усугубляют отчуждённость сложившихся и обретших репродуктивное существование, прочно замкнутых на себя форм культуры, что эти формы и их высшее резюме – логические формы – предстают как нечто совершенно отрешённое от их живого источника и невозсоединимое с ним. Творческое деяние и его собственное порождение отказывают друг другу в родстве и кажутся возможными лишь в двух разных мирах, трансцендентных друг для друга. Логические формы выступают не как имманентные самому созидающему процессу, не как его собственные, *формирующие* определения, а лишь как вступающие в действие *post factum*, вторичные, *оформляющие* структуры, уже ставшего результата, покинутого созидающим процессом и чуждого ему. Готовый замкнутый мир, где господствует репродуктивное функционирование, – вот что представляется единственно возможной сферой для логического.

Собственно Логика идентифицируется с Миропорядком, но

¹ Прогресс философского мышления (а не философизирующего словесного ремесла) предполагает, что история философии, всегда далёкая от монотонной «линейности», отнюдь не стала лишь воспоминанием, лишь чем-то архивно-музейным – «всё в прошлом». Только противоречивая многомерность духовной *истории* дарует творческую жизнь философской *логике* и позволяет ей быть поистине диалектической. Подлинный монизм не имеет ничего общего с нищенски унылым униформизмом, не способным ни унаследовать, ни воспроизвести на собственной основе ничем не скованное богатство многообразных поисков и открытий (см. об этом также статью «Партийность в философии» (Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967¹¹)).

совершенно исключается из Миротворчества. Вещи, каковы они в акте своего порождения – *in statu nascendi*, – якобы неподвластны никакой Логике: её час настает лишь тогда, когда вещи утрачивают свою творческую аутентичность и погружаются в устойчивое субстанциалистское Бытие. С точки зрения такой субстанциалистской Логике – Логике Миропорядка, – акт подлинного творчества, если только он вообще возможен и если он всё-таки нечто большее, чем иллюзия, абсолютно вне-логичен, а-логичен и до-логичен. Внутри сферы, доступной этой логике и подвластной ей, творчество не получает *никакого положительного* определения и не поддаётся никакому включению в систему логически обработанного знания. Когда, исходя из такого знания, пытаются всё же добраться до характеристики творчества как первично-порождающего процесса, получается, что принадлежащее знанию логическое начало всякий раз уже не принадлежит творческому процессу и лишь вторично по отношению к нему. Само же творчество как подлинно первичное выступает в одних только отрицательных определениях и в облике недоступного, потустороннего *пред-*начала, т. е. чего-то *пра-*разумного и *а-*разумного. Творческая способность созидать и формировать схватывается только негативно – как способность разрушать и деформировать всё прочно устойчивое, всё гармоничное. Отсюда и возникает представление о творчестве как о стихии *иррационального хаоса* в противовес всякому порядку и всякой регулярности, стихии, которая хотя и порождает конструктивные структуры, но тем не менее являет свою истинную природу не в своих произведениях, а в их деструкции: единственное подлинно творческое дело – это якобы лишь дьявольская негация, нарушающая и сокрушающая косность статичного бытия. Ведь строительство *сохраняет* былое и сущее в каком-то отношении или смысле, как бы радикально оно его ни преобразовало, значит, *признаёт* его. Между тем творческое дело кажется призванным к абсолютному *непризнанию*, чтобы быть свободным от ига субстанциально-замкнутой системы. Творить – значит раз и навсегда разорвать всякие узы логики, покинуть всякий разум, уйти от всякой гармоничной субстанциальности, объективности и положительности. Таков иррационалистический нигилизм, который гонит себя прочь от любой

логической определённости, – всегда только в *иное*, в дурную бесконечность пустого «нет».

Загипнотизированный мощью отчуждённого мира как вещного Миропорядка и его отчуждённой субстанциалистской логики, этот нигилизм делает своим девизом *ломку* («ломать матрицы»!). Он вырастает из внушающей отчаяние неспособности увидеть, каким образом творчество может в созидании предметного мира не изменять себе и не отдавать своих произведений во власть отчуждения. Творчество, распознавшее в гнусностях отчуждения своё собственное дело и свою «служебность», ужаснувшееся этому, но утратившее мужество духа, проклинает свою предметно-созидательную и разумно-логичную деятельность, проклинает самоё себя. Такое самоотрицание и заставляет отвернуться от всякой (несущей в себе положительное) логики, от всякого конструктивно-организованного дела, от всякой солидарности разума. Последний итог на этом пути – негативный фанатизм (который ничуть не лучше позитивного, конформистски-холуйского фанатизма). Таков в конечном счёте явный или неявный смысл вынесения творчества за пределы диалектической логики и иррационалистической апелляции к а-логической стихии.

Постановка проблемы творчества как проблемы диалектико-логической, т. е. отнюдь не «вынесенной за скобки» логики и не иррационализированной ни в малейшей мере, конечно, предполагает последовательную социально-гносеологическую критику рассудка. Ибо рассудок, каким он развился в институциональной науке на основе овеществления знания (в отличие от рассудка как снятого момента, присущего безрассудному разуму), как раз и характеризуется такими превращёнными формами мышления, в которых творческий процесс предстаёт всецело «вынесенным за скобки», в «интуицию» и т. п. Но критика рассудка – самостоятельная тема для исследования.

Диалектическая логика не только по необходимости рассматривает проблематику творчества как свою собственную, отнюдь не внешнюю для себя, но и *вообще возможна лишь как логика творческого процесса*, причём не «между прочим», а всецело, от начала и до конца. Она невозможна как субстанциалистская система натуралистической онтологии, отвлекающаяся от превра-

щения диалектики природы в диалектику культуры, где субстанция обнаруживает и доказывает свою незавершённость и прерывает творческое достраивание в качестве субстанциального характера субъекта – общественного человека. На деле это диалектика открытости мира человеку и человека – миру, диалектика предметной *деятельности*, которая потому и осваивает природу, что одновременно творит культуру, и наоборот. До человеческой культуры и вне её, т. е. вне превращения в диалектику деятельности, ещё нет того достраивающего субстанцию природы осваивательски-творческого процесса, для которого диалектика есть его собственная логика. Это – не логика субстанции, завершённой и замкнутой на себя без субъекта, как полагает объективизм, и не логика субъекта, который не нуждается ни в какой отличной от него самой субстанции, как полагает субъективизм, нет, это *диалектика субстанции и субъекта*. Это – логика осваивательски-творческого процесса *становления субстанции субъектом*.

Творчество в таком понимании, т. е. взятое во взаимоотношении с освоением, с деятельностью наследованием универсально-всеобщих определений, должно противостоять угрозе инфляции слова «творчество» и связанному с нею вытеснению философских понятий обывательскими универсальными банальностями¹. Противостоять этой угрозе – задача насущная ещё и потому, что понятию творчества ныне не повезло; термин, обозначающий его, стал модным: он по совместительству служит и модерн-украшением сциентизированному «здоровому смыслу», соседствуя со всякими модельными структурами, и одновременно – почти дежурным эпитетом при таких испытанных речевых единицах, как «труд», «успехи» и «инициатива».

Вряд ли сто́ит всерьёз вести полемику против совсем натуралистического «творчества» на уровне насекомых и т. п. Обратим внимание лишь на такое весьма типичное толкование творчества, когда оно определяется через «делание нового» (на философизированном жаргоне: «качественно нового»). Всё дело оказывается тут в *новизне*, которая отличает творчество от нетворчества как дело небывалое, оригинальное, не похожее на всё то, что уже

¹ См.: *Лифшиц Мих.* Либерализм и демократия // Вопросы философии. 1968. № 1. С. 101.

приелось на этом свете и успело стать «старым». Такое негативное *отличение* – разве не естественнейший способ указать на то, что такое творчество? Но попытаемся всё же к нему критически присмотреться.

Ещё полбеды, когда негативное отличие творчества как «делания нового», представляющее собой лишь рассудочную изолирующую абстракцию, принимается за способ, дающий дефиницию «специфики» подлежащего исследованию предмета: «специфика» фиксируется, а суть дела ускользает. Ибо творчество только потому и выходит к новым горизонтам действительности, что достигает более полного и глубокого овладения богатством «старого». Оно есть акт всецело *исторический*, вбирающий в себя и возрождающий в себе всё то живое движение культуры, внутри которой и из наследования которой он сам возник и стал осуществим. Но упускающую всё это из виду формальную дефиницию ещё можно преодолеть содержательным анализом проблемы. Гораздо хуже получается, когда сама «природа» творчества с самого начала истолковывается как состоящая в негативном отличении, в *отталкивании* достигнутых форм культуры как «старых» и в стремлении к «новому» как таковому, т. е. непохожему на бывшее, ему несвойственному и с ним контрастирующему. Творчество, с этой точки зрения, оказывается лишь погоней за инаковостью.

Находки, едва обретенные, так скоро становятся для негативного отличения уже «устаревшими» и присоединившимися к безнадежно «старому» миру, что приходится вновь и вновь подхлестывать себя на пути к переменам, к иному. И чем меньше удаётся ему задерживаться на чём-то определённом и чем интенсивнее это перебирание непрерывно устаревающих новообразований, тем больше оно лишает себя глубины и основательности в этом всё ускоряющемся скольжении по поверхности и разбегании в экстенсивную бесконечность калейдоскопа. Чем ненасытнее жажда мельтешащих новообразований и чем упорнее это торопливое «творчество», тем острее нехватка времени, потому что оно всё менее способно обогатить и сконцентрировать своё время помножением его на бывшее, на «старое», возведением его в степень основательностью. Чем решительнее и быстрее

оно стремится убежать от косности и рутинной мелочности, цепляясь за инаковость, тем более мелочным становится само. Кричащие, но ничтожные нюансы, вариации всё на ту же тему, согласно правилу «всё течёт, и ничего не меняется», – таков удел этого «творчества»! По существу, это – лишь попытка дать респектабельное имя склонности «современного» *обывателя* (в том числе около-научного и около-художественного) ничему себя не посвящать всерьёз и ничего не принимать всерьёз, но непрестанно «меняться» и куда-то торопиться, всё время оставаясь не затронутым сколько-нибудь значительным Смыслом. Потерявший себя в мире вещей, он ни в одной из них не открывает неовеществлённого культурного содержания, которым бы он смог наполнить себя, и вечно гонится от пустышки к пустышке, застряв в беличьем колесе суеты.

Вряд ли кто ограничится простым воспроизведением такого рода расширительно-«популярного» представления о творчестве в философии. Но отвергнуть его лишь в этой крайней, явно вульгарной форме – мало. Надо ещё преодолеть «принцип» негативного отличения творчества от «нетворчества». Иначе может получиться лишь рассудочное усовершенствование («рационализация») и «углубление» *того же самого* в его основе представления. При таком «углублении» путь лежит от творчества как «дела нового» к иррационалистическому нигилизму. Творчество тогда становится темой, которая используется для отодвигания в сторону диалектической логики, вместо того чтобы служить постижению и развитию самой этой логики как подлинно диалектической.

На деле творчество для диалектической логики – это вообще не только и не столько «тема», сколько характер всей логики от начала и до конца. Если человеческое творчество в истории культуры, т. е. прогресса человеческих сущностных сил, – нечто большее, чем иллюзорная хрустальная мечта поселившихся в «интермундиях» одиночек, если их творчество принадлежит в качестве *самого* основательного дела – делу истории, то творческой должна быть в конечном счёте сама логика этой истории.

Если творчество есть не «божественное» или иррациональное, а имманентное человеческой предметной деятельности *дей-*

ствительное созидание принципиально новых возможностей, то это происходит не вопреки всей действительности в её субстанциальных определениях, не вопреки её собственной всеобщей логике или в негативном противостоянии ей, а лишь благодаря *логике самой действительности*. Если история творчества есть в каждом своём шаге не что иное, как *творчество истории*, и в то же время всё это строительство мира культуры совершается как достраивание мира природы в её субстанциальности, то оно может быть лишь делом человека как творческого существа, осваивающего логику действительности. Чтобы быть творческим субъектом, человек должен быть – и это абсолютная предпосылка – субстанциальным, т. е. должен воспроизводить субстанциальность как свою собственную и сам достраивать её.

Значит, проблема в том и состоит, чтобы понять и развивать диалектическую логику как такую, которая становится логикой человеческого достраивания субстанции в творчестве культуры, логикой становления субстанции субъектом. Значит, подлежит критике субстанциалистская (объективистская, «бессубъектная») логика, реакцией на которую в качестве восполняющего её антипода является иррационалистический нигилизм. Побочным продуктом такой критики может быть также и преодоление всех форм имитации диалектики и словесной мимикрии под неё, которая дух приносит в жертву букве. В. И. Ленин писал о ней: «Чрезвычайно широкие слои тех классов, которые не могут миновать марксизма при формулировке своих задач, усвоили себе марксизм... крайне однобоко, уродливо, затвердив те или иные “лозунги”, те или иные ответы на тактические вопросы и *не поняв* марксистских критериев этих ответов... Повторение заученных, но непонятых, непродуманных “лозунгов” повело к широкому распространению пустой фразы»¹.

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 20. С.88. В другом месте В. И. Ленин пишет: «Великую гегелевскую диалектику, которую перенял, поставив её на ноги, марксизм, никогда не следует смешивать с вульгарным приёмом оправдания зигзагов политических деятелей... с вульгарной манерой смешивать в кучу отдельные заявления, отдельные моменты развития разных стадий единого процесса... Не следует смешивать эту великую гегелевскую диалектику с той пошлой житейской мудростью, которая выражается итальянской поговоркой... (проткнуть хвост, где голова не лезет)» (Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 400 – 401).

Общелогический субстанциализм предполагает (хотя, правда, одновременно и порождает) объективистски-фаталистическое истолкование истории, не оставляющее места для самостоятельности, для разумно-нравственной личностной суверенности и процесса творческого целепродуцирования. Поэтому критика субстанциализма, изображающего логически-всеобщее как господствующее над миром основаноначало, таящее в себе предположенным всё многообразие особенного и единичного (например, гегелевский логический «преформизм»), предполагает критику тех отчуждённых форм, с точки зрения которых человек выглядит как конформистская марионетка господствующей над ним Логикой, как пешка в её всемирно-исторической игре.

Картина исключаящего творчество «закрытого» Миропорядка подлежит объяснению из особенных, исторически переходящих отчуждённых форм человеческого творчества, которое само придаёт истинной логике действительности враждебный ему и отрицающий его, функционально-нетворческий характер. Диалектическая логика в её творческой подлинности как диалектика субстанции и субъекта раскрывается в результате её *очищения* от субстанциалистского «транспонирования» и извращения, делающего «закрытой», замкнутой на себя, статичной системой.

Диалектика есть логика, по которой человек «живёт миром», логика всебытийности человека. Это – не так предпосылка, которую можно просто «учесть» в предисловиях и примечаниях к исследованиям по диалектике или которую простительно оставить за порогом у входа в её собственную систему. Это её имманентный организующий принцип, по которому она сама себя организует и развёртывает, не нуждаясь ни в каких «мета»-приёмах упорядочения, ставимых над ней, – принцип её творческой жизни, её «открытости». Диалектика есть Логика-Этика¹ культурно-исторического творчества, есть в самом подлинном смысле *философия*

¹ Диалектическая логика есть Этика не в каком-то идеологически-морализирующем смысле и не в смысле положительной науки о существующей нравственности, а в собственно философском, Спинозовском смысле. Она – не универсальный канон нравственного смирения с Миропорядком, но Логика личностной суверенности человека и его познающего и *нравственного* разума. См. об этом также принадлежащую автору этих строк статью «Маркс Карл» в «Словаре по этике» (М., 1970. С. 160 – 163).

человека – человека в его революционно-критической «открытости» навстречу миру. Такое понимание не может вполне развернуть и утвердить себя, не преодолевая самым последовательным и бескомпромиссным образом объективистски-фаталистического, субстанциалистского истолкования истории, в особенности *экономического материализма*. Последняя всецело находится в плену отчуждённых форм и вещных структур и представляет собой не что иное, как рационализованную и сциентизированную идеологию «структурного» Миропорядка.

Если Карл Маркс за отношениями вещей открыл отношения людей¹, то экономический материализм, напротив, низводит отношения людей до уровня чисто вещных. Если марксизм благодаря своей революционной критичности открыл в социальном мире *мир человека* и понял *человеческую* действительность как в конечном счёте единственную культурно-историческую, социальную действительность, то экономический материализм, напротив, признаёт лишь *мир вещей*, в котором человек находит себя лишь в качестве более или менее сознательной *вещи*, состоящей на службе у законов этого мёртвого мира.

Общественный человек, культурно-исторический субъект сводится к носителю экономически предопределённых социальных ролей и масок. Это – не творец истории, не автор и одновременно действующее лицо своей исторической драмы², а только *вещный персонаж* – марионетка, функционирующий по готовому «сценарию». Это – рафинированный и стерильный конформист, homo oeconomicus.

Карл Маркс, исходя из диалектики деятельности, из логики человеческого созидания в культурно-историческом процессе, объяснил «на голову поставленный» мир отчуждения и овеществления. Он проанализировал, исходя из деятельностной сущности человека как культурно-исторического субъекта, также и процесс деперсонализации человека и превращения его в вещного персонажа, раскрыл природу *вторичных* фигур в процессе отчуждения, которые «выступают как всего лишь представители

¹ См.: Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 23. С. 45.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4, С. 138.

персонафицированных вещей»¹. Вот эту самую *вторичность*, эту производность обезличенных персонажей от представляемых ими социальных вещей, эту сугубо превращённую форму, в которой человеческая сущность совершенно стёрта² и принимает экономический материализм за человеческую сущность и за историческое предназначение человека.

Действительная вторичность актов сознания и воли людей по отношению к их предметной деятельности и её условиям неправомерно смешивается со специфической вторичностью деперсонафицированных фигур в процессе отчуждения по отношению к овеществлённым формам культуры, – смешивается лишь ради увековечивания и универсализации этого превращения человека в «тень своей собственной тени»³. Поэтому соответствующая экономическому материализму субстанциалистская логика (структуралистская «система Миропорядка») есть на деле не что иное, как *логика конформистских персонажей*, их универсальная «шпаргалка» для удачливого функционирования в «закрытом» и «законсервированном» вещном Миропорядке. Это – *логика* сциентистской *апологии* фтализированного облика истории, которая якобы всегда идёт «туда, куда положено»⁴.

В противовес этой субстанциалистской и структуралистской логике марксистская диалектическая логика есть логика *действительного* природного и – в преемственном единстве с ним – культурного *мира* не как «закрытого» и замкнутого на себя, а как в самой его субстанциальности незавершённого и «открытого», т. е. не как статичного мира готовых «данностей», а как динамичного *мира проблем*. Это диалектика становления субстанции субъектом, диалектика человеческого творчества.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 541.

² См. об этом подробнее: *Batschschew H. S. Primäre und secundäre Figuren in Entfremdungsprozess nach Marx //Karl Marx und die moderne Philosophie. Moskau: Verlag Progress, 1968. SS. 249 – 278. См. также: Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип //Проблема человека в современной философии. М., 1969.*

³ Это выражение заимствовано из памфлета Э. В. Ильенкова «Почему это мне не нравится» (Культура чувств. М., 1968. С. 41).

⁴ См. статьи «Утилитаризм», «Фатализм», «Экономический материализм» и «Субъективизм» в «Философской энциклопедии» (Т. 5. М., 1970)².

Призвание диалектической логики – не рационализация той эмпирии, которую структурализм уже объявил «смертью человека» (Фуко) среди научно отлаженных безличных ролей, и не негативный критицизм романтического толка, критический синтез всех творческих сущностных сил человека – познавательных, художественных, нравственных, т. е. не редукция их, а их выведение из их конкретного единства в деятельности.

РЕВОЛЮЦИОННАЯ КРИТИЧНОСТЬ И ДЕЙСТВЕННОСТЬ МАРКСИСТСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Невозможно понять ни становление марксистской диалектики, ни её сложившееся содержание, не раскрывая её революционной критичности. В той мере, в какой Маркс завершал духовную работу, которая вела его к созданию принципиально нового и способного развиваться далее на своей собственной основе целостного мировоззрения, он всё больше выдвигал на первый план эту проблему. В своих знаменитых тезисах «К Фейербаху»¹ (получивших прочную известность под изменённым названием «Тезисов о Фейербахе», хотя на самом деле Маркс посвятил их не только и даже не столько Фейербаху и его критике, сколько выработке своей собственной, новой философской точки зрения и определению её специфического содержания) он сформулировал афоризм, подытоживший принципиальное решение им этой проблемы: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»¹. В этих двух строчках, занесённых Марксом в его записную книжку в апреле 1845 г. в Брюсселе, заключён громадный смысловой потенциал.

Время с безжалостностью и суровостью заставило отбросить иллюзию, будто истинный смысл этого афоризма, звучащего как лозунг, достаточно прост. Сколько теперь существует различных версий, притязающих на то, чтобы быть единственно верным и исчерпывающим его истолкованием?!

На одном полюсе – «ультралевый» (и поэтому обращающийся грубейшей «правизной») анархизм и авантюризм, нетерпеливо порывающийся немедленно и с маниакальной решимостью перевернуть мир буквально вверх дном, чтобы независимо от объективных условий и любыми средствами – предпочтительно самыми разрушительными – навязать ему свою волю и свою готовую «всемирную» истину в последней инстанции. На другом полюсе – правый оппортунизм, который тоже выступает за изменение мира, но только в тех заранее дозированных размерах, которые согласуются с сохранением его неизменных устоев.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 4.

Это по сути апология классово антагонистического общества под модернизированными вывесками и декорациями и на деле означает лишь фальшивое подкрашивание и подновление старого мира, приспособление «всей старой мерзости» (говоря словами Маркса)²⁾ к требованиям прогресса. На одном полюсе волюнтаризм, готовность пожертвовать всей исторически выработанной культурой и даже самим человечеством ради того, чтобы немногим оставшимся в живых навязать примитивный строй, стоящий вообще ниже уровня цивилизации, но выдаваемый тем не менее за коммунизм. На другом – конформистская умеренность, предлагающая свои услуги в деле «чинки и штопки» рутинного буржуазного хлама, умеренность, основанная на вере в непоколебимую прочность наличного бытия, в неподатливость мира, каков он есть, в неотвратимость его судеб, навязывающих человеку каноны его жизни и формирующих самого человека вместе со всеми его целями, волями и идеалами.

Ни тот ни другой – ни субъективистский волюнтаризм, ни объективистский фатализм – не имеют ничего общего с подлинным диалектическим смыслом Марксова афоризма, с марксистским решением проблемы критичности теории и критичности практики. И тот и другой одинаково чужды Марксу, как бы эта чуждость ни маскировалась различными подделками. В. И. Ленин писал о подобных подделках в 1910 г.: «Чрезвычайно широкие слои тех классов, которые не могут миновать марксизма при формулировке своих задач, усвоили себе марксизм... крайне односторонне, уродливо, затвердив те или иные “лозунги”, те или иные ответы на тактические вопросы и *не поняв* марксистских критериев этих ответов... Повторение заученных, но непонятых, непродуманных “лозунгов” повело к широкому распространению пустой фразы...»¹ На эту опасность усвоения марксизма в совершенно опошленном и превращённом во фразы виде указывал и Энгельс.

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 20. С. 88. Имея в виду идеологов II Интернационала, Ленин писал в 1917 г., что с учением Маркса происходит то, что не раз бывало в истории с учениями революционных мыслителей, а именно – после их смерти делаются попытки превратить их в иконы, канонизировать их, выхолащивая их революционное содержание (см.: Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 33. С. 5).

Но как бы ни были вульгаризированы великие идеи подлинного марксизма в устах тех, кто обращает их в пустую фразу, эти идеи, взятые в живом контексте истории диалектики, обнаруживают весь свой гуманистический смысл, всю силу своей революционной критичности.

Когда Маркс формулировал свой знаменитый афоризм, он уже имел перед собой достаточно чётко выраженные типические формы и объективистской, и субъективистской концепций. Он уже столкнулся и с романтически-утопическим «критицизмом», выступившим с претензией немедленно, как только его услышат, неузнаваемо преобразить мир одним только своим гневно-критическим словом, и с умеренно-апологетическим «некритическим позитивизмом», довольствовавшимся некоторыми улучшающими и подкрашивающими наличное бытие поправочками. В расколовшейся гегелевской школе типично субъективистские концепции развивали такие младогегельянцы, как Макс Штирнер, предвосхитивший последующее движение анархистского бунтовничества и левого романтизма, а через ряд посредствующих звеньев – также и активизм экзистенциалистского толка; Бруно Бауэр, выдвинувший философию «самосознания» и «критической критики», которая знаменовала его движение от Гегеля назад к субъективистски понятому Фихте, – движение, ныне часто повторяемое в современной буржуазной философии. Консервативно-позитивный объективизм защищали гегельянские «ортодоксы» старого закала.

Мировоззрение Маркса формировалось в процессе критического преодоления им и той и другой позиции. Маркс выработал *принципиально новую ориентацию*, послужившую живительным источником для творческих поисков и решений, выработал именно благодаря тому, что понял задачу изменить мир как адресованную также и *объективному познанию*, включая в особенности философию, и требующую определить принципиально новый способ отношения к действительности и к практике. Философия уже не могла оставаться просто чем-то допускающим своё приложение к практике («переход к практике»), она сама становилась мышлением, имманентным процессу изменения мира и столь же *критичным* и *творческим*, как и весь реально-пре-

образовательный и созидающий новые социальные отношения процесс.

Она сама вовлекалась в этот процесс, выступая как революционно-критичная, т. е. подлинно революционная и последовательно гуманистическая, философия, которая сознаёт поэтому и свою органическую связь с социальноклассовой почвой и всегда стремится к ясности этой связи.

Для Маркса его тезис, требовавший не просто так или иначе *интерпретировать* мир, каков он есть, но *изменять* его, означал именно повышение, причём несравненное повышение ответственности самой научной и философской мысли, расширение и углубление её творческой работы. Менее всего этот тезис выражал собой разочарование в познающем разуме, умаление его достоинств и упование на то, что отъединённая от теории «самапо-себе-практика» сможет решить все проблемы человечества и изыщет спасительные ответы на все мучительные вопросы. У Маркса не могло быть и речи об апелляции *от* теории *к* практике *вместо* обогащения теории, о вытеснении познавательных задач узкопрактицистским действием, каково бы последнее ни было – то ли умеренно-конформистским, в стиле «рационального» филистерского утилитаризма, то ли необузданным, безмерным, в стиле «иррационального» бунтарства и анархизма. Напротив, Марксов тезис ставил, как никогда, высоко достоинство *объясняющей* мысли, неизмеримо усложнял её задачи, возлагал на неё гораздо более серьёзные надежды, заставлял научное и философское познание браться за гораздо более трудные проблемы; он ориентировал на гораздо более фундаментальный способ постановки даже тех проблем, которые были уже тогда сформулированы. Это в свою очередь требовало предельной отточности и проникновенной силы мышления, полнейшей его свободы от предвзятых предпосылок и оценок, догматических канонов и готовых выводов, т. е. требовало той *высшей культуры* мышления, без которой всякие претензии на революционный характер философии обращаются в звонкую фразу. Эта культура мышления и есть не что иное, как *диалектика*, ставшая достоянием познавательной способности, воспитанной на всём опыте и всех уроках борьбы человечества за истину.

В свете сказанного становится понятным, каково значение проблемы отношения объясняющей теории к практической деятельности как борьбе и созиданию, т. е. к деятельности, пронизывающей собой и образующей всё движение социальной действительности, всё движение истории. Это проблема взаимной критичности теоретической и непосредственно практической деятельности. Такая критичность возможна лишь при условии внутреннего *единства* теории и практики, но не в смысле их примитивного синкретизма, а в смысле тождества их как развитых противоположностей, непрерывно переходящих друг в друга. Становление диалектики как содержательной лотки развивающегося Марксова мировоззрения есть вместе с тем становление и всё более последовательное утверждение революционной критичности. Духовная биография Маркса, философски резюмированная, позволяет выделить в ней основные периоды в процессе выработки такой критичности и помогает лучше разобраться в том, что она собой представляет.

1. От романтического критицизма через преодоление гегелевского «некритического позитивизма» к коммунистической критичности

Хотя до 1842 г. (включительно) взгляды Маркса ещё не обрели той самостоятельности, которая позволяла бы квалифицировать их как определённую целостную концепцию, тем не менее уже в этот период – собственно ранний (в отличие от периода 1844 – 1845 гг.) – выявляются моменты, достаточно интересные с точки зрения рассматриваемой проблемы и имеющие к ней самое прямое отношение. В этот период совершается процесс *первоначального* освоения (изучения) Марксом духовного наследия классической немецкой философии. Многообразные обстоятельства социальной атмосферы в Рейнской провинции и ближайшим образом воспитание юного Карла Маркса сделали возможным восприятие именно романтически-критических мотивов в тогдашней духовной культуре. Следует иметь в виду, что в числе оказавших на него существенное влияние были такие люди, как его отец Генрих Маркс, верный духу Просвещения,

духу Вольтера – Лессинга; Людвиг фон Вестфален, настроенный романтически и сочетавший свободололюбивые взгляды, в том числе сен-симонистские, с прекрасным знанием эпической поэзии; директор Трирской гимназии, преподававший историю и философию, кантианец Виттенбах... Между тем прусская монархия являла собой нечто резко контрастирующее с прогрессивными тенденциями духовной культуры, усвоенными Марксом. Говоря словами Вильгельма Либкнехта, над всем стояло «какое-то верховное существо, которое вопреки всякой логике наделялось такими атрибутами, как Всемогущество, Всеведение, Всеблагость, Непогрешимость... у народа отнималась всякая способность к самостоятельному мышлению и... на него возлагалась лишь одна обязанность – слепо верить и слепо повиноваться правительству»¹. Такой контраст способствовал выработке у юного Маркса мироощущения, проникнутого пафосом бурного романтического протеста и негодующего отрицания недостойной окружающей реальности. Так, в его стихотворной трагедии «Оуланем» (1837) герой провозглашает: «Этот мир проклятый должен быть разрушен, и я сомну его упрямое бытие»². Тот же мотив звучит в его песне «Человеческая гордость»:

С презрепием перчатку я бросаю
В раскрытое лицо старого мира³.

Юный Маркс весь в страстном кипении неистощимой энергии, устремлённой к героической борьбе в духе фихтевского мироозидующего этического деяния с его трансцендентальным идеалом:

...Весь я там, где штурм и шторм.
Всё добыть – моё желанье:
Дар богов постичь стремлюсь...
Хватит нам молчанья. Хватит
Жить без помыслов и дел⁴.

¹ Либкнехт В. Германия полвека тому назад. СПб., 1907. С. 11.

² MEGA. I. Abt. Bd. 1. Halbbd. 2. S. 50.

³ Ibidem.

⁴ Цит. по: Волков Г. Рождение гения. М., 1968. С. 50 – 51.

Однако именно потому, что этот мятущийся дух деяния воспевался как некий *иной* мир, романтически противопоставляемый всему сущему, он терял соприкосновение с «посюсторонним», прозаически-земным миром и его логикой бытия, безотносительно к которой невозможна никакая реальная борьба с ним.

Певец, мечта моя легка.
Я улетаю в облака.

И тогда обнаруживалась вся неосновательность этого критицизма, его отрешённость и замкнутость в сфере «заоблачных» грёз:

Пóлно, пóлно, то лишь грёзы
Сердце сетью оплели,
Унося в эфир от прозы
В прах поверженной земли¹.

Хотя сам молодой Маркс очень недолгое время придерживался этого романтического противопоставления сущего и должного, весьма поучительно то историческое и логически необходимое обстоятельство, что точка зрения революционной критичности, присущая диалектике, могла быть выработана только путём отрицания и снятия этого романтического критицизма. Ибо они глубоко различные мировоззрения. Как бы ни был привлекателен (особенно для молодых умов) романтический критицизм своим бескомпромиссным – наперекор всему миру – следованием своему этическому идеалу и своим мятежным отвержением решительно всей расходящейся с этим идеалом действительности, всё же ему не хватало «земной» способности погрузиться в проблемы-противоречия действительности и мужественно нести бремя реальной борьбы и реальной ответственности за её последствия, не совпадающие с немедленным и полным торжеством идеала. Романтизму не хватало трезво-самокритичного понимания реаль-

¹ Цит. по: *Лифшиц М.* Вопросы искусства и философии. М., 1935. С. 165 – 166.

ной роли своих попыток воспарить над бедами и язвами, трудностями и трагическими осложнениями, коварными парадоксами и вновь встающими проблемами, попыток отвернуться от них и уйти прочь, а между тем эта реальная роль мало похожа на ту благородную миссию, которую он себе приписывает в идеале. Вот почему перейти к конкретной критичности, присущей диалектике, можно, только преодолев абстрактно-максималистский романтический критицизм.

Молодой Маркс разочаровался в своём романтизме, обнаружив его главный порок: на пути к монистически-целостному и систематически продуманному воззрению «оказалась серьёзной помехой... противоположность между действительным и должным»¹. «Всё действительное расплылось... Нападки на современность, неопределённые, бесформенные чувства... сплошное сочинительство из головы, полная противоположность между тем, что есть, и тем, что должно быть»², – пишет он своему отцу в 1837 г.

Так молодой Маркс решает навсегда покинуть страдающий дуализмом романтический критицизм. И хотя полностью устранить этот дуализм на деле, в конкретном решении социальных проблем ему удастся, как мы увидим, далеко не сразу (дуализм должного и сущего окажется воспроизведённым в новой, осложнённой форме в истолковании природы государства в 1842 г.), тем не менее принципиальное отношение к нему становится с этого времени явно отрицательным. Когда Марксу пришлось столкнуться несколько позднее (работая в «Рейнской газете») с субъективистским романтическим критицизмом некоторых берлинских младогегельянцев, объединившихся в кружок «Свободных», то он недвусмысленно выступает против такой их позиции и делает это весьма резко. Он идёт на разрыв отношений со «Свободными», в частности с Эдуардом Мейеном, считая непростительным заблуждением последнего именно то, что у него «излюбленная категория – *долженствование*». В противовес максималистскому требованию: «газета не должна проявлять сдержанность, она обязана действовать *самым крайним образом*», равно как

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 8.

² Там же. С. 7.

провозглашению лозунга свободы в её «необузданной, санкюлотской... форме» и претензии «перевернуть мир», Маркс отстаивает то понимание свободы, согласно которому она должна корениться в «самостоятельном и глубоком содержании», а не в звонких и хлётких декларациях. Он отвечает Э. Мейену контртребуванием: «поменьше расплывчатых рассуждений, громких фраз, самодовольства и самолюбования и побольше определённости, побольше внимания к конкретной действительности, побольше знания дела»¹.

Новая точка зрения, к которой пришёл Маркс, покидая романтизм 1837 г., тоже ещё не была выработана им самим самостоятельно, она сложилась в результате такого освоения философии Гегеля, которое во многом сближало его с левыми младогегельянами, не впадавшими в романтизм. К этому привёл его поиск более глубокой и действенной критичности, нежели та, которая была присуща романтизму. При этом обнаруживается любопытный парадокс: на пути углубления критического характера своего мировоззрения Маркс пришёл к той самой философии Гегеля, которая отнюдь не была ему симпатична как раз из-за её «некритических» мотивов и которую он отвергал ради фихтевского духа деяния. Дело здесь не только во влиянии университетских преподавателей – гегельянцев Эдуарда Ганса, Гефтера и др. Сама задача построить синтетически-целостное, монистическое воззрение – задача, имманентно присущая классическому немецкому идеализму в его общей тенденции, толкала Маркса к усвоению высшего достижения этой тенденции – философии Гегеля. Так и получилось, что действительная эволюция взглядов Маркса оказалась заключающей в себе много неожиданного. Работа над выяснением «исходного пункта и необходимого развития философии» (таков был подзаголовок его диалога «Клеант») завлекла его «подобно коварной сирене, в объятия врага». И вот он видит: «Мой последний тезис оказался началом гегелевской системы»²; «всё крепче становились узы, связавшие меня... с современной мировой философией, влияния которой я думал избежать»³. Поз-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. С. 369.

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 13.

³ Там же. С. 14.

же Маркс отметит такую закономерность: «...первая критика всякой науки необходимо находится во власти предпосылок той самой науки, против которой она ведёт борьбу...»¹ Власть гегелевских предпосылок над мыслью Маркса оказалась в 40-е годы очень существенным воспитывающим её фактором. Надо было сначала испытать эту власть над собой, чтобы потом обрести способность к снимающей её критике – к критике, которая позволяла стать действительно *выше* гегельянства, включая и его разновидность – младогегельянство.

Чем же обогатил Маркс своё мировоззрение (в аспекте его критического характера) после разрыва с романтизмом? На почве объективно-идеалистических предпосылок философии Гегеля уже не могло быть речи о такой критической позиции, которая основывалась бы лишь на произвольном выборе, на каком-то субъективном (хотя, быть может, и надъиндивидуальном) принципе, не состоящем в генетическом единстве с объективной действительностью и не нуждающемся в том, чтобы найти своё оправдание в таком единстве. Должное и сущее требовалось понять не как две изначально не имеющие между собой ничего общего, самостоятельные и чуждые друг другу сущности, которые лишь внешним образом вступают в конфликт, обнаруживая свою несоединимость и всю глубину разделяющей их пропасти, а, напротив, как два диалектически необходимых момента единой самопротиворечивой действительности, моменты её саморазвития и самоотрицания. Всё это обязывало критику стать гораздо более содержательной, объективной и, главное, *историчной*: она переставала быть только выражением некоего оценивающего отношения к историческому бытию извне, она обретала призвание быть сознательным выражением *самокритики истории* в её диалектическом движении.

Маркс стал ориентироваться не на дуализм, а на исторический монизм. И это была в высшей степени ценная, концентрирующая в себе громадную содержательно-логическую культуру мышления плодотворная ориентация. Однако – и тут сказывалась специфическая власть гегелевских предпосылок – это был монизм идеалистически-субстанциалистский, заточивший все возможности

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. II. С. 33.

человеческого прогресса в замкнутую систему господствующей над миром абсолютной Идеи, в систему, где безраздельно царит «деспотизм всеобщего». Примирительно-консервативные мотивы у самого Гегеля, несомненно, были внутренне связаны с этим «деспотизмом всеобщего» и находили в нём свою адекватную им логику. Молодой Маркс, отнюдь не склонный разделять эти мотивы, считает, что они имеют «свои наиболее глубокие корни в недостаточности принципа или в недостаточном понимании философом (т. е. Гегелем. – Г. Б.³) своего принципа»¹, а не в его бесконечном приспособленчестве, как полагали некоторые. Хотя уже здесь перед Марксом встаёт задача «выйти за пределы» гегелевской системы, однако тогда ему удаётся сформулировать принципиальные цели критики лишь на языке этой системы: «... критика определяет меру отдельного существования по его сущности, а меру особой действительности – по её идее»².

Маркс, не случайно указывает прежде всего на «недостаточность понимания философом своего принципа». Он стремится защитить Гегеля и не согласен с «некоторыми гегельянами, неправильно понимающими нашего учителя, что умеренность есть нормальное проявление абсолютного духа...»³ В качестве более правильного понимания он предлагает такое, согласно которому абсолютный дух делает своим нормальным проявлением «превращение философии в практическое отношение к действительности»⁴. «...Так философия, охватившая целый мир, восстаёт против мира явлений. Такова в настоящее время гегелевская философия»⁵. Именно она, полагает Маркс, явила собой то «чистое, идеальное пламя науки», которое «оказалось животворящим духом всемирно-исторических процессов»⁶. Более того, Маркс приветствует приближающуюся революционную бурю от имени истолкованного таким образом гегелевского идеализма и изображает её как грядущее последствие этой «великой,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 77.

² Там же.

³ Там же. С. 196.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 195.

⁶ Там же. С. 201.

мировой философии»¹. Пламя реальной борьбы для него есть не что иное, как обращённое вовне порождение «внутреннего света» Идеи: «...ставший в себе свободным теоретический дух превращается в практическую энергию и, выступая как *воля*... обращается против земной, существующей помимо него действительности»².

Такая защита Гегеля скорее свидетельствует о том, как далёк от гегелевской ортодоксальности был Маркс даже в тот период. Вспомним те страницы гегелевской «Философии духа», где критицизм рассматривается как всего лишь скоропреходящий симптом молодости. Юным умам свойственно выражать недовольство окружающим миром. Такова молодёжь, ничего не поделаешь! Но зато Гегель утешает нас тем, что столь же закономерно и исцеление от дерзостного желания переделать мир; более почтенный возраст делает человека существом смиренным или, как говорит Гегель, «зрелым мужем». «Содержание идеала, – по гегелевской характеристике, – наполняет юношу чувством деятельной силы, он воображает себя поэтому призванным и способным переделать мир... Того обстоятельства, что содержащееся в его идеале субстанциальное всеобщее по своей сущности уже получило в мире своё развитие и осуществление, мечтательный дух юноши постичь не в состоянии»³. Но вот наконец Абсолюту удаётся сломить младую гордыню и втиснуть индивида в уготованные ему рамки спокойной «практической жизни». «Поскольку человек переходит, таким образом, в практическую жизнь, он, конечно, может испытывать досаду и печаль по поводу состояния окружающего его мира и даже терять надежду на улучшение этого состояния; однако он сживается всё-таки с объективными обстоятельствами и живёт, привыкнув к ним и к своим занятиям»⁴. «...Взрослый человек уже не находится более во власти своих... субъективных взглядов и не занят уже только своим личным развитием, но погружён в разум действительности и проявляет себя деятельным для мира» (т. е. для мира, *каков он есть*, в его якобы завершённой разумности). «...Если человек не хочет погибнуть, то он должен признать, что мир существует самостоятельно

¹ Там же. С. 196.

² Там же. С. 77.

³ Гегель. Сочинения. Т. III. М., 1956. С. 94.

⁴ Там же. С. 96.

и в основном *закончен*. Он должен принять условия, поставленные ему этим миром, и от их неподатливости отвоевать то, что он хочет иметь для себя самого... Это единство с миром должно быть признано не как вынужденное отношение, но как отношение разумное...

Мир – это осуществление божественного разума... Мир может поэтому... претендовать на то, чтобы его признали законченным... *Взрослый человек* поступает поэтому совершенно разумно, отказываясь от плана полного преобразования мира... и так ему остаётся ещё много простора для почётной, далеко идущей и творческой деятельности»¹.

В каком разительном контрасте находятся эти высказывания самого Гегеля, столь откровенно демонстрирующего в них всю некритичность своего мировоззрения, с Марксовым истолкованием гегельянства как «животворящего духа» и «чистого, идеального пламени науки», обращающегося *против* наличного бытия и подобно золотой арфе предвещающего приближение революционной бури! Для Гегеля мир есть субстанциально завершённое, «в основном» законченное целое, способное преподнести суровый урок «разумности» всякому непослушному. Для Маркса мир в себе самом субстанциально *не* завершён, *не* закончен, и только деяние человека переустраивает его. Для Гегеля человек – слуга готового Мирового порядка вещей. Для Маркса он наследник и строитель мира по-новому: он призван «собственными силами строить целый мир, быть творцом мира»². Гегелевская «разумность» – это самоподчинение человека деспотизму всеобщего, растворение личности во всеобщем. По Марксу, «первой основой философского исследования является смелый свободный дух», так что «мы как бы возвышаемся над собой, достигая уровня всеобщих сил, и дышим свободнее»³. Гегель оправдывает капитуляцию личности перед угрожающей погубить её мощью отчуждённой власти. Для Маркса разумен только *путь борьбы* с этой властью, начинающийся с отказа принять навязываемые ею «готовые условия», – путь борьбы за торжество человеческого

¹ Там же. С. 94 – 95.

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 169.

³ Там же.

свободного деяния. Его точка зрения может быть выражена строками, которыми «Рейнская газета» в своём последнем номере прощалась с читателями:

А если на пути нам суждено крушение –
В крушении будем верными себе¹.

Если критичность, не признающую мир субстанциально завершённым, замкнутым в себе и провозглашающую задачу творчески переустроить мир, называть *духом молодости*, то Маркс предстанет перед нами как мыслитель и борец, который сумел остаться *молодым* всю свою жизнь, во все периоды своей деятельности и во всех своих произведениях. В этом смысле нельзя понять и самых зрелых классических сочинений Маркса, если не видеть в них творений всегда духовно молодого, революционно-критичного Маркса! Кто изображает марксизм лишённым такого духа молодости, тот подменяет его чем-то поддельным и чуждым.

Следует ещё добавить, что именно гегелевский «зрелый муж» отличается недостатком зрелости своего мировоззрения, ибо принадлежит к индивидам того уровня, когда они ещё нуждаются в метафизическом Абсолюте, стоящем над природой и историей; на этот Абсолют возлагается роль глубочайшей основы фиксированного миропорядка, гаранта судеб и направителя исторических действий людей, социальных групп и т. п. В противоположность этому Маркс уже в 40-е годы отвергает и идею папприродного и надъисторического Абсолюта, и обожествление или субстанциализацию земных институтов.

Проблемой, размышления над которой вывели Маркса несколько позднее за пределы гегельянства (и младогегельянства), явилась проблема личности и государства. Принципиальное решение этой проблемы Маркс найдёт в 1845 г. и изложит его в «Немецкой идеологии», где дана также и классовая характеристика индивидов, которые тоже «до сих пор выражали себя как некоторое целое» в государстве и которые «должны низвергнуть государство, чтобы утвердить себя как личности»². Пока же, на почве гегельянства, эта проблема была наделена расширитель-

¹ Цит. по: *Лапин Н. И.* Молодой Маркс. М., 1968. С. 140.

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 78.

ным смыслом и гипертрофированным значением, поскольку средоточием всеобщих сущностных сил людей, воплощением их общественно развитой сущности Маркс всё ещё считал – исходя из Гегеля – именно государство, каково оно есть по своему понятию, «истинное государство», о чём шла речь в предыдущих главах⁴).

Обнаружив, однако, вопиющее расхождение между реальным государством, которое подчинено отношениям собственности, в частности земельной собственности, и понятием государства, Маркс пытается разрешить проблему, апеллируя к принципу «народной интеллигентности», которая послужила бы организующей силой государства. «Для интеллигентности нет ничего внешнего, ибо она есть внутреннее определяющее начало всего»¹. «Интеллигентность» нельзя превратить в нечто служебное, подчинённое утилитарной задаче, не отрицая её самоё, у неё невозможно отнять свободное духовное развитие человеческих сил как самоцель, не погубив её. «Вопрос резюмируется в немногих словах: кто кого должен подвергнуть критике, кто кого должен подчинить себе – земельная собственность политическую интеллигентность или же политическая интеллигентность земельную собственность?»² Опять проблема упирается в долженствование. Хуже того – само понятие «интеллигентности» расщепляется на сущее и должное, вместо того чтобы быть точкой их совпадения. Оказывается, в действительности сама «интеллигентность» утилитарна. И Марксу приходится вводить противопоставление: «*Утилитарная интеллигентность...* отличается, конечно, от *свободной интеллигентности*», той, которая «властвует над всякой вещью и подчиняется только себе самой»³.

Чтобы избавиться от подобного дуализма между должным и сущим, дуализма, расщепляющего каждое понятие и уводящего от проникновения внутрь конкретного на путь внешней рефлексии, надо было перейти на почву исследования, пронизанного историзмом и схватывающего особенную (в классовом обществе – классовую) природу социальной силы, способной повести борьбу за те гуманистические начала, которые Маркс при-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 235.

² Там же. С. 234.

³ Там же. С. 231.

писывал понятию «истинного государства». Он констатирует, что реальное политическое государство «всюду впадает в противоречие между своим идеальным назначением и своими реальными предпосылками»¹, но уже формулирует задачу понять противоречие политического государства как имманентное действительности. При таком понимании «критик может... из *собственных* форм существующей действительности развить истинную действительность как её должествование...»² Развёртывание такой критичности как раз и выводило шаг за шагом за пределы гегелевского идеализма и побуждало искать иной фундаментальный принцип всего мировоззрения.

Стремление обрести почву для критичности в раскрытии действительности с её противоречиями вместо апелляции к готовым должествованиям отнюдь не означало какого-то примирительного или апологетического взгляда на наличное бытие. Напротив, острота и резкость оценок окружающей мерзости возрастает. Маркс противопоставляет всякому примирению с существующим гнусным порядком вещей своё ожидание «предстоящей нам революции», провозвестником и симптомом которой является «стыд... своего рода гнев, только обращённый вовнутрь»³. «... Этот порядок... вот он стоит теперь перед нами в виде последовательной системы, принцип которой – *обесчеловеченный мир*»⁴. Стало быть, речь шла не о подгонке должного под сущее или некритическом принятии основы сущего за должное, что получилось у Гегеля. Речь шла о *«беспощадной критике всего существующего, беспощадной в двух смыслах: эта критика не страшится собственных выводов и не отступает перед столкновением с властями предержажными»*⁵.

«Беспощадный», до конца последовательный характер критики и вся глубина отрицания, которому она подвергала существующее, основывалась уже не на романтическом воспарении над миром, а на проникновении в те потенции и противоречия действительности, благодаря которым она отнюдь не сводится к на-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 380.

² Там же.

³ Там же. С. 371.

⁴ Там же. С. 373.

⁵ Там же. С. 379.

личному бытию и которые не даны как нечто готовое и завершённое, а выявляются лишь в процессе *борьбы*. Из внешней рефлексии над существующим критика превращалась в силу развития самой действительности, сливалась с борьбой за разрешение проблем-противоречий, пронизывающих существующее, и поэтому выступала как критика, обретшая определённую партийную позицию в действительной борьбе. «Ничто не мешает нам... связать нашу критику с критикой политики, с определённой партийной позицией в политике, а стало быть, связать и отождествить нашу критику с *действительной борьбой*»¹.

Правда, это было ещё лишь программное заявление, лишь формулировка задачи, в частности формулировка общей задачи «Немецко-французских ежегодников», – журнала, который намеревались создать. Ещё предстояло совершить громадную работу объективного *изучения* действительности, чтобы развить из неё «истинную действительность как её долженствование». «Это верно – старый мир принадлежит филистеру. Но не следует относиться к филистеру как к пугалу, от которого боязливо отворачиваются. Напротив, мы должны внимательно к нему присмотреться. Стоит изучить этого господина мира»². Только изучив основательно объективную логику действительности, можно со всей ответственностью браться за формулирование истинного лозунга борьбы. «...Мы выступим перед миром не как доктринёры с готовым новым принципом: тут истина, на колени перед ней! – Мы развиваем миру новые принципы из его же собственных принципов»³. Новые принципы, зовущие к преобразованию мира, предстают не как извне привнесённые, не как произвольные пожелания, а как адекватные наиболее глубоким тенденциям самой действительности в её противоречивости.

Полученные в это время результаты позволили Марксу окончательно разорвать узы гегелевского идеализма и начать выработку кардинально иной фундаментальной философской ориентации. Тем самым Маркс завершает (в 1843 г.) ранний период своей духовной эволюции и вступает в период *становления* своей собственной философской позиции, основа которой принципиально

¹ Там же. С. 381.

² Там же. С. 372.

³ Там же. С. 381.

отличается от всех прошлых философских систем – как метафизически-материалистических, так и идеалистических. Этот новый период ознаменован наполнением критичности историческим содержанием: она становится коммунистической критичностью и выступает против классово антагонистического общества как мира отчуждения и дегуманизации.

2. Философские основы диалектико-материалистической революционной критичности

В статье «К критике гегелевской философии права. Введение» Маркс прямо провозглашает задачей критики «утвердить *правду посюстороннего мира*»¹. Эта правда не есть нечто готовое, в себе завершённое и изначально разумное, некая законченная субстанция, которой всё предопределено, так что остаётся только прислушаться к её разумности. Это правда *человеческого созидания* истории. Критика осуществлённых форм действительной истории исходит не из внеисторического основания, а из тенденции самой истории к тому, чтобы человек сам «строил свою действительность», чтобы он не делал свою сущность некоей вне его стоящей и над ним господствующей силой, не выносил центр своего деятельной жизни вовне, «чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца»².

С этой точки зрения Маркс упрекает теперь уже всю предшествовавшую философию в том, что она в качестве профессиональной сферы, отъединённой от действительной борьбы, являла себя как форма духовного восполнения и компенсации ущербной реальности, апеллируя к царству нравственного разума или логической идеи и т. п. Маркс упрекает такую философию в том, что она даже в самых радикально-критических своих устремлениях не вступала на почву революционно-гуманистической «правды посюстороннего мира», будучи не в состоянии преодолеть свою идеалистическую замкнутость в области духовных форм, и потому она относилась «некритически к себе самой»³.

¹ Там же. С. 415.

² Там же.

³ Там же. С. 421.

На деле предпосылки подлинной критичности не даны философии как её собственные, изначально ей принадлежащие идеальные предпосылки разума, идеи и т. п., – они должны быть открыты в *действительном* критическом процессе преобразования общественной жизни предметной деятельностью людей. Изменение мира не может быть одним лишь проецированием философских идей на реальность, одним лишь «превращением философии в действительность», как любили выражаться младогегельянцы и вместе с ними ранний Маркс. Недостаточно, чтобы мысль стремилась «к воплощению в действительность, сама действительность должна стремиться к мысли»¹, т. е. к решению своих исторических задач посредством проецирования их решения в будущее и идеального предвосхищения этого решения, которое тем не менее остаётся делом также и практически-действительной борьбы, а не делом одной только теоретизирующей мысли.

Мы видим, таким образом, дальнейшее объективное обоснование критичности и её наполнение историческим содержанием. Благодаря этому Маркс всё более последовательно преодолевает всякий субъективизм и нормативистский критицизм, уходит от попыток произвольно предписывать реальной истории идеальные предпочтения и проекты. Получает всё более конкретное развитие – теперь уже на почве действительной истории и её исследования – та самая «деятельная сторона», которую в пределах идеализма развивали творцы немецкой философской классики. Сама эта «деятельная сторона» всё больше превращается в принцип, причём сам процесс деятельности рассматривается объективно, в его объективной логике, которая присуща общественной жизни человека-субъекта. Что касается собственно теоретической и вообще духовной культуры, то впервые было понято её революционное значение: прежде чем выйти на простор исторических коллизий, революция «начинается в мозгу *философа*»², поскольку философ понимает смысл необходимых событий раньше, чем они обнаружат себя на поверхности бытия.

Вопреки некоторым позднейшим истолкованиям преодоление Гегеля Марксом вовсе не было возвращением к фихтеанским

¹ Там же. С. 423.

² Там же. С. 422.

мотивам. Развитие им «деятельного начала» не было возвратом к активности трансцендентального, сверхличного Я, к некоей непредметной активности одинаково отчуждённой и от «эмпирических индивидов» и от того предметного содержания, которым они овладевают в процессе тотальной предметно-преобразовательной деятельности. Фихте, хотя и ставил превыше всего Дело-Действие, мирозидательный дух деяния, однако наделял его характером безличным и сверхличным. Жизнь его «высшего человека» – Я – совершается в отрешённых от «посюстороннего» человечества масштабах: даже тысячелетия в этой Сверхжизни – только «лёгкий утренний сон». Что бы ни случилось – «высший человек» «пребывает и *продолжает действовать*; и то, что кажется вам исчезновением, есть только расширение его сферы; что вам кажется смертью, есть его зрелость для высшей жизни»¹. «Земному» человеку остаётся лишь «содрогаться» перед этой громадой, перед простёршейся над суетной эмпирией мощью, перед величиим своего космизированного образа. От «земного» индивида Фихте безвозвратно уводит в трансцендентальные выси: «Как же не исчезнет для меня и индивид? К нему я не приведу вас обратно! *Все индивиды заключаются во Едином великом Единстве чистого Духа*»².

Совсем иной вид принимает обращение к «деятельному началу» у Маркса: для него самое главное состоит как раз в том, чтобы вернуть самому конкретному человеку все его силы, реально и идеально отчуждённые от него и спроецированные на «трансцендентальные» сферы, в том, чтобы рассматривать человека во всей полноте его общественного достоинства – как творца всего «*мира человека*»³. Именно задачей критики становится разоблачение всех и всяких сверхличных ипостасей человеческого бытия, претендующих на самостоятельность вместо самого человека. «...Корнем является для человека сам человек... *Человек – высшее существо для человека...*»⁴ Не преклонение перед отчуждённой мощью наделённых самостоятельностью сущностных сил человека, а, напротив, практическое преодоление их от-

¹ Фихте И. Г. Избранные сочинения. Т. I. М., 1916. С. 403.

² Там же. С. 404 – 405.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. I. С. 414.

⁴ Там же. С. 422.

чуждённости – таков пафос Маркса. Революционное изменение мира и ориентировано прежде всего этим: оно «возвращает человеческий мир, человеческие отношения к самому человеку», так, чтобы он «воспринял в себя» свои абстрактные роли и функции, развивавшиеся до поры до времени как «ничьи» роли и функции. Когда это произойдёт, он «в качестве индивидуального человека, в своей эмпирической жизни, в своём индивидуальном труде, в своих индивидуальных отношениях станет родовым существом...»¹ Главное – утверждение общественного человека в его целостности как бесконечно более богатого, нежели совокупность его частичных функций². Не абстрактный и безличный Разум, не утопическое «истинное государство» теперь выступают для Маркса как первейшее основание критичности, а сам обладающий разумом и самодеятельный общественный человек.

В революционном гуманизме, проникнутом конкретно-историческим духом объективного исследования, Маркс нашёл «точку опоры», которая позволила ему в 1844 г. более определённо решить проблему той действительности, в которой необходимо реализуется противоречивое тождество – тождество противоположностей – сущего и должного. Сущее и должное – это не застывшие, не раз и навсегда данные, самим себе равные противоположности-полюсы, а противоположности живые, подвижные, непрестанно возникающие из своего противоречивого единства в процессе противопологаания друг другу. Порождать из себя всякий раз новую форму противоположности сущего и должного может только такое целое, которое именно как целое в своём единстве развивается через снятие своих осуществлённых форм бытия активной деятельностью и которое по самой своей объективной логике полностью строится этой деятельностью, т. е. образуется ею. Это не такое целое, которое находит в деятельности лишь один из компонентов, сопровождающих его собственное движение, дополняющих его и служащих его эпифеноменом. Это – такое целое, которое имеет способом своего бытия не что иное, как деятельность. Это – человеческая действительность.

Открытие этой особенной действительности, где необходимо находится место и для сущего, и для должного в противоречивом

¹ Там же. С. 406.

² См.: Там же. С. 447.

единстве, совершается Марксом в парижских рукописях, бóльшая часть которых известна под названием «Экономическо-философских рукописей 1844 года» и которые содержат также ряд весьма важных текстов, перемежающихся с извлечениями из экономистов. Сам человек как включающий в себя свои исторически развитые общественные силы, человек в своей конкретности есть не просто «корень» для себя самого (о чем писал Маркс уже в 1843 г.), но «корень» для исторического бытия: он творец своей истории. «...Люди в процессе деятельного осуществления своей сущности *творяют*, производят *человеческую общественную связь, общественную сущность*»¹. Смысл этого тезиса – в равном отрицании и *абстрактного индивида*, который якобы обладает своей человеческой сущностью сам по себе, в своей отдельности и непосредственности, вне истории и наследования им исторически выработанного предметного мира культуры, и *абстрактной всеобщности* социальных связей, которые якобы сами по себе заключают сущность каждого человека как нечто вне- и надъиндивидуальное, как внешняя самостоятельная субстанция. Общественный человек и есть реальный субъект истории – такова точка зрения Маркса. «...*Вся так называемая всемирная история* есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом...»² Другими словами, предметная деятельность («труд» в широком смысле) есть «акт *самопорождения* человека»³ и тем самым – акт делания истории.

Вместе с открытием этой в строгом смысле человеческой действительности Маркс коренным образом переосмыслил содержание и сферу действия критичности. Отныне критичность перестала быть исключительной принадлежностью теоретической, духовной деятельности, лишь чужеродным выражением которой признавалась «некритическая» действительность; теперь сам предметно-преобразовательный процесс обретал критичность. Критика выступала не как отношение к действительности с некоей вне её находящейся позиции, а как необходимое отношение человеческой действительности к себе самой, как выражение

¹ MEGA. I. Abt. Bd. 3. S. 536.

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 598.

³ Там же. С. 637.

противоречивости процесса, в котором люди делают свою историю, преобразуя самих себя вместе с преобразованием условий своей жизни. Этим Маркс не только не придавал самой по себе взятой теоретической деятельности мирозидательных функций на манер младогегельянцев, но, напротив, не оставлял больше места для подобного гипертрофирования. Он раскрывал возможность подлинного взаимопроникновения теории и практики как обоюдно критичных и революционных.

Этим был положен конец субстанциалистской концепции. Маркс не предполагал какого-либо начала, которое бы заранее заключало в себе все основные потенции и культурно-исторические богатства, создаваемые общественным человеком. В процессе своей предметной деятельности человек одновременно и осваивает незавершённую, или «открытую», субстанциальность природы, и творчески достраивает, доразвивает в мире своей культуры. Он сам в качестве общественного человека всё больше обретает субстанциальность и лишь постольку развивается как *субъект* в полном значении этого обязывающего определения. На место некритического мировоззрения, способного лишь так или иначе объяснить субстанциально завершённый, «закрытый» мир, Маркс поставил материалистически переосмысленную *диалектику субстанции и субъекта*. Поэтому именно материалистическая диалектика – основание и исток революционной критичности марксизма.

Эту философскую квинтэссенцию революционной критичности Маркс уже сформулировал в 1843 – 1845 гг., но ещё не развернул таившихся в ней выводов с достаточной систематичностью и ещё не завершил переработку всего своего мировоззрения в свете этого нового принципа. Он уже обогатил свои взгляды таким содержанием, благодаря которому они могли начать развиваться на своей собственной основе, а не в качестве лишь своеобразной интерпретации и модификации существовавших философских систем, но такое самостоятельное развитие на своей собственной основе ещё не стало всеохватывающим движением его мысли, каким оно станет в последующие годы.

Революционно-критический характер диалектики, предельно сжато и афористически выраженный в тезисах Маркса «К Фейер-

баху», получил развитие в «Святом семействе» и особенно в «Немецкой идеологии», которая в свою очередь послужила наряду с «Нищетой философии» наиболее полным и богатым источником основных философских положений «Манифеста Коммунистической партии». Хотя по способу изложения «Немецкая идеология» отличается тем, что в ней мысли формулируются авторами главным образом для уяснения их самим себе и перемежаются с иностранными полемическими отступлениями, всё же именно здесь мы находим более детализированный теоретический контекст для выводов «Манифеста» и ту логику, по которой они были получены и обоснованы, прежде чем стать облачёнными в форму политического документа. Не теряя из виду всего этого, мы лучше видим философское содержание и самого «Манифеста».

В «Немецкой идеологии» новое, диалектико-материалистическое мировоззрение провозглашается «впервые *действительно* критическим воззрением на мир»¹. Такая критичность, такой самый последовательный антидогматизм противопоставляются уже не только классическим философским системам (включая гегелевскую) и не только взглядам наиболее радикальных младогегельянцев с их «миропотрясающими» претензиями и выпрненным пафосом, с их культом избранной критической личности и превознесением могущества чисто теоретической «критической критики» (особенно у Б. Бауэра, который вместе со своим братом был высмеян Марксом и Энгельсом в «Святом семействе»), но и воззрениям тех, кто ещё недавно заслуживал самых лестных похвал и снискал в предыдущий период уважение со стороны Маркса и Энгельса. Осознавая всю принципиальную новизну материалистической диалектики как философского фундамента коммунистического мировоззрения, Маркс и Энгельс противопоставили свою критичность не только идеалистическому критицизму самого «бунтарствующего» из младогегельянцев – Макса Штирнера, призывавшего решительно порвать и даже покончить со всем сущим в мире, что не есть непосредственно достояние индивидуального Я («Моё»), ибо мир есть мир отчуждения, но одновременно и материализму Фейербаха и фейербахианскому утопизму ещё недавно сотрудничавшего с Марксом

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 224.

и Энгельсом М. Гесса, равно как и всему «философскому коммунизму» (позднее – «истинному социализму»). Они отвергли иллюзию некоторых, например А. Руге, воображивших, «будто и здесь (в материалистической диалектике. – Г. Б.) опять всё дело только в новой перелицовке их истасканных теоретических сюртуков»¹.

Критичность диалектики вовсе не витающая вне действительных исторических условий «беспредпосылочность», на которую претендовал Гегель. Для обеспечения свободы от догматических предпосылок есть один путь – исследование действительных предпосылок, которые стоят в конечном счёте также и за всеми догмами и мнимой свободой от них². Какие же действительные и в то же время избавляющие от догматизма старой философии предпосылки открывают Маркс и Энгельс и делают принципом, постоянно воспроизводимым в самом исследовании? Их ответ таков: «...для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди»³. Но это уже не индивиды, сведённые к проявлениям некоего трансцендентального, сверхчеловеческого начала, лишь обнаруживающего свою жизнь в их земном существовании, и не духовные монады, не «самосознания», отвергающие суший вне их мир, а те созидатели всего предметного мира культуры в его историческом развитии, которые, производя своё действительное бытие, производят тем самым и определённые формы духовного освоения мира. Это индивиды не в своей непосредственности, а во всём богатстве своих производительных сил и своих отношений, в совокупности образующих общество – «продукт взаимодействия людей»⁴. Критичность, следовательно, не заключалась в отталкивании и отвержении всего противостоящего духовной монаде – Я – чуждого мира и построении трагически-нигилистического воззрения, принимающего отчуждение за изначальную и непреодолимую «судьбу» человека, но требовала решить задачу – «изобразить действительных индивидов в их действительном отчуждении и в эмпирических условиях

¹ Там же. С. 225.

² См.: Там же. С. 436.

³ Там же. С. 25.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. С. 402.

этого отчуждения...»¹ Следовательно, критичность заключалась в *исторически* конкретной критике отчуждения.

Глобальный негативизм и надъисторический критицизм оказываются на деле недостаточно критичными именно потому, что они не только не выводят за пределы существующего и не указывают возможные пути практически-творческого, революционно-преодоления мира отчуждения, но и выражают анархическое настроение «атомизированной» личности – жертвы действительных классово антагонистических отношений и отчуждения. Так, например, чисто идеологический «бунт» у М. Штирнера не даёт ничего, кроме философской компенсации ущерба окружающего. «Действительные противоречия, в которых находится индивид, превращаются в противоречия индивида с его представлением...»² Поэтому его критицизм с позиций абстрактной «единственности» человеческой личности в конечном счёте есть «лишь прикрашивание существующих отношений, капля целительного бальзама для бедной, бессильной души, погрязшей в убожестве окружающего»³. Вообще всякая подмена конкретно-исторической критики тем или иным видом субъективизма способна лишь помешать выработке революционного сознания. «...Идеальное возвышение над миром есть идеологическое выражение бессилия философов по отношению к миру»⁴.

Логико-методологическая, философская ценность преодоления Марксом нигилистического критицизма, возводящего в принцип негативность и абсолютизирующего отрицание, но неспособного к подлинной революционной критичности, состоит в раскрытии природы и последствий той негативной зависимости от критикуемого объекта, или системы, рабом которой становится подобный критицизм. в плен негативной зависимости от объекта теоретической критики или от объекта практического преобразования попадает такая активность, которая делает своим принципом предельно отрицательные, деструктивные потенции этого объекта и выдаёт их за нечто положительное. Будчи не в состоянии вскрыть и позитивно разрешить противо-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 271.

² Там же. С. 277.

³ Там же. С. 441.

⁴ Там же. С. 377.

речия своего объекта как конкретной тотальности, как живого целого, такая активность стремится к одностороннему отрицанию, к абстрактному отрешению от него. Но объективная логика всегда мстит этой активности тем, что заставляет её воспроизводить в карикатурно перевёрнутом виде определения того объекта, самым решительным и крайним отрицанием которого она себя утверждала. Ещё в 1843 г. Маркс называл такую негативную критику вульгарной и догматической¹. В 1844 г. он проанализировал существо грубого коммунизма, который в своём противостоянии частной собственности выступает как завершитель её собственной гнусности – он учреждает лишь наделённую всеобщностью, нивелированную частную собственность, отрицает повсюду личность человека и утверждает неразвитость и нищету.

В «Немецкой идеологии» мы находим весьма важные соображения относительно того, какой должна быть подлинно диалектическая критичность. Прежде всего, чтобы не стать лишь догматически перевёрнутым вторым изданием критикуемого объекта, внешне противостоящим ему, но на деле воспроизводящим его лишь «со знаком минус», критика не должна быть лишена самокритики. Последовательное революционно-критическое отношение к действительности возможно лишь тогда, когда оно включает критичность теории *к самой себе*. Это означает, что даже иные ценные и важные выводы теории не превращаются в некое неподвижное начало и неизменную точку отсчёта для любого последующего развития; напротив, эти выводы требуют творческого процесса дальнейших поисков. Они суть лишь моменты истины-процесса. Революционно-критическая мысль всегда сохраняет способность развивать, исправлять и обогащать свои критерии и принципы, формулировку своей цели и своих задач. Цель для неё не некий неподвижный ориентир, а живой и творчески совершенствуемый образ будущего. Для конкретизации цели живые аргументы от развивающейся действительности ни в какой мере не заменимы доктринальными аргументами. Критичность вновь и вновь становится необходимой вместе с новыми проблемами, возникающими в историческом движении. Сама критика призва-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 325.

на быть не проецированием на мир неизменной схемы, а изучающей, исследующей деятельностью.

Далее, теоретическое исследование критично *так же и к своей собственной практике*, к своему собственному претворению в жизнь, к своему осуществлению. Только при этом условии теория не превращает себя в «средство своего средства», т. е. не становится лишь обслуживающим подсобным инструментом, лишь функциональным органом и придатком к практике, а остаётся верной диалектике действительности и сохраняет способность ориентировать практику, способствуя ясному осознанию её собственных уроков, её собственного опыта во всей его сложности и противоречивости. Только при этом условии теория не становится оправданием для консервации осуществлённой практической формы и превращения её в мёртвую рутину. Только смело обновляющая свои собственные формы практика способна решать задачу изменить мир, освобождая его от «всей старой мерзости»¹.

Таким образом, критичность, выработанная Марксом в ходе его духовных исканий, свободна от той метафизической ограниченности, из-за которой она даже у такого диалектика, как Гегель, достигала своих результатов лишь ценой канонизации своего собственного мерила, принимаемого за высший критерий. Такого рода канонизация оборачивается в конечном счёте несамокритичностью, постулированием некоего абсолютного эталона. В статье «О сущности философской критики...» Гегель совершенно недвусмысленно заявляет, что критика исходит «из вечного и неизменного прообраза сути дела»², из Абсолютного; при этом он отказывается видеть какую-либо иную альтернативу своему решению, кроме апелляции к мнениям, каждое из которых лишено обоснованной ориентации на какой бы то ни было критерий. Такому решению проблемы критичности Гегелем соответствовал его «логический реформизм».

Противопоставляя Марксово решение проблемы гегелевскому, мы получаем возможность лучше и отчётливее видеть всю его принципиальную новизну и до конца последовательную

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 33.

² Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. в 2-х т. Т. 1. М., 1970. С. 269.

диалектичность: здесь высший критерий не прикован ни к какому вечному и неизменному, метафизическому Абсолюту, не возведён в нечто «сакральное», а всецело принадлежит самому живому историческому процессу – процессу делания людьми своей истории. В этом процессе общественный человек, не predetermined ни к чему и не направляемый никаким фатальным Гарантом-Абсолютом, одновременно и воспроизводит унаследованную культуру, и созидает принципиально новые возможности. С каждым новым существенным шагом этого творчества, этого истинного становления субстанции субъектом, высшее мерило критичности переносится ещё дальше вперёд – навстречу новым горизонтам, в потенции творимого грядущего.

Наконец, революционная критичность в своём конкретном воплощении невозможна без строгого определения своей *особенной* позиции в диалектически противоречивом историческом процессе – своей *партийной*, классово-позиции. Глубоко и верно понятая партийность есть самое концентрированное выражение революционной критичности.

* * *

Обращаясь к процессу становления революционной критичности как черты, неотъемлемо присущей марксистской диалектике, мы получаем возможность лучше понять её существо. Марксизму чуждо стремление ограничить сферу и роль критичности какими-либо искусственно определёнными рамками; при этом одинаково недопустимы и рамки одностороннего практицизма, лишаящего критику объективно-познавательного, исследовательского характера и разрывающего её узы с диалектической культурой мышления и духовной культурой вообще (включая и нравственную), и рамки столь же одностороннего просветительского сведения критики к частному достоянию одной лишь теории, пребывающей в созерцательном отношении к действительности. Пронизывая собой как практику, так и теорию, критичность противостоит низведению духовной культуры до такого уровня, на котором от неё остаётся лишь утилитарная функциональность, лишь эпифеномен «прямого действия», и одновременно – наделянию некоторых формул такой доктринёрской окончательностью,

что вся действительность выглядит просто как фон, на который они должны проецироваться. Критичность есть положительное достояние всех аспектов социальной действительности, таящей в себе деятельное, творческое устремление вперёд и находящейся в живом, неостановимом движении от проблемы к проблеме во всех многообразных «измерениях» и сферах.

В её более конкретном выражении революционная критичность есть не что иное, как активная причастность к преобразованию мира по-коммунистически (которое, по Марксу, есть также человеческое «самоизменение»), следовательно, она сама определяет себя как *коммунистическая* критичность. Марксистская диалектика, стало быть, не нуждается в том, чтобы критический характер привносился извне, из какого-то иррационального источника на манер *негативного* критицизма, апеллирующего к романтизирующему субъективизму, к алогизму нигилистических «порывов» и «отказов». Диалектика по самому своему существу критична именно как *логика* действительного исторического процесса, логика творческой, открытой *проблемности*. Первейшей же категорией, выражающей объективную проблемность и незавершённость мира для человеческой деятельности, является диалектическое противоречие. Тем самым тема критичности переходит в тему противоречия.

ПРОБЛЕМА ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО ПРОТИВОРЕЧИЯ

Среди проблем диалектики как содержательной логики вряд ли удастся найти ещё одну, столь же рельефно представляющую существенные её особенности, столь же для неё характерную и важную, как проблема противоречия. К ней тяготеют, с ней переплетаются все прочие аспекты и темы диалектики. Не случайно и далеко не без оснований диалектическую логику в целом определяли именно как логику противоречия, причём так её определяли не только марксистские мыслители (например, Г. В. Плеханов), но также и те, кто имел с марксистской традицией мало общего.

К какой бы области, или ответвлению, диалектической логики мы ни обратились, нам не миновать пути, так или иначе приводящего к проблеме противоречия. Прежде всего к ней приводит задача постигать предметный мир не таким способом, при котором изолированные фрагменты знания складываются в заведомо субъективную, произвольную мозаику, а таким, который бы позволял шаг за шагом проникать в конкретную целостность самих объектов. Воспроизвести сложно-расчленённую систему, где чужеродные моменты и несовместимые определения даны в их генетическом родстве и сопринадлежности единой нераздельной особенной, нельзя, не исследуя противоречия. Изобразить конкретный предмет, не привнося при этом нарушающих конкретность «огрублений» – значит проследить собственную логику предмета как логику его саморазвёртывания, «самополагания», самодвижения. Такой способ постижения, удерживающий в ставшем – становлении, в структуре – генезисе, в логике – её исторические «измерения», не может не состоять в близком родстве с проблемой противоречия. Тесными узами связано с ней стремление к монистическому решению фундаментальных философских вопросов, выражаемых категориями: субъект и субстанция, культура и природа, идеальное и реальное, должное и сущее, целепродуцирование и обусловленность, творчество и овеществление и т. д. Логика противоречия есть логика самого последовательного в своей критичности и в своем конкретном гуманизме революционного

мировоззрения, ибо она вырабатывает такой способ мышления, который не останавливает «гераклитов поток» бытия, не заковывает его в косные овеществлённые формы, не подменяет его замкнутым внутри себя Мировым Порядком. Только такой способ мышления позволяет распознавать за «социальным миром вещей» подлинно человеческую действительность, открывать за объективированными и застывшими структурами возможности человеческой самодеятельности. Речь, стало быть, идёт о мышлении, максимально требовательном к себе, исполненном самокритики и ответственности. Задачи критического преодоления рассудочно-метафизических и позитивистски-сциентистских концепций, а равным образом и иррационализма тоже ставят со всей определённой проблемой противоречия.

В особенности это касается таких социальных тем, которые затрагивают скрытые под обретшим устойчивую структурность наличным бытием «напряжения», таящиеся в его фундаменте, – потенции будущего. Раскрывая эти потенции как коренящиеся в противоречиях исторической действительности, диалектика тем самым выступает как постигнутая в понятиях *самокритика* человеческой истории – объективного процесса, в котором всё ограниченное, ставшее предстаёт перед судом неограниченного творческого становления. Поэтому применённая в «Капитале» диалектика всеми своими методологическими характеристиками тяготеет как к своему подлинному центру к проблеме противоречия. Здесь, по словам Маркса, живой *источник* всей диалектики. Именно благодаря тому что Маркс постоянно обращался к этому живому источнику при исследовании капиталистического способа производства, ему удалось столь глубоко проникнуть в его закономерности, постигнуть его как целостный организм, а также выявить историческую тенденцию, ведущую к замене его социалистическим способом производства.

1. Противоречие и антиномия

В диалектической традиции есть афористически-лаконичный образ, с античных времён символизирующий её ведущий мотив, – «борьба противоположностей». Верная расшифровка этого алле-

горического образа предполагает достаточно высокую культуру мышления и, главное, отношение к нему, ориентированное проблемным *поиском*, а не утилизаторскими мотивами. С этой точки зрения «борьба противоположностей» распознаётся как существенный «атрибут», присущий универсальному «Логосу» действительного мира. И этот мир предстаёт не как нечто завершённое и внутри себя замкнутое, а как мир, открытый творчеству в той же мере, в какой творчество открыто миру, – как мир проблем.

Насколько марксизму чуждо метафизическое представление о действительности как о чём-то в глубочайшей своей основе простом и неподвижном, как о закрытой, готовой системе «всеединства», где всякое противоборство эфемерно и ничтожно, настолько же ему чужд и метафизический миф об изначальном расколе мира на дуалистически противостоящие, ничего общего между собой не имеющие полюсы-крайности, которые как самостоятельные силы вступают в вечную, смертельную, «все-разрушительную» войну друг с другом. Противоречие в марксистской диалектике есть объективное определение логики действительного развития, понятого со всей трезвостью и критичностью. Именно таково противоречие в диалектике «Капитала».

То, что справедливо представляется наиболее простым и сразу же бросается в глаза в тексте «Капитала», – это констатация противоположностей в виде полюсов, в качестве крайних сторон отношения *полярности*, или *двойственности*. Однако было бы грубой ошибкой принять проявление противоположностей за суть дела и строить понятие о них по образу и подобию двойственности. Это была бы не диалектика противоречий, а концепция полярности – *поляризм*¹. На деле Маркс не ограничивается тем, что фиксирует отношение полярности (двойственный характер труда, эквивалентный и относительный полюсы в меновом отношении, метаморфозы в обращении товаров, постоянный и переменный капитал и т. д.), а, напротив, главное видит в том, чтобы объяснить полюсы из их сущностного противоречивого

¹ В середине XX в. поляризм представлен в весьма различных концепциях. Его можно найти и у А. Уайтхеда, и в комплементаризме, и во французском структурализме, и в американском «органицизме». Поляризм стал универсальной формой недиалектического усвоения и расщепленной адаптации темы диалектических противоположностей.

единства, из внутреннего единства их как имманентных одной и той же сущности. Самостоятельность полюсов, по Марксу, есть отнюдь не изначальное противостояние их друг другу, а результат *наделения* их относительной самостоятельностью в процессе *противоположения*. Понять противоположность диалектически – это как раз и значит понять её не как состояние, а как процесс противоположения.

Для того чтобы заметить полярные отношения в действительности, вовсе не нужна диалектика в её подлинном смысле – для этого с успехом можно пользоваться обыкновенным рассудком. Владующее диалектической культурой мышление отличается поэтому не тем, что констатирует двойственности, или полярности, а тем, что понимает их *монистически*. Однако полярность невозможно понять (т. е. понять монистически) с точки зрения её самой по себе, взятой как двойственность начал-крайностей. *Диалектика есть логика конкретного*. Это не некая изначальная разъятость, разорванность и непреодолимая размежёванность конкретного целого и всех его характеристик между абстрактными в их односторонности полюсами-крайностями, которые якобы не имеют ничего общего друг с другом (по своей собственной природе), так что всякую их общность следовало бы расценивать лишь как некое «чуждое наслоение», исходящее из антиполюса (от другой крайности). Это, совсем напротив, ориентация на органическую, всегда и во всём особую целостность, на полноту её действительной, непрерывно становящейся конкретности. Внутри этого единства, внутри тождества и только внутри него постигается также и имманентная ему противоположность. Внутри него, в его собственной логике без каких бы то ни было привнесений получает объяснение также и полярность. Диалектика выводит полярность между вынесенными вовне друг друга противоположностями из противоречия внутри единства.

Исследуя противоречивость процесса производства абсолютной прибавочной стоимости, Маркс отмечает столкновение двух стремлений – удлинить рабочий день и ограничить его нормой, диктуемой воспроизводством рабочей силы, и характеризует это столкновение как антиномию. Здесь требование капиталиста и требование рабочего как закономерных агентов процесса

не приходят извне, а вырастают из одной и той же закономерности товарного обмена между капиталом и рабочей силой. Они суть одинаково необходимые и одновременно возникающие определения одного и того же единого процесса. «...Здесь получается антиномия, право противопоставляется праву, причём оба они в равной мере санкционируются законом товарообмена»¹. Только такое взаимоотрицание может по самой сути дела выразить здесь действительную логику процесса. И эта антиномия – чисто объективное и строго логическое определение, верное предметной действительности, исследуемой без каких бы то ни было привнесений и «подсказок» со стороны дурной субъективности.

Противоречие внутри единства фиксируется здесь лишь в своей первоначальной форме – как столкновение тезиса и антитезиса. При этом на первом плане – усмотрение *равной* степени закономерности, *равной* необходимости тезиса и антитезиса в их взаимном отрицании. Поскольку такова вообще первоначальная форма противоречия, постольку для её обозначения весьма уместен термин *антиномия* (буквально: противоречие в законе, конфликт закона с самим собой), подчёркивающий, что тезис и антитезис имеют равную логическую силу и в одинаковой степени объективно истинны. Говоря о диалектическом противоречии (в его начальной форме) как об антиномии, мы тем самым показываем, что содержание диалектического противоречия далеко не исчерпывается этой его формой. Поскольку, однако, сам Маркс этот термин не употребляет сколько-нибудь широко, мы в данном изложении будем чаще прибегать к понятию противоречия даже в тех случаях, когда речь идёт лишь о столкновении тезиса и антитезиса.

Маркс открывает противоречия капиталистической системы прежде всего как антиномии в сущности, соответственно в истинном понятии каждого из действительно присущих ей процессов он открывает объективно заострённые антиномии. При этом *логическая* острота их поддаётся строгому определению лишь внутри единого целого. В этой принадлежности единому целому – важная предпосылка верного и столь же объективного раскрытия в надлежащий момент также и превращённых форм проявления

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 246.

противоречий. Будучи понята и выведена из антиномии, полярность тоже приобретает значение одной из черт диалектического противоречия. Внутреннюю необходимость принадлежащих друг другу моментов целого и одновременно существование их в виде безразличных, самостоятельных моментов Маркс рассматривает как основные черты противоречия¹. Каким образом эти моменты становятся характеризующими противоречие, видно из следующего важного пояснения, данного Марксом: противоречие должно быть сформулировано более имманентно, чем только как безразличное, по видимости независимое проявление отдельных моментов процесса, или, вернее, тотальности процессов².

Ещё не овладевшее диалектикой мышление как раз и не справляется с тем, чтобы достигнуть «более имманентного формулирования» противоположных определений в их изначальном тождестве, т. е. не умеет формулировать антиномию. Маркс упрекал в этом, например, своих предшественников – экономистов-классиков. «У Адама Смита это (присущее товару. – Г. Б.¹⁾) противоречие ещё выступает как некое полагание двух определений рядом друг с другом... Оба определения... выступают у Смита внешне *рядом* одно с другим. Сущность товара в целом ещё не выступает у него захваченной и пронизанной противоречием»³. Каждое объективное, содержательное противоречие схватывается теоретически сначала как антиномия. Это первый признак преодоления рассудочно-эмпирической «отрозненности» и рядоположности благодаря проникновению мышления в сущностные определения предмета. Это признак соприкосновения с его собственной логикой исторического саморазвёртывания («самополагания»). Именно такими и предстают «сращённые» друг с другом противоположности каждого из исследуемых в «Капитале» процессов. Поэтому Маркс говорит: «Капитал сам представляет собой противоречие...»⁴

Монистически-целостное понимание капитализма оказывается не только совершенно неотделимым от вскрытия его противоречий, но и обязанным ему от начала и до конца. Толь-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 392.

² См.: Там же.

³ Там же. С. 113.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 36.

ко с уразумением противоречивости целого достигается умение удерживать само это целое во всей его сложности и конкретности как самостоятельное и самодвижущееся, развивающее из самого себя свои многообразные модификации и полюсы-крайности, как «субстанцию-субъект». Маркс выделяет эту мысль, считая её логически очень существенной для диалектики: «Важно отметить, что... буржуазное богатство, там, где оно выступает как *посредник*, как опосредствование самих крайностей меновой стоимости и потребительной стоимости, в наивысшей степени всегда выражается в меновой стоимости. Это опосредствующее начало выступает всегда как завершённое *экономическое* отношение, потому что оно охватывает воедино обе противоположности... то движение или то отношение, которое *первоначально* выступает в качестве опосредствующего обе крайности, диалектически с необходимостью приводит к тому, что оно оказывается опосредствованием самого себя, субъектом, лишь моментами которого являются те крайности, самостоятельное предпосылание которых оно снимает с тем, чтобы путём самого их снятия утвердить само себя в качестве единственно самостоятельного»¹.

Таким образом, Маркс отнюдь не выдвигает требование брать противоположности как полюсы-крайности с изначально различными сущностями, не имеющими ничего общего между собой (двойственность, или дуализм, сущности). Напротив, он прослеживает и развёртывает перед нами действительный процесс порождения крайностей – процесс, в котором они предстают как лишь наделённые относительной самостоятельностью, а не как предпосланные в качестве независимых сущностей. Независимость их снимается и тем самым утверждается единая логика самодвижущегося целого – единого в своих противоположностях, полагаемых и снимаемых им. Полагая свои противоположности, это единое целое утверждает само себя в своём развёртывании, в своём развитии и в исчерпывании своих возможностей – вплоть до самоотрицания.

Однако это движение целого, которому имманентны противоположности, не следует понимать в духе гегелевского «деспотизма всеобщности» – как подавление и предопределение особен-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 288.

ного универсальной Логикой (логический преформизм). Целое вовсе не гасит собой все специфические «краски» конкретного многообразия, в нём, следовательно, не растворяются противоположности, как таковые. Единство целого – это не всеизглаживающее начало, водворяющее вместо никогда не завершающегося конкретного процесса абстрактно-серую однородность, напротив, это единство есть такое общее «освещение», погружаясь в которое как раз и оживают своей собственной контрастной свежестью все «краски» действительного многообразия, все противоположные тона и модификации единой картины¹. Именно в лоне единства, именно своей равной принадлежностью единому и укоренённостью внутри него (в качестве необходимых, имманентных ему определений) противоположности находятся в диалектическом противоречии друг с другом. Следовательно, это их противоречие есть столкновение сущности целого с самой собой – антиномия. И это внутреннее столкновение, или самоотрицание внутри сущности целого, выражается в понятиях как *«спор истины с самой собой»*².

Первейшее определение капитализма – товарный мир, мир товарности. Поэтому его элементарное («элемент» как начало), предельно абстрактное, простейшее бытие есть товар вообще. Сущность товара – стоимость – предстаёт не как нечто другое по сравнению с вещной потребительной стоимостью товара, не как нечто просто отличённое от неё, а как нечто обременённое ею в самом своём понятии – как тождество противоположностей. Это можно наблюдать в меновом отношении. «...Одно и то же отношение должно быть отношением товаров как величин, по существу равных и лишь количественно различных... и вместе с тем

¹ Там же. С. 43.

² Между уже различёнными, поставленными вне друг друга определениями, а тем более между определениями, с самого начала помещёнными по разные стороны разделяющей их границы, нет и не может быть подлинной антиномии, а значит, диалектического противоречия. Как известно, Маркс предупреждает читателя, что самые первые ступени теоретического восхождения, изображённого в «Капитале», во многом более основательно предствлены в предыдущей работе «К критике политической экономии». В ней значительно меньше чувствуется экзотерическая редакция текста. Поэтому именно в ней мы находим уже с самого начала не рассудочную пропедевтику, а прямое указание на антиномичность предмета исследования.

оно должно быть отношением товаров как качественно различных вещей... Таким образом обнаруживается не только порочный круг проблем, поскольку разрешение одной из них уже предполагает разрешение другой, но и совокупность противоречивых требований, поскольку выполнение одного условия непосредственно связано с выполнением другого, ему противоположного»¹.

И это не исключение. Именно так – в виде проблемного «порочного круга» – заявляет о себе всякий *новый* уровень логики самого предмета при попытке им овладеть, если только сама проблема формулируется строго объективно – на «языке» самого предмета. Начало, от которого отправляется анализ капитала, его всеобщая формула столь же чревата противоречием, как и начало анализа товара: капитал возникает в сфере обращения и в то же время не в сфере обращения. Противоречивость производства абсолютной прибавочной стоимости открывает следующую страницу в логической истории капитала: производство относительной прибавочной стоимости. Из противоречивости органического строения капитала вырастает процесс, превращающий норму прибавочной стоимости в норму прибыли. Даже в тех случаях, когда сам автор «Капитала» не эксплицировал противоречие, как таковое, в формулировке той или иной новой проблемы, в переходе к тому или иному проблемному уровню, содержательно-логический анализ может его выявить в самом чистом виде – в виде объективно необходимого «порочного круга», т. е. парадокса самой действительности.

Объективность Марковского метода изложения обязывает исследователя не просто ссылаться на некое *соответствие* теоретической картины внешним фактам, но изображать их так, чтобы само изложение выявляло, что именно постигло в них теоретическое мышление. Мышление призвано не просто «учитывать» определения предмета, а изображать его собственные самоопределения, его самораскрытие. Поэтому, с точки зрения автора «Капитала», в изложении не должно быть места следам «специфики» привнесённого в предмет субъективистского «отношения» к нему. Подлинная, не субъективистская, не дурная субъективность как раз и заключается в умении обеспечивать ничем не искажаемый

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. С. 30 – 31.

монолог предмета. Ему одному только и предоставляется слово. Это значит, что характеристики предмета имеют оправдание только в том, что они исходят от него самого. Следовательно, словесно выраженные противоречия имеют право на определённое место в теории исключительно на том основании, что самому предмету присущи «те противоречия, которые сами собой являют себя простому, объективному, беспристрастному пониманию», т. е. на том основании, *что предмет самому себе противоречит*. Например, «продукт как потребительная стоимость находится в противоречии с самим собой как стоимостью»¹, или «деньги вступают в противоречие с самими собою и со своим определением в результате того, что они сами являются *особым* товаром... и поэтому... подчиняются... особым условиям обмена, которые противоречат их всеобщей безусловной обмениваемости»², или, наконец, вообще «капиталистическое производство само себе противоречит»³.

Объективность метода изложения обязывает строго эксплицитно формулировать противоречивость предмета. Нельзя просто заверять, что в предмете таятся некие противоречия, недоступные теоретическому изображению их, – это были бы лишь «трансцендентные» противоречия. «То, что парадокс действительности выражается также и в словесных парадоксах, которые противоречат обыденному человеческому рассудку... – это понятно само собой»⁴. Эти словесно зафиксированные парадоксы самого предмета включаются в состав теории, поскольку для них находится место в системе других теоретических характеристик предмета и поскольку, занимая это место, они выполняют свою специфическую *положительную, конструктивную функцию* в развёртывании теории. Истинность противоречий доказывается тем, что теория в равной мере воспроизводит в качестве своих оснований и тезисы, и антитезисы, каким бы «невероятным» это ни казалось с точки зрения норм рассудочности.

Как и всякое истинное определение, противоречие в своей содержательной, чисто объективной формулировке отыскивает-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 382.

² Там же. С. 93.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 51.

⁴ Там же. С. 139.

ся далеко не без труда и часто служит лишь итогом достаточно длинного и сложного пути, полного удачных и неудачных попыток овладеть проблемой. Истинное противоречие получается в результате критического преодоления ложных представлений о нём – преодоления ложных антиномий. Последние, однако, ценны тем, что направляют драматическое действие в истории научного познания. Так было и в истории политической экономии. Маркс ценил своих научных предшественников в особенности за то, что они оставили наследие проблем-противоречий, более или менее адекватно выражающих логику предмета. Как это ни парадоксально, Маркс в известном смысле должен был ставить менее последовательного Адама Смита *выше* Давида Рикардо. Объясняется это следующим. «Если теоретическая сила А. Смита заключается в том, что он чувствует и подчёркивает это (присущее превращённой форме действие закона стоимости. – Г. Б.) противоречие, то его теоретическая слабость – в том, что это противоречие сбивает его с толку даже при рассмотрении общего закона в его применении к простому обмену товаров; что он не понимает, как возникает это противоречие... Рикардо имеет то преимущество перед А. Смитом, что его не вводят в заблуждение эти кажущиеся – а по своему результату и действительные – противоречия. Но он уступает А. Смиту в том отношении, что даже не подозревает здесь наличия проблемы...»¹ «Противоречия А. Смита важны в том смысле, что они заключают в себе проблемы, которых он, правда, не разрешает, но которые он ставит уже тем, что сам себе противоречит»².

Даже кажущиеся противоречия (ложные антиномии) Маркс умел ценить с точки зрения их роли в процессе поиска скрытых за ними действительных противоречий. И с этой точки зрения ложные противоречия оказывались «по своему результату» подлежащими снятию моментами истинных противоречий. Для установления последних требовалась ещё критическая, исправляющая работа. Маркс обнаруживал, например, у Рикардо «отдельные формы проявления... противоречия», одновременно упрекая рикардянцев, в частности Бейли, в том, что тот «действительного

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. I. С. 62 – 63.

² Там же. С. 132.

общего противоречия... не замечает»¹. «...У Рикардо противоречие фигурирует лишь в частной форме» и поэтому не получает ясного выражения. «Если бы он выразил его в общей форме, то он получил бы также и общее решение вопроса»².

Конечно, отнюдь не за всякой формальной антиномией обязательно должна стоять содержательная, не за всяким ложным противоречием – истинное. И Маркс безжалостно устранял всяческую лишённую предметных оснований путаницу и произвольные, субъективно привнесённые противоречия. Он установил, например, относительно лжепонятия «стоимость труда», что «такое само себя уничтожающее противоречие не может быть вообще даже высказано или формулировано в качестве закона»³. Конструирование беспредметных антитез и подмена действительных проблем какой-нибудь «системой противоречий», где одна неразрешённая антиномия «нагромождается» на другую, равно как и попытки выдать расхождение всех теоретических определений друг с другом за высшее и последнее достижение мыслящего духа, предельно чужды Марксовой диалектике. Претензии аморфной мысли на «диалектичность» были высмеяны автором «Капитала», воздавшем по заслугам всем любителям имитировать логику противоречий. О Прудоне Маркс писал, что, беря экономические категории не в их имманентной объективной связи, а в их субъективистском противопоставлении друг другу в качестве взаимных «противоядий», он создал в итоге лишь «историю своих собственных противоречий»⁴.

Однако устранение посторонних предмету исследования случайных противоречий отнюдь не должно превращаться в «очищение» от любых противоречий, в формальную норму, якобы имеющую силу для всех возможных случаев – норму «непротиворечивости» во что бы то ни стало. Формальному очищению от противоречий даже и содержательных, т. е. объективно необходимых и проблемных, поддаётся на деле лишь так называемое готовое знание, в пределах которого исключены какие бы ни было творческие процессы и которое жёстко

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 167.

² Там же. С. 67.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 546.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 137.

связано с фиксированным языком терминов. Рамки «готового знания» оставляют место лишь для технического совершенствования процедур рассуждения или для эпигонского растолковывания – «обработки и разработки» – уже имеющихся сюжетов, уже сделанных теоретических открытий. Становление этих понятий, в котором они раскрывают свою подлинную природу и обнажают свою предметную содержательность в процессе последовательного развёртывания логики предмета, – это становление невыразимо на тавтологичном языке «готового знания»: здесь допускается только формальное движение в плоскости, на которую заранее «спроецировано» содержательное знание и которая вообще совершенно лишена «измерений» творческого процесса. Собственно поэтому противоречия и неуместны на этой формальной плоскости. Какими бы специально научными достижениями ни были те математические исчисления¹, в которых рассматривается и технически совершенствуется такая плоская проекция знания, выдавать их за исчерпывающую *единственную* характеристику знания было бы грубой рассудочной иллюзией. Эта иллюзия соответствует идеологии технократического утилитаризма, которая допускает какое угодно развитие овеществлённой рационализации и какую угодно служебность знания, но одновременно знаменует собой духовное обнищание мысли и утрату ею всей эстетической, нравственной и содержательно-логической, творческой культуры.

Враждебная отчуждённость по отношению к диалектике резче всего даёт себя знать как раз в «непризнании» никакого иного знания, кроме плоско-рассудочного и, следовательно, в откровенной антиномофобии: противоречия расцениваются как нечто только разрушительное. Поэтому любые противоречия представляются рассудочному педанту каким-то проклятым кошмаром.

Маркс, отнюдь не рассматривавший всякое противоречие как синоним силы, разрушающей знание, находил в содержательных противоречиях мощное средство против благонамеренно-охранительного и невинно-схоластического рассудка, против эпи-

¹ Никакое настаивание на методологической и мировоззренческой ценности диалектики противоречий само по себе не даёт и не может давать повода для негативного, нигилистического отношения к математико-логическим специально научным исследованиям.

гонского пережёвывания текстов и подмены предметных проблем педантским реформированием слов. Противоречие – это пробный камень для действительно познающего мышления, это вернейший критерий, позволяющий отличить такое мышление от пустого рассуждательства, превращающего терминологическую формальную технику из подсобного средства предметно-содержательного анализа в средство избавления анализа от «неудобного» предметного содержания. Именно потому, что раскрытие противоречий требует творческой мысли, на которую педант не способен, он всячески пытается отгородиться и спрятаться от них; он хочет «отделаться от трудностей, заключающихся в противоречивых определениях самих вещей, и объявляет эти трудности продуктами рефлексии или спором о словесных определениях»¹.

Манера содержательную последовательность подменять формальной, очищенной от проблем-противоречий, имеет свою давнюю традицию. Маркс показал, какую роль играет эта манера в истории политической экономии, – эта манера хотя и не была причиной, но послужила характерным симптомом разложения классической научной концепции. Так, Джемс Милль первым сосредоточил свои усилия на систематизации теории Рикардо. «То, к чему он (Милль. –Г. Б.) стремится, – это формально логическая последовательность. с него “поэтому” и начинается *разложение* рикардианской школы. У учителя [у Рикардо] новое и значительное – среди “навоза” противоречий – насильственно выводится из противоречивых явлений. Сами противоречия, лежащие в основе его теории, свидетельствуют о богатстве того жизненного фундамента, из которого, выкручиваясь, вырастает теория. Иначе обстоит дело у ученика [у Милля]. Тем сырьём, над которым он работает, является уже не сама действительность, а та новая теоретическая форма, в которую её, путём сублимации, превратил учитель». Поэтому Милль реагирует на парадоксы попыткой от них «отделаться путём чисто словесного “объяснения”...» Он хочет доказать, что «действительные противоречия представляют собой лишь кажущиеся противоречия». Он видит свою задачу в том, чтобы «устранить формальными доводами те

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 133.

теоретические противоречия, которые отчасти были указаны другими, отчасти бросались в глаза ему самому»¹.

Правда, и Рикардо не умел видеть положительной роли противоречий. «...Рикардо отрицает противоречия, или, вернее, он сам выражает противоречие в другой форме»² – замаскированно, неявно. Но только для вульгарной политической экономии характерным принципом становится избавление от противоречий «с помощью *словесной фикции*, путём изменения *vera rerum vocabula* (верных наименований вещей.— Г. Б.)... Реальные противоречия, не получившие реального разрешения, здесь пытаются разрешить с помощью фраз»³. И всё же во времена Маркса ещё не сложилась такая крайняя позиция, сторонники которой редуцировали бы реальные проблемы-антиномии к словесным недоразумениям, т. е. провозглашали бы технически-терминологические задачи единственными «имеющими смысл» задачами, а языковую «оболочку» знания – единственным предметом. Тогда намечалась лишь тенденция, ведущая к такой крайности. Вместе с тем, поскольку эта тенденция ещё не привела к полной замкнутости в сфере терминологических забот, она более явно обнаруживала отнюдь не терминологические интересы. Это интересы апологетики, навязываемые познающему мышлению идеологически заданными предпосылками. Терминологическое переименование оказывается лишь способом решения «благочестивой» апологетической задачи. «Апологетика состоит... особенно в том, что вопреки противоположности фиксируется единство»⁴. «...Говорят о единстве там, где существуют противоположность и противоречие...» Это «стремление устранить противоречия... есть вместе с тем подтверждение того, что в действительности имеются налицо те противоречия, которые, согласно благочестивому желанию, *не должны существовать*»⁵.

Так, например, Джемс Милль «разделяется с противоположностью тем, что фиксирует лишь *единство*...» «Где экономическое отношение, – а значит и категории, его выражающие, – заключа-

¹ Там же. С. 81 – 82.

² Там же. С. 51.

³ Там же. С. 85.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. II. С. 556.

⁵ Там же. С. 577.

ет в себе противоположности, является противоречием и именно единством противоречий, он подчёркивает момент *единства* противоположностей и отрицает *противоположности*». На место конкретного действительного тождества противоположностей, включающего в себя противоречия, Джемс Милль ставит абстрактное, «непосредственное тождество этих противоположностей»¹. Он оставляет одно только «непротиворечивое», однородное «*единство без противоположности*»². Такова логика Милля, при помощи которой он «устраняет» противоречия.

Характерный приём, с помощью которого «устраняется» противоречие конкретной и всецело особенной действительности, – это воспарение над этой действительностью и обращение к «огрубляющей» рассудочной схематике, к абстрактно-простым статичным картинам. Этот приём применял, например, Ж. Б. Сэй.³ Самые различные и противоположные отношения Сэй подводил под понятие «услуга». Между тем «услуга» – это труд, взятый лишь как *потребительная стоимость*... совершенно так же, как в слове “продукт” сущность *товара* и заложенное в нём противоречие оказываются скрытыми»⁴. Вот такого рода «продуктами» и отгораживается педантично-тавтологичный рассудок от проблемных антиномий, «очищая» от них своё изложение. Действительная же противоречивость всякого предмета такими терминологическими реформами, разумеется, уничтожена быть не может⁵. Поэтому с точки зрения конкретного понимания предмета такие терминологические операции означают лишь то, что «отбрасывают то одну, то другую сторону, чтобы то с одной, то с другой стороны сконструировать некое тождество»⁶ – нечто плоско-однородное. Плоская беспроблемность, однако, не мешает в иных случаях «умению» подделываться под диалектические обороты речи. Такое «умение» было, например, присуще вульгарнейшему из вульгарных экономистов Ф. Бастиа, который в своё время превосходил многих «по своей пошлости, аффектирован-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 86.

² Там же. С. 99.

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 124.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. II. С. 557.

⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 62.

⁶ Там же. С. 197.

ной диалектике, наивному чванству, тупой самодовольной склонности к общим местам...»¹

Тем не менее пальму первенства в этом вытравлении проблем из науки Маркс отдавал позднейшим педантам-эклектикам. «Самой последней формой является *профессорская форма*, которая берётся за дело “исторически” и с мудрой умеренностью отыскивает везде “наилучшее”. Это – выхолащивание всех систем, у которых повсюду обламывают их острые углы и которые мирно уживаются друг с другом в общей тетради для выписок». Эту «эрудитскую» имитацию «всестороннего» знания Маркс назвал «*могилой... науки*»². Своеобразный «классик» этой беспроблемной и тем самым умерщвлённой науки профессор Рошер отличался поистине мастерским игнорированием тех вопросов, ответы на которые он коллекционировал, и тех «острых углов», т. е. антиномий, которые получались при соединении различных концепций. Ожидать от такой «самодовольной, чванливой, в достаточной степени ловкой эклектической бестии»³, чтобы он вник в противоречия самой действительности, – значит предъявлять к нему требование, несовместимое с природой этого педанта.

Чтобы воспринять и освоить теоретическое да и вообще всякое культурное наследие как живой процесс, воспринять, не умерщвляя его, не превращая в груды покинутых творчеством безразличных результатов, надо суметь увидеть в нём не сумму догм, а открытую систему проблем. Всеобщий содержательно-логический принцип, выражающий проблемность знания, как и культуры вообще, – это не что иное, как принцип диалектического противоречия. Именно этот принцип придаёт знанию не характер готового и безразличного результата, а характер процесса, внутри которого любой результат обретает «вектор» устремлённости к новым горизонтам и зовёт к дальнейшему творчеству.

Каковы же те проблемно-содержательные антиномии, те неразрешённые противоречия, которые унаследовал Маркс от предшествовавшей классической политической экономии и которые он решил в «Капитале»? Сам Маркс указывал на то, что это

¹ Там же. С. 196.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 528.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 30. С. 518.

были прежде всего и главным образом антиномии в теории Рикардо, обсуждавшиеся в полемике между рикардианской школой и её противниками, и антиномии, замеченные швейцарским представителем экономического романтизма Жаном Сисмонди и подхваченные у него и у Рикардо социалистическими критиками буржуазной политической экономии – рикардианскими социалистами (П. Рейвнстон, Дж. Брей, Т. Годскин и др.). В «Теориях прибавочной стоимости» мы читаем: «...то же самое реальное развитие, которым буржуазной политической экономии было придано... теоретически беспощадное выражение, развивает содержащиеся в самой действительности реальные противоречия... эти противоречия получили *теоретически* меткое, хотя и неосознанное выражение в теории Рикардо и других политико-экономов...»¹ В полемике между рикардианской школой и вульгарными экономистами эти противоречия получили то или иное преломление и были резюмированы Марксом (в 1859 г.) в виде следующих четырёх пунктов (в очерке «К истории анализа товара»): 1) Труд есть мера стоимости. Но применение этого положения к такому товару, каким является сам «труд», приводит к порочному кругу. За этой всецело ложной и нелепой антиномией, связанной с лжепонятием «стоимость труда», всё же стояла проблема специфических особенностей товара «рабочая сила» и иррациональной превращённости, присущей форме заработной платы. 2) Поскольку продукт производства создаётся трудом, этот продукт должен принадлежать его создателю – рабочему; заработная же плата не равна продукту труда рабочего. За этим ещё не адекватно выраженным противоречием Маркс открыл истинные противоречия всеобщей формулы капитала. 3) «...Закон меновой стоимости осуществляется только в своей собственной противоположности»² – через отклонения, вызываемые спросом и предложением. За этим противоречием автор «Капитала» увидел в результате её более адекватного переформулирования противоречие в конкурентных отношениях между капиталами с различным органическим строением, противоречие процесса превращения прибавочной стоимости в прибыль, а нормы при-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 268.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. С. 48.

бавочной стоимости – в норму прибыли. 4) Стоимость товаров определяется трудом, но стоимостью обладают и такие товары, которые вовсе не содержат в себе труда, – силы природы. За этой эмпирической констатацией Маркс распознал противоречие иррационально превращенных форм, таких, как «цена земли».

Важное и глубокое противоречие, совершенно неявно представленное у Рикардо, подметили Сисмонди и рикардянские социалисты: «...в такой же мере, в какой труд понимается как *единственный* источник меновой стоимости и как активный источник потребительной стоимости, в такой же самой мере “капитал”... рассматривается как регулятор производства, источник богатства и цель производства... “Труд, или капитал” – в этой формулировке Рикардо разительно выступают как само противоречие, так и та наивность, с какой оно высказывается в качестве чего-то тождественного»¹. Только критическое отношение к теории Рикардо и, главное, к предмету, исследуемому в этой теории, т. е. к капитализму, помогло разглядеть вопиющий, казалось бы, парадокс. Занявший такую критическую позицию «Сисмонди своей догадкой... делает эпоху в политической экономии»². Почему же Маркс всегда столь строгий в своих оценках, считает Сисмонди заслуживающим такой высокой похвалы? Очевидно, дело в эпохальной важности самого противоречия: «В этом противоречии политическая экономия лишь высказала сущность капиталистического производства или, если угодно, сущность наёмного труда, отчуждённого от самого себя труда, которому созданное им богатство противостоит как чужое богатство, его собственная производительная сила – как производительная сила его продукта, его обогащение – как самообеднение, его общественная сила – как сила общества, властвующая над ним»³.

Таким образом, Маркс, высоко оценивая достижения предшествовавшей политической экономии, подобные эпохальной догадке Сисмонди, одновременно показывает, как проникновение в противоречия капитализма вело к пониманию его сущности, при характеристике которой невозможно не считаться с неот-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 267 – 268.

² Там же. С. 268.

³ Там же.

делимостью имманентных ей противоречий от процессов овеществления и деперсонификации агентов капиталистического производства. Не видя специфической природы этих процессов и не анализируя её, нельзя раскрыть и специфичности противоречий капитализма вообще. В самом деле, уже в товаре, как таковом, таится противоречие «овеществления лиц и персонификации вещей», которое переходит в противоречие труда частного и непосредственно-общественного, далее – труда конкретного и абстрактно-всеобщего и, наконец, проявляется как противоречие потребительной стоимости и стоимости товара. Эта идея пронизывает всё изложение, весь путь исследования в «Капитале» вплоть до подытоживающих формулировок в конце третьего тома, характеризующих особенности капиталистического способа производства в его целостности.

В том логическом проблемном движении, которое не позволяет изображаемой Марксом теоретической картине распасться на самодовлеющие фрагменты и придаёт им живую организованность и слияние в открытую систему, именно противоречия играют роль движущих начал. Однако в составе этой системы они могут выступать в таком качестве только тогда, когда они не просто фиксированы как антиномии, но и поняты как разрешающиеся.

2. Разрешение противоречия

Марксова логика противоречий от начала и до конца отличается прежде всего своей общей принципиальной ориентацией, а именно тем, что она есть логика истины-процесса. и только благодаря этому она поистине есть логика диалектическая.

Ещё в начале становления своего философского мировоззрения Маркс убедился в том, что «не только результат исследования, но и ведущий к нему путь должен быть истинным. Исследование истины само должно быть истинно, истинное исследование – это развёрнутая истина...»¹ Диалектика как культура мышления требует, чтобы истина бралась не в виде простого статичного итога, а всецело как процесс *саморазвёртывания*, во всём богатстве живого движения. Истина не набор застывших

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 7.

формообразований, объединяемых или разъединяемых произволом дурной субъективности, она процесс, который сам порождает все свои формообразования, поскольку познающий субъект оказывается способен деятельно воссоздать предмет таким, каков он есть сам по себе. Как бы важен ни был также и предварительный путь, который только подводит к истине, важнее всего понять самоё её как идеальное воспроизведение объекта активностью субъекта. Все категориальные определения должны являть себя в мышлении не как универсальные констатации («мир таков»), повторяя которые можно только ещё и ещё раз подтверждать их, а как определения чистого процесса – чистого в том смысле, что он не просто приводит в движение некие сами по себе сущие статичные элементы знания, а имеет внутри себя эти элементы, которые только в нём и существуют как знание. В мышлении все категориальные определения действительности предстают как бы «помноженными» на «размерность» этого чистого процесса, и именно благодаря этому осуществляется деятельное постижение истины.

Понять, что такое диалектическое противоречие, никак нельзя, не видя в нём также и объективную универсальную логическую форму, и необходимое внутреннее условие истины-процесса. с этой точки зрения вообще нелепо и бессмысленно спрашивать, что более истинно – постановка проблемы *или* результат её решения, т. е. проблемная антиномия *или* её разрешение. Тем более нелепо постановку проблемы, якобы не поддающуюся включению в знание, противопоставлять включаемому в него результату, т. е. разрывать антиномию и её разрешение. До тех пор пока не усмотрена необходимая истинность самой постановки проблемы в виде антиномии, в качестве решения которой даётся и постигается истинный результат, т. е. истинность и того и другого, нет никакой почвы для обсуждения того, что такое диалектическое противоречие. Проводя непреходимую границу между постановкой проблемы и результатом её решения и провозглашая результат единственным и исключительным местом обитания истины, мы умерщвляли бы истину-процесс: *по сию сторону* этой границы диалектическое противоречие не удаётся ухватить потому, что оно там *ещё* не выступает, как таковое, а *по ту сторону*

этой границы его нельзя уловить, потому что оно *уже* отодвинуто прочь. Его невозможно обнаружить ни по ту ни по другую сторону такой границы. Оно как бы исчезает в самой этой границе, если её проводить таким образом.

Конечно, весьма нередко в истории познания происходит так, что для проблемы находят одновременно и её истинную постановку, и её решение, но, поскольку фиксируется лишь изолированное («нужное» для дела) решение, постановка проблемы так и остаётся известной лишь в её неадекватной, первоначальной, критически не переосмысленной форме – как принадлежащая не истине, а лишь предшествующему ей заблуждению, лишь блужданию субъекта на подступах к истине и до неё. Диалектическое же изложение есть наличное бытие диалектического исследования. Разумеется, последнее должно быть очищено от ложных форм и всех посторонних предмету «подходов» и «приближений» к нему. Оно призвано изображать путь по собственной логике предмета. Здесь, и только здесь, находит себе место верно понятое диалектическое противоречие. Оно включает в себя не только столкновение тезиса и антитезиса, но и процесс его развёртывания, его разрешения и воспроизведения. С одной стороны, противоречие требует своего разрешения, с другой – разрешение предполагает то, что получает своё разрешение, – противоречие. Всё вместе – это *развивающееся* противоречие. Маркс так и характеризовал свой предмет: «Сам капитал представляет собой совершающее процесс противоречие»¹.

Уместна следующая аналогия. Хотя предметом исследования в «Капитале» с самого начала служит именно то, что названо в заглавии, однако *понятие* капитала невозможно дать сразу – это понятие появляется, будучи последовательно выработано, лишь вместе с прибавочной стоимостью и т. п. Хотя деньги Маркс анализирует уже и в первой главе «Капитала», и во второй, но только третья глава называется «Деньги»; более того, только последний параграф этой всецело посвящённой деньгам главы имеет заголовок «Деньги». Ибо только в нём, в последнем параграфе, мы приходим уже к *понятию* денег (включающему в себя и функцию меры стоимости, и функцию средства обращения). Точно так же

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 214.

понятие противоречия мы получаем впервые только тогда, когда усматриваем в нём не только антиномическую, первоначальную форму, но и процесс его разрешения и воспроизведения.

Столкновение тезиса и антитезиса (антиномия) есть не что иное, как категориальная, содержательно-логическая форма постановки всякой проблемы вообще – её постановки и формулирования на «языке» самого предмета. Это «проблемность» самого предмета, логически выраженная через проблемность человеческой предметной деятельности. Это проблемность, освобождённая от искажающих её случайных обстоятельств, очищенная от влияния дурной субъективности и взятая строго объективно. В составе диалектического противоречия его собственная первоначальная форма есть не состояние полного взаимного отрицания тезиса и антитезиса, а процесс их *порождения* из той основы, из той особенной субстанции, которая вступает в противоречие с самой собой и которая совершает противопоставление. То же самое особенное целое, которое развивает в себе тезис и в равной мере антитезис, развивается дальше тем, что обогащает себя ещё и их синтезом. Этот синтез есть новое особенное воплощение всеобщности, новое, ранее невозможное определение возросшей конкретности системы. В синтезе реализуются как тождественно-противоположные и тезис, и антитезис.

«Существование двух взаимно-противоречащих сторон, их борьба и их слияние в новую категорию составляют сущность диалектического движения»¹. Но это «слияние» и есть разрешение противоречия в новом, особенном определении предмета, которое включается в целостную систему². Поэтому сила теоретического понимания состоит вовсе не в «гибком» сочетании крайностей и не в абстрактном размежевании и рассортировании характеристик целостного предмета по дуалистически противопоставленным полярным «крайностям» и не в нагромождении

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. С. 136.

² Ф. Энгельс лаконично и в то же время популярно резюмировал Марксово понимание проблемы противоречия в следующих словах: «...обнаруживаются противоречия, которые требуют разрешения... Противоречия эти развиваются... Мы проследим, каким образом они разрешались, и найдём, что это было достигнуто установлением нового отношения...» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. С. 498).

антиномии на антиномию. Она состоит в умении проникнуть в предмет как в *историческое* образование, следовательно, воспроизвести его логику не в противовес истории, а как всецело *историческую*, как *логику истории*: первая удерживает в себе все «измерения» второй, всю её незавершённость, открытость, направленность в будущее, которым она чревата именно благодаря своей проблемной противоречивости. Понять конкретное целое как диалектически противоречивое – это значит проследить последовательную *самоконкретизацию* предмета, в ходе которой разрешаются и воспроизводятся все его противоречия. Если противоречие не понято как разрешающееся и воспроизводящееся, то оно и не может «вести вперёд» творческую мысль, стремящуюся погрузиться в конкретность предмета. Восходящий ко всё большей конкретности *синтез* – таков пафос диалектики.

Именно за неумение осуществлять такой синтез упрекал Прудона Маркс в «Нищете философии». Прудон отличался отнюдь не тем, что чурался противоречий как столкновений противоположных определений, – напротив, он бесстрашно нагромоздил два тома «Системы экономических противоречий». Гораздо хуже дело обстояло у него именно с разрешением антиномически выраженных проблем: он «никогда не мог подняться выше двух первых ступеней: простого тезиса и антитезиса...»¹ Тем самым обнаруживалась неспособность Прудона верно понять и те тезисы и антитезисы, смысл которых раскрывается лишь вместе с достижением их синтеза, его неспособность владеть логикой особенного предмета и тем самым сделать излишним её идеологическое конструирование. Аналогичного упрека со стороны Маркса заслужил в своё время и Б. Бауэр (хотя последний, очевидно, знал гегелевскую диалектику лучше Прудона): «Бауэр занимается лишь вскрыванием противоречий и, довольствуясь этим занятием, он ретируется с пренебрежительным “гм”»².

Марксово требование доводить исследование до разрешения противоречий отчётливо выражено им в критике концепций Рикардо, Сисмонди, рикардианских социалистов и др. «Рикардо, вскрывая противоречие Смита, не заметил этой более глубокой

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4, С. 132.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. С. 383.

основы, не дал правильной оценки вскрытому им противоречию, а потому и не разрешил его»¹. Несколько выше в известном смысле стоял Сисмонди, смутно догадывавшийся о том, что «буржуазные формы являются лишь преходящими и полными противоречий формами, в которых богатство получает всегда лишь противоречивое существование, повсюду выступая вместе с тем как своя собственная противоположность». Сисмонди «метко критикует противоречия буржуазного производства, но он их не понимает, а потому не понимает и процесса их разрешения»².

Именно диалектического разрешения противоречий не получило у социалистических противников буржуазной политической экономии (Годскина, Рейвнстона и др.). А поэтому и их радикализм оказывался лишь мнимым радикализмом, революционность – мнимой или только негативной революционностью. Исходя из трудовой теории стоимости и настаивая на том, что «труд есть всё», тогда как капитал есть лишь «околпачивание рабочего», они требовали осуществления права рабочего на полный продукт своего труда. «Предполагая теоретическую верность этой формулы, они обвиняли практику в том, что она противоречит теории, и призывали буржуазное общество осуществить на практике мнимый вывод из его теоретического принципа»³. Таким образом, видя отнюдь не мнимый, а действительный характер противоречий капитализма, они не поняли единства и тождества его противоречащих друг другу определений. Отсюда их попытка в теории изолировать тезисы от их антитезисов и представить их как самостоятельные, достойные реализации требования, а на практике отбросить прочь, ликвидировать антитезисы (они «хотят только вычеркнуть капитал»⁴), учредив некую непротиворечивую действительность. Это типичный пример стремления выйти из противоречивой ситуации путём негативного вмешательства и отбрасывания одной из взаимопроникающих и генетически неразсторжимых противоположностей, в то время как другая противоположность принимается за самостоятельную основу целого и даже за всё целое, освобождённое от противоречий.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. I. С. 44.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 52.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. С. 48.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 269.

В противовес всем подобным стремлениям диалектика Маркса с самого начала ориентирует на строго объективное исследование процесса разрешения противоречий как имманентных целому, т. е. действительного движения, в котором противоречия непрерывно разрешаются и воспроизводятся. Таков путь, ведущий воистину вперёд, а не назад, – путь всегда противоречивого созидательного прогресса и творческой революционности, а не путь мнимой, извращённой революционности, разрушающей свои собственные предпосылки и переходящей в реакцию.

Разрешающееся и воспроизводящееся противоречие должно быть всякий раз исследовано вне какой бы то ни было исключительности, чрезвычайности – как принадлежащее логике всеобщего движения ко всё новому и новому особенному, логике движения, синтезирующего особенное. Только тогда мы обретаем верный критерий, чтобы судить также и о кульминационных событиях истории без тени мессианистской предвзятости, сугубо объективно и критично. Этому учит нас Марксов «Капитал».

Существование противоречия неотделимо от его разрешения; оно может осуществляться, только непрерывно порождая синтезы и разрешаясь в них. Тем самым оно создаёт себе форму движения. По Марксу, «таков и вообще тот метод, при помощи которого разрешаются действительные противоречия... Противоречие одновременно и осуществляется и разрешается»¹. То, в чём противоречие нашло себе разрешение, – новое особенное – наделяется самостоятельностью и противопоставляется породившему его целому как полюс полюсу. Так, товарный мир выталкивает из своей среды особенный товар – деньги. Здесь мы совершенно отчётливо видим развёртывание противоречия, в ходе которого из антиномии возникает и полярность: противоположности, наделённые самостоятельностью, вступают в отношения друг

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 113 – 114. Следует подчеркнуть, что Марксово указание на «одновременность» имеет в виду не два различных, параллельно протекающих процесса – осуществление и разрешение противоречия а один единый процесс, в котором противоречие находит себе осуществление по мере своего разрешения (а также развёртывания и воспроизведения, что будет показано ниже).

с другом. Но столь же ясно здесь и то, что вынесенные вовне полюсы сами также не могут не быть внутренне противоречивыми. Каждый из них несёт воспроизведённое противоречие как своё собственное. Маркс писал о противоречии товара: «Это противоречие может быть разрешено только тем путём, что оно само овеществляется»¹. «Лишь путём этого раздвоения товара на товар и золото и, далее, путём двойного противопоставления, в котором каждый крайний член идеально представляет собой то, что противоположный ему член есть реально, и реально представляет собой то, что противоположный член есть идеально, т. е. только путём представления товаров как двусторонне полярных противоположностей, разрешаются противоречия, заключённые в процессе их обмена»². Поэтому Маркс вправе сформулировать это как логико-методологическое требование: процесс развития должен быть и развёртыванием, и разрешением этих противоречий, которые, однако, не могут представляться в нём в простой форме³. Противоречия даны как принципиально разрешимые именно потому, что они обнаруживают себя в своём генезисе и в своей асимметричности как принадлежащие тому конкретному единству, которое вступает в противоречие с самим собой и которое обогащается, т. е. становится конкретнее.

Равным образом в исследовании противоречий как развивающихся они отнюдь не исчезают в своём разрешении, не отпадают, не отодвигаются прочь за пределы объективной логики системы. Разрешение противоречия в особенном выступает лишь как более поздняя стадия на том пути, на котором противоречие было сформулировано как антиномия. При этом поздняя стадия должна рассматриваться в свете ранней – как характеристика того же самого предмета. Одновременно противоречие и воссоздаётся в новой, специфической форме. «... Противоречия... постоянно

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 112. Цитату следовало бы перевести так: «Это противоречие может разрешаться только тем путём, что оно опредмечивается» (*Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin, 1953. S. 85). Объяснение различия между понятиями «овеществление» и «опредмечивание» у Маркса см. в соответствующих статьях «Философской энциклопедии» (Т. 4. М., 1967)².

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. С. 73 – 74.

³ См.: Там же. С. 31.

снимаются, но так же постоянно создаются вновь... Все противоречия... оживают в новой форме»¹.

Так, простейшее и абстрактнейшее противоречие, заключённое в сущности товара, присутствует повсюду в явлениях товарного мира, и его нельзя «локализовать», ограничить, лишить всеобщности. Вместе с тем каждый особенный феномен капитализма пронизан и более конкретными противоречиями, в которых простейшее противоречие товара воспроизведено по-новому, в преобразованном виде. Так, «в природе денег заложено, что они разрешают противоречия... лишь тем путём, что придают им всеобщий характер... Теперь... товар должен обменяться на *всеобщее средство обмена*, по отношению к которому его особенность находится в ещё большем противоречии»². Стало быть, противоречие многократно воспроизводится в осложнённой форме, отличной от первоначальной и требующей поэтому каждый раз решения новой проблемы. И каждый раз обнаруживается «новый источник противоречий...»³ Поэтому, когда Маркс пишет о капитализме в целом, что «капиталистическое производство движется в противоречиях, которые постоянно преодолеваются, но столь же постоянно полагаются»⁴, следует иметь в виду, что они всегда полагаются вновь в более конкретной, особенной форме, внутри новых определений целого.

Всё движение, прослеживающее противоречия капитализма, их разрешение и воспроизведение, выглядит в целом так: «...по мере того, как мы всё дальше и дальше проникаем в эту экономику, мы должны, с одной стороны, раскрывать всё новые и новые определения этого (имманентного товару. – Г. Б.) противоречия, а с другой стороны, показывать, как в более конкретных формах его повторяются и содержатся его более абстрактные формы»⁵. При этом ничем не восполнимую роль играют именно те определения противоречий, которые каждый раз открываются как нечто принципиально новое и по самой своей природе не поддаются простому формальному (тавтологическому) выведению

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 382.

² Там же. С. 145.

³ Там же. С. 93.

⁴ Там же. С. 387.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. II. С. 567.

из первоначальной абстрактной формы. Эти «всё новые и новые определения» требуют для своего открытия настоящего познавательного *творчества*. В своей ещё не разрешённой форме они как раз делают необходимым включение творческого мышления, без которого дальше двигаться невозможно. Результат разрешения каждого противоречия есть в то же время фиксированный результат нового познавательного вторжения в логику предмета – нового открытия на пути к постижению конкретности целого. Таково то движение, которое полностью подчиняет себя сложно-расчленённой, едино-раздельной системе многообразных определений предмета и шаг за шагом осваивает их.

Конечно, это воспроизведение конкретности предмета посредством творческого процесса имеет определённые границы, заданные спецификой предмета, т. е. мерой тех возможностей, которые ему присущи. Но именно потому, что мышление в своих творческих устремлениях ограничено задачей идеально воспроизвести свой предмет и не отказывается от этой задачи ради произвольных, «творческих» экскурсов за его пределы, именно потому, что оно приковано к логике предмета до тех пор, пока не проследит его саморазвитие до последней черты, выявив *все* его собственные потенции, оно может строго определить исторические рамки, в которых предмет сам себя исчерпывает и изживает. Так, Маркс определяет исторические рамки существования капитализма, за которыми намечается возможность и необходимость нового социального строя – социализма.

Дисциплинируя себя и принимая на себя обязанность понять и додумать до конца объективную логику саморазвития предмета и его созревания, теоретическое познание вместе с тем верно ориентирует практические преобразования, обнажая всю реакционность и разрушительность попыток произвольным «скачком» перепрыгнуть через непройденные ступени действительного развития. Оно предостерегает против авантюристического «творчества», не желающего считаться с историей во всей её конкретности.

Такое познавательное движение обладает одновременно и характером *выведения*, будучи связано со своими основоположениями, т. е. со своим исходным пунктом, и характером творческим,

синтетическим. В нём образуют живое единство аналитическая обязательность следовать логике избранного направления в изучении предмета и непредопределимые элементы, которые открываются только в самом ходе творческого движения. Без пронизывающих это движение противоречий был бы неизбежен распад целого на формально упорядоченные фрагменты знания («готового знания»), с одной стороны, и на сферу творческого поиска, которая не получила бы никакого объективного определения, – с другой. Противоречия обеспечивают единство целого при всей его сложной расчленённости и многоплановости, – единство, достигаемое достигаемое в теории именно потому, что оно адекватно объективному единству познанной действительности, т. е. потому, что оно сделало логику предмета *своей* логикой, логикой мышления.

Отсюда понятно, насколько неадекватно истолкование логики Марксова «Капитала», приписывающее все противоречия, которые на деле открываются лишь творческим процессом, первоначальной абстракции («клеточке»), так что дальнейшее теоретическое движение изображается просто как выявление противоречий, *предположенных* в исходном пункте¹. Правда, это истолкование всё же фиксирует одну сторону дела – актуализацию потенциальных противоречий. Так, «уже в простом понятии капитала содержатся в скрытом виде те противоречия, которые позже выступают наружу»². Однако оно игнорирует другую сторону – самую существенную, ту, что как раз отличает диалектическое творческое мышление. Оно игнорирует тот *историзм* Марксовой логики противоречий, который принципиально противостоит гегелевскому «логическому преформизму», т. е. субстанциалист-

¹ Было бы неверно усматривать в известном высказывании Ленина по этому вопросу в «Философских тетрадах» (см.: К вопросу о диалектике // *Он же*. Полное собрание сочинений. Т. 29. С. 318) утверждение концепции «предположенности» противоречий в «клеточке». Из контекста видно, что Ленин имел в виду вовсе не простое выявление готовых полностью предположенных противоречий, а, напротив, настоящее развитие, несводимое к выявлению уже наличного. Известно также, что Ленин подчёркивал тезис об истине как *процессе* (см.: Там же. С. 183), несовместимый с «логическим преформизмом» и подразумевающий *творческое* движение при исследовании и разрешении противоречий.

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 392.

ской концепции, не оставляющей в истории места для действительного творчества. Маркс дал нам образец логики, которая *не* предполагает всех противоречий предположенными или наперёд решёнными, а открывает перед нами возможность выходить к подлинно новым горизонтам посредством исследования новых противоречий, посредством решения вечно новых проблем.

Насколько расходится с диалектикой всякая попытка истолковать логику предмета как «преформистскую», т. е. как логику замкнутых внеисторических структур, можно видеть на примере философского структурализма (речь не идёт о специально научных, частных исследованиях). Ложность попытки некоторых представителей философского структурализма перевести диалектическое противоречие на язык своей концепции («структурализовать» его) коренится именно в непонимании диалектики как монистической содержательной логики, а не в каких-то частных «увлечениях» и «преувеличениях». Толкование противоречия как объекта наряду с другими объектами или аспекта наряду с другими, «непротиворечивыми» аспектами ведёт к грубейшей онтологической подмене смысла этой категории, к не-логической точке зрения на противоречие. Подобная тенденция нашла себе выражение, в частности, у Мориса Годелье¹, который изображает диалектическое противоречие как внешнее взаимодействие *двух* структур. Каждая структура, согласно Годелье, внутри себя лишена каких бы то ни было противоречий уже просто потому, что в её пределах господствует не диалектическая, историко-генетическая логика, а совершенно безразличный к истории, абсолютно замкнутый «порядок функционирования», или порядок саморепродуцирования. Движение, выводящее эту устойчивую систему из равновесия, привходит всецело *извне* – от «противоречий», или, вернее сказать, от несогласованностей *между* разными структурами, или системами (по меньшей мере между двумя). Морис Годелье прямо заявляет, что противоречие существует лишь «между двумя структурами, поскольку они непримиримы и не имеют действительного единства»². Соответственно этому (в духе по-

¹ Автор книги «Rationalité et irrationalité en économique». Paris, 1966.

² Godelier M. Système, structure et contradiction dans «Le Capital» //Les tempsmodernes. Paris, 1966. N. 264. P. 853.

ляризма) истолкованию у Годелье разрешение противоречия подменяется просто изменением одной из несогласованных сторон взаимодействия, одного из полюсов, т. е. подгонкой одного из полюсов под требования другого (например, производственных отношений под требования производительных сил). Не приходится поэтому удивляться, что Марксова диалектика понятий видится ему в «Капитале» скорее как какие-то посторонние, лишь метафорические обороты речи¹. В тождестве противоположностей он усматривает пережиток гегельянства. На деле же противоречие, какие бы внешние формы проявления – в полярности – оно ни приобретало, есть в конечном счёте всегда противоречие именно в тождестве – *внутреннее*, имманентное сущности того, что развивается.

Резюмируя изложенное, мы видим, что существо диалектического противоречия раскрывается лишь при одном неперменном условии – когда понята вся специфичность его функции в процессе познания, а именно его функции в качестве содержательной логической формы истины-процесса. Дело не в том, чтобы дополнить некую онтологическую природу противоречия указанием также и на гносеологический «привесок», без которого можно было бы и обойтись. Дело в том, что путь исследования противоречия как категории и есть тот путь, на котором выясняется (а не просто излагается и комментируется) его объективный характер в отличие от объективности эмпирических положений специальных наук. Без рассмотрения противоречия как логической категориальной формы творческого познавательного процесса и тем самым процесса предметной деятельности нельзя понять, что такое противоречие вообще, подобно тому как нельзя понять диалектику в целом, не рассматривая её как логику – содержательную, исторически-генетическую логику всей действительности, в особенности действительности человеческой.

В «Капитале» мы как раз и находим образец применения диалектики противоречий как логики.

¹ См.: Ibid. P. 856 – 857.

РАЦИОНАЛИЗМ ИЛИ ДИАЛЕКТИКА?

Возобновляя далеко не новый спор о науке и нравственности, Л. Аннинский чётко высказал суть своей позиции: «Наука и мораль автономны и отнюдь не взаимозаменяемы»¹. Думаю, он имел все основания для того, чтобы ещё раз настаивать на этом положении, казалось бы, достаточно очевидном для образованного человека. Дело в том, что внутри такого, несомненно, доброго и прогрессивного процесса, каким является развитие научной этики и расширение её преподавания, обнаружилась также и *опасность* оттеснения предмета всех забот, то есть оттеснения самой морали, средствами её научного оснащения. Что действительно так может случиться и что опасность существует, заметили многие – «опасность формального знания, абстракции, учёного бюрократизма»².

Природа подлинной нравственности специфична, она предполагает *внутреннюю самоориентацию* человека в каждом шаге своей личностной (неформализованной, не сводящейся к стереотипным действиям) жизни – будь то поступок, чувство или размышление. Это сфера суверенности человека, его собственной ответственности, и всякая попытка помочь воспитанию и укреплению нравственности должна по меньшей мере *не мешать* развитию человеческой самостоятельности, то есть умения самому судить, самому оценивать, критически анализировать себя и извлекать уроки. Иначе средство подрывает цель.

Отсюда становится¹⁾ ясен критерий подхода и к учебникам по этике, и к задачникам, и к прочей «технике»: если они способствуют развитию самостоятельности, если пробуждают духовное начало в человеке или хотя бы не заглушают его – вот и славно. А если они замышляются и внедряются как внешний заместитель внутренней самоориентации, как этическая шпаргалка, как система подсказок и регулирующих предписаний на все случаи жизни, надо бить тревогу.

Казалось бы, азбука. Однако посмотрите-ка, какую неистовую

¹ Молодой коммунист. 1974. № 7.

² См. выступление М. А. Лифшица за «круглым столом» «Молодого коммуниста» (1974. № 9).

бурю возражений она вызвала со стороны тех, кто сам не забыл чётко отрекомендоваться рационалистом! «Мораль бессилия!» «Не в силах вытянуться по меркам НТР!» «Антибульдозерист!» «Поклонник нравственного чувства!» «Противопоставляет науку и нравственность»!

Ну а как по части аргументации? Присмотримся к ней. Прежде всего аргументы должны быть адекватны предмету полемики. А так как спор идёт о нравственности и науке в *человеке*, то мы вправе спросить: о ком идёт речь у рационалистов? О человеке ли?

О ком идёт речь: о «механическом гражданине» или о человеческой личности?

По В. Сагатовскому, «человек – это система качеств», тех качеств, которые у него есть и могут быть с естественнонаучной точностью удостоверены. А уж чего нет, о том, извините, на почве трезвого реализма и рационализма речь идти не может. Бывают, правда, ещё «возможности», но их учёт был бы «уважением в кредит» (!). В. Сагатовский как расчётливый кредитор сначала хочет точно знать, *за что* уважать того или иного индивида. Тонут слесарь и академик... Стоп! Надо прикинуть, за что, за какие заслуги и по каким признакам выбирать того, кто будет достоин помощи. Сортировка.

Когда сталкиваешься с такой логикой, то комментировать её бесполезно. Единственное, что остаётся, – это обратиться к самым первоначальным, элементарнейшим условиям нравственного отношения к человеку. Почему мы не адресуем своё уважение, свои сострадания, надежды, призывы к долгу и т. п. к мёртвой, безразличной вещи? Да потому, что она – «система качеств». Она вся – то, что она *есть*, включая и те возможности, которые выявляются из её сущности – конечной, определённой сущности.

Человек же не есть только «конечное существо». Он отличается тем, что способен переходить границы своего непосредственного, сегодняшнего бытия, способен прогрессировать. Человек – это целый ансамбль общественных отношений, это целый мир, который он строит во взаимодействии с другими людьми. Стро-

ит в *деятельности*. Она-то, эта деятельность, и способна передвигать границу его бытия. Собственно, из таких перемещений пределов складывается вся история культуры, история человеческого творчества.

Итак, вот оно – самое первичное, самое минимальное условие нравственности: *человек есть нечто большее, чем он есть*. Он есть деятельное противоречие самому себе, он может стать и несравненно выше себя, раздвинуть границы своего мира, а может и пасть несравненно ниже, дойдя до самоотрицания. Так или иначе он не заточён фатально в своё «так есть». На эту-то диалектику и опирается – сознательно, а чаще бессознательно – нравственное отношение: оно ведь не спрашивает предварительно никаких эмпирических свидетельств и удостоверений, не требует никаких заслуг и не измеряет никаких показателей, а сразу, в первое же мгновение признаёт в человеке нечто бесконечно большее, чем любая сумма заслуг, достижений, качеств и признаков – ведь эта сумма всегда есть величина конечная! – признаёт ничем не ограниченное право человека быть *иным*, нежели тот, каким он себя реализовал на данный момент.

Да, в человеке наряду с осуществлёнными возможностями таятся ещё и неосуществлённые, наряду с выполненными делами и совершёнными поступками – ещё и способность, пусть пока что дремлющая, обретать совсем другие заслуги или отречься от них, вступать в иные социальные роли или выходить из них, открывать иные истины или впадать в заблуждения, очаровываться или разочаровываться, возвышаться или падать, чтобы вновь искать и находить, застревать надолго в повторительности или с новой силой творить свою жизнь. В реализовавшем себя «вот так» человеке есть ещё и тот потенциальный, инаковый человек, не уместяющийся ни в какие заранее установленные рамки и не измеримый никакими наперёд выбранными мерилками, – тот, который всегда остаётся богаче, сложнее, противоречивее, парадоксальнее любого своего конечного, измеренного и оценённого облика. Видеть всё это и признавать как нечто *абсолютное* – это и значит признавать *достоинство* человеческой личности. Всё остальное – частности и пустяки сравнительно с этим.

«Всё ли в человеке свято?» – спрашивает В. Сагатовский и де-

лает тем самым грубейшую ошибку. Ибо, прежде чем разбираться в человеческих качествах и делах (разбираться по-человечески, а не путая личность с конечной вещью), надо всякий раз *сначала* признать за ней право на достоинство как безусловно святое. Признать не в «кредит», имея в виду гарантированный возврат, дабы не потратиться «зря». И не в порядке сделки: «Я тебя уважу, поскольку ты – меня», а с той щедростью, без которой человек становится ущербным в самом себе.

При всём том я вовсе не против рассудочного анализа – беспощадно холодного, даже педантичного анализа любых сиюминутных качеств человека. Но только не забывайте, что вы анализируете качества человека, а не вещи. Тогда анализ неопасен.

Тонут слесарь и академик... Воистину стоп! Тонут-то не профессии, не заслуги, не социальные роли, которые и заменимы и восполнимы, как и все конечные величины, тонут люди живые! Вероятно, надо очень сильно заглушить в себе и чувства и разум, чтобы всё-таки твердить: слесарь работал хорошо, план выполнял, в футбол играл за честь родного завода...

И тем не менее спросим себя спокойно и невозмутимо: что, собственно, происходит? А очень простая вещь: подмена предмета. Рационалисты *желают* вести речь о человеке. Слов типа «человечность», «человеческий принцип» у них можно встретить достаточно. Но должна-то идти речь о человеке как нравственном *субъекте*, а рассудочным анализом на его место постоянно подставляются лишь *объектные* характеристики человека. Человек берётся именно так, как если бы он был своего рода вещь – конечно, снабжённая положенным ей сознанием и прочими «признаками» цивилизованности, которые ныне очень легко перенимаются, если надо, демонстрируются и порой кое-кем подделываются... Так сказать, овеществлённый²⁾ человек. «Механический гражданин».

Почему именно «механический»? Да потому, что, по В. Сагатовскому, есть только два варианта поведения людей. При первом из них, когда люди отдают себя во власть эмоций, их суждения, оценки и решения оказываются стихийно (в том числе через подсознание) predeterminedены и проконтролированы мнением их окружения – их «референтной группы». Он так прямо и пишет:

«За внутренним голосом совести стоит вполне определённая внешняя сила: пересажённое внутрь мнение референтной группы...» При втором варианте (а за него-то и ратует В. Сагатовский) суждения, оценки и решения людей сознательно и планомерно предопределены специально спроектированной и научно отлаженной *внешней средой*, рационально регулирующей и управляющей *всеми* аспектами людской жизни... Так-то вот. Куда ни повернись – повсюду регулирование извне, не предусматривающее, разумеется, развития суверенной самоориентации человека, а тем более – воспитания в нём способности вынести на свой суд эту самую «среду». Где же здесь нравственный субъект? Нет его. Есть «механический гражданин». Конформист.

**Два способа уйти от существа проблемы.
Есть ли у истории человечества
предуготованный «сценарий»?**

Один знаменитый специалист по логике науки с горьким юмором констатировал, сколь часто применяется нелегальный способ втискивать в теорию то, что не сумели включить в неё обоснованием, – способ постулирования. В аргументации наших рационалистов он применяется дважды.

Способ В. Сагатовского. Постулировать, что «присыпкинская ситуация (где негодяю Присыпкину противостоит человеческий профессор. – Г. Б.) достаточно символична, и её можно интерпретировать на самые различные области жизни». Говоря чуть строже, постулировать, что адекватной моделью *общественного* отношения человека к человеку, на которой следует уяснять природу нравственных ситуаций, критерии оценки личности, границы научно-технического регулирования её жизни алгоритмами и т. п., служит этический *антагонизм*. Стало быть, с самого начала пара «человек – человек» обращается в противостояние: «добродей – злодей», причём – заметьте хорошенечко! – противостояние *необратимое*. В этой необратимости вся соль. На одной стороне наш, всецело наш человек, которому приходится вести борьбу против злодеев. На другой стороне его противник, тот, кто «активно вреден, социально опасен, безнравствен». Поляризация.

и в результате задача воспитания нравственности трансформируется в задачу исправления и искоренения безнравственности.

Эта антагонистическая модель (даже в самой мирной её модификации) предполагает, что воспитанник не может представлять иначе, кроме как объектом наших с вами воздействий на него. Общая принципиальная задача коммунистического воспитания: как нам *вместе друг с другом* осуществить нашу взаимную воспитательную деятельность, – такая задача тут даже и не возникает. Без неё удалось обойтись. На её место поставлена частная, производная задача. Принцип деятельности людей-субъектов вместе друг с другом подменён односторонними действиями над человеком-объектом (уж и не скажешь: «над другом»).

Способ В. Бакштановского. Постулировать, что адекватная модель общественного отношения между людьми, в котором выясняется природа нравственности, – это сотрудничество между борцами, действующими в полной согласии друг с другом против общего врага. «Для кого пишутся правила морали?» – спрашивает В. Бакштановский. И отвечает: «Для тех, кто хочет *бороться* с бурбонами...» За пределами этого лагеря «борцов с бурбонами» В. Бакштановского не интересуют никто и ничто. Короче говоря, пара «человек – человек» здесь обращена в унию двух носителей одного и того же добра: «*поборник – поборник*».

В способе В. Сагатовского раз и навсегда дано, что другой – противник, во всяком случае, существо, лишённое статуса нравственного субъекта (так что из соприкосновения с ним поучиться нам нечему, разве что технику воздействия пошлифовать). В способе В. Бакштановского раз и навсегда дано, что другой – это *ещё один* ты, твоя ходячая копия. Гармония полнейшая. И никакой диалектики, никаких противоречий между человеком и человеком. Всё по правилам, всё согласно однозначному Порядку.

Однако там, где для человека действительность не выступает своими противоречиями, там нет и собственно человеческой деятельной жизни, нет, в частности, и деятельности нравственной. Если я могу в каких-то пределах обходиться простым применением ранее выработанных навыков или образцов поведения – своих или чужих, если я в состоянии быть всего лишь повторителем своих или ещё чьих-то былых поступков, мыслей и т. п., то

мне не в чём осуществить себя как субъекта, как личность. Реальные ситуации, если мы сами их искусственно не обеднили, не лишили их жизненности, на самом деле всегда в чём-то по-своему уникальны. И общее («повторимое») в них надо ещё суметь разглядеть, как бы заново открыть – в специфическом, особенном обличье. А где есть и уникальное, где наличествует единство многообразия (а не единство однообразия), там есть и противоречия, этот неиссякаемый и неутомимый источник диалектики. Там есть проблемы, требующие от меня способности принимать решение, хотя бы и в том, чтобы индивидуально своеобразно применить опыт прошлых решений. Если же вопреки этой диалектике реальной жизни я отношусь к себе самому как к ещё одному стандартному частному случаю, воплощающему общее правило и ничего больше, значит, я к самому себе отношусь здесь как к объекту. Точно так же и отношение между двумя индивидами, каждый из которых ограничен в нём стандартным применением общего правила, и только, есть лишь объектное отношение. И нравственной проблемной ситуации здесь нет.

Итак, ни при подмене диалектического противоречия гипертрофированным этическим антагонизмом, ни при заглаживании противоречия – ни в одном из этих «рационалистических» вариантов адекватной модели для нравственности не получается. И не получится до тех пор, пока мы не возьмём не узко-абстрактную, искусственную ситуацию, а такую, где одновременно и в теснейшем взаимопроникновении существуют и деятельное единство, и различие. Ведь даже в слове «согласие» мудро предполагается, что это два различных, индивидуальных голоса, что ни один из них не является просто эхом другого. Человек и вместе, и в противоречии с другим. Ни одному из них не дана прерогатива на правоту. Ибо ничто на свете никому и никогда не может гарантировать безгрешность – ни единичному лицу, ни коллективу. Равным образом ни один из них не может быть для другого некой мишенью для вымещения всех бед. Оба обладают нравственным достоинством.

Откуда же берутся способы и обороты мысли, уводящие от живой диалектики? В чём их методологическая подоснова? Статья В. Бакштановского помогает выявить эту подоснову: представление, согласно которому в мире царит такая совершенная

и завершённая система всеобщих законов, что из неё выводимы – сверху вниз – все более частные законы (взятые в их принципиальных контурах, конечно, а не во всех подробностях их проявлений). Получается, будто у человеческой истории есть некий, таящийся в недрах самого устройства мира «сценарий», а люди вольны лишь вносить несущественные нюансы, лишь оттенки в эту предопределённую из мировых глубин картину. Были верования и в слепую судьбу, и в разумно постижимый божественный порядок. Потом метафизическими материалистами бог был свергнут, но *фатум* остался. Этот пережиток, правда, в смягчённой, модернизированной форме, демонстрирует свою поразительную живучесть.

И если В. Бакштановский пишет, что этическое *должное* есть не что иное, как *проявление сущего* (им определяемое, порождаемое и т. д.), то исходная предпосылка подобного хода мысли может быть лишь одна: у всей нашей с вами истории существует предуготованный – на веки веков – «сценарий». Концепция эта называется *фатализмом*. Согласно ей люди находят себя захваченными самодвижущимся потоком истории, словно щепки в морском течении. Только течение это вежливо называется объективной тенденцией развития. Она – тенденция с её законами – повелевает и всегда идёт туда, куда ей положено идти, а люди исполняют, разыгрывают доставшиеся им роли. Они не авторы, а только актёры в их исторической драме.

У выдающегося марксиста XX века Антонио Грамши есть чрезвычайно меткая характеристика причин, из-за которых поддерживается и живёт такое фаталистическое, фетишизирующее законы истории представление о ней: «Любой индивидуум, видя, что, несмотря на его бездействие, постоянно что-то происходит, склоняется к мысли, что вне зависимости от отдельных индивидуумов существует нечто фантазмагорическое, существует абстракция коллективного организма, своего рода самостоятельное божество, которое не мыслит какой-то конкретной головой и тем не менее всё же мыслит, которое не передвигается с помощью определённых человеческих ног и тем не менее всё же передвигается и т. д.»¹.

¹ Грамши А. Избранные произведения. в 3-х т. Т. 3. М., 1959. С. 257 – 258.

Вырваться из плена этой живучей фаталистической иллюзии можно только с помощью диалектики: какой бы колоссальной мощью ни наделяли люди созданные ими общественные структуры и силы, во всех этих творениях их труда, общения, ума (или глупости), воображения (или косности), совести (или самоотречения от неё) – во всём этом нет ни грана сверхчеловеческой энергии. Это в конечном счёте всего лишь суммированные результаты их собственной совместной деятельности, их собственные детища... Сами люди одновременно и исполнители и авторы, непрерывно продолжающие составлять «сценарий» своей исторической драмы, как любил повторять Карл Маркс³⁾.

Интересно, насколько велико родство между фаталистическим представлением о существовании «сценария» всемирной истории в виде замкнутой системы законов и концепцией о *заменимости* морали наукой или сведении морали к правильному *знанию*. Эта концепция называется *сциентизмом*.

Лозунг сциентизма в этике со всей прямотой и недвусмысленностью выразил В. Сагатовский: «Оптимисты уверены, что наука добьётся успеха в решении любых проблем, в том числе и моральных». Предельно чётко сказано: наука будет не просто понимать, каким образом мораль со всей её спецификой решает по-своему присущие ей проблемы, а прямо и непосредственно сама решать за неё эти проблемы! Но ведь наука – это познание истины о своём предмете. Научное познание предполагает, что его предмет уже существует, то есть что уже есть все те законы, действие и применение которых надо уяснить. Но каким образом в морали, которая обитает в человеческой истории, *творимой людьми*, все законы могут заранее уже существовать? Только в одном случае – если они предзаложены заранее, так сказать, предусмотрены и предписаны истории. Ведь нельзя же познать с помощью науки предмет, которого нет и который только будет возникать из принципиально новых возможностей, выходящих за пределы прошлых условий и законов. Даже предвидение, основанное на продолжающих действовать законах, бывает условно и имеет свои границы. У рационалистов между тем речь идёт о полном познании истины, о решении самих моральных проблем. Вот почему сциентизм вынужден опираться на фатали-

стическое представление об истории. Иначе ему не найти логико-методологического обоснования.

И наоборот: сто́ит нам принять правоту фатализма, хотя бы и умеренного (не распространяющего предопределения на «мелочи»), как мы с логической неизбежностью должны признать, что нравственному творчеству в истории не находится прищипа и места. И тогда остаётся только одно – постараться по-лучше *разузнать* с помощью науки, какова «моральная» судьба, предопределённая могучими законами, и полюбить её. Этот антигуманизм, причём вполне конкретно-апологетический при любой формации, был давно замечен и оценён: рационалисты, читаем мы в «Словаре по этике», «принижают роль личности в выборе определённого морального решения», ибо они притязают на то, что их истины «в готовом виде содержат в себе решения всех встречающихся проблем»¹.

Как ни парадоксально, живуч у нас ещё и своеобразный фатализм, относимый исповедующими его авторами преимущественно к будущему. Логика у этих фатализаторов будущего такая: до сих пор в истории не было и нет настоящего, всё предопределяющего Порядка. К сожалению. Но зато в будущем его, наконец, удастся установить. Вот, например, расходятся в нынешние времена совесть с рассудком, противоречат друг другу, и происходят от этого всякие неурядицы и непорядки. В качестве выхода некоторые авторы предлагают раз и навсегда упорядочить всю сумму обстоятельств с таким расчётом, чтобы исчезла сама проблема, чтобы обстоятельства сами диктовали (а ум осознавал) единственно правильные поступки.

Приверженцы подобной фатализации будущего нередко ссылаются на ...Маркса. При этом цитируют слова: «Если характер человека создаётся обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человеческими»². Однако в том-то всё и дело, что Маркс излагает тут вовсе *не свою* точку зрения, а точку зрения французского метафизического, то есть *недиалектического* материализма XVIII столетия, а именно – «теорию среды». Сам же Маркс, как известно, со всей недвусмысленностью и категорич-

¹ Словарь по этике. М., 1970. С. 261.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. С. 145 – 146.

ностью отверг эту теорию в своих знаменитых «Тезисах к Фейербаху»⁴⁾. Он упрекает старое материалистическое учение, согласно которому «люди суть продукты обстоятельств и воспитания», в том, что «это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом...»¹

Логика «теории среды», по сути, такая: *сначала* преобразовать среду (обстоятельства), а потом – как *пассивное следствие* – станет иным и социальный характер людей. В противоположность всему этому марксистская диалектика говорит: люди не пассивные продукты обстоятельств, они, люди, сами преобразуют свой мир, строят его. Разумеется, всякое созидание существованию обязано обстоятельствам, наследуемым от прошлого. Но созданные не нами результаты влияют на нас постольку, поскольку мы включаем их в нашу деятельность, в контекст наших собственных задач. в процессе своей деятельности люди *одновременно* переделывают и социальные обстоятельства, и самих себя. и критерий продвижения вперёд в этом огромном, исторически революционном деле заключается в следующем: обстоятельства лишь настолько становятся человечнее, насколько сами люди посредством их изменения делают себя человечнее. Сами люди, а не безлюдная «среда».

И тем не менее некоторые авторы до сих пор рассуждают по старинке, уповая на всемогущий диктат обстоятельств.

По-видимому, весьма близки этому рассуждению положения В. Сагатовского о проектировании такой материальной *среды*, которая бы исключала безнравственность и управляла бы через «нормы – алгоритмы» поведением каждого. Мне трудно судить, чего больше в такой концепции – утопизма или антиутопизма, созвучного разным мрачным пророчествам. Одно, мне кажется, уже должно было бы стать ясно фатализаторам будущего: ещё задолго до того, как будут окончательно отрегулированы все киберавтоматические системы, призванные диктовать нормы гарантированного добра всем тем, кто в этом нуждается, задолго до того встретятся злополучные воспитуемые, которые не примут этого

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. С. 2⁵).

диктата. И взбунтуются. Просто потому взбунтуются, что не воспримут ниспосылаемого им добра за формой принудительности и диктата. Эта недобрая форма преградит им путь к добру. Педагогика «рациональной» принудительности уже достаточно себя скомпрометировала, и выявилась закономерность, по которой она неизбежно приходит и поражению. Эта закономерность прекрасно резюмирована Мих. Лифшицем: «Когда воспитатель действует методом просвещённого деспотизма, его деспотизм немедленно становится непросвещённым. Он либо превращает своего воспитанника в сломанное, пассивное и бездарное существо, простую пешку, или пробуждает в нём искру дикого, анархического протеста и антимышления»¹.

Стоит, ой как стоит призадуматься над тем, почему в наши дни встречаются люди, облучённые одухотворяющим светом прекрасных нравственно-педагогических идей и тем не менее «нутром» своим, мотивами своими остающиеся чуждыми этому свету. Почему знание книг, в которых излагаются идеи Макаренко, Корчака и Сухомлинского, осталось для них лишь информированностью, лишь суммой сведений? Не потому ли, что они сначала не принимали близко к сердцу, не впускали в душу, не впитывали всем духовным своим существом ничего *извне диктуемого*, авторитарно навязываемого предусмотренного, как нечто формально обязательное, как предопределяемый диктатом *ответ на требования к ним?* А потом сложилась привычка ко всему внутренне не усвоенному относиться как к чуждому. Эта скверная привычка преградила им путь к сокровищам духовной и особенно нравственной культуры, и вместо живого и исполненного радости приятия в себя этой культуры в них затаилось неприятие, протест, тенденция к антимышлению, а может быть, и к античувствованию, антиоцениванию, антипринципам... Прискорбно бывает наблюдать действие этой коварной закономерности. Особенно в лицемерно закамуфлированной форме: снаружи все признаки стопроцентности, а внутри разрушительный цинизм, наплеватьство на всё.

Предотвратить действие этой закономерности можно и нужно в конечном счёте одним – последовательным проведением фун-

¹ Лифшиц Мих. Искусство и современный мир. М., 1973. С. 82⁶).

даментального принципа коммунистического воспитания: пробуждением и выращиванием самоконтроля и самодисциплины, самоответственности и требовательности к себе, а равно и всех остальных *само*, наполняющих собой целостно развитую, самостоятельную личность, человека-деятеля, человека – творца и наследника всех норм и регулятивов общественной жизни. Нужна не ориентированная на людей-объектов воспитательная *работа над* ними, для которой они материал рациональных воздействий (как советует В. Сагатовский), а воспитательная *работа с* ними. Работа, направленная на формирование у них собственной способности к самовоспитанию. Работа всецело *вместе* с ними как с субъектами.

Фатализм, пусть самый умеренный, равно как и сциентизм (или, говоря привычнее и архаичнее, рационализм), в качестве мировоззрения целостного человека явно непригодны. Ибо коммунизм действительный будет мало похож на «материальную среду» без проблем, задач и загадок, бросающих вызов нашему дальнейшему поиску и творчеству. Ведь вообще настоящие, жизненные решения проблем всегда воссоздают в себе новые проблемы – только на ином, более высоком уровне. Мир для человека всегда будет миром проблем. Всегда будут диалектические противоречия и лишённые предопределения, неоднозначные способы их разрешения. Никогда не было и никогда не будет совпадения должного с проявлением сущего. Будет полифония разных решений и открытий новых горизонтов. А культ упростибельского окончательного мирового Порядка или Сценария сохранится в памяти ради «тренинга» чувства юмора.

Нужна ли нравственности «внешняя сила»? Проповедничество или диалектика?

Коммунистическая нравственность призвана быть диалектически действенной. В изложении В. Бакштановского это звучит иначе: мораль должна быть *эффективной*. Почему мне не нравится такая редакция? Да потому, что эффективным может и должно быть средство, оснащение, вооружение, нечто функционально-служебное. Когда же речь заходит о высшем для нас

всех «том, ради чего», тогда неуместны термины, взятые из теории оптимального планирования или автоматического регулирования...

Хотя В. Бакштановский вынес именно «*силу морали*» в заглавие своей статьи, у меня осталось впечатление как раз обратное: мораль у него выступает как нечто такое, что постоянно нуждается в поддерживающих её средствах, дабы не отступить перед настоящими трудностями и задачами. Сила-то на поверку оказывается не своей собственной, а позаимствованной извне в результате союза с пользой, рациональным расчётом и благодаря опоре на действительно могучую силу – историческую необходимость. Однако если бы историческая необходимость была бы фатальной и если бы для победы было бы достаточно только опираться на её изначальную мощь, тогда опять же получалось бы, что история сама делается (по готовому сценарию) и лишь диктует людям тот или иной способ служения себе. И тогда собственно нравственность вообще была бы не нужна как специфическая область духовной культуры. Разве что в качестве «смазочного» средства для безличных, сверхчеловеческих колёс исторической машины...

Нужна же она и обладает огромной, ничем не заменимой и не заместимой собственной силой только потому, что на самом деле история без людей и вне людей ничего не делает и не существует. Только потому, что *гарантированного* успеха у прогресса нет и быть не может, а значит, всегда есть риск и исторически конкретная полнота ответственности. Без этого риска и без этой ответственности не было бы нравственных *ситуаций*.

Нравственный субъект впервые рождается тогда, когда принимает личностное решение, несмотря на его негарантированность – на то, что его торжество принципиально не может быть «рационально выведено» из прежнего «сущего», как заранее обеспеченное. Нравственный субъект рождается лишь в акте творчества своего бытия, отталкиваясь не от закрытого порядка, а от острых противоречий, требующих разрешения. Сила нравственности поэтому есть величина сугубо диалектическая, не поддающаяся измерению в каких-нибудь количественных единицах, вроде утилитарной полезности, энергии или информации. И ответственность её выявляется, в частности, в принципиально новых

решениях – таких, которые на первых порах всегда оказываются – по критериям! – неэффективными, нерациональными и т. п.

И передаётся эта сила совсем не так, как сила-энергия или информация, не как сила-давление или некое нейтральное количество, а как живое излучение, как сила примера, сила парадокса, как диалектическая напряжённость смыслового поля в творчестве.

Притягательность и заразительность этого духовного начала обратно пропорциональны его апелляции к доказательствам из области вещественно-технической, энергетической и количественной оснащённости. Когда же в моральной ситуации кто-то прибегает к аргументу из области средств и вооружений, тогда чем грубее этот аргумент, тем разительнее обнажает он *духовное бессилие* его применителей. Так бывает в особенности при ориентации воспитания на принцип принудительности: система поощрений и наказаний оттесняет собой и загораживает смысловое влияние самих ценностей культуры – научной, художественной и нравственной. Содержание этих ценностей само начинает казаться чем-то второстепенным по сравнению с внешними эффектами, признаками и показателями...

Перед лицом НТР и всех поднимаемых ею новых и новых, всё более сложных вопросов нравственная сила личности сталкивается со всё более многообразной и запутанной системой связей и опосредствований, различных влияний и противоречивых последствий каждого существенного шага человека. Есть над чем поразмышлять! Более того, равносильно худшим моральным преступлениям отказаться от размышлений над собственными делами, над всем тем, что тобой и при твоём соучастии творится вокруг тебя. Поистине, как пишет В. Сагатовский, «думать надо». Вот только *как* думать-то?

Поклонники кибер-автоматизации и «бульдозеризации» человеческой души и духа сделали своим почти паролем «антиэмоциональность» и давно ведут затяжную войну с «эмоциями» во имя торжества мысли. По-моему, здесь досадное недоразумение. Потому что дело не в эмоциях самих по себе. Кто-то научился радоваться больше модным тряпкам, замусорен чувствами-пустяками. А кто-то настроил радость свою «на приём» жизненных

судеб других, близких и дальних, похожих и инаковых... Значит, дело-то в смысловом наполнении, в *культуре* чувств. А это перемещает всё обсуждение на иную, уже реальную почву – туда, где речь идёт о том, какая же именно это культура, в особенности нравственная культура – в наших чувствах и нашем разуме.

Если эта культура высока, то можно безбоязненно доверить человеку сложные системы ролей и их оснащений, без которых никак нельзя в век НТР. Если же низка, то не давайте спички детям, а бульдозер фанатикам, низкопоклонникам аппаратно-машинеристской религии, тем, кто людей принимает за вещи. Человек как развитый нравственный субъект не «утонет» в «бульдозерности», не потеряется, не утратит и при исполнении «алгоритмических» ролей своей способности всегда и повсюду быть не только внутри роли, но одновременно и *над* ней. Быть тем, кто создаёт или осваивает роли, меняет их или отменяет. В ком постоянно не дремлет *сверхролевое*, собственно человеческое, духовно-нравственное начало, не вписывающееся в рамки «положено – не положено». Кто держит своё ролевое «бульдозерное» вооружение под бдительным контролем.

Теперь можно сказать: да, в век НТР нравственности нужна и «внешняя сила». Сказать лишь после того, как прояснено всё то немалое, что стоит за этим «и».

Когда Л. Аннинский провозглашает стремление «вытаскивать человека из бульдозера», в этом можно увидеть просто-напросто обращение ко всему тому, что в человеке *выше* всех научно-специальных знаний и всяческой оснащённости-вооружённости, к началу собственно субъектному, личностному, к убеждениям и мировоззренческим принципам. А можно расшифровать это несколько эпатазирующее выражение и как призыв к научно-техническому разоружению. К «антибульдозеризму». Наши «рационалисты» поспешили так и сделать.

Отчасти и сам Л. Аннинский повинен в этом. Настаивая на незаменимости морали наукою, он не предусмотрел риска впасть в подмену морали *красотой*. Именно через «красоту жизни личности» он дефинирует этику в кульминационном месте своей статьи. Конечно, без художественного развития не может быть коммунистического мировоззрения. Только вот проповедничество

вкупе с назидательностью и наставительством, как получилось отчасти у Л. Аннинского, этому мировоззрению не свойственны. Ведь в марксизме давно понята решающей важности вещь: подлинное преобразование человека и его возвышение, его очищение от «всей старой мерзости»⁷⁾ осуществимо не красивыми проповедями, не призывами *иначе осознать* ту же самую действительность, а реальной борьбой за торжество коммунистической «правды посюстороннего мира»⁸⁾. Борьбой самого человека за радикальное раздвижение границ его мира, за обретение своей социальной сущности во всём богатстве её содержания.

Проповедничество не устаёт говорить, например, о долге или о чувстве ответственности. Или о том, какая чудесная штука творческое умонастроение. А настоящая диалектика в первую очередь напоминает о таких «некрасивых» обстоятельствах, как узость сферы реальной ответственности, скованность её рамками «от и до». Или загромождённость исполнительскими функциями, бессодержательность труда. Диалектике всецело чужд метод компенсаций, метод, снабжающий человеческое бытие, замкнувшееся в тесноте «частичной жизни» и односторонних функций, иллюзорным чувством благополучной широты и полноты, чувством налаженности «порядка вещей». Диалектика раскрывает человеку все противоречия его действительности, учит жить этими противоречиями, созидательной борьбой за их разрешение. Проповедничество в своих этических обращениях, в своём морализаторстве и своих сетованиях не умеет или не хочет внутренне включиться в реальную борьбу за решение таких, например, проблем, как разделение труда и «частичность человека» (К. Маркс). Или таких, как овеществление⁹⁾ знания, превращение его в мёртвую и безразличную «полезную вещь», годную для любых целей. А диалектика в этике не может обойтись без самого фундаментального обоснования её реальной логикой борьбы за всестороннее и целостное развитие личности в каждом человеке. Со всеми противоречиями, со всеми проблемами, которые не только решить, а и поставить верно нельзя в «просветительском кабинете», из рационалистических окон коего все люди видятся как объекты, ожидающие оптимальной регуляции с помощью всяческой техники.

Беды рационализма (или сциентизма) заключаются в том, что он берёт неадекватный метод – рассудок. Выход из этих бед – в освоении всех достояний диалектического разума. Того, который есть вместе с тем и разум нравственный.

АКТИВНОСТЬ? Не чересчур активная попытка побеседовать с читателем

*Действовать, действовать – вот для чего
мы существуем!* Иоганн Фихте

*Ты думаешь, что действуешь, а это тобою
действуют.* Иоганн Гёте

*Собственно человек начинается с преодо-
ления в себе вооружённого животного.*

Трудно рассчитывать, что эти слова дойдут до сердцевины тех непроницаемо цельных натур, которые всегда отлично знают, чего им надо... Они ведь прочно защищены от беспокоящих смысловых напряжений, от магнитных полей насквозь проблемного человеческого бытия – панцирем житейского правила: «Не учите меня жить... и мыслить!» Что поделаешь – таков обывательский «здравый смысл». На то он и «здравый», чтобы непоколебимо верить в чёткое разделение: что хорошо и что плохо. Скажем, активность – это явно хорошо. Ну, а пассивность – совсем наоборот. Никакого беспорядка. И, как говаривал шварцевский Бургомистр, всё по-прежнему идёт своим чередом¹.

Однако тот, в ком самодовольная косность «здорового смысла» не победила стремление жить-мыслить поистине и чья душа ещё не приросла намертво к житейскому «опиуму», – тот, пожалуй, согласится положить на весы пытливого сомнения свою привычную активность. И посмотреть, что в ней есть подлинно весомого...

Тем не менее для начала попробуем не отрываться от уровня самой простой простоты.

Разве не активность отличает человека от всех природных существ – активность трудовая, производительная и, по привычке так и тянет сказать: творческая!.. Человек изменил лицо своей планеты – возделал поля, построил города, запустил спутники, уже и до Луны как будто добрался. Человек – преобразователь мира. Он не ждёт милостей от природы и сам властно вырывает их у неё. Он – во всём уверенный хозяин, всем сумеет он распоря-

даться! И вообще история – не что иное, как прямая, восходящая от активности ещё робкой и слабой к активности такой смелой и могучей.

История – прямая линия?.. Может быть, вроде Невского проспекта? И тогда человечество надо изобразить стройно и уверенно шагающим – под мобилизующим и вдохновляющим лозунгом: «Долой маловеров! Да здравствует дальнейшая неуклонная активизация!» А впереди – впереди прогресса – наша сверхнаучная фантастика, легко преодолевающая всяческие грани на нашем земном пути.

Но вот действительная-то история, как давно было замечено, – далеко не тротуар Невского. Не случайно В. И. Ленин возражал против её выпрямления и идиллического приукрашения: «...Представлять себе всемирную историю идущей гладко и аккуратно вперёд, без гигантских иногда скачков назад, недиалектично, ненаучно...»²⁾

Пусть же будет так – про всемирную историю. А про отдельно взятого индивида – про каждого из нас с вами – нельзя ли всё-таки рассудить по-проще? Скажем, так, чтобы активность и пассивность были разделены совершенно чётко. И недвусмысленно противопоставлены друг другу раз и навсегда.

Кто любит порядок, тому и таблицы пригодятся. Первая из них – совсем обыкновенная.

Таблица как таблица

<i>Актив</i>		<i>Пассив</i>	
1	Приверженность, принадлежность.	1	Безразличие.
2	Участие, вовлечённость.	2	Безучастность, уклончивость.
3	Мобилизованность, готовность действовать.	3	Неготовность к действию.
4	Вмешательство, стремление все свои силы проявить во вне.	4	Невмешательство, замкнутость в себе.
5	Решительность в применении средств.	5	Нерешительность, сомнение в средствах.
6	Боевитость, преданность, вера в цель.	6	Отстранённость, сомнение в целях.
7	Воля к борьбе до победы.	7	Созерцательное состояние.

Согласитесь – тут всё прозрачно ясно. Азбука. И никакой вам премудрой диалектики.

А вот один исторический эпизод, бросающий тень на столь безоблачную ясность. Вспомним диалог между активным Люцием и пассивным Архимедом. Военачальник Люций – такой деловитый, собранный, преисполненный решимости действовать и преданный «Великому Делу». Напротив, интеллигент древности Архимед безучастен к этому «Делу», замкнуто-уклончив, ироничен.

«..Люций остановился в дверях, отдал по-воински честь и громко произнёс:

– Приветствую тебя, Архимед! ...Вот что, Архимед, я пришёл, чтобы предложить тебе работать с нами. Мы будем великой империей.

– Великой империей! – ворчливо повторил Архимед. – Нарисую я малый круг или большой – всё равно это будет только круг... Или ты думаешь, что большой круг совершеннее малого? И что ты более великий геометр, если начертишь большой круг?

– Вы, греки, всегда играете словами, – ответил Люций. – А мы доказываем свою правоту иначе.

– Чем же?

– Делом... Мы должны быть сильнее всех.

– Что касается силы, – пробормотал Архимед, – то, видишь ли, Люций..., сила связывает.

– Что ты хотел сказать?

Да нет, ничего... Сила связывает...

– ...Слушай, Архимед, почему бы тебе всё-таки не работать с нами? Ты даже не представляешь себе, какие огромные возможности открывались бы перед тобой...

– Прости, – сказал Архимед, склоняясь над своей дощечкой. – Что ты сказал?

– Я сказал, что такой человек, как ты, мог бы участвовать в завоевании мирового господства.

– Гм, мировое господство... – задумчиво произнёс Архимед. – Ты не сердись, но у меня здесь дело поважнее... Такое, что действительно переживёт нас с тобой.

– Что это?

– Осторожно, не сотри моих кругов...

Несколько позже было официально объявлено, что известный учёный Архимед погиб в результате несчастного случая»³⁾.

Так кто же здесь прогрессивнее – актив или пассив? Победоносный, шумно-блестящий герой «Великого Дела», блюститель «Высших Интересов»? Или вовсе не шумный и не блестящий, уединившийся в своём кабинете малOVER, пренебрёгший – подумать только! – «огромными возможностями» из-за какого-то там нравственного самокопания!? Кто? – Боевитый и энергичный, готовый на всё оптимист-борец? Или оторвавшийся от практики и погрузившийся в свои теоретические изыскания созерцатель?

Понадеемся, что всякий, в ком манера соображать только по таблицам не вытеснила живого человека, станет на сторону Архимедов – против Люциев. Станет на сторону Архимедов вопреки всем попыткам Люциев отнять у своих жертв и присвоить себе их достоинства. И, пожалуй, теперь придётся вообще поставить под подозрение «табличное» противопоставление актива и пассива. Ибо за отрадно простыми и ясными рубриками, как оказалось, таятся далеко не простые, весьма различные и даже диаметрально *противоположные* смыслы.

Посмотрим же, откуда берутся эти смыслы и что делает их противоположными. Вряд ли дело тут в каких-то частных ситуациях, далёких от общественного содержания жизни. Напротив, дело как раз в том, что любая активность и любая пассивность предстаёт как чьё-то конкретно-личностное качество лишь внутри широкого контекста истории. и противоположности тут сугубо исторические.

А это в свою очередь значит, что в нашем споре с упрощительством, соблазняющим нас своей очень правильной таблицей, теперь одержана существенная победа: проблема возвращается на почву культурно-исторического процесса. В этом процессе всегда и всюду царит драматизм противоречий, действуют противоборствующие тенденции, сталкиваются между собой социальные противоположности, в том числе и классовые... В этом процессе всё пронизано диалектикой, которая...

Но стоп! Торжествовать рановато. Ибо упрощительство успе-

ло отступить на заранее подготовленные и оборудованные позиции. Оно готово к реваншу. Ведь не следует думать, будто стóбит только упомянуть о противоположности между чем-то и чем-то, – так уже от одного этого упростительство сгинет, словно от магического заклинания. Нет, пока что оно не только никуда не сгнуло, но и полно́ решимости доказать, что умеет здорово крепко противопоставлять и в корне размежёвываться. Оно настроено весьма воинственно и бросает диалектике вызов...

Давным-давно в различных фольклорных преданиях и религиозных учениях вызревало представление-мифологема, будто в основе всех основ мироустройства – *две* Силы, *два* полярно противостоящих друг другу самостоятельных Начала. Поскольку их два и каждое из них абсолютно могущественно, то ни одно из них не может взять перевес над другим. Они остаются навсегда равными друг другу, взаимно эквивалентными, зеркально-симметричными в своём вечном противоборстве и бесконечной вражде. Мир изначально и во всём *двойственен*, разъят и размежёван, будучи полем брани между Божеским и Дьявольским, Светом и Тьмой, вселенским Плюсом и вселенским Минусом, Материей и Анти-Материей, Нашим Абсолютом и Контр-Абсолютом. Эти два начала-Абсолюта властвуют во всём сущем, во всём соприсутствуют, всё делают разорванным на полярные, враждебные крайности. И великой непримиримости, великой священной войне между ними нет ни конца, ни края. Вот в этой-то непримиримости, в этой всепронизывающей смертельной борьбе и заключается источник и резон всяческой былой, нынешней и грядущей активности!

На войне, как на войне! Важно в конечном счёте лишь одно – устремлённость к беспощадному сокрушению и испепелению Иного Полюса, всего того, что Контр и Анти. Всё остальное относительно не важно. Ведь всё формально обречено быть не чем-то самим по себе сущим, а лишь средством, лишь орудием, служащим вечной войне Полюсов. Мир погружён в нескончаемую варфоломеевскую ночь. И в нём нет места для иных целей, для иных интересов, кроме милитарных; нет задач, кроме подчинённых одной единой стратегической – ударить поэффektivнее по враждебному Полюсу, нанести ему максимальный ущерб. Всякое

созидание тут должно служить разрушению, дружба – вражде, примирение – обострению, обретение – лишению, жизнь – смертоносности. Цена принадлежности своему Полюсу тут определяется степенью воинственной направленности против чужого Полюса: нечто является и признаётся *своим* не в силу каких-то внутренне присущих ему качеств, конкретной природы и т. п., а исключительно потому и постольку, поскольку это нечто – *анти*-чужое, *контр*-враждебное. Всё измеряется и оценивается лишь по шкале, показывающей, сколько имеется градусов этого самого *анти*... И все возможные вопросы в конечном счёте сводятся к одному единственному: «Qui prodest?» – «Кому выгодно?», какому Полюсу служит средством разрушения Другого...

Такова уж эта мифологема о всесветной двойственности (выражаясь поучёней: бинарности, дуальности) и извечной лютой взаиморазрушительности Двух Абсолютов.

Вот за эту-то мифологему и хватается упрости́тельство *вместо* диалектики противоречий: мифологема ему ближе и роднее. Усваивает и смело применяет на практике. Раз всё дело в размежевании на две, – значит, и актив, и пассив надо поочерёдно принципиально размежевать – и проблемы как не бывало! Получается –

**Реванш-таблица
(принципиально раздвоенная)**

<i>«Актив вообще» не бывает, бывает только</i>		<i>«Пассив вообще» не бывает, бывает только</i>	
Актив Наш	Актив Не-наш	Пассив Наш	Пассив Не-наш
Плюс	Минус	Минус	Плюс
См. Таблицу как таблицу №№ 1 – 7 слева.	См. Таблицу как таблицу №№ 1 – 7 слева.	См. Таблицу как таблицу №№ 1 – 7 справа.	См. Таблицу как таблицу №№ 1 – 7 справа.

Надлежащий порядок восстановлен. Теперь Люций получает прописку в отрицательной второй колонке, под рубрикой Не-нашего Актива, а Архимед – в положительной четвёртой колонке.

ке, под рубрикой Не-нашего Пассива. Всё стало на своё место. И главное – *прямолинейность* исторического движения тоже восстановлена в своих правах, правда ценой удвоения: отныне у неё *не одна*, а *две* противостоящие друг другу линии – Наша и Не-наша. Ведь всё-таки линия! Никакой кривизны, никаких сложностей, всё ясно, как на графике...

Однако давайте-ка посмеём приглядеться критически к этому образчику аккуратистской упорядоченности. Хотя противоположные активности тут размежёваны как будто с предельной резкостью, тем не менее по своему внутреннему существу они вовсе никак не различены. И вообще на этом грозно-размежевательском пути, обставленном воинственными ярлыками и кличками, нам не сыскать при всём старании никаких содержательных оснований для противопоставления, скажем, активности духовно-богатой и бездуховной, примитивно-механической. Даже между созиданием и разрушением принципиальную грань тут не провести. Разницу тут можно ухватить исключительно в их внешней принадлежности, только в тех направлениях, куда они повёрнуты – то ли от плюса к минусу, то ли в обратную сторону. А сама по себе активность, какова бы она ни была, вся одинаковая, на одно лицо. Ибо одинаково во всех случаях непонятная, не раскрытая в её существе. Как будто всё дело – только в приписываемых к ней знаках – плюсе или минусе, в зависимости от которых она становится либо *про*-активностью, либо *контр*-... Так сказать, *ре*-активностью. Воистину, «по форме правильно, а по существу издевательство».

Если же мы не хотим, чтобы размежевательская показуха закрывала путь к действительному, непредвзятому анализу, обратимся к выявлению *внутреннего* содержания активности, отвлекаясь от внешне-служебных функций, от способов её утилизации и эксплуатации. И не будем спешить с выводами о плюсах и минусах при искомым величинах ещё, не разобравшись в самих этих величинах. Коль скоро будет суть дела, – будут и знаки!..

Итак, начнём наш анализ не с того, куда и как подключена человеческая активность, а с культурно-исторического, социального смысла, внутренне присущего ей самой. Ведь социальная суть – это для неё вовсе не некое Другое дело, с которым она

вступает в связь или к которому примыкает, отдавая себя в его распоряжение. Нет, это – *её собственное дело!* Суть не привходит задним числом, но вырабатывается процессом становления. Поэтому, чтобы понять её, надо вникнуть в то, что в ней подытожено и что не подытожено. Чтобы уразуметь место и роль активности в истории, надо проследить и понять историю её собственного становления. Выяснить, вобрала ли она в себя на деле опыт прошлых эпох, их Думы, или не вобрала, переросла их или ещё не доросла и только собирается в них по-своему вступить сегодня?.. Овладела ли критическим Былым⁴⁾ или, наоборот, Былое тяготеет над нею... Приняла ли духовную эстафету всех Архимедов культурной истории или же пытается вломиться в современность полюциевски?

Ага! Вот в чём дело, – воскликнет злорадствующее упрости-тельство, – знаем мы эти диалектические интеллигентские штучки: просто тут хотят всех Архимедов проташить *в свои!*..

Что ж? Если мы того внутренне заслужили... Если мы действительно стали достойны быть для Архимедов *своими*, если приобщились вполне к *их* творческой жизни и обрели право записаться с ними в одну категорию?!.. Ведь Архимеды – это те, кто сконцентрировал в себе всечеловеческую культурно-созидательную энергию, чтобы щедро излучать её, помноженную на творческое деяние, в наше настоящее и будущее. Они – искатели новых «точек опоры» для нашей жизнеформирующей деятельности. Они – первооткрыватели живительных источников, питающих устремления нашей активности и делающих её всё более человеческой, пусть устремления не всегда благодарные... Без помпезного шума и официально-парадного блеска ведут Архимеды свою скрытую от поверхностного взора, независимую от всяческой суеты смысловую работу, даруя истории нашей – новые ценности, новые богатства культуры, которыми сто́ит жить, новые «измерения» нашей действительности. Из их работы рождается подлинно непреходящее, бессмертное.

Однако *подле* них обычно находились ещё и Люции. Эти функционеры казённой власти над людьми, средоточие обезчеловечивающей мерзости классового общества. По природе своей Люции не способны относиться к Архимедам как-нибудь

иначе, чем как к своему средству. И обращаются к ним ради нужного им эффекта. При этом Люции всегда считают первопричиной архимедовских деяний не что иное, как свою собственную корыстно-меценатскую волю и утилизаторски-организаторскую хитрость... Но если их милостивое дозволение и поощрение не окупается, – горе Архимедам, Ванини, Бруно! Под отклоненцами разжигаются костры, в которые, кстати сказать, всегда активно подбрасывают дровишки «святые» простакки своей эпохи.

Вопреки табличным ожиданиям, бывали в истории и такие Архимеды, которые шли на компромиссы и не пренебрегали хотя бы частью тех «огромных возможностей», которые оставались под тяжёлой лапой люциевских властей предержавших. Может быть, Архимеды делали это с необоснованной надеждой впоследствии искупить падение и повторить галилеевское «А всё-таки она вертится» полным голосом?»⁵⁾ Может быть. Только вот в какую же графу их внести? Гёте-поэта – сюда, а Гёте-министра – туда? Достоевского-гуманиста – сюда, а Достоевского-почвенника – туда? Но сколько же тогда надо рубрик? И где же тогда чёткость? Где однозначность?

Вездесущая однозначность начинается в жизни каждого с ранних лет – тогда, когда возникает необходимость *выбирать* между подсказками подражательства и применением своих собственных силёнок для решения жизненных задачек, пусть пока ещё маломасштабных. Выбирать между удобным и лёгким путём использования чего-нибудь готовенького – и всегда тернистым путём самостоятельной выработки себя в человека. Чистые крайности тут бывают редки – чаще случается, что мы бываем немножко Гёте, немножко Достоевским... Конечно, именно в юные годы просыпается жажда Подлинной Истины, Совершенной Справедливости, Чистой Красоты. И стремление постоять за них бывает поначалу таким непосредственным, бескомпромиссным, максималистски-горячим. Но вместе с тем именно юным годам не менее свойственно стремление хаотически перенимать и уносить в себе – подобно мутному потоку вешних вод массу готовых образцов всяческого «взрослого» поведения. Из этих образцов наскоро сшивается и склеивается сценарий для разыгрывания ролей – то ли совсем пластичных и послушно поддающихся направля-

ющему влиянию, то ли упрямо негативистских и принимающих те же готовые рецепты, только в перевёрнутом вверх ногами виде – как «анти-рецепты». На пути усвоения ролей – как позитивно-приспособленческих, так и в меру негативистских служащих острой приправой к пресному блюду послушания, – открываются поистине «огромные возможности» преуспеть в использовании всяческих стандартов и ритуалов цивилизованности. Преуспеть, *минуя* «ненужные» и «бесполезные» сложности и премудрости, таящиеся за внешними формами – в культурном содержании человеческой жизни, в человеческой духовности и человеческой душевности.

А ведь упростительство, которое явно не любит ничего кривого и окольного, как раз за эти возможности и ухватывается – ему подавай путь прямой, кратчайший и никаких отклонений! Кому делать нечего, – тот пусть позволяет себе заниматься (если ему позволят...) всяческими самораскопками в архивно-музейных залежах культурной истории, среди касталийских символов⁶⁾ и отзвуков минувшего... Но кто измеряет дело его пользой, тому недосуг отвлекаться. Такой мешкать не станет!

В самом деле, сто́ит ли вникать в *вопросы*, всегда заключающие в себе некоторую смысловую невыясненность, – такова уж природа живого познания, – сто́ит ли возиться с вопросами, если имеются готовые, отчётливо ясные *ответы*?! Сто́ит ли вдумываться в *доводы*, в переплетения длинных цепей аргументации, если можно воспользоваться краткими *выводами* без всяких доводов?! Сто́ит ли соваться в перипетии процесса выработки *суждений* и в подоплёку столкновения между ними, если даны готовые *оценки*?! Сто́ит ли влезать в превратности процесса установления различных норм, их пересмотра и замены другими, если можно взять определённые *нормы* как нечто безусловное?! Сто́ит ли вообще ввязываться в диалектику противоборствующих анти-тез, которыми живёт всякое *содержание*, – в проблемные противоречия, – если можно ухватиться за непротиворечивую простую форму, за готовую *формулу*! За отчеканенный лозунг! Бери его себе, подковывайся, вооружайся и – действуй!

Закономерность такова: в той мере, в какой полное противоречий внутреннее содержание культуры игнорируется и оставляет-

ся вне пределов усваиваемых внешних форм, – в той же мере эти формы остаются сугубо *внешними* также и для формирующегося человека. Они не затрагивают его внутреннего мира, не захватывают его души, не наполняют собою его существа, не преобразуют его, не воспитывают, не дают духовной пищи, из которой он мог бы заново вырастить своё Я, чтобы сформировать себя в личность. Внешние формы застревают на периферии его души, а сама душа остаётся отгороженной от ценностей и духа культуры, не высветленной ими – слепой и тёмной. Вся «цивилизованность» оседает в виде поверхностного наносного слоя – панциря, – прикрывающего собой грубое, инстинктивно-дикое «нутро» (поэтому, всё глубже узнавая такого индивида, сталкиваешься не с возрастающей сложностью и тонкостью его существа, а наоборот, – с чертами, которые чем интимнее, тем примитивнее).

Спору нет – в статистическом большинстве случаев даже весьма грубое *нутро* всё-таки впитывает в себя *кое-что* из многообразных культурных влияний и веяний окружения. И это самое «кое-что» варьирует в достаточно широких пределах... Тем не менее позволим себе такой мысленный эксперимент: пусть наш «испытываемый» индивид имеет *стерильно* чистое нутро и тем самым воплощает в себе в чистом виде отношение к культуре как к чему-то *орудийному*, т. е. чему-то такому, чем вооружаются, подковываются и т. п. Предположим это и посмотрим, что это означает и к чему ведёт...

Может ли такой «*двуслойный*» упростибель быть нашим с вами современником? Формально – может. А по существу он несёт в себе ту дремучую первобытность, которая ещё не ведала ни античности, ни Возрождения, ни Просвещения... Ведь индивид, внутренне ещё не переживший дух минувших эпох и не вобравший в себя их культуру, это только *кандидат в современники*. Действительно, путь в современность достаточно сложен и труден. И не поддаётся сокращению. Всякая попытка прорваться в сегодняшний день, минуя этот долгий путь, приводит лишь к фальши, к подделке. Усвоение готовых внешних форм цивилизованности – это и есть типичнейшая *подделка* под «букву» современности, крайне далёкая от её исторически наполненного духа.

Чтобы быть современником, надо уметь многое видеть, знать

и понимать. А упрости́тель просто подгоняет свою память под требования, которыми формально удостоверяется знание, без выработки в себе способности обладать знанием как чем-то своим собственным. И, значит, «знание» остаётся для него чужим, лишь механически повторяемым, просто «багажом» или инструментарием, чужеродным средством, к которому приходится прибегать... Современность требует широкого развития художественного вкуса. А упрости́тель вместо развития своих способностей присваивает и повторяет чужие мнения и оценки. Современность предполагает глубокую нравственную культуру личности. А упрости́тель вместо внутренней работы над своей непосредственной индивидуальностью, вместо преобразования её выдаёт чужие убеждения и нормы жизни за свои собственные. Он лишь подделывается под убеждённого человека – человека принципов. При этом подделка может быть как бессознательной – в случае слепой искренней веры, так и сознательной – в случае веры притворной. Никакого существенного различия тут нет: в обоих случаях чужое мыслительное достояние, закованное в омертвелую форму, присвоено подобно вещи. В обоих случаях происходит не возвышение человека до уровня мировоззренческой и нравственной суверенности, не обогащение его духа, а, напротив, его понижение. В обоих случаях человек отказывает себе в возможности и праве обрести собственные внутренние нормы своей жизни, открыть и самому утвердить её высшие ценности, её принципы и святыни, которые могут быть только итогом самостоятельной выработки и самостоятельного решения, принимаемого всеми силами души и духа. А ведь человек, для которого нет ничего святого и подлинно великого, ничего бесконечно ценимого, тем самым лишён глубочайших корней своей личности. Он – индивид без человеческой сердцевины... Зато по внешним признакам и формальным показателям он «проходит»: знает то, что надо, судит обо всём, как положено, да и нормы вроде бы чтит и соблюдает, какие приняты... Снабжён «всеми жетонами благонадёжности и стопроцентности». Всесторонне правильный, без всяких индивидуальных претензий, – именно потому, что всесторонне поддельный, хорошо подогнанный, приспособившийся к «положенному и принятому».

Подгонка самогó себя к готовым формам цивилизованности неминуемо вытесняет и губит в человеке самую возможность развить в себе личностные способности: его оставшееся грубым и тёмным индивидуальное «нутро» научается пользоваться багажом подделок и приспособлений – обретает «умение жить». Главное состоит в том, что все готовые выводы и оценки, нормы и лозунги остаются не более чем *средством* для этого сáмого «нутра», лишь его инструментарием, измеряемым степенью его полезности и эффективности... А ведь в качестве служебных средств человеческие способности развиваться не могут! Они могут развиваться только как самоцельные сущностные силы человеческого Я. Вот и получается, что, даже столкнувшись с настоящими познавательными задачами, такой «двуслойный» индивид включает по привычке не свою прежде пытливую мысль (в детстве у кого она не бывает пытливой!), а память. Вместо живого художественного восприятия он пускает в ход только умение держаться за стандарты и стереотипы. А когда от него требуется определённая позиция, определённое собственное мнение и все качества, которые подытожены человеческим нравственным разумом, т. е. совестью, поскольку она – зрячая, мыслящая совесть, – тогда он прибегает к своему умению отгородиться и закамуфлировать ссылку на чужую позицию, на чужие мнения, чужую нравственность. Вместо совести в нём работает хитрость – «гибкость и изворотливость» мысли, ориентация в авторитетах, навык перекладывать ответственность на других и прятаться за их широкими спинами. Особенно помогает при этом апелляция к якобы неодолимо фатальному давлению окружающей среды и обстоятельств, к неколебимому порядку вещей, к принятым предписаниям типа «положено – не положено».

Мы видим, таким образом, что приспособленчество, доходящее в своём идеале до автоматического конформизма, возникает и складывается вовсе не на почве созерцательной мечтательности и «непрактичной» интеллигентности, вовсе не в результате избытка духовного развития, которое отвлекло силы индивидов от утилитарно-земной активности и сделало их пассивными перед лицом властных обстоятельств. Тенденция конформизма есть продукт *сделки* – сознательной или бессознательной – между

двуслойным индивидом и безличными формами цивилизованности: он делает себя служебно-конформным *средством* безличной цивилизации в той самой мере, в какой относится к этой цивилизации как к своему *средству*, как к источнику *пользы*. Всё начинается с неусвоения внутренней диалектики и духа культуры, с того, что индивид ставит себя вне *содержания* культурной истории. Беря себе только безлично-внешние формы и превращая их в утилитарное орудие, служащее его тёмному, незатрогнутому культурой нутру, такой индивид тем самым и ко всей человеческой культуре в целом вступает в *утилитарное* отношение. Его нутро становится центром внешне-приспособительного поведения в той же мере, в какой он становится центром скрытого под ним утилизаторского отношения ко всему существу. Следовательно, конформизм есть не результат пассивности возвысившегося над материей духа, а продукт *бездуховной активности* тёмного, утилизаторского начала, для которого вся культура есть только фонд орудий, только багаж-инструментарий, только сумма имеющихся налицо готовых, внешних, безличных форм – нечто совершенно мёртвое и вещное.

Однако там, где нормальные показатели и поверхностные признаки наделены самодовлеющим значением, именно такая, бездуховная активность выигрывает своей эмпирической очевидностью, своей наглядностью. Ничто внутри неё не мешает ей обнаружить себя во вне шумно и броско, повсюду пролезать на поверхность и демонстрировать свой внешний успех, который она всегда умеет вырвать у обстоятельств, каковы бы они ни были. Поэтому она очень скоро начинает притязать быть типичной, а затем и – единственно правильной, образцово-показательной активностью вообще. В сравнении с нею развитие личностных качеств обречено ступешаться и отстать. Ведь пока это лишённое сокращённых путей, долгое и трудное развитие возится со своими проблемами и никак не выберется из сферы «незрелости», всё ещё занятое внутренней работой самоформирования, – скороспелая упростиТЕЛЬская активность уже успевает ухватиться именно за внешние действия. Она улавливает признаки и очевидные символы ведущей тенденции, приспособляется к её элементарным требованиям, возбуждает её лозунги и вот она уже примаза-

лась к самому прогрессивному прогрессу, уже прочно вцепилась в него... Незрелые всё ещё не готовы, всё ещё пребывают в пассиве, а она уже такая... на всё готовая! Уже такой зрелый актив!

Контр-таблица № 1

<i>Уже – актив</i>		<i>Всё ещё – пассив</i>	
1	Деланная, корыстно-утилитарная заинтересованность, маскирующая непонимание и безразличие к сути дела.	1	Отсутствие интереса из-за незнания, поиск содержания, интересного по своей внутренней сути и безотносительно к прочему.
2	Тяга примкнуть к ведущему течению, войти в его русло, перенять ролевое поведение.	2	Отказ примыкать и участвовать в чём-то таком, что не вытекает из внутренней потребности.
3	Самоуверенная готовность действовать по сложившимся стереотипам поведения, подгоняя себя под них.	3	Неуверенность в себе, незавершённость индивидуального духовного развития, потребность продолжить его без подражательства.
4	Стремление выдать себя за уже зрелого и стопроцентного, показное функционирование, ставка на внешний эффект.	4	Воздержание от некомпетентного вмешательства, непринятие внешних эффектов и показухи, сосредоточенность на развитии своих сил.
5	Попытки обойти трудности и игнорировать проблемы, избрание пути по-легче и покороче, стремление пробиться натиском и бойкостью.	5	Озадаченность сложностью проблем, требующих честного освоения, нерешительность из-за сомнения в путях и средствах, неприятие «лёгких» путей.
6	Склонность выдавать полезную для себя веру в провозглашённые цели за внутренне выработанную убеждённость.	6	Незавершённость процесса выработки самостоятельной внутренней убеждённости и целевой ориентации, неудовлетворённость ею.
7	Рост негативно-мстительных чувств ко всему неоднозначному, не поддающемуся утилизации, проблемному, творческому; жажда табличной простоты в мире.	7	Постепенное вызревание творческих способностей, развивающихся в климате многозначности и проблемности и несовместимых ни с каким утилитарным отношением и с табличным упрощением.

Бездуховная активность, исходящая из тёмного нутра, – это сила не только опустошённая, но в такой же мере и опустошающая. Носитель этой силы и её воплощение – *активник-упроститель* – не только изготавливает себе из цивилизованности панцирь и оружие, но и пролезает в какое-нибудь влиятельное общественное движение, в какое-нибудь Историческое Дело. При этом для активника-упростителя совсем не важно, прогрессивное это дело или консервативное, – важно, чтобы оно выглядело многообещающим, перспективным и надёжным. И столь же не важно, превращается ли это дело из прогрессивного в консервативное или наоборот... – важно, что оно остаётся господствующим, авторитетнейшим, универсальным в его глазах. И вот этим самым своим конформистски-усердным, автоматически ролевым служением, насквозь пронизанным неспособностью внести вклад животворящей обновляющей инициативы, и непримиримотупым неприятием такого «отклоняющегося поведения», этим приспособленец накладывает на всё вокруг себя мрачную печать своей уныло торжествующей, всеизглаживающей бездарности.

Присмотримся же повнимательнее к обратному воздействию двуслойного активника-упростителя на ту общественную среду, к которой он приспособливается и в которую врастает.

Чем законченнее становится этот тип, тем сильнее сказывается разлад между грубо-натуральным его нутром и утилизуемой им совокупностью внешних форм цивилизованности. Нутро пребывает в своей первобытной простоте, тогда как мир утилизуемых средств всё-таки постоянно усложняется, становится всё запутаннее. Нутро нуждается в однозначности, а между тем мир вокруг становится всё более многозначным, всё более проблемным и «хитрым», полным диалектического коварства, которое совершенно парадоксально и недоступно естественному «здравому смыслу». Нутро хочет чувствовать себя полноценным, а весь мир только и делает, что демонстрирует крайнее убожество двуслойника даже сравнительно с его собственными средствами камуфлирования, ролями и масками, приспособлениями и инструментами, чем вызывает в нём всё больше обостряющееся ощущение неполноценности, грызущую зависть и жгучую мстительность... В страдающем нутре зреет сначала подспудное, по-

том всё более настойчиво требующее выхода наружу требование устранить этот разлад – привести сложный мир в соответствие с простотой нутра. *Уравнять* всё более высокое с ним, сделать окружающую действительность эквивалентной ему; низвести *ВСЁ* до уровня его внутреннего *НИЧТО*, чтобы он мог чувствовать себя тождественным этому *ВСЕМУ*.

Так постепенно в тихом и послушном службисте и педантичном аккуратисте, чья активность пунктуально и ревностно соблюдает предписанные стандарты и распорядки, каноны и ритуалы, накапливается мстительно-разрушительная энергия, некая иррационально-разрушительная энергия, некая иррационально-бунтовщическая злоба. Эта энергия, эта злоба направлены против всего того, что вызывает у него мучительную растерянность и что не вписывается в его героизм, – по существу против всего содержания культурно-исторического процесса, вне которого он себя поставил. Это – бунт против диалектики истории вообще. Поэтому, когда личина педанта-аккуратиста раскалывается и сбрасывается, негативная энергия иррационального взрыва диких страстей оказывается способной проявить себя адекватно только вне всякой логики созидания, только в разрушении, в попрании ценностей, надругательстве и т. п. Однако эта разрушительная, анти-культурная энергия ищет для себя каких-нибудь *чрезвычайных* ситуаций, сопровождаемых нечеловечески-жестоким обострением борьбы. А если таких ситуаций, увы, нет, то готовый взорваться активник испытывает потребность в искусственном обострении реальных конфликтов, в разжигании враждебности, в создании атмосферы, где могли бы быть приняты экстраординарные меры и где можно наконец-то «дорваться» до самых грубых, неприкрыто-насильственных средств. Он страстно жаждет обострений. Всячески распаляет в себе фанатическую боевитость, прямолинейную решимость. Пышно *героизирует* экстатические порывы и истерию одержимости. Да ему, собственно, и жить-то нечем, кроме ожидания предстоящего ему миропотрясающего подвига. Ибо только по ту сторону всех граней и ритмов культуры, с её тонкой логикой и её нравственной ответственностью, только в нечеловеческом иррациональном разрушительстве способен он утвердить себя – своё *взбесившееся Ничто*.

Ибо только в разнузданном, безудержном *активничаньи*, где «всё позволено», только в дьявольских «пламенных» порывах и всецело бесчеловечных «подвигах» способен он чувствовать восполнение своего внутреннего холода и пустоты: искусственно распалая себя и взвинчивая, он пытается отделаться от ощущения своей совершеннейшей мертвенности.

Контр-таблица № 2

<i>Актив ультра-активный, дальше некуда</i>		<i>В сравнении с ультраактивом – вроде бы пассив</i>	
1	Слепая иррациональная приверженность, принадлежность.	1	Приверженность только по убеждению, с «открытыми глазами».
2	Слияние с толпой, ретивое бодрячество.	2	Участие только по зову нравственного разума.
3	Бездумная отданность действию очертя голову.	3	Способность к трезво-критическому выбору.
4	Бегство от самоанализа в сфере шумных массовых действий и «мероприятий».	4	Самоанализ и самовоспитание, основанное на бесконечности жизненных уроков.
5	Прямолинейность, неразборчивость в средствах, безответственная лихость и грубость, тяга к насилию, стремление не решать проблемы, а уничтожить условия, в которых они могут возникнуть.	5	Нравственная ответственность и отвержение средств недопустимых; «В нашем идеале нет места насилию над людьми» (В. И. Ленин) ⁷⁾ ; обращение к насилию только как временно вынужденному «языку противника».
6	Фанатизм и жажда самых обострённых ситуаций, попытки подавить силу правды силой веры, героизация экстатических порывов, «свободных» от логики и нравственности.	6	Подконтрольность целей суду нравственного разума: «можно ручаться, что ни слова не возьмут на веру, ни слова не скажут против совести» (В. И. Ленин) ⁸⁾ .
7	Взрывы разрушительной энергии и озлобленности против логики культурно-исторического процесса вообще, против человеческой сущности; иррациональное бунтовщичество.	7	Мужественно-сдержанная энергия, логика которой тождественна логике саморазвития культуры; энтузиазм, умудрённый опытом и рефлексией; гуманистическая революционность.

Итак, тихий приспособленец, вооружённый средствами цивилизации, но сохраняющий своё нутро внекультурным, – чем-то вроде вакуума, – именно в силу этого превращается в иррационально бунтующего разрушителя. Однако это превращение ещё должно быть конкретизировано: надо отыскать ту форму социальности, для которой он оказывается индивидуальным элементарным бытием, «клеточкой». Ради решения этой задачи рассмотрим, что получается из процесса взаимодействия *многих* индивидов-двуслойников.

Натуральное нутро двуслойника нуждается не только в изглаженно-упрощённом порядке вещей вокруг себя, но ещё и в том, чтобы другие индивиды обладали столь же натуральным нутром и чтобы контакты с ними замыкались именно на *нутряном* уровне, короче говоря, – нуждается в обществе себе подобных. Однако, беря из человеческой культуры только омертвелые внешние формы и относясь к ним исключительно как *служебным* орудиям, подчинённым принципам утилитарного функционирования, двуслойник тем самым делает себя отгороженным от других индивидов в области культуры: между *«орудийными существами»* не может быть никаких контактов, кроме орудийных, рассудочно-технических, овеществлённых⁹⁾. В результате получается, будто именно культура – и чем она более развита, тем в большей степени, – отнимает у двуслойников возможность контактировать друг с другом на адекватном уровне. Эта проклятая культура денатурализует всё вокруг и окружает каждое «живое», нутряное существо целым миром громоздких структур и непонятно-усложнённых функций, миром Науки, Техники, Урбанизма. Так что двуслойники восстают против культуры ещё и потому, что *только вне её* способны они вступить в адекватные их нутру контакты и найти *своё*, соответствующее им общество, свой *Под*.

Потребность двуслойников в обществе вовсе не есть потребность в *общении*. Ибо своим содержанием общение может иметь только содержание культуры, её творческий дух, её проблемное движение, её творческую открытость и вечное беспокойство процесса искания. А главное – *общаться* в строгом смысле

этого понятия способны между собой только вполне самостоятельные человеческие Я, вышедшие за пределы своей «конечной природы» и обретшие себя как культурно-исторические индивидуальности, как самостоятельные индивидуальные воплощения бесконечных потенций человечества. Во всяком случае общение имеет место лишь в той мере, в какой достигается такое самообретение и такая самостоятельность. Только суверенные автономные центры – личности, – каждая из которых концентрирует в себе всю интенсивную полноту богатых смыслов, вырабатываемых преемственным процессом многомерного общественно-человеческого развития – историей, – только они поистине нуждаются в полноте общения, в его универсальности. И живут им. Напротив, потребность двуслойников в Роде есть потребность не в общении между автономными личностями, а во внекультурной, немой, нерелефированной общности, в *нутряной сопринадлежности*. Это как раз и есть стремление уйти от «ложно-усложнённой» культуры в натуральную материю Рода, спастись от всех атрибутов «разъедающей» автономизации, приносимой человеческим общением, – «возвращаясь» к иррациональной соборности, к слиянию во всеединство Абсолютного Целого.

И это не удивительно. Ведь сфера утилизуемых двуслойниками средств цивилизованности при всей их выхолощенности не может изолировать его полностью от непрестанно возникающих в содержании культуры проблем, от трудностей и сложностей, бросающих вызов суверенной способности самостоятельно выбирать, принимать творческие решения, брать на себя ответственность. Вот эта вновь и вновь воспроизводимая проблемность, многоплановость и многозначность, эта диалектическая полифония культуры, требующая способности *выбирать, творить и отвечать* в самом глубоком нравственном смысле этих понятий, этот *бесконечный самопротиворечивый* процесс усложнения культурной жизни разверзается перед упрости́телем-активником как самая страшная, самая чудовищная пропасть. Перед ней он окончательно теряет ощущение устойчивой надёжности и гарантированности бытия; мучительная растерянность

и чувство неполноценности подавляют его. Всё нутро его содрогаются перед диалектическим ритмом культуры. И он в ужасе шарахается прочь от этой пропасти – к однозначно-непротиворечивому, натурально-простому, надёжно-гарантированному Началу, готовому поглотить его в себе и избавить от самостоятельности и творчества. Он призывает себе на помощь Род, который бы в качестве Абсолютного Целого господствовал над всеми своими частями. Ему нужен Род, который бы всеподавляющей мощью своей обеспечивал желанную простоту и нивелированность бытия, его уравнивание с Ничто и его несомненно *нутряной*, прочно беспроблемный характер. Род который бы вместо каждого из активников и *за* них всё решал и за всё отвечал, который был бы единственно правильной инстанцией и абсолютной силой, всем на свете ведающей и всё сотворяющей. Не находя в себе самих смысловой опоры жизни, активники хотят иметь в Роде безоговорочную Опору существования. Не будучи способны сами выработать ориентацию в мире, они находят в Роде непререкаемый Авторитарный Авторитет, который направляет их туда, куда положено, и указывает своим магическим перстом путеводную звезду судеб. Так выросший из приспособленца иррациональный активник приходит к тому, что отдаёт себя в распоряжение манипулирующего им авторитаризма.

Отныне вся мстительно-разрушительная энергия тёмного нутра передаётся Родовому Абсолюту и иррациональные побуждения активников получают в нём надёжно-гарантированную наиндивидуальную основу и направляющую силу. Однако ничего принципиально нового не происходит: авторитаризм лишь демонстрирует со всей убедительностью, что *активность* двуслойного активника не была его *личностной* силой и что нутро его есть нечто, по природе своей безличное и антиличное. В авторитаризме находит своё завершение также и принцип полезности, или орудийности: всякое использование средств с безразличием к их содержанию, всякое подчинение культуры утилизаторскому нутру есть одновременно предоставление нутра в использование и подчинение господству безличной силы...

Но с того момента, когда активничанье двуслойного индиви-

да становится прочно «канализованным» и чётко манипулируемым, когда он окончательно вмуровывает себя в авторитарный *Порядок*, – тогда *его* активность превращается в активность *Рода*, в активность Других по отношению к нему. Она становится родовой отчуждённой силой, приложенной к нему сверху. И тогда на его долю выпадает – *пассивность*. Мир утилизуемых средств, мир орудий утрачивает видимость индивидуальной принадлежности и явным образом выступает как принадлежащий Роду. Только Род есть подлинный центр утилизации всяческой цивилизованности. Отдельному же индивиду остаётся быть лишь обывательским *нутром как таковым* – быть наедине со своей опустошённой и мертвенностью в качестве бесформенного податливого материала для Родовой активности.

В то же время принадлежащий Роду мир средств находит себе функционеров, которые выступают в роли персонификаций¹⁰⁾ этого мира. Эти функционеры представляют Родовую власть и воплощают в себе все её достоинства: им дано судить и решать, повелевать и направлять. Действуя от имени и по поручению Родового Абсолюта, эти функционеры активно реализуют суммарную отчуждённую волю пассива. И учреждаемый ими Единственно Правильный Порядок есть не что иное, как прозаически осуществлённая мечта внутреннего *НИЧТО* об упрощительском царстве однозначности, унифицированности и гарантированной беспроблемности. Это – царство, где нечего выбирать, нечего решать, нечего творить..., где насильственная власть функционеров Родового Абсолюта призвана обеспечить приведение всяческой запутанно-усложнённой, чреватой отклонениями действительности в соответствие с Единственно Правильным Порядком. И беспощадно сокрушать всё, что только может помешать окончательной победе казарменного рая во всея Вселенной. Обыватели всех стран, соблюдайте!

Мы можем, таким образом, наблюдать, что двуслойный индивид раздвоился и предстал в двух ипостасях: в образе *ушедшего в своё нутро пассивника* и в образе восполняющего пассив и вырастающего из пассива *формально-официального активника-функционера*.

**Ещё одна, последняя таблица
(рас-троенная)**

<i>Пассив, который, как его ни верти, один только пассив</i>		<i>Актив, официальный, вырастающий на пассиве и адекватный ему</i>		<i>Активность человеческого, культурно- исторического деяния</i>	
1	Безразличие из-за толстокожести и нравственной глухоты; наплевать на судьбы человечества.	1	Уверенность в своей миссии единственно правильные судьбы для человечества.	1	Глубокая уязвлённость и встревоженность всеми проблемами-противоречиями мира, судьбами людей.
2	Уход в сферу мелочных, потребительских интересов, в скуку своего тёмного нутра, в сиюминутность наличного бытия.	2	Уход в сферу «высших интересов», доступных лишь избранным, в формально-официальную казённую деловитость по ту сторону всякого наличного бытия.	2	Захваченность проблемами-противоречиями, стремление и постоянно воспитываемое умение жить ими, их содержанием, смысловая наполненность бытия.
3	Безвольная податливость, готовность влачиться на поводу у манипулирующей силы обстоятельств и т. п.	3	Слияние индивидуальной воли и характера с ролью и маской заправилы и воронки Дела (капитала, бюрократического аппарата).	3	Собранность и посвящённость воли содержанию деятельности; способность противостоять инерции обстоятельств и ролей.
4	Замкнутость и неумение относиться критически к самому себе; пустая и бессмысленная растрата сил, деградация способностей, лишённых содержания.	4	Самоуверенно бесцеремонное вмешательство повсюду; «добродетель с кулаками», представляющая собой тяжёлые кулаки с добродетельной вывеской.	4	Строгая требовательность к себе и неустанное развитие своих способностей; самокритичность тем большая, чем значительнее влияние на других людей.

5	Упадочничество и цинизм; подделки под культуру; девальвация всех ценностей, отречение от ценностей и ниспадение к голой полезности средств.	5	Все средства хороши, поскольку они эффективны; столь серьёзное дело, как загон в рай, нельзя осуществить без палки; рука не дрогнет.	5	Последовательное восхождение в гуманности средств вместе с восхождением в реальных целях; нравственный контроль за средствами.
6	Потерянность, никчёмность, бесцельное прозябание, распад и утрата личного Я, опустошённость и всё более опустошающее на свою среду.	6	Ниспослание человечеству табулично простых целей; маскировка бесцельности показухой, широко-вещательными обещаниями облагодетельствовать человечество.	6	Открытость всегда обновляющимся задачам, неожиданным трудностям; цель как вечный творческий процесс, как бесконечное самообретение в общении.
7	Откровенно-пессимистический нигилизм; враждебность культуре и человеческому личностному развитию.	7	Лицемерно-оптимистический нигилизм; враждебность культуре под маской покровительства ей.	7	Интеллигентность, которая не вписывается в таблицы и не укладывается в табличные порядки.

Отличительные черты каждого из двух образов, на которые разделен двуслойный индивид, по своей *видимости* полярно противостоят друг другу. В самом деле, что может резче контрастировать, чем пошло-расхлябанная, поселившаяся на чёрном дворе существования, гнилая обывательщина, которая зарылась в мирскую грязь бытовизма и наплевала на всё остальное, – и чётко вымуштрованная блестящая официальщина, вся вросшая в фасадно-мундирную поверхность и, подобно высокоштильным лозунгам и имперским гимнам, всегда парящая выше грязной эмпирической действительности?! Там – недисциплинированная хаотичная материя, тут – дисциплинирующая форма?!¹¹⁾ Однако в своём существе эти образы остаются лишь двумя «неслиянно-нераздельными» проекциями *одного и того же*. Причём вторая

ипостась не только глубоко родственна первой, но и являет собой подлинное её завершение, её последнее слово.

Ведь доктринёрская самоуверенность, рассматривающая мир просто как фон и неоформленный материал для своих предначертаний, – это и есть предельное *безразличие* к действительному культурно-историческому развитию. Это такая глухота к голосу действительной правды, которая к тому же ещё и подкрепляет себя оглушительно-помпезным шумом. Это – хорошо оснащённое, технически обеспеченное наплевательство, не только защищённое от проблем и язв бытия непроницаемо толстой шкурой, но и ещё умеющее подтвердить своё непризнание их убедительно лязгающим языком бронированных устройств... Монополизированные им «высшие интересы» именно потому оно и ставит *выше* конкретного человеческого развития, что глубоко безучастно к этому развитию, совершенно чуждо его интересам и всегда готово беспощадно попать их с «высоты» своего практически привилегированного положения. Воспарение в сферу бюрократически-казённой деловитости есть не только не антипод обывательскому погрязанию в непосредственности наличного бытия, но как раз весьма типичный случай такого погрязания. Тогда как рядовой обыватель, эмигрируя из просторного мира предметных содержаний и открытого общения в своё нутро, замуровывает себя в тесную квази-конкретность зоологического существования, обыватель элитарный, «выбившийся в люди» замуровывает себя в непосредственности выхолащено-абстрактных, мертвенно-пустых форм отчуждённой «рациональности» Порядка. Тогда как рядовой обыватель весь погружён в банальнейшую бессмысленность грубо-телесного бытия, обыватель бюрократически-абстрактный возводит бессмысленность своих ролей и масок в иерархическую степень: он пребывает в сфере фиктивных, чисто символических актов поведения, среди знаков, смысловое обеспечение которых – если оно вообще ещё есть – находится далеко за их пределами, но принимает эти акты и знаки за нечто самодовлеющее и субстанциально-могущественное. Он принимает уродливые тени за самую реальность, а к реальности утрачивает какое бы то ни было касательство. Он такой же жалкий *эмигрант* из действительности в её суррогаты, но только в облике

повсюду сующегося *интервента*. Именно потому, что ему ни до чего содержательного решительно нет никакого дела, он может легко и свободно активничать в пределах своих универсально-бюрократических абстракций и навязывать себя миру, как если бы ему было до всего дело! Несостоявшись как кандидат в современники, он просто-напросто вламывается в современность и пытается её самое обессовременить...

Казалось бы, что может быть дальше от безвольной податливости обывательского пассива, чем воля, в точности соответствующая требованиям Родового Абсолюта и неуклонно выражающая его? А между тем эта активная, манипуляторская воля, гарантированная и санкционированная в каждом акте, в действительности стоит ещё ниже пассива. Тогда как предельный пассив есть *НУЛЬ* инициативно-творческой человеческой жизни, манипуляторская воля есть величина *отрицательная*, или точнее – отрицающая. Ибо она только и делает, что постоянно вычитает себя из действительности и доводит до безжизненного *НУЛЯ* всяческие живые положительные величины. Поскольку программирующая детерминация этой манипуляторской активности скрыта от неё и от её объектов, она выступает как *произвол*, не связанный ни с какой логикой генезиса, ни с какой исторической обусловленностью – она здесь и теперь сама себе первопричина! Однако в своём генезисе и существовании этот произвол есть не что иное, как бумерангообразное действие отчуждённых форм «орудийной» цивилизации, обретшее в Родовых функционерах своих исполнителей-персонажиков. В их ролевом поведении социальные *вещи* (институты и т. п.), несмотря на свой грубо-материальный, бездуховный характер, находят себе способ претвориться в авторитетно-общественных персонажах и предстать в качестве субъектов, суверенно авторствующих в человеческой исторической драме – как бы вместо действительных личностей... Попирающий культурно-человеческое многомерное развитие произвол вообще и не может быть чем-либо иным, кроме как отчуждённым действием социализованной вещи – *вещи в облике человека*.

Квази-конкретный обыватель утилитарно-замкнут *внутри себя*. Абстрактному же обывателю-функционеру этого мало – он стремится *замкнуть весь мир*. Он готов навязать мертвящую нор-

му своего ничтожества, выданную за высшее благодеяние, всем и каждому. Он и функционирует лишь ради того, чтобы всех очастливить своим единственно правильным способом, разумеется, зная наперёд лучше всех, в чём именно состоит это всеобщее счастье, этот таблично-казарменный рай. Самоуверенность деятельного невежества прямо пропорциональна степени его дикости. И, по сути дела, это даже не само-, не в-себе-уверенность, а скорее просто-напросто уверенность в том, что любое, пусть фантастически фальшивое действие или слово сойдёт за непогрешимое, коль скоро оно санкционировано и гарантировано безличным Авторитарным Авторитетом. Достаточно только функционировать, ни на йоту не отклоняясь... Или, ещё лучше, иметь монополию на тот единственно правильный модус поведения, который самим фактом своего существования делает всё с ним не согласное – недопустимым отклонением и нарушением унифицирующего Порядка. Но насаждать и бдительно блюсти единственно правильный, унифицированный Порядок – дело по-необходимости тем менее свободное, чем шире и разнороднее подлежащая контролю, подчинённая ему сфера. Вообще, свобода может быть присуща только такой деятельности, которая постоянно созидает возможности для свободы *каждого Другого* внутри диалектического процесса культурно-исторического развития. Свобода возможна только как *обогащающая* собой многообразие человеческих смыслов – обогащающая творческую *полифонию* истин, доброт и красот. Подавляющее свободу Других манипуляторство так же мало свободно, как и манипулированное поведение: поработитель всегда становится рабом своего поработительства. Унификатор всегда становится рабом своего унификаторства.

Где установлена монополия одной единственной и окончательной «Великой Истины» и где всё «отклоняющееся» преследуется как Ложь, – там исчезает атмосфера, без которой невозможна какая бы то ни была истина. Где безраздельно властвует одно единственное и окончательное «Великое Добро» и где всё нетождественное ему уничтожается как Зло, – там не остаётся места для какого бы то ни было добра. Где воцаряется одна единственная и окончательная «Великая Красота» и где всё непохожее на неё изгоняется как Безобразное, – там не бывать никакой

красоте. Там гибнет живое, конкретное многообразие, которое только и может непрестанно вдыхать жизнь и заново воспроизводить своё диалектически-противоречивое единство как открытую целостность. Там – монотонно-мёртвое Единство *без* многообразия, абстрактное, тавтологически-бессмысленное Тождество. Там одно лишь опустошающее «Величие» – великое Опустошение...

Сравним теперь первоначальный, низовой нигилизм «нутра» с нигилизмом активника-функционера. Тот был наивно-стихийным порывом; этот – планомерно сознателен и самоорганизован. Тот был анархически-хулиганским, нелегальным и антилегальным, бунтовщически-иррациональным; этот – облачён в легальные формы и официален, вполне рационализован и строго упорядочен. Тот был нигде не признанным *НИЧТО*, которое в мстительном озлоблении порывается сравнять со своим уровнем враждебное ему, возвышающееся над ним *ВСЁ*; этот стал таким *НИЧТО*, которое, напротив, себя ставит над *ВСЕМ*. Он не только провозглашает себя *ПРЕВЫШЕ ВСЕГО*, но и реализует это посредством режима авторитарного господства и унификации, – в качестве нигилизма, *ниспосылающего себя сверху*, в лицемерном обличии всеобщего благоденствия и оптимистической всеблагой конструктивности.

* * *

Подведём итоги нашему мысленному эксперименту. По сравнению с ним в действительности всё гораздо сложнее. Но чтобы шаг за шагом разобраться в сложном «клубке», надо вытянуть образующую его абстрактную нить. Наш экспериментальный тип, конечно, представляет собой искусственно фиксированную *крайность*, которая нигде не существует в такой логической чистоте. Зато он позволил нам проследить *предельные* характеристики и тем самым выявить совершенно чёткие *границы и контуры* тех тенденций и возможностей, которые в действительном их проявлении всегда имеют нечёткий, размытый рисунок, а нередко и вовсе остаются неясными, скрытыми под плотным слоем неадекватных симптомов и инородных влияний. Эксперимент состоял в строго *логическом путешествии* внутрь существа абсолютного упростителя, нутро которого остаётся лишь *вакуумом* в мире культуры и который цивилизуется только снаружи. Этот

двуслойный упрощитель воплощает в себе в чистом виде отношение к исторически выработанной человеческой культуре как совокупности *орудийных* форм, – *готовых полезностей*. Само собой разумеется, в действительности контраст между бедностью «внутреннего мира» и богатством неусвоенного содержания культуры бывает обычно не столь резок. Но что именно несёт в себе в конечном счёте такой контраст, – это можно понять только предположив его предельным. И вот оказалось, что обыденнейшая скороспелая активность, произрастающая на почве поверхностно-формального усвоения внешних, готовых «образцов» цивилизованности, заключает в своём тёмном, некультурном нутре не только возможность индифферентного конформизма, но и тенденцию опустошительного, мертвящего нигилизма, и не только в виде анархических порывов иррационального разрушительства, но и в виде авторитарно-организованного манипуляторства. Чуждая творческому духу культуры, упрощительская активность таит в своём нутре страшную угрозу этому духу – угрозу тем большую, чем опустошённое это нутро, чем оно ближе к вакууму. В ком культурная история не нашла своего творческого продолжателя, – тот может стать её губителем. Деятельное невежество, которое просто-напросто безразлично к ценностям, всегда может перейти к активному разрушению этих ценностей. Само это безразличие потенциально разрушительно. И в каждом, кто «премудрых книг не чтет», тлеет искра нигилизма, из которой может разгореться погромное пламя книжных костров.

Однако установленные нами социально-психологические характеристики, принадлежащие искусственному объекту нашего мысленного эксперимента, слишком «горячи», чтобы оставаться вне связи с реальной историей, – они должны быть конкретизированы также и как характеристики социально-исторические. и действительно, повсюду, где существовало классовое общество, в структуре которого находилось место для всех степеней и уровней неусвоения культуры в её полноте и глубине, включая и уровень почти нулевой, – так или иначе воспроизводился двуслойный индивид с цивилизованным панцирем и вооружением, но с относительно диким и тёмным нутром. Во внешнем слое такого индивида – достаточно сознательное, рассудочно-расчётливое, «обыкновен-

ное» поведение, а внутри – лишь эмоционально-иррациональные «симплексы», лишь бездуховность и неспособность мыслить универсальными категориями нравственного разума, мыслить творчески-содержательными человеческими смыслами. И ими определять своё бытие. Существование подобного феномена весьма чётко зафиксировал в своё время Ленин: «В каждом классе, даже в условиях наиболее просвещённой страны, даже в самом передовом... всегда есть – и, пока существуют классы, пока полностью... не развилось на своей собственной основе бесклассовое общество, неизбежно *будут* – представители класса *не* мыслящие и мыслить не способные»¹²). Шаг за шагом преодолеть эту исторически-преодоляющую неизбежность как раз и призван социализм¹³).

Следует, однако, иметь в виду, что тёмное и дикое нутро вовсе не обязательно имеет своим коррелятом вызывающе-бандитскую наружность отпетого *люмпена* или свирепого чернорубашечника-штурмовика, беснующегося хунвейбина или фанатика из «охранных отрядов» какого-нибудь очередного диктатора-охлократа. Напротив, оно может скрываться под достаточно плотным слоем «орудийной» цивилизованности какого-нибудь преуспевающего *СПЕЦА* – типа фон-Брауна, Теллера¹⁴) и им подобных. И в таком респектабельном панцире научности и техничности волосатое и когтистое нутро ещё гораздо опаснее.

Новейший вариант хорошо вооружённого обывателя, или *зо́норганико́н*¹⁵), – это вышколенный функционер институциональной Науки-и-Техники. Он – существо вполне модернизированное, со всех сторон механизированное, сугубо профессионализированное. Если вы скажете ему, что он – слуга Капитала и т. п., он заявит в ответ, что вы неправомерно пытаетесь затянуть его в область метафизики¹⁶), в нечто потустороннее и мистическое для его знаковых *сциенц-систем* и *техно-информационных* кодов. Никакого касательства к метафизическим вопросам он не имеет и иметь не может. Правда, он готов утилизировать абсолютно всё... Даже метафизический трактат о бескорыстной любви может ему пригодиться, *если только* предварительно вы ему переведёте сей трактат на язык, понятный автомату для продажи газированной воды. Если же не можете..., то ему нет абсолютно никакого дела до капитализмов, феодализмов и каких бы то ни было *измов*. Он

весь целиком и исчерпывающим образом *СПЕЦ*. Он только регулярно, исправно и эффективно функционирует «ОТ и ДО», строго в пределах научно-технических задач. И только эти задачи есть нечто существующее для него – готовые задачи, взятые совершенно *безотносительно* к их культурно-историческим (или – это ему всё равно – анти-культурным и анти-историческим) смыслам, безотносительно к категориям и критериям нравственного разума (или пускай безнравственного анти-разума). Но поскольку эти задачи принимаются извне – от Социального Заказчика – как некие предзаданные условия, то по существу это не задачи, а лишь *задания*. Будучи готов активно выполнять любые задания любого Заказчика, *СПЕЦ* тем самым являет собой коварную слепо-безответственную силу, могущую эффективно способствовать самым чудовищным злодеяниям, если не гибели человечества.

Этим сказано, пожалуй, достаточно.

И уже напрашивается вывод:

Если Вы, читатель этих строк, до сих пор ещё не положили свою жизненную активность – всю-всю, без остатка: деловую и неделовую, коллективизированную и индивидуализированную – на весы испытующего сомнения и диалектической критики, то... То – делайте-ка напрашивающийся вывод сами. Ибо никто не сможет за Вас получить Ваш *личный* вывод. Никто не сможет за Вас решить, каковы эталоны для Вашего *личного* «самовзвешивания», или снабдить Вас готовым, на все случаи одинаково верным, Абсолютным Эталоном. Никто не сможет вместо Вас совершить ту болезненную, подобно рёдам, процедуру, с завершением которой Вы впервые выходите в действительный мир изнутри-утробного, социально несамостоятельного и в этом смысле лишь потенциального существования. Выходите – лицом к лицу с бесконечным миром – и заново обретаете *себя в нём*.

А поначалу – отринув всяческие утешительные шоры и спасительные шпаргалки, на себя бы оборотиться...

* * *

Во всемирной истории нет такой ценности, которая бы не подверглась подменяющей и обесценивающей утилизации. Нет такого творчества, из результатов которого не попытались бы сделать

вместо колыбели новым исканиям могильную плиту над ними. Нет такой идеи, которую не втискивали бы в мертвящие рамки канонического образца. Однако, каким бы всезаполняющим тиражом ни размножался какой-нибудь очередной канон-образец, какую бы массовидно-повторительную и рутинно-системную мощь ни обретали омертвлённые результаты прошлой деятельности, как бы внушительно ни претендовали выхолощенные утилизаторские подделки на всеподавляющую единственность, – не в них, а вопреки им всем вместе взятым совершается смысловое движение истории. И никаким макро-структурным, количественным могуществом социальных вещей не загородить, не вытеснить, не умертвить той общественной истории *людей*, которая, по словам К. Маркса, есть «всегда лишь история их индивидуально-го развития...»¹⁷⁾

Конкретнейший внутренний смысл истории вовсе не дан явно в средне-массовых макровеличинах и масштабах, напротив, в них он более или менее стёрт. И может быть выявлен лишь как продлеваемая преемственность общественно-человеческого развития, лишь в *индивидуализациях* наследников истории, лишь в качестве воскрешённого и обогащённого содержания тотальной жизни личностей. Весь сложнейший культурно-исторический процесс во всех его измерениях *образует* собой индивида-современника. Так что всемирная история – это *история каждого из нас с вами...* И лишь в той мере, в какой это верно применительно к нам, мы *суть* действительные конкретные люди. Люди, а не ходячие практические абстракции, которые своим экзemplярным бытованием решили подтвердить житейскую правоту демагогического мифа о «простом человеке»...

Где простота и в самом деле уместна, так это во внешнем выполнении человеческого поведения: неброский сдержанный лаконизм и прозрачно-искренняя безыскусственность позволяют личности, никому не навязываясь, быть открытой для подлинно богатого общения – открытой навстречу бесконечным возможностям Других человеческих Я. И тем самым поистине *быть* самой собою. Ведь тому, кто осмеливается быть *просто* самим собою, нисколько не ретушируя трезво-критичное знание себя самовыдумыванием и саморазыгрыванием, – тому вовсе чужда душная

атмосфера ритуально-манерной этикетности, где под прикрытием стандартных знаков вежливости и дозированного доброжелательства, под соблюдением традиционной респектабельности и светским лоском – под всем этим хламом масок и ролей – ведётся ожесточённая конкурентная война самолюбий и престижей, ревностных и корыстных выгод. Кому дороги пути смысла – пути к Другому человеческому Я, – тот с презрением отбрасывает весь этот хлам. Ведь ему довольно бесхитростности.

Но упрощать само смысловое, культурно-историческое содержание человеческой жизни – значит игнорировать его свободную полноту звучания, значит лишать его возможности быть превосходящим свою конечную определённость, значит подавлять его...

И тем не менее нельзя ли всё-таки представить и изобразить человеческую активность как *естественную силу* конечного существа, *исходящую из его недр и направленную во вне*, – как вектор, выражающий воздействие самодовлеющей, непосредственной индивидуальности на её окружение? Пусть эта сила в действительности многократно усложнена, опосредствована, исторически преломлена... Но в конечном счёте, в её самом элементарном бытии разве активность не есть сила конечного организма, взятого со всеми его свойствами, – сила, устремлённая во вне и приложенная к его среде?! Казалось бы, чем иным может быть активность, кроме как преобладанием действия организма над противоположным действием среды внутри общей системы *взаимодействия* между ними? Чем выше уровень организации и сложности организма, тем больше такое преобладание и тем выше уровень активности. И человек, с этой *естественной* точки зрения, есть существо, натуральная активность которого снабжена и опосредствована орудиями, – *хорошо вооружённое животное!*

Однако теперь-то мы знаем – из нашего мысленного эксперимента, – что эта естественная модель человеческой активности соответствует лишь *предельным* характеристикам двуслойного индивида, сохраняющего своё нутро относительно свободным от культурной истории человечества. Теперь мы можем видеть со всей отчётливостью, что *собственно человеческая* активность вообще не есть сила, исходящая из непосредственной, налично данной индивидуальности, из телесно-эмоционального существа со

всеми его свойствами. Она – не сила природы, а сила культуры. Она есть вектор, выражающий не действие организма во вне, а совсем наоборот, – действие культурно-исторических содержаний, действие человека как субъекта духовно-душевного мира на свою непосредственную индивидуальность, на своё наличное естество, на своё предназначенное бытие. Она знаменует собой не преобладание конечной природы над своими средствами и средой, не её самостоятельность, а совсем наоборот, – подконтрольность этой природы и пластично-служебную принадлежность её внеприродному, культурно-историческому подлинно человеческому Я.

В этом смысле человеческая активность есть нечто диаметрально *противоположное* активности природной, голосу... естества...

Но в своём внутреннем динамизме и собственном содержании человеческая активность даже и несопоставима, несоизмерима с какими бы то ни было естественными силами, будь то энергии, информации или биологические величины. Она не стоит в ряду материально-природных феноменов и не представляет собой лишь *ещё одну* ступень естественной эволюции (ещё одну форму движения и т. п.). Можно было бы сразу же сказать: она есть сила материально-духовная, и этим отделить её от всех бездуховных стихий. Однако суть дела – не в том, чтобы *отделить* человеческую активность и замкнуть её в границах её специфики. Ибо суть как раз в том и состоит, что она не замкнута ни в какой предположенной специфике.

Существовать, оставаясь верным своей специфике и замыкаясь в её границах, подобно всякой природной вещи вообще, – значит определять себя *своей собственной* мерой и своей собственной сущностью, как бы ни были широки взаимодействия с другими феноменами и каковы бы ни были многообразные модификации этой определённой меры и сущности. Это значит *жить собой*. И обладать сохраняемой и воспроизводимой спецификой как основой для взаимодействия со всем остальным прочим, что только существует в мире. При этом всевозможные инородные влияния могут восприниматься *только преломленными* сквозь специфику воспринимающей меры и сущности, только перестроенными по её образу и подобию, только в переводе на её

собственный «язык». И чем *активнее* такое, верное своей специфике существование, тем шире та сфера, внутри которой на всём лежит печать его меры и сущности, где всё преобразовано и переделано, переиначено им по-своему и подогнано под уровень его специфики. Всякая конкретность, которая сама по себе чужеродна этой навязываемой ей специфике, подлежит там практически-действенному игнорированию и изглаживанию: многообразие мер и сущностей уступает место абстрактному господству одной определённой меры и сущности. А если нечто ускользает от такого господства, то это нечто остаётся по ту сторону непроницаемой границы, в качестве неуловимого трансцендентного, о котором нечего сказать на языке господствующей *у себя* специфики и о котором, следовательно, лучше уж вовсе молчать...

Напротив, *человеческий способ бытия* состоит в открытости действительному миру, каков он есть сам по себе. Не в том, чтобы навязывать миру свою специфику и своё равенство себе – свою натуру, своё естество... – а в том, чтобы быть верным всем мерам и сущностям во всём их полифоническом многообразии (человек, по словам Маркса, творит по мере каждого вида¹⁸). Чтобы *жить не собою, а миром*. Чтобы в мире, которым живёшь как своим собственным, обрести своё, действительное бытие, свою личность, своё человеческое Я.

В том-то всё и дело, что мир *не внешен* человеку, не чужероден, не находится по ту сторону замыкающей его специфики. И элементарнейшее человеческое отношение к *предмету* отличается тем, что человек не остаётся *извне* противостоящим своему *пред-мету*¹⁹). Конечно, устранить противостояние можно и просто-напросто устранением другого полюса отношения или его деформацией, порчей... Так, хищник-утилизатор набрасывается на «предмет», чтобы поглотить его, взломщик-насильник врывается в него, чтобы искорёжить, а бравый воинствующий чин, не церемонясь, спешит сокрушить его в пух и прах. (Один полковник поучал автора сих строк, что «надо производить и взрывание предмета».)... Однако этим устраняется даже возможность человеческого решения задачи, ликвидируются условия и предпосылки, на которых могло бы быть построено человеческое бытие. Чтобы действительно решить свою задачу, человек *проникает*

в отношении предмета к его собственной мере и сущности и сам *проникается ими*. Он ставит себя внутрь логики предмета с его возможностями и рассматривает его с точки зрения его самого по себе – сугубо объективно. Не применительно к чему-то предвзятому, но сквозь толщу своего естества и не в переводе на утилитарно-нутряной язык запросов этого естества, а безотносительно ко всякой предвзятости, отрекаясь от по-своему-переиначивания, – объективно, как на самом деле есть! Человек преодолевает самостоятельное противостояние предмета, отдаётся его жизни, погружает себя в его логику, делает его содержание содержанием своего бытия, своего мира, самого себя, – одним словом, он *распредмечивает*²⁰.

Такое объективное проникновение, такое «вселение» в предмет знаменует собой – в противовес насилию и произволу – не только бережное сохранение предмета, каков он есть сам по себе, но даже и нечто гораздо большее: изменение его сообразно его логике. Человек умеет блюсти верность предметной логике, не заменяя её на эмпирическую суетность наличного бытия, а «прибавляя» к предмету то, чем тот *мог бы, но не может* быть, оставаясь вне воссоздающего его деяния. Человек будит в предмете такие возможности, которые в до-человеческой природе неизбежно пребывают в глубоком оцепенении, которые там – всё-ещё-невозможности. Более того, «добраивание» предмета до более конкретной полноты становится предпосылкой его освоения. Лишь осуществляя творческое «добраивание» предмета, человек вполне овладевает его логикой. Лишь созидая, он научается верно воссоздавать, потому что именно в созидании реализуется дальнейшее «самополагание» и «саморазвитие» предмета, выходящее за границы преднайденных человеком, наличных его форм.

Созидание предметных форм в своих глубочайших истоках есть высшее выражение верности предмету, его собственной объективной жизни, его мере и сущности – в отличие от наличной эмпирии того материала, который подлежит формирующему изменению. Конструирование в наивысшей степени верно объективной логике конструкции – логике, выявленной и выросшей из предмета, из его меры и сущности, логики, очищенной и освобождённой из плена сковывающих, неразвитых «нечистых» про-

явлений. Строительство, осуществляемое деянием, и бытие предмета как построенного – вот максимальное торжество собственной природы предмета, вот самое полное практическое признание его самостоятельности, его бытия самого по себе и всех его возможностей. И одновременно – лучший показатель отречения строителя-созидателя от посторонней предмету и чуждой ему предвзятости, от своекорыстной замкнутости, от попытки попать предметную логику и сделать её жертвой иррационально-натурного произвола и насилия. Творческое достраивание и доразвитие предметной логики – лучшее свидетельство способности творца отдаться предмету и *жить им*, а не от естества привнесёнными состояниями, проецируемыми во вне и навязанными миру как проявление «равной самой себе», готовой меры и сущности, готовой специфики, вроде телесных отпавлений...

Поистине, умение быть человеком начинается и всегда коренится в верности не «себе», а чему-то другому, – не преднайдённой в себе меры и сущности, не «своей натуре», а *миру* других мер и сущностей. Человек начинается со способности отнестись к миру, которым он решается жить, как несравненно более важному основанию для самообретения, нежели непосредственно-природная, естественная индивидуальность его тела и т. п. Он находит содержание самого себя и своё подлинное Я, отказываясь замкнуться в натуральной индивидуальности, вселяясь в мир многообразных мер и сущностей и признавая этот мир не внешним ему, а своим собственным. В конечном счёте – миром более родным, нежели своё собственное тело, естество, натура...

Путь погружения в предмет есть также и путь к Другому Я. Способность поместить себя в другое существование развивается по отношению к предметам неотделимо от развития её высшей формы – способности жить жизнью Других Субъектов. Когда бытие Другого принимается человеком не за внешнее обстоятельство, подлежащее учёту наряду с прочими, не за фактор, с которым следует взаимодействовать, а за существенное содержание и наполнение своего собственного бытия, – тогда и другие предметы утрачивают безразличие и становятся чьим-то: объективными моментами субъектного существования, застывшими воплощениями или предметными предпосылками,

принадлежащими мирам других человеческих Я. Каждый предмет оказывается сразу во многих магнитных полях с различными духовными центрами тяготения. Все они накладываются друг на друга, переплетаются между собой, несказанно осложняя и без того далеко не простое бытие... Где уж тут преуспеть с таблично-упростительскими замашками! Тем более, что дело уже идёт не о наборе конечных величин, а о неограниченном множестве бесконечностей, заключающихся в каждом субъектном существовании. Школа объективности, начинающаяся с урока обращения с каждым конечным предметом сообразно его собственной логике, находит себе продолжение в том, чтобы научиться себя ставить на место каждого бесконечного субъекта, видеть мир его глазами, оценивать его критериями, действовать, исходя из его возможностей.

Наконец, путь к каждому Другому есть путь к самому себе как личности. Обретая способность вселяться в иное бытие само по себе – бытие предметов и субъектов, – человек научается сам быть иным, нежели это диктуется и беспрекословно навязывается ему собственной непосредственной индивидуальностью, которую он первоначально застаёт у себя и которая просто дана ему фактом рождения, биологических обстоятельств и прочей массы условий. Опираясь на возможность совершать деятельность по логике действительности, безотносительно к «своей» специфической, наличной индивидуальности, и *созидать* сообразно этой логике, человек становится способен *созидать и самогó себя*. Сформировать, заново построить, выработать самогó себя вне зависимости от давления и подсказок своей стихийно сложившейся природы – свободно, творчески. И *только эта заново сформированная, построенная индивидуальность* – уже не непосредственно личная, а культурно-историческая – *есть индивидуальность личности*. Она постольку на самом деле самостоятельна и суверенна – а не обладает лишь смутным желанием быть таковой, – поскольку *смогла* развить себя до уровня самостоятельности и суверенности, осваивая исторически унаследованную культуру как *культуру субъектного бытия, культуру человеческих сущностных сил*. Конечно же, для этого – т. е. для того, чтобы человек предстал «как свой собственный продукт и результат»

(К. Маркс)²¹⁾, – уже должна существовать достаточно высокая культура и достаточный опыт гуманистически действенной, личностной реализации накопленных в ней потенциалов. И, значит, позади должен быть уже не малый исторический путь. «Чем дальше назад мы уходим вглубь истории, тем в большей степени индивид... выступает несамостоятельным»²²⁾, ещё не оторвавшимся от пуповины Родового Целого – общины и т. п., когда эта «община выступает в качестве субстанции, индивиды же как всего лишь акциденции её или её составные части»²³⁾. По-настоящему выйти из архаических глубин истории, из состояния слепой принадлежности Роду и преодолеть в себе индивида-акциденту, индивида-часть, человек может только выращивая себя заново из достаточно богатой культуры, недостаток которой нельзя ни восполнить, ни заменить никакими усилиями, никакими натисками, никаким штурмом. Иначе человеку очень скоро становится неуютно, и его начинает *тянуть и манить* к реставрации архаики, хотя бы и с модернизированным фасадом.

Но и существование богатых культурных предпосылок вовсе не гарантирует, что каждый индивид со всей последовательностью, всецело заново вырастит себя и сформирует в качестве *сущности культуры*. И что он не накажет себя за непоследовательность тем, что станет нуждаться в стоящих над ним безличных Родовых Силах, в их контроле над ним. Гарантий в истории не бывает. Как не бывает и мостиков, по которым можно было бы – дружно и стройно – миновать многосложные трудности и проблемы, требующие внутренней работы каждого человека над самим собой и действительного их решения в его собственном индивидуальном развитии, на пути личностного самоформирования.

Определённый социальный порядок структур и функций способен обеспечить готовые формы и способы для повторительного, нетворческого поведения. Но никакой общий порядок вещей, даже самый совершенный, самый лучший из лучших не способен дать то, что вообще не может быть дано извне, в готовом виде – подобно предметному условию, – творческое обретение человеком самого себя. (Кстати сказать, было бы неправильным пытаться сопоставлять просто как системы социальность отчуждённую и неотчуждённую: в первой адекватные «показатели» её

достижений суть безлично-унифицированные данные о вещах, об овеществлённых результатах²⁴⁾; вторая же призвана выдвинуть в качестве своих решающих исторических преимуществ не вещные параметры, а самих людей-личностей, в которых она сама находит своё оправдание и окончательное резюме, – никоим образом не наоборот.) Само собой разумеется, для процессов человеческого самообретения далеко не безразлично, предоставляет ли социальный порядок вещей каждому в распоряжение все условия для образования или подчиняет их критериям заданной, утилитарной целесообразности; служит ли этот порядок самому всестороннему и самому полному общению или относится к нему как к всего лишь своему служебному средству. Однако, каковы бы ни были предметные условия для образования и общения вся полнота смысловых богатств унаследованной культуры раскрывается только тому, кто поистине заново образует из неё самого себя – не вооружается ею как системой средств, не утилизирует как сумму полезностей, не накапливает её результаты как свой багаж или материал для респектабельно-цивилизованного панциря, а в самой творческой жизни культуры находит то многогранное содержание, которое единственно достойно быть обителью его личностного Я. Только тому, кто творчески индивидуализует культурную историю в самом себе, в своём духовно-душевно-мире. И тогда вся история раскрывается как в конечном счёте история таких творческих индивидуализаций, преемственно надстраивающихся над своими предшественниками, – как бесконечная полифония личностных развитий.

Бесспорно, что охарактеризованная преемственность включает в себя передачу *орудий* деятельности, формы и способов общения, системы социальных связей и всего того, чем она обрастает. Но одно и то же предметно-определённое орудие есть далеко не одно и то же для разных деятельностей, разных степеней освоения его логики, разных уровней его распремечивания. Одна и та же система социальных связей – далеко не одна и та же для разных субъектов, с разными способами подключения к ней, с разными «ансамблями общественных отношений»²⁵⁾, вобранных внутрь их собственной сущности. А самое главное: всякое *человеческое* орудие деятельности, прежде чем стать средством и для того, чтобы

стать средством, сначала должно быть формой самоопредмечивания человека. И в своей глубочайшей сути оно всегда есть прежде всего *не полезность, а объектное воплощение субъектного бытия*, не нечто, служащее внешне-утилитарной целесообразности, а предметная мера освоенности всех «измерений» природного мира – пространства, времени, сущностей и т. п. Всякая система социальных связей, прежде чем оказаться низведённой до формы сосуществования и внешнего взаимодействия индивидов, сначала должна быть для человека способной принять жизнь других людей как субъектов *внутри* своей собственной жизни. И в своей глубочайшей сути общественное отношение всегда есть не вторичное *со-отношение* замкнутого существования одного субъекта с другими столь же замкнутыми существованиями, а то первичное и внутреннее отношение каждого человека к другому, в котором они *делают* друг друга и самих себя личностями и обязаны друг другу самым *бытием* в качестве личностей. Иначе говоря, прежде чем *вступить* в со-отношения с другими индивидами, человек должен быть *сам образован* такими отношениями, которые не внешни ему, но суть отношения его к *самому себе* и к тем, чьё бытие для него неотъемлемо принадлежит его собственному бытию. В таком первичном общественном отношении каждый относится к Другому Я не как к одному из множества людей, а как индивидуализирующему в себе всё человечество в его целостности: Другой есть для него олицетворенный Гуманитет.

Обращаясь с богатством культуры просто как с внешними полезными результатами, готовыми и замкнутыми в своей вечности, индивид практически унижает не только дело творцов культуры, но и самогó себя. Он низводит себя до уровня вещного утилизатора. И только проникая в диалектически противоречивый, творческий ритм культурно-исторического процесса, в котором всё кажущееся прочно вещным растворено, человек находит путь к своему действительному, а не мнимо-воображаемому достоинству. к достоинству, основание которого – не в формальных показателях и эрзац-качествах, с которыми имеют дело ходячее мнение, престижная конкуренция и чиновничья санкция, а исключительно в собственной воспитанности – познавательной, нравственной, художественной.

Знания, нормы и оценки становятся образующими собой человеческое Я лишь тогда, когда они самостоятельно выработаны как ответы на вопросы, перед которыми останавливается вся индивидуальная жизнь и без решения которых она была бы бессмысленна и невозможна. Когда они рождаются из противоречий не между посторонними человеку антитезами внешнего существования, а в самой смысловой сердцевине всей его жизни, из противоречий его существования самому себе. Когда они находятся как открытия в поиске не какого-то внешнего, чужеродного предмета, а самого себя – своего достоинства, высших оснований своего бытия и своих безусловных святынь. Эти знания, нормы и оценки могут совпадать и гармонизировать со знаниями, нормами и оценками Других, а могут и расходиться с ними, – дело не в этом. Дело в том, что они суть убеждения, т. е. не представления о каком-то бытии, которому совершенно безразлично, представляют ли его или нет, – ведь оно всё равно есть, – но способ *БЫТЬ* самим собой. Не просто ведать про некое иное бытие, помнить про него, понимать его и т. п., а именно *БЫТЬ*, так что «вычесть» из человека эти его убеждения можно только вместе с его жизнью, с его действительным существованием.

В этом-то духовно-душевном личностном бытии и находится центр, из которого исходит вектор собственно человеческой прогрессирующей активности. Прогрессирующей – в смысле расширения и углубления человеческой способности *жить миром*, его неисчерпаемой проблемностью, его задачами, его принципиально новыми возможностями, возникающими из творчества. в смысле всё большей и большей участливости и ответственности за происходящее в мире. В смысле всё большей культурно-исторической обогащённости и благодаря ей – всё большей открытости.

Чем содержательнее становится активность, тем больше она включает в себя всяческих опосредствований: накопленных историческим опытом и дорого оплаченными уроками прошлого, перспективами роста отдалённых и весьма многозначных, трудно контролируемых последствий, всё более густой и разветвлённой сетью связей и судьбами других людей и даже народов, присутствием в логике действия резко расширяющейся ответственности

за участие или неучастие в определённых событиях современной истории, за индивидуальные и коллективные решения или не-решения проблем человеческой жизни... Человеческая активность несёт в себе всё больший заряд смысловых напряжений, прямых и косвенных зависимостей и значений, противоречивых альтернатив и антитетических условий выбора, различных оснований и способов принятия решений. Во всём этом надо трезво разбираться, за всем следить, всё видеть и учитывать, всё взвешивать и предусматривать, обо всём ответственно судить и решать. Ведь мир делается столь тесен, что риск «нарубить дров» чрезвычайно велик. И не ведать об этом риске сегодня безрасчётно, безнравственно и даже преступно. Что и говорить – подлинно современная человеческая активность неузнаваемо далека от стихийно-импульсивной, естественно-непосредственной, наивно-прямолинейной активности по лихому правилу: «Смело режь! А потом виднее будет, как *отмерять!*»

Нет уж! Теперь вступает в свои исторически необходимые права иное правило, – то, которое требует держать все и всяческие «*режущие*» действия под неотступным личностно-нравственным контролем, ориентированным на задачи типа «семь раз отмерь». И к тому же *семерка* эта символизирует собою далеко не простое, монотонно-повторительное количество, а такие качества, которые меняют *ВСЁ*.

Можно, пожалуй, наблести своего рода *закон* прогрессирования человеческой активности: с каждым шагом доля активности *потенциальной* всё более существенно возрастает по сравнению с долей *актуально* выполняемых действий. Доля активности *идеальной*²⁶⁾, семь-раз-отмеривающей деятельности, занятой конструированием будущей реальности, – всё больше возрастает по сравнению с долей практически-реализуемых актов. Доля *внутренней* работы субъекта над самим собой, работы, посвящённой всё более совершенному «отмериванию» и непрестанному воспитанию *способности* «отмерять», всё больше возрастает по сравнению с долей *внешних, поведенческих* поступков, когда приходится «резать» просто с той способностью «отмерять», какая есть налицо.

Согласно этому закону, над деятельностью, занятой изготовлением всяких актуально требующихся результатов, в чело-

веческой культуре *всё больше преобладает* деятельность, направленная на развитие путей и способов получения этих, а, может быть, и совсем иных результатов, на преобразование самих причин потребностей в этих результатах, на воспитание человеческих способностей желать и созидать – созидать не только желаемые результаты, а и самого себя как нуждающегося, может быть, и совсем иного. При этом здесь, конечно, можно заметить и почти с математической строгостью зафиксировать тенденцию к перевесу развития *средств* дальнейшего развития, а среди них – средств второго, третьего и ещё более высоких порядков. Однако суть культурно-исторического, человеческого прогресса не в этом, а в том, что многообразные содержания, шаг за шагом вовлекаемые в сферу культуры первоначально в качестве средств, раскрываются человеком как обогащающие собою область человеческих целей. Речь идёт, разумеется, не об утрате человеком своих высоких, гуманистических критериев, не о его самопорабощении вещными средствами, которым он сам начинает служить вместо того, чтобы они служили ему, – короче говоря, не о самоотчуждении, – но именно об обогащении гуманистического смысла человеческого бытия благодаря открытию и созиданию принципиально новых его возможностей, прежде оставшихся за гранью всё-ещё-невозможного. Речь идёт не о перенесении целей с собственно человеческого на вещное, не о раздвижении границ «собственно человеческого», а о переходе от достойного к более достойному. Дело заключается, следовательно, не в таком преобладании развития самих человеческих созидательных сил над их применением, которое посвящает себя лишь экспансии в мир создаваемых и преобразуемых предметов, а в принципиальном преобразении самих человеческих сущностных сил, развитие которых, по словам Маркса, становится *самоцелью*²⁷⁾. В том, что задача развивать, совершенствовать и творить формы *самого мира* становится преемственно переходящей в задачу самопрогрессирования *человеческих* способностей. Наиболее полная посвящённость активности унаследованным возможностям мира – тому, чтобы преобразовать его как универсум бесконечности многих бесконечных многообразий, становится всё более равносильной посвящённости её тому, чтобы универсализовать в ещё

большей степени и поднять ещё выше сами сущностные силы человека-творца. Обращённость на себя в этом смысле становится не автаркическим самозамыканием, но, напротив, высшим резюме предельной открытости миру, погружённому в него, и притягия его существования внутрь своего собственного смыслового существования. За умение *жить* миром он отвечает тем, что как бы начинает жить тобою, превращая *свои* возможности в твои собственные, в тенденции твоего восхождения. На философском языке об этом говорят: человек делает себя *субстанциальным* существом²⁸⁾.

Убогие на это возразят: всё это слишком трудно – так же трудно, как *быть богом*²⁹⁾. – Что ж, пусть таково будет ещё одно определение, метафорически поясняющее, что значит быть человеком до конца. Что значит быть по-человечески активным. И что значит прогресс этой активности.

Ах, вот что! – спохватится упростиельство, – прогресс активности! Коли этак, почему бы не реабилитировать чёткий лозунг: «Да здравствует дальнейшая неуклонная...!»

Дальнейшая?

Неуклонная?

Но ведь если подумать хоть чуточку, то это не что иное, как призыв всё решительнее и решительнее «резать», всё меньше и меньше удосуживаясь отвлекаться на какие-то там «измерения». Призыв, диаметрально противоположный тому действительному движению, которое мы назвали законом прогрессирования человеческой активности. Стало быть, призыв идти не вперёд, а *назад*!

Да и вообще не пора ли понять, что с завидным упорством пытаться превращать некое дело в «дальнейшее и неуклонное» значит оказывать ему медвежью услугу. Это значит не понимать, что не действием слепой силы инерции (единственной истинно прямолинейной силы!), не увековечиванием настоящего, не консервированием его тенденций, а только через уклонение от инерции, только через творческий пересмотр и критическую переделку действительности и всех её духовных достояний, только через отказ «резать» по одним лишь установившимся «мерилам» возможен действительный прогресс.

И ещё нельзя забывать о том, что упрощительство своей примитивной агитацией за активность не только свидетельствует о присутствии ей глубоком безразличии к сути истории, к её человеческому смыслу. Не только, следовательно, само есть на деле *пассив* в самом дурном значении этого слова. Оно ещё и вызывает на себя крайне скверную реакцию – *скепсис и апатию*, опускание рук у всех, кому очень скоро становится противно от всех её подделок под прогресс, но кому всё же удаётся внушить, будто никакой иной, никакой настоящей человеческий прогрессе, не похожий на этот мнимый, – невозможен. А ведь апатия – это угасание всего человеческого в человеке, затухание жизненной энергии, закрытие мира для обессилевшего духа. Это – предательство человеческого бытия и человеческой ответственности за бытие.

* * *

Наше изложение пора завершить. Если сказанное вызвало у читателя возросшую бдительность ко всяческим подделкам под человеческую активность, какими бы высокими словами эти подделки не прикрывались, – и в том числе в *своей собственной биографии*, – то автору удалось добиться желаемого. А чтобы не служить ни магии заклинаний, ни инфляции слов, поставим на этом точку.

**ДИАЛЕКТИКА БЕЗ АЛЬТЕРНАТИВЫ:
СУБСТАНЦИАЛИЗМ ИЛИ АНТИ-СУБСТАНЦИАЛИЗМ**
*(Критика панлогистского конституирования субъекта
лишь когнитивными отношениями,
закрытости образовательного процесса
и логического преформизма вообще)*

Величие философа лучше всего измеряется величиим тех открытых им вопросов, которые духовно превосходят сформулированные им ответы и поэтому вновь возрождаются из них и после них. Однако сила мысли, поскольку она осуществляется как способность системной концептуализации, направляется на превращение всех унаследованных и тем более своих собственных вопросов – в имманентные, в переформулированные на языке ответов. Мощь отвечающего подавляет в философе глубину вопрошателя. Что касается Гегеля, то непосредственно он отвечает, конечно же, на им самим и ставимые вопросы. И тем не менее в нём ценнее всего то, что он отвечает в конечном счёте на знаменитые *кантовские* вопросы¹⁾. Ни субъект, ставший в своё время трансцендентальным, ни субъект, слившийся с субстанцией, – никакие его отчуждённые перевоплощения – не способны окончательно заглушить голос, вновь вопрошающий: что и каким образом я могу знать? Что я должен делать? и т. д. А, главное, – *Кто* есмь я в отличие от своей непосредственной индивидуальности, от своей конечной эмпирической единичности? Через самоутрату в своих наделённых самостоятельностью ипостасях, через все драматические напряжения между ними – пробивается самообретение человека в процессе себя-выработки, в открытом жизнестроительстве. Благодаря этому мы с меньшим риском впасть в недопустимое насильственное навязывание Гегелю своих нынешних проблем можем продолжить наш диалог и спор с ним, полный поучительных уроков.

Подлинно нынешние собственно философские проблемы, пролагающие путь вперёд, резюмируются радикальным поиском такой диалектики, которая стала бы *более диалектической*, нежели достигнутая, а именно – свободной от придающей ей закрытость Абсолюта, как бы он ни истолковывался... Каждый

шаг на этом пути расширяет способность к благодарному отношению ко всем феноменам истории культуры, к созидательскому подходу.

В диалоге с гегелевским мировоззрением мы находим подтверждение тому, что больше всего способствует снятию притязаний на завершённость формообразований не противостояние им, а их укрепляющее развитие и максимальное обогащение содержанием. Именно восстанавливая и утверждая субстанциализм в более совершенной форме, Гегель тем самым внёс вклад в его самоисчерпание изнутри. Без такого самоисчерпания и его уроков критика субстанциализма вряд ли избежала бы опасности подменить творческий поиск лишь анти-субстанциализмом, ибо вряд ли выбралась бы из плена негативной зависимости от объекта критики.

Если бы были правы те, кто считает, будто закрытый характер гегелевского мировоззрения есть следствие его позиции по отношению к государству и т. п., то он не был бы великим философом. Его заблуждения суть заблуждения именно в принципах²⁾.

Гегель унаследовал тенденцию видеть в субъекте преимущественно *познающего и самосознающего* субъекта, принимая всё остальное содержание субъектности за нечто производное и подчинённое. Именно эту тенденцию он довёл до предела и завершённой полноты. Поэтому следует здесь сразу же заметить, что нынешнее истолкование субъекта как *техно-когнитивного* (*Homo faber* etc) уже не в состоянии внести в гегелевское понимание ничего принципиально нового, и его плоды – лишь всё более бездуховные модификаты (*Homo oeconomicus*). Суть всей этой концептуальной тенденции, если отвлечься от принадлежащих ей модификаций, состоит в том, что субъект оказывается *конституирован* в конечном счёте одними лишь познавательными отношениями: он строит себя тем, что открывает и *узнаёт как своё* всё то, что застаёт первоначально противостоящим ему, наращивает свой мир как мир знания, опредмечивая его, чтобы преуспеть в дальнейшем распредмечивании и т. д. Все иные измерения культуры, если вообще и затрагиваются в какой-то степени, то рассматриваются исключительно как снятые принадлежности этого единственно сущностного измерения. Собственно во всех “возможных мирах”

не усматривается ровным счётом ничего сверх предметности для знания и технического освоения – то ли предметности потенциальной, то ли актуализованной. Субъект и есть не что иное, как такой «удваиватель» мира, или переводчик его из иной формы предметности в иную, которая лишь выявляет его сокровенную Истину. Многомерность и полифонирующее многообразие ипостасей культуры, всё богатство общения и творчества – ничто не остаётся устоявшим перед универсальной редукцией. Во всём царит одно лишь саморазвёртывание Понятия. Культура познавательно-логической Истины поглотила в себе всякую культуру. Но тем самым сама эта сфера Истины, само это односторонне развитое бытие субъекта, отдавшее себя всецело и только принципу себя-узнавания и себя-открывания, отрекается от высшей духовности культуры и склоняется к ниспадению на уровень не более чем цивилизации, или по меньшей мере внутренне подготавливает такое ниспадение, – даже в том содержании, которым оно обладает.

Атмосфера столь радикальной редукции субъектного бытия к одному лишь познавательно-логическому, атмосфера панлогизма обусловила саму постановку проблем *образовательного* процесса и их решение. Если Гегель и поставил проблематику образовательного процесса на гораздо более значительное место сравнительно с его предшественниками, то всё же ещё важнее увидеть границы, которых он не перешёл.

Гегелевский человек претерпевает становление – от простой эмпирической единичности до уровня всеобщих сил духа. То, что атрибуты субъектности не заключаются в необразованной индивидуальности, – это уже было установлено до Гегеля. Человек как личность не находит себя и свою сущность как единичную данность, но призван впервые обрести её, должен построить своё бытие и свою сущность, должен вырастить себя заново в процессе культурного становления – в образовательном процессе. Когда Гегель солидаризируется с тезисом, что человек обладает бесконечной ценностью³⁾, то подразумевает под этим – человека образованного, т. е. такого, который уже полностью совлёк с себя непосредственный способ бытия и положил себя тождественным с субстанциальным. Это – такой индивид, который уже не натал-

кивается ни на что вне себя, кроме себя самого, – т. е. кроме того, что он теперь *узнал* как свою собственную сущность.

Вся специфическая суть дела здесь в том, что образовательный процесс – именно потому, что он взят как процесс *узнавания* Истины себя самого, – истолкован как решающий не *двуединую* задачу воспроизводящего творчества и творческого воспроизведения, а лишь *единственную*⁴⁾ задачу воспроизведения субстанциально заданного содержания образованности. В своём становлении гегелевский человек не столько созидает, сколько воссоздаёт в себе громаду прошлого содержания образованности; он не совершает ничего такого, что было бы дальнейшим становлением самой субстанции в нём, т. е. продолженным им возникновением культурных феноменов как особенных, выходящих за пределы прежней всеобщности и не предзаложенных в ней; он застаёт всё субстанциальное богатство, из которого ему предстоит себя выращивать, как то, с чем должно вступить в *познавательное* отношение. Воспитание оказывается в сущности не чем иным, как познавательным усвоением: становящийся индивид пьёт от *груди общей* «нравственности», пока не растворяется во всеобщем духе. Это, следовательно, не движение от особенного к более богатому особенному, а растворение особенного в уготованном всеобщем, как в единой унифицирующей Истине, перед светом которой исчезают все своеобразия познающих индивидуальностей. Своеобразно то, что ещё не возвысилось до уровня Одной единственной всеобщей Истины, и чем образованнее становится человек, тем меньше в нём остаётся чего бы то ни было уклоняющегося от всеобщности, противоречащего ей и нарушающего её собственную стихию. Особенное, не снятое во всеобщем и не поглощённое в нём, тем самым становится вообще вне культуры – ему отводится место только в области дурной индивидуальности, т. е. только в том, что идёт от вмешательства чего-то постороннего развитию и низкого, случайного и суетного. Будучи же снято во всеобщности, особенное есть лишь средство его собственного саморазвёртывания.

Поэтому гегелевский человек своим становлением не созидает какую-то новую действительность, но лишь предоставляет себя ритму субстанции-субъекта, не вырывается в будущее, но лишь

погружается в логику Прошлого, не обретает себя иным и инаковым, а служит тому, чтобы посредством него субстанция-субъект углубилась внутрь себя самой и предалась вос-поминанию. Такой человек в мире есть *школьный ученик*, столь ревнительно образцовый в своём ученичестве, что всё дело его жизни состоит лишь в том, чтобы полностью отдаваться процессу вышколивания: распознать и усвоить Истину своего бытия, стереть в себе всё неистинное и отдаться соблюдению её предначертаний, её логики. В наибольшей степени обладает действительностью то, что в наибольшей чистоте воплощает в себе всеобщность как окончательный предмет уразумения – как разумное. Мир неукоснительно реализует собой единственную и окончательную свою логику, подобно тому, как образцовая школа есть лишь беспрекословное осуществление учебной программы, единственной в своей разумности. Субстанциальностью и субъектностью здесь наделяется только всемирная школа, тогда как индивид есть лишь её дисциплинируемая акциденция. Насколько индивид вышколен и сделал себя не более чем предметной записью, хорошо вписывающейся в общий текст запрограммированного школьного бытия с его ритмом, настолько он стал «зрелым мужем»⁵⁾. И при этом вышколивающей и дисциплинирующей силой, придающей всякому послушному ей качеству «зрелости», оказывается не какое-нибудь примитивное и грубо-материальное принуждение или деспотическое манипулирование, но в конечном счёте исключительно одна лишь сила Истины, сила Знания, мощь Понятия.

Работа познавательной способности, работа Понятия – это процесс решения проблем. Никто другой, а именно Гегель столь прекрасно показал, что действительность вся заселена и всецело пронизана проблемностью, т. е., говоря строже, она в себе самой полна *противоречий*, непрестанно разрешающихся и столь же непрестанно воспроизводящихся. Именно проблемность, именно противоречие есть постоянно пульсирующий источник⁶⁾ жизненности Понятия, всего царства Истины. Однако само же это панлогическое царство, поскольку оно достигает абсолютной суверенности и единосущности, т. е. поскольку оно уже не принадлежит чему-то более конкретному, а напротив, само конституирует и самого себя и всё прочее как нечто, внутри себя снятое и себе

подчинённое, постольку изначально и безусловно *есть* субстанция, а равно и субъект, *есть* всеобъемлющее и всёпреформировавшее в себе Всеобщее, заключающее в своих недрах универсальную Истину всех особенных и единичных проблем и всех их решений, всех начал и всех концов и *тем самым* имеющее в себе стоящую над всеми этими проблемами логику над-проблемности, без-проблемности. Так абсолютная победа царства панлогизма оборачивается его самоубийством: противоречия засыпают в простом и чистом покое той Сверхистины, которая изначально знает их разрешение, знает, что проблемы – особенные и единичные – по мере восхождения ко Всеобщему стираются и распутываются, что их в высшем смысле вовсе и нет. А есть только царящая над всем логика, субстанция-субъект.

«Зрелый муж», этот ставший гегелевский человек, уже достаточно пропитан этим духом всеобщих сил, чтобы знать, что на самом деле проблем нет, и уповать на эту беспроблемную гарантированную собственной всеобъемлющей мощью истину как на абсолютный *Порядок*⁷⁾. Если несмотря на владычество этого всеобщего Порядка в мире, т. е. Миропорядка, имеют место де-факто разные проблемы, то именно потому, что слишком ещё много кругом незнания и недовышколенности. Только в том и состоят эти лишённые понятия проблемы, что их носители всё ещё *не узнали* и не сподобились знанию того, что этих проблем нет. Поэтому-то «зрелому мужу» и не приходит в голову мысль взяться за созидательные изменения в мире, за субстанциальные новации в нём. Ведь мир субстанциально *завершён*. Дело может идти только о том, чтобы привести эфемерные особенные и единичные проявления в более полное соответствие со стоящим за ними и над ними Порядком всеобщности, т. е. о том, чтобы довершить работу *упорядочивания*. Ибо природа познавательного отношения, как единственного и конституирующего субъекта-человека (посредством узнавания им себя в истине), предполагает единственность этой истины и тем самым *единственность* этого Порядка, под сенью которого он существует, образцовый выпускник всемирной школы Всеобщности.

Таким образом, закрытость сферы образовательного процесса предуготованным для него содержанием субстанции, что

обусловлено редукцией образования к познанию своего абсолютного *Что*, в свою очередь обуславливает *закрытость* мира образованного человека, его замкнутость среди объектов его познавательного отношения и приложений этого познавательного отношения, среди одних только *Что*. Закрытый человек, поскольку он деятельно осуществляет своё мировоззрение, находит себя в той атмосфере *бессубъектности*, которую он же сам и создал вокруг себя и в которую вмуровал себя. Чтобы вырваться из неё и вступить в оправданное его мировоззрением и логически легальное для него субъект-субъектное отношение, он должен сначала радикально покинуть исходную предпосылку – исходную редукцию самого себя к познавателю-узнавателю, должен принять ориентацию на самообретение в процессе не только узнавания-освоения предуготованной истины, но (в не меньшей мере и на каждом шагу) *равно и созидания-общения*, т. е. созидания взаимнообщего мира полифонирующего общения, не предуготованного, не преформированного, не предписанного никаким изначально таящимся в логике Всеобщего «сценарии». Это означало бы признание *субъект-субъектного отношения* за более конкретное, притом такое, которое в качестве более высокого объемлет собой и содержит в себе субъект-объектное отношение как свой собственный момент⁸⁾. Это означало бы необходимость начинать с субъект-субъектного отношения как с действительности взаимно адресующихся друг другу и взаимно приемлющих друг друга *Кто*, которые сами в состоянии начинать с самих себя именно потому, что они не находят себя под сенью какого бы то ни было Абсолюта и не вынуждены измерять себя никаким заранее установленным мерилom⁹⁾. Это означало бы, что познание не только не способно на деле конституировать субъекта и его мир как мир предметностей, как мир *Что*, но само должно быть взято как лишь абстрактный момент деятельностного общения¹⁰⁾. Ибо творческая открытость возможна либо как всецело принятая с самого начала, либо нигде и никогда; иначе говоря, либо она сама определяет всякие подходы и точки зрения, либо обнаруживается задним числом, что её нельзя постигнуть ни с какой закрытой точки зрения. Только внутри действительности общения-и-познания, только внутри открытого процесса, столь же воспроизводящего

свои предпосылки, сколь и созидającego свои формы впервые, – только в качестве абстрактно-одностороннего достояния этой действительности, не преформированной ни в каком Абсолюте, может быть адекватно взято также и познавательное отношение.

Следует обратить пристальное внимание на следующее: познавательное отношение внутри атмосферы открытости не только может, а и по необходимости должно быть взято. Его (и заодно с ним практически-технические отношения) никоим образом нельзя отлучать от действительности субъекта и подвергать философскому остракизму. Между тем именно так поступала неоднократно иррационалистическая и вообще анти-субстанциалистская критика Гегеля. Верно, конечно, что попытки вникнуть в собственно человеческую действительность предпринимались именно анти-субстанциализмом. Однако это всякий раз лишь негативные попытки, так что человеческое берётся в противовес деятельности, в противовес разумной самообязательности, преемственности в созидании, солидарности и историчности. Познание, поскольку оно приняло форму науки, вместе с его родственницей техникой, отлучается от мира человеческой духовности, от мира культуры и допускается только на уровне цивилизации или даже на утилитарном уровне. Поэтому и получилось, что анти-субстанциализм, так же как и субстанциализм, не знает подлинной человеческой деятельности как открытого строительства полифонирующих личностных культур, как созидания людьми своих миров, населённых для каждого также и другими людьми-субъектами, т. е. *эйкумен*, – короче говоря, – *деятельности как универсально опосредствованного процесса взаимной себя-выработки*.

Анти-субстанциализм фактически занял ту ложную позицию, которую в своё время Гегель представил как якобы единственную альтернативу, противостоящую позиции человека-под-сенью-субстанции. В противовес абсолютной Субстанции-Субъекту – ограниченная и конечная, дурная индивидуальность делается центром мира и провозглашается в её непосредственности и единичности сама себе субстанцией. В анти-субстанциалисте легко узнаётся модернизированный вариант «молодого человека», предъявляющего к миру свои неосновательные односторонние

требования и стремящегося привести его в соответствие с ними. Мир для него – лишь фон для его собственной активности, лишь пластичный материал, в котором он намерен утвердить своё нищее, но экспансионистское «я»¹¹). Тогда как гегелевский «зрелый муж» ввергает свою *монологическую* жизнь воздвигнутой им над собой всемогущей субстанции, которая становится вместо него (и вместо кого бы то ни было) закрытым абсолютным субъектом, а себя делает всего лишь *эхом* этого отчуждённого монолога, – анти-субстанциалистский «молодой человек» замыкает свою столь же *монологическую* жизнь в сфере дурной индивидуальности, а мир принимает лишь как *эхо* своего монолога.

Действительное же решение – в преодолении обеих этих монологических альтернатив такой диалектикой, которая свободна от альтернативы: либо убожество под сенью Абсолюта, либо самообожествление, – но которая постигает и осуществляет в себе полифонию субъектов, посвятивших себя каждый преемственно-ответственной эйкуменической жизни. Отсюда понятно, что диалектика не только не отталкивает от себя и не отлучает от человеческого духа познание, но вырабатывает такой способ познавательной деятельности, который *одновременно есть также* и общение субъектов, т. е. который междусубъектен.

На такой основе мы в состоянии, не впадая в отвергательство, положительно расшифровать гегелевскую реставрацию субстанциализма. Дело в том, что у Гегеля яснее, чем у кого-либо прежде, субстанциалистское, монологическое бессубъектное здание выявляет свою внутреннюю зависимость от источников человеческой полифонирующей взаимной субъектности. Чем более грозно и неприступно нависает над индивидом-модусом колоссальное сооружение Субстанции-Субъекта, тем сильнее в этом последнем проступают черты самого человека, оторгнутые у него, вернее, отчуждённые им самим и спроецированные во вне – на Абсолют. У Гегеля Абсолют весь изваян из материала человеческой жизни и непрестанно обнаруживает, что он есть произведение человека, есть совокупность имманентных форм его собственной мироосваивательской и мирозидательной деятельности. Чтобы человек вновь узнал себя в этом гигантском отчуждённом образе (гештальте) и вернул его в себя, надо, конечно же, гораздо более

широкое и глубокое мерило для человека как «мира»¹²⁾. Сегодня читать и перечитывать Гегеля надо именно с точки зрения такого узнавания и возвращения. В высшей степени ценно уразумение и доказательство Гегелем того, что субстанция есть не состояние, но процесс, получающий свою конкретность лишь в обретении равно и субъектности, следовательно, скажем мы: лишь в прогрессировании человеческой неотчуждаемой субъектности. Не менее важно и то, что субъект не может быть, согласно Гегелю, субъектом, т. е. самим собой, если он не обретает субстанциальности, следовательно, скажем мы: он живёт в прогрессирующем до-страивании субстанции, её всё более глубокого и полного воспроизведения и обогащения – уже не в качестве самождественного Одного Единственного Начала, а в качестве содержания способности *вновь и вновь начинать*, устремляясь в будущее. Ведь творческая открытость должна начинать заново, «безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу» (К. Маркс)¹³⁾, и лишь в этом начинании находить возможность ещё полнее и благодарнее синтезировать в себе всё унаследованное из истории культуры. Значит, действителен лишь открытый процесс становления субъектности, опосредствованный освоением субстанциальности, и одновременно процесс субстанциализации субъектов. Вот что такое диалектика субстанции-субъекта.

Философы лишь различным образом суррогатно *восполняли* ущербность человеческого бытия, но дело заключается в том, чтобы, достраивая мир, *созидать себя, строителей мира*¹⁴⁾.

ЛОГИКА ОСАДНОГО ПОЛОЖЕНИЯ

Иногда наблюдается такая парадоксальная закономерность: истину начинают лучше понимать благодаря тому, что кто-то попытался решительно её отвергнуть. Думается, что и опубликованные в «ЛГ»¹ письма инженера В. Серова сослужит такую службу – помогут многим глубже постичь те ценности, которые этим письмом столь уверенно отрицаются.

Пусть кто-то содрогнётся, услышав себе приговор, – В. Серов непоколебим: «Слабых быть не должно!» Формула-лозунг, простая как дорожный знак... Впрочем, спасибо В. Серову хотя бы и за то, что он чётко и резко указал предмет спора: какие качества мы должны формировать как исходные, а какие от них зависят и производны, «что в первую, что во вторую очередь». В самом деле, можно было бы продолжать проповедовать ценность каких-нибудь прекрасных черт человеческого облика, однако по-прежнему оставалось бы нераскрытым то, откуда они растут, из какого – вдруг не столь прекрасного! – начала. С чего начинать? Что должно лечь в самую сокровенную глубину души и определить собою властно все прочие качества и возможности Человека? Если такое глубинное начало есть именно сила – сила сама по себе, – то давайте присмотримся, что же это значит. Из силы вырастают качества вроде бы безупречные: мужество, героизм, самопожертвование, стойкость и воля к борьбе...

Однако не будем спешить. В этой самой «силе» – что есть движущий первоэлемент? Нечто созидательное, творческое? Людями друг другу адресованное и этой адресованностью, этим человеческим смыслом наполненное? Или, напротив, нечто разрушительное, призванное преодолевать сопротивления и противодействия?

Такой придирчивый вопрос вызван далеко не беспочвенным соображением: если мы с вами, скажем, заняты строительством, а одновременно вынуждены защищать наше строительство от врагов, от разрушителей, то, разумеется, защищать мы наше строительство должны, но способность решать проблемы строительные мы не можем позаимствовать из навыков давать отпор разрушителям. Вот в чём дело.

¹ См.: Литературная газета. 1974. № 41; 1975. № 16.

Или ещё: если мы с вами занялись воспитательным созиданием – строительством в мире душевно-духовном, в мире личностном, – но одновременно и ради этого должны преобразовывать материально-вещественные обстоятельства жизни, то нельзя нам переносить наше умение преобразовывать вещества и энергии в область воспитания. Иначе мы и всё собственно человеческое в других и в себе обратим в мёртвый материал, уподобим качествам вещей.

Когда В. Серов уповает на «силу» как таковую, он поступает вполне логично, беря эту «силу» в нерасторжимом сцеплении с сопротивлением ей. Точь-в-точь как в законе: нет действия без противодействия! Вот и выходит, что «сила» есть прежде всего *противоборство*. Выходит, движущий первоэлемент «силы» – это необходимость противостоять чему-то, ей враждебному.

Логика В. Серова в чистом виде такая: сила возникает и вырастает из столкновений с враждебными ей препятствиями, причём неважно, одушевлённые это препятствия или нет – они все одинаково выступают как негативная вещественная контрсила. Сила – детище антагонизма, и заключается она в устремлённости энергии и воли на преодоление преград, в умении боевито наступать, одолевать и побеждать. Её стихия – *борьба против*, борьба с вещами и с людьми, как если бы они были вещами, только наделёнными сознанием... Но, как верно уже заметил в полемике с В. Серовым писатель Л. Жуховицкий: *борьба против* гораздо легче, чем *борьба за*.

Ну и бог с ней, скажут нам, однако, с «чистой логикой» В. Серова. А в жизни-то, на практике он чего хочет? А того же и хочет. И находит, что ищет. И мы с вами, если захотим, найдём.

Вспомним, например, Ольгу Петровну Воронину из опубликованного в «Литературной газете» очерка Александра Борина «Карьера доктора Ворониной». Героиня этого очерка далека от карикатуры, от гиперболической крайности. Она даже привлекательна своей цельностью и последовательностью... Но почему же она постоянно создаёт вокруг себя «полосу выжженной земли»? Почему она иначе и жить не может, кроме как сея жёсткие антагонизмы? Борясь за самые, несомненно, полезные и нужные дела с завидной энергией, она не видит, не хочет видеть и в ко-

нечном счёте даже не способна видеть в окружающем мире ничего, кроме материалов и средств для поставленной цели. Вещи-средства, люди-средства. Как говорили о ней: она здороваётся не со мной, а с моим отношением к её делу.

Стоит хотя бы немножечко поскрести «сильную личность», как под её романтизированной гордой личиной обнаруживается фанатическая прямолинейность, подменяющая человеческие отношения отношениями вещеподобными, не оставляющими места для личности, для её нравственного мира и достоинства.

Весьма существенно тут ещё и вот что: для выращивания такой «сильной личности» нужен климат враждебной напряжённости, нужно превращение всех и всяких противоречий в одни только антагонистические, нужны постоянные угрозы и присутствие «врагов» – на работе, в быту, даже в семье, – вездесущих, неотлучно сопровождающих каждый жизненный шаг. Ибо только такой климат питает и поддерживает силу как таковую, ту силу, которая обнаруживает лишь свою негативную природу. Если «врага» нет рядом с тобою, его надо суметь найти, – таков уж принцип «сильной личности».

Дело именно в принципе, а не в этике и правилах поведения. Напрасно некоторые оппоненты В. Серова упрекали его в проповедовании неделикатности, чёрствости и в прочих подобных грехах. Речь-то идёт не о внешних приёмах обхождения, а о нравственном (или безнравственном) принципе, отвечающем логике такой борьбы, которая есть прежде всего и главным образом борьба *против*. Эта логика вовсе не исключает у её приверженцев внешних манер вполне «демократических»: хотите – будете одарены широкой полнозубой улыбкой, крепким рукопожатием и одобряющим вниманием к вашим успехам в труде и личной жизни. И, если оставить в стороне крайние случаи, всё это может быть у «сильного человека» вполне искренним поведением.

Но только за этим внешним «демократизмом» у него стоит присвоенное им право не пожалеть, – если, разумеется, нужно ради пользы дела и вашего же блага, – не только себя, но и вас тоже. Не пожалеть не потому, что вы это ему позволили и пожелали этого сами, а просто потому, что у «сильного человека», видите ли, есть такая вот решимость, такая вот воля. В. Серов

достаточно откровенно рекомендует своему идеалу: действовать, «не жалея себя и своих близких – так уж получается». Почему, собственно, «так уж получается»? Вовсе не из стремления к «не-чуткости», а по той логике, которая стирает все грани между обычным течением жизни и ситуациями чрезвычайными, трагическими. По логике, которая всю обычную жизнь пытается трагедировать и переключить на нормы осадного положения.

Как тут не вспомнить ещё раз Вороину? Она предана делу, она работает с упоением, самозабвенно. Но одновременно всякое дело она превращает в поле битвы, в поле неизбежных антагонистических столкновений и всё подчиняющего себе стремления к победе, к успеху. Никаких критериев, кроме практического, делового успеха, кроме вещественного результата, а значит, и никаких нравственных норм, никаких регуляторов, кроме рациональной служебной целесообразности, кроме деловой полезности! Пусть, говорит Воронина, рассуждают о нравственных критериях и о недопустимых средствах в борьбе те, кто отстал, те, кто не умеет по-настоящему работать и добиваться победы, – таков удел неудачников, такова судьба слабых. Зато победитель, доказавший свою силу практическим успехом, тем самым получает оправдание по всем пунктам: лишения и беды, жертвы и «издержки» ведь с самого начала были записаны «сильным человеком» исключительно в разряд средств, и, значит, потери в средствах всегда окупаются конечным результатом, выполнением цели.

На самом-то деле, конечно же, никакой, даже самый значительный и монументальный результат не может быть окончательным в человеческом культурно-историческом прогрессе. Поэтому все ссылки на будущий результат, во имя которого оправданы все «издержки», в действительности лишь маскируют присвоение «сильным человеком» права бросать на весы рассудочно-технической калькуляции судьбы «ближних и дальних», не спрашивая их об этом. Право «не жалеть» других, право принимать в расчёт каждого другого человека наряду с прочими вещественными и энергетическими величинами. В том-то и суть: личность человека сводится такими людьми к некоей конечной величине в арсенале полезных средств и материалов... Это жестокая логика. Но это именно логика, точка зрения, принцип, а не следствие дурного темперамента.

Тщетны попытки отговорить В. Серова от отождествления мужества с жестокостью, пока он придерживается избранной им логики. Дело вовсе не в его «упрямстве», а в правиле: где борьба, там и жестокость. Так что логика силы, логика «борьбы против» требует следовать ей, а не сентиментальным иллюзиям, которыми слабые оправдывают свою слабость. Не случайно В. Серов тревожится за судьбу как раз тех детей, «у кого в семейной жизни всё обстоит благополучно». Благополучие – вот опасность для воспитания! Но по логике «борьбы против» всё так и должно выглядеть. Ибо там, где Грозный Антагонизм не разрушает мирного благополучия, – там по этой логике просто-напросто нечем разбудить активные силы человеческого существа, нечем закалить его волю. Такая вот альтернатива. Либо мобилизующий и толкающий вперёд дух вражды и воинственности, либо прозябание во всё обволакивающем и размягчающем уюте. Третьего же не дано!

По этой логике представляется чем-то немыслимым и неправдоподобным, что формирующийся человек может сам выработать в себе посвящённость всей жизни высокому смыслу и идеалу. а ведь на самом-то деле отнюдь не под давлением чрезвычайных обстоятельств осадного положения и не в атмосфере увековеченных антагонизмов, а, напротив, во вполне «благополучных» и нормальных условиях со всеми присущими жизни нормальными противоречиями и проблемами пробуждается человек к созидательной жизни. Развивает в поисках и обретениях все свои способности, поднимается до уровня самостоятельной нравственной ответственности за всё происходящее в широко простирающемся мире его дел, его решений, его отзывчивой совести. Так давайте же вдумаемся: какое чудовищное неверие в возможности человека заложено в «логике силы»! И какое жалкое упование на то, что только противостояние враждебных сил научит делу, сформирует характер, не даст увязнуть в мещанском уюте!

В запомнившемся мне очерке Валерии Алфеевой «Прыжок к добыче»¹ главное действующее лицо – законченный тип «сильного человека», образ весьма поучительный. Это последовательный и беспощадный фанатик производственного успеха, сгусток энергии и воли, подминающий под себя всех людей. Годы, здоро-

¹ См.: Литературная газета. 1974. № 47.

вье, семью – всё отдал, ничего не пожалел. Он мало спит, всегда сурово озабочен, всегда вместе с подчинёнными – никакой бюрократической изоляции. И повсюду он создаёт обстановку до крайности напряжённую, обстановку натиска, штурма, нескончаемого аврала. Самое желанное для него – некая перманентная боевая тревога, в условиях которой было бы легче выжимать всё до предела из техники, из людей, из природной среды, не останавливаясь ни перед чем. Мирные, нормальные ситуации только связывают ему руки в беспощадном добывательстве, в жестокой практике выбивания успеха любой ценой. «Машину загонит, людей на любой риск пошлёт, тоже не пожалеет. Всё дозволено, все средства хороши. Давно усвоил: победителя не судят!.. Успех всё спишет...» – так говорят о Лобане.

Не приходится удивляться тому, что такой «сильный человек» находится в состоянии непрерывного конфликта с подчинёнными ему работниками, особенно если они – настоящие работники, не мирящиеся с разрушительным и хищническим добывательством ради успеха, ради славы. Он, Лобан, нуждается в их человеческих способностях, в их добросовестном труде, в их искусстве, находчивости. И в то же время они для него – не более чем подлежащий расходованию материал. Так вот он и ведёт с ним затяжную, изнурительную борьбу, – «тратя чужие силы, готовый рискнуть при случае чужой жизнью, используя все средства воздействия – от скрытого и явного нажима до демагогии и спекуляции на святынях чувствах и целях».

Знаменательно, между прочим, то отношение к реальным проблемам и трудностям общественной жизни, которое складывается совершенно неизбежно у «сильного человека». Нормальные, требующие вполне мирного проникновения в их специфическую суть и новизну жизненные проблемы он не в состоянии отличить от скандальных происшествий и действительно враждебных действий. У него нет для этого ни критерия, ни необходимой культуры. Негативизм мышления мешает ему уразуметь, что всякая настоящая, содержательная проблема есть тем самым и противоречие – диалектическое, требующее искусства его творчески разрешать. Если же он всё-таки наталкивается на противоречие, то оно обязательно предстаёт ему в обличье антагонизма.

Противоречия он опасается, даже страшится, видит в нём нечто нетерпимое. Но вместе с тем оно – и зло желанное, даже необходимое, потому что даёт основание для боевой тревоги и мобилизации сил на его искоренение. Противоречие, а тем самым и всякая подлинная проблема для такого человека есть не добрый исток творческих вариантных поисков и новых решений, а мишень для атаки, – то, против чего надо повести войну на уничтожение. Поэтому «человек силы» всю свою враждебность к проблемам и проблемности как таковой направляет против творческого, содержательного поиска. Таков, собственно, и есть бюрократ. Искатели решений в его глазах суть виновники самого возникновения проблем.

Вот почему воспитательная программа В. Серова категорически неприемлема с точки зрения коммунистического мировоззрения, с точки зрения перспектив и задач всесторонне и целостно развитого человека. Ибо логика у нас как раз обратная: борьба против враждебных сил подчинена борьбе за продвижение к идеалу. В этом-то и состоит одно из коренных отличий человека-борца в понимании коммунистическом от «сильной личности»: от всяческих суперменов и бравых воителей, для которых безжалостность и жестокость неотделимы от бескомпромиссной воли к победе. В противовес всем им борец коммунистический на первое место ставит высокие цели гуманистического созидания: изменить мир ради преобразования и возвышения человека, ради свободы и расцвета творческих способностей каждого.

Коммунист – не жестокий борец, а последовательный борец против жестокости. Он безусловно и принципиально отделяет друг от друга мужество и жестокость. И никогда не позволяет загрузеть и «милитаризоваться» своей душе, своим нравственным принципам.

Значит, и начинать воспитание семейное, школьное и т. д. можно и нужно не иначе, как в атмосфере бережно-человечной, гуманистически-созидательной. Начинать надо с положительно-го идеала. Сначала воспитаннику надо принять в себя, вобрать всей душой то, ради чего стóит пойти и на самопожертвование, а потом обрести и готовность к этому. Короче говоря, сначала – высокогуманный, подлинно человеческий и человечный идеал,

а уж потом сила его реализации, сначала глубинная человеческая сущность, а потом – способы её активного самовыражения.

Все собственно человеческие силы начинаются не с противодействия, не с противоборства сопротивляющемуся миру вещей (и людей, предстающих так, как если бы они были просто сознательные вещи), а с отношения к другим, с приятия других вместе с их человеческими, личностными мирами. Ибо по-настоящему принятые и внутренне понятые Другие – это не объекты для воздействия на них, пусть самого благого по намерению. Это не объекты благодеяния и осчастливливания, совершаемого над ними без того, чтобы их-то самих сначала спросить об этом... Когда для меня Другой есть всего лишь объект моего благодеяния и моих забот – согласно моему собственному разумению, что есть для него благо и что нет, – тогда тут собственно человеческого-то отношения во все и нет. Нет почвы для него. Истинный Другой – это не просто кто-то такой, к кому я питаю интерес, симпатию, страсть и т. п., это другой самостоятельный личностный мир, принятый мной во всей его «инаковости». Забыть об этом – значит потерять человеческое в людях, значит иметь в виду что угодно – должность, заслуги, качества, – но не самого человека живого.

Что же касается В. Серова, то следует признать, что он вполне последовательно избранной им логики, к счастью, не придерживается. У него есть соображения, ведущие по доброй дороге – прочь от концепции «сильного человека». Если В. Серову по душе право каждого человека «иметь индивидуальную высокую цель» – именно каждого! – то в этом хочется его определённо поддержать.

Воспитание подрастающего поколения должно состоять именно в том, чтобы помочь каждому подняться до того уровня – нравственного, образовательного, гражданского, – на котором макрозадачи общества как целого, задачи культурно-исторические предстают уже не как нечто над людьми возвышающееся, а как прямое и сугубо личное дело человека, дело и его собственного ума и совести. Мы растим и должны растить тех, кто умеет принимать общественные задачи за свои собственные, быть ответственным за их постановку и решение.

НРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ И СОДЕРЖАНИЕ ВСЕСТОРОННЕ-ЦЕЛОСТНОГО РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Всесторонне развитый человек, или, если сказать точнее, человек целостный – таков наш коммунистический идеал, таков нравственный идеал всего коммунистического мировоззрения. Однако этот идеал вовсе не есть некий внеисторический образец, который, будучи однажды принят за абсолютный эталон человеческого бытия, предписывается историческому процессу в качестве его конечного пункта и завершающего, последнего результата, достигнув который история прекращается. Скорее это лишь предвосхищенный образ такого человека грядущего, который окончательно выйдет за пределы всего того, что Маркс называл «предысторией», и впервые обретёт возможности гораздо более свободного и многомерного, гораздо интенсивнее обогащающего свою многомерность, истинно самоцельного и полифонирующего прогрессирования. Всё дело в том, что коммунистическому идеалу, взятому в его чистоте и подлинности, отнюдь не свойственна эсхатологическая окончательность, и он не имеет ничего общего с попытками «закрыть» историю, замкнуть исторический процесс догматически навязанным ему тупиком. И равным образом он не имеет ничего общего с проповедью универсальной унификации, с подгонкой под некий обожествлённый эталон, с учреждением неподвижного образца, кладущего конец всем противоречиям, всему многообразию, всем поискам и открытиям, обретениям и созиданию. Ибо весь его внутренний смысл, весь его диалектически-открытый дух резюмируются в том, что он – не идеал-состояние, а идеал-становление. Не случайно Маркс включил эту идею, этот глубочайший принцип в самое понятие целостного человека: «Человек... не воспроизводит себя в какой-либо одной только определённости, а производит себя во всей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления»¹.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 476.

Постоянно находиться в «абсолютном движении становления» – это значит относиться к любому достоянию своего личностного мира, к любому достигнутому результату, к любой исторически реализованной форме не как к чему-то окончательно определённом (раз и навсегда пределом наделённому!), но как к погружённому в «гераклитов поток», где снимаются положенные пределы и полагаются пределы иные; стало быть, относиться как к чему-то вновь и вновь переопределяемому. Согласно Марксу, так именно и происходит «универсальное развитие индивида» – через «беспрестанное устранение предела для этого развития», – поэтому ничто не предстаёт человеку как пресекающая поток становления непреодолимая граница, как «священная грань»¹. А это и есть не что иное, как открытость человека в беспредельное, устремлённость навстречу ему. Существенно при этом, что речь идёт вовсе не об испытании человеком какого-то вмешательства извне, которое разрушает его замкнутость и сосредоточенность внутри конечных задач, ставит под сомнение универсальность однажды избранных и канонизированных масштабов и мерил, а поэтому и бросает вызов доктринальной исключительности, – речь идёт вовсе не об этом, а, напротив, о собственной способности субъекта к открытости. Речь идёт о положительной способности проблематизировать что бы то ни было в мире и что бы то ни было в себе самом, о возвращённой в человеке сущностной силе, творческая логика которой включает также и творчество её логики, совершаемое поистине «безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу»².

Отсюда понятно, что нравственный смысл и содержание целостного развития человека заключаются прежде всего в таком расцвете нравственной культуры, преемственно вбирающем в себя все обретения духовной истории человечества, который делает его всесторонне открытым и универсально способным к проблематизации своего мира. Это значит, что человек непрестанно расширяет границы своего мира, непрестанно обогащает его многомерность, становясь всё более отзывчиво внимающим

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. М., 1969. С. 35.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

всем иным тяготам и заботам (а не только тем, которые аналогичны его собственным), всем иным тревогам и трудностям, задачам и поискам. Это значит, что он всё лучше научается принимать несовершенства, беды и язвы других – за свои собственные несовершенства, за такие, которые требуют его собственных усилий для их созидательно-положительного превозможения. Это значит, что он всё полнее и полнее приемлет противоречия, пронизывающие мир, за свои собственные противоречия, за антиномии, пронизывающие *сердце*-вину его собственного бытия.

Такая нравственная культура уже не может больше прибегать к обоснованию самой себя тем, что она будто бы предзаложена в докультурном, естественном бытии и застаёт в законах природы предуготованное либретто для драмы человеческого поведения и человеческих помыслов. Напротив, такая культура предполагает сознательно и последовательно историческое самообоснование, свободное от натуралистического онтологизма и субстанциалистской замкнутости внутри некоего изначального миропорядка. Субстанциальность – это не предуготованный дар судьбы, не заранее данная человеку предпосылка, в которой заложены все его возможности, не всемудрая опека и всегантирующая принадлежность материальному или духовному абсолюту, – это лишь исторически обретаемый результат равно и воспроизведения всех предпосылок, и созидания всех тех возможностей, которых нет вне истории субъектной деятельности и до неё. Это – беспредельный процесс субстанциализации, процесс, который чем основательнее достраивает незавершённую логику мира своими проблемными решениями, тем больше усиливает в уже построенном зов к дальнейшему строительству, ибо тем больше новых противоречий порождает и тем самым включается во всё более основательные проблемы. Чем больше он совершает, тем больше создается перспектив для иных свершений. Чем значительнее он обогащает субъектные сущностные силы, тем острее их жажда дальнейшего обогащения новыми потенциями. Таково дело человека-субъекта, таков его Путь, который никем и ничем не проложен заранее и на котором не расставлены предусмотрительно «дорожные знаки», служащие предначертаниями прогресса.

Нравственная культура целостного человека и есть не что иное, как культура его открытости навстречу грядущему Пути, культура безграничной посвящённости этому Пути. Поэтому ничто нравственное не выступает в нём как нечто функциональное, служебное, как нечто, низведённое до уровня средства ради вненравственных целей или критериев. и в той же мере ничто нравственное не поддаётся в нём локализации, заточению в рамки «от и до». Нравственная культура в нём есть настоящий атрибут его сущности, атрибут, пронизывающий собою всю его жизнь, все его силы и способности, все его устремления и решения.

Из всего сказанного видно, что подлинная, т. е. открытая целостность никоим образом не должна быть смешиваема с закрытой цельностью. Последняя представляет собой то простое единство человека с самим собой и ту верность однажды избранным началам и ценностям, которые достигаются лишь отвержением – то ли пассивным, посредством ухода в себя и отшельничества, то ли активным, посредством насильственного отрицания – всего того, что нарушает простоту единства и квазипервозданную самождественность. Так называемый цельный человек предельно враждебен проблемности – она предстаёт ему как дисгармония, как ложная усложнённость, – он хватается поэтому за какой-нибудь абстрактный принцип и всецело отдаётся ему как единственному прибежищу и гаранту его собственной подлинности, тогда как всё прочее отторгает от себя как «порчу» и «скверну», достойную то ли пассивного непризнания, то ли активного искоренения любыми средствами. Чем фанатичнее предан цельный человек своему принципу, тем более склонен воспринимать действительно существующую вокруг него проблемность – т. е. противоречивость – как козни врагов, как нетерпимое зло, против которого он призван идти на бой. Тем самым он занимает позицию антипроблемности и устремляется всеми силами лишь к депроблематизации реальности, к сглаживанию противоречий и учреждению однородно-монотонного вещного порядка вместо диалектики исторического процесса. Поскольку этот закрыто-цельный человек любое противоречие обращает в антагонизм, он выступает как носитель пережитков классово-антагонистического типа социальности.

В неменьшей мере целостность человеческого развития не должна смешиваться и с чисто количественной многосторонностью, с моделью «всесторонне приспособленного» индивида-ролевика. Дело в том, что современная научно-техническая революция несёт с собой непрерывно возрастающее многообразие связей индивида с различными сферами общественной жизни, с различными институтами и способами деятельности, многообразие функций и ролей, а, следовательно, и ролевых стандартов. Овладевать этим многообразием и подчинить его своему суверенному контролю, а не раздробить, не потерять себя в нём, – это по плечу лишь человеку, воспитывающему в себе те способности, которые делают его не номинально-эмоционально, а вполне реально и положительно ответственным и критичным к своим ролевым отношениям и нормам функционирования. В противоположность этому точка зрения количественной многосторонности предлагает лишь соединение в человеке многих ролевых форм поведения и сознания, что может привести вовсе не к развитию в нём субъектных сущностных сил в их целостности, но, напротив, усугубить овеществлённость, конформность и некритический автоматизм к выполнению им своих общественных функций, а тем самым сделать его ещё меньше хозяином в собственных делах. Общественная активность такого «многоролевика» стала бы лишь всё более формальной и выхоленной, ритуально-службистской и безличностной. Все действительные культурно-исторические и человечески содержательные проблемы-противоречия «многоролевика» воспринимал бы лишь крайне плоско и бессодержательно, лишь функционально-технически – как вынужденные усложнения в ролевом формализме. Поэтому он стремился бы подменить творчески-гуманистическое решение проблем-противоречий какими-нибудь паллиативными способами отделаться от их внутреннего смысла, отгородиться от них нагромождением средств, возведённых в самоцель. «Многоролевик» на деле лишён настоящего присутствия в историческом времени, ибо глух к глубинным нравственным напряжениям и субъектным ценностям, наполняющим это время в его многомерности, – он существует в историческом времени лишь по инерции, лишь по алгоритмам овеществлённых ролей, не ведая сокровенного творческого ритма исторического созидания.

Целостность развития человека радикально снимает в себе как тенденцию к внутреннему единству личности, так и тенденцию к усвоению внешне количественной многосторонности. Человек целостен не в своём отстранении от диалектики культурно-исторического процесса во всей его сложности, а в своём принятии её в себя, в искусстве жить ею. Главным образом это означает не просто соединение социальных функций системы разделённой деятельности, не просто соединение ролевых форм, но их глубочайшее преобразование. Многие ролевые функции, необходимые при относительно одностороннем развитии членов общества и при частичном характере деятельности, не только не должны, но и не могут быть вобраны внутрь личностного мира целостного субъекта. Как раз высокая нравственная культура этого человека и придёт на смену таким функциям.

Нравственная культура, отвечающая целостности развития человека, может быть лучше понята, если соотнести её с тремя всеобщейсторическими уровнями, выделяющимися в структуре личности человека, но находящимися в очень различном отношении друг с другом в разных исторических типах человека, в разных типах социальности.

Уровень первый – это уровень орудийно-полезностный. Здесь человек выступает как тождественный системе всяческих имеющих у него потребностей, тогда как предметный мир образует для него резервный фонд или «кладовую» актуализируемых или потенциальных полезностей. Что бы то ни было на этом уровне определяется лишь как могущее удовлетворить или не удовлетворить наличные потребности. Всё есть только средство – будь то средство материально-реальное или идеализованное, проективное, – всё есть носитель орудийной функции или материал для опредмечивания, всё есть предоставленные в распоряжение вещество, энергия или информация, которыми человек вооружается, экипируется, снабжается и оснащается. Что же касается субъектно-созидательных процессов человеческой деятельности, т. е. такого преобразования самого человека как «ансамбля общественных отношений», которое выражается в частности также и в изменении потребностей индивидов и их способности извлекать полезность (потреблять) из предметов деятельности, – то

эти процессы являются лишь косвенным результатом. Сами по себе они лежат за пределами этого уровня. Поэтому и собственно нравственная культура оказывается для уровня полезности чем-то *над*полезным, чем-то несоизмеримым с миром средств и не переводимым ни в какие величины пользы.

Уровень второй – это уровень ценностей. Здесь всевозможные употребляемые человеком средства находят свои цели, а сам человек – свои духовные и исторические Звёзды, к которым он устремлён. Поэтому человек на этом уровне выступает не как субъект присвоения и потребления, а как субъект-освоитель, ориентированный на сверхполезное, на бесконечные определения, не поддающиеся редукции ни к какой величине полезности и ни к какой сумме средств. Здесь социальные задачи предстают человеку как своего рода беспредельные перспективы, как измерения его мира, в которых он движется. Однако сама по себе система ценностей может иметь лишь какую-то одну определённую многомерность, источники же её творческого обогащения, т. е. сущностные силы человека в их внутреннем динамизме, в их ритме созидания ценностей или их открытия, лежат вне самой этой системы. Поэтому и собственно нравственная культура выступает здесь как то смысловое наполнение ценностей, проблемно-противоречивая жизнь которой есть уровень сверхценного, уровень самого сущностного созидания. Маркс называл это самоцельностью.

Третий уровень – уровень развития, или прогрессирования человеческих субъектных сущностных сил «как самоцели» (*Маркс*) или, иначе, уровень эйкуменический, – отличается тем, что здесь человек не просто присваивает, или осваивает мир, но приемлет его в свою сущность, обретает себя вновь и вновь как творца-субъекта. Человек вбирает в себя смысло-образующие содержания духовной культуры во всей их живой диалектике и строит себя из них. Он населяет своими силами, своими творческими способностями, своей отзывчивой участливостью, своей бережной заботливостью, своей суровой посвящённостью и решимостью к превозмоганию трудностей, мир широко простирающийся вокруг него как индивида. И этот, населённый его силами, надиндивидуальный личностный мир есть его собственный мир, его эйкумена. Этот «мир человека» не имеет частновладельческих

границ, не центрирован вокруг непосредственной (психосоматической) индивидуальности как система её «органов» или принадлежностей, а, напротив, располагает непосредственной индивидуальностью как своей обителью и своим выражением. Поэтому человек здесь по-настоящему открыт другому человеку: он не относится к нему как к носителю полезности или со-потребителю, не измеряет его лишь своими ценностями, но приемлет его именно как субъекта. Здесь человек предстаёт другому человеку не как персонификатор определённых полезностей, исполнитель определённых социальных ролей или функций, не как исключительный обладатель целей, с которыми должен соотноситься другой, или ценностей, которыми призван соизмерять себя другой, но как ставящий себя на место другого во всём, включая – это суть дела! – его авторствование в своей жизни. Человек принимает другую жизнь как возможную и для себя самого – принимает её во всей её инаковости, – а поэтому поднимается до полифонирования с другим. Собственно говоря, это и есть сущность настоящего общения: в нём каждый являет себя не как функцию от своей принадлежности к какой-то фиксированной форме, не как представителя своего пола, возраста, национальности и прочих биографических особенностей, но как субъекта, способного к истинному творчеству, к решениям, которые ни в чём не предзаложены и ничем не предписаны. Каждый есть автор своих поступков, своих мыслей и идеалов, а это и открывает его каждому другому как субъекта, причём вся унаследованная каждым прежняя культура здесь возрождается к новому участию в живой творческой жизни в ансамбле с новыми решениями.

Атмосфера общения людей как целостных субъектов – это и есть адекватная атмосфера для высшей нравственной культуры. Общение необходимо содержит в себе как гармонию, так и противоречия. Одно только гармоническое согласие означало бы, что каждый находил бы в других лишь некое повторение самого себя, свою тень, либо сам оказывался только повторением какого-то стандарта. Одно лишь расхождение означало бы разобщение. Действительное же общение конкретно и живо именно тем, что в нём противоречия существуют внутри единства: они не становятся отталкивающими субъектов друг от друга, но взаимно

обогащают их личностные миры новыми задачами, новым проблемным смыслом и многообразными поисками. Общение полифонично.

Сказанное существенно как имеющее силу для построения и духа всего воспитательно-образовательного процесса. Этот процесс должен быть не только и не столько дающим воспитаннику полезные средства разного рода (иначе он может стать хорошо вооружённым – всеми нужными «признаками стопроцентности» – негодяем), не только передающим ему определённые ценности (иначе он может обратить их в способ замкнуться в них и противостоят дальнейшему творчеству), но главное – вовлекающим в творчество самой жизни во всех её измерениях. Воспитание коммунистическое должно быть проблемным: вся человеческая культура раскрывается в нём как опыт выработки человека в каждом из людей, как содержание процесса само-созидания, как творчество личностного мира. И не только обучение, но равным образом художественное и в особенности нравственное воспитание призвано вводить новое поколение в исторический мир как в мир проблем – *тех* проблем, которые каждый должен принять в себя как свои собственные.

Целостно развитый человек – это воистину тот, кто диалектику культурно-исторического процесса сделал не просто своим полезным знанием, не только бесконечной ценностью, но пронизывающим всю его жизненную посвящённость, всю его самоустремлённость образом жизни и мышления как единства, т. е. образом осмысленной жизни и жизненно ответственной мысли.

«НАЧАТЬ... С СЕБЯ!»

Живое, человечески полноценное общение – где найти его, где и как разыскать его «сферу», его «круг»? Таков не только Ваш, Алла Т., вопрос, таков вопрос многих... За ним – не какой-нибудь капризный дискомфорт, а глубинная душевно-духовная потребность, настоятельное тяготение и требование. Да и кому, если не тем, кто чужд внутренней усталости и истинно молод (не возрастом единым!), посметь заявить о своей потребности в общении горячо и бескомпромиссно?!

Насколько можно догадаться, Вы, Алла Т., вовсе не рады были бы приглашению в компанию, где все участники, как на подбор, «очень коммуникабельные», но где эта самая коммуникабельность утверждается именно ВМЕСТО способности к настоящему, глубоко человеческому и человечному общению. Так что же делать? Что делать, если Ваши соседи и спутники, увы, не ставшие Вам друзьями, тянутся к поверхностному, шумно-блестящему в своей пустоте эрзац-общению? Отвернуться от них? И послать горделиво-суровый укор тому комсомольскому руководству, которое, как Вы сообщаете, самого нужного Вам общения – нужного по большому счёту – Вам не даёт, не обеспечивает?..

Общение – это не взаимное пользование качествами друг друга, не романтизированное взаимопотребление, а взаимное бескорыстное приятие каждым – *Другого*. Это приятие Другого таким, каков он есть и, главное, каким *может* быть, не требуя при этом, чтобы Тот подходил под *заранее* установленные требования и отвечал ожиданиям, не судя по готовому кодексу своих привычек, не измеряя своим мериллом... Готовность общаться включает в себя готовность благодаря Другому обнаружить несовершенство и даже несостоятельность любого из своих собственных прежних достояний, любого принципа или устоя, или критерия – обнаружить и пересмотреть самого себя, переоценить, переделать. Это готовность к такой встрече, в которой всё, что прежде наполняло твое человеческое *Я*, оказывается менее совершенным и менее богатым, нежели встреченное в Другом. Это решимость не держаться непременно своего собственного (я таков, и с этим ничего не поделаешь!), не измерять Другого и весь остальной мир

собою, но допустить, что встреча открывает не меньше достойного стать твоим подлинным *Я*, чем было в тебе раньше, решимость расширить и обогатить своё *Я* через новые ценности, через новые посвящённости, через превозможение себя прежнего. Вот почему искать общения и вопрошать...

Но нас перебивает жёсткий голос антиискателя: всё это только проповеди, только ненаучные фантазии! Вместе с ростом технической вооружённости поведение человека всё более строго детерминируется теми социальными ролями, внутри которых он живёт и действует. Не только в процессе производства, а и вне его научная организация человеческого поведения поставит его под контроль рациональных правил и норм. Дисциплина функционирования внутри ролей определит всё! Для выбора, для неопределённости, для шатаний-блужданий попросту не останется места и времени... Да уже и сейчас где вы встречали человека, который бы имел время и пространство для *такого* сверхглубокого общения? Где вы видели такую открытость, такую щедрость, такое доверие к инаковому?!

Да, я видел такую щедрость, такую силу доверия и открытости в детях, ещё не втиснувших себя в рамки «положено – не положено», ещё не захлапивших себя самих тысячами уловок и хитростей. Спору нет, современный «коммуникабельный» умелец слишком внутри себя устойчив и цепок, слишком прирос к своим привычкам и вкусам, потребностям и ожиданиям, чтобы видеть мир иначе, нежели сквозь эти потребности и ожидания. В благополучных ситуациях наш адаптированный умелец находчив и быстр: компанейские замашки, нюх на настроение окружающих, ориентация «по ветру», уже «свой» по всем ритуальным показателям, букет любезностей, дежурных улыбок, бодряческих восклицаний, проходных формул и символов, во всём том, что ни к чему серьёзному не обязывает, поток услуг, уступок, полезных активностей в ожидаемых направлениях. Зато чуть только попытайся затронуть этого умельца поглубже, вызвать на что-то более обязывающее и серьёзное – так наткнёшься в нём на нечто непрогнозируемое, глухое...

А в неблагополучных ситуациях?

Слуцись с кем-то тяжкая болезнь, попадись на глаза горестная

судьба старости, трагедия смерти... Вот человек попирает достоинство человека... Ребёнок каждым таким случаем потрясён весь. Ни одна частица его души не остаётся непорочившей, ни одна мысль – не передуманной. Все поступки как бы совершены заново, весь опыт принят заново, в ином освещении. Он весь стал иной, преображённый. А что предпримет наш «коммуникабельный» умелец? Да тысячу способов пустит в ход, лишь бы отдалить от себя событие на расстояние, локализовать его значение, ограничить его влияние на себя и поставить между собой и им всяческие объяснения тому, почему НЕ следует всего себя передумывать и переделывать. Жизнь идёт своим чередом, как ни в чём не бывало... До своей собственной смерти далеко, а ближайшие потребности диктуют куда как властно: надо то, надо это... Гром отгремел – тяни свою нитку!

А ведь каждый взрослый вырос из умеющего удивляться ребёнка.

Что же касается множась социальных ролей, то верно: человек становится членом всё большего числа различных коллективов. и в каждом ему надлежит выполнять более или менее строго очерченную функцию – производственную или непроизводственную, но подчиняющуюся своим специфическим правилам. Даже и случайные встречи и взаимодействия с людьми делаются ролевыми, регулируемы. То ты пассажир, то пешеход, то клиент или пациент, то зритель или слушатель, то посетитель или покупатель, то исполнитель и наблюдатель всяческих нормативов и норм, инструкций и правил, без которых анархия была бы катастрофическая. И в то же время процессы, которые несёт в себе НТР, ожидают всё более инициативных и самостоятельных людей-созидателей. Не просто ролевиков «от и до», а тех, в ком растут именно *личностные* силы. а они растут только в общении. Внутри производства, конечно, общение очень многое и ускоряет, и повышает, и всему прогрессивному способствует. Но там оно – средство, прилагаемое ради эффективности вещественной, энергетической, информационной. а по собственной природе своей общение не есть средство чёго бы то ни было. Оно – сфера свободного развития человеческих сил как *самоцели*. Так это определил категорично и строго К. Маркс.

Так где же искать сферу полноценного человеческого общения? Общения, в которое каждый несёт всё самое важное в своей жизни, всё самое дорогое, сокровенное и ценимое, то, что выше всего, то, что свято для нас. Где мы раскрываемся со всей искренностью навстречу друг другу со всей щедростью и бескорыстием? Где мы выносим на взаимный суд все те нормы и правила, законы и принципы, которые действуют непреложно внутри ролевого нашего поведения? Где мы – не внутри ролей, а над ними, где мы – творцы, способные создавать и критически корректировать свои роли? Это не какая-то особенная сфера, это мы сами как субъекты истории, её суверенные делатели и продолжатели, наследники и авторы её новых возможностей.

Но наиболее явно проявляется наша способность быть творцами, и поэтому мы наиболее полно являемся самими собой там, где совпадают труд, учение и свободное время. Где труд совершается не в пределах обязательных границ, но сверх и помимо них. Где свободное время – не для досуга, а для того, чтобы собрать вместе все силы деятельной жизни и устремить их на путь восхождения, на путь саморазвития. Где мы вновь и вновь учимся искусству быть самими собой, находясь в непрестанном становлении и не обращая ничто однажды достигнутое и обретенное в нечто окончательное. Где мы помогаем друг другу встретиться не только с конечным в каждом из нас, но и с тем, что преодолевает конечные границы, с непреходящим, беспредельным. Помогаем друг другу вобрать в себя непреходящие смыслы и жить ими. И измерять только ими каждый свой конечный, сегодняшний шаг, каждое сиюминутное движение.

А из всего сказанного вот какой вывод и совет Алле Т., да и всем, кто настроен подобным же образом: попробуйте-ка тот единственно верный способ искать общения, который начинается... *с себя*. Да, да, не ждите, когда из какого-нибудь «Всесоюзного Бюро Взаимопонимания и Дружбы» вам сообщат адрес и часы работы того клуба или кружка или ещё чего-то в этом роде, где вам уготованы требуемые условия для самого наиподлиннейшего общения. И где сидит-дежурит у входа Герой Вашей Мечты. Не будет так...

Начните с себя, но не берущей, а дающей! Начните не со сво-

их требований к миру, к другим, не с предъявления запроса: дайте мне то-то и то-то. Попробуйте в первую очередь спросить с себя: я-то что несу другим ожидающим и требующим? Я-то что другим даю? Я-то способна ли обогатить чью-то жизнь полнотой живого моего участия, вникновения, соприсутствия?

Вот посудите о себе сами, Алла Т.! В Вашем письме чётко противопоставлены две стороны. На одной из них Вы со своими потребностями, ожиданиями, вкусами, запросами и интересами. На другой все остальные-прочие... Там и недостаточно дающее Вам комсомольское руководство – некие *Они*, и недавняя Ваша почти подруга, которую Вы безжалостно окрестили «подобием подруги» и занесли в общий реестр отвергнутого и не устраивающего Вас. Они, она... Совокупность третьих лиц, некий *фон*, подлежащий суду по кодексу Ваших потребностей. И вместе с тем *ФОНД*, из коего надо, но не удаётся почерпнуть средства удовлетворения для своих потребностей. Пусть мир станет для личности фоном и фондом! – вот такая логика выявляется вполне естественным образом в таких рассуждениях.

А что, если поставить себя *на место каждого другого* из этих третьих лиц? И тем самым внутренне принять в себя, внутренне понять не только разумом объектно-познающим, а ещё и нравственным разумом, совестью своей (со-вестью!) этих самых других? Что, если поставить себя на место того самого комсомольского руководства? И задачу обеспечить самое полноценное общение ощутить как вполне и целиком *свою собственную* задачу, взятую под свою собственную суверенную, (но не самоуверенную) ответственность! Лица из третьих превратятся во вторые, живые, конкретные, ролями и должностями не исчерпываемые – в личности, в личностные миры. Эти миры не отделены друг от друга, не разгорожены, как частновладельческие огороды, – эти миры взаимностью бытия своего с Вашим даруют Вам жизнь человеческую. Даруют ту жизнь, которая, если она окончательно отгородилась и замкнулась, становится всего лишь *консервом* сомнительной свежести... Не собою одним, а миром человеческим жив человек, приятием в себя этого мира, ответственностью за него.

Фонда тоже не станет. Вместо фонда для расходования и по-

требления откроется вдруг Вам бесконечное *поле дел*, поле приложения Ваших сил и заботливости, участия и отзывчивости, поле, где всё лучшее и ценнейшее Вы посеете и взрастите. Поле для Вашего жизненного *созидательства*.

Почему-то я склонен думать, что и Ваша «почти подруга» дней недавних внезапно предстанет Вам совсем иным человеком, с иными возможностями – такими, которые разглядеть удастся друг в друге только глазами создателя-дарователя, а не глазами получателя-потребителя. Ибо такой взгляд, излучающий нравственно-духовный свет, способен пробуждать сокрытые или погрязшие дотоле под слоем утилитарной суеты зёрна живой человечности.

Вам случалось бывать под лучами такого добровидения?

Так будьте же самостоятельным излучателем. Это глубочайший секрет подлинного общения.

Когда Вы займёте среди всех бывших «третьих лиц» позицию отзывчивого и в себя приемлющего созидателя, тогда Вам откроется множество радостных для Вас трудностей – трудностей не дурацких, типа искусственных препон и рогаток, а питающих собой жизненное творчество, творчество человеческих смыслов, лишь фрагментами которого бывает творчество специально научное, художественное и т. п. И Ваш сугубо гуманитарный вуз раскроет себя как достаточно трудный, смею Вас в этом заверить! Ведь настоящие гуманитарные, культурно-исторические проблемы лежат в основе даже и понятий естествознания: сто́ит как следует покопаться в науке и технике, как под нею обнаруживается скрытая гуманитарщина, человеческое творчество...

Чем сильнее и искреннее человек любит творческие трудности, чем последовательнее посвятил он себя призванию созидать-светить-нести-даровать, тем шире для него раздвигаются границы возможного полноценного общения. Он умеет возжечь костёр общения даже под самым обескураживающим дождиком и злым ветром. Он начинает с себя дающего.

Само собой разумеется, к тем, кто не умеет общаться или научился под влиянием прожигательски-потребительских тенденций, предстоит прийти с помощью. Не по принципу: «Сейчас я тебе неотвратимо помогу, чего бы это тебе ни стоило», а втягивая

– по законам своего рода резонанса – в задачи совершенно самостоятельного развития... Пробуждая и очищая самую *способность* обещаться и быть самим собой благодаря общению.

Но одно должно быть безусловно ясно, одно должно быть чётко признано: если компания собирается ради потребления-развлечения, то значит – отнюдь *не ради общения*. Где царит закрывающее человека и снижающее его *удовольствие* (стремление к доволъству, к пределу), там нет места для открытой *радости* (для стремления к превозможению пределов, к творчеству жизни). Развлечься-отвлечься-рассеяться-забыться – быть собой только отчасти на приятной, беззаботной поверхности, в иллюзии самоудовлетворения – значит обмануться в себе самóм, спрятаться от самого себя более требовательного, более духовного. Значит, попытаться забыть в себе самóм всё более сложное и тонкое, дорогое и высокое, несиюминутное и святое. Значит, попытаться отгородиться от суровой правды своей жизни, своей ежедневно вершимой и сплетаемой то ли поступками, то ли отказом от них «судьбы». Значит, забыться, усыпить всё лучшее в себе, опьянить себя шумом, блеском, алкоголем – в конечном счёте неважно, чем именно, лишь бы нахлынуло что-то такое, что дурманит, гасит искры тревожащего духа, опускает в мягкую, всё обволакивающую удовлетворённость. В покой бессмысленности.

Если же кто-то пришёл именно общаться, значит, он ищет не снов наяву, не самоодурманивания, а взаимного свечения – драгоценного свечения. Ищет не способа от всего существенного отвлечься, а, напротив, в нечто более достойное и чистое всей душою вовлечься. Ищет не того, как рассеяться, а того, как собраться с лучшими своими силами. Не забыться в пустоте, а, напротив, «путём придти в себя», как говаривал А. И. Герцен, – значит, всё вспомнить, всё признать, всю правду своей судьбы увидеть. И всю эту правду быть готовым раскрыть тому, кто готов к такому пониманию, к такому доверию... Такое настоящее общение, конечно, вряд ли возможно под натиском дурманящего шума, блеска, многоговорения, тесноты, паров алкоголя и табачного дыма – всего того, что *давит*, толкает, душит, темнит... Общение не любит грохочущей суеты. Оно ритмично-неторопливо, сдержанно, ненавязчиво. и обязательно включает в себя паузы,

когда человек может уединиться. Кто не умеет содержательно и с толком уединяться, тому нечего принести в общение. а может быть, и некого...

Так спросите же самоё себя: готовы ли Вы к встречам ради того, чтобы «путём придти в себя»? И чтобы щедро давать, нести другим, даровать ищущим? Если готовы, то всё будет! Всё свершится – и без услуг «Всесоюзного Бюро».

Вы скажете: так, наверное, в этом состоит суть истинного коллективизма! Да, конечно, человеческая устремлённость к общению, не подменяемому никакими поверхностными «коммуникабельностями», и есть порождающая сила живого, личностного коллективизма. В его атмосфере никто не прячется за спины других, не загораживается от них и от себя среднестатистической «маской», не приспособляется и не прилаживается, но мерилом общности и целостности всех культурно-исторических задач измеряет себя, свою жизнь, свою посвящённость бесконечному созиданию.

Я мог бы поделиться своим конкретным опытом общения – с участниками философских семинаров, туристских походов, самодеятельных театров... Но лучше об этом в другой раз, зато уж обстоятельно и специально, а не в качестве примера.

Несомненно, и у Вас будет настоящее, глубокое и полное общение. Такое, в котором Вы не просто проявите такую, какова Вы есть, но ещё и создадите себя инаковой, непохожей на прежнюю. Создадите себя человеком обновлённым, более щедрым, больше несущим другим помощи. Помощи не только пользой желанной, а и сверхполезным, тем, что превыше любой, самой наибольшей пользы. и не только сверхполезным, а и своей вызывающей на взаимный резонанс способностью быть автором человеческой судьбы.

ПОНЯТИЕ ЦЕЛОСТНО РАЗВИТОГО ЧЕЛОВЕКА И ПЕРСПЕКТИВЫ КОММУНИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ

Конкретная целостность человеческого развития со всё большей определённой и убедительностью предстаёт – во всяком случае перед нравственно ответственным умом – как самая радикальная и самая универсальная мировоззренческая и культурно-созидательная задача. В самом деле, только при смысловой и критической непродуманности собственной мысли можно сегодня иметь дело с какими-то затрагивающими будущее человечества проблемами, не видя, что все они приводят, как к своему средостению, именно к этой задаче. Не нужно впадать в патетические преувеличения, чтобы со всей категоричностью сказать: без достижения целостности человеку становится невозможно (и, несомненно, станет невозможным) не только быть полноценно развитым, а даже и вообще *быть*. Ведь отказ от исторической перспективы, открытой марксизмом и служащей ориентиром подлинно коммунистического воспитания, или равносильное отказу извращение её, т. е. отказ от итогового гуманистического смысла всякого прогресса, враждебен фундаментальным условиям и внутренним началам бытия человека как субъекта и личности. Вопрос стоит с неумолимой альтернативностью: *либо* человек обретает конкретную целостность своего развития, которую Маркс любил также называть тотальностью и которую нередко именуют всесторонностью, *либо* противоборствующие реакционные силы ставят человека перед угрозой настоящей самоутраты, т. е. перед угрозой самоотравления продуктами распада и дегуманизации, порождаемыми многими тенденциями классово-антагонистического общества, миром эксплуатации, насилия и отчуждения.

Из сказанного, по-видимому, уже должно быть ясно, что данная тема – не такого рода, чтобы отводимое ей место требовалось как-то оправдывать ссылками на иерархически более высокие (или принятые за более высокие) ценности, под сенью которых и эта тема тоже заслуживала бы некоторого признания и внимания. Скорее дело обстоит таким образом, что наивысшие с точки зрения коммунистического мировоззрения ценности и принципы

или, может быть, ещё вернее, смысловые содержания, наполняющие собой эти ценности и принципы и дарующие им жизненную силу, сами принадлежат логике данной темы. Ибо речь должна идти здесь не просто о некоторых важных аспектах предстоящего человеческого самопреобразования или о его предпосылках, факторах и социальном фоне (развёртывание НТР), но прежде всего о том, каким образом и что именно делает человек и что не делает самым важным для себя, для своего человеческого бытия. Не просто о некоторых существенных устремлениях и поисках наряду с другими устремлениями и поисками, но о самой устремлённости как способности и о самой открытости поискам и созидающему самообретению, иначе говоря – не о чём-то таком, что озарено творчеством, но о самом этом внутреннем свете, не о некоторых из многих и множасьихся измерений человеческой культурно-исторической сущности, а о самой этой многомерности как процессе, не о некоторых, заранее зафиксированных чертах облика, какой мы в состоянии приписать целостно развитому человеку, а о тех критериях, действием которых снимается ограничивающая фиксированность этого облика и его однозначность. Речь пойдёт о том, что К. Маркс неоднократно определял как составляющее «самоцель» для исторического прогресса – о саморазвитии человеческих сил и об их человеческости.

Мы обращаемся к Марксовым «Экономическим рукописям 1857 – 1859 годов» при рассмотрении этой темы именно потому, что эти рукописи – не только экономические; во всяком случае эта работа в наименьшей степени по сравнению с двумя последующими вариантами «Капитала» сосредоточена на вопросах специально политэкономических и в наибольшей степени насыщена «отступлениями», посвящёнными сюжетам философским и относящимся к характеристике коммунистического идеала – универсально и целостно развитого индивида¹. Особенно ценно то, что именно в этих рукописях запечатлён момент наиболее интенсивного формирования классической концепции целостного че-

¹ О том, что «Экономические рукописи 1857 – 1859 годов» суть черновики не только для «Капитала», см. в кн.: История общественной мысли. Современные проблемы. М.: Наука, 1972. С. 80 и далее¹⁾, а также в ст.: Экономические рукописи 1857 – 1859 годов //Философская энциклопедия. Т. 5. [М., 1970.] С. 544 – 545²⁾.

ловека, так что эту последнюю мы застаём как бы *in statu nascendi* – в состоянии рождения. Мы находим здесь смелые, очень далеко заходящие предвосхищения, осмыслить которые в систематической форме нельзя иначе, как домысливая намеченные ими проблемные линии, т. е. продолжая их и выходя за пределы собственно реставрационной работы. Это отвечает глубинной направленности мысли Маркса, оживающей в контексте проблем, к решению которых мы приступаем или которые звучат как голос, зовущий нас в будущее, но не такое, какое нарекается скептическим выражением «*Zukunftsmusik*», а такое, каким мы измеряем *настоящее* нашего настоящего, делаемого нами самими.

Марксов идеал, вернее – понятие и одновременно идеал – целостного человека со всей резкостью противостоит поточной идеологической продукции и инфляции идеалов, столь характерных для современной буржуазной «массовой культуры», для ситуации, отмеченной тщетой убогих утопий и растерянностью антиутопий, бесплодных проповеднических призывов и цинизмом деидеологизации. Мы видим, что протекающая история успела накопить и заготовить массу реальных, а ещё больше – потенциальных производительных сил, средств и способов действия, знаний и ценностей, но в такой форме, в которой они включаются преимущественно лишь в дальнейшее их накопление и заготовление. Эта масса остаётся нераспредмеченной для громадного большинства классового общества, т. е. остаётся лишь внешним и «ничим» богатством, не восстановленным в качестве субъективного богатства и живого содержания человеческих сущностных сил. Разумеется, этим богатством не живут, а только пользуются, эксплуатируют, извлекают из него и при помощи него полезные эффекты, всячески им вооружаются. экипируются и оснащаются. Гипотетически постигнутое Марксом в работах периода становления его мировоззрения, а затем исследованное им в сфере экономических отношений *отчуждение* общественно-человеческой культуры несравненно усугубляется и невиданно усложняется, порождая детально разработанную технику и изощрённейшие приёмы для насаждения и распространения той квазицивилизованности, которую в своё время Карл Чапек окрестил *саламандровостью*. Дело не только в неумении или нежелании «подняться на высоту собственной

мысли», на что сетовал А. И. Герцен, или на высоту собственного вкуса, собственного нравственного идеала, – дело ещё в усвоении приёмов, позволяющих ловко оперировать овеществлёнными квазимыслями и не иметь никаких собственных настоящих мыслей. Хуже того, дело ещё в расширенном производстве знаний, не требующих убеждений, сведений, не требующих знаний и терминологической натасканности, не требующей даже осведомлённости, в расширенном производстве публичного морализирования без тени нравственности и ходячих оценок без грана вкуса. Всё это – квазидециализованность, из которой человек не может построить самого себя и которая непригодна для образования личностных сущностных сил в их суверенном творческом ритме. Среди всего этого дегуманизирующего месива – фальшь, возведённая в степень: квазиидеалы, служащие средством массовой манипуляции сознанием тех, кто лишён духовности, обладающей полнотой жизненной реальности, духовности, которая есть безусловный способ *быть* собой и мире.

В противовес всему этому Марксов идеал целостного человека – это взывающий к конкретно-исторической реальности идеал бытийственности духа в человеке, идеал, преодолевающий всю массу способов расщепления человека, его самоподмены и самообмана, порождённых классово-антагонистическим обществом. Целостно развитый человек – это тот, кто на место уродующей разорванности между знанием, нравственностью и художественностью, которые в силу этого их разрыва лишены полнокровной включённости в реальное жизнестроение, действительно ставит всепроникающее диалектически живое единство *своей* культуры. В его жизни нет и не может быть разрыва между словом и делом, теорией и практикой, нет и не может быть поляризации бессовестного рассудка и безрассудной совести, бездуховной души и бездушного духа, бессильной эстетизации и безэстетической силы, бессмысленной жизненности и безжизненных смыслов, внеиндивидуальной истории и внеисторической индивидуальности. Он – их синтез, их истина. Он – достойный наследник всех богатств, которые выработало человечество за долгие века своей «предыстории» и в которых воплощён дорогой оплаченный опыт *выработки самого человека*.

§ 1. *Закрытая цельность или исторически открытая, диалектически противоречивая целостность?*

Прежде чем строить понятие (и тем самым идеал) *будущего* целостного человека и для того чтобы его построить научно и философски верно, не впадая в ещё одну, очередную утопию, Маркс начинал с исследования *действительной* истории, с отработки понятия исторически действительного человека, а вовсе не с субъективистского идеологического конструирования, не с произвольно выбираемого «долженствования». Но вместе с тем, для того чтобы не впасть также и в оправдывающий наличное бытие «некритический позитивизм» (как, например, у Гегеля, несмотря на различие им «разумной действительности» и эмпирического «наличного бытия»), Маркс саму эту исследуемую им действительность сумел осмыслить как всегда открытый, причём всё более и более открытый процесс, непрестанно порождающий в качестве своего результата именно «производящего самого себя» общественного человека, производящего при помощи и посредством всех своих сил – производительных сил – и всех своих отношений – производственных отношений. Тем самым осуществлялось и вообще становилось возможным критическое понимание действительности, т. е. критичность не привносимая извне, а выявляющая и осмысливающая саму историю как общественно-человеческую практическую критику и самокритику – непрерывное разрешение и воспроизведение противоречий, присущих «деланию» истории людьми. История не завершена и никогда не будет завершена, она не имеет никакого предписанного ей заранее, предзаложенного в недрах Абсолюта, в недрах Субстанции готового «сценария», который ниспосылался бы людям лишь для разыгрывания. Соответственно, человек не имеет никакой предопределённой (на манер «логического преформизма») исконной и извечной «сущности», которую можно было бы лишь более полно реализовать, «выполнить» как готовый проект в материале «земной» эмпирии. Такое *несубстанциалистское* мировоззрение и позволило Марксу сделать соединимыми и соединёнными воедино, сделать одним и тем же *критичность* по отношению к действительности и её *понимание*, т. е. дать критическое понимание.

Тем самым концепция целостного человека начиналась с концепции *человека*. Однако при этом последняя выводила за пределы настоящего и устремляла в неутопическое и одновременно не редуцированное ни к какому продлению прошлого истинно творческое будущее – будущее целостного человека.

Итак, вся соль – в концептуальном уразумении *человека*, его действительного бытия в истории как *своей* истории. Последуем же за Марксом по пути его логики.

Принципиальная новизна и ценность Марксова подхода к феномену человека состоит в том, что последний видится вообще не как индивидуальное *существо*, представляемое обыденным здравым рассудком, да и не только им по аналогии с живой *особью*: существо, локализованное и, так сказать, «центрированное» в живом организме, но отличающееся, между прочим, ещё и рядом специфических «признаков и качеств», среди коих находят социальность (или пресловутую «социализированность»), активность на основе «делания орудий», разумную сознательность и т. п. Уже в период становления его мировоззрения Маркс радикально преодолел это представление и выразил своё новое видение сути дела в знаменитых и достаточно широко известных афоризмах, гласящих, что человек в сущности есть «мир человека» и «ансамбль общественных отношений». Однако расшифровка философско-теоретического смысла этой идеи разительно отстаёт от распространённости её словесных формулировок. Всё то культурно-историческое содержание, которым наполнено человеческое бытие и из которого буквально *образован* человек, никоим образом не может быть верно понято, если оно берётся как «признаки и качества», прикрепляемые к существу-особи и нанизываемые на непосредственную и натуралистическую индивидуальность организма. Человек не «монада», не единица, не конечное, замкнутое существо, ограниченное возможностями и пределами его определённой сущности, человек – это присвоенный, освоенный и в-себя-принятый *субъективированный* мир, мир его сущностных сил, *мир его предметностей*¹, каждая из которых «населена» одновременно

¹ Когда М. К. Мамардашвили находит у Маркса анализ сознания *по его предметностям*, а не по данности его в актах непосредственной «пси-

и им самим и теми субъектами, по отношению к которым он обладает своим бытием, стало быть «наделена» целым ансамблем связей, непрерывно деятельно устанавливаемых и преобразуемых. Этот субъективированный мир не «находится» *внутри* непосредственного индивида, напротив, он обладает бытием вне этого индивида, но содержит в себе также и этого последнего, содержит пребывающим внутри себя. Более того, этот субъективированный мир по-своему индивидуализирован и постольку личностен (в возможности), но не благодаря изначальной, непосредственно-натуралистической индивидуальности, а скорее *вопреки ей* – через её более или менее полное снятие. Индивидуализированность этого мира – не природная данность «особи», а деятельностный результат, получаемый всецело внутри культуры. Это – не печать, налагаемая на культуру, образующую мир человека, извне, факторами «естества», а исключительно и только особенная, живая, имманентная форма бытия самого культурного содержания.

Отсюда ясно, что человека, поскольку он достигает минимума цивилизованности, нельзя изобразить как *часть*, как атом, входящий в состав социального целого, и только для архаической восточной общины характерно, что она «...выступает в качестве субстанции, индивиды же как всего лишь акциденции её или её

хической» индивидуальности, в этом можно видеть своего рода *частный случай*, или аспект анализа человека по его предметному миру. Однако сам М. К. Мамардашвили толкует это не как исследование самого человека, а как «безличностный анализ», согласно которому люди – не авторы, а *только* читатели «текста» своего сознания, автор же – «общество» (см.: Вопросы философии. 1968. № 6. С. 21³⁾). В так называемом «обществе» не узран действительный человек, авторствующий вне и независимо от своего сознания. «Безличностному» анализу соответствует у М. К. Мамардашвили взгляд на личностную суверенность не как на человеческую потенцию, как бы иллюзорно она ни осознавалась и как бы далека она ни была от торжества, а как на *только* иллюзию философской классики, к тому же «заданную» сугубо преходящими условиями (см.: Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии. М.: Наука, 1972. С. 49⁴⁾). Такого рода истолкования, какими бы «безличностными» они ни осознавались, тем не менее помогают подготовке к анализу человека по его предметному миру, по его *эйкумене*, помогают выработке *эйкуменического подхода*.

составные части, образовавшиеся чисто естественным путём¹. В той или иной степени – соответственно уровню развития и типу человека – в его мир входят определения того социального целого, которое является *его* обществом. И, следовательно, общество людей представляет собой не сумму частей, не совокупность простых элементов, а скорее *ансамбль ансамблей*, многократно налаживающихся друг на друга и противоречащих друг другу.

Поэтому-то Маркс говорит всегда – во всяком случае в классических своих работах – не об индивидах и, наряду с ними, обществе, а об *общественных индивидах*, подразумевая при этом, что каждый из них есть не что иное, как индивидуальный «мир человека», «ансамбль». Когда же предметное (или институциональное) богатство выступает тем не менее как «особый мир *наряду* с индивидами[»]², тогда возникает специальная теоретическая задача объяснить это бытие-наряду не как исключение, а как превращение, как обманчивую форму существования, иррациональную квазиформу, порождённую отчуждением и овеществлением (реификацией)².

Таким образом, уже в общеисторическом понятии человека предполагается открытость его бытия, не позволяющая замкнуть его и представить как простую частицу, как элемент коллективного организма, некоего социального муравейника. В этом понятии у Маркса предположено, что «производительные силы и общественные отношения – и те и другие являются различными сторонами развития общественного индивида...» и что поэтому в социальном процессе, в процессе производства «в качестве его субъектов выступают только индивиды...»³ Несмотря на гигантское разрастание отчуждённых сил, несмотря на интенсивнейший пе-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 465. Сравните: Там же. С. 472.

² Во избежание недоразумений следует иметь в виду, что здесь и в дальнейшем изложении термин «овеществление» употребляется не в соответствии с ошибочной традицией, ставящей его на место «опредмечивания» (*Vergegenständlichung*), а как перевод Марксова термина «*Verdinglichung*», «*Versachlichung*». Отрадно уже то, что в переводе «Экономических рукописей 1857 – 1859 годов» в составе второго издания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса (т. 46) видна попытка исправить указанную ошибку. Об овеществлении см.: Философская энциклопедия. Т. 4. [М., 1967.] С. 127⁶.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 214, 222,

ренос субъективных способностей на эти силы, на овеществлённое богатство и на нагромоздившиеся над человеком социальные институты, тем не менее в конечном счёте только сам человек, только сами люди-ансамбли остаются субъектами исторического процесса!

Таков человек в *его понятии*. Таков человек даже при всей его расщеплённости и всевозможной изуродованности, таков даже самый социально обнищавший мизерно-частичный человек.

Если иметь в виду человека, напротив, наиболее развитого и обогатившего свои силы универсальным образом, то утрачивает ли он, становясь целостным, ту незамкнутость, ту способность широко простираť свой мир за пределы уготовленных ему форм его бытия, которая отличает его как культурно-исторического субъекта от всякой конечной вещи, организма, автомата и т. п.? Если сущностные силы и тем самым ипостаси человека, развивавшиеся ранее отрозненно и даже в противостоянии друг к другу как относительно безличные Разум, Искусство, Нравственность, органически целостно и гармонично соединяются в человеке, то делается ли он от этого чем-то закрытым, в себе замкнутым, себе довлеющим? Означает ли его целостность некую закрытую *цельность*?

Согласно логике Марксовой концепции человека, чем бóльшую целостность обретает человек, тем дальше уходит он от первозданной простой однозначности и прикованности к своему изначально данному бытию, от прочно определённой цельности. Саморазорванный, трагически конфликтующий сам с собой индивид стоит неизмеримо выше цельнокаменной природы, ещё не затронутой никакими антиномиями культурной истории, а поэтому «верной себе», своему однородному естеству. Универсальность же обретается человеком не путём умножения числа «граней» его природы, а лишь путём универсализации его мира, его действительных связей и опосредствований, лишь развитием его способности жить, принимая в себя всяческие инаковые способы бытия и обогащая себя ими: «универсальность индивида не в качестве мыслимой или воображаемой, а как универсальность его реальных и идеальных отношений»¹. Вся культурная история в её неисчерпаемом открытом многообразии для него есть

¹ Там же. С. 35.

его собственная история и даже девственная природа настолько близка и дорога ему, что он видит в ней аналог «своего реального тела»¹.

Но если человек целостен постольку, поскольку он делает своим миром весь диалектически противоречивый мир социального целого в его историческом прогрессировании, то, значит, он вбирает в себя и делает своими собственными, пронизывающими его собственную жизнь все диалектические противоречия истории. Он не стоит в стороне от трудностей и проблем, загадок и несовершенств мира, не уходит от него в изолированное, отшельническое самосовершенствование, но, напротив, предельно отзывчив на все зовы мира, предельно уязвим его бедами и озадачиваем его задачами, ибо они – его собственные задачи. И он посвящает себя их решению.

Жизнь частичного человека вливается во всеобщую «судьбу» социального целого лишь задним числом, косвенно и опосредствованно. Напротив, целостный человек становится непосредственным вершителем этой «судьбы» – становится «вместе с превращением деятельности индивидов в непосредственно всеобщую или *общественную*...»². Поэтому ничто в общественных сферах не выносится им вовне своей собственной суверенной жизнедеятельности и не нависает над ней как отчуждённая сила, т. е. он более не нуждается в том, чтобы его самоконтроль принимал форму контроля над ним. Этим он и созидает ту атмосферу позитивной свободы, которая становится также и достоянием других: он не просто пользуется свободой, не расходует её как нечто извне приобретаемое, он сам её творит ежедневно и ежечасно, обуславливая тем самым возможность свободы других, всех других, каковы они есть. Он сознательно руководствуется тем, что он *ответственен* за созидание и поддержание этой атмосферы, что последняя есть необходимый *результат* его собственной способности быть позитивно свободным, т. е. результат того, что сам он – «свободный общественный индивид»³.

¹ Там же.

² Там же. С. 347.

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 141.

§ 2. Совокупность ролей или над-ролевое единство?

Историческая задача, полное решение которой вводит нас в общество целостно развитого человека, т. е. в коммунистическое общество, в более конкретном её определении предстаёт как задача преодолеть разделяющее самогó человека социальное разделение труда, или, точнее, разделение деятельности. Речь идёт не о том разделении (или дифференциации) по предметному содержанию, которое заключается в сосуществовании, взаимодействии и взаимозависимости различных видов деятельности – различных именно и только потому, что их предметы различны¹ – а о буквальном разделении, т. е. расчленении и расщеплении само́й деятельности. Чем с более широким многообразием имеют дело предметно специализированные и именно этим различающиеся деятельности, тем в большей степени обогащают друг друга совершающие их субъекты. Напротив, расчленение само́й деятельности, чем дальше оно заходит и чем на большее многообразие частичных функций раздробляет оно целое, тем резче обедняет человека как субъекта, тем меньше субъективности в нём оставляет. Оно делает индивида человеком *отчасти*, фрагментом, обломком человека. При этом тот факт, что у односторонне развитого (и тем самым многосторонне *не* развитого), или, говоря словами Маркса, «частичного человека» вместо отсутствующих полноценных способностей, или «сторон» и в порядке компенсации этих «сторон» формируются их «экономные» *заменители* – формальные эрзац-способности, лишь камуфлирует неполноценность и уродство. Современная «массовая культура» наизобретала предостаточно подобных компенсаций и квазиценностей.

Именно исследованием противоречий системы разделения

¹ Следует постоянно не упускать из виду ту трудность, что обычные способы фиксации предметов деятельности находятся под сильнейшим влиянием как раз систем разделения и раздробления само́й деятельности и частенько являют нашему взору не что иное, как предметную проекцию этой системы, осложнённую к тому же множеством квазипредметов, возникших внутри само́й этой системы. До тех пор, пока не проделано тщательнейшее критическое выявление всех подобных квазипредметностей и привнесённых расчленений, пытаться говорить о подлинных предметах – значит почти наверняка впасть в глубокий самообман.

деятельности и путей разрешения этих противоречий Маркс и выработал понятие о таком развитии человека, которое свободно от калечащих действий этой системы. Целостный человек – исторический антипод человеку частичному.

Уже в пределах капитализма Маркс усматривает тенденции, так или иначе подготавливающие грядущую универсальность и суверенность человека, полноту его контроля над всей полнотой его отношений к миру. «На более ранних ступенях развития отдельный индивид выступает более полным именно потому, что он ещё не выработал всю полноту своих отношений и не противопоставил их себе в качестве независимых от него общественных сил и отношений»¹. При капитализме же «вместе со всеобщим отчуждением индивида от себя и от других» впервые создаются «также всеобщность и всесторонность его отношений и способностей»². «Отчуждённость и самостоятельность, в которой эта связь ещё существует по отношению к индивидам, доказывают лишь то, что люди ещё находятся в процессе создания условий своей социальной жизни, а не живут уже социальной жизнью, отправляясь от этих условий»³, т. е. ещё не смогли сделать их внутренне принадлежащими их личностным мирам, сфере суверенного контроля каждого и всех.

В пределах системы разделения деятельности прогрессирующее раздробление человека сопровождается возрастанием потребности, противоречащей этому раздроблению, – потребности в более широко образованных индивидах. Ведь даже «...для того, чтобы пользоваться множеством вещей человек должен быть способен к пользованию ими...»⁴ Поэтому капитализм – весь мир отчуждённой и овеществлённой цивилизации – постоянно стремится паразитировать на развитии человеческих созидательных сил более высокого уровня, так или иначе утилизировать эти силы. Он нуждается в них, хотя исключительно и только как в *полезностях*. Он предполагает «культивирование всех свойств общественного человека и производство его как человека с возможно более

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 105.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 386.

богатыми свойствами и связями, а потому и потребностями...»¹ Однако он постоянно втягивает утилизируемые им человеческие силы и способности в «систему всеобщей полезности»² и обращает их во всего лишь функциональные органы гигантской производственной и социальной квазимашин, машины овеществления и обезчеловечивания. Всё обращается в служебные функции, в *вещные связи* и *вещные роли*. То, что в человеке могло бы быть достоянием более полного, целостного развития, становится материалом для новых безразличных друг к другу и человеческой субъектности множасьих «сторон». Изобилие этих «сторон», получивших чисто внешнее существование, и внутренняя нищета человека – таково противоречие.

Тем не менее небеспочвенным оказывается вопрос: не достижима ли целостность таким способом, что в человеке *собираются воедино* все те самые «стороны», которые порождены системой разделения деятельности и которые были достоянием частичного, одностороннего развития? Если частичный индивид овладевал лишь некоторыми из множества социальных ролей внутри системы, их утилизирующей, то не даст ли нам человека целостного усвоение каждым более широкого «набора» ролей, по меньшей мере – всех основных ролей, входящих в их совокупную систему? Другими словами, не является ли целостность *ролевой* многосторонностью, по возможности – всесторонностью? Чтобы ответить на этот вопрос в духе Маркса, надо выявить те теоретические предпосылки, в лоне которых уместно подготовленное им понятие социальной роли, и тем самым уяснить, что такое социальная роль в её отношении к универсальному человеческому развитию. У Маркса такими предпосылками служат исследования *овеществления* (реификации), *персонификации* экономических категорий в агентах общественного процесса производства и формирования специфических детерминированных местом агентов в этом процессе «*масок* социальных характеров». Экономическая категория задаёт общую принципиальную схему и принцип поведения агенту производства (или функционеру социального института), поскольку он её в себе персонифицирует. в таком теоретическом

¹ Там же.

² Там же.

контексте можно понять, что всё функционирование индивида в пределах социальной роли (включая, разумеется, дистанцию от роли и т. п.), более вариабельное или более жёстко ритуальное, – полностью покрывается Марксовым понятием овеществления (вещных связей, вещных функций). Следовательно, всякая попытка, так сказать, собрать и смонтировать целостного человека из частичных (по необходимости частичных) социальных ролей в корне расходится с фундаментальнейшим и всеохватывающим Марксовым поиском – поиском *выхода* для человека *за пределы*, или, согласно его выражению, «*по ту сторону*» собственно материального производства (и всякого «производства», построенного по образу и подобию его), выхода за пределы овеществления и бытия персонификатором экономической категории, за пределы бытия агентом соответствующего процесса и т. п. Целостный человек, по Марксову замыслу, – прежде всего человек, вышедший за пределы овеществления, роли агента персонификации и т. п. В этом вся суть дела! И поэтому нелепо думать, будто целостный человек возможен в пределах овеществления.

Универсальность и конкретная целостность есть полнота развития человека как *субъекта*, как господина самого себя и всех своих социальных связей, структур, функций, ролей, институтов и т. п., т. е. суверенного творца норм и принципов своей общественной жизни, автора или, по меньшей мере, соавтора «сценария» своей жизненной драмы. Овеществление же выражает как раз перенос субъективности на вещи, на вещное богатство, на процесс его воспроизводства, на такие более деликатные вещи, как социальные институты и т. д. Следовательно, универсальное и целостное развитие человека начинается там и постольку, где и поскольку *преодолеваются* овеществление и соответствующее ему сведение человека к социальному персонажу, к совокупности ролей.

Коммунистическое общество придёт, по Марксу, на смену «предыстории человечества» тогда, когда «...прекратится такой труд, при котором человек сам делает то, что он может заставить вещи делать для себя, для человека»¹. Передать вещам все вещные функции, превратить их из подчиняющих в подчинённые, контролировать все эти вещные функции, в том числе институ-

¹ Там же. С. 280.

циальные, ролевые, вместо того, чтобы они контролировали его – вот задача, решаемая целостным развитием. Коммунистический человек всесторонен, но совсем не в том смысле, в каком может предстать усовершенствованный, со всех сторон натасканный и вышколенный, технично-практичный, ко всему прилаживающийся и на любую подделку самого себя способный, умело-изворотливый *ролевик*, циничный игрок ролей. Различные стороны коммунистического человека – это аспекты его личностного, посвящённого всем другим социально-творческого развития. Когда Маркс говорит о труде в узком значении как об овеществляющейся деятельности, он характеризует коммунистического человека как ту богатую индивидуальность, «которая одинаково всесторонняя и в своём производстве и в своём потреблении и труд которой выступает поэтому уже не как труд, а как полное развитие самой деятельности...»¹

Сказанное не означает, что труд, а равно участие в собственно материальном производстве, в технико-репродуктивных задачах, в функционировании институтов, и, следовательно, ролевые характеристики деятельности и общения все вдруг исчезнут. Дело не в их исчезновении, а в их подчинении субъекту: не человек, принадлежащий своим ролям и контролируемый ими, а, напротив, человек, свободно и суверенно принимающий или не принимающий ролевые формы поведения, создающий, изменяющий или отменяющий ролевые границы, человек, для которого роли – только средства, послушные инструменты, нигде и никогда не загромождающие нравственно ответственного лица своего обладателя, – таков целостный человек. Его духовно-личностное содержание жизни есть, несомненно, над-ролевое. или сверх-ролевое содержание.

Таким образом, целостное развитие человека невозможно представить как функционально-служебное, как совершаемое ради вне-человеческих целей. Даже мера развития материального производства, столь внушительно господствовавшего над человеческой культурой, даже «его предел будет определяться его отношением к целостному развитию индивида...»², а не наоборот, не развитие индивида – его нужностью для саморазбухающего вещ-

¹ Там же. С. 281.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 123.

ного богатства, для безлюдного «общества» как такового. Целостность человеческого развития (его универсальность), «т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу»¹ с коммунистической точки зрения, т. е. по Марксу, нельзя и немислимо делать средством чего бы то ни было, но должно признать именно «самоцелью» для всего исторического развития. Таков основополагающий и высший принцип коммунистического воспитания.

**§ 3. Эсхатологический последний предел
или прогрессирующее преодоление всяких пределов?
Унифицированный стандарт-образец
или полифонирующее многообразие?**

В истории Маркс усматривает в конечном счёте берущий своё, хотя и далеко не прямой, далеко не гладкий, полный противоречий и трагических поворотов процесс возрастания самостоятельности человека, т. е. способности созидать своё бытие при всё меньших и меньших *заранее заданных* и социально продиктованных критериях, мерилах, масштабах оценки и т. д. Впереди Маркс предвидит движение к наиболее многообразному осуществлению этой самостоятельности. Напротив, «чем дальше назад уходим мы в глубь истории, тем в большей степени индивид... выступает несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому...»² Настоящий рост самостоятельности индивида измеряется тем, насколько социальные связи становятся принадлежащими и подконтрольными ему, насколько расширяется и углубляется его собственный «мир человека». До тех пор, пока в основу общественного бытия человека кладётся так или иначе «*воспроизводство заранее данных*» отношений, следовательно, некий наперёд установленный масштаб, до тех пор «немислимо свободное и полное развитие ни индивида, ни общества, так как такое развитие находится в противоречии с первоначальным отношением...»³

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

² Там же. С. 18.

³ Там же. С. 475.

Не случайно столь большое значение придавал Маркс свободному времени – не только тому, которое при коммунизме становится признанным и явным мерилom всеобщего действительного богатства, но вообще свободному времени, прежде всего, конечно, не «распоряжимому времени» досуга, а тому, которое посвящено «более возвышенной деятельности», «свободному духовному производству». Ведь именно в этой сфере могут быть в той или иной степени недействительны ограничивающие критерии и масштабы, задаваемые определённым, ограниченным типом социальности. Именно свободное время «превращает того, кто им обладает, в иного субъекта, и в качестве этого иного субъекта он и вступает затем в непосредственный процесс производства»¹, в институционально фиксированные связи, ролевые отношения и т. п. Вот в чём великое и незаменимое значение свободного времени для формирования человека: оно, как ничто другое, позволяет ему *делаться иным*, преодолевать границы ритуалов, стандартов, образов жизни, ценностей и, выходя за пределы всех утилитарных задач, посвящать себя умножению богатства субъективных⁷⁾ сущностных сил, созидательных способностей. Здесь это истинное богатство может расцветать не как некое относительное, заранее направленное развитие, но быть «абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития...»²

Широко распространено представление, что исторический прогресс, поскольку он имеет место, можно истолковать только как в общем и целом *линейный*. Не стоит затрачивать усилия на опровержение наиболее примитивных изображений его количественно-прямолинейным. Гораздо поучительнее концепция спиралевидной линейности, скажем, типа гегелевской. В ней предусмотрены качественные переходы и снятия, последовательные акты обогащения и т. п. Однако и этот концептуальный образ прогресса не годится для понимания того творческого ритма культуры, который исторически наследует и делает своим собственным ритмом движения вперёд человек целостный. Ибо линейное

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 221.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

истолкование прогресса всегда и по необходимости субстанциалистично, оно опирается как на глубочайшую предпосылку на некий абсолютизм, в котором предзаложены те измерения, в которых только и может совершаться какой бы то ни было акт новообразования или созидания, – акт, обречённый тем самым в чём-то самом существенном быть лишь выявлением уготованной в абсолюте, в логическом миропорядке от века заданной потенции. а раз он лишь выявляет потенцию, какой же это творческий акт?

В том-то всё и дело, что в рамках субстанциалистского мировоззрения и невозможно выработать никакого иного образа прогресса, кроме в конечном счёте линейного – как бы эта линейность ни модифицировалась и ни диалектизировалась введением спиралевидности движения и т. п. Эта линейность, в свою очередь, логически неизбежно влечёт принятие какого-то раз и навсегда определённого критерия прогресса, или абсолютного масштаба для его измерения и оценки его направленности – фиксирования его «куда»-устремлённости. Рассудку трудно представить себе прогресс *без* сформулированных в старых понятиях и на основе пройденных этапов этого самого прогресса определений того, *куда же* он должен последовать. Между тем этот вопрос уже заранее навязывает новому мерилу старого, хотя бы и с обратным знаком, если вводится противопоставление и отрицание. Настоящий же культурно-исторический прогресс как раз тем и отличается, что не просто реализует движение в прежних измерениях и по прежним критериям, но, снимая в себе их, создаёт непредвидимые измерения, делая культурный мир более богатым, более многомерным в самых его основаниях. Этот прогресс не просто продлевает тенденции и экстраполирует их вовне, но делает их своим составным моментом. Он трансцендирует все возможные предначертания и предписания, которым он будто бы должен следовать, – и в этом его высшая «закономерность».

Самое же любопытное состоит в том, что линейный образ прогресса столь же неизбежно ведёт ещё и к его истолкованию как качественно конечного, упирающегося в последний предел как в непреходимую священную грань. В самом деле, если существует субстанциалистски заданный и гарантированный самим логическим миропорядком какой-то один единый критерий

всякого прогресса, то при всех качественных сдвигах и переходах по иным, менее существенным параметрам в аспекте самого этого критерия прогресс не в состоянии выйти за пределы чисто количественного, а следовательно, лишён качественной бесконечности. Прогрессу тем самым предписывается некое идеальное конечное состояние, к которому он должен пусть даже и бесконечно долго приближаться и которое воплощает в себе закрытость мира, а тем самым и закрытость бытия человека, застающего себя внутри этого мира. Такое воззрение кончает тем, с чего оно в сущности и начинало – оно апологетически предположило истинным состояние закрытости человеческого бытия внутри сугубо частной социальной фодмы, налагающей свои ограничения на развитие, затем онтологизировало логику этой закрытости, изобразив её как логику универсума, и, наконец, восстановила свой идеологический исходный пункт, но уже в философизированном виде – как вывод из логики универсума.

В противовес этому Маркс, вырабатывая понятие целостного человека, пришёл к необходимости радикально изменить саму философскую логику, сделать её в известном смысле ещё более диалектической, освобождённой от абсолюта, от «логического преформизма». Это – несубстанциалистская логика, и только в ней можно всерьёз уразуметь, что такое «абсолютное движение становления». Маркс видит «возможность универсального развития индивида и действительное развитие индивидов на этом базисе как беспрестанное устранение предела для этого развития, предела, который и осознаётся как предел, а не как некая священная грань»¹. Это, стало быть, лишь исторически полагаемый и непрерывно исторически снимаемый и отодвигаемый предел. Это – процесс, не оставляющий места ни для какой эсхатологии, не ведающий никаких предопределений и гарантий, это – столь же открытый путь, сколь и непрестанное открытие пути, его творческое пролагание.

На этом-то пути и происходит универсальное развитие человека: «человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определённости, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно устано-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 35.

вившимся, а находится в абсолютном движении становления»¹. И он не потому не останавливается ни на каком, принятом за окончательное состоянии, что не достигает высоких уровней и состояний, достойных быть опорой для «зрелости», для ставшего бытия, но именно потому, что удерживает любое ставшее, любой результат принадлежащим живому, полному проблем-противоречий потоку дальнейшего творческого становления и сам живёт этими противоречиями. Каждое достигнутое состояние – не застывшее захоронение приведших к нему поисков, а колыбель, в которой развиваются новые, ещё более смелые разыскания.

Насколько немислимо представить себе и осуществить это целостное развитие человека поддающимся измерению раз и навсегда сформированным и предустановленным «масштабом» или подчинённым стремлению к эсхатологической «священной грани», настолько же неверно и представление об этом развитии как о некоей преуспевающей унификации и стандартизации человека, его деиндивидуализации и приближении к единому идеалу-образцу. На деле, по Марксу, в этом процессе «происходит свободное развитие индивидуальностей»², свободное не только от непреодолимого, поставленного впереди него окончательного предела, но и от приравнивания всех его образов и ликов к единому, достойному многократно повториться в других. Поэтому непонимание Абсолюта вместе с логическим преформизмом вообще сталкивают нас с трезвым видением многозначности способов разрешения всякого противоречия. Это – не унылое единство однообразия, это целый спектр, это единство многообразия. Вопреки идеалу всеупрощающего, подогнанного под ранжир порядка в природном, социальном и духовном мире, вопреки архаическому однолинейному монизму, в действительности никакое противоречие не разрешается однозначно, а, напротив, порождает спектр возможностей, не только сосуществующих друг с другом, а одновременно также и обогащающих друг друга. Важно понять одно: человек-субъект, как тот, кто погружается в процесс разрешения противоречия, имеет дело не с предопределённостью и унификацией, а с принципиальной непредопределённостью и с

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 214.

целым спектром состязающихся и взаимодействующих возможностей. Таково его поприще.

Печальная необходимость, в своё время диктовавшая в истории культуры выбор из числа многих, разноликих ценностей какого-то одного, унифицированного типа, проистекала либо от примитивного варварства, либо от тяжкой бедности условий для культурного прогресса, для личностного развития. Что же касается универсального и конкретно-целостного развития человека, то оно может совершаться только путём ничем не скованного, заранее не заданного умножения индивидуально-личностных способов бытия, только через полифонию всех многоликих осуществлений этого развития.

Общество целостных людей – коммунистическое общество – Маркс рассматривал как впервые окончательно порвавшее с *натурализацией* культуры, с отношением людей к собственной истории и её логике, как к чему-то фатализованному. Система разделения деятельности, мир отчуждения вполне закономерно включали в себя такую натурализацию, причём не воображаемую, а реально осуществляемую через уподобление тенденций общественного прогресса – естественным процессам. Создаваемые и воспроизводимые деятельностью людей условия наделяются квазиприродной самостоятельностью: «...эти условия... независимы от индивидов и, хотя они порождены обществом, представляются как бы *природными условиями*, т. е. недоступными контролю индивидов...»¹. Отчуждённые отношения не случайно выступают «как необходимость природы»². Напротив, естественная необходимость снимается в её непосредственной форме именно вместе с универсальным развитием деятельности, с преодолением господства задач собственно материального производства над прогрессом культуры. Конкретно-целостный человек впервые перестаёт нуждаться в том, чтобы придавать движению своего мира культуры естественно-детерминированный, неотвратимо инертный характер, и утверждает как себя, так и каждого другого в мире живой деятельности, в мире «делания судеб».

На далеко не прямых и не гладких исторических путях к осу-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 107.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 446.

ществлению цели, знаменующей собой смену эпох и поэтому заслуживающей имени великой, первоначально не может не сказываться давление тех условий, внутри которых приходится начинать дело. Тесно обступающие и жёстко ограничивающие обстоятельства вынуждают выбирать соответствующие их природе средства и заботиться о навязываемых ими требованиях, а тем самым диктуют борьбе против них свою собственную логику. к тому же вряд ли верно представлять себе исторический процесс как простую реализацию в безразличном материале заранее, раз и навсегда составленного схематического проекта. Разве мы не знаем примеров того, что само принятие величественно звучащей цели и авторитетного идеологического знамени выступало средством для весьма прозаических, политико-прагматических устремлений, куда более земных и грешных, чем святые слова лозунгов? Однако, чем коварнее логика борьбы, тем важнее в любых её перипетиях и превратностях, поистине несмотря ни на что, хранить в высокой чистоте и незапятнанности саму цель, саму духовную ориентацию и определяемые ею критерии верности каждого шага пути, сами теоретические и нравственные принципы, образующие коммунистический идеал, хранить неуступчиво и бескомпромиссно своё видение перспектив движения.

Коммунистическое воспитание по своему понятию (и в своей самой адекватной дефиниции) есть именно формирование целостно развитого человека, и, следовательно, у него нет в конечном счёте никаких иных перспектив, кроме прочерчиваемых этим его идеалом, непрерывно обогащаемых и конкретизируемых по мере осуществления его предпосылок. Однако эти перспективы – не некие безразличные ко всей сегодняшней насущности холодные звёзды на метафизическом небосклоне, для нас это – совсем земные, живые принципы, по-настоящему работающие в нашем настоящем. Эти принципы включают в себя по меньшей мере следующие три пункта.

Во-первых, коммунистическое воспитание формирует человека с самой полной и богатой культурно-исторической заинтересованностью, общественной посвящённостью. Всю свою жизнь без остатка такой человек посвящает всеобщему беспредельному прогрессированию, т. е. делу коммунистиче-

ского переустройства мира как открытому многомерному процессу, который свободно взращивает самоустремлённость *каждого* и тем самым свободную самоустремлённость *всех*. Поистине человек этот есть не что иное, как ставший его собственным, внутренне принятый им в себя *мир* и притом мир, отнюдь не ютящийся в пределах «микромасштабов», но широко простирающийся во времени, в пространстве и во всех иных измерениях, непрестанно раздвигающийся, непрестанно обогащающийся мир – живая его эйкумена. Самопосвящённость такого человека равно далека от всех подделок под неё: от слепой приверженности фанатика-ролевика, «цельного» в своей убогой однолинейности, и от условного участия самоутверждающегося приспособленца, живущего по логике утилитарной сделки с обществом, внутренне остающегося «посторонним» и безразличным к нему, а снаружи оснащённого всеми признаками и навыками «проходить» по тестам стопроцентности и удовлетворять формальным требованиям извне.

Коммунистическое воспитание как раз и призвано не делать человека лишь составной частью, *принадлежностью* или функциональным придатком социальной действительности, активным и сознательным в пределах своей придаточности и принадлежности, а равно и не превращать его в существо, *замкнувшееся внутри себя* и вступающее лишь в отношение взаимного использования с социальным целым, но открыть человеку всю полноту и всю конкретность социальной действительности как того мира, внутри которого он может и должен *обрести себя самого подлинного* и свою собственную, внутрь себя принятую действительность. Открыть культурно-исторические задачи человеку не как внешние, требующие «учёта», а как его собственные задачи, вершимые в действительности дела, как его собственные дела, пронизывающие мир проблемы-противоречия, как его собственные жизненные противоречия, зовущие его отдать свои силы их созидательному разрешению, – вот в чём миссия коммунистического воспитания.

Когда В. И. Ленин характеризовал коммунистический труд грядущего, истинно заслуживающий такого наименования, как труд «вне нормы», «без расчёта на вознаграждение», «без условия

о вознаграждении», он, очевидно, предполагал именно посвящённость каждого человека всеобщему трудовому созиданию и самопреображению в деятельности. Ведь любое вознаграждение, любое условие или извне диктуемая норма есть нечто мизерное и ни в коей мере не способное заменить собою творческую мощь настоящей посвящённости человека самой сути дела, мощь его бескорыстной преданности всеобщему духовному смыслу прогресса, а не его конечным и вещественным плодам и побочным или промежуточным результатам. Переход «к уничтожению разделения труда между людьми, к воспитанию... *всесторонне развитых и всесторонне* подготовленных людей»¹ означает извлечение человека из бытия *частичным* и расщеплённым субъектом и возвышение его до целостности развития, до действительного воссоединения всех форм духовной культуры, на уровне которой высокая сила самоустремлённости и смысловых излучений как побудительный мотив и как преодолевающая воля столь велика, что с нею не идут ни в какое сравнение прежние потребности, интересы и ценностные ориентации.

Во-вторых, коммунистическое воспитание несравненно поднимает *достоинство* человека как духовно-суверенного субъекта всей своей жизни, всего своего мира, как нравственно-автономной личности, как осваивателя и творца всех норм и ценностей, как универсального вопрошателя и самоустремлённого решателя всех проблем и загадок бытия. И это – не то убогокомпенсаторное «достоинство», функция которого лишь суррогатно восполнять и маскировать реальное ничтожество человеческой ситуации и условий реальной жизни, это – действительное достоинство, прогрессирующее не иначе, как посредством деятельного преобразования как объективных обстоятельств и условий жизни, так и своих собственных человеческих качеств, способностей и потенций – всей «структуры субъективности». Это – столь же мало культивирование одних лишь тех внутренних психологических «состояний», обманчивого «чувства» достоинства и самоослепляющей горделивости, если не чванства, которые лишают человека самокритически-трезвого видения своих несовершенств, сколь и внушение решимости

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 40. С. 315.

отрекаться даже от тех способностей ума и совести, которые у человека есть, в пользу безличных унифицированно-усредняющих образов и институциональных форм, наделяемых всеведущей разумностью и гарантированной всеблагостью *вместо* своих приверженцев-упователей. Достоинство действительное всегда самокритично. Оно ориентирует не на понижение или повышение самооценки и вообще не на «измерение» себя как некоей величины, а исключительно на взращивание и обновление практически-реальной *самостоятельности* человека, на развитие способностей принимать на себя *ответственность* во всё более широкой и всё более многомерной сфере бытия – способностей погружаться в проблемы и находить им творческие *решения*. И ни на что не взваливать свою меру ответственности и свою необходимость принимать решения, касающиеся не одной только узкой специальности, но всех определяющих моментов, характеризующих способ включения человека в социальную связь и его бытие в качестве социального и нравственного субъекта, в качестве гражданина, лицом к лицу с другими людьми, близкими и дальними, лицом к лицу с человечеством.

Другими словами, коммунистическое воспитание направлено на формирование в каждом человеке того умения удерживать своё социальное бытие под идейно-нравственным и духовно-смысловым контролем, которое отличает подлинную интеллигентность и которое должно перестать быть привилегией немногих. Тогда-то общество и станет «обществом всеобщего интеллигентного труда»¹.

В-третьих, формирование человека самопосвящённого и самостоятельного – подлинного субъекта в его конкретной целостности – возможно не иначе, как внутри *субъект-субъектных* отношений. Человек только тогда становится открыт миру и мир открыт ему, когда этот человек целиком – в своих явных и неявных потенциях – умеет быть открытым другим людям, тем, по отношению к кому он сам есть действительный субъект, тем, кому адресовано его бытие, его жизнь. Маркс называл это взаимным свечением человеческих сущностей навстречу друг другу. Только таким пробуждающим излучением и осуществляется собственно

¹ Смирнов Г. Л. Советский человек. М.: Политиздат, 1971. С. 306.

духовное влияние, возвращающее самые тонкие и сложные способности, самые сокровенные струны человеческого Я.

Для *объектного* воспитания всё дело формирования нового поколения в конечном счёте сводится к соответствующей обработке, приводящей «сырьё» в надлежащее состояние, отвечающее идеальной объектной модели – образцу воспитанности, или зрелости. Общение при этом предстаёт как нечто вторичное, производное от связи человека с объектными обстоятельствами и условиями. Более того, само общение выступает как якобы слагающееся из отношений каждого субъекта к другому как к объекту своего рода. Напротив, в формировании целостного человека *всё дело* воспитания и образования заключается в пробуждении и развитии способности к общению и наполнении его содержанием. Для коммунистического воспитания нет такого содержания, которое не бралось бы *внутри* общения, внутри субъект-субъектных отношений. Всякий феномен не только культуры, а равным образом и природы берётся не просто в его безразличном существовании, а в его включённости – актуальной или потенциальной, прямой или косвенной – в контекст человеческого общения, в деятельность, строящую это общение. Такова всеопределяющая, всепронизывающая атмосфера образовательного процесса, его дух. Поэтому и субъект-объектное отношение предстаёт здесь не как нечто самостоятельное и в самом себе укоренённое, а лишь как момент, принадлежащий и подчинённый контексту субъект-субъектных связей, которые только и придают этому моменту и конечную целесообразность и глубинный смысл. Здесь всегда и во всём направленность на объекты и умение ценить их утверждается лишь *ради* над-утилитарного, бескорыстного и всё в себя приемлющего саморазвития субъективных⁸⁾ сил – всего собственно человеческого в людях. и обратно: ничто собственно человеческого никогда и ни в чём не низводится до уровня вещи, до уровня средства. Отсюда понятно, что *метод* воспитания, адекватный этому, с самого начала требует отношения к воспитанникам только как к субъектам и именно поэтому растит в них целостных субъектов. Всякая способность, всякое умение, качество и навык – всё подчинено одному великому искусству – быть открытым миру человеком, духовно-нравственной личностью, быть *субъ-*

ектом процесса общения. И нет более благоприятной атмосферы, чем открытое общение, для расцвета любых созидательных потенций человека, известных ныне и неизвестных, ожидаемых и самых непредвиденных.

Само собой разумеется, что выращенный из ничем не подменённого открытого общения человек не станет тяготеть к отречению от своей самостоятельности, к бегству от своей деятельностно-творческой свободы под опеку фатализованного и сулящего гарантированное от проблем существование Порядка Вещей, т. е. к бегству от автономии к гетерономии. Напротив, такой человек будет излучать на всех других щедрую энергию, пробуждающую от убожества несuverенности. Поистине, воспитание целостно развитого человека – это «цепная реакция» подлинного гуманизма.

Наконец, коммунистическое воспитание есть такой процесс, который не должен и не может идти просто-напросто «в ногу с жизнью», но, напротив, призван идти *вперед* – настолько впереди, насколько это диктуется его существом, его революционным духом, его задачей – формировать такие способности и духовные силы, которые открывают врата будущего, которые в противоречивом хоре сегодняшнего представляют смелый призывный голос нашего грядущего. И каждый по-коммунистически воспитанный человек не может не нести в своей душе звучание этого голоса.

КУЛЬТУРА, ПРИРОДА И ПСЕВДОПРИРОДНЫЕ ФЕНОМЕНЫ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

Как свидетельствует история философии, соотношению мира культуры с миром природным, с так называемым естественным бытием, достаточно часто придавалось значение не просто важное, но и принципиальное, затрагивающее основание и способ построения мировоззренческих систем. В теориях культуры такое соотношение, как правило, входит в состав их наиглавнейших проблем. И это не случайно. Ибо суть дела не в прочерчивании или уточнении внешней границы культурного мира, а скорее в выявлении внутреннего состояния самого этого мира при его *встрече* с тем, что для него выступает как некультура. Суть дела – в развитости субъектов культуры, в их способности или неспособности к культуросозидательному отношению при встрече с чем бы то ни было в действительности вне их самих, а равно и внутри них самих... Заслуживает пристального внимания вот какая тенденция или, может быть, закономерность: чем меньше некий социальный организм продвинул и развит как организм культурный, тем меньше способен он находить вне себя что-то такое, с чем он может вступить в отношения и обращаться как с *тоже* культурой. Чем примитивнее этот социальный организм и чем ниже его место во всеобщей эволюции, тем более свойственно ему видеть в чём бы то ни было – и даже в самом себе – всего лишь натуру, всего лишь разновидность естественного бытия. и наоборот: готовность открыть даже в самых неожиданных и нарушающих порядок предварительных расчётов феноменах – феномены культуры или культурные достояния, готовность вступить в дружеское полифонирование с неизвестными субъектами может быть свойственна лишь достаточно высокому историческому развитию. Конечно, экономически слабый социальный организм просто-напросто вынужден шире практиковать утилитарный подход к миру вне себя, так что ему свойственно сводить значения природы для него к её утилитарному значению в качестве кладовой полезностей в границах хозяйственно-экономических задач. Однако господство подобного рода утилитаристской редукции также и за пределами упомянутых задач связано уже

не просто с бедностью, но с качеством развития – с отсутствием внутренне выработанной способности к *над-утилитарному* отношению к миру.

По тому, как именно обращается социальный организм со всем тем, что *для него* есть природа, а особенно по тому, доводит ли он своё существование до экологического кризиса и как именно пытается с ним бороться, можно судить о степени его развития в качестве организма *культурного*. Характер отношения к сфере так называемого естественного бытия и широта границ этого отношения есть для каждой определённой культуры тот пробный камень, с помощью которого подвергается критическому испытанию её внутреннее существо, её состоятельность. Если субъекты, притязающие быть носителями культуры, тем не менее привыкли воспринимать всё то, что выходит за пределы их социального обихода, а равно и за пределы предусмотренных этим обиходом средств и ценностей, либо положительно утилитаристски, либо с безразличием, легко переходящим в недоверие и враждебность, то законен вопрос: оправданы ли их притязания? И не являются ли они собой кого-то вроде тех, кого Карел Чапек столь символично изобразил как «саламандр»¹⁾? Позиция «саламандровости» как раз и заключается в том, что допускается исключительно нечто пригодное для заранее наличествующих или хотя бы заранее запланированных потребностей. А то, что нельзя потребить и израсходовать, отвергается с порога. Отсюда и представление о мире, как содержащем в себе только то, что может быть взято в «практическое» распоряжение, только пассивно мёртвое или умертвимое. Какой бы крайней ни казалась эта позиция, она выглядит как доходящее до карикатуры домысливание реальных устремлений техно-сциентистской тенденции, которая с самого начала руководствуется девизом: *всё действительно объектно, и только объектно подлинно действительно*²⁾!

Когда этим девизом прочерчивается граница между тем, что имеет право на существование, и тем, что лишено такого права, тогда, естественно, всё над-утилитарное, всё, лежащее по ту сторону сферы объектных средств и материалов, воспринимается как недействительное. Если же это нечто, не достойное признания, всё же не удаётся теоретически отринуть и практически зачер-

кнуть, то оно выступает как угрожающее: против него включается некий механизм охранительной агрессивности или, скажем строже и точнее, механизм *антагонирования*. а между тем допущение над-утилитарных феноменов и – шире – допущение феноменов не объектных есть абсолютное условие прогресса культуры в человеческой истории и прежде всего в истории становления человеческой личности. Поэтому-то столь симптоматично всё то, что касается отношения социального организма к тому, что для него есть некое вне- и докультурное бытие. Поэтому-то столь важно установить границы способности к над-утилитарному, культуророзидательному отношению со всем встречаемым в мире. Скажи, как ты относишься к природе, и станет ясно, кто такой ты сам!

И.-В. Гёте в своё время мудро заметил, что и свой собственный, родной язык начинаешь впервые по-настоящему понимать лишь после того, как изучишь языки иные, непохожие... Вот и возникает законный вопрос: не пытается ли культурный субъект избежать самокритичного постижения самого себя и испытания своей собственной состоятельности, когда неразборчиво зачисляет всё пока ещё им не освоенное (и, как удобнее думать, никем другим тоже не освоенное), непредусмотренное в обиходе и далёкое от него под рубрику «натура»? А всё натуральное, в свою очередь, отождествляет с бессубъектной действительностью, где одно только объектное («кладовая объектов») реально? Не найдётся ли разгадка некоторых трудностей в проблематике встречи и взаимопонимания с иными, таинственными и далёкими цивилизациями здесь, на земле – в нашей культурно-исторической самокритике?

На последовательное осуществление культурно-исторической самокритики как раз и ориентирует Марксова концепция истории. В составе последней не только трактуются различные и многосложные аспекты взаимоотношения между культурой и природой, но и содержится весьма интересная проблема, касающаяся таких особенных исторических феноменов, которые суть, вне всякого сомнения, всецело продукт исторический, продукт социально-определённой деятельности людей, но в то же время реально уподоблены природным, естественным явлениям. В этой проблеме с наибольшей отчётливостью и остротой пред-

станут теоретические трудности, касающиеся взаимоотношения культуры с природой. Тексты Марксовых сочинений дают нам богатый материал, позволяющий уяснить его понимание подобных псевдоприродных феноменов. Это понимание в то же время выступает как теоретическая критика этих феноменов, необходимая для проникновения в существо культуры. Само собой разумеется, что при этом решающее значение должно придаваться тому, как Маркс реально воплотил своё понимание проблем во всём многомерном системном *контексте* своего исследования и какие тенденции дальнейшего движения понятий сделал необходимыми при всякой предметной реинтерпретации.

Говоря о культуре, необходимо прежде всего подчеркнуть, что она есть такая особенная действительность, которая категорически не подводится под Гераклитову характеристику космоса: «Мир, не созданный никем из людей...»³⁾ Ибо несозданность есть характеристика мира как только *природного*. В противоположность последнему культура есть мир созданный – созданный именно людьми. Более того, он не просто однажды произведён и затем сам собой сохраняется, существуя вне и независимо от породившего его человеческого созидания, но в противоположность природе необходимо нуждается в непрерывном воспроизведении. Бытие культурного мира возможно исключительно благодаря процессу человеческой деятельности, которая своим ритмом поддерживает и обеспечивает его существование. Вне деятельностного процесса и без него культура, так сказать, засыпает, переходя в состояние потенциальное, а если совершенно выпадает из сферы деятельностных устремлений, то превращается в археологические останки, в руины...

Мир культуры – это «мир человека»¹. Таково было Марксово видение уже в период *становления* его философских взглядов². Что же касается классического периода его творчества – периода создания «Капитала», – то там видение мира культуры как деятельностного мира человека получило фундаментальное обоснование в целой системе понятий, важнейшие из которых суть: производство, духовное производство, универсальный труд

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 414.

² См.: История общественной мысли. М., 1972. С. 78^{2*}.

(*allgemeine Arbeit*). В наибольшей степени существенна категория *производства*, понятая, разумеется, не узкоэкономически, не как изготовление, а во всём том её философско-историческом смысловом наполнении, которое впервые открыл и которое придал ей сам Маркс.

Эта категория схватывает диалектику общественного прогрессирования как диалектику продуцирования и репродуцирования людьми *всей их действительной общественной жизни*, т. е. не только вещного богатства, не только средств существования, но (даже и посредством потребимых благ) *всего богатства человеческого развития*, всего мира человека. Тем самым категория производства чётко выявляет *ненатуралистический* характер Марксовой теории исторического процесса, а соответственно и теории культуры.

Натурализм в истолковывании культуры, взятый в наиболее широком смысле и наименее карикатурном виде, заключается в том, что культуру *сводят* к одной из ступеней или к одному из формообразований в ряду прочих ступеней *естественной* эволюции, занимающих каждая своё место в заранее построенной чисто онтологической схеме, или иерархии. Получается, что культура есть всего лишь ещё одна форма движения материи *наряду* с прочими формами её движения, каждая из которых отличается частной качественной спецификой. В культуре не видят при этом чего-то большего, нежели одну из нот в онтологической октаве бытия, чего-то большего, чем часть природы. Отсюда и притязание на право экстраполировать общие законы природы на сферу общественной и культурной жизни, что и характеризует методологический натурализм.

В противоположность всякому натурализму Маркс утверждает историзм, требующий принципиально иного, нежели к природному бытию, подхода к культуре. Именно категория производства и раскрывает принципиальную инородность подхода к культурному миру по сравнению с внекультурным (для каждого конкретного культурного мира). Культурный мир строится человеческой деятельностью не как ещё одна разновидность природного бытия, дополняющая и продолжающая собой предшествующие, но как *сущностно* иная действительность, которая необходимо включа-

ет в себя воспроизведение любых – а в тенденции, в перспективе всех – форм движения материи, любых и всех форм природы, однако никогда не сводится к такому их воспроизведению. Культура движется не только в тех возможностях, которые реализуемы до неё и без неё в природе, а ещё и в таких, которые *созданы исторически* и которые до человечества и вне его деятельности невозможны. Творческий ритм культурного мира сопряжён с непрерывным передвиганием границы между возможным и невозможным, между натурой и культурой грядущего. Культурный мир живёт деятельностным устремлением в грядущее.

Этот принципиальный историзм и эта ненатуралистичность культуры отнюдь не есть нечто такое, что само по себе могло бы предполагать, содержать в себе или влечь за собой изолированность от природных предпосылок и богатств естественного бытия, замкнутость и отгороженность от них, а тем более враждебность и разрушительность в отношении природы. Совсем напротив, именно в той мере, в какой культурный мир освобождает себя от слепой сопринадлежности к чему-то унаследованному от природы – человек как субъект культуры впервые обретает способность к настоящей, универсальной близости к ней. Он обретает способность приобщаться к её тайнам и проникать в её тенденции, не скованную никаким априори предписанным требованием собственной природы, никаким диктатом специфической врождённой избирательности. Тогда он приходит вовсе не как носитель своего собственного масштаба, своей меры и своей сущности, которые более или менее инородны и чужды каждому особенному феномену природы, – он приходит не ради привнесения в неё определённого ограниченного порядка, не ради своей предустановленной корысти, не для того, чтобы *навязывать себя* природе. Тогда он способен вникать в конкретное многообразие её собственных, в себе и для себя сущих мер и сущностей, её собственных масштабов, чтобы бережно и заботливо охранить её реализованные и нереализованные возможности, её тенденции и стихии, а тем самым вовлечь природу в качестве участницы в тот творческий прогресс, где человек и себя обретает обновлённым и обогащённым. Чтобы взять природу под свою стратегическую ответственность и бескорыстную заботу, человек должен

быть максимально последователен в качестве субъекта принципиально ненатуралистических сил, в качестве субъекта культуры, он должен быть максимально продвинут *культурно-исторически*.

Если же исторически определённые общества вели и иные ещё ведут себя в лучшем смысле с невозмутимым безразличием к природе, какова она есть в себе и для себя, а, как правило, обнаруживают свою разрушительную и невозвратно губительную беспощадность к ней, практикуя не ведающий внутренних запретов утилитаризм (природа – отданная на разграбление кладовая полезностей), то объясняется это, по Марксу, сугубо специфическими социальными и классово-определёнными тенденциями (такими, как овещнение и т. п.). Человек становится губителем природы не потому, что он слишком далеко ушёл от неё, не потому, что сделался чрезмерно внеприродной, далёкой от естественности и простоты, самодеятельной и самопрогрессирующей силой, но, как раз, напротив, потому что он в пределах некоторых специфических социальных отношений ведёт себя аналогично безответственно грубой природоподобной стихии. Разрушительность цивилизаций по отношению к их экологическому окружению и естественным предпосылкам вообще коренится не в их культурно-исторической выделенности из природы, а, наоборот, в недостаточной выделенности человека из стихийного, неконтролируемого бытия, подобного природному, а в недостаточной продвинутости по путям творческого самовоспитания. Природа страдает от хищничества и потребительства там и тогда, где в первую очередь страдает сама культура.

Именно в качестве культурного субъекта человек научается обращаться с природой так, как не способна в принципе никакая естественно-натуральная, внекультурная сила. Ибо он встречается с ней не как лишь утилизатор, но как осваиватель её во всех измерениях своего культурного мира – объектно-познавательных, художественных и нравственно-духовных. Ибо он именно в качестве культурного субъекта научается включать природные феномены в сферу своего полифонизирующего, или, по меньшей мере, диалогического, отношения.

Культура не есть часть природы, не есть её дополнение, продолжение лишь её собственных имманентных возможностей.

Культура сугубо «искусственна», сугубо исторична. Однако вполне последовательно провести и довести до всех выводов этот Марксов историзм в понимании культуры невозможно без его распространения равно и на понимание природы. Дело в том, что на самом деле отношение человека к природе тоже всецело исторично, а не натуралистично. Другими словами, задача состоит не только в том, чтобы оградить теорию культуры от неисторизма и натурализма, но ещё и в том, чтобы искоренить натурализм в той сфере, которую он считает своей опорой и надеждой, – в сфере отношения к природе.

Тем не менее проблемами, составляющими наибольшую трудность, оказываются вовсе не те из них, которые связаны с культурно-историческим и социальным истолкованием техники и естествознания как сфер практического и теоретического отношения человека к природе. Здесь как раз достигнуты немалые успехи в направлении к раскрытию исторического характера всего технического прогресса, глубоко социальной его детерминированности и фундаментально гуманитарного содержания, таящегося под внешне чисто сциентистской оболочкой. Наука и техника суть сферы человеческой культуры – и по своей сущности, и по своим тенденциям и перспективам. Никакие антигуманитарные веяния не могут заслонить этого обстоятельства.

Что включает в себе истинно трудную проблему, так это форма самих социальных процессов – в том числе и тех, которые налагают свою печать и на характер научного познания, на стиль мышления в естествознании, на судьбы технического развития, а именно такая форма, которая *реально* уподоблена стихийно-природным феноменам.

Речь идёт, во-первых, о действии социальных закономерностей в масштабах целых крупных общественных организмов, таких, например, как капиталистическая формация, во-вторых, о ситуации, в которой оказывается человек перед лицом достаточно жёстко детерминирующих его факторов внутри экономики и вне её – в различных институционализированных и иерархизированных структурах. И в масштабах целых формаций, и в масштабах детерминации индивидуальной человеческой жизни общественная закономерность может выступать не только как непосредственно

культурно-историческая, имманентная человеческой предметно-преобразовательной деятельности, а и как якобы внедеятельностная, внечеловеческая сила, которая лишь приложена к жизни людей *извне*, подобно тому как бывают приложены естественные силы к природным организмам. Это в действительности вполне исторические силы – их создала и воспроизводит человеческая деятельность, и тем не менее они выступают в облике сил естественных, стихийно-природных. Если принимать их *некритически* такими, каковы они в их явном непосредственном облике, то возникнут достаточно веские основания рассматривать закономерности человеческого общества как всего лишь частный случай и модифицированное продолжение законов природы.

Дело, таким образом, заключается в том, чтобы научиться, опираясь на опыт Марксова анализа, критически исследовать подобные псевдоприродные феномены, прослеживая, как и почему их историческая сущность получает форму действия и проявления столь превратную.

К. Маркс в предисловии к первому изданию «Капитала» писал, что он смотрит на развитие экономической общественной формации как на естественноисторический процесс¹. Не заключается ли в таком соединении двух разнопорядковых характеристик некая антиномия? Отнюдь нет, поскольку речь идёт здесь лишь о том, что развитие общества носит закономерный характер и что у него есть своя собственная, действительная, ни от какого произвола не зависящая имманентная логика. В этом, разумеется, общественно-экономическое развитие *подобно* развитию чисто природному, поскольку оно *тоже*, хотя и по-своему, закономерно. В пределах такой уподобляющей *абстракции* исторический процесс выступает как процесс *тоже* естественный. Но и только. За этими пределами обнаруживаются принципиальные различия сравниваемых процессов, их сущностная инородность.

Следует вместе с тем иметь в виду, что культурно-исторический процесс имеет дело с природой не только как с чем-то вне себя, но одновременно также и внутри себя – как с природой *снятой*, преобразованной и включённой в его собственную сферу. В своём общественном производстве люди, осваивая природные ус-

¹ [См.:] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 10.

ловия и естественные предпосылки своей жизни, обращают их во внутренние, снятые условия и столь же снятые предпосылки. Тем самым внутри исторического мира складывается и разрастается целое царство естественных потребностей. Как бы ни было обширно это царство, в принципе и в конечной тенденции, в деятельности своём назначении и стратегической перспективе оно остаётся подчинённым моментом внутри самодвижения культурно-исторического. Однако лишь немного можно сказать об этом царстве, беря его только в принципе и в конечной тенденции, ибо для такого рассмотрения приходится абстрагироваться от конкретной истории. Так, Маркс имел основания заметить: «Как первобытный человек, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороться с природой (выражение „бороться“ здесь не следует, разумеется, понимать буквально или в смысле антагонизирования. – Г. Б.), так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства. С развитием человека расширяется это царство естественной потребности, потому что расширяются его потребности; но в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения»¹.

Совсем другое дело – дело конкретной истории, – как именно осуществляется включение «царства естественных потребностей» в контекст исторического мира, каков конкретный способ этого включения. Наделяет ли человечество вполне реально практически сферу производства средств существования, т. е. собственно материальное, экономическое производство, господством над собой, над всеми иными сферами своей культурно-исторической жизни или не наделяет, от этого зависит и место упомянутого царства в контексте истории. Если наделяет, то всё человеческое развитие, всё культурно-историческое созидание человеком самого себя посредством предметных форм, всё *производство возможностей и средств развития* оказывается подчинённым своему же собственному условию и моменту: *производству средств существования*. И на развитие налагается печать внешней необходимости и столь же внешней экономической

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 387.

целесообразности¹. Если не наделяет, то происходит свободное *самоцельное* (от «самоцель») развитие сущностных сил человека, самоцельное развитие культуры. В первом случае «царство естественной необходимости» хотя и остаётся чисто историческим, но тем не менее уподобляется природным феноменам, т. е. оказывается псевдоприродным. Это маскирует его историчность и как бы переносит ответственность за его содержание с социальных действий человека, социальных групп, классов на некую стихийно-естественную судьбу. Во втором случае упомянутое царство выступает условием и снятым, воспроизведённым в историческом самодвижении человечества его моментом.

Итак, именно недостаточно глубокое освоение природы человеком делает возможным – но и только! – такую историческую ситуацию, при которой человек ещё не выделяет своей собственной культурно-исторической, всецело деятельностной сущности во всей её внеприродности и всё́м богатстве творческих потенций и сил. Ни сама подлинная природа в её первозданной девственности, ни процесс её освоения и снятия внутри исторического мира, т. е. утверждение и нарастающее расширение «царства естественных необходимостей» внутри этого мира, в принципе не могут быть виновниками возникновения и функционирования псевдоприродных феноменов в обществе.

Присмотримся теперь поближе к самим этим феноменам.

Прежде всего следует иметь в виду тот наиболее явно и полно проанализированный в «Капитале» слепо-стихийный способ социальной регуляции, который связан с опосредствованием исторической необходимости *рыночными* зависимостями, в равной степени характерный не только для собственно экономической области, но и для рынка идей, для рынка ценностей. Этот *способ включения* частей и подразделений общества в связь друг с другом Маркс называл *атомистическим*, поскольку замкнутые внутри себя, возведшие себя в самоцель и относящиеся ко всему вне себя исключительно как к средству члены социального целого («атомы») вступают здесь в чисто внешние, утилитарные взаимоотношения, пользуются «другим» как средством. На основе анализа этой ситуации Маркс пришёл к выводу, что при капитализме

¹ См.: Там же. С. 386.

«...рыночные связи и определяющие их условия всё более принимают характер независимого от производителей естественного закона, становятся всё более неподдающимися контролю»¹. Такая же картина складывается и в духовном производстве, точнее в обездуховленном производстве объективированных форм сознания, где людям прививают, в них растят и им внушают чуждые всякому человеческому саморазвитию потребности, формируют вкусы, насаждают нормы и обычаи, враждебные всем высшим потенциям субъектного личностного мира. И всё это предстаёт как власть *как бы естественной* стихии с её течениями, приливами и отливами, волнами и капризами моды и т. п. Рыночно-стихийные зависимости начинают торжествовать над самыми сокровенными силами человеческого духа, вытесняя его и заменяя стандартной продукцией утилитаристских протезов и эрзацев для мысли, чувств, способности принимать решения и т. д. Даже самая контролируемость условий и средств жизни становится лишь выражением её неконтролируемости силами человеческого личностного развития: контроль есть, но это контроль рыночной стихии над человеком.

Обобщённая характеристика буржуазного производства у Маркса в третьем томе «Капитала» такова: «...массе непосредственных производителей противостоит общественный характер их производства в форме строго регулирующей власти и построенного как законченная иерархия общественного механизма процесса труда, – причём, однако, этой властью носители её пользуются лишь в качестве олицетворения условий труда (т. е. не в качестве суверенных личностей, а в качестве исполнителей функций. – Г. Б.) в противоположность самому труду... – среди самих носителей этой власти, среди самих капиталистов, которые противостоят друг другу лишь как товаровладельцы, господствует полнейшая анархия, в рамках которой общественная связь производства властно даёт о себе знать индивидуальному произволу только как всесильный закон природы»².

Так собственный мир человека, мир его социальных отношений выступает как всего лишь среда, как условия, извне детерми-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. I. С. 268.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 453 – 454.

нирующие все его жизненные проявления. «...Эти условия... хотя они порождены обществом, представляются как бы *природными условиями*, то есть недоступными контролю индивидов...»¹ Но представляются они такими не в силу чьего-то заблуждения, не в силу иллюзии, а в точном соответствии с их реальной формой бытия, явной для производителя. Эти условия «возникли лишь в результате некоторого исторического процесса, но для него самого выступают как необходимость природы»², ибо этот исторический процесс *придал* им псевдоприродную форму бытия.

Уже в простом товарном производстве налицо чисто *атомистические* отношения между звеньями социальной системы³. Всё основано на разделении труда, представляющем собой «... естественно выросший производственный организм, нити которого сотканы и ткуются далее за спиной товаропроизводителей»⁴. Атомизация расщепляет и разъединяет решительно всё. Частные интересы – будь то интересы атомизированной эгоистической индивидуальности или интересы класса, клана, отрасли, организации – выступают как *безразличные* к иным и инородным интересам. Каждый извлекает из каждого полезные для себя эффекты. Мир есть фон и кладовая полезных эффектов – только бы их успешно извлечь, присвоить, потребить! Общий же, или взаимный, интерес никем не принят в себя, он – ничей интерес. «... Общественный интерес... не является мотивом, а осуществляется, так сказать, лишь за спиной рефлексированных в самих себя отдельных интересов...»⁵ Каждый частный интерес притязает на самодовлеющее значение и на самоцельность лишь внутри себя. И именно поэтому они все погружены в постоянно нагнетаемую вновь и вновь атмосферу непризнания чего бы то ни было самоцельным и самоценным – атмосферу цинического низведения ценностей до уровня полезностей, самоценных содержаний – к функциональным носителям заранее установленных утилитарных целей, к средствам для последних. В этой атмосфере не признаётся ничего нередуцируемого, не поддающегося нивели-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 107.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. С. 446.

³ [См.:] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 103.

⁴ Там же. С. 116.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 191.

ровке и измерению в единицах полезности, по шкале наперёд установленных величин полезных эффектов. Всё безразлично ко всему, а если нечто обнаруживает свою несговорчивость, то ему это безразличие навязывается всепроникающим давлением потребительского интереса.

Самое существенное при этом – нивелировка и низвержение всех ценностей в качестве ориентаций человеческих устремлений, в качестве личностных достояний и мотивов: все устремления и мотивы низводятся на уровень вполне конечных, вполне ситуативных потребительских интересов. Эти последние диктуют человеку его поведение, притязают на роль критерия актов сознания и воления в качестве именно «частно-индивидуального интереса», интереса голой индивидуальности, отъединённой от мира культуры, который весь целиком только и может на самом деле быть миром человека – человека как личности, как субъекта. Однако именно «индивидуально-частный интерес» выдаёт себя за истинный голос человеческой личности, за её истинную «природу»¹.

В сфере собственно материального производства, воплощающего господство средств существования над средствами развития (в силу чего само развитие понимается не как общественно-человеческое, а как приумножение и обновление фондов средств существования), охарактеризованное выше безразличие атомизированных частей социального целого к другим и ко всеобщему выступает конкретно как система безразличных друг к другу видов труда. Различные отрасли и виды деятельности осуществля-

¹ «...Поскольку меня определяют и насилуют мои собственные потребности, насилие надо мной совершает не нечто чуждое, а лишь моя собственная природа, являющаяся совокупностью потребностей и влечений (иначе говоря, мой *интерес*, выступающий во всеобщей рефлексированной форме)» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 192). В этой ситуации – ситуации овещнённых отношений – что бы то ни было могущее побуждать человека к действию или бездействию, всякая мотивация и всякое устремление рассматриваются как всего лишь «конечное» состояние непосредственной индивидуальности, её «натура», её «природа». Отсюда и проистекает чрезвычайно расширительное употребление термина «потребность», которым обозначают все упомянутые состояния индивидуальной «природы». «Потребностная» точка зрения, в свою очередь, составляет почву для многих видов натурализации и биологизации человека.

ются не как деятельное общение, выполняемое посредством своих произведений – своих опредмеченных форм – общение между людьми, но, напротив, как принципиально разобщённые и лишь вторичным образом вступающие в *вынужденную* взаимосвязь – в *связь-средство* – «социальные атомы». Их собственный всеобщее-общественный характер представлен лишь вне их существующей социальной средой, которая столь же внешняя для каждого из них, как и природная. Их единение и взаиморегуляция есть для них не их собственное внутреннее дело, а лишь вынужденное уступание давлению этой якобы природной среды, в качестве которой выступают они же сами для каждого единичного «социального атома». Они лишь используют друг друга через обмен, и К. Маркс показывает, что «обмен, опосредствованный меновой стоимостью и деньгами, предполагает... всестороннюю зависимость производителей друг от друга, но вместе с тем он предполагает и полную изоляцию их частных интересов и такое разделение общественного труда, при котором единство различных видов труда и их взаимная дополняемость существуют вне индивидов и независимо от них, как если бы это единство и эта взаимная дополняемость были каким-то природным отношением»¹. Так в системе капиталистического разделения труда созданное и воспроизводимое самими людьми регулирующее взаиморавновесие и взаимовлияние частей социального организма через рынок наделяется псевдоприродностью: «правило... действует лишь a posteriori [задним числом], как внутренняя, слепая естественная необходимость...»². Творимая людьми их собственная судьба наделяется свойствами природного рока³.

Когда не сами люди-субъекты заняты регуляцией своего общественного процесса жизни посредством предметных моментов и воплощений этого процесса, а лишь относятся к этой регуляции и её закономерностям как к некоей социальной псевдоприроде, тогда субъектные функции переносятся на предметных посредников как носителей этой регуляции и её закономерностей, на *социальные вещи*. Эти последние поэтому выступают не как при-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 101.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. С. 368.

³ [См.:] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 101.

надлежности личностных миров людей, а как особый мир наряду с людьми, мир, который сам себе принадлежит и которому в конечном счёте принадлежат также и люди, мир *вещных социальных заместителей людей* (такowymi служат как грубо собственно вещи – товары и пр., так и, казалось бы, неощутимые вещи – институты, овещнённые организационные формы и т. п.). Эти посредники, «узурпировавшие» власть тех, кого они опосредствуют, и воплощают интересы социального целого, его тенденции и закономерности. Они – эти «вещи-субъекты» – воплощают в своём теле связи между звеньями общественной и культурной жизни; они представляют всем связуемым звеньям, изолирующимся друг от друга и замыкающимся в чисто физическое время, лик времени социально-исторического: они повсюду и везде господствуют как универсальные эталоны и масштабы для соизмерения всех возможных достояний исторического процесса. Им люди верили себя самих со всеми упованиями и надеждами и ощущают себя внутри мира вещного как в поезде без машиниста, в котором они обречены ехать всю жизнь. Эти-то вещи они и называют Обществом – в противоположность своим собственным «частным миркам». Таков по К. Марксу, мир, овещнённых форм¹.

Феномен овещнения несёт, согласно К. Марксу, первоочередную ответственность за наделение социальных, созданных чисто исторически в процессе человеческой деятельности форм характером мнимой естественности, псевдоприродности. Соответственно этому анализ псевдоприродных симптомов в историческом процессе должен быть основан на Марксовой

¹ К. Маркс в своих классических произведениях строго различает, с одной стороны, то, что он называет опредмечиванием (*Vergegenständlichung*) и что характеризует всеобщий необходимый момент всякого деятельностного процесса, а с другой – *овещнение* (*Verdinglichung*, *Versachlichung*), представляющее собой лишь исторически преходящий и сугубо специфический феномен, преодоление которого входит в задачу коммунистических социальных преобразований. Первое понятие, дающее нам одно из фундаментальных определений диалектики деятельности, незаменимо ценно в марксистской теории культуры. Второе выражает антигуманистические тенденции, коренящиеся в как бы перевёртывании отношения субъекта к своим объектам и в подмене между-субъектных связей объектными; оно охватывает меру действия такого процесса, который враждебен культурному восхождению человечества, понятому в его коммунистической перспективе.

критике капитализма как общественной формации, пронизанной овещением¹.

Без критического преодоления псевдоприродных феноменов в теории последняя не может ориентировать достаточно верно ту практику, которая – в её устремлённости к коммунистическому будущему – призвана реально преодолевать эти феномены в жизни людей, в социальной действительности. Человеческая культурно-созидательная деятельность, человеческая *самодетельность*, по Марксу, есть не что иное, как тот процесс, «...где обусловленная природой необходимость исчезает в своей непосредственной форме»², где культурно-исторические действия людей совлекают с себя окончательно и полностью формы, уподобляемые естественным явлениям, и где способ детерминации деятельности сбрасывает с себя опосредствование псевдоприродными факторами, где, наконец, не собственно материальное производство, воспроизводящее «царство природных необходимостей» в качестве сферы «внешней целесообразности», но производство средств *развития* непосредственно станет той областью, где конституируются определяющие производственные отношения между людьми, – областью, заслуживающей, чтобы её назвали «царством свободы»³.

Овещение порождает псевдоприродные феномены не только на уровне макромасштабов социального прогресса. В качестве псевдоприродных выступают также и институционально-ролевые формы поведения индивида как персонификатора экономических категорий или производных иных социальных категорий. Именно эта сторона дела самым интимным образом связана со всей философской проблематикой теории культуры. Ибо нельзя понять, что такое культура, до тех пор, пока до конца не выяснено, насколько далеко простирается влияние псевдоприродных деперсонифицирующих сил, порождённых овещением. Подобно тому как «...царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внеш-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 453. Здесь Маркс расценивает овещение как одну из главнейших особенностей капитализма.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 281.

³ [См.:] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. С. 386 – 387.

ней целесообразностью, ...по ту сторону сферы собственно материального производства»¹, точно так же человек как личностный субъект культуры начинается *по ту сторону овещнённых* ролевых форм и характерных масок, внутри которых он действует и мыслит всего лишь как представитель социальных вещей – капитала, бюрократических ступеней аппарата буржуазной власти, как всего лишь их одушевлённая функция.

Беспощадность и сила Марксова анализа сказались в том, что он со всей резкостью обнажил дегуманизацию и деперсонафикацию, происходящую со всяким носителем овещнённых ролевых форм и масок. Где есть овещнение, там имеет место и персонификация овещнённых форм – формирование таких способов поведения и мышления индивидов, в которых они суть не более, чем одарённые заданной волей и заданным сознанием выразители и осуществители чисто безличностного и бессубъектного закона социальных вещей. А там, где имеет место персонификация вещей, там вытесняется личность.

Где ответственность возложена на вещи, там человек относительно безответствен. Поэтому Марксова критика капиталистического способа производства завершается критикой соответствующих ему классово определённых типов персонификаций экономических категорий. Задача революционного преобразования исторического мира, таким образом, конкретизируется, в частности, как задача преодолеть механизм персонификации вещей и деперсонификации человека.

Марксов критический анализ овещнённых ролевых форм чрезвычайно важен для теории культуры, в особенности во всех тех проблемах, в которых эта теория взаимодействует с глубинными процессами практики и перспективными устремлениями коммунистического воспитания. Стратегическая цель коммунистического воспитания – всестороннее и целостное развитие личности *каждого* члена общества как необходимое условие всестороннего и свободного развития *всех* – выполнима не иначе, как на пути целостного освоения культуры. Только целостно культурный субъект в состоянии стать принимающим всю громаду задач исторического процесса за непосредственно личные,

¹ Там же.

свои собственные задачи. Только духовная глубина культуры даёт ему возможность видеть эти задачи во всей их диалектической сложности, понимать их суверенно-творчески, созидательно-критически. Между тем целостное развитие каждого предстаёт при его конкретизирующем развёртывании как заключающее в себе немалые трудности.

Прежде всего ясно, что нет и не может быть никакого целостного развития вне освоения множества общественно сформированных (и существующих в виде достояний различных институтов) ролевых функций – различных сторон, лишь соединение которых внутри личностного мира создаёт предпосылки для целостности человека. Но даже если принять во внимание то обстоятельство, что не всякие общественно сформировавшиеся ролевые функции войдут в целостное развитие личности мира каждого (и что, напротив, предполагается их отмирание), всё же мы обнаружим такое постоянно усложняющееся множество подобных функций, самая структура которых вряд ли допускает их личностное освоение. С точки зрения самих этих функций, реалистично говорить лишь о *многоролевом* воспитании человека. В то же время высшая культура самостоятельного принятия решений мировоззренческого и общесоциального уровня, т. е. те способности, без которых не может быть и речи о вполне самостоятельной, выросшей из ролевых одежд социального инфантилизма и по-настоящему нравственно и исторически суверенной личности, в принципе не сводимы ни к какой совокупности ролевых функций. Даже самый совершенный многоролевик отнюдь ещё не есть целостно развитый человек.

Эта трудность – отнюдь не чисто теоретическая. С одной стороны, современная научно-техническая революция несёт с собой, несомненно, необходимость в усвоении целых систем весьма различных и разнопорядковых ролевых форм поведения, сообразных с непрестанно усложняющейся иерархией институтов внутри многомерной общественной жизни. от каждого всё настоятельнее требуется добротное и компетентное владение социальной ролью, принятой к исполнению. А число таких ролей множится неотвратимо. Но, с другой стороны, именно растущее множество социальных ролей чревато накоплением в них таких сил инерции,

преодоление которых, жизненно важно для творческого решения кардинальных проблем прогресса, невозможно иначе, нежели посредством надролевого контроля со стороны личностей. Самоё существование систем ролевых функций станет всё больше зависеть от того, насколько каждый человек способен не только исполнять точно и строго свою роль, но и становиться над любой ролью, чтобы принимать социально-творческие решения.

В этом обострённом виде проблема и напоминает нам о том, пониманию чего учит нас Марксов анализ: личностный субъект начинается лишь по ту сторону ролевых форм. Способность человека действовать надролевым образом вовсе не означает простого отбрасывания любых ролей. Ролевые формы сохраняются и прогрессируют. Но они не сохраняют того овещнённого характера, который неотъемлемо сопровождает их в условиях социально-антагонистического разделения деятельности и атомистического способа включения частей социального целого в связь друг с другом. Это указывает на чрезвычайно важное различие, разделяющее роли овещнённые и роли, сознательно рассчитанные не только на внутриролевое, но и надролевое поведение человека. Первые захватывают человека в свои объятия и удушают его личностное развитие. Вторые предусматривают способность человека выходить по ту сторону их собственного формального зафиксированного содержания становиться субъектом-творцом.

Стратегия целостного развития человека ориентирует на то, чтобы всегда преобладало надролевое, творческое содержание – преобладало как в повседневной ткани жизненных отношений, так и, особенно, в процессе воспитания на всех его стадиях. Дело тут вовсе не в количественном перевесе, дело в принципиальном подчинении любых социально-институциональных средств развития человека, любой социальной «техники» – высоким целям духовного возвышения каждого человека, т. е. всему тому, что Маркс называл самоцельным развитием человеческих сущностных сил.

Однако понятие о самоцельном развитии осталось бы всего лишь некоей неоправданной отвлечённостью, если бы не находилось в нерасторжимом единении с идеей о превращении труда в *самодетельность*, т. е. в такую деятельность, которая обладает всей полнотой и многомерностью смыслового, духовного

устремления в действительный мир, всей полнотой и глубиной посвящённости его диалектике. в переводе на язык обыкновенного рассудка самодеятельность есть труд, ставший первойшей потребностью всей человеческой жизни, или, говоря чуть строже, – труд, ставший высшим и самоцельно развивающимся самоустремлением человека. Значит, самоцельное развитие отнюдь не следует понимать как удовлетворённое самим собою действовани- нис в пределах наличной ситуации «здесь и теперь», как отвержение идеальных программ-проектов и идеалов, зовущих выйти далеко за эти пределы, как ослабление целевой устремлённости и замыкание её внутри себя самой. Правда, в обыденных представлениях и в ходячем словоупотреблении «самоцель» часто обозначает именно самозамыкание и самодостаточность, сопряжённые с отказом от смысловой, духовной посвящённости чему-то далёкому, лежащему вне заранее установленных границ. Но когда Маркс говорит о самоцельном развитии человеческих сущностных сил, то подразумевает не только не ослабление его устремлённости, но радикальное усиление и свободное развёртывание именно благодаря тому, что преодолевается подчинение человека, подчинение человеческой культуры диктату «внешней целесообразности». Самоцельное развитие превыше всякого средства, всякой суммы объектных обстоятельств, оно никак не задано функционально или служебно, не является функцией от каких-то наличных потребностей или соображений полезности. Но оно обладает устремлённостью столь широкой и глубокой, принявшей в себя мир столь полно и диалектически конкретно, что мощь этой устремлённости несравнимо превышает всё, к чему только вообще может быть способна деятельность, сообразованная с вовне избранной или извне заданной целью, т. е. внешне целесообразная деятельность. Ибо самодеятельность не только присваивает мир и не только ценностно осваивает его, но ещё и *посвящает* себя ему как внутренне *приятному в себя*. И именно потому, что она приемлет в себя мир, она свободно развёртывает *авторствующее* отношение субъекта ко всему, что он встречает в мире. Эту-то мысль и высказал Маркс, когда предвидел, что способность каждого человека быть не только исполнителем, а равно и автором своей исторической драмы

наиболее полно расцветёт именно в «царстве свободы», царстве самоцельного развития, где человек «производит себя во всей своей целостности», где «...он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления»¹. Это «абсолютное движение становления» включает в себя безграничное обогащение смысловой, духовной *посвящённости* человека творческой диалектике мира.

Идея самодеятельности есть бесценный ключ к самому сокровенному существу культуры, к её внутренней диалектике. Во-первых, оно позволяет видеть, что адекватное *понятие культуры* должно быть формулируемо – в свете коммунистической перспективы исторического процесса – не как понятие объектное, толкующее о некоей «ничьей», бессубъектной реальности, но как такой теоретический «образ», который имманентно включает в себя действительные междусубъектные отношения. Огрублённо говоря, это должна быть не только *мысль о культуре*, но равно и внутренне культуросозидательное *отношение*, не только форма теоретического воззрения на предметные воплощения творчества, но и актуальное *бытие* самого творчества как духовной работы, как действительного ритма культуры.

Во-вторых, идея самодеятельности направлена на слияние, казалось бы, полярно⁴) противостоящих друг другу явлений: предельно высокого в деянии творцов культуры и самого повседневного в жизни каждого человека. «Часто с понятием культуры ошибочно связывается представление о чём-то сверхобычном, почти недоступном в сумерках обыденной жизни. Между тем как, наоборот, культура тогда таковой в сущности и будет, когда войдёт во все дни жизни и сделается мерилем качества всех наших действий»². Эти прекрасные рёриховские слова удивительно точно созвучны лейтмотиву ленинских высказываний о культуре в последние годы его жизни, а именно – призыву сосредоточить силы на деле культуры. Мы находим здесь существенный принцип, определяющий отношение к культуре с позиций целостного развития человека.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

² Рёрих Н. К. Твердыня пламенная. М., 1932. С. 151.

КАТЕГОРИЯ ПРОТИВОРЕЧИЯ И ЕЁ МИРОВОЗРЕНЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ

Самая очевидная функция критики состоит в том, что в ходе критического процесса выявляется ложность определённых представлений. Тем самым критика помогает уберечься от опасности впасть в заблуждения, присущие критикуемым взглядам. Правда, нельзя не помнить и о том, что никакие, даже самые блестящие, успехи в опровержении иных концепций в научном споре не дают одержавшему победу оппоненту какой-либо гарантии избавления от собственных настоящих или будущих заблуждений. Однако у критики есть и другие, менее очевидные и в то же время более существенные функции – творчески-поисковые, специфически исследовательские. Собственно диалектическое понимание места и роли критики в познании, да и вообще в духовной культуре отличается как раз тем, что оно чётко выявляет и связывает с идеей содержательного противоречия именно творчески-поисковые функции критического процесса, благодаря которым происходит обогащение и углубление позиции самого критикующего субъекта. Дело в том, что существует достаточно обширный класс проблем, решения по которым не находятся посредством только чисто позитивного исследования, без обращения к критике. Тогда-то именно критика и может способствовать отысканию пути к истине, опираясь на анализ исторического опыта конфликтных взаимодействий между различными концептуальными тенденциями.

В истории диалектической мысли наблюдается ряд преемственно наследующих друг другу попыток ассимилировать поисковые функции критики сначала в составе диалогически организуемого размышления, затем внутри целостной и систематически построенной теории. Диалектическая мысль неотступно стремилась проникнуть в объективные основания, благодаря которым полемически конфликтующие точки зрения становятся необходимыми как предваряющие собой некую синтезирующую и снимающую их в себе более развитую идею. Но этот процесс мог быть плодотворным лишь в том случае, когда за противоречиями, формулируемыми в процессе критики, открывались и действительные, объективные противоречия.

Когда сегодня обсуждается проблематика, концентрирующаяся вокруг категории противоречия, причём подразумевается достигнутым и освоенным тот способ постановки проблемы, который свойствен марксистской концепции противоречия, уместно поставить вопрос: правомерно ли видеть в ориентации на анализ объективных противоречий в составе сложнорасчленённых систем теоретического знания нечто такое, что лишает почвы и делает ненужным взаимно критическое взаимодействие *между* такими системами? Иначе говоря, может ли поисковая функция критического процесса быть *полностью* ассимилирована в способе построения теории и превратиться в исключительно *внутреннее* дело для теории? Или же, напротив, диалектика построения теории всегда будет лишь неполным выражением той более богатой диалектики, которая, опираясь на освоение природы и творчество истории, развёртывается как представленная в *социальном* (полисубъектном) характере человеческого познания (и не только познания, а и всей культуры)? И отсюда, следовательно, изображение объективных противоречий в теории должно быть ориентировано не на некое окончательное их исчерпание внутри самой системы знания, а на то, чтобы придать различным теориям внутреннюю способность положительно участвовать в никогда не прекращающемся и непрерывном процессе их взаимодействия.

Если верен этот тезис о полисубъектном характере познания, в противовес той моносубъектности, которая, например, в гегелевском панлогизме есть следствие того, что все атрибуты подлинной субъектности приписываются лишь одному единственному Субъекту – тому, который есть Субстанция, или Абсолют, если, далее, верно, что противоречия существуют внутри теоретических систем и присутствуют во взаимодействии между ними, то всё это относится также и к теории диалектики, в частности к концепции противоречия. Более того, это крайне существенно, как будет показано в последующем изложении, для раскрытия и осуществления мировоззренческой функции категории противоречия. Противоречие не может оставаться только тем, *относительно чего* теоретизируют, оно должно само присутствовать во всех реальных отношениях человека, пронизывать его сущность, пропитывать его духовность.

Когда говорят, что противоречие есть категория, тогда в марксистской диалектике подразумевают, что она есть органический сплав всеобщего и особенного, онтологического («закон объективного мира») и гносеологического («закон познания»). Другими словами, при этом подразумевают, что категорию противоречия нельзя свести *либо* только к онтологическому образу, *либо* только к специфически гносеологическому феномену, не имеющему объектно-содержательного наполнения и смысла. Однако совершимо ли снятие онтологизма и гносеологизма в диалектической логике как однажды – раз и навсегда – выполненный акт? Удаётся ли препроводить эти односторонние концептуальные тенденции в исторический архив? Или это снятие вновь и вновь ставится на повестку дня, поскольку воспроизводится социально-гносеологическая почва для этих тенденций, а значит, и сами они, хотя и в модифицированном виде?

Диалектика противоречий, содержательно разрешаемых и содержательно воспроизводимых, противостоит, с одной стороны, узкорационалистическому воззрению, которое стремится к беспроblemному порядку, к установлению завершённой рассудочной правильности и унифицированной простоты в логике мира, с другой – иррационалистическому по своей тенденции воззрению, которое отвергает всякую гармонию и всякий порядок, не признаёт разрешимости проблем-антиномий и берёт диалектику лишь в её негативистской проекции, лишь как отрицательную диалектику. Первое воззрение из концепции единства и борьбы противоположностей берёт лишь такие «противоположности», которые рассматриваются как сосуществующие без противоречий, без антиномий, просто как крайние стороны *отношения полярности*. Таков *поляризм*. Второе воззрение согласно с диалектикой противоречий лишь в том, что всякое содержание внутри себя антиномично, при этом из идеи¹⁾ противоречия берётся только утверждение антиномий, представленных вне их разрешения и даже как неразрешимые принципиально. Таков *антиномизм*.

Когда мы подходим к проблематике диалектического противоречия только с точки зрения уже отодвинутого в прошлое историко-философского процесса, то поляризм и антиномизм предстают как исторически необходимые ступени и вместе с тем

как концептуальные предпосылки, положительная роль которых исчерпывается тем, что они *сняты* в марксистской концепции противоречия. Однако это, казалось бы, окончательно выполненное снятие сегодня вновь и вновь становится актуальной задачей, во-первых, в ходе изучения философии, во-вторых, в творческих дискуссиях, посредством взаимной критики различных точек зрения по этой проблематике. В ходе изучения философии указанное снятие оказывается необходимым по той причине, что полноценное освоение и основательное критическое преодоление концепций-предшественниц навсегда остаётся надёжным внутренним содержанием марксистской концепции. В творческих дискуссиях подобное снятие предстаёт как требующая новых решений задача благодаря тому, что действительные трудности и некоторые специфические особенности развития научного познания создают почву для воспроизведения если не «классического», старого поляризма или антиномизма, то некоторых их аналогов или модификаций. При этом нередко обнаруживается, что аргументация, которой было достаточно для критического преодоления старых концепций поляризма и антиномизма, не может служить целям успешной критики их новейших модификаций. Более того, посредством выдвижения идей, аналогичных поляризму или антиномизму, сегодня могут формулироваться новые проблемы, значимые для развития самой диалектической логики.

Марксистская теория диалектики предлагает обоснованную анализом огромного исторического опыта всеобщую форму для всякого проблемного содержания – *универсальную форму проблемности*. Такова, как известно, именно категория противоречия. Однако эта форма не может сама по себе обрести статус в «стихийной» повседневности познавательной деятельности, подобно формам научного «здорового смысла». Не существует никакого автоматизма, который бы своим действием гарантировал торжество этой формы в человеческом мышлении. Более того, в развитии научного познания существуют такие факторы, которые весьма затрудняют адекватное осознание и сознательное овладение категорией противоречия. Эта категория хотя и пролагает себе путь в судьбах познания и культуры вообще, но подчас заслоняется от сознания обманчивыми и трудно ос-

мысливаемыми *превращёнными* формами проявления. Однако и в настоящий момент было бы ошибкой предполагать, что факторы, затрудняющие освоение и развитие категории противоречия, могут отмереть сами собой, независимо от положительной работы, направленной на их последовательное преодоление.

Поэтому необходимо теснейшим образом связать положительную разработку марксистской концепции категории противоречия с задачей критической – с критикой новейших модификаций поляристских и антиномистских тенденций. Обоснованность самого ответа на вопрос, что такое противоречие, оказывается *зависимой* от обоснованности и успеха в критике указанных тенденций. Это особенно существенно для раскрытия мировоззренческой функции категории противоречия. Овладевая этой категорией, субъект принимает ориентацию на познавательную и – шире – общекультурную *самокритичность*. Благодаря ей *конкретный историзм* имеет силу не только во всех сферах применения диалектической логики, а и в построении самой этой логики. Ибо такая логика может быть только открыто-творческой, а не раз и навсегда закрытой системой (логикой субстанциализма). Для неё нет и быть не может такого содержания – будь оно единичное, особенное или всеобщее, – которое бы было лишено проблемности. Никакое знание, никакая нравственность, никакая художественность не могут притязать на завершённость. Не могут притязать именно потому, что всякое действительное обретение, как бы оно ни возвышалось над обретениями другими или прежними, не только не знаменует собой достижения некоего «конечного пункта», но и гораздо сильнее вызывает к новому творчеству, вызывает не чем иным, как своими противоречиями.

Противоречие как центральная категория всей логики диалектико-материалистического мировоззрения только тогда поистине освоено субъектом, когда оно пронизывает собою, определяет и ориентирует все действительные отношения человека к миру. Это значит, что освоенное противоречие – это для него не просто знание о том, что мир всегда полон объективных противоречий, не просто способ, с помощью которого человек может так или иначе «считаться» с существованием противоречий вне его собственной сущности и только, но внутренне необходимый спо-

соб быть субъектом, быть человеческой личностью, посвятившей себя прогрессу.

Из сказанного понятно и то, что полнота мировоззренческой функции требует, чтобы категория противоречия (и, вероятно, не только эта категория диалектики) была целостно синтезирующей в себе познавательную культуру с нравственной и художественной, т. е. чтобы в ней было осуществлено взаимопроникновение этих трёх сторон духовной культуры.

Представляются желательными следующие четыре предпосылки, или четыре предварительных условия, которые могли бы послужить, если будут приняты, сужению предметного поля дискуссии и вместе с тем дали бы своего рода возможную шкалу для измерения степени сближения или несближения различных точек зрения, соответственно тому, какая часть предлагаемых предпосылок принимается тем или иным участником дискуссии:

1. Если мы хотим обсуждать противоречие именно как философскую *диалектическую категорию*, то всякий приводимый аргумент должен быть философским, опирающимся на теорию диалектики или отвечающим её духу. Аргументы, почерпываемые из какой-либо частной науки, подлежат либо философскому переосмыслению, либо остаются не более чем материалом. Нельзя признать оправданным простое перенесение критериев из какой бы то ни было специально-научной области в диалектику и приписывание им значения критериев философских. Такова предпосылка *суверенности* диалектики внутри теории диалектики.

2. Если мы хотим обсуждать противоречие как выступающее в познании в качестве общественно-содержательной категориальной формы, то мы должны брать противоречие не в эмпирическом, а только в *теоретическом* контексте, т. е. не как некие произвольно взятые фрагменты знания безотносительно к теоретическим системам, а как принадлежащие именно содержательным теоретическим системам. Формальные языковые системы являются для диалектики тем же, что и эмпирический уровень, – лишь потенциальным материалом, подлежащим теоретическому осмыслению. Такова предпосылка *содержательной теоретичности*.

3. Если мы хотим обсуждать противоречие как присутствующее

в знании и явно формулируемое, а не просто имеющееся в виду, то мы должны брать его в контексте только таких содержательных систем, в которых способ изложения включает в себя также и изображение логически очищенного способа исследования, т. е. того закономерного пути, на котором все понятия предстают [как] шаг за шагом вырабатываемые субъектом, т. е. в их становлении, в их генезисе. Когда же способ изложения исключает генезис понятий, тогда в статизированном, так называемом готовом, знании не остаётся соответствующего места для сформулированных и в то же время не разрушающих структуру готового знания противоречий. Противоречиям нужен контекст знания как процесса. Такова предпосылка *процессирования*, или знания-процесса.

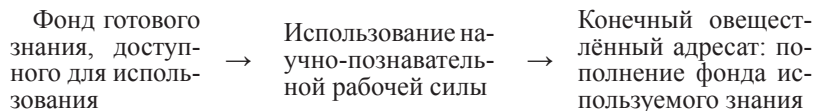
4. Если мы хотим обсуждать противоречие в его активной функции внутри познавательного процесса (и вообще в духовной культуре), то мы должны усмотреть необходимую взаимную связь между противоречием в его неразрешённой форме – в форме антиномии – и результатом разрешения противоречия посредством синтеза. Только при *обоюдной* связи *между истинностью антиномии и истинностью синтеза* противоречие как живое целое, как процесс выполняет свои функции. Когда же антиномия предстаёт лишь как достояние ложной теории, как, следовательно, ложная антиномия, тогда задача состоит в том, чтобы суметь разыскать за этой ложной антиномией её истинную формулировку, т. е. освободить её из плена заблуждения и очистить от всего того, что делает её ложной. При совершении такой работы, конечно, может обнаружиться, что реконструированный путь к новой истине существенно отличается от суммы своих эмпирических проявлений. Но таково и есть требование логики историзма. Такова предпосылка *единства логического и исторического*.

Можно предполагать, что не все эти предпосылки покажутся приемлемыми для каждого участника дискуссии. Однако даже и в случаях их неприятия хотелось бы надеяться на то, что они пригодятся в ходе сопоставления точек зрения.

Перейдем теперь непосредственно к анализу поляризма и антиномизма. Поскольку цель такого анализа здесь исключительно логико-проблемная, а не историко-философская, постольку предметом рассмотрения явится не совокупность исторически

реальных модификаций поляризма и антиномизма, а *условные теоретические модели*, достаточно абстрактные и тем самым дающие нам в чистом виде нужные логические альтернативы. Иллюстрирующие примеры будут привлекаться только для того, чтобы выделить *крайние* случаи, обнажающие природу искомым логических альтернатив. от всего остального мы позволим себе отвлечься.

Прежде всего поставим такой вопрос: при каком отношении субъекта к знанию или при ориентации на какую природу знания возникает и воспроизводится почва для того, чтобы настоящие диалектические противоречия из познания «исчезли» и остались одни лишь полярности? Это происходит тогда, когда мир знания предстаёт как самостоятельный, существующий вне познавательной деятельности, как мир знания не просто опредмеченного, но ещё и овеществленного¹. С такой точки зрения, т. е. с позиции овеществлённого существования результатов человеческой деятельности, схематическая формула развития познания такова:



В сокращённом виде этой формуле можно придать следующий вид: *знание* → *субъект как средство* → *знание*.

Присмотримся к тому, каков специфический характер воплощения знания при этой ориентации, к тому, что здесь составляет конечный результат познавательной деятельности, или форму его бытия в качестве так называемого готового знания. Здесь важна форма *используемости* знания, форма его доступности для какого угодно применения *безотносительно* к саморазвитию субъективных сущностных сил. Всё практически-действенное и созидательно-преобразовательное значение знания для человека сводится в этом случае к одной утилитарной приложимости, к объектно-вещной применимости знания. и поэтому знание обретает здесь форму, безразличную к тому, будет ли пытаться ка-

¹ В данном тексте сохранён неудачный термин «овеществление». Вместо него следовало бы применять термин «овещещение». – См.: Проблемы теории культуры. М., 1977. С. 93 – 96².

кой-либо субъект распредметить таящиеся в знании понятийные смыслы в их движении, в их диалектической противоречивости. Это знание, по сути дела, адресовано не субъекту, а миру объектов, который берётся внесубъектно и бессубъектно. Тот человек, который использует готовое знание, может, помимо акта утилизации, заняться ещё и распредмечиванием. Он может, если того захочет, вникнуть в те процессы, которые необходимо воспроизвести, чтобы подняться до уровня творца и открывателя. А может и не вникать. Он может присвоить себе знание просто как информацию, может подняться до понимания, до убеждения – всё это его собственное, так сказать, личное дело. Форма готового знания этому служить не призвана и к этому не направлена.

Овеществлённая форма тем и отличается, что в ней не представлены и не должны быть представлены те содержательные процессы, в которых предмет знания шаг за шагом последовательно *развёрнут* познавательной деятельностью и изображён именно *деятельностным* движением, его перерабатывающим, его реконструирующим в понятиях. Вместо знания-процесса, удерживающего внутри себя все возникающие в нём результаты, мы имеем здесь знание-результат, оторванный от процесса и противопоставленный ему, результат, несоизмеримый с процессом. Поэтому даже истинность знания приписывается ему не как идеально воспроизводящему предмет процессу, а как статизированной «картине». Кроме того, следует иметь в виду, что помимо деятельного характера из знания изымается при таком подходе его культурно-историческое содержание, его связи с мышлением нравственным и художественным, его духовная наполненность и многомерность. Форма овеществления делает знание всего лишь безразличной «знаково-терминологической» *вещью*.

Такая специфическая организация знания существенно обедняющая его содержательность, воспитывает особую *разновидность* того способа мышления, который известен в марксистской теории диалектики под названием мышления *рассудочного*. Это последнее способно постигать диалектические противоположности *только* как лишённые противоречивости, сосуществующие друг с другом полюсы. Это значит, что рассудок не видит в отношении между полюсами ничего кроме внешнего проявления, за которым

скрыто единство взаимопроникающих противоположностей. Рассудок останавливается на отношении полярности как на чём-то самодовлеющем. Он подмечает:

а) взаимное предположение полярных крайностей, т. е. их обязательное соприсутствие и сопровождение друг другом, их непрременную корреляцию;

б) взаимное исключение их друг другом, их взаимную инородность и отмежёванность друг от друга, их антиподный характер.

Ничего большего за этим отношением рассудок не усматривает. Для него этим исчерпывается вся «диалектика противоположностей».

Выразительный пример доведения тенденции выдавать отношение полярности за последнее слово самой гибкой диалектики даёт нам американский «органицист» А. Бам. Здесь мы сталкиваемся со своеобразной попыткой реформировать рассудочное мышление, приспособить его к сложным условиям научно-технической революции. Как известно из истории познания вообще и из истории философии в особенности, сильной стороной рассудка всегда была его жёсткая определённость, его *не-гибкость*, т. е. своеобразная, пусть ограниченная, строгость. Однако стремление рассудочного мышления к жёсткой определённости обычно приводит к тому, что обнаруживается граница этого способа мышления – негативно фиксированные антиномии.

Рассудок не может положительно признать антиномические характеристики в составе знания и найти им место в нем, но он по крайней мере постоянно их обнаруживает и тем самым вносит свой посильный вклад в постижение диалектики. Отсюда и возникла идея так реформировать рассудок, чтобы он больше не способствовал открытию антиномий. Для этого пришлось сделать рассудочные абстракции принципиально нежёсткими и тем самым допускающими самое широкое приспособление. Это, так сказать, логика *универсальной приспособляемости* и гибкой изворотливости мысли, логика рассудочноэклетической «микстуры», приготовляемой из всевозможных полярных крайностей, каждая из которых берётся в соответствующих конкретной ситуации дозах. На место мучительных проблем приходит всесторонний учёт полярных характеристик.

В качестве именно такой логики А. Бам предлагает для всеобщего использования и употребления именно логику полярностей, которую он именуется также «органической», или «диалектической», логикой. При этом он сулит ей в будущем «фундаментальную роль». Вся суть её в учёте взаимности, взаимодействия и дополнительности полюсов. «Я рассматриваю полярность, – пишет А. Бам, – как ключевое понятие в раскрытии органической логики»¹. Что собой представляет это «ключевое понятие», лучше всего видно из его применения самим же автором. Тезис «Человек делает историю», таящий в себе столько проблем, берётся им как объект для всестороннего учёта наряду с противоположным тезисом: «История делает человека». «Каждый из этих двух противостоящих друг другу взглядов, часто толкуемых ошибочно, – как противоречащие один другому – выражает некоторую порцию более сложной истины»².

Дело, видите ли, в порционном сочетании крайностей, откуда и проистекает всепримирительная и всеоправдывающая гармония всего со всем. Разве это не подходящее мировоззрение для того, что К. Маркс называл «профессорской наукой», для деятельности в пределах роли кафедрального эрудита, излагающего конфликтующие истины «порциями»?! Видимо, поляризм даёт самые широкие удобства для конформистского отношения к миру, для сглаживания реальных проблем в гибком схематизме невинных рассудочных обобщений.

Непосредственным оппонентом и антиподом поляризма, правда антиподом лишь на той же самой почве, выступает *антиномизм*. Антиномизм вырастает из неприятия рассудочных овеществлённых форм цивилизации и настроений типа «философии беспочвенности». Под овеществлёнными формами, под формами беспроблемности он обнаруживает напряжённое бореие смыслов, внутренний разлад, внутреннюю дисгармонию, полную неразрешённых противоречий. Его позиция – это позиция глубокой уязвлённости этими проблемами-противоречиями и принятия их в качестве достояния личностного бытия. Но чисто

¹ *Bahm A. Organicism. The Philosophy of Interdependence //International philosophical quarterly. 1967. Vol. VII. P. 265.*

² *Ibid. P. 276.*

негативное противостояние рассудочным формам, или антирассудочность, накладывает на эту позицию печать негативной зависимости от отвергаемых форм. Поэтому в том живом творческом процессе, в котором противоречия непрестанно разрешаются и воспроизводятся заново, антиномист видит не сам процесс как целостное движение, поглощающее формируемые им результаты, а лишь абстрактное, как бы застывшее состояние.

Конечно, всякое действительное разрешение проблем всегда означает одновременно и их обновлённое, равно как и открытие новых, ведущих творчество вперёд. Антиномист видит в этом воспроизведении только то, что для личности проблемы всегда остаются, т. е. что мир для неё тем не менее остаётся миром проблем, несомненно неисчерпаемым. Поэтому *неразрешённость* предстаёт перед ним как *неразрешимость*, а противоречивость – как непреодолимая антиномичность, как безысходная озадаченность. Он останавливается, как замороженный, перед миром проблем и лишь созерцает или переживает состояние иррациональной саморазорванности. Таково мировоззренческое умонастроение и С. Кьёркегора, и многих предшественников современного экзистенциализма, и «трагических» и «негативных диалектиков», и некоторых культур-антропологов.

Для антиномизма чем противоречивее знание, тем оно истиннее, ибо тем адекватнее выражен в нём скрытый трагизм бытия. Поэтому он не способен дать никакой творчески-конструктивной ориентации человеческому мышлению, зажатому в тисках действительных трудностей. Он может только оправдывать нагромождение противоречий и их иррационализацию, их превращение в средство для односторонне негативной критики рассудка, в средство отвержения вместо диалектического снятия. Это делает антиномизм бесплодным: он оказывается пригоден лишь как дающий пищу эстетическому и морализирующему нарциссизму, хотя бы и в превращённой форме самобичевания.

Однако с точки зрения диалектики у антиномизма по сравнению с поляризмом есть свои преимущества. Там, где поляризм усматривает всего лишь вне друг друга существующие полюсы-крайности, выступающие как разные сущности (дуализм сущности), антиномизм вскрывает внутреннюю антиномичность,

пронизывающую как единую сущность всякого объекта, так и каждый наделённый самостоятельностью и внешним бытием полюс. За симметричным противостоянием внешних противоположностей он открывает проблемную напряжённость, в которой находятся тезис и антитезис, не поддающиеся разведению по различным (хотя бы и коррелятивным) «сферам влияния». Но антиномизм не развёртывает логики противоречия, логики его генезиса, его процессирующего и разрешающегося характера. Ибо для постижения последнего необходимо развёртывание *истины как процесса*.

Из всего проведённого анализа следует, что верно понять природу категории диалектического противоречия можно, только беря её в неразрывном единстве с её мировоззренческой функцией, на основе адекватного ей отношения человека к миру (как природному, так и социальному) как к миру, полному проблем, или как к действительности, освоение которой неотделимо от её непрерывной проблематизации. Вместе с тем мы видим, что развитие теории диалектики не имеет по сути дела ничего общего с искусственной «диалектизацией» структур овеществлённого знания или с реформированием рассудка.

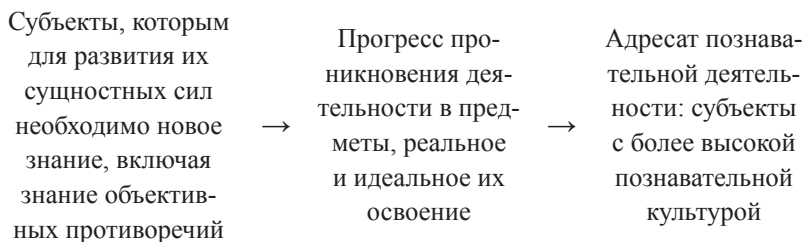
Кстати сказать, по-видимому, именно с попытками так или иначе «диалектизировать» рассудочное мышление связаны многие так называемые конфликты между диалектикой противоречий и формальной (а также математической) логикой – конфликты, возникающие из некомпетентного изложения либо диалектики, либо формальной логики, либо и того и другого одновременно.

Действительные споры возможны и необходимы не между философией и этой специальной наукой, а лишь между различными *философскими* истолкованиями проблемы противоречия или каких-то её аспектов.

Решающее значение в подходе к обсуждаемой проблеме имеет верная расшифровка того, что такое истина-процесс. Перейти от знания-результата к знанию-процессу – это вовсе не значит обратиться к предварительным стадиям исследовательской деятельности в противовес отработанным, завершённым результатам или отказаться от доведения познавательных усилий до высших итогов. Речь идёт не о ранних стадиях исследования, хотя и их цен-

ность нуждается в известной реабилитации, правда, лишь с точки зрения наипозднейших результатов, а, напротив, о продолжении познавательной деятельности до такого целостного результата, до такой системы знания, которая сама организована внутри себя по законам процесса и которая представляет и развёртывает логически очищенный творческий путь выработки каждого понятия. Там и только там уместны и, так сказать, естественны диалектические противоречия, выступающие как движение от антиномии к её разрешению, к синтезу.

Истина-процесс, в свою очередь, предполагает, что знание опредмечивается как условие развития общественного человека, а не как лишь утилитарное «пособие» (средство и материал для приложения). Объективные противоречия берутся как ничем не заменимые основания, образующие для субъекта проблемные ситуации, т. е. те условия, в которых только и могут быть реализованы его способности, в частности познавательные. Противоречие в данном случае предстаёт движущим началом развития всех человеческих сущностных сил. Схематическая формула развития познания с этой точки зрения такова:



Сокращённо эту формулу можно выразить так: *субъект* → *познание* → *субъект*.

Обоснованный анализ проблемы противоречия не может не приводить к той философской проблематике, которая касается субъекта. Ведь подлинный субъект никогда не является только гносеологическим, а тем более в перспективе всестороннего и целостного развития каждого человека.

ПОЧЕМУ АНТИНОМИЯ РАЗЛУЧАЕТСЯ С ИСТИНОЙ

Концепция, для которой неприемлема и немислима связь между истинностью антиномии и истинностью результата её разрешения, получила в рамках данного диспута наиболее чёткое своё выражение, пожалуй, у В. Н. Поруса. Обращает на себя внимание следующий его тезис: «...процесс познания... может рассматриваться исключительно в своих объективированных формах»¹. Поскольку «объективированными формами» оказываются не что иное, как языковые формы мысли, или структуры «языка науки», т. е. знаково-терминологические средства воплощения «готового знания», постольку выявляется та решающая предпосылка, в силу которой становится неизбежным и обязательным безоговорочное разлучение антиномичности и истинности. Выявление предпосылок, которые прежде были скорее неявными, – это всегда плодотворное дело. А особенно ценно оно для полемики.

Однако прежде чем перейти к ней, сделаем два предварительных возражения.

Возражение первое – Э. В. Ильенкову¹), который утверждает, что «старая формальная логика была “снята” уже гегелевской концепцией и что тем самым она была *«похоронена»* в качестве самостоятельной серьёзной науки. Если бы это было так, то была бы невозможна нынешняя формальная логика – математическая; невозможно было бы её по-своему достаточно плодотворное развитие. Сам же Э. В. Ильенков как будто не склонен отказывать последней в праве на существование, хотя, характеризуя её предмет, делает это с нарочитым пренебрежением к ней и изображает её чем-то карикатурно жалким. Правда, он признаёт за ней то достоинство, что всё более явно специальное научное содержание отделяется в ней, освобождается и отмежевывается от чужеродных для него истолкований, притязающих быть новейшей теорией мышления, теорией познания и мировоззренчески-содержательной логикой человеческого духа в целом. Но дело в том, что последовательное признание этого размежевания обязывает

¹ Порус В. Н. Диалектическое противоречие и принцип отражения // Диалектическое противоречие. М., 1979. С. 233.

распространить его также и на «старую» формальную логику, остающуюся и родительским лоном и условием существования логики математической, т. е. разграничить также и в старой формальной логике специальное знание и философское (или, может быть, нигилистически-философское) истолкование, с ним смешанное и переплетённое.

Ведь вопрос стоит так: *либо* сама формальная логика *вообще* (а не только её философское истолкование) снята и «похоронена», и тогда надо рассматривать её современную продолжательницу – логику математическую – как недоразумение, *либо* эта последняя вовсе не есть недоразумение, и тогда надо *положительно* уразуметь её специфическое отношение к научному знанию и признать ограниченность Гегеля, а именно то, что он не оставил места для этого специфического отношения, всё-таки существующего независимо от всех истолкований.

Уместно напомнить по меньшей мере два вопроса. Во-первых, может ли диалектика позволить себе игнорировать ту относительно внешнюю, «несобственную» форму знания, ту форму его опредмечивания в языке, которая безразлична к истине-процессу и которая образует рассудочную, внешнетерминологическую *статику* познания, т. е. не развёрнутую как процесс логику предмета с её *имманентно-динамичными* формами, а те специфические свойства, которые обретает язык, выражающий знание, включая и тавтологическое движение упорядочивающего свой материал рассуждения, безотносительного к творческому генезису, к порождающему процессу? Во-вторых, вправе ли диалектика не замечать с высоты своего духовного величия тех исторических особенностей развития науки, из-за которых статика познания, или, другими словами, структуры «готового знания», и движение внутри них приобрели громадное развитие и подчас даже господство над познавательным процессом, – особенностей *овеществления* и сопутствующих ему превращённых форм? Судьбы математической логики вряд ли можно верно осмыслить без исследования обоих этих вопросов. Сама эта наука, по-видимому, в существенной мере не исследует, а *выражает собой* и воспроизводит в качестве неявленной предпосылки *овеществление* знания (стало быть, и познающего человека), то овеществление,

которое, однако, вряд ли можно понять как всего лишь следствие «плохой философии». Ведь влияние последней, в свою очередь, нуждается в объяснении.

Второе возражение – А. А. Сорокину²⁾, утверждающему, что в диалектике под противоречием имеется в виду то же самое, что и в традиционной логике, идущей от Аристотеля, что это – «одна и та же реальность». Конечно, он прав в том, что, вопреки различным ухищрениям изобразить диалектическое противоречие как лишь *иносказание*, за которым стоит лишь непротиворечивое отношение полярности, воспроизведённое в знании объективное противоречие включает в себя также и антиномическую формулировку, где антитезис высказывается как совпадающий с тезисом во всём, кроме одного – частицы «не».

Разумеется, что эта словесная формулировка, взятая *только сама по себе*, т. е. как *терминологический феномен*, фигурировала также и в традиционной рассудочно-рационалистической логике, причём оказывалась под абстрактным запретом (и в этом опять-таки прав А. А. Сорокин). Однако разве в признании или в непризнании этой формулировки – настоящая проблема? Разве на этом вообще стоит концентрировать серьёзный спор в диалектике? Думаю, что спор на эту тему был в своё время навязан диалектике теми, кто оказался (а может быть, и остаётся поныне) загнипнотизированным непреерекаемостью некоторых символических записей, скажем, в исчислении высказываний. Было упущено из виду, что на деле в математике вообще «всё отчётливее проявляется тенденция к ревизии устоявшихся представлений о непротиворечивости... как необходимом атрибуте любой математической теории»¹. Процитированное признание самих математиков – хотя оно, конечно, ещё вовсе не означает торжества искусственной «диалектизации» в их науке, ибо у них речь идёт совсем о другом, тем не менее могло бы дать пищу для поистине не напрасных размышлений и споров. Когда же ломают копья исключительно вокруг признания или непризнания формулы «и да, и нет в одном и том же отношении», остаётся только согласиться с В. Н. Порусом, что «перед нами... хладный труп, посмертная маска» живого, диалектического противоречия.

¹ Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 60³⁾.

В чём уже солидарны многие, в том числе Э. В. Ильенков и В. Н. Порус, – это безосновательность попыток вырастить некий гибрид диалектики с формальной и математической логикой. Равно несостоятельны как эксперименты, нацеленные на «формализацию» философских систем «от Фалеса до Гегеля», так и переложения некоторых разделов математической логики на язык (по словарю-минимуму, разумеется) диалектики. На деле эти области крайне *разнородны* и по предмету и по задачам. Да ведь и А. А. Сорокин, по-видимому, соглашается с тем, что *понимание* противоречия в этих областях разное. Но одинаково адекватное предметам разное их понимание возможно только тогда, когда и сами предметы, взятые уже не просто в их проявлении, а в их сущности, разные.

Нет, вовсе не об одной и той же реальности толкуют формальная логика и диалектика, когда упоминают «противоречие». И именно поэтому научной формальной (и математической) логики и *философской* диалектике, по существу, друг с другом спорить не о чем. Спор идёт лишь *между* разными философскими (теоретико-познавательными) истолкованиями философской проблемы. Да будет позволена такая аллегория: музыкальная мелодия, скажем в сонатной форме, воплощает в себе развёртываемый во времени живой, диалектический процесс, непрерывное становление напряжённо-противоречивого целого. Но существует ещё и техника нотной записи, которая, конечно же, «непротиворечива» и в этом своём качестве служит обеспечением правильности исполнения. Существует, наконец, конструкция фортепиано с её техническим «языком» и т. п. Однако ценителям музыки пока ещё не приходило в голову вступить в борьбу с «формализмом» нотописи или иной техникой, равно как и фортепианные настройщики пока ещё не предъявляли композиторам требований, чтобы те во имя модерн-прогресса изжили контрапункт в своих сочинениях.

Другое дело, если бы вдруг – представим себе такую условную антиутопию – началось некое движение за музыку без мелодии, без антиномичности, за техническую музыку. Тогда восторжествовало бы такое овеществление, привыкая к которому люди постепенно изжили бы у себя антропологические и гуманистические пережитки, вроде слуха, и вместо мелодической

музыки обменивались бы технически-рациональными и функционально-полезными шумами или же просто нотными записями, разумеется, строго оформленными. Последние фигурировали бы как нечто самодовлеющее, достаточное само по себе, без всяких диалектических мудрствований о распределении духовных смыслов, о духовности и т. п. «Музыка» стала бы тоже *вещью среди вещей*. Вот в антиутопическом мире духовной глухоты (и немоты) технические «непротиворечивые» алгоритмы действительно были бы превращены в угрозу для мелодического содержания культуры, для диалектики. Там, пожалуй, пришлось бы вести борьбу за право диалектически противоречивой сонатной формы звучать явственно и внятно, без омертвляющего перевода на язык овеществлённых функций. Почему же всё-таки дело выглядит так, будто в мире научного знания действуют факторы с тенденцией исключить или заглушить явственное и внятное звучание диалектических противоречий. И что это за факторы?

Прямое и непосредственное, самое острое столкновение тезиса и антитезиса, называемое *антиномией*, являет собой *всею лишь первое действие* той многоактной драмы, имя которой – диалектическое противоречие. Было бы весьма интересно ещё раз заняться последующими действиями этой драмы, значение которых уже неоднократно анализировалось. Однако обстоятельства полемики вынуждают сосредоточиться на другом – на причинах вычёркивания или непризнания именно первого действия, по меньшей мере в составе *истинного* знания. При этом, конечно, важно уяснить с самого начала, о какой истинности идёт речь. С точки зрения диалектики, как известно, истинностью не может обладать произвольно или искусственно выделенный фрагмент знания – само такое выделение уже нарушает в нём нечто очень существенное – принадлежность к органическому целому, или место в системе. Внутри системы знания, развёртываемой *процессом* восхождения и синтеза – процессом построения, – истинность различных положений определяется не независимо, не самостоятельно, а лишь опосредствованно⁴⁾ – только система знания в целом детерминирует, когда и на каком уровне данное положение становится сопоставимым с эмпирией и т. п. Истинностью знание обладает лишь в его системе, лишь в сугубо конкрет-

ных связях – как воспроизведение верно прослеживаемой логики предмета. Это вовсе не означает гарантированности от заблуждений в любом частном вопросе. Это не означает также и того, что нельзя ставить вопрос об истинности и тезиса и антитезиса как вопрос производный, его ставить можно и нужно. Но это означает, что все конституирующие систему элементы связаны узами взаимной истинности – они предполагают верность друг другу. Следовательно, вопрос об истинности антиномии – это прежде всего вопрос об истинности той системы-процесса, которая строится на пути восхождения к конкретной целостности и внутри которой эта антиномия образует необходимый этап движения.

Надо помнить, разумеется, что речь идёт о том мыслительном деятельностном движении, в котором не имеют права присутствовать какие-либо влияния, идущие от случайных состояний и индивидуальных настроений исследователя, – это не то движение, которое имеет дело с наслоениями посторонних и чуждых предмету элементов, не движение, проходящее сквозь психологические факторы, предубеждения, установки и т. п., – это движение всецело объективное, чисто предметное. Это не подходы к истине, это сама истина как процесс её образования, процесс её выработки. Поэтому если здесь, в этом движении обнаруживается и необходимым образом формулируется антиномии, то её истинность, стало быть, равно обоснованная и «законная»; истинность тезиса и антитезиса, *предполагается* и служит обязательной предпосылкой истинности результата её разрешения. Предполагается не в меньшей мере, чем во взаимосвязи между причиной и действием, основанием и следствием, возможностью и действительностью и прочими категориями. С этой точки зрения немислима и невозможна как раз не взаимность, не обоюдность, а отделение антиномии от результата её разрешения. Принципиально невозможно получить истинное разрешение для антиномии, понимание которой фактически – пусть неявно, неосознанно, без регистрации в «готовом знании» – не является истинным. Ложные антиномии суть не что иное, как проблемы, формулируемые всё ещё ложно, всё ещё не адекватно природе предмета, следовательно, проблемы пока ещё не разрешимые. И только антиномия *истинная* даёт наконец объективную фор-

му постановки проблемы – выявляет проблемность в её чистых предметных определениях, без привнесений от «дурной субъективности», от чьих бы то ни было случайно-психологических индивидуальных состояний и посторонних веяний. Антиномия – это выражение проблемности предмета на языкесамого предмета.

Но почему же в таком случае эмпирический материал из истории научного познания даёт нам вовсе не *как* правило, а скорее *лишь* как исключение *эксплицитную* (в явной форме) сопряжённость истинной антиномии и истинного результата её разрешения? Почему история познания щедро снабжает нас богатейшими данными относительно ложных антиномий, но столь скупа по части истинных? Ответ на этот вопрос может быть получен не иначе как на пути обстоятельной и развёрнутой *культурно-исторической критики* развития науки и способов фиксации добываемых в ней результатов. Такая критика способна раскрыть те закономерности, согласно которым до сих пор тенденция овеществления знания не позволяла даже большим учёным – за редчайшими исключениями – адекватно воспроизводить весь путь от первоначальной постановки проблемы к её истинному переосмыслению и решению. Постановка впоследствии решённой проблемы, явно и чётко зафиксированная, сохраняется, как правило, в том виде, в каком она была в своё время впервые найдена и зафиксирована на предшествующем уровне познания в старых понятиях и в сопряжении с ними. а это и означает, что она выглядит как достояние ложного, исторически преодолённого знания. Механизм переосмысления остаётся скрытым от самого исследователя – он отодвинут в сферу так называемой интуиции, куда обычно относят всё непонятное и не поддающееся рассудочной рационализации, всю диалектику, и в особенности антиномику познания.

Значительно ухудшает положение дел сознательное принятие учёным несущей на себе печать овеществления парадигмы научности. Согласно последней, он рассматривает себя в качестве лишь умственной рабочей силы, функционирование которой сводится к пополнению фонда готового знания и обязывает придавать знанию форму универсальной используемости для

приложений. В его самосознании фиксируются лишь те его характеристики как субъекта, в которых он противопоставит миру объективируемого знания своими негативными способностями и недостатками. Как субъект он обладает ограниченностью, посторонними или мелочными побудительными мотивами, всяческими, могущими скорее мешать делу эмоциями, интересами, далёкими от объективной истины, склонностью всячески огрублять её и т. д. и, следовательно, стремится к максимальному отвлечению от самого себя как от существа, постоянно склонного к субъективизму и привнесению в мир знания чего-нибудь такого, что там неуместно.

При этом посторонним для мира знания и чуждым ему оказываются не только предубеждения и прочий индивидуально-психологический балласт, лишь из преодоления которого вырастает человеческая личность и её духовная культура, но одновременно также и действительная личностная духовная культура и творческие устремления её саморазвития. И то и другое одинаково принимается за нечто негативное, подлежащее устранению. Так *всё подлинно субъектное в человеке сводится к субъективистскому, к дурной субъективности*. Отсюда понятно, что мир знания предстаёт после этого как совершенно бессубъектный, существующий самостоятельно по отношению к человеческой деятельности. Этот мир образован совокупностью «объективированных форм», которые так и следует рассматривать – «вне общего процесса предметной деятельности людей» (В. Н. Порус).

В овеществлённом, так называемом готовом знании, конечно, нет места для антиномий – там нет и быть не может никакого способа включения их в знание в качестве истинных именно потому, что структура готового знания есть всего лишь *статичный* «поперечный срез», в котором стёрты следы многомерного духовного процесса человеческой, субъективной, но не субъективистской деятельности. Только возвращая опредмеченные формы из их оторванности от мира субъекта обратно в деятельностный процесс, только восстанавливая всю многомерность этого живого процесса, можно создать ту познавательную атмосферу, в которой субъект обретает способность видеть истинное знание в его *динамике*. Только тогда знание может включать в себя и антиномии,

и результаты их разрешения в их взаимосвязи, и переход одних в другие, включать в себя как в целостно-динамичную систему.

Такова природа не только знания, а и всех вообще предметных форм человеческой культуры – они выявляют свою социально-историческую и в этом смысле подлинно человеческую сущность лишь при их возвращении в лоно деятельностного процесса, лишь при извлечении их из изолированного или утилитарно-функционального существования в качестве мёртвых вещей, лишь при погружении в жизненный процесс, где они становятся моментами развития людей-субъектов. Чтобы понять культурную ценность, надо её распродметить, надо, так сказать, помножить её на деятельность, развернуть её как живое творческое самостановление. То же относится и к знанию. Но, конечно, феномен овеществления знания в немалой мере затрудняет этот акт пробуждения диалектической истины-процесса в истине-структуре. и это требует специального анализа.

Итак, почему же антиномию разлучают с истиной? Потому разлучают, что истину представляют с точки зрения овеществления знания, а не как диалектический, развёртываемый деятельностью процесс и что антиномию отодвигают в сферу дурной субъективности, вместо того чтобы найти её в объективном составе распродмеченного знания. А ещё потому, что по недоразумению диалектическую идею противоречия воспринимают как рекомендацию «вставлять» антиномии в формализованное знание и терпеть их в его составе, что было бы, конечно, нелепостью.

Когда в ходе дискуссии выявляется новый результат, нечто такое, что не обнаруживалось разрозненными усилиями, тогда и в конечном счёте только тогда становится оправданным сам жанр полемики. Результат, прояснить который мне сейчас помогает именно развёртывание спора, весьма парадоксален, если судить, придерживаясь ставшего уже привычным размежевания точек зрения. Пока что это размежевание выглядело следующим образом. На одной стороне группировались стойкие и преданные защитники категории противоречия в её предельно обострённой, антиномической форме выражения. На другой – те, кто не приемлет этой обострённой формы. Получалось, увы, так, что вся борьба велась из-за статуса *словесной* формулировки (а именно

антиномической), из-за прав гражданства этой формулировки в составе истинного знания.

Но вот сегодня у некоторых защитников категории противоречия характер и стиль аргументации начинают расходиться с тем, что, по моему убеждению, составляет глубочайший смысл существования этой категории, её общемировоззренческую функцию и адекватную ей духовную атмосферу. С тем, без чего «чистое противоречие» делается поразительно созвучным «чистому непротиворечию» (точь-в-точь как чистое бытие – чистому небытию⁵), согласно доказательству Гегеля). Послушав изложение того и другого, хочется воскликнуть: «А какая же разница?»

По-видимому, порой думают, будто у диалектики есть свой безотказный пароль: достаточно только заверить, что признаёшь «противоречие в одном и том же отношении», и тебе уже дано приобщиться к ней. Между тем в наше время диалектические слова могут в изобилии наслаиваться и на нечто, так сказать, более обычное, более обиходное. и вообще дело в определённой, целостной и всеохватывающей *мировоззренческой* позиции, в триединой – познавательной-эстетически-нравственной – культуре, логическим подытоживанием которой выступает развивающаяся открытая система философских категорий. Поэтому-то уместно поинтересоваться, находит ли себе противоречие, которое в области философской словесности торжественно признаётся и горячо отстаивается, адекватное смысловое и мировоззренческое наполнение как принадлежащее *конкретному* отношению субъекта к миру, как необходимый *человеческий способ бытия* в мире. Этот вопрос не должен оставаться в тени.

Противоречие и есть такая категория, которая требует от человека и освоения им всего, что он застал как существующее, как систему предпосылок своего бытия, и одновременно достраивания этих предпосылок, достраивания незавершённого мира, открытия и созидания принципиально новых возможностей, новых «измерений» действительности. Противоречие бросает вызов человеку и раскрывает ему мир как *пронизанный проблемностью*: все объективные определения выступают для человека как объективный состав его собственных *задач*, которые сами собой вовсе не решаются и не содержат в себе «универсальной шпаргалки»,

подсказывающей как их решать, но которые сам человек должен решать «на свой страх и риск», на свою ответственность как художественно-нравственно-познающий и посредством всего этого практически-творческий субъект. Этот процесс *вбирания* человеком противоречий мира в свой собственный мир и непрерывное разрешение и воспроизведение их есть не что иное, как процесс деятельности. Познание есть лишь момент этого многомерного процесса.

Отсюда понятно, что живущая в процессе деятельности и наполняющая его собой культура (напомним, что культура есть мир, хотя и не созданный никем из богов⁶⁾, но созданный многими людьми) не должна быть сведена к одной из своих ипостасей. Дело обстоит так, что познание, художественность и нравственность одновременно и *снимают* друг друга в себе самих, и тяготеют друг к другу как к *неснятым*, порождая друг друга. и конечно, противоречие есть категория и собственно логическая, и эстетическая и нравственная.

Упрекнувшей меня в сосредоточении лишь на противоречиях познания Э. Н. Глаголевой⁷⁾, которая видит необходимость выйти в сферу эстетики, приходится ответить, что её позиция мне представляется недостаточно последовательно преодолевающей сведение целостной культуры к познавательной. Надо бы идти дальше этого – к синтезу познавательной культуры также и с нравственностью. Однако нельзя не вспомнить здесь о серьёзной теоретической трудности на этом пути, а именно о том, чтобы не подменить синтез ни обновлённой формой унификации, ни простым суммированием безразличных друг к другу, дополнительных друг для друга «сторон».

Что касается возражений А. А. Сорокина, то, по его собственному признанию, они связаны с тем, что мне представляется предпочтительным апеллировать к проблеме овеществления знания, тогда как ему такая апелляция кажется неуместной и неприемлемой. Далее мой оппонент принуждает мои высказывания играть роль ответов на совсем не те вопросы, которые ставил я сам. Так, например, мне предьявляется вопрос: какую позицию я занимаю в конфликте между диалектикой и формальной логикой? Но мне уже приходилось высказываться о том, что я такого

конфликта как действительного события не вижу, не принимаю всерьёз и, следовательно, в нём никакой позиции занимать не могу. Конфликты действительные были, есть и, вероятно, будут иметь место, но не между формальной логикой в её собственном специально-научном содержании и чем-то ещё, а между различными гносеологическими истолкованиями формальной логики, её возможностей и прочих проблем. В какой степени этим истолкованиям удаётся обрести достоинства диалектической мыслительной культуры, измеряется вовсе не решительностью, с которой они отрицают формально-логические утверждения и утверждают нечто обратное им, а тем, насколько они являют нам открытость человеческого мышления, его творческую динамику – в движении от антиномических провозвестников противоречий к содержательному разрешению этих противоречий, насколько в этом движении удерживается генетическое единство антиномий и результатов их разрешения в целостности истины-процесса. И насколько истина представлена в её внутреннем родстве и взаимопроникновении с нравственной и художественной культурой, с жизнью всех сущностных сил целостно развитого человека.

Однако, если судить по тому, что А. А. Сорокин, по-видимому, представляется заслуживающим внимания в моих работах стремление обосновывать «противоречивый характер развития мышления», ему следовало бы обратиться от вопроса о формулировках и статусе антиномий к проблеме разрешения их, которая позволила бы перейти к анализу процесса *деятельности*, проявления сущностных сил человека в творчестве, для которого мир существует как полный противоречий, как мир проблем. Между тем на этом пути, как мне кажется, А. А. Сорокину мешает именно неприятие им культурно-исторического подхода к категории противоречия и к тем специфическим особенностям и превращённым формам, внутри которых она выступает на определённых этапах истории познания и не только познания. Внимание же к этим специфическим особенностям подвело бы к раскрытию того, что без проблемы овеществления тут никак не разобраться.

Что же такое овеществление знания? В отличие от опредмечивания как такового овеществлённость знания означает не та-

кое воплощение познавательной деятельности человека, которое остаётся принадлежащим контексту субъект-субъектного общения, а такое, которое из этого контекста как бы выталкивается, наделяется квазисамостоятельным существованием и выступает как некое наличное бытие – как особенное объективное бытие, фиксированное в языке. Овеществлённое знание обращается как вещь среди прочих полезных вещей в мире, который построен человеческой деятельностью и принадлежит общественному бытию, но от человеческого своего характера отрёкся, скрыл этот характер под превращёнными формами. При этом и происходит распад тесного единства познания, нравственности и художественности.

Как динамический процесс, знание есть не застывшая «картина», а скорее «картина», непрерывно преобразуемая, обогащаемая в глубь самой себя, как картина того же самого предмета, как погружение в его логику. Напротив, овеществлённое знание выступает вне процесса своего генезиса, как плоская однозначно фиксированная картина, допускающая лишь тавтологическое движение на этом уровне – движение в одном и том же языке. Здесь статика не есть снятый, подчинённый момент динамического процесса, но сама господствует над ним, подавляет его, оставляя его творческий ритм и многомерность вне пределов своих застывших структур, своих формообразований.

Однако всякое воплощение в языке ограничено небесконечностью пластики языка. И вообще возможности опредмечивания в языке вряд ли сто́ит оценивать как безграничные. Ведь язык не обладает сам по себе тем содержанием, которое в нём запечатлевается. Терминологический фетишизм начинается уже с того, что полагают, будто языковые тексты или речь могут быть *полным* «переводом», исчерпывающим богатство живой творящей способности. Вопреки этому я и в самом деле думаю, что есть «вещи», не поддающиеся опредмечиванию, особенно в языке слов. В противном случае торжествовало бы довольно ущербное представление о человеческой духовной жизни и самоустремлённости. Наконец, А. А. Сорокин пытается отыскать какую-то рассогласованность в том, что я, с одной стороны, отвожу принципу непротиворечия определённую сферу, а именно рассудоч-

ную статику знания, с другой – формулирую следующую антиномию: «диалектическое противоречие необходимо должно быть высказано в формальной антиномии и столь же необходимо – не в формальной антиномии». В этой формулировке А. А. Сорокин ищет и резюме моей позиции. Но на самом деле тут формулируется только постановка проблемы, решение которой – в анализе разрешения антиномии. Там и только там следовало бы искать «сведение концов с концами». Когда мы вступаем в многомерный мир динамики знания, тогда оказывается, что непротиворечивость характеризует – и обязательно – лишь «поперечные сечения» познавательного генезиса истины, а не переходы к новому содержанию, опредмечиваемые посредством изменения и обогащения языка теории.

ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА МИРОВОЗЗРЕНИЯ ЦЕЛОСТНО РАЗВИТОГО ЧЕЛОВЕКА, КАК ЛОГИКА ЕГО ТВОРЧЕСКОГО ОТНОШЕНИЯ К МИРУ И К САМОМУ СЕБЕ: ПЕРСПЕКТИВЫ

1. Вряд ли найдутся явные возражатели против того, что диалектику как своего рода концептуальное средоточие философской культуры *надо развивать*. Скорее с этим согласятся все. Но как же это делать? Каким способом? Предпочитая ли интересы упорядочения достигнутого или же – устремление собственно творческое? Если предпочтены интересы упорядочения, интересы цементирования *системы результатов*, то задача развивать диалектику, даже при, казалось бы, максимально полном приятии её, низводится до чего-то лишь второстепенного, побочного или подчинённого, до чего-то лишь прикладного. И, главное, решение этой задачи заранее втискивается в предустановленные, так сказать, парадигматические рамки: на него уже загодя накладывается некий вполне определённый, «заранее установленный масштаб». Сам принципиальный *способ развития* тем самым оставляется *вне развития*, ибо он наперёд задан.

Если же предпочтены не интересы упорядочения, а устремления собственно творческие, то задача развивать диалектику тем самым и только тем самым обретает полную, не скраденную и не ущерблённую самостоятельность, утверждаемую со всею последовательностью. Если на первое место бескомпромиссно ставится не системность результатов, не инерция полученных достижений и не философизированная сила привычки, а устремлённость, свободная от инерции, то и наш подход к задаче развивать диалектику тем самым и только тем самым делается вполне диалектическим. Если эту задачу мы выводим из-под ограничений и уз любой функциональности по отношению к *Прошлому*, то тем самым и только тем самым утверждаем её в атмосфере и под животворящим дыханием *Будущего*. Это-то и означает, что *точка зрения диалектического развития есть точка зрения творчества* как «абсолютного движения становления»¹. И что, поскольку

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 476.

ку дело касается *объектных* характеристик, диалектическое развитие, не находящееся по самой своей сути ни в положительной, ни в отрицательной зависимости¹ от ставшего Порядка, от присущих ему прошлых «масштабов», совершается «безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу»².

Однако эта объектная безотносительность к любым прошлым масштабам, эта объектная незаданность диалектического развития вовсе не означает *субъектного* безразличия – безразличия к богатству *инаковых* возможностей, безучастности к ним и утверждения *своего* масштаба, ибо это было бы равносильно сквернейшей *самозамкнутости* и субъективизму. Недалёк был бы субъект-путник, оставивший неизвлекаемый якорь в своей собственной самости как в абсолютном сакрализованном масштабе. Недалёкой была бы та попытка к творческому бытию, которая ставила бы себя саму себя в центр Универсума. Тогда преодоление заданности любых предустановленных масштабов было бы всего лишь негативным и предельно чуждым открытости самонавязыванием миру – накладыванием на всё и вся лишь *своего* масштаба: я – мера всех вещей! Я – самоцель!

Действительное творчество, напротив, совершенно *не* *сво*-центрично, не «организовано» вокруг самости – ни индивидуальной, ни коллективной, – и именно благодаря тому, что оно не затаивает внутри себя никакой априорной меры для всех вещей мира, именно благодаря своему самоотвержению и открытости оно способно встречать диалектику Универсума как *открытую*. Будучи абсолютным движением становления, она обретает мир как абсолютное движение становления.

Итак, задача развивать диалектику – это задача создать атмосферу *развития самого* способа развития. В ней какие бы то ни было конечные и парадигматически определённые образы диалектики суть лишь моменты беспредельного *встречания*.

¹ Преодоление положительной (через подчинение), и отрицательной (т. е. через противостояние) *зависимости* не только не означает утрату преемственности, но как раз и есть условие не инертной, не узко-односторонней, а свободной и всесторонней преемственности. Следует также различать *объектное* и *объективное*. Первое противостоит субъектному, деятельностному. Второе же включает¹⁾ в себя также и субъектно-деятельностную действительность.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 476.

2. Иногда придерживаются такой версии диалектики, при которой допускается только лишь *относительное* движение становления, а именно – согласное с заранее установленным Масштабом, принятым за абсолютную неколебимую и непроблематизируемую предпосылку. Масштаб этот дан в качестве известного и имеющегося в наличии достояния, поставленного превыше всякой рефлексии и суда, и являет нам облик онтологического *Миропорядка*, или универсального порядка вещей. Этот Миропорядок лишь выявляет себя в том, что нам кажется творчеством; как предначертанный Сценарий тотального бытия, он пред-содержит в себе заранее ставшими все моменты, все ступени и формы, все начала и концы того процесса, который для нас выступает как становление... Всё меняется, *кроме* самогó неподвижно-мёртвого онтологического Миропорядка; всё течёт, но в конечном счёте – ничего не меняется. Ибо всё предзаложено, всё *преформировано* в недрах Миропорядка. Таков *логический преформизм*.

Внутри этой логико-преформистской версии диалектики отсутствует та атмосфера, при которой возможна, необходима и плодотворна постановка проблемы *субъекта* диалектической культуры, т. е. того сáмого субъекта, *чьим* собственным непрестанно становящимся мышлением и действием, *чьим* собственным абсолютным становлением является она сама как абсолютное движение становления. Концепция Миропорядка делает вовсе и ненужным субъекта диалектики – он ей ни к чему. о субъекте можно вспомнить где-нибудь между прочим, среди прочих всяких частных и единичностей. Вспомнить как об исполнителе и разыгрывателе, а не как о творце, сопричастном тотальности Универсума в его креативности. Напротив, в атмосфере абсолютного движения становления, т. е. открытого *над-*парадигматического процесса сама диалектика как беспредельное *встречение* не может быть обретена и раскрыта без и вне решения проблемы того субъекта, который совершает встречу, без того, *КТО* встречается с миром и с самим собою. в этой атмосфере первостепенно важно и глубоко существенно всепронизывающее и постоянное, животворящее *присутствие* субъекта даже в каждом малом фрагменте, который выражает собой в символической форме диалектическую культуру. И это присутствие вовсе не не-

что наносное для сути дела, не некая посторонняя загрязняющая истину примесь к её собственному свету и её собственной логике. Нет, это сама суть дела, сама истина, сам её собственный свет и имманентная логика, но только не остановленная, не умерщвлённая выключением из живого субъектного отношения. Это – диалектика как деятельностное, *творческое отношение*, человеческое субъектное отношение, как универсальное содержание процесса, в котором человек открыт Универсуму, а Универсум – человеку, процесс *встречания*. Это – диалектика творческой сопричастности уникального Универсальному и соприсутствия Универсального в уникальном: «Всё – во всём. Однако в каждом – особым образом»¹. Это – абсолютное движение становления, претворённое как космически значимый индивидуальный *опыт* своего собственного беспредельного становления и беспредельной посвящённости.

Если же диалектическая культура ещё не стала для субъекта его собственным деятельностным опытом, его собственной целостной жизнью, то она остаётся где-то вне его ущербного существования, где-то по ту сторону и *в отчуждении* от его действительного жизненного процесса. Это – отчуждённая диалектика. При этом она может оказываться более или менее известной, более или менее подвергаемой теоретически *объектному* пониманию и истолкованию в качестве чего-то *другого*, чего-то такого, что не захватило всего субъекта и в чём не родил самого себя заново этот субъект. Диалектика выступает тогда как объект, от которого возможно кое-что взять для себя, использовать, кое-чем вооружиться ради *внешних* для диалектики, не имманентных ей целей, ради не универсально-креативных устремлений, но лишь частных запросов – *потребностей*. В потребности как раз и являет себя неразвитость или *частичность* человека, его самозамкнутая субъективность, накладывающая на мир своё ограниченное мерило: частичный субъект *требует* чего-то априори для себя от мира и относится здесь к миру предвзято, как к сфере *потребного себе*. И чем беднее субъект, чем он ущербнее, тем более предвзят, тем более ограниченное мерило он накладывает на мир и тем более внешней и отчуждённой в её существе делается для

¹ Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972. С. 72.

него диалектика. Ведь диалектика как дух абсолютного движения становления раскрывается только навстречу бескорыстному приятию её такую, какова она в себе и для себя. Там же, где её обращают в нечто корыстно потребное и *заранее* измеренное предвзятым мерилom, или масштабом ограниченных потребностей – в нечто служебное и функциональное, в добычу «внешней целесообразности», – там она лишается своего собственного имманентного духа, вырождается, омертвляется, подменяется каким-либо суррогатом. И чем сильнее диалектика подменена неким суррогатом и чем в большей степени претерпела вырождение, тем легче она поддаётся формальной систематизации и плоскому упорядочению...

Когда некто занимается отвлечённым теоретизированием *посреди* диалектических *текстов* как в *одной из* многочисленных выделившихся областей *системы разделения* деятельности, как в обособленном профессиональном занятии, столь же далёком от непосредственно-личностного целостного бытия человека, как и всякое иное занятие, начинающееся с внешнего материала и завершающееся в *продукте*, – тогда предполагаемая жизнь диалектического духа остаётся достаточно надёжно запертой за дверьми казённого пространства. Она *там*, в чётких границах канонизированной текстологии, и ей разрешается оттуда выходить только в виде словесной продукции для *полезного* приложения – по каналам опосредствования, наряду с любой профессиональной продукцией в эпоху массового производства... Человек же – вот тут, во всей своей многосторонней обыкновенности, где он – лишь возможный *объект* для приложения диалектических истин, объект *посреди* всех прочих объектов. Поэтому частичный специалист-профессионал преимущественно занят в рабочее время пошивом понятийных одежд *для других* – сообразно требованиям спроса, или заказа, – но сам он способен быть весьма далеко в стороне от них: они внешни ему, и он *не живёт* ими.

Более того, может получиться и так, что частичный специалист по диалектическим текстам именно потому, что он – *хороший*, эрудированный специалист и изошрённый профессионал, окажется в роли столь же эффективного изготовителя средств депроблематизации человеческой жизни, поставщиком пособий

для *парализовывания* живой субъектной способности творчески встречаться с миром вне и внутри себя, способности как бы впервые открывать звучание и свечение событийного потока и до глубины *удивляться* ему – зовущему к созвучанию и соизлучению. Как известно, легче удивить не-профессионала, лишённого концептуальной защиты от новизны и свежести уникальных фактов и со-бытий, или кого-нибудь из тех, кто выбрался из обжитых профессиональных комнат в относительно свободное от готовых мерил междисциплинарное пространство, называемое, к сожалению, «стыками наук». Труднее удивить частичного специалиста, у которого самый предмет взят с притязанием на готовую универсальность и ко всему на свете приложимость. Ведь у него не оставлено места для неожиданностей, и он всё знает наперёд. Он вооружён сам и вооружает всех других средствами, обеспечивающими универсальную *неспособность* удивляться и проблематизировать мир и самого себя. Категории предстают тогда в функции форм депроблематизации: они являют нам ту преформистскую логику Миропорядка, под сенью которого, возможно, и бывают ещё пока что не редуцированные особенные и единичные проблемы – симптомы «беспорядка», – но *всеобщих проблем нет и быть не может*. Всеобщее принципиально непроблематизируемо. Тут царит прочная беспроблемность. Поэтому всегда дано воздвигнуться над ничтожностью проблем и погрузиться в избавляющую от них стихию Порядка. Всегда дано уйти от беспокойств и тревог творческого становления в нечто недвижимое, чуждое творчеству, самозамкнутое в своём категорическом мёртвом *так-бытии*.

Только целостно развитый человек есть действительный субъект диалектической культуры. Только у него эта культура не остаётся лишь багажом, изолированным от повседневного ритма событийного потока, лишь выделенным из его жизни занятием ОТ и ДО, но *совпадает* с тотальным процессом его субъектного *встречения* с миром и самим собою, совпадает с процессом *культивирования* им в самом себе более высокого субъекта-создателя. Диалектика для него не заточена в вещах-текстах, не ограничена внешней продукцией – терминологическим её изложением, где она предстаёт на дистанции *объектного* теоретизи-

рования, – но есть всеприсутствующая логика его повседневной *себя-выработки*, есть средоточие всей его деятельностной *субъектности*, во всех её отношениях и во всех её опосредствованиях, но в то же время во всей её непосредственности, её открытости вечному беспредельному становлению. Она есть сама его действительная жизнь, способ жизни, *образ жизни*, – но не внешний, не фасад и декорации на официальной витрине, а бьющееся в ритме творчества живое, горящее и ищущее нового горения, вечно беспокойное, полное духа всеобщей проблематизации и погружения в загадки-энигмы, *духовное сердце* человека. Вот почему для целостного человека развивать диалектику – это значит не преуспевать в пределах профессионального занятия и только, не направлять усилия к *экстенсивному* расширению приложимости диалектических истин в их отчуждённо объектной упаковке – как словесных вещей, – но устремиться к *интенсивному* погружению вглубь, к *наращиванию диалектичности самой диалектики*.

Воспитание целостно развитого человека есть формирование субъекта, у которого диалектика есть непосредственно внутренний образ его жизни, есть всеобщая культура *проблематизации* действительности, или, что то же самое, – жизни в непреходящих энигмах мира, беспредельно разрешаемых и столь же воспроизводимых и углубляемых.

3. «Философия... представляет собой живую душу культуры...»¹. Но культура многолика: она есть полифонирование её познавательной, нравственной, художественной ипостасей, которые не могут быть редуцированы друг к другу без тяжкого ущерба, а в конечном счёте – и разрушительного подавления и тех её ликов, которые подвергаются редукции, и того, к которому совершается редукция. Поэтому философская диалектика только тогда венчает собой и резюмирует в себе *всю* целостно-полифонизирующую культуру в её богатстве, только тогда дарует собою живую душу и светоносный дух *всему* многообразному телу культуры, когда каждая её категория – по меньшей мере из числа главнейших – одновременно заключает в себе смысл и объектно-познавательный, и нравственный, и художественный, и смысл междусубъектного общения как такового. Диалектика есть логика

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 105.

беспредельного *встречания* человека с миром и с самим собою, логика *созидательства*, логика космического *со-творчества*.

4. Диалектика есть дух конкретности. Но конкретности можно быть верным только тогда, когда она приемлется не как вмурованная в Миропорядок в виде его фрагмента, а в её потенциях созидательства – как поприще субъектного творчества и беспредельного становления, т. е. не как безразличная и объектная, а как принадлежащая субъектным смысловым *полям-отношениям*. Поэтому относиться к действительности как к конкретной – значит относиться к ней *субъектно*, деятельностно, созидательно.

Производственное отношение, взятое очищенным и свободным от его специфической формы отношения экономического, и есть именно *отношение созидания*, или элементарнейшее отношение между субъектами как между действительными созидателями, строителями культурно-исторического мира, космическими со-творцами. Но это элементарнейшее отношение само внутри себя *сложно*: в нём заключены следующие *три поля*:

а) поле *полезностей*, которому соответствует наделённое самостоятельностью поле субъект-объектных отношений и логика *оконечивания*;

б) поле *устремлённостей*, в котором объектные отношения снимаются более конкретными междусубъектными, раскрытыми в беспредельность;

в) поле *созидания* самих бесконечных устремлённостей, или собственно *творчества* как космического универсального, бытийственного со-авторствования.

5. В поле полезностей субъект выступает как субъект *потребностей*, как обладатель *своего* масштаба, резюмирующего кодекс требований, предъявляемых им к миру как к миру объектному: он живёт здесь с вектором ***К СЕБЕ*** как конечному и оконечивающему собою бытие. Всё остальное – только средство *своих* целей. Поэтому объективное, действительное *редуцируется* здесь к объектному:

всё действительное объектно и всё не-объектное недействительно! В этом – тайна и исток всяческого философского редукционизма: сведёний сложного к простому, высшего к низшему, богатого к бедному. Быть субъектом с этой точки зрения

есть какая-то ущербность, неполноценность, нечто такое, от чего надо постараться избавиться путём саморастворения в среде объектов.

Однако поставленное на своё надлежащее место, поле полезностей есть всего лишь подчинённый момент высших полей созидательства.

6. В поле бесконечных устремлённостей субъект выступает как такой субъект, для которого даже самая огромная величина полезностей не имеет силы влияния на него сравнительно с ценностным и целевым (то, что К. Маркс называл «самоцелью») *качеством* направленности: **ОТ СЕБЯ К БЕСКОНЕЧНЫМ ТОЧКАМ**, или *идеалам*, созидательства. Только такому субъекту мир раскрывается не в своей законченной таковости, но как мир субстанциально не законченный, не преформированный, как мир ценностно-определённых проблематизаций, инаковых друг для друга и вызывающих к выбору между ними. Но каждый способ проблематизации ограничен в его особенности и в возможности приятия инаковых способов.

7. Наконец, только в поле созидания самих бесконечных устремлённостей субъект восходит к абсолютной проблематизации мира, ибо он восходит к полной проблематизации самого себя и отрекается не только от всякого *своецентризма*, а и от всякой ценностной пред-избранности отношения к миру. Будучи благодарным *дитя* диалектики Универсума в её креативности, он в такой же мере есть *со-творец*, однако он становится действительным со-творцом только углубляя свою ответственность и сопричастность, только рождаясь вновь и вновь в качестве более духовного и более погружённого, более посвящённого креативной диалектике Универсума. И его уникальность всё более становится отдавшей себя созидательству универсального – не выбирающей своё, но жертвующей во имя богатства инаковостей. Человек здесь не ищет, чего себе взять и что он сможет иметь для себя от космоса; и не измеряет встречаемое своими ценностями; но ищет всё то, чем он сможет обогатить космос и отдать ему во всём бескорыстии и самоотречении от «конечных масштабов», от всего «заранее установленного».

В таком претворении собственно творчество заключает

в себе *три* великих сверх-стратегических *единения*: а) человека с его *Прошлым*, вся тотальность которого есть его собственная культурно-историческая биография, есть данный ему *опыт* со-зидательства, и лишь из него человек должен прийти в своё настоящее как достойный со-временник всех выросивших себя из богатства культуры; б) человека с его *Настоящим*, всё многообразие которого не должно загораживать ему той глубочайшей со-принадлежности, в силу которой все его современники в конечном счёте суть каждый – *тоже дети* креативной диалектики Универсума, а всё остальное – ниже этого; в) человека с его *Будущим*, которое может быть явлено ему как субъектная культура, более высокая, нежели его собственная.

Философы лишь истолковывали мир и выражали человеческое отношение к нему, но дело заключается в том, чтобы, *изменя* мир, становиться *достойными* космического *со-творчества*²⁾.

[ВЫСТУПЛЕНИЕ на «Круглом столе» «Мир подростка, мир литературы»]

Не только в разных людях, но даже внутри одного и того же личностного мира могут жить, то сосуществовая, то противоборствуя и вытесняя друг друга, принципиально различные способы прочтения и текста литературного произведения и «текста» реального события жизни. И сам человек может не осознавать, что на деле в восприятии читаемого им текста участвуют живущие в нём разные силы, разные способы и уровни отношения к произведению, к автору, – настолько разные, что это как бы разные «я»... Строго говоря, эти различные уровни всегда *есть* в человеке, но если они не обнаруживают себя, значит, какой-то один из них преобладает над другим[и], «заглушает» собою их голос, поглощает или подавляет их действие.

Первый уровень – это уровень потребностей, всецело и безраздельно определяющих *избирательность* восприятия. Субъект видит в произведении только то, что хочет и умеет видеть, встречает только то, что ожидает и готов встретить; открывает только то, что способен, так сказать, вместить в своём собственном личностном мире с его специфическими особенностями и ограниченным характером. Направление – от произведения к СЕБЕ. Ибо он с самого начала делает себя и только себя мериллом произведения, единственным судьёй над ним. Произведение же – всего лишь пассивный и безгласный материал, подлежащий суду: интересно – неинтересно, приемлемо – неприемлемо, «то» – «не то». Себя самого со своим устремлением к тому, что «нужно», в этом случае читатель критике не подвергает. Ненужное он отталкивает или просто-напросто не замечает.

Можно бесконечно пополнять «багаж» прочитанного на таком пути, стать эрудитом со степенями и званиями, но тем не менее прочно законсервироваться вместе с некими первоначальными «устоями» и всегда привносить их в восприятие, всегда оставаться приросшим к принятым условиям и привычкам, как бы априорным формам вкуса. Конечно, привычки и ожидания, внутренние нормы и интересы могут меняться в ту или иную сторону, но чисто количественное расширение здесь вряд ли может привести

к изменению качества. Наоборот, чем дальше, тем больше у субъекта оснований для того, чтобы обратить её – систему *собственных потребностей* – в абсолютный кодекс для суда над любым произведением или фактом – отныне и навсегда! – а себя в судью. Культивирование такого восприятия растит закрытого человека,

Второй уровень – это уровень устремлённости к некоторым вынесенным вперёд, в будущее идеалам, однажды и навсегда избранным и ставшим высшими критериями для оценок, для «измерения» чего бы то ни было вне себя и внутри себя. Такими могут быть идеалы истинности, идеалы красоты, идеалы добра... Это своего рода духовно-ценностные «звёзды», то, что человек сделал для себя святым, безусловно значимым, независимо от преходящих обстоятельств. Благодаря этим идеалам-ценностям, принципиально *над*утилитарным и *над*потребностным, субъект способен встретиться в произведении не просто с материалом, а с авторским движением, с авторским устремлением к ценностям. Критичность к произведению развивается бок о бок с самокритичностью, ибо суду по кодексу ценностей подлежат равно как произведение, так и сам читатель. Однако выработанные субъектом личностные идеалы и ценности не подвергаются сомнению, поэтому понимание здесь возможно лишь в меру созвучия систем ценностей.

Важно одно: ценностное восприятие радикально отличается тем, что субъект-читатель с самого начала ориентирован на движение от себя к ЦЕННОСТЯМ и предполагает в авторе того, кто тоже способен быть устремлённым от СЕБЯ к ЦЕННОСТЯМ.

Третий уровень – это уровень сотворческого приятия, при котором читатель себя соотносит с автором и словно бы заново порождает – вместе с ним – его произведение (а как бы я сам это написал? Кем я сам должен был бы быть, чтобы мне стало необходимо создать это?), сам рождает *его* мысли, открывает или создаёт как бы заново *его* ценности, *его* идеалы. Таково самое трудное, но и самое глубокое понимание. По существу, это уже не просто понимание произведения, но и понимание самого автора, восстановление личностного мира творца в личностном мире, читателя.

Всякое чтение есть решение задач, но на первом уровне – задач потребностных: удовлетворить себя такого, каков я есмь; на

втором – задач ценностных: своей устремлённостью к своим идеалам войти в резонанс с авторской устремлённостью, достигнуть гармонии между ними; на третьем – задач истинно творческих. Это – движение вместе с автором по его пути открытия мира. и тем самым это – настоящее обогащение и строительство себя самогó, своего «я».

Как же возможно чтение на уровне сотворческого приятия? Как научать ему юные умы? Искусство такого, наиболее глубокого понимания предполагает ключ к чтению. и этот ключ находится не внутри текстов, а в целостности практически-реального бытия человека, в его действительной, полной поступков жизни в общении с другими. Только практика общения может «задать» такой ключ. И здесь, конечно же, велика роль школы, самой атмосферы в ней. Но не только школы – всего окружения подростков, и в первую очередь нас, взрослых. Мы хотим воспитать человека открытого, человека, наделённого даром понимания, сопереживания, творческую личность? Но для этого мы сами в нашей повседневной реальности должны жить творчески, а не повторительно-подражательно, «экземплярно» – вне зависимости от того, учителя мы или нет. Лишь тогда перед детьми нашими раскроется истинно творческая многомерность мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

В настоящий том вошли избранные работы Г. С. Батищева 1962 – 1979 годов. В состав Примечаний включено лишь самое необходимое. Следует, однако, отметить одну их особенность. Речь идёт о переводе на русский язык Марксовых терминов «die Verdinglichung» и «die Versachlichung».

У Маркса они выступают синонимами и как понятия выражают один из аспектов и одну из ступеней процесса *отчуждения* (die Entfremdung). Данное понятие фиксирует окостенение, обретение вещного характера результатам человеческой деятельности и наделённым самостоятельностью человеческим отношениям. Производные от них – *вещный* (dingliche, sachliche). Однако в русских переводах текстов «Капитала» и примыкающих к нему работ термины «die Verdinglichung» и «die Versachlichung» переданы несуразным словом «овеществление». Но «овеществление» по-немецки будет «die Verstofflichung» (от «der Stoff» – «вещество»).

Г. С. Батищев долгое время пользовался термином «овеществление», однако впоследствии заменил его на более релевантный термин «овещнение». Кстати, немецкие термины «die Verdinglichung» и «die Versachlichung» передаются также термином «реификация» (по-английски «reification»), по-французски «réification»; от латинского «res» – «вещь»).

В примечаниях это специально не оговаривается. Читатель сам должен иметь в виду сказанное выше.

Методологические аспекты формирования целостной личности

Статья опубликована в виде двух сообщений. Первое опубликовано в журнале: Доклады Академии педагогических наук РСФСР. 1962. № 1. С. 29 – 34; второе – в журнале: Доклады Академии педагогических наук РСФСР. 1962. № 2. С. 19 – 24.

Обе части поступили в редакцию журнала 25.X 1961 г. Представлены членом-корреспондентом АПН РСФСР М. П. Скаткиным.

Указано также место работы автора: Кафедра философии Московского института народного хозяйства им. Г. В. Плеханова.

1. В тексте опечатка: стоит «дискуссивно».

Отношение к категории противоречия как обусловленное некоторыми современными тенденциями научного познания

Публикуемый текст представляет собой вторую главу монографии: *Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. М.: Высшая школа, 1963. С. 51 – 79.*

Данная глава публикуется потому, что в ней Г. С. Батищев впервые, основываясь на Марксовой концепции отчуждения, проанализировал отчуждение в сфере науки и его последствия как для научного познания, так и на осмысление категории противоречия и косвенно – на понимание сущности диалектики как таковой.

1. Антиномия сформулирована следующим образом: *«Диалектическое противоречие необходимо должно быть достигнуто и явно выражено как антиномия, т. е. как неразрешённое. Но столь же необходимо оно должно быть достигнуто и явно выражено не как антиномия, а как разрешённое в его результате.* Или, если формулировать эту антиномию в плоскости взаимоотношения диалектического противоречия и формальной антиномии: *диалектическое противоречие необходимо должно быть высказано в формальной антиномии и столь же необходимо – не в формальной антиномии».*

2. Здесь цитируются следующие слова К. Маркса: *«...Человека, стремящегося приспособить науку к такой точке зрения, которая почерпнута не из самой науки (как бы последняя ни ошибалась), а извне, к такой точке зрения, которая продиктована чуждыми науке, внешними для неё интересами, – такого человека я называю “низким”».*

3. Так трактовался феномен ценностей Г. С. Батищевым примерно до второй половины 1970-х годов. Своеобразная промежуточная его позиция между данной трактовкой и той, которая запечатлена в его поздних работах, запечатлена в статье: *Батищев Г. С. Ценностное отношение – на пути между техно-рационалистической полезностью и культурно-исторической конкретностью // Ценностные аспекты современного естествознания. (Тезисы докладов к теоретической конференции). Обнинск, 1973. С. 37 – 38.*

4. Г. С. Батищев отсылает к последнему примечанию настоящей главы.

5. На с. 75 монографии в примечании 136 указано различие между иррациональным и агностическим, а на с. 66 цитируются слова К. Маркса из третьего тома «Капитала» об отношении обыденного сознания к иррациональному.

6. Цитируется созвучное данному положение Б. Рассела: «Истина

и ложь, поскольку они общественны, являются атрибутами предложений...»

Активный характер воспитания (по К. Марксу и Ф. Энгельсу)

Статья опубликована в сборнике: Новые исследования в педагогических науках. Выпуск V. М.: Просвещение, 1965. С. 73 – 79. Поступила в редакцию журнала 4. VI. 1964 г. Представлена членом-корреспондентом АПН РСФСР М. Н. Скаткиным.

1. Дело здесь не в переводе. Дело в том, что существует *два* их варианта того текста, который ИМЭЛС при ЦК КПСС был назван «Тезисами о Фейербахе»: тот, что написан К. Марксом в 1845 г. и содержится в его записной книжке, и тот, который опубликован Ф. Энгельсом и на который в данном случае ссылается Г. С. Батищев. Суть дела состоит в том, что друг и соратник К. Маркса счёл необходимым *отредактировать* Марксовы тезисы, прежде чем опубликовать. Вот у него-то, а не при переводе, и выпало слово «самоизменение».

Марксов текст см. в: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. С. 264 – 266.

Час, помноженный на века

Статья опубликована в газете: Литературная газета. 1965. № 107 (3876). 9 сентября. С. 2. Стбц. 4 – 7.

Воспитание и образование (по К. Марксу и Ф. Энгельсу)

Статья опубликована в сборнике: Новые исследования в педагогических науках. Выпуск VI. М.: Просвещение, 1966. С. 70 – 77.

Поступила в редакцию 4. VI. 1964 г. Представлена членом-корреспондентом АПН РСФСР М. П. Скаткиным.

1. Это, судя по всему, раздел «Создание и развитие научной теории коммунизма Марксом и Энгельсом». С. 7. Прав. стбц – 9. Лев. стбц. Автор указан только в конце, но не в начале.

2. В статье «Коммунистический труд» это, видимо, раздел «Разработка основ теории коммунистического труда Марксом и Энгельсом». – С. 30. Лев. стбц – 31. Лев. стбц. Автор не указан).

Богатство личности – в чём?

Статья опубликована в газете: Комсомольская правда. 1967. 16 августа. С. 3. Стбц. 1 – 6.

1. Цитируется «Смерть Архимеда» К. Чапека. См.: *Чапек К.* Собрание сочинений. Т. 7. М., 1977. С. 58 – 60.

2. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. М., 1955. С. 414.

Общественно-историческая, деятельная сущность человека

Статья опубликована в журнале: Вопросы философии. 1967. №. 3. С. 20 – 29.

Имеется пометка редакции журнала: «Статья публикуется в порядке обсуждения» (см. С. 20. Сноска). Это значило, что редакция не вполне разделяет позицию автора.

1. См. примечание 1 к статье «Активный характер воспитания (по К. Марксу и Ф. Энгельсу)».

Опредмечивание и распредмечивание

Статья была написана для «Философской энциклопедии». Печатается по изданию: Философская энциклопедия. В 5-ти т. Т. 4. М. 1967. С. 154. Лев. стбц – 155. Прав. стбц.

При публикации статья освобождена от тех формальных элементов, которые соблюдаются в такого рода изданиях (сокращения и т. п.).

1. Статья «Овеществление» находится в том же томе «Философской энциклопедии», что и данная. Её автором также является Г. С. Батищев.

2. Словом «буржуазная» в те времена именовали всю западную не-марксистскую философию. Г. С. Батищев избегал термина «буржуазная философия». Скорее всего, это вставка редакции Энциклопедии.

3. Аллюзия на слова В. И. Ленина: «Там, где буржуазные экономисты видели отношение вещей (обмен товара на товар), там Маркс вскрыл *отношение между людьми*» (*Ленин В. И.* Три источника и три составных части марксизма // *Он же.* полное собрание сочинений. Т. 23. М.: Политиздат, 1973. С. 45).

[Ответы на вопросы Оргкомитета]

Текст публикуется по сборнику: Проблемы исследования структуры науки (материалы к симпозиуму). Новосибирск: НГУ, 1967. С. 13 – 16.

Оргкомитетом Симпозиума по логике и методологии научного познания, намеченного на май – июнь 1967 г. в Новосибирске был разослан перечень вопросов, касающихся, в основном, проблемы структуры науки, на которые должны ответить участники симпозиума. Сама работа Симпозиума предполагалась как обсуждение ответов на поставленные вопросы. Это следующие вопросы.

«1. Что такое наука как предмет логико-методологического исследования?

2. Какова структура науки?

3. Каковы средства и методы логико-методологического анализа структуры науки?

4. Какие результаты в исследовании структуры науки за последние 30 лет являются наиболее значительными?

5. Какие проблемы являются самыми важными для дальнейших исследований структуры науки?» (Там же. С. 3).

Г. С. Батищев, как видим, ответил лишь на первые четыре вопроса.

1. Ошибочно напечатано «собственного». Исправлено.

2. Напечатано: «институциональном». Г. С. Батищев всегда писал: «институционального», «институциональный», «институционализация» и т. д. Исправлено.

3. Г. С. Батищев, судя по всему, процитировал по памяти. У Спинозы: «Но всё прекрасное так же трудно, как и редко» (*Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке... // Он же. Избранные произведения. в 2-х т. Т. I. М.: Госполитиздат, 1957. С. 618*). Этими словами завершается «Этика...»

«Капитал» как философское произведение.

Текст опубликован в коллективной монографии: «Капитал» Маркса, философия и современность. М.: Наука, 1968. С. 46 – 65.

1. Статья принадлежит Г. С. Батищеву.

2. Понятие «псевдоконкретность» введено чехословацким философом Карелом Косиком. Первый параграф первой главы его известной монографии «Диалектика конкретного» имеет название «Мир псевдо-

конкретности и его деструкция». См.: *Kosík K. Dialektika konkrétního. (Studie o problematice člověka a světa). Praha, 1965. S. 10.*

3. Статья принадлежит Г. С. Батищеву.

4. Это аллюзия на критику К. Марксом способа применения Гегелем своей Логики. Маркс пишет: «Философское значение имеет здесь не логика самого дела, а дело самой логики» (*Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 236).*

Гуманизм Марксовых принципов коммунистического воспитания

Текст опубликован в виде двух статей в журн.: Воспитание школьников. 1968. № 4. С. 5 – 11 и № 5. С. 71 – 75.

1. В тексте стоит «опосредованной». Г. С. Батищев всегда употреблял термины «опосредствование», «опосредствованный» и т. д. Исправлено.

2. Хунвейбины – члены созданных в 1966 – 1967 гг. отрядов студенческой и школьной молодёжи в Китае, одни из наиболее активных участников так называемой «культурной революции». Были созданы для борьбы с идейными противниками Председателя КПК Мао Цзедунна. Отличались пренебрежением к традиционной культуре (в том числе занимались её разрушением), попранием прав человека и крайней жестокостью.

3. Г. С. Батищев имеет в виду «культурную революцию». См. предыдущее примечание. Эта «революция» длилась 10 лет.

4. Г. С. Батищев имеет в виду свою статью «Опредмечивание и распредмечивание».

5. Маоисты – приверженцы идеологии и политики Мао Цзедунна периода «культурной революции».

6. В настоящем издании: Прмеч. 2 на с. 176.

7. В настоящем издании: Прмеч. 1 на с. 185.

Деятельностная сущность человека как философский принцип

Текст опубликован в книге: Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969. С. 73 – 144.

В сноске дано примечание редколлегии сборника: «Отрывок из дан-

ной работы (с. 117 – 132) опубликован в переводе на немецкий (в сб. «Karl Marx und die moderne Philosophie». М., 1968) и английский языки (в сб. «Karl Marx and Modern Philosophy». М., 1968)». Речь идёт о той части статьи, в которой речь идёт о первичных и вторичных фигурах процесса отчуждения. Вот пример немецкого перевода: *Batistschtw G. S. Primäre und sekundäre Figuren im Entfremdungsprozess nach Marx //Karl Marx und die moderne Philosophie. Moskau: Verlag Progress, 1968. S. 249 – 278.*

Идеи, изложенные в данной статье, являются непосредственным развитием тех идей, которые изложены Г. С. Батищевым в его текстах «Деятельная сущность человека как философский принцип» (1966 г.) и «Общественно-историческая, деятельная сущность человека» (1967 г.). Следует обратить внимание на термин «деятельностная» в отличие от употреблённого в названных выше работах термина «деятельная». Данный термин более точен, ибо захватывает самоё суть.

Публикуемая работа явилась высшим достижением в трактовке сущности деятельности как таковой не только в творчестве самого Г. С. Батищева, но и в советской философии как таковой. Через несколько лет Батищев станет пересматривать данную свою концепцию в направлении ограничения сферы деятельности в бытии человека и ограничения сферы применимости категории деятельности как объяснительного принципа.

Стоит отметить ещё один момент. В книге «Проблема человека в современной философии» статье Г. С. Батищева предшествует статья Б. Т. Григорьяна «На путях философского познания человека». Собственно ею и открывается эта книга. Фамилия Григорьяна фигурирует в составе редакционной коллегии книги. Так вот Г. С. Батищев говорил автору этих Примечаний, что когда книга увидела свет, он заметил, что фрагмент его текста перекочевал в статью Григорьяна. Он не сказал, какой, а автор Примечаний не стал уточнять. Можно предположить, что это та часть статьи Григорьяна, в которой речь идёт о коммунизме. См.: *Григорьян Б. Т. На путях философского познания человека. С. 68 – 69.* Возможно сей автор слегка адаптировал присвоенный фрагмент своего коллеги по Институту.

1. Статья принадлежит Г. С. Батищеву.

2. Здесь и далее (как, впрочем, и во всех своих работах) Г. С. Батищев ссылается на первое издание MEGA, издававшееся совместно СССР и Германией. Было прервано вследствие прихода к власти нацистов во главе с Гитлером.

3. Ошибочно напечатано «всего». Исправлено.
4. Вместо «освоение» стоит «основание». Исправлено.
5. См. предыдущее примечание.
6. Ошибочно напечатано «деятельности». Исправлено.
7. Напечатано «собственного». Исправлено.
8. Впоследствии Г. С. Батищев отказался от термина «экстраекция».
9. Г. С. Батищев отсылает к своей статье «Овеществление».
10. Остап Бендер – главный персонаж романов И. Ильфа и Петрова «Двенадцать стульев» и «Золотой телёнок».
11. «Расцвет всех цветов» – идеологема, пущенная Мао Цзедуну в период запущенной им так называемой «культурной революции» с целью выявления противников его политического и экономического курса.
12. Пропущена закрывающая кавычка. Исправлено.
13. Г. С. Батищев цитирует часть статьи «Противоречие» под названием «Создание и развитие Марксом и Энгельсом диалектико-материалистической концепции П[ротиворечия]», написанной совместно с Ф. Ф. Вьяккеревым.

Задачи воспитания нового человека

Статья представляет собой десятую главу коллективной монографии: Ленинизм и диалектика общественного развития. М.: Наука, 1970. С. 325 – 350. Статья фактически является перепечаткой статьи «Современные проблемы воспитания в свете ленинских идей», опубликованной в журнале: Воспитание школьников. 1967. № 2. С. 24. 2-й стбц – 29. 3-й стбц. В том же году данная статья с тем же названием была опубликована в сборнике: Наука убеждать. М.: Молодая гвардия, 1967. С. 145 – 170.

Тогда статья прошла без каких-либо претензий к её автору. Однако её перепечатка в указанной монографии вызвала гнев со стороны «высших инстанций». «Монография была передана ревнителями философской ортодоксии тогдашнему секретарю ЦК КПСС по вопросам идеологии, члену Политбюро М. А. Сулову. При этом особое внимание последнего было обращено на опубликованные в книге статьи Г. С. Батищева и Е. Г. Плимака как сугубо ревизионистские. М. А. Сулов пришёл в ярость при чтении этих статей и дал указание подвергнуть эти тексты идеологической критике. Разнос книги был устроен на заседании Отделения философии и права Академии наук СССР (академик-секретарь Ф. В. Константинов). Был поставлен вопрос

о возможности пребывания Г. С. Батищева в Институте философии АН СССР. Директору Института П. В. Копнину и заведующему сектором В. А. Лекторскому удалось сохранить Г. С. Батищева в Институте» (Хроника основных событий жизни и творчества // Генрих Степанович Батищев. М.: РОССПЭН, 2009. С. 315). В данной монографии Е. Г. Плимаком написаны 1-я, 2-я, 5-я, 6-я и 7-я главы единолично и ещё три главы – в соавторстве.

Публикуется по тексту монографии.

1. Напечатано: «опосредованны». Исправлено.

Диалектическая логика и творчество

Статья опубликована в сборнике: «Актуальные проблемы диалектической логики. (Материалы Всесоюзного симпозиума по диалектической логике, 1968 г.). Алма-Ата: Изд-во «Наука» КазССР, 1971. С. 199 – 208.

1. Статья принадлежит Г. С. Батищеву.
2. Статьи принадлежат Г. С. Батищеву.

Революционная критичность и действенность марксистской диалектики

Текст входит в виде третьей главы в коллективную монографию: История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. М.: Мысль, 1971. С. 113 – 141.

1. В записной книжке К. Маркса эти тезисы обозначены так: «1) ad Feuerbach».

2. В немецком оригинале сказано ещё резче: «die ganze alte Scheiße» (см.: MEGA. I. Abt. Bd. 5. Berlin, 1933. S. 24₁₈) и «den ganzen alten Dreck» (Ibid. S. 60₁₀₋₁₁).

3. Публикуемый текст входит на правах главы в коллективную монографию. Фамилии авторов перед названиями глав не указаны. Они указаны лишь на С. 2. В этой связи авторские пометки редактором книги помечались так: «Ред». На деле же авторы указывали свои инициалы. В этой связи здесь и далее «Ред.» заменено на «Г. Б.».

4. Г. С. Батищев имеет в виду главы, предшествующие написанной им.

Проблема диалектического противоречия

Глава в коллективной монографии: История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. М.: Мысль, 1971. С. 186 – 216.

1. См. Примечание 3 к статье «Революционная критичность и действенность марксистской диалектики».
2. Автором данных статей является Г. С. Батищев.

Рационализм или диалектика?

Статья опубликована в журнале «Молодой коммунист». 1974. № 12. С. 70. Лев. стбц – 78. Прав. стбц.

В 1974 г. в № 7 журнала «Молодой коммунист» под постоянной рубрикой «Панорама общественной мысли» было опубликовано две статьи: литературного критика Л. А. Аннинского «Человек в бульдозере» (С. 74. Лев. стбц – 82. Прав. стбц) и философа В. И. Бакштановского «Сила морали или мораль бессилия» (С. 82. Лев. стбц – 88. Лев. стбц). Статья Л. А. Аннинского явилась реакцией на статью В. И. Бакштановского «Предмет как всякий другой...», опубликованную в журнале «Аврора» (1973. № 4. С. 44. 1-й стбц – 46. 3-й стбц). Судя по всему, редакция «Молодого коммуниста» ознакомила Бакштановского со статьёй Аннинского и предложила высказаться о ней и о проблеме соотношения науки и морали.

Публикациям указанных двух статей предшествует аннотация редакции, в которой говорится: «В последние годы на страницах периодической печати и специальных научных изданий неоднократно обсуждались вопросы о роли и месте морали в условиях научно-технической революции, о взаимосвязи знаний и нравственности, рационализма и нравственности и т. д. и т. п. Но, несмотря на многочисленные дискуссии, тема эта отнюдь не исчерпана, она по-прежнему сохраняет свою злободневность, её актуальность подтверждается и нашей редакционной почтой» (Молодой коммунист. 1974. № 7. С. 74). В. И. Бакштановский в своей статье полемизировал с Л. А. Аннинским.

В № 9 того же журнала под той же рубрикой и в связи с указанными публикациями появилась статья философа В. Н. Сагатовского «Всё ли свято по “праву рождения”?» (С. 90. Лев. стбц – 95. Прав. стбц). В том же номере и в следующем, 10-м, опубликована стенограмма беседы за «круглым столом» под общим названием «Нормы нравственности и нрав-

ственный облик» (№ 9. С. 72. Прав. стбц – 81. Прав. стбц; № 10. С. 78. Лев. стбц – 87. Прав. стбц). Среди участников из тех, на кого ссылается в своей статье Г. С. Батищев, Л. А. Аннинский, В. И. Бакштановский, В. Н. Сагатовский и известный философ М. А. Лифшиц. Статья Г. С. Батищева является реакцией на развернувшуюся в журнале дискуссию.

1. Скорее всего, здесь должно стоять «становится».
2. См. примечание к статье «Диалектическая логика и творчество».
3. См.: *Маркс К.* Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 4. М.: Политиздат, 1955. С. 138.
4. Название данного текста, данное ИМЭЛ при ЦК КПСС, «Тезисы о Фейербахе». В записной книжке К. Маркса данный текст имеет название «ad Feuerbach» (см.: *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). I. Abt. Bd. 5. В., 1933. S. 533), то есть «к Фойербаху» (латинское «ad» означает «к») – к первой главе «Немецкой идеологии» имеющей название «Фойербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений».
5. Цитируется 3-й тезис в редакции Ф. Энгельса. Текст К. Маркса см. в: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 262.
6. Цитируется статья «Либерализм и демократия» (*Лифшиц Мих.* Искусство и современный мир. М.: Изобразительное искусство, 1973. С. 55 – 84).
7. См. Примечание 2 к статье «Революционная критичность и действительность марксистской диалектики».
8. Фраза из статьи К. Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение». См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 415.
9. См. Примеч. 2.

Активность? Не чересчур активная попытка побеседовать с читателем

Данная работа была завершена Г. С. Батищевым в октябре 1971 г. В течение ещё некоторого времени он занимался её чисто литературным совершенствованием. По условиям того времени (с 1970 г. он находился в особой опале) эта работа не могла быть опубликованной. Когда условия несколько изменились, Г. С. Батищев уже не стал её публиковать в связи с выходом на новые мировоззренческие горизонты.

Впервые опубликована в журнале: Шахар. 1993. №. 1. С. 53 – 74. Журнал вышел также на казахском языке.

1. Действующее лицо пьесы Е. Л. Шварца «Дракон».
2. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 30. С. 6.
3. См. примечание 1 к статье «Богатство личности – в чём?»

4. Здесь содержится аллюзия на «Былое и думы» А. И. Герцена.

5. В то время, когда Г. С. Батищев писал настоящую работу, реальная причина осуждения Г. Галилея ещё не была известна. В 1982 г. французский историк науки П. Редонди обнаружил в архивах Римской инквизиции документ, который позволил взглянуть на процесс Галилея по-иному. Редонди нашёл донос на Галилея, написанный в связи с выходом в свет его сочинения «Пробирных дел мастер» (см. русский перевод: *Галилей Г. Пробирных дел мастер*. М., 1987). В этом доносе Аноним разъясняет инквизиторам, что в этом сочинении автор отстаивает атомистическую концепцию материи (главным образом в её эпикуровском варианте). Однако дискретностная атомистическая концепция материи *противоречила* догмату о евхаристии, принятому Тридентским собором (1545 – 1563 гг.) и базировавшемуся на континуалистской физике Аристотеля и его учении о «субстанциальных качествах». Доносчик уловил это и направил письмо в Трибунал Инквизиции.

П. Редонди высказывает убедительную версию о том, что папа Урбан VIII, флорентиец по происхождению, гуманист, мистик и поэт, покровительствовавший Галилею, вместе со своими единомышленниками сумел нейтрализовать последствия доноса и, так сказать, перекалцифицировать для публики преступление учёного: ему вынесли официальное обвинение в отстаивании гелиоцентрической системы Н. Коперника. Таким образом, папа Урбан VIII фактически спас Галилея, официально обвинив его не в отстаивании им атомистической концепции материи, а в коперниканстве. Стало быть, знаменитое высказывание, возможно, и не произносилось Галилеем. Позиция П. Редонди изложена в его монографии: *Redondi P. Galileo eretico*. Torino, 1983. См. реферат данной работы: *Редонди П. Галилей-еретик //Методологические принципы современных исследований развития науки (Галилей)*. Реферативный сборник. М., 1989.

6. Реминисценция из романа Г. Гессе «Игра в бисер», где изображена страна Касталия, в которой духовная элита предавалась «игре со всеми смыслами и ценностями культуры».

7. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 30. С. 122.

8. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 45. С. 391.

9. Впоследствии Г. С. Батищев отказался от неадекватного термина «овеществление», заменив его более релевантным термином «овеществление».

10. Персонификация – один из аспектов отчуждения.

11. Категории «материя» и «форма» фигурируют здесь в том из значении, которое через классическую немецкую философию (особенно через системы Канта и Гегеля), а также философию К. Маркса восходит к Аристотелю. Следовательно, материя здесь ничего общего не имеет с редукционистской категорией материи философского материализма.

12. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 41. С. 52 – 53. Сноска.

13. Не следует полагать, будто Г. С. Батищев, глубоко исследовавший проблематику *отчуждения*, под социализмом здесь имеет в виду то советское общество, в котором он жил.

14. *Вернер Магнус Максимилиан фрайхер фон Браун* (1912 – 1977) – в нацистской Германии главный конструктор ракеты Фау – 2. После Второй мировой войны в соответствии с программой «Скрепка» в составе прочих германских специалистов и учёных доставлен в США. С 1956 г. был назначен руководителем программ межконтинентальных баллистических ракет «Юпитер». Позже участвовал в разработке космических аппаратов в системе NASA. Считается «отцом» американской космической программы. *Эдвард Теллер* – американский физик-теоретик венгерского происхождения. Участвовал в создании сначала атомной, а позже – водородной бомб. Широко известен как «отец водородной бомбы».

15. *Зо́бноорганикон* – русская транслитерация и слитное написание греческих слов ζῷον πολιτικόν («вооружённое животное»). См. третий эпиграф к настоящей работе. Автором её является сам Г. С. Батищев.

16. Понятие метафизики здесь употреблено как синоним понятия философии.

17. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. С. 402 – 403.

18. См.: *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). I. Abteilung. Band 2. Text. В., 1982. S. 370.

19. Этимологически предмет есть то, что находится перед (пред) человеком (субъектом) и что он выделил среди прочего (за-метил), на что он нацелен, во что метит. Ср. немецкое Gegen-stand (то, что стоит напротив, противостоит).

20. Распредмечивание (Entgegenständlichung) и опредмечивание (Vergegenständlichung) – важнейшие атрибуты предметной деятельности. Их трактовку см.: *Батищев Г.* Опредмечивание и распредмечивание //Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967). Впоследствии

Г. С. Батищев существенно пересмотрел свою трактовку этих категорий.

21. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. С. 519.

22. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. С. 18.

23. Там же. С. 465.

24. См. Примечание 7.

25. Фрагмент известной формулировки К. Марксом человеческой сущности: «В своей действительности она есть ансамбль общественных отношений» (MEGA. IV. Abteilung. Band 3. Text. V., 1998. S. 20 – 21).

26. Идеальный в смысле *ideelle* (в отличие от *ideale*). В данный период Г. С. Батищев разделял концепцию идеального, разработанную Э. В. Ильенковым (см.: *Ильенков Э.* Идеальное // *Философская энциклопедия.* Т. 2. М., 1962).

27. См., напр. : *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. II. С. 123.

28. Подробнее об этом см.: *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность как философский принцип // *Проблема человека в современной философии.* М., 1969. С. 86 – 90.

29. Бог здесь, как это видно из следующего предложения, фигурирует ещё не в религиозном смысле. Здесь улавливается аллюзия на название известной повести А. Н. и Б. Н. Стругацких «Трудно быть богом». Произведения этих авторов Г. С. Батищев ценил высоко.

Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстан-циализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще)

С 26 по 30 августа 1974 г. включительно в г. Москве проходил Десятый Международный гегелевский философский конгресс. Публикуемый текст представляет собой доклад, подготовленный и прочитанный Г. С. Батищевым на этом конгрессе. О том, что доклад состоялся, свидетельствуют: 1) специальный обзор, подготовленный Сектором информации по проблемам международного научного сотрудничества ИНИОН АН СССР, предназначенный для служебного пользования (на титульном листе имеется соответствующий гриф): «X Международный гегелевский конгресс. О подготовке и проведении X Международного гегелевского конгресса (26 – 30 августа 1974 г., Москва)» (М., 1975); обзор, помещённый в журнале «Вопросы философии» (1975. № 2). Объём

ИНИОН'овского обзора всего лишь 38 с. Редактор обзора – Р. И. Керимзаде, а в конце его, на последней странице стоят фамилии Председателя Оргкомитета Б. М. Кедрова и члена Оргкомитета Т. И. Ойзермана. Кто на самом деле готовил обзор, не известно. Обзор в «Вопросах философии» подготовлен Ц. Г. Арзаканяном и А. А. Сорокиным.

Докладу Г. С. Батищева в первом обзоре уделено два предложения. Цитируем: «Г. С. Батищев указал на методологическую ценность гегелевской критики субстанциализма как концепции, умаляющей роль человеческого субъекта. Критическое преодоление современных форм субстанциализма является, по мнению докладчика, одним из главных направлений развития материалистической диалектики как орудия коммунистического воспитания личности» (С. 21 – 22). Как видит читатель, ни о каком «коммунистическом воспитании личности» в докладе Г. С. Батищева речь не идёт. Но главное не в этом, а в том, что авторы *исказили* основную идею доклада. На самом деле в нём говорится не о «гегелевской критике субстанциализма» (так как Г. С. Батищев определяет именно Гегеля *как* субстанциалиста), а о критике *гегелевского* субстанциализма.

Во втором обзоре докладу Г. С. Батищева уделено всего одно предложение. Но – о чудо! – в нём сказано: «Г. С. Б а т и щ е в указал на методологическую ценность гегелевской критики субстанциализма как концепции, умаляющей роль человеческого субъекта» (*Арзаканян Ц. Г., Сорокин А. А. X Международный гегелевский конгресс // Вопросы философии. 1975. № 2. С. 135 – 136*). Как видим, тексты даже более идентичны, чем близнецы. Кто у кого списал? Журнал «Вопросы философии» вышел в феврале. ИНИОН'овский обзор сдан в набор 7 января, подписан в печать 16 апреля. Вряд ли теперь можно установить истину.

Текст доклада по каким-то причинам не вошёл в состав материалов Конгресса. Впервые опубликован в журнале: Мир человека. [Алматы] 2003. № 2. С. 31 – 40.

Знакомясь с содержанием текста доклада, следует учитывать, что в период его написания Г. С. Батищев ещё находился на позициях *деятельностного редукционизма*, т. е. такой философской (и вообще мировоззренческой) парадигмы, в соответствии с которой *предметная деятельность* является универсальным *способом бытия* человека и мира его действительности. Преодоление им данной парадигмы приходится на 80-е годы XX столетия. Согласно новой парадигме, «*деятельность не есть единственно возможный, универсальный способ бытия человека, культуры, социальности, не есть единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром*» (*Батищев Г. С.*

Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности //Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 24 – 25).

1. В сочинении «Логика. Пособие к лекциям» (1800) И. Кант писал: «Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении (он противопоставлял его *школьному* пониманию философии. – А. Х.) можно подвести под следующие вопросы:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй – *мораль*, на третий – *религия* и на четвёртый – *антропология*. Но в сущности всё это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» (Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 332).

Следует отметить, что в «Критике чистого разума» (1781, 1787) фигурируют только три первых вопроса; четвёртый – *основной* – отсутствует (см.: Кант И. Сочинения. В 6-ти т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 661).

2. Ср. у К. Маркса: «Таким образом, теперь не может быть и речи о том, что Гегель просто приспособлялся к религии, к государству и т.д., так как эта ложь есть ложь его принципа» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [50-ти т.] Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 166).

3. Гегель в данном случае солидаризируется с тезисом И. Канта, согласно которому «человек, рассматриваемый как *лицо*, т. е. как субъект морально практического разума, выше всякой цены; ведь как такого (*homo poštenon*) его должно ценить не просто как средство для целей других, да и своих собственных целей, но как цель самоё по себе, т. е. он обладает некоторым *достоинством* (некоей абсолютной внутренней ценностью)...» (Кант И. Сочинения. В 6-ти т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 373).

4. В первоначальном варианте стояло слово «*единую*».

5. Здесь Г. С. Батищев использует реминисценцию на гегелевскую периодизацию жизни индивидуума, содержащуюся в «Философии духа». Гегель пишет: «Процесс развития природного человеческого индивидуума распадается на ряд процессов, различие коих основывается на различном отношении к роду и обосновывает различие между *ребенком, мужем и стариком*» (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 81). Кроме того, Гегель вводит ещё возрастные фигуры *мальчика* и *юноши*. «Зрелый муж» Ба-

тищева соответствует «мужу» и отчасти «старика» Гегеля. Фигурирующий ниже в докладе «молодой человек» соответствует «юноше» Гегеля.

6. В первоначальном варианте доклада после слова «источник» в скобках стояло слово «Шпрингквелле», являющееся транслитерацией немецкого слова «Springquelle», означающего «источник»; «ключ», «родник».

7. Гегель пишет: «Будучи в себе завершённым, муж рассматривает и нравственный миропорядок не как тот, который ему только ещё предстоит создать, но как уже в существенных чертах завершённый» (*Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. С. 82*).

8. Данный тезис является философской концептуализацией следующего положения К. Маркса: «В производстве люди вступают в отношение не только к природе. Они не могут производить, не соединяясь известным образом для совместной деятельности и для взаимного обмена своей деятельностью. Чтобы производить, люди вступают в определённые связи и отношения, и только в рамках этих общественных связей и отношений существует их отношение к природе, имеет место производство» (*Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. в [50-ти т.] Т. 6. М.: Политиздат, 1957. С. 441*).

9. Ср.: *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [50-ти т.] Т. 46. Ч. I. М.: Политиздат, 1968. С. 476*.

10. Здесь Г. С. Батищев ещё редуцирует общение к деятельности. Впоследствии, перейдя на позиции принципа *многоуровневости*, он преодолет эту редукцию. В свете указанного принципа соотношение общения и деятельности выглядит следующим образом: «Общение есть встреча-процесс, развёртывающийся одновременно *на разных уровнях*, принципиально не поддающихся редукции друг к другу и радикально разных по степени явности» (*Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности. С. 30*). Деятельность же составляет лишь *один из уровней* бытия человека.

11. Гегель пишет о «юноше» (см. Примеч. 5): «*Юноша* осуществляет осуществлённую в мире идею *таким образом*, что самому себе он приписывает относящееся к природе идеи определение субстанциальности – истину и благо, за миром же, напротив, оставляет определение случайного, акцидентального» (*Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. С. 82*).

12. Это аллюзия на слова К. Маркса: «Человек – это *мир человека, государство, общество*» (*Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [50-ти т.] Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 414*).

13. Цитируется: *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [50-ти т.] Т. 46. Ч. I. М.: Политиздат, 1968. С. 476*. Восстановлен курсив в цитате.

14. Г. С. Батищев представил несколько редакций данного тезиса. Приведём три. *Первая*: «Философы истолковывали мир и человека, но дело в том, чтобы, изменяя мир обстоятельств, *изменять самих себя*» (Батищев Г. С. Тезисы не к Фейербаху. [Машинопись], 1974 – 1980. С. 54). *Вторая*: «Философы лишь истолковывали мир и выражали человеческое отношение к нему, но дело заключается в том, чтобы, изменяя мир, становиться достойными космического сотворчества» (Батищев Г. С. Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека //Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979. С. 122). *Третья*: «Философы лишь различным образом истолковывали мир и выражали антропоцентристское отношение к нему, но дело в том, чтобы, *изменяя мир, изменять самих себя* и становиться всё более достойными космического со-творчества» //Батищев Г. С. Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма) //Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание. Ростов-на-Дону, 1983. С. 58). Кстати, в первоначальном варианте доклада отсутствует слово «суррогатно».

Логика осадного положения

Статья опубликована в газете: Литературная газета. 1975. № 33. 13 авг. С. 13. 1 – 5 стбц. Воспроизводится по указанной «Литературной газете».

Перепечатана с некоторыми купюрами и с невоспроизведением авторских выделений в сб.: Мы и наши дети. Свердловск: Средне-Уральское книжное издательство, 1985. С. 58 – 66.

Нравственный смысл и содержание всесторонне-целостного развития человека

Статья опубликована в сборнике: Нравственный прогресс и личность. Методологические вопросы нравственного прогресса и совершенствования личности. Тематический сборник. Вильнюс: Минтис, 1976. С. 111 – 117.

«Начать... с себя!»

Статья явилась как отклик на письмо некой Аллы Т., опубликованное в журнале: Студенческий меридиан. 1977. № 2.

Опубликована в журнале: Студенческий меридиан. 1977. № 4. С. 30. 1-й стбц – 32. 1-й стбц.

Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания

Статья опубликована в сборнике: Проблема человека в «Экономических рукописях 1857 – 1859 годов» К. Маркса. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1977. С. 147 – 170.

1. Г. С. Батищев отсылает к своей статье «О периодизации процесса создания К. Марксом материалистической диалектики», опубликованной в данной книге.

2. Автором данной статьи является Г. С. Батищев.

3. Речь идёт о статье М. К. Мамардашвили «Анализ сознания в работах Маркса».

4. Речь идёт о статье: *Мамардашвили М. К., Соловьёв Э. Ю., Швырёв В. С.* Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии. М.: Наука, 1972. Насколько известно автору настоящих Примечаний, основная идея и большая часть статьи принадлежит М. К. Мамардашвили. Поэтому Г. С. Батищев его и упоминает.

5. Слова взяты из «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса. См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. М., 1988. С. 70. В оригинале только отсутствует курсив.

6. Статья принадлежит Г. С. Батищеву.

7. Судя по всему, здесь опечатка: должно стоять «субъектных».

8. См. предыдущее примечание.

Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе

Статья опубликована в сборнике: Труды научно-исследовательского института культуры МК РСФСР. 55. Проблемы теории культуры. М., 1977. С. 78 – 100.

1. Имеется в виду роман К. Чапека «Война с саламандрами».

2. Парафраз известной формулы Г. В. Ф. Гегеля:

«Что разумно, то действительно;

и что действительно, то разумно» (*Гегель Г. В. Ф.*

Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 53). См. также: *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 89.

3. Парафраз известных слов Гераклита Эфесского: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» (*Гераклит. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. С. 217).*

4. В тексте явная опечатка: стоит «популярно».

Категория противоречия и её мировоззренческая функция

Текст является изложением Г. С. Батищевым своей позиции в книге-диспуте: *Диалектическое противоречие. М.: Политиздат 1979. С. 39 – 58.*

1. В тексте опечатка: стоит «идей». Исправлено.

2. Г. С. Батищев отсылает к своей статье «Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе», опубликованной в данном сборнике.

Почему антиномия разлучается с истиной

Текст представляет собой критику позиций участников книги-диспута «Диалектическое противоречие» и ответы на критику в свой адрес. Публикуется по книге: *Диалектическое противоречие. М.: Политиздат, 1979. С. 233 – 251.*

1. См.: *Ильенков Э. В. Проблема противоречия в логике // Диалектическое противоречие. М.: Политиздат, 1979. С. 122 – 143.*

2. См.: *Сорокин А. А. О понятии противоречия в диалектике // Диалектическое противоречие. М.: Политиздат, 1979. С. 96 – 121.*

3. Г. С. Батищев отсылает к статье: *Непротиворечивость // Философская энциклопедия. Т. 4. М.: Советская энциклопедия, 1967. С. 59. Прав. стбц – 61. Лев. стбц. Автор статьи не указан.*

4. Напечатано: «опосредовано». Г. С. Батищев всегда употребляет термин «опосредствованно». Исправлено.

5. Г. С. Батищев допускает неточность: у Гегеля не «небытие», а «ничто».

6. Аллюзия на слова Гераклита Эфесского: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» (*Гераклит. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих фило-*

софов. Ч. I. от эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. С. 217).

7. См.: *Глаголева Э. Н.* Истинны ли противоположные определения, входящие в научно-теоретическое понятие //Диалектическое противоречие. М.: Политиздат, 1979. С. 191 – 206.

Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека, как логика его творческого отношения к миру и к самому себе: перспективы

Статья опубликована с сильной редакторской правкой и с сокращением заглавия статьи (оставлено: «Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека») в книге: *Материалистическая диалектика как логика.* Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1979. С. 113 – 122. Публикуется по первому экземпляру авторского машинописного текста, хранящегося в личном архиве автора настоящих Примечаний.

Г. С. Батищев публикации данной статьи придавал большое значение. В письме автору настоящих Примечаний от 18 апреля 1979 г. он писал: «NB: обратите внимание – я придаю посланным Вам 10 страницам *существенное значение*. Это эскиз многого и на долго вперёд» (*Батищев Г. С.* Письма А. А. Хамидову //Мир человека. 2007. № 3. С. 69).

1. Данное примечание было написано Г. С. Батищевым по просьбе автора настоящей Примечаний и в его присутствии. Здесь слово «включает» было Г. С. Батищевым зачёркнуто, а над ним поставлено слово «подразумевает». Однако поскольку дальнейшее согласование не было откорректировано, то оставлен первоначальный вариант.

2. Своего рода альтернатива известным словам К. Маркса: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» (*Маркс К.* Тезисы о Фейербахе. (Текст 1845 года) //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 263). Немецкое «zu verändern» допускает вариант перевода: «изменять».

[Выступление на «Круглом столе» «Мир подростка, мир литературы»]

Текст выступления опубликован в журнале: *Литературное обозрение.* 1979. № 3. С. 5. Прав. стбц – 6. Лев. стбц.

Научное издание

Генрих Степанович Батищев

Философско-педагогические произведения

Собрание сочинений в 2-х томах

Том 1:

Работы 1960-х – 1970-х годов

ISBN 978-5-85127-856-3 (Т. 1)

ISBN 978-5-85127-855-6

Составитель, автор вступительной статьи,
примечаний: Александр Александрович Хамидов

Сдано в набор 19.05.2015. Подписано в печать 02.06.2015.
Формат 60х90/16. Гарнитура Times. Бумага офсетная.
Печать оперативная. Усл. печ. л. 28,6. Тираж 300 экз.
Заказ 0306, с. (сп.) 3160.

Редакционно-издательский отдел Алтайской государственной
академии образования имени В.М. Шукшина –
659333, г. Бийск, ул. Короленко, 53.

ООО «Издательство Формат» –
659333, г. Бийск, пер. Муромцевский, 2.