

Институт научной информации по общественным наукам
Российской академии наук
(ИНИОН РАН)

МЕТОД

**МОСКОВСКИЙ ЕЖЕКВАРТАЛЬНИК ТРУДОВ
ИЗ ОБЩЕСТВОВЕДЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН**

Выпуск 14
(продолжение серии ежеквартальников МЕТОД)
Том 4 № 2

**МОСКВА
2024**

Главный редактор – В.С. Авдонин

Редакционная коллегия

Авдонин В.С. – д-р полит. наук, канд. филос. наук, вед. науч. сотр. ИНИОН РАН; *Аришинов В.И.* – д-р филос. наук, гл. науч. сотр. ИФ РАН; *Бажанов В.А.* – д-р филос. наук, зав. кафедрой философии Ульяновского государственного университета; *Гребенищикова Е.Г.* – д-р филос. наук, руководитель центра научно-информационных исследований по науке, образованию и технологиям ИНИОН РАН; *Демьянков В.З.* – д-р филол. наук, гл. науч. сотр. Института языкознания РАН; *Золян С.Т.* – д-р филол. наук, проф. Балтийского федерального университета им. И. Канта; *Ильин М.В.* – д-р полит. наук, канд. филол. наук, профессор, НИУ ВШЭ; *Киосе М.И.* – д-р филол. наук, вед. науч. сотр. Центра социокогнитивных исследований МГЛУ; *Крадин Н.Н.* – академик РАН, д-р полит. наук, директор ИИАЭ ДВО РАН; *Кузнецов А.В.* – член-корр. РАН, д-р экон. наук, директор ИНИОН РАН; *Малинова О.Ю.* – д-р полит. наук, профессор, гл. науч. сотр. ИНИОН РАН; *Окунев И.Ю.* – канд. полит. наук, директор Центра пространственного анализа международных отношений МГИМО МИД РФ; *Остапенко Г.И.* – магистр политологии, науч. сотр. Центра пространственного анализа международных отношений МГИМО МИД РФ (главный редактор сайта МЕТОД плюс); *Ретеюм А.Ю.* – д-р геогр. наук, профессор НИУ ВШЭ; *Розов Н.С.* – д-р филос. наук, профессор Института философии и права СО РАН; *Спиров А.В.* – канд. биол. наук, ст. науч. сотр. Лаборатории моделирования эволюции Института эволюционной физиологии и биохимии им. И.М. Сеченова РАН; *Чебанов С.В.* – д-р филол. наук, проф. кафедры математической лингвистики СПбГУ; *Чалый В.А.* – д-р филос. наук., проф. МГУ

Ответственный за выпуск – В.С. Авдонин

Ответственные за номер – А.Г. Глинчикова

Institute of Scientific Information for Social Sciences
of the Russian Academy of Sciences
(INION RAN)

METHOD

**MOSCOW QUARTERLY JOURNAL
OF SOCIAL STUDIES**

Part 14
(continuation of the yearbook series METHOD)
Volume 4 No 2

Moscow
2024

Editor-in-Chief

Vladimir Avdonin, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

Editorial Board

Vladimir Avdonin, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia);

Vladimir Arshinov, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia);

Valentin Bazhanov, Ulyanovsk State University (Ulyanovsk, Russia);

Vadim Chaly, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia);

Sergey Chebanov, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia);

Valery Demyankov, Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia);

Elena Grebenshikova, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia);

Mikhail Ilyin, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia);

Alexey Kuznetsov, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia);

Maria Kiose, Moscow State Linguistic University (Moscow, Russia);

Nikolay Kradin, Institute of History, Archaeology and Ethnology, Far-Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences (Vladivostok, Russia);

Olga Malinova, Institute of Scientific Information for Social Science of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia);

Igor Okunev, Center for Spatial Analysis in International Relations, Institute for International Studies, MGIMO University (Moscow, Russia);

German Ostapenko, Center for Spatial Analysis in International Relations, Institute for International Studies, MGIMO University (Moscow, Russia);

Alexey Reteyum, Higher School of Economics (Moscow, Russia);

Nikolai Rozov, Institute for Philosophy and Law, Siberian Branch of Russian Academy of Science (Novosibirsk, Russia)

Alexander Spirov, Sechenov Institute of Evolutionary Physiology and Biochemistry, Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia);

Suren Zolyan, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia).

Responsible Editors of the Volume

V. Avdonin

Responsible Editors of the Issue

A.G. Glinchikova

DOI: 10.31249/metod/2024.02

ISSN 2949-6209

© INION RAN, 2024

ТЕМА НОМЕРА:
От идеального к новому социальному

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Глинчикова А.Г., Майданский А.Д.</i> Эвальд Ильенков сегодня и завтра: от «идеального» к новому «социальному»	7
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

РОД ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ И ИДЕАЛЬНОЕ

<i>Лекторский В.А.</i> Эвальд Васильевич Ильенков и современный антропологический вызов.....	15
<i>Глинчикова А.Г.</i> Три лика «идеального» в концепции Эвальда Ильенкова и проблема социальной альтернативы	25

СУБЪЕКТ И ОТЧУЖДЕНИЕ

<i>Майданский А.Д.</i> Ильенков: время отчуждения	53
<i>Очкина А.В.</i> Концепция личности Эвальда Ильенкова и проблема социальной субъектности в современном мире.....	69
<i>Вахитов Р.Р.</i> Ильенковская диалектика и метафизика мещанства	93

КОСМОЛОГИЯ ОТ ЭВАЛЬДА

<i>Ильенков Э.В.</i> Космология духа.....	107
<i>Чекис В.И.</i> Эвальд и Смерть. Самопожертвование и конец мира в философии Э.В. Ильенкова	135
<i>Ильин М.В.</i> Многомерные трансцендентальные космологии Канта, Тейяра де Шардена и Ильенкова	144

СЛОВО ИЛЬЕНКОВУ

<i>Майданский А.Д.</i> Архив Ильенкова и его Собрание сочинений	154
<i>Ильенков Э.В.</i> Гегель и «отчуждение»	162
<i>Ильенков Э.В.</i> Тезисы о понятии «отчуждение»	178
<i>Ильенков Э.В.</i> О сущности человека и гуманизма в понимании Адама Шадфа (книга «Марксизм и человеческий индивид»).....	181
<i>Ильенков Э.В.</i> Маркс и западный мир	189

ISSUE TOPIC:
From the ideal to the new social

CONTENTS

<i>Glinchikova A.G., Maidansky A.D.</i> Evald Ilyenkov Today and Tomorrow: From the “Ideal” to the New “Social”	7
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

THE HUMAN RACE AND THE IDEAL

<i>Lektorsky V.A.</i> Evald Vasilyevich Ilyenkov and the modern anthropological challenge	15
<i>Glinchikova A.G.</i> Three faces of the “ideal” in the concept of Evald Ilyenkov and the problem of social alternative.....	25

SUBJECT AND ALIENATION

<i>Maidansky A.D.</i> Ilyenkov: time of alienation.....	53
<i>Ochkina A.V.</i> The concept of the personality of Evald Ilyenkov and the problem of social subjectivity in the modern world	69
<i>Vakhitov R.R.</i> Ilyenkov's dialectics and metaphysics of the bourgeoisie	93

COSMOLOGY BY EWALD

<i>Ilyenkov E.V.</i> Cosmology of Spirit.....	107
<i>Chekis V.I.</i> Ewald and Death. Self-sacrifice and the end of the world in the philosophy of E.V. Ilyenkov.....	135
<i>Ilyin M.V.</i> Multidimensional transcendental cosmologies of Kant, Teilhard de Chardin and Ilyenkov.....	144

ILYENKOV HAS THE FLOOR

<i>Maidansky A.D.</i> Ilyenkov's Archive and His Collected Works	154
<i>Ilyenkov E.V.</i> Hegel and “Alienation”	162
<i>Ilyenkov E.V.</i> Theses on the Concept of Alienation	178
<i>Ilyenkov E.V.</i> On the Essence of Man and Humanism in the Understanding of Adam Schaff.....	181
<i>Ilyenkov E.V.</i> Marx and the Western World.....	189

Глинчикова А.Г., Майданский А.Д.*
Эвальд Ильенков сегодня и завтра:
от «идеального» к новому «социальному»

Аннотация. Статья представляет собой обзор основных разделов второго номера ежеквартального журнала «Метод» за 2024 год, посвященный творчеству выдающегося советского философа и методолога Эвальда Васильевича Ильенкова и приуроченного к 100-летию со дня его рождения. Теоретические и методологические идеи автора, сформулированные им в работах 60–70-х годов XX в. представлены современными исследователями как ключ к поиску ответов на актуальные социальные вызовы нашего времени. В центре исследовательских разработок авторов номера стоят такие проблемы, как: социально-антропологические вызовы, связанные с развитием искусственного интеллекта (Лекторский В.А.); влияние ильенковской концепции «идеального» на формирование идеи современной социальной альтернативы (Глинчикова А.Г.); новый взгляд на пути преодоления «отчуждения» (Майданский А.Д.) и проблему кризиса «социальной субъектности» в современных условиях (Очкина А.В., Вахитов Р.Р.). Особый интерес представляет также раздел посвященный проблемам космологии Эвальда Ильенкова в интерпретациях Ильина М.В. и Чекиса В.И. В заключительном разделе представлен ряд важных текстов самого Э.В. Ильенкова, вокруг которых разворачивается дискуссия на страницах номера, большая часть из которых либо публикуется впервые, либо публикуется в полном и аутентичном варианте.

Ключевые слова: Ильенков; идеальное; новое социальное; субъект; отчуждение; личность; антропология; космология; журнал МЕТОД.

Для цитирования: Глинчикова А.Г., Майданский А.Д. Эвальд Ильенков сегодня и завтра: от «идеального» к «социальному» // МЕТОД: Московский ежеквартальник трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 2. – С. 7–14. – DOI: <http://www.doi.org/10.31249/metod/2024.02.01>

Благодарности: А.Д. Майданский осуществил исследование при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках научного проекта № 24-18-00130.

* Глинчикова Алла Григорьевна, доктор политических наук, ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН; alla.glinchikova@gmail.com

Майданский Андрей Дмитриевич, доктор философских наук, профессор Белгородского государственного национального исследовательского университета (Белгород, Россия); ассоциированный научный сотрудник Института философии РАН; caute@yandex.ru

© Глинчикова А.Г., 2024

© Майданский А.Д., 2024

Среди квартальников МЕТОДа 2024 кантовского года один специально и неслучайно выделен. Во многом он перекликается с остальными выпусками, но одновременно стоит особняком, будучи посвящен творчеству Эвальда Васильевича Ильенкова, 100-летний юбилей которого мы отмечали в 2024 г. Основания для того, чтобы в этом выпуске его авторы и читатели попытались идти вслед за Ильенковым, вместе ним и дальше него нуждаются в определенной неформальной фокусировке, подстройке нашего видения его творчества в соответствии с кантовской тематикой журнала. Несмотря на то что и сам Ильенков, и многие исследователи его творчества подчеркивали его связь, прежде всего, с гегелевской диалектикой и ее ролью в понимании учения Маркса, ряд фундаментальных кантовских мотивов и устремлений в нем тоже просматривается достаточно отчетливо. В первую очередь – это связь познания и практики, которую глубоко исследовал Кант, подвергнув эту область всесторонней критической рефлексии и введя ряд принципиальных антиномий. В дальнейшем развитии философии их считали преодоленными, но они проявлялись вновь и вновь, обнаруживая свой классический, фундаментальный характер, замеченный Кантом. Ильенков это чувствовал, обращаясь к мотивам критической традиции в философии, внесенной в классику кантовской критикой. Второй кантовский мотив в творчестве Ильенкова, о котором упоминается во вводной статье к первому выпуску журнала¹ и который, вероятно, не был вполне раскрыт самим Кантом, хотя и был им поименован, – это область условно названной *трансцендентальной антропологии*. О ней, порой, говорится как о четвертой критике Канта, включающей три предшествующих – критику чистого разума, критику практического разума и критику способности суждения – и критически охватывающей еще более широкий универсум *человека действующего* (от космического пути, судьбы и технологических возможностей человечества до внутреннего мира личности и нравственных чувств и законов). И эти темы также не чужды рефлексивному и критическому творчеству Ильенкова, что показывают публикуемые в выпуске работы. И в этом смысле 300-летие немецкого мыслителя, интегрировавшего духовно-умственный потенциал Просвещения и породившего интеллектуальный момент европейской модернизации, отчетливо «рифмуются» со 100-летием советского мыслителя, обобщившего творческие возможности марксистского метода и наметившего перспективы его всемирной значимости.

Перед подготовкой статей были предварительные переговоры с авторами, но мы не хотели слишком жестко изначально навязывать общую повестку. Нам важно было дать современным исследователям разных поколений определенное пространство научной свободы, чтобы каждый сам

¹ См.: Ильин М.В. Kant und kein Ende // МЕТОД: Московский ежеквартальник трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14. Т. 1, № 1. – С. 19–41.

определился с тем фокусом ильенковского творчества, который важен и актуален для него здесь и сейчас. А когда статьи были написаны и собраны, стало понятно, что все мы, не сговариваясь, каждый со своей колокольни, с высоты своей научной проблематики и актуального научного поиска вышли на тему связи ильенковской философии и методологии с современной социальной проблематикой.

Чем больше проходит времени после кончины Ильенкова, тем явственнее проступают те узловые моменты его концепции, без которых невозможно найти ответы на те вызовы, которые ставит перед нами сегодняшняя жизнь. Это вызов противостояния / взаимодействия искусственного и естественного интеллекта, это вызов методологии и принципов развития научной теории, это вызов формирования концепции социальной альтернативы, направленной на преодоление отчуждения, это вызов угасающей социальной субъектности, это вызов глобальной катастрофы и смерти человеческой цивилизации. Именно этим проблемам и посвящены представленные в номере статьи.

Мы изначально исходили из того, что Эвальд Ильенков для нас не является неким музейным экспонатом от философии. Ильенков неотъемлемая часть каждого из нас, он продолжает жить в наших научных исследованиях и, во-многом, направляет и определяет их результаты. При этом у каждого из нас свой Ильенков. В этом тоже мы шли за ним, ведь это он нам привил своим бесстрашным и честным творческим подходом к марксизму, да и не только к марксизму, вкус к «вживанию» в концепции своих предшественников, к высвечиванию в них той самой «клеточки», того плодотворного «зерна», из которого вырастает их развитие и ... преодоление. Не в этом ли состоит главный завет его методологии, который и был положен нами в основу наших текстов?

Теперь, позвольте сказать несколько слов о самой структуре номера и его, если можно так выразиться, главной интриге! Тематически номер распадается на четыре больших блока: род человеческий и концепция «идеального» (Лекторский В.А., Глинчикова А.Г.), проблема отчуждения и социальной субъектности (Майданский А.Д., Очкина А.В., Вахитов Р.Р.), космология (Чекис В.И., Ильин М.В.) и четвертый блок, включающий в себя оригинальные тексты самого Эвальда Васильевича и несколько его писем. О последнем хочется сказать особо. Сейчас в издательстве «Канон-Плюс» выходят заключительные тома первого полного собрания сочинений Ильенкова, в подготовке которых играют важную роль его дочь Елена Эвальдовна Иллеш и доктор философских наук Андрей Дмитриевич Майданский. Именно благодаря участию Андрея Дмитриевича наш номер пополнился не только его интересными статьями, но и рядом текстов Эвальда Васильевича, ранее либо неопубликованных на русском языке

(«Гегель и отчуждение»; «Тезисы об отчуждении»), либо опубликованных в новом более аутентичном формате («Космология духа»; «О сущности человека и гуманизма в понимании Адама Шадфа (книга «Мар-

ксизм и человеческий индивид»); «Маркс и западный мир»). Публикациям этих текстов предпослан важный комментарий А.Д. Майданского, в котором он рассказывает о ходе подготовки этих материалов и особенностях работы с архивом Ильенкова. При подборке тестов мы исходили не только из их оригинальности, но и из того, что именно вокруг этих текстов, посвященных «отчуждению» и «космологии» разворачивается основная интрига номера.

Номер открывается статьей «Э.В. Ильенков и современный антропологический вызов» В.А. Лекторского, ученика и затем коллеги Э.В. Ильенкова по Институту философии РАН, известного философа и академика РАН, занимающегося исследованием процессов познания и мышления. Центральной проблемой его статьи является тема «современного антропологического вызова», связанного с развитием новых когнитивных технологий и искусственного интеллекта. Автор исходит из того, что современное человечество, погруженное и все более погружающееся в новое для него состояние «глобальной цифровизации» оказывается в очень сложной развилке между «антропологической революцией» и «антропологической катастрофой». И движение это не предопределено, а во многом зависит от социального выбора человеческого сообщества. Автор показывает, как ильенковская методология восхождения от абстрактного к конкретному и, в особенности, его концепция «идеального» могли бы позволить сформировать социальную стратегию, направленную на предотвращение «антропологической катастрофы». И здесь важное значение приобретает тема соотношения искусственного интеллекта (столь модная сегодня и часто рассматриваемая, как панацея от всех социальных проблем и противоречий) и тема развития естественного интеллекта (та самая тема развития творческого потенциала общества, его гуманизации, которую развивал Ильенков, и которая опасным образом стремительно «вышла из моды» под влиянием наступления эпохи «рыночного позитивизма» в последней четверти XX в.).

Статья А.Г. Глинчиковой «Три ракурса “идеального” в концепции Эвальда Ильенкова и проблема социальной альтернативы» находится как бы на границе первого и второго тематических блоков. Автор – доктор политических наук, ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН, также работала в секторе социальной философии Института философии РАН, хотя и не застала Э.В. Ильенкова, поскольку принадлежит уже к следующему поколению исследователей, начавших свою публикационную активность в конце 1990-х годов, однако испытывавшая на себе серьезное влияние его методологических и концептуальных установок. В центре ее исследования – связь между ильенковской концепцией «идеального» и проблемой современной социальной альтернативы, направленной на преодоление отчуждения. Автор рассматривает ильенковское «идеальное» в трех взаимосвязанных ракурсах: ракурс коммуникативной среды, ракурс личностной активности, ракурс социального. Этот методологический принцип позво-

лил автору выдвинуть важную гипотезу, согласно которой деятельность по «производству» и «потреблению-присвоению» в пространстве «идеального» носит непосредственно-общественный характер, а общественная практика по наращиванию социального массива этой деятельности и есть ключевой аспект современной социально-политической альтернативы, направленной на преодоление отчуждения. Эта постановка вопроса радикально меняет устоявшееся представление о социальном субъекте подобной альтернативы, его противниках, а также самой стратегии, направлении и механизмах социального переустройства.

Несколько иначе рассматривает тему преодоления отчуждения в своей статье «Ильенков: время отчуждения» доктор философских наук, профессор Белгородского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Института философии РАН А.Д. Майданский, чей статьей открывается второй тематический блок данного номера. Опираясь на доступ к малоизученным либо вновь открытым архивным материалам Э.В. Ильенкова, автор выдвигает свою гипотезу подлинного отношения Ильенкова к роли государства, в том числе, и в первую очередь – так называемого социалистического как «самой зловерной и бесчеловечной машине», не только не снимающей, а даже усиливающей фактор отчуждения. Опираясь на этот тезис, автор критически оценивает позицию Ильенкова по проблеме преодоления отчуждения. В интерпретации автора ильенковский подход, сформированный в русле социалистов-утопистов и Маркса связывает преодоление отчуждения с успехами морально-интеллектуального совершенствования человека в ходе его «политехнического воспитания», формирующего-де всесторонне развитую личность. Однако, по мнению автора, «пока не исчерпан весь потенциал роста производительных сил на базисе разделенного труда, такой труд останется двигателем общественно-исторического развития», что сделает неизбежным сохранение частной собственности, рынка, государства и отчуждения. Исходя из этого автор объясняет трагизм духовных исканий позднего Ильенкова и его разочарованность в возможностях философии и мышления в целом вывести общество из этого отчужденного типа социального бытия.

В следующей статье номера, написанной кандидатом философских наук, социологом Очкиной А.В. «Концепция личности Эвальда Ильенкова и проблема социальной субъектности в современном мире» путь преодоления отчуждения рассматривается сквозь призму развития социально-политической активности, низового участия общества в принятии общественно-значимых решений. В центре внимания автора – проблема кризиса социальной субъектности в контексте вызовов современности, характерная даже для обществ «обладающих относительно развитыми институтами демократического управления и социального государства». Опираясь на ильенковскую методологию и его концепцию личности, в рамках которой ее субъектность проявляется в том числе и, прежде всего, в степени вовлеченности человека во взаимодействие с другими людьми по поводу реше-

ния общесоциальных проблем, автор анализирует социальные факторы, препятствующие влиянию отдельных личностей, групп и целых классов на политику и социальное развитие. Автор приходит к важному выводу о том, что отчуждение массы людей от политики в современных условиях принимает форму не столько потери социальной субъектности, сколько искажение и извращение самого содержания этой субъектности.

Две последующие статьи принадлежат уже представителям более молодого поколения философов, творческий взлет которых приходится на первые два десятилетия XXI в. В статье кандидата философских наук, доцента кафедры философии и культурологии Уфимского университета науки и технологий Вахитова Р.Р. «Ильенковская диалектика и метафизика мещанства» на первое место выходит проблема происхождения и природы постсоветского «капитализма» в России. Статья оригинальна, прежде всего, по своему ракурсу. Автор по существу находится в русле общего лейтмотива номера, согласно которому философия и методология Ильенкова актуальны сегодня именно потому, что уже на столь раннем этапе, еще в середине 50–60-х годов он разработал концепцию, которая позволила противопоставить принципы гуманизма обоим разновидностям общества отчуждения – и рыночному (так называемому «капиталистическому»), и централизованно-распределительному, плановому (так называемому «социалистическому»). А ведь современная жизнь подтверждает, что две эти модели не только не являются альтернативой друг другу, а прекрасно уживаются, взаимно усиливая возможности отчуждения. Автор проводит смелую параллель между философией номинализма, эмпиризма и позитивизма с их отрицанием общего, которым противостоял Ильенков и «мировоззрением мещанства». При этом понятие «мещанства» выступает у автора как определенная советская амальгама, «инобытие» таких классических базовых буржуазных ценностей, как индивидуализм, эгоизм, неверие в универсальные ценности, истину, добро, красоту, неспособность принять значимость высших идеалов, ценность духовного начала. В своей статье автор придает новый антиотчуждающий ракурс ильенковскому пониманию «идеального» и его диалектическому методу.

Следующий третий раздел назван неожиданно и даже вызывающе *Космология от Эвальда*. Знакомый с творчеством Эвальда Васильевича читатель сразу догадается, что отправным моментом является ранняя работа «Космология духа», полностью аутентичный текст которой открывает раздел. О космологии речь пойдет не в астрономическом смысле, но отчасти и о нем тоже, а в связи с намеченной молодым советским философом проблемы вселенской миссии человеческого рода.

Космологическое сочинение Ильенкова не просто крайне оригинально и подчеркнуто необычно. Оно многопланово и нелегко для чтения. Многие пассажи, да и вся конструкция текста могут озадачить читателя. Недаром, как вспоминают друзья Эвальда Васильевича, он любил давать читать этот текст новым знакомым – видимо, в качестве своего рода испы-

тания – и любил наблюдать за их реакцией. Ильенков ставит вопрос о долге человечества перед Вселенной, которая породила его, чтобы он спас ее от «тепловой смерти». Эта идея перекликается со многими установками русских космистов, но у Ильенкова она обретает поистине вагнеровские тона – трагические и героические. В них слышится созвучие философской мысли Э.В. Ильенкова поэтическому языку М.А. Волошина, его циклу «Путями Каина». Можно сказать, что трагическая диалектика гибели и рождения нового становится источником нелегких прозрений и решений поистине всеобщего охвата.

Дискуссию о пределах вселенской катастрофы и допустимости спасения гибнущего мироздания за счет принесения в жертву всех остальных мыслящих существ подхватывает молодой исследователь Владимир Чекис. Он заостряет проблему самопожертвования и гибели мира, привлекая еще два сочинения Э.В. Ильенкова «Тайна Чёрного Ящика» и «Мышление как атрибут субстанции». Впрочем, Чекис на этом не останавливается. Он обращается также к сочинению А.В. Кожева «Идея смерти в философии Гегеля». Чекис не только выявляет многочисленные параллели в рассуждениях двух специалистов по философии Гегеля, но и обнаруживает содержательные контрапункты их мышления.

Завершает рубрику статья М.В. Ильина, который предпринимает попытку реконструировать три антропокосмических опыта взаимодействия и взаимного узнавания двух начал: вселенски порожденного на планете Земля человеческого рода и «наблюдаемого» им мироздания. Это опыт Иммануила Канта, поместившего дерзающего мыслить и действовать человека между звездным небом и моральным законом, вынужденного искать способы взаимного перехода или трансценденции между ними. Это опыт Пьера Тейяра де Шардена, который находит выигрышную точку зрения (*un point naturellement avantageux*) вновь в способности человека усмотреть «эмпирический закон рекурренции» во внешнем и внутреннем Вселенной и себя самого. Наконец, это опыт Эвальда Ильенкова, чей космос не только природа перед лицом «тепловой смерти», но еще и то идеальное, а значит и социальное, что создают люди, по-кантовски дерзающие сделать себя творцами собственной космической судьбы.

В последнем разделе номера публикуются обсуждаемые авторами архивные тексты Э.В. Ильенкова. Таким образом читатель журнала получает возможность обратиться к первоисточникам и оценить адекватность их прочтения авторами статей. Добавим, что работы Ильенкова публикуются по сохранившимся рукописям в более полном и аутентичном виде, чем в более ранних изданиях. А две работы – рецензия на книгу А. Шаффа и тезисы об отчуждении – печатаются впервые. В сопроводительной статье А.Д. Майданский рассказывает о ходе издания и структуре Собрания сочинений Э.В. Ильенкова, а также – об исследовательских работах в личном архиве философа, проделанных авторским коллективом за последние десять лет.

A.G. Glinchikova¹, A.D. Maidansky²
Evald Ilyenkov Today and Tomorrow:
From the “Ideal” to the «New Social”

Abstract. The article is a review of the main sections of the second issue of the quarterly journal “Method” for 2024, dedicated to the work of the greatest Soviet philosopher and methodologist Evald Vasilyevich Ilyenkov and timed to coincide with the centenary of his birthday. The author's theoretical and methodological ideas, formulated by him in his works of the 60–70 s of the 20 th century, are presented by modern researchers as the key to finding answers to the current social challenges of our time. The authors of this issue focus on the following issues: socio-anthropological challenges associated with the development of artificial intelligence (Lektor-sky V.A.); the influence of Ilyenkov's concept of the “ideal” on the formation of the idea of a modern social alternative (Glinchikova A.G.); a new look at ways to overcome “alienation” (Maidansky A.D.) and the problem of the crisis of “social subjectivity” in modern conditions (Och-kina A.V., Vakhitov R.R.). Of particular interest is also the section devoted to the problems of the cosmology of Evald Ilyenkov in the interpretations of Ilyin M.V. and Chekis V.I. The final section presents a number of important texts by E.V. Ilyenkov himself, around which a discussion unfolds on the pages of the issue, most of which are either published for the first time or published in a complete and authentic version.

Keywords: Ilyenkov; ideal; new social; subject; alienation; personality; anthropology; cosmology; METHOD journal.

For citation: Glinchikova A.G., Maidansky A.D. (2024) Evald Ilyenkov today and tomorrow: from the “Ideal” to the “New social”. *METHOD: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION.* – Moscow, 2024. – Part 14. Vol. 4, No. 2, P. 7–14. <http://www.doi.org/10.31249/metod/2024.02.01>

¹ **Glinchikova Alla**, doctor of Political Science, Leading Researcher at INION RAN; alla.glinchikova@gmail.com

² **Maidansky Andrey**, Belgorod National Research University (Belgorod, Russia); Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); caute@yandex.ru

Лекторский В.А.¹

**Эвальд Васильевич Ильенков
и современный антропологический вызов**

Аннотация. В статье обсуждается ряд идей выдающегося отечественного философа Эвальда Васильевича Ильенкова, которые по мнению автора могут помочь в поисках ответа на современный антропологический вызов. Имеется в виду современная опасность вытеснения традиционной науки обработкой «больших данных» с помощью искусственного интеллекта, признание иллюзией свободы воли и отказ от презумпции невиновности, замена личностной реализации виртуальной жизнью в социальных сетях и популярная сегодня идея о том, что расшифровка работы нейронных сетей в головном мозгу может дать ответ на вопросы о том, чем является познание и мышление. В этой связи показывается актуальность революционных идей Ильенкова о методе построения научной теории, о свободе воли, о личности и об идеальном.

Ключевые слова: Большие данные; восхождение от абстрактного к конкретному; свобода воли; презумпция невиновности; индивидуация; социальные сети; личность; нейронаука; идеальное; культура.

Для цитирования: Лекторский В.А. Эвальд Васильевич Ильенков и современный антропологический вызов // МЕТОД: Московский ежеквартальник трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 2. – С. 15–24. – DOI: <http://www.doi.org/10.31249/metod/2024.02.02>

Эвальд Васильевич Ильенков – классик отечественной философии, революционно повлиявший на нее. Его работы стояли у истоков того периода в ее развитии, который ознаменовался появлением новых интересных проблем, оригинальных идей и ярких талантливых людей. У Эвальда Васильевича было немало учеников и последователей, к которым принадлежал и принадлежу я [Лекторский, 2023]. Но его личная судьба и судьба его идей – то и другое неразрывны – были драматичны.

Его идеи не принимались не только официальными философами и идеологическими надзирателями, так как противоречили принятым догмам, но и многими его коллегами, ибо на первый взгляд противоречили очевидным фактам и даже здравому смыслу.

¹ **Лекторский Владислав Александрович**, доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник ИФРАН; V.lektorsky@yandex.ru

И его жизнь, и разработанные им концепции выглядели парадоксально.

Его все время обвиняли в «отступлениях от марксизма- ленинизма». Он был постоянным объектом идеологической травли. Между тем если и были в нашей философии подлинны марксисты, то как раз Эвальд Васильевич был в их числе, а не его официальные хулители.

Э.В. Ильенков претендовал на то, что он не создает новой теории, а просто реконструирует те концептуальные смыслы, которые содержатся в работах Маркса. Но идеи Эвальда Васильевича были революционными не только для нашей, но и для мировой философии.

Он разработал концепцию восхождения от абстрактного к конкретному как способ построения научной теории (изучив метод Маркса в «Капитале»). Однако эта методология кажется не соответствующей тому, как обычно понимается построение теории: сначала обобщение конкретных эмпирических фактов, а потом их объяснение с помощью системы теоретических абстракций. К тому же, как известно, В.И. Ленин писал о том, что путь познания состоит в движении от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике.

Он предложил понимание идеального как существующего вне индивидуального сознания, как особого рода объективной реальности. Но с точки зрения материализма идеальное – это сознание, а последнее является продуктом деятельности мозга, принадлежащего тому или другому человеку.

Эвальд Васильевич писал о том, что свобода воли связана со следованием особого рода необходимости и с осознанием этой необходимости. Но ведь всем ясно, что свобода и необходимость исключают друг друга!

Известно, что личность – это индивидуальность человека. Чем более личностен человек, тем он более индивидуален. А Эвальд Васильевич защищал идею о том, что личностное начало состоит не в непохожести на других, а в выражении всеобщих принципов: чем более эти принципы реализуются в деятельности того или иного человека, тем в большей степени он является неповторимой личностью.

Эти идеи Э.В. Ильенкова, встреченные в штыки нашей официальной философией и первоначально не принятые многими его коллегами, начали завоевывать все большее признание еще при его жизни: как среди философов, так и психологов и науковедов.

Я попробую показать, что сегодня эти идеи живут новой жизнью. Они оказываются актуальными в той ситуации, которую человечество переживает сегодня, когда происходит ломка привычного жизненного мира, когда то, что было очевидным, оказывается сомнительным. Речь идет о глобальной цифровизации. Некоторые называют это антропологической революцией, другие антропологической катастрофой. Мне кажется, что лучше всего назвать это *антропологическим вызовом*. Вызов предполагает ответ. От того, насколько этот ответ будет адекватным, зависит, будем ли мы иметь революцию или катастрофу. Я считаю, что идеи Эвальда Васильевича помогают найти верный ответ.

* * *

Глобальная цифровизация затрагивает все сферы нашей жизни, начиная с быта, использования сотовых телефонов, получения информации и общения с помощью интернета, работы и учебы он-лайн, включая финансовые операции (блок-чейн), медицину, бизнес, производство, оборону и кончая научной деятельностью. Открываются новые возможности, которые недавно казались фантастическими. Кажется, что человек отныне способен преодолеть ограничения времени и пространства, творить новые природные формы, включая биологические, управлять процессом эволюции, превратиться в «Демидурга Вселенной».

Практика глобальной цифровизации однако показывает, что претендент на роль «демиурга» все более становится зависимым от созданной им огромной техно-среды. При этом возникают такие возможности контроля за человеком, за его действиями и коммуникацией, о которых не могли даже мечтать деспотические режимы прошлого. Искусственные интеллектуальные системы могут совершать операции по обработке огромных массивов данных (так называемые «большие данные»), находить эмпирические корреляции и формулировать прогнозы. Кажется, что существовавшая до сих пор наука будет скоро вытеснена «цифровой рациональностью», которая не нуждается более в человеке. Возникает также впечатление, что глобальная цифровизация идет к тому, что во всех сферах жизнедеятельности человек будет подчинен власти «умных машин». Недаром сегодня столь популярны разные версии транс-гуманизма и пост-гуманизма, считающие, что человек не является высшей точкой космической эволюции и будет превзойден машинным разумом.

Технологии цифровизации опираются на соответствующие научные разработки. Это исследования в сфере искусственного интеллекта, а также в особой научной области, получившей название когнитивной науки. Последняя интенсивно развивается в течение нескольких десятилетий и включает в свой состав такие дисциплины, как когнитивная психология, когнитивная нейронаука (изучение мозга), когнитивная лингвистика и философия: эпистемология и философия сознания. Первоначально когнитивная наука исходила из того, что познавательные операции человека должны быть поняты как тождественные вычислительным действиям компьютера и что поэтому разработки в области искусственного интеллекта дают ключ к пониманию человеческого познания и сознания. Сегодня это представление подвергается серьезной критике и на смену ему приходит другое, к анализу которого я обращусь позже.

* * *

Начну обсуждение того, как человеку можно и нужно вести себя в современной ситуации цифровизации и какое значение имеют в этой связи

идеи Э.В. Ильенкова, с анализа так называемой «цифровой рациональности» в науке.

Обработка «больших данных» для выявления эмпирических корреляций сегодня широко используется и в разных сферах жизнедеятельности (бизнес, страховое дело, здравоохранение, постановка медицинских диагнозов и др.) и в научных исследованиях: биологии, физике, космологии и др. Машинный интеллект способен находить такие корреляции, которые не может обнаружить интеллект человека, связанный с работой мозга и ограниченный поэтому возможностями последнего. На основе выявленных корреляций делаются предсказания будущих событий. Но использование такой технологии означает отказ от того пути, по которому в течение столетий развивалась наука. Ведь научная теория, как показал Э.В. Ильенков и как потом было признано в исследованиях по философии науки (Т. Кун и И. Лакатос, В.С. Стёпин в нашей стране) строится не как результат простого обобщения выявленных эмпирических зависимостей. Последние, конечно, учитываются. Но теория разворачивается из некоей идеальной модели («клеточки» в терминологии Эвальда Васильевича) путем восхождения от абстрактного к конкретному. [Ильенков, 2019]. В «Капитале» Маркса такой «клеточкой» является товар. В классической механике Ньютона это движение, к которому не приложены никакие внешние силы и которое происходит бесконечно, прямолинейно и равномерно. Ясно, что подобные теоретические абстракции не могут быть получены в результате простых эмпирических обобщений. Ведь в практике капиталистических отношений существуют не только товары. Что же касается принципа классической механики, о котором идет речь, то соответствующее ему движение в принципе не может наблюдаться в опыте. Абстракции, лежащие в основании теоретических построений, получают другим путем: мысленный эксперимент, идеализация и др.

Теория дает возможность не только предсказывать новые факты, но и объяснять факты имеющиеся и понимать происходящие события. Между тем предсказание новых фактов на основе выявленных эмпирических корреляций в результате машинной обработки «больших данных» не сопровождается пониманием и объяснением. У нас нет доступа к уразумению того, каким образом система искусственного интеллекта приходит к тем результатам, которые она продуцирует [Symons, Alvarado, 2016]. Если даже доверять ее предсказаниям, то придется жить в не понимаемом и не объясняемом мире – с чем предлагают смириться некоторые философы.

Но дело в том, что не всегда можно доверять подобным предсказаниям. Они могут быть неверными – как в результате ошибок в исходной программе (а они случаются), так и вследствие сбоев в работе технического устройства в процессе обработке информации. К тому же выявленные корреляции не всегда выражают существенные зависимости (этим корреляции отличаются от причинных связей, на открытие которых претендует научная теория). Поэтому возникает проблема: в каких случаях можно и в каких нельзя

доверять предсказаниям искусственного интеллекта – проблема, имеющая не только теоретический, но и важнейший практический смысл.

Между тем сегодня появилось множество публикаций о том, что возникновение машинной обработки «больших данных» и приход «цифровой научной рациональности» означает, что наука может отныне развиваться при отказе от теории (а также от гипотезы и эксперимента), что мы вступаем в период «нового эмпиризма» и даже что в недалеком будущем научные исследования станут делом роботов. Но ведь если корреляции не всегда верно выявляются, если даже верно обнаруженные корреляции в некоторых случаях могут вводить в заблуждение, если мы хотим не просто следовать рекомендациям машины, но и понимать и объяснять происходящее, ясно, что без научной теории не обойтись. А она строится именно тем способом, который исследовал Э.В. Ильенков: восхождение от абстрактного к конкретному.

* * *

В рамках развития когнитивной науки обнаружились факты, которые, как считают многие исследователи, опровергают идею существования свободы воли

Речь идет об известных опытах американского нейрофизиолога Б. Либета. Испытуемым предлагалось осуществить элементарное свободное действие: поднять руку по собственному желанию и, как только это желание появляется, немедленно сообщить о нем экспериментатору. Между тем последний в это время с помощью определенной аппаратуры фиксировал процессы, происходящие в мозге испытуемого. Целая серия таких опытов как будто бы неопровержимо доказала, что за несколько миллисекунд до того, как испытуемый осознавал свое решение поднять руку (и сообщал об этом экспериментатору), в его мозге уже начинались процессы, которые приводили к поднятию руки. Получается, таким образом, что рука поднимается не потому, что испытуемый решил это сделать: наоборот, его решение предопределено уже начавшимися процессами в головном мозгу. Это, как кажется, неопровержимо говорит о том, что никакой свободы воли нет, что это просто иллюзия сознания [Libet, 1999; 2003].

Опыты Либета, неоднократно повторявшиеся и им самим, и другими, вызвали большую дискуссию, которая продолжается до сих пор. Обсуждаются и достоверность полученных в них фактов, и их интерпретация.

Мнение об иллюзорности феномена свободы воли защищается сегодня не только рядом специалистов в области когнитивной нейронауки, но и некоторыми философами. Между тем ведь именно вследствие наличия этой свободы человек может совершать поступки, за которые он несет моральную ответственность. Признание этого феномена лежит в основании презумпции невиновности – одного из краеугольных камней современной правовой системы. А сегодня некоторые влиятельные люди начинают

продвигать идею о том, что в контексте цифровой революции следует отказаться от этого принципа: если обработка данных о поведении человека с помощью системы искусственного интеллекта свидетельствует о нарушении им правовых норм, то нужно заключить этого человека в тюрьму, не дожидаясь, когда он совершит преступление [Schwab, Malleret, 2020].

Эвальд Васильевич показал, что бессмысленно искать феномен свободы в недрах сознания, как это делали такие философские классики, как Декарт и Фихте, а в более близкое к нам время Сартр [Ильенков, 1990]. Нельзя найти эту свободу и в изучении взаимодействия нейронов головного мозга. Свобода воли есть культурный феномен. Это деятельность в соответствии с сознаваемой целью. Такой деятельности нет ни у животного, ни у маленького ребенка. Она усваивается человеком вместе с овладением культурными формами и нормами жизнедеятельности. Свобода – это не отсутствие всякой детерминации, как нередко считается, а лишь отсутствие детерминации, внешней для личности. Решение всегда опирается на определенные рациональные основания: мотивы, предпочтения, цели и в конечном счете принимаемые ценности. В этом смысле свобода противоположна не всякой необходимости, а лишь необходимости внешней, поэтому свобода может быть понята как осознанная внутренняя необходимость, подчеркивал Э.В. Ильенков]. Человек, действующий импульсивно, не основываясь на рациональных мотивах, как раз демонстрирует образец несвободного поведения, ибо в этом случае его действия детерминируются внешними причинами: случайными желаниями, изменениями внешней ситуации и т.п. Иными словами, свободный человек – это человек, верный самому себе. Конечно, человек может меняться: принимать новые представления о мире и ценностях, создавать новый образ самого себя. Но в любом случае принимаемые им решения будут определяться его рациональными мотивами. В этой связи можно показать, что условия экспериментов Либета были весьма искусственными: любое действие определяется своим мотивом, а не просто желанием продемонстрировать свободу. Между тем в этих экспериментах и мотив, и цель действия были заданы извне [Лекторский, 2015].

Сегодня многие теоретики в области социальных наук пишут о росте индивидуализации в современной жизни. В цифровой реальности возникают новые возможности: свободное включение в ту или иную социальную сеть, реализация индивидуальных творческих устремлений в виде блогерства, создание искусственной, виртуальной личности под псевдонимом – ником. Интернет представляется как пространство личностной свободы.

Между тем Эвальд Васильевич писал о том, что личность не есть то же самое, что индивидуальная непохожесть. Каждый из нас не похож на других. Это определяется и природными особенностями отдельного человека, и его отличной от всех биографией, и тем местом, которое он занимает в жизни в данное время и в данном месте. Но личность не есть

просто индивидуальность: это социальное отношение индивида к другим людям и через это к самому себе. Личностью человек не рождается, а становится через усвоение над-индивидуальных культурных норм и ценностей. Масштаб личности, подчеркивал Э.В. Ильенков, измеряется масштабом дел, интересующих не только их лично, но и многих других. Чем шире круг этих людей, тем значительнее личность. Поэтому личность – индивидуально выраженная сила коллектива. А ее неповторимость в том, что она по-своему открывает нечто новое для всех, лучше других выражает суть их самих. Подлинная индивидуальность рождается всегда на переднем крае развития всеобщей культуры, в создании такого продукта, который становится достоянием всех, а потому и не умирает вместе с создавшим его человеком [Ильенков, 1991].

Человек, живущий в реальном мире, несет ответственность за свои действия. А индивид, живущий в Интернете, такой ответственности не несет: он всегда может укрыться под ником. Но это значит, что виртуальный индивид теряет важнейшие характеристики личности. На самом деле виртуальная индивидуализация – это потеря реальной личностной индивидуализации.

Что касается сетевых сообществ, то они могут состоять (и нередко состоят) из виртуальных индивидов, псевдо-личностей, а в иных случаях просто из интернет – ботов, т.е. искусственных, не-человеческих образований. Ясно, что общение в рамках таких псевдо-коллективов – это не реальное человеческое общение. При этом такого рода сообщества широко используются для дезинформации под видом информации (в частности для ведения информационных войн), для мошенничества, словом, не для индивидуальной самореализации посредством коммуникации, а для манипулирования людьми.

Ответ на антропологический вызов состоит в том, чтобы создать пространство для свободной самореализации личности в рамках реальной коллективной деятельности. Цифровизация должна играть роль помощника человека, а не средством тотального контроля над ним.

Наконец, еще одна современная проблема. Неоспоримы колоссальные успехи когнитивной нейронауки в изучении работы головного мозга человека. Они имеют большой теоретический смысл и используются на практике. В этой связи многим кажется естественной мысль о том, что именно на этом пути можно ответить на вопрос о том, что такое познание вообще и мышление в частности. Такого рода заявления со стороны нейрочеловеков не редкость в наши дни.

Но ведь мозг занимается переработкой информации, полученной извне. Эта внешняя для человека среда – природное окружение и культура. Последняя представлена как вещами, созданными человеком (дома, одежда, предметы быта, орудия труда, машины), так и особыми предметами, воплощающими результаты познавательной деятельности и выражающими ценности и нормы: язык, религиозные, философские, научные тексты,

произведения литературы и искусства. Если мы хотим узнать, что такое мышление, мы должны понять содержание той информации, которую перерабатывает мозг. Свобода воли, личность, сознание человека возможны только потому, что он подключен к миру культуры, являющейся своеобразной объективной реальностью, созданной и развиваемой коллективной человеческой деятельностью, но существующей вне головы отдельного человека. Это и есть по Э.В. Ильенкову мир идеального.

«Идеальная форма – это форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной жизнедеятельности, в виде цели и потребности. Или наоборот, это форма активной жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи. «Идеальность» сама по себе только и существует в постоянной смене этих двух форм своего «внешнего воплощения», не совпадая ни с одной из них, взятой порознь. Она существует только через непрерывающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и обратно – формы вещи в форму деятельности (общественного человека, разумеется)» [Ильенков, 2009, с. 212–213].

Если мы хотим понять, что такое мышление, мы должны, прежде всего, исследовать этот мир идеального, который воплощает нормы, правила, методы мышления, которые к тому же могут исторически меняться. Похожую мысль уже после первых работ Эвальда Васильевича об идеальном выразил К. Поппер в своей концепции «третьего мира» с той однако существенной разницей, что Ильенков в отличие от Поппера связывает существование идеального с коллективной деятельностью, представление о которой отсутствует у Поппера [Лекторский, 2014].

Развитие мыслительной деятельности человека происходит не с помощью воздействия на те или иные центры головного мозга, а посредством включения в коллективную познавательную деятельность на основе имеющихся образцов такой деятельности, при решении практических задач во взаимодействии с другими людьми, при использовании философских и научных текстов, в диспутах и дискуссиях. Иными словами при помощи включения в идеальный мир [Лекторский, 2018].

Я писал о том, что первоначально когнитивная наука развивалась на основе представления о том, что познавательная деятельность человека должна быть понята как принципиально тождественная вычислительным операциям компьютера (так называемая «компьютерная метафора»). Ныне в когнитивной науке все более популярными становятся другие идеи. Прежде всего это направление, называемое по-английски 4 E Cognition. Это расшифровывается как понимание познания в качестве телесно воплощенного (embodied), вписанного во внешнюю среду (embetted), связанного с действием (enacted) и «расширенного» (enacted), т.е. использующего артефакты, произведения культуры. Это если и не буквальное повторение той концепции познания, которую разрабатывал Эвальд Васильевич, то нечто близкое к ней. Ряд исследователей отметили это сходство [Lektorsky, 2021];

Di Paulo, Potapov, 2024]. Не буду сейчас специально разбирать эти сходства и различия. Замечу только, что движение когнитивной науки в отмеченную сторону не случайно.

* * *

Идеи Эвальда Васильевича Ильенкова не просто славная страница истории отечественной философии. Они выражают перспективное направление ее дальнейшего развития. Самое же главное в том, что они оказываются сегодня актуальными в той ситуации, в которой оказалось современное человечество.

Список литературы

- Ильенков Э.В. Свобода воли (к разговору о Фихте и «свободе воли») // Вопросы философии. – 1990. – № 2. – С. 69–75.
- Ильенков Э.В. Что же такое личность? // Ильенков Э.В. Философия и культура – М.: Политиздат, 1991. – С. 387–414.
- Ильенков Э.В. Проблема идеального // Эвальд Васильевич Ильенков / под ред. В.И. Толстых. – Москва: РОССПЭН, 2009. – С. 153–214.
- Ильенков Э.В. Абстрактное и конкретное Э.В. Собрание сочинений. Том 1. Абстрактное и конкретное. – Москва: Канон-плюс, 2019. – 464 с.
- Лекторский В.А. Деятельностные концепции в советской философии, когнитивные исследования и современный конструктивизм // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины 20 века. – Москва: РОССПЭН, 2014. – С. 247–265.
- Лекторский В.А. Возможны ли науки о человеке? // Вопросы философии. – 2015. – № 5. – С. 3–15.
- Лекторский В.А. Институт философии АН СССР в 70-е годы XX века, Эвальд Васильевич Ильенков и проблема идеального // Идеальное и реальность: 1960–1979. – Москва: Канон-плюс, 2018. – С. 435–448.
- Лекторский В.А. Теория познания: вчера, сегодня, завтра. Беседа с Е.О. Труфановой // Конструктивизм, реализм, человек. К 90-летию В.А. Лекторского. – Москва: Центр гуманитарных инициатив, 2023. – С. 9–30.
- Di Paulo E., Potapov K. Evald Ilyenkov and the enactive approach // Studies in East European Thought. – 2024. – Vol. 76. – P. 430–463.
- Libet B. Can conscious experience affect brain actions? // Journal of conscious studies. – 2003. – Vol. 10, N 12. – P. 24–28.
- Libet B. Do We Have Free Will? // Journal of Consciousness Studies. – 1999. – Vol. 6, N 8/9. – P. 47–57.
- Lektorsky V. The Human Being in the context of contemporary cognitive studies and the Russian tradition // Studies in East European Thought. – 2021. – Vol. 73 (1). – P. 19–33.
- Schwab K., Malleret T. The Great Reset. – Forum publishing, 2020. – 110 p.
- Symons J., Alvorado R. Can we trust Big Data? Application Philosophy of Science to software // Big Data and Society. – 2016. – July-December. – P 1–17.

V.A. Lektorsky

Evald Vasilievich Ilyenkov and the contemporary anthropological challenge

Abstract. The author discusses the ideas of the outstanding philosopher Evald Vasilievich Ilyenkov, the ideas which can help to find an answer to the contemporary anthropological challenge. The latter includes the danger of displacement of the traditional science with processing “big data” by artificial intelligence, the idea of the illusory of the freedom of will and the refusal of the presumption of innocence, the replacement of the personal self-realization with the life in social network, the popular idea that analysis of interactions of neurons in the brain can help to understand what is cognition and thinking. In this context the author shows the relevance of revolutionary ideas by Ilyenkov about the method of constructing a scientific theory, the freedom of will, the personality and the ideal.

Keywords: Big data; ascension from the abstract to the concrete; freedom of will; presumption of innocence; individuation; social network; personality; neuroscience; ideal; culture.

For citation: Lektorsky V.A. (2024) Evald Vasilyevich Ilyenkov and the modern anthropological challenge. *METHOD: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION*. Part. 14. Vol. 4. No. 2. – P. 15–24. <http://www.doi.org/10.31249/metod/2024.02.02>

References

- Di Paulo E., Potapov K. (2024). Evald Ilyenkov and the enactive approach. *Studies in East European Thought*. Vol. 76. Pp. 430–463.
- Ilyenkov E.V. (1990). The freedom of will (about Fichte and “freedom of will”). *Voprosi filosofii*. N 2. Pp. 69–75. (In Russ.)
- Ilyenkov E.V. (1991). *What is Personality?* M. Politizdat. (In Russ.)
- Ilyenkov E.V. (2009). Problem of the Ideal. *Evald Vasilievich Ilyenkov*. M. ROSSPEN. (In Russ.)
- Ilyenkov E.V. (2019). The abstract and the concrete. *Ilyenkov E.V. Collection of works*. Vol. 1. M. Kanon-plus. (In Russ.)
- Lektorsky V.A. (2014). Activity conceptions in the Soviet Philosophy, cognitive studies and contemporary constructivism. *Problems and discussions in the philosophy of Russia in the second half of the XX-th century*. M. ROSSPEN. (In Russ.)
- Lektorsky V.A. (2015). Are human sciences possible? *Voprosi filosofii*. 2015. N 5. Pp. 3–15. (In Russ.)
- Lektorsky V.A. (2018). The Institute of Philosophy of the USSR Academy of sciences at the 70-th of the XX-th century, Evald Vasilievich Ilyenkov and the problem of the Ideal. *The Ideal and the Reality*. M Kanon-plus. (In Russ.)
- Lektorsky V.A. (2023). Theory of Knowledge: yesterday, today and tomorrow. Conversation with E.O. Trufanova. *Constructivism, Realism, the human being. The 90 years of V.A. Lektorsky*. M. Centre of humanity initiatives. (In Russ.)
- Lektorsky Vladislav. (2021). The Human Being in the context of contemporary cognitive studies and the Russian tradition. *Studies in East European Thought*. Vol. 73 (1). Pp. 19–33
- Libet B. (2003). Can conscious experience affect brain actions? *Journal of conscious studies*. Vol. 10 (12). Pp. 24–28.
- Libet B. (1999). Do We Have Free Will? *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 6 (8–9). P. 47–57.
- Schwab K., Malleret T. (2020). *The Great Reset*. Forum publishing.
- Symons J. and Alvorado R. (2016). Can we trust Big Data? Application Philosophy of Science to software. *Big Data and Society*. July-December. Pp 1–17.

Глинчикова А.Г.¹

**Три лика «идеального» в концепции Эвальда Ильенкова
и проблема социальной альтернативы**

Идея – это и есть «придуманный», «увиденный»
(т.е. найденный пока лишь в сознании)
возможный выход за пределы сложившейся
противоречивой ситуации – за рамки существующего
положения вещей и выражающих его понятий.

Э.В. Ильенков. Философия и культура. М., 1991

Аннотация. Чем больше проходит времени после смерти Э.В. Ильенкова, тем более отчетливо проступает значимость его концепции «идеального» для современности, для построения стратегии «настоящего» и «будущего». Становится все более очевидным, что надвигающаяся эпоха, если она все-таки состоится, будет эпохой непосредственного созидания «идеального», поэтому мы и решили рассмотреть три аспекта, три «ипостаси» или три «лика» ильенковского «идеального» – межличностного, личностного и социального в их взаимосвязи и вывести их на столь актуальную и востребованную сегодня проблему «социальной альтернативы». Ильенковское понятие «идеального» позволило нам выдвинуть важную гипотезу, согласно которой деятельность по «потреблению-присвоению» и «производству» собственно «идеального» носит непосредственно-общественный характер. А общественная практика по наращиванию социального массива этой деятельности и есть ключевой аспект современной социально-политической альтернативы, нацеленной на преодоление отчуждения.

Ключевые слова: Ильенков; «идеальное»; «социальное»; личность; коммуникация; интерпретация; отчуждение; социальная альтернатива; субъектность; производство «идеального»; потребление «идеального»; фетишизм.

Для цитирования: Глинчикова А.Г. Три лика «идеального» в концепции Эвальда Ильенкова и проблема социальной альтернативы // МЕТОД: Московский ежеквартальник трудов из обществоведческих дисциплин / РАН. ИНИОН. – М., 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 2. – С. 25–52. – DOI: 10.31249/metod/2024.02.03

¹ Глинчикова Алла Григорьевна, доктор политических наук, ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН, профессор кафедры политологии МПГУ; alla.glinchikova@gmail.com

Вместо введения

Кем был Эвальд Ильенков – «марксистом», «гегельянцем», «гегельяниствующим марксистом»? А может он был неомарксистом? Вообще говоря, когда читаешь его книгу «Диалектическая логика», то складывается впечатление, что он был последователем абсолютно всех философов, о которых он пишет. В его интерпретации все от Платона, до Спинозы, Лейбница, Декарта, Канта, Гегеля, Маркса и даже Ленина – все звучат не просто убедительно, а в высшей степени современно. И одновременно, ты понимаешь, что из простой суммы их всех ильенковская концепция не складывается автоматически. Он всех их понимает, делает их гораздо более понятными нам, но он ими *не исчерпывается*. Он – это они все плюс что-то еще, что придает им новый ракурс и делает их *другими*. Более того и они все предстают в его интерпретации не как простой набор разных, никак не связанных подходов. В интерпретации Ильенкова они предстают как этапы эволюции некоего философского *целого*, эволюции, в ходе которой все время появляется *нечто новое*. Но это не новое ради нового, ради оригинальности, непохожести, не новое, не имеющее ничего общего со всем предыдущим. Это новое, впитывающее в себя предыдущее, нанизывающее себя на предыдущее, оно потому и новое, что оно не «рядом положенное», как у постмодернистов, а оно другое как развитие, как снятие и одновременно продолжение прежнего.

При этом, каждый последующий шаг в развитии теории есть не только взгляд *вперед*, но одновременно – и новый взгляд *назад*, не только преодоление твоих предшественников, но и более глубокое их понимание! Исследуя ильенковский анализ его предшественников, невозможно избавиться от мысли, что его интересует не только то, что человек сказал, но и то, что он *хотел* этим сказать, что он *имел в виду*, говоря это.

Кто-то скажет, да ведь это интерпретация, а следовательно – искажение. Если пишешь о Марксе, то просто повторяй и пересказывай лучше ближе к тексту, подкрепляя цитатами, что он говорил и писал, тогда это будет подлинный аутентичный Маркс или, скажем, Гегель. Анализируя концепцию Спинозы, Ильенков обращает внимание на опасность подобного «аутентичного» прочтения авторов. «Наша задача – помочь читателю увидеть подлинный “краеугольный камень” его размышлений и показать, какие действительные и по сей день сохраняющие всю свою актуальность выводы из них следуют или могут следовать. Сделать это можно лишь одним-единственным путем. А именно: показать ту реальную проблему, в которую уперлась мысль Спинозы, совершенно независимо от того, как он сам ее осознавал и в каких терминах выражал для себя и для других (т.е. проследить проблему на языке нашего XX в.), а уже затем проследить, какие действительные принципы (опять-таки независимо от собственных формулировок Спинозы) он кладет в основу решения проблемы» [Ильенков, 1984, с. 27–28].

Не случайно самым «опасным» вопросом, прозвучавшим на защите его докторской диссертации «Диалектика абстрактного и конкретного в капитале Маркса», был вопрос о том, что у него нового по сравнению с Марксом. Если есть что-то новое – ты не марксист, а ревизионист, если нового ничего нет, то что же ты тогда защищаешь, если просто повторяешь старое, уже сказанное Марксом. Опираясь на свой метод развития теории Ильенков дает спокойный и точный ответ – по сравнению с *вашим* пониманием Маркса у меня все новое, по сравнению с Лифшицем – чуть меньше нового.

Коммуникация как интерпретация

Не существует никакого «аутентичного», антикварно-точного понимания другого. Любое понимание, любой акт коммуникации есть уже *интерпретация*, понимая другого, ты не можешь избавиться от себя, но ты можешь, включив воображение, эмпатию, внимание и заинтересованность, максимально перевоплотиться в этого другого, попытаться воспроизвести его логику в контексте своего времени – это и будет стремлением не столько повторить, что он сказал, но понять что он имел в виду, что он хотел этим сказать, какое общее для вас содержание он стремился выразить будь то термином «субстанция», «абсолютный дух», будь то «соотношение абстрактного и конкретного» или «капитал». Парадокс состоит в том, что интерпретацией является и простое повторение, сказанного другим, даже цитата. Причем, как это ни странно, подобное повторение является не просто интерпретацией, а порой гораздо более грубой интерпретацией. Не могу удержаться, чтобы в качестве примера не рассказать о разочаровании одного знакомого исследователя, который ставил перед собой задачу понять, где и в чем Сталин искажил Маркса и Ленина в «Вопросах ленинизма». Каков же был его шок, когда, проштудировав весь текст, он не нашел там ни одного «новшества», ни одной даже маленькой «отсебятинки». Все близко к первоисточнику и тщательно подкреплено цитатами. Но в этом-то и состояло главное искажение.

Теория жива, пока она *развивается, повторять* в XX в. слово в слово то, что было сказано 100 лет назад относительно иных реалий значит *искажать* позицию автора, значит делать мертвую схему из когда-то живого организма. Именно под этим углом зрения, чтобы разобраться в настоящем мы обращаемся к ильенковской концепции «идеального».

«Идеальное» как «среда»

На первый взгляд складывается впечатление, что Ильенков писал об очень отдаленных от политики и тем более социально-экономической

жизни вещах. Ведь все споры об «идеальном» – это чистая философия, «высокие абстракции». И тем не менее эти высокие абстракции не оставляли безучастными ни его оппонентов, ни сторонников. Именно его концепции стали ярким явлением советской философской мысли, хотя самого их создателя не допускали к преподаванию философии на философском факультете, не выпустили выступить с приглашенным докладом на международную конференцию, где его доклад зачитывал другой специально назначенный человек. Именно он ушел из жизни так рано, тогда как его оппоненты все ходили и ходили, и получали зарплату в Институте философии, порой перевалив за сотенный рубеж. Конечно, его печатали, он был неформальным властителем дум 60–70-х годов в области философии, почти что философским гуру. Но это было узкое научное сообщество, причем определенная и очень небольшая его часть. А вот система его несомненно отвергала и уничтожала. Почему? Попробуем разобраться.

Пolemика по поводу «идеального»

Его концепция идеального достаточно известна. В самом деле, идеальное не есть субстанция, находящаяся где-то в голове индивида. Вообще под идеальным Ильенков понимает мышление как особую форму отражения, преломления одного в другом, возникающую в ходе и в процессе деятельного человеческого взаимодействия. Вот что он пишет: «Под “идеальностью”, или “идеальным”, материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и строго фиксируемое соотношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли *представителя другого объекта*, а еще точнее – *всеобщей природы этого другого объекта*, всеобщей формы и закономерности *этого другого объекта*, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его исторически-очевидных вариациях» [Ильенков, 2004, с. 13].

«Идеальная форма – это форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной деятельности, в виде цели и потребности. Или, наоборот, это форма активной жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи. “Идеальность” сама по себе только и существует в постоянной смене этих двух форм своего “внешнего воплощения”, не совпадая ни с одной из них, взятой порознь» [Ильенков, 2004, с. 75].

Мышление есть ее проявление, момент этого отражения. Вещи материального мира благодаря деятельности человека приобретают новую важную функцию – *быть символами друг друга, а сознание человека фиксирует этот аспект в виде материальных предметов, выступающих зна-*

ками, образами, символами... Собственно в символах выражается знание, а источником и результатом этого знания является деятельность человека, вернее, деятельность по преобразованию внешних объектов, связывающая людей. Таким образом мышление каждого отдельного человека есть звено в цепи преобразовательной деятельности человечества. И хотя «идеальное» существует только как момент жизнедеятельности человека, «но человек при этом понимается не как отдельный индивид, а как реальная совокупность реальных людей, совместно осуществляющих свою специфически человеческую жизнедеятельность, как “совокупность всех общественных отношений”, завязывающихся между людьми вокруг одного общего дела, вокруг процесса общественного производства их жизни» [Ильенков, 2004, с. 75].

Казалось бы, кому может угрожать такая постановка вопроса и кому она могла угрожать в 60–70-е годы XX в. в СССР? Для ответа на этот вопрос, посмотрим, какой подход к природе идеального критиковал Ильенков. Ильенков выступает против концепции, в рамках которой «идеальное» понималось как «сугубо личностное явление, реализуемое мозговым нейродинамическим процессом определенного типа (пока еще крайне слабо исследованного)». [Дубровский, 1971, с. 187] Такое понимание идеального его не устраивало по двум причинам: во-первых «нейродинамический процесс», каким бы сложным он не был – есть процесс «материальный», а во-вторых: «Пока под “идеальным” понимается все то, и только то, что имеет место в индивидуальной психике, в индивидуальном сознании, в голове отдельного индивида, а все остальное относится к рубрике “материального” (...) к царству “материальных явлений”, коему принадлежат солнце и звезды, горы и реки, атомы и химические элементы и все прочие чисто природные явления, эта классификация вынуждена относить к материальному и все вещественно зафиксированные (опредмеченные) формы общественного сознания, все исторически сложившиеся и социально узаконенные представления людей о действительном мире, об объективной реальности» [Ильенков, 2004, с. 12].

За якобы недостаточно материалистический «вынос» идеального за пределы «человеческой головы» Ильенкова упрекали в гегельянстве, в недостаточном материализме и даже идеализме. Но Ильенков упорно не признавал себя идеалистом, настаивал на своей диалектико-материалистической «природе» и даже принял участие в весьма успешном философско-психологическом эксперименте формирования идеального в сознании слепо-глухих детей через постепенное подключение их к общению с людьми по поводу деятельности с предметами, созданными людьми, т.е. речь шла о формировании индивидуального сознания в ходе процесса социализации [Мещеряков, 1974].

«Идеальное» и «социальное»

В чем значение *такого* понимания идеального? Если идеальное, мышление, творческое начало есть простой «продукт мозга», то организация общественного пространства не имеет никакого отношения к развитию творческого потенциала общества. При таком понимании идеального для того, чтобы человек начал творить, ему достаточно просто родиться, желательно с врожденными же генетическими экстраординарными способностями. А задача общества будет заключаться в том, чтобы этого человека как можно раньше идентифицировать, поместить в особо привилегированные условия для получения образования и дальше просто кормить именно его и усиленно обучать. Желательно, также на максимально раннем этапе определить, к какому именно виду творчества у данного индивида есть генетическая склонность с тем, чтобы он не отвлекался на пустяки и не тратил драгоценное время на изучение всего ненужного для реализации заранее выявленного потенциала. На первый взгляд этот подход выглядит весьма рациональным, удобным и, что немаловажно, исключительно практичным и экономным.

Во-первых – не нужно учить всех, а только конкретных «генетических носителей» талантов. Не размазывать, так сказать, общественные ресурсы по всему обществу, а четко концентрировать их там, где будет гарантированная отдача. Во-вторых, такой способ выращивания талантов не требует никакой особой трансформации общественных отношений. Более того, он удивительным образом может быть реализован как в условиях концентрационного лагеря (вспомним знаменитые своей «интеллектуальной производительностью» научные шараги бериевских времен), так и в условиях точечного рыночного отбора, при котором неравенство в сфере образования также аргументируется ссылкой на неэффективность разбазаривания общественных средств в виде общедоступного образования для всех. Впрочем, от небольших резерваций для случайно зародившихся талантов на периферии богатого мира не следует совсем уж отказываться. Для чего и предусмотрены небольшие (и все сокращающиеся) «бюджетные заначки» в виде бюджетных мест в университетах, специальных лицеях и школах-интернатах для особо одаренных детей.

Совсем другие требования предъявляет к общественным отношениям ильенковская концепция идеального. Если мы проанализируем его концепцию становления личности, нам станет понятно, какую серьезную трансформацию общественных отношений необходимо осуществить для создания общественной системы, нацеленной на максимально эффективное развитие творческого потенциала общества. Кроме того, нам станет понятно, какие социальные силы могут служить препятствием для формирования подобной системы. А там, глядишь и проблема социальной альтернативы заиграет новыми красками.

«Идеальное» как «личность»

Особая социальная природа личностной уникальности.

Уникальность личности и социальное равенство

Первая проблема, с которой сталкиваешься при ильенковской интерпретации идеального – эта проблема личности. Если идеальное, как утверждали оппоненты Ильенкова, есть функция индивидуального мозга, то личностная, духовная уникальность человека должна быть, прежде всего, следствием его биологической уникальности и неповторимости. При таком подходе духовная уникальность каждому врождена, не требует особых усилий и не является его заслугой. Более того, чем девственнее твое сознание, чем менее оно отягощено учением, чем менее ты приобщен к культуре, тем уникальнее, оригинальнее и неповторимее твоя личность, тем выше твой личностный потенциал. Ильенков показывает, что уникальность и неповторимость личности только нарастают в ходе приобщения к общечеловеческой культуре. Не отрицая значения различий между людьми, связанных с их генетикой, он обращает особое внимание на опасное заблуждение и даже «социальное искушение» – представить «исторически преходящую и далеко не наилучшую форму разделения труда между людьми, связанную с поощрением уродливо-одностороннего развития способностей и с подавлением всех остальных биологически возможных направлений функционально-психического развития, с гипертрофией одних функций и атрофией других» как «максимально эффективную форму использования генетического потенциала каждого отдельного индивидуума, а потому и всей популяции в целом» [Ильенков, 1991 а, с. 375]. Если личностная духовная уникальность каждого индивида формируется по мере все большего наполнения его сознания и все большей деятельной включенности его в развитие общечеловеческого *целого*, то это означает, что богатство личности каждого зависит, прежде всего, от существующих в обществе социальных возможностей подключения каждого его члена к освоению уже накопленного богатства идеального и к активному созиданию нового. При *таком* понимании идеального проблема повышения индекса развития человеческого потенциала превращается из чисто демографической в социальную. И первым важнейшим фактором наиболее перспективного для роста индекса развития человеческого потенциала социального устройства является принцип *максимального равенства возможностей приобщения людей к работе по освоению и развитию достижений общечеловеческой культуры в данном обществе*. «Само собой понятно, что программа общего единого для всех образования ни в коей мере не ставит под угрозу индивидуальность с ее неповторимым своеобразием. Напротив, чем шире культурная база, к которой приобщаются индивидуумы, чем шире круг индивидуумов, с колыбели приобщающихся к культуре, тем больше простора и возможностей для появления и проявле-

ния индивидуальных особенностей, склонностей, увлечений, тем полнее реализуется генетический потенциал у каждого индивидуума и вида в целом» [Ильенков, 1991 а, с. 375].

Однако, максимальное равенство изначальных материальных возможностей есть условие необходимое, но недостаточное.

Как стимулировать личностный рост?

Важно, чтобы у людей не только были равные возможности, но, и чтобы у них с ранних ступеней развивалась потребность и вкус к творческой деятельности и творческому труду, без которых невозможен личностный рост. А это уже задача новой педагогики и системы образования, которым большое значение придавал Ильенков. Огромной проблемой и серьезным препятствием для развития творческого потенциала общества с точки зрения Ильенкова является педагогика, ориентированная исключительно на догматическое усвоение готового знания, в то время, как с самого раннего возраста педагогика должна быть нацелена на развитие воображения.

«Путь от готового образа к его словесному выражению – такая дидактика с грехом пополам срабатывает. Однако, решающий участок пути познания – от предмета к образу (и обратно – от образа к предмету) – тут так и остается за пределами деятельности самого ученика. Ученику предлагается готовый образ, выдаваемый за предмет. ... В итоге человек, психика которого воспитана таким образом, делается рабом готовых “формул”, ... он в предмете привыкает видеть именно то, и только то, что ему уже задано в словесной форме, в точности соответствует словам. Воспитывают психический аппарат, с помощью которого человек, глядя на предмет, видит (...) в нем лишь то, что он уже знает с чужих слов» [Ильенков, 1991 б, с. 381, 384, 385].

Если идеальное не есть продукт простого усвоения-обучения готовому знанию, если подлинное личностное приобщение к идеальному возможно только в ходе его проблемной творческой переработки, то это означает, что идеальное усваивается и формируется в ходе самой деятельности индивида по преодолению тех рубежей, которые были достигнуты предшествующим уровнем развития идеального. Педагогика развития нацелена не просто на усвоение, а на деятельное преобразование, на выход за пределы достигнутых стереотипов, на разрешение противоречий, постановку и решение проблем, выводящих идеальное на новые рубежи. «Индивид должен присваивать не готовые результаты развития культуры, а только результаты вместе с процессом, их породившим и порождающим, т.е. вместе с историей их созидающей» [Ильенков, 1991 а, с. 378].

Привитие вкуса к такого рода творческой деятельности, да еще и в массовых масштабах, да еще и с наиболее ранних этапов развития ребенка

требует не только высочайшей педагогической и научной квалификации самих педагогов-творцов, но и целенаправленной долгоиграющей социальной и экономической стратегии всего общества, *концентрации ресурсов именно на этих целях*. Именно *этот продукт*, а не нефть, газ или другие природные ресурсы и даже не ракеты и самолеты выступает здесь как важная *самостоятельная, центральная задача и цель* всего общественно-го развития, общественных усилий. Все остальное – это лишь *средство* для обеспечения этой цели, и никак не наоборот.

Однако, одно дело осознавать важность этих целей в качестве благих намерений в отдаленной перспективе и другое дело – оценивать эти действия с точки зрения их осуществимости и общественной полезности с сегодня на завтра. Такая стратегия требует не только изменения целей, приоритетов и критериев общественного развития, но и *адаптации под эти цели и критерии экономической и политической систем*. И здесь мы снова сталкиваемся с реальностью и ее вызовами для всестороннего развития личности, важнейшим из которых является проблема «разделения труда».

Целостность личности и проблема специализации

Ильенков сразу фиксирует здесь противоречие: «В потенции каждый индивид универсален, т.е. содержит в себе всю полноту развития всеобщих способностей. Реально же эта потенция осуществляется в нем очень фрагментарно, частично и весьма немногим индивидам удается развить в себе основные всеобщие силы (мышление, доведенное до степени научного мышления, продуктивную силу воображения, созревшую до степени искусства, т.е. до того уровня, которого они уже достигли в качестве коллективно реализуемых “сил”). Будучи современниками Декарта и Канта, Рафаэля и Моцарта, огромные массы народа, целые классы этого народа остались в отношении развития способности мыслить и силы продуктивного воображения современниками библейских пророков, авторов Ветхого завета» [Ильенков, 1991 а, с. 379].

Творческая личность – это личность развитая *всесторонне*. Как соединить две равно необходимых тенденции развития – всесторонность личности и дальнейшее структурирование и специализацию человеческой деятельности? Если следовать ильенковской логике понимания идеального, то преодоление отчуждения и формирование всесторонне развитой личности связано не с несбыточной мечтой превращения каждого в равной мере в великого физика, химика, математика и музыканта, но в формировании такой подготовленной равнодоступным образованием интеллектуальной среды, которая позволит сделать коммуникацию между представителями разных видов творческой деятельности максимально плодотворной, взаимной и эффективной. А это в свою очередь предполагает достаточно длительный этап равного всестороннего развития индивидов, начиная с

раннего детства, включающий в себя существенный блок приобщения к сфере не только научно-практического, но и образно-эстетического сегмента идеального.

И здесь нельзя не коснуться ильенковской концепции искусства как одной из форм проявления идеального. Эта особая форма возникает с необходимостью и играет очень важную роль в функционировании сферы общечеловеческого идеального *как целого*. Коль скоро «идеальное» есть пространство деятельной коммуникации, оно требует выразительности, т.е. способности выражать себя для другого и понимать другого через восприятие средств его выразительности. Искусство и есть важнейший инструмент, изобретенный человечеством для развития своей способности к эмпатии, выразительности чувств, мыслей, эмоций без которой невозможна коммуникация. Кроме того, любая коммуникация есть сотворчество, независимо от того, осознаем мы это или нет. А коль скоро способности образной выразительности (искусство) так же, как и понятийной выразительности (знания) развиваются по мере не просто *потребления* продуктов этой деятельности, но непосредственного *участия* человека в самом этом виде деятельности, то приобщение к искусству становится важнейшим условием преодоления личностной одномерности, связанной со специализацией. *Массовое приобщение людей с детства к опыту творческой деятельности в сфере искусства становится важным условием подготовки к транздисциплинарной творческой коммуникации, преодолевающей естественные барьеры специализации*. Кроме того, образное творчество развивает интуицию, которая необходима любому виду творческой деятельности, включая научную. Вот что пишет Э. Ильенков о значении воображения для развития мышления: «классическая философия давно развела иллюзии “индуктивизма”, показав какую активную роль в самом “созерцании” фактов, а тем более в процессе их отбора и обработки играет “воображение”. Истина схватывается вначале как образ некоторого конкретного целого. В рамках этого образа аналитический рассудок расщепляет конкретное целое на отдельные части, чтобы потом снова связать их в единстве понятий, в теории. Поэтический образ (искусство) – это идея, оформленная силой воображения, а понятие (наука) – та же идея, развернутая деятельностью мышления» [Ильенков, 1991 ф, с. 200].

Именно в *по-новому организованном в обществе педагогическом процессе* Ильенков видит один из важных инструментов разрешения противоречия специализации и всесторонности (целостности) личности. «Все эти схемы (“способности” как таковые) на все 100 процентов, а не на 95, и даже не на 99 процентов есть результат, который умно организованный педагогический процесс и может, и должен реализовать в каждом медицински нормальном индивиде» [Ильенков, 1991 а, с. 381].

Личность как цель. Гуманизм, мораль и субъектность

Ильенкова часто интерпретируют как «гегельянствующего марксиста». На самом деле его концепция «идеального» вобрала в себя и многие важнейшие аспекты кантовской философской традиции. И главное здесь, пожалуй, постановка проблемы личности как главной цели общественного развития. Ведь идеальное Ильенкова – это, прежде всего, пространство возможности и действительности существования личности, это одновременно и источник, и продукт ее жизнедеятельности, это воздух, который она вдыхает и выдыхает. Вне и без человеческой субъектности идеальное содержание умирает в артефактах. Именно живая, наполняющая себя содержанием и выражающая это содержание вовне для другого творческая личность есть главный фокус ильенковской концепции идеального. Но личности для того, чтобы быть, чтобы сознавать себя нужны другие личности. Человек потому и может посмотреть на себя со стороны, что он отражается как в зеркале в глазах другого. Личность невозможна без «другого» и даже «других». «И человеческая индивидуальность существует лишь там, где одно органическое тело человека находится в особом – социальном – отношении к самому себе, опосредованном через отношения к другому такому же телу с помощью искусственно созданного органа, «внешней вещи» – с помощью орудия общения. Только внутри такой, состоящей из «трех тел» системы и оказывается возможным проявление уникальной и загадочной способности человека «относиться к самому себе как к некоему другому», т.е. возникновение личности, специфически человеческой индивидуальности» [Ильенков, 1991 г, с. 397].

И в этом проявляется Кант. Ведь категорический императив Канта есть не что иное, как признание неразрывной связи себя и другого, формируя свою норму, примеряй ее на другого, примеряй ее на всех, и тогда ты поймешь, кто ты. И наоборот – помни, что, действуя определенным образом по отношению к другому, ты задаешь для всех норму действия по отношению к тебе. И еще – человек есть цель, а не средство. Ильенковская концепция идеального неразрывно связана с кантовским принципом универсальности личностного компонента как неотъемлемого права и даже обязанности каждого человека. Обязанность каждого человека и общества в целом – способствовать созданию условий для максимального раскрытия творческого и личностного потенциала каждого члена человеческого сообщества. В этом выражается его гуманистическая мораль, которая является неотъемлемой частью его концепции идеального.

Конечно, если мы будем рассматривать идеальное как нечто присущее исключительно каждому конкретному индивиду, тогда то, что происходит с «идеальным» одного индивида лишь очень опосредованно касается другого, других. Но если идеальное понимается как пространство сотворчества индивидов, тогда происходящее с одним происходит *одновременно со всеми*. При этом понимании мы не можем быть свободны за

счет рабства других, мы не можем быть уважаемы за счет неуважения других, мы не можем быть счастливы за счет несчастья других, потому что другие это не ад – это важная часть нас самих. И тогда унижая других, мы унижаем себя, поработав других, мы погружаемся в ситуацию поражения. Мы как связанное идеальным, единое человечество можем быть свободны, не унижены и заслуживать уважения только *совместно*! В этой нравственной совместности людей, вытекающей из ильенковского понимания «идеального» и заключен огромный гуманистический потенциал для преодоления отчуждения.

*Личность и всеобщность культуры.
Свобода коммуникации*

Ильенков был убежден, что «идеальное» существует не просто в пространстве определенного сообщества, а в пространстве сообщества *всего человечества*. И, следовательно, индекс развития человеческого потенциала в рамках данного общества зависит не только от уровня подключенности индивидов к «идеальному» внутри данного сообщества, но и *от уровня подключенности данного сообщества к общечеловеческому идеальному*. Очевидно, что чем более открытым в информационном и научном плане является социальная система, тем большие возможности для самореализации личности имеются в данном обществе. И наоборот, информационная и коммуникативная закрытость систем приводит к деградации и разрушению как национального, так и общечеловеческого уровней «идеального». При этом важно понимать, что всеобщность идеального вовсе не является синонимом его единообразия. Напротив, всеобщность выступает как форма коммуникативного объединения многообразного. Это не всеобщность-сходство, а всеобщность-включенность.

«Духовная культура данного народа, государства или целой эпохи, ни в коем случае, даже в пределе, не могущая быть понятой в качестве многократно повторенной “отдельной души”, ибо в данном случае очевидно, что “целое” несводимо к сумме “составных частей”, не есть просто многократно повторенная “составная часть”» [Ильенков, 2004, с. 16].

«“Всеобщее” заключает, воплощает в себе “все богатство частных” не как “идея”, а как вполне реальное особенное явление, имеющее тенденцию стать всеобщим и развивающим “из себя” – силой своих внутренних противоречий – другие столь же реальные явления и другие “особенные формы” действительного движения» [Ильенков, 1991 d, с. 338].

Различие и многообразие национальных уровней идеального есть залог его общечеловеческого богатства и цветения. Важно лишь, чтобы они соразвивались, оплодотворяя друг друга, чтобы не нарушались внутренние каналы коммуникаций внутри этого важного общечеловеческого феномена.

Личность и самостоятельность, личность и «субъектность».
Свобода и демократия

Описывая ильенковскую концепцию идеального, мы не можем не затронуть еще одно исключительно важное социальное следствие, вытекающее из этой концепции. Мы уже говорили о том, что общечеловеческое идеальное органично. А это означает, что различные его проявления, как-то художественное, научное, политическое, социальное, экономическое и духовное переплетены и взаимосвязаны. В этом смысле развитие свободы творчества *естественно* порождает потребность в политической, экономической, духовной и социальной эмансипации. И наоборот, ограничение социально-политических свобод, в конечном итоге, оказывается несовместимым с развитием творческого потенциала общества в научных и художественных сферах идеального. Другое дело, что эти взаимовлияния могут иметь отложенный эффект, но эффект этот все равно неизбежен. Сужение пространства социально-политических свобод рано или поздно приводит к деградации и застою в других сферах идеального, к снижению ИРЧП данного общества.

Таким образом понимание идеального в ильенковском ключе с необходимостью выливается в постановку проблемы такой *социально-политической организации общества*, которая бы способствовала, а не препятствовала развитию той социальной среды, которая и является важнейшим субъектом развития идеального – «интеллектуальной среды». Ильенков отмечает, что при существующей общественной организации «большинство людей – притом подавляющее их большинство – обречено всю жизнь оставаться *объектом* этих безличных сил (науки, государства, искусства), персонифицированных в немногих индивидах, и никогда не превращаться в субъекта и носителя всеобщих человеческих способностей» [Ильенков, 1991 а, с. 379]. Так абстрактно-философская проблема природы «идеального» вплотную подводит нас к теме социально-политической альтернативы.

Идеальное как «социум»

«Идеальное» как императив для экономики

Рассмотрим, как с социально-политической и экономической точки зрения должна быть преобразована социальная система, чтобы соответствовать целям максимально эффективного развития идеального, или выражаясь современным языком, творческого, инновационного потенциала общества. Ильенков чувствует актуальность постановки этой проблемы для своего времени. «В виде идей всегда выражают себя реальные потребности, созревшие внутри социального организма. ... Потребность как про-

образ идеи всегда выступает в виде напряженного противоречия» [Ильенков, 1991 f, с. 200].

Какие же «требования» предъявляет императив развития идеального, творческого потенциала общества к организации экономической жизни? При этом нас интересует не то, как должно быть организовано воспроизводство сферы идеального в данном обществе, чтобы оно максимально соответствовало текущему состоянию его экономики. Наоборот, мы ставим вопрос по-ильенковски: как должна быть организована экономика для обеспечения наиболее эффективной модели воспроизводства интеллектуальной среды?

Поверхностный читатель воскликнет, да это же чисто сталинская казарменно-коммунистическая модель. И здесь мы сталкиваемся с «ловушкой подмены» – неумением различать противоположности, имеющие сходную форму: самоотверженный бескорыстный труд и бесплатный труд узников концлагерей, героическое самопожертвование и признание необходимости жертвовать людьми ради великих целей и т.д.. Именно в этом ряду *внешне сходных противоположностей* стоят сталинская и ильенковская концепции альтернативной модели общественного развития, в которых человек выступает как цель, а экономика и политика – как средство. И отличие это весьма принципиально.

Сталинский материализм буржуазен. Для него человек – это прежде всего материальный *объект*, «наделенный» сознанием-«идеальным» как функцией его организма. А коль скоро это просто материальный объект, то, изучив *его* устройство *мы* можем без всякого *его* участия и даже ведома просчитать его потребности для нормальной полноценной и счастливой жизни. На основе этих расчетов мы составляем план, организуем производство и затем распределяем ресурсы в соответствии с нашими представлениями о том, что *им*, т.е. *другим людям* необходимо. На то *они* и масса, а *мы* – авангард и вожди. Буржуазность этой концепции проявляется в объективации человека и сведении его сущности к материальному субстрату.

Все отличие этой буржуазности от рыночной-либеральной состоит лишь в том, что они предполагают разные формы распределения. Одни через рынок, другие – без рынка, напрямую через план. И в том, и в другом случае преследуется одна и та же цель – воспроизводство человека как материального объекта, потребности которого в одном случае просчитываются извне с помощью планирования, а в другом в идеале также формируются извне рынком в сочетании с планом. Да, во втором случае присутствует некоторая видимость элемента субъектности, если потребитель все-таки через рынок может подсказывать производителю, что *ему* нужно, вроде как не все за него решают. Но, во-первых, давно известно, что современный рынок – это совсем не диктат потребителя, а во-вторых, даже если потребитель и определяет что-то через рынок, то опять же это преимущественно связано с удовлетворением его материальных потребностей, т.е. его потребностей как одушевленного материального объекта,

наделенного сознанием. Оба эти подхода буржуазны потому, что они оба предполагают ограничить воспроизводство человека воспроизводством его физического тела через потребление продуктов в виде товаров. При этом и в том, и в другом случае человек выступает вовсе не как цель, независимо от того, заявляется это или нет. Человек не выступает как цель ни в сталинской (планово-распределительной), ни в либеральной рыночно-распределительной модели, так как и та и другая направлены исключительно на воспроизводство его материального субстрата как главной цели. И та и другая модель не ориентированы непосредственно на воспроизводство идеального как важнейшей и самостоятельной цели существования человеческого общества и каждого отдельного его субъекта.

Совсем иначе выглядит постановка проблемы в концепции Ильенкова. Поскольку для него «идеальное» есть целостная система, включающая в себя людей, взаимодействующих друг с другом по поводу создания предметов и смыслов, необходимых для их развития и выживания, коль скоро взаимодействие это предполагает не только взаимодействие между современниками, но и взаимодействие с предшествующими и последующими поколениями, то система эта включает в себя еще и мир материальных предметов, в которых опредмечен, достигнутый на данный момент, уровень общечеловеческого знания. «Вот эти-то до, вне и совершенно независимо от индивидуальной психики, т.е. вполне стихийно возникающие формы организации общественной жизнедеятельности людей, так или иначе вещественно зафиксированные в языке, в ритуально узаконенных обычаях и правах, и далее – как «организация некоторого государства» со всеми его вещественными атрибутами и органами охраны традиционных форм жизни противостоят индивиду (физическому телу индивида с его мозгом, печенью, сердцем, руками и прочими органами) как «в себе и для себя» организованное целое, как нечто идеальное, внутри которого все единичные вещи получают иное значение и играют иную роль, нежели сами по себе, т.е. вне этого целого» [Ильенков, 2004, с. 40]. А это означает, что идеальное как система имеет именно социальное измерение. Вот что он пишет об образовании: «сфера “образования” – это не автономная сфера становления “духа”, а сфера, которая в своей специфической форме воспроизводит различия, обусловленные формой общественного разделения труда...» [Ильенков, 1991 а, с. 380].

Мы можем представить идеальное как социальную систему, нацеленную на постоянное развитие через распредмечивание и опредмечивание знаний и смыслов, формируемых людьми в процессе их социального взаимодействия. При этом надо понимать, что в предметное поле так понимаемого идеального попадают не только факты личного сознания, не только книги, музыка, искусство и другие артефакты культуры, науки и техники, но и создаваемые людьми социально-политические и экономические институты в той мере, в какой в них отражается достигнутый обществом уровень общественного самосознания, уровень раскрытия и пости-

жения своей сущности. А если идеальное это особая социальная система со своей особой логикой функционирования, то ее нужно именно так и изучать как важнейший аспект *социального пространства*. При этом нельзя забывать, что система воспроизводства «идеального» не существует отдельно от системы воспроизводства материального, она неразрывно связана с последней, вплетена в нее и переплетена с ней. Если так, то зачем же ее выделять, зачем описывать и изучать ее специфику, зачем вообще говорить о ее специфике? А затем, что характер и особенности воспроизводства «идеального» в социальном плане *отличаются* от характера и особенностей воспроизводства «материального». И если это обстоятельство не учитывается, то в лучшем случае материальное будет воспроизводиться, а идеальное – нет, а в худшем – материальное будет воспроизводиться в ущерб и за счет разрушения пространства идеального.

*«Идеальное» и проблема воспроизводства
«субъекта» творческого труда*

Попробуем разобраться, опираясь на логику Ильенкова, но вступая на ту почву, по которой сам Ильенков не ступал. Для Ильенкова важно было показать, что *все* создаваемое людьми материальное пространство есть не что иное, как овеществленное идеальное и *всякий* труд, всякая деятельность коль скоро это человеческая деятельность, направленная на преобразование внешнего мира – есть деятельность по созданию и воссозданию идеального, в пространстве которого только и формируется индивидуальное мышление как важнейший момент системы идеального. И в этом смысле он не различал, не разделял специально осуществляемые в рамках всеобщего идеального *виды самой этой деятельности*. Однако, если, двигаясь вслед за Ильенковым, мы станем рассматривать идеальное как особое социальное пространство, то совершенно очевидно, что основным нервом этого пространства является создание именно *инновационного продукта*, а основным, определяющим видом деятельности для создания инновационного продукта является *творческий тип труда*. И если мы пойдем еще дальше, то нам будет необходимо поставить вопрос – а можем ли мы говорить о какой бы то ни было *социальной специфике* производства *продуктов* творческого труда и воспроизводства *людей*, создающих инновационный продукт. И хотя в реальной жизни нет такого даже самого рутинного вида деятельности, в котором бы не присутствовал хотя бы в малой степени элемент творчества и нет такого вида творчества, которое было бы абсолютно свободно от рутины, мы не можем отрицать принципиального различия между творческим и нетворческим типом деятельности, поскольку они различаются и по социальному типу продукта и по социальным условиям воспроизводства его субъекта. А если это так, *то социальные условия для создания одного типа продуктов и субъекта*

могут быть недостаточными или даже неадекватными для социальных условий создания другого типа продуктов и субъектов.

Очевидно, что в сфере идеального мы можем выделить как виды деятельности в большей мере нацеленные преимущественно на воспроизводство и поддержание уже достигнутого уровня развития, на систематическое тиражирование уже известного типа продуктов и технологий, так и виды деятельности, направленные преимущественно на выход за пределы достигнутого, выводящие общество на качественно новый уровень преобразования и освоения мира, на создание инновационных продуктов и технологий. Этот второй тип деятельности, для которого творческий компонент является критически необходимым, может быть выделен в особую сферу деятельности и условно назван творческой деятельностью, а продукт этой деятельности может быть назван продуктом творческого труда. Тема творчества очень интересовала Ильенкова, не будет преувеличением сказать, что вся философская и социальная мысль начиная с 60–70-х годов XX в. и в СССР, и в мире в целом стала активно концентрироваться на изучении природы творчества, специфики творческого труда и его субъекта, а также социальных условий его эффективного воспроизводства [Батищев, 1969; Батищев, 1997; Лифшиц, 1979; Леонтьев, 1975; Михайлов, 1976; Мещеряков, 1974; Копнин, 1963; Лекторский, 1980; Znaniecki, 1940; Wiener, 1948; Merton, 1957; Kuhn, 1962 (1997); Machlup, 1962; Habermas, 1962; Berger, Luckmann, 1966(2016); Gurvitch, 1971; Ginzburg, 1976; Mendelsohn, 1977; Ziman, 1978; Foucault, 1980].

Итак, условимся называть интеллектуально-творческим продуктом продукт творческого труда, нацеленный на создание нового качества, который мы будем отличать от продукта нетворческого рутинного труда, нацеленного на систематическое воспроизводство и использование уже готовых известных, опробованных продуктов и технологий. Если следовать логике Ильенкова, в соответствии с которой способность к творческому мышлению и творческой деятельности не является простым результатом врожденного сочетания генов и не гарантируется простым наличием физически здорового организма, если исходить из того, что способность к творческому мышлению и творчеству развивается в процессе деятельного освоения и преобразования того уровня развития идеального, на который выходит общество в каждый данный момент, то мы не можем отрицать, что воспроизводство этой способности в человеке выходит далеко за рамки простого воспроизводства его физического тела, с которым весьма эффективно справляется товарно-рыночное и чуть менее эффективно – товарно-плановое производство. Ильенков говорит о том, что способность к творчеству воспроизводится, развивается и поддерживается именно в ходе самого акта творчества, непосредственно самим этим актом. Ни продукты питания, ни одежда, ни кров, ни деньги, хотя они и необходимы любому индивиду для поддержания его физического существования в условиях современного общества, не являются достаточными условиями для

воспроизводства его способности к творчеству. Только сама деятельность по созданию творческого продукта является единственным и важнейшим условием воспроизводства человека *в качестве творца*, в качестве творческой личности. А это означает, что воспроизводство творческого потенциала человека носит *непосредственно-общественный*, коммуникативный характер, т.е. функционирует как поле общения, как особая среда. А, следовательно, и общество, озабоченное развитием своего инновационного потенциала во все возрастающих масштабах не должно ограничиваться исключительно механизмами опосредованного воспроизводства рабочей силы с помощью товарно-денежных отношений, а должно во все больших масштабах создавать еще и социальные условия, необходимые для развития пространства *непосредственно-общественной* социальной коммуникации, стремясь к максимально возможному уровню его инклюзивности. Комодификация этой сферы, хотя и помогает сочетать ее с господствующей и доминирующей товарной средой, тем не менее не способствует ее инклюзивности, но, самое главное – не способствует ее развитию, втискивая как субъект творчества, так и его продукт в неорганичные для его социальной природы рамки. Это становится особенно очевидным, если мы рассмотрим не только субъект, но и на сам продукт интеллектуально-творческого труда.

*«Идеальное» и проблема потребления-присвоения
«продукта» творческого труда*

Если в логике ильенковского понимания «идеального» субъект интеллектуально-творческого труда нуждается в весьма специфическом непосредственно-общественном типе воспроизводства, то и *продукт* интеллектуально-творческого труда предполагает не менее специфический непосредственно-общественный характер его «*потребления-присвоения*». В самом деле, если придерживаться ильенковского понимания природы идеального, то сложность понимания специфики «потребления», «присвоения» продуктов творческого труда состоит именно в том, что они одновременно и материальны, и идеальны. Это и создает иллюзию сходства формы их «потребления» с формой потребления других материальных продуктов¹. Ильенков фиксирует этот момент, когда описывает феномен фетишизма: «висящие на стене иконы, несмотря на всю свою чувственно

¹ Именно из-за этого иллюзорного, вводящего в заблуждение «совпадения» мы НАМЕРЕННО оставляем понятие «потребление» применительно к продуктам творческого труда, продуктам-символам. Коль скоро многие люди настаивают на том, что их «потребление» ничем принципиально не отличается от потребления простых продуктов, а потому вполне вписывается в товарно-денежные отношения, нам необходимо подчеркнуть, что это «иное» потребление.

воспринимаемую реальность, суть лишь образы человеческого общественного самосознания, человеческого духа. В сущности своей они всецело идеальны, хотя по существованию вещественны, материальны, и находятся, естественно, вне человеческой головы, вне сознания индивида, вне индивидуальной психики с ее трансцендентальными механизмами» [Ильенков, 2004, с. 33]. Поэтому, хотя это и материальные продукты, но их *реальное* потребление возможно только через раскрытие закодированной, «определенной» в них символики, поскольку это продукты-символы.

Конечно, вы можете попытаться втиснуть их потребление в опосредованные товарно-рыночные рамки, что, кстати, сплошь и рядом происходит. Один купил кусок хлеба и съел его, потребив с пользой для организма и по назначению, а другой купил картину, икону или билет в театр, посмотрел, ничего не понял, но уверен, что тоже «потребил». Но Ильенков нам говорит о том, что для «присвоения» идеального содержания продуктов-символов недостаточно иметь здоровый организм или много денег. Способность к *реальному*, (а не формальному, номинальному) «потреблению» продуктов творческого труда развивается и гарантируется только в процессе активного участия в их ... производстве и воспроизводстве (кстати, здесь и «частное владение» вовсе не является необходимым). Это означает, что продукты творческой деятельности являются непосредственно общественными, коммуникативными как по характеру их производства, так и по характеру их потребления, т.е. реальное потребление и производство этих продуктов есть единый коммуникативный процесс, формирующий интеллектуальное поле или среду. Продукт интеллектуально-творческого труда весьма специфичен, так как не может служить объектом исключительного индивидуально-частного потребления.

Итак, если последовательно развивать ильенковскую логику понимания «идеального», то мы можем сделать вывод о том, что не только воспроизводство субъекта творческого труда, но и реальное (а не фиктивное) «потребление-присвоение» продукта творческой деятельности имеет непосредственно-общественный и коммуникативный характер. Но это еще не все.

«Идеальное» и стимулы творческой деятельности

Сами *стимулы* к созданию интеллектуального «продукта» и критерии оценки его социального качества тоже носят непосредственно-общественный коммуникативный характер. В самом деле, особенность интеллектуально-творческой деятельности, в отличие от деятельности рутинной и нетворческой состоит в том, что она является целью сама по себе. Поэтому выбор творческой реализации не является простым следствием потребности в вознаграждении, а часто даже осуществляется вопреки этому. Это «другое», есть не что иное, как стремление понять и выразить себя для

других. Вознаграждение не является определяющим стимулом творческой деятельности уже потому, что наряду с творчеством, оно может служить стимулом и к псевдо-творческому, и к созданию фиктивного интеллектуального продукта. Продукт творческого труда носит коммуникативный, непосредственно-общественный характер не только по своему *стимулу*, но и по характеру *оценки его качества* – общественного признания. Когда речь идет о новых идеях, теориях, новых направлениях в искусстве, очень часто не существует такого внешнего арбитра, который сразу позволил бы отличить действительно ценный «полезный» продукт от «псевдо-продукта». Только культура в своем развитии в лице последующих творцов – участников процесса коммуникации рано или поздно вберет в себя те «продукты», которые окажутся «адекватными», необходимыми, действительно полезными для ее эволюции.

Таким образом, двигаясь дальше по логике ильенковского понимания идеального, мы приходим к выводу о *непосредственно общественной природе продукта творческой деятельности, творца – субъекта творческой деятельности, форме социального «потребления-присвоения» и «воспроизводства» этого продукта и его создателя*. А это означает, что при исследовании субъекта интеллектуально творческой деятельности мы должны учитывать непосредственно-общественный, коммуникативный характер той *среды*, которая создается, воссоздается ее участниками и, которая в свою очередь формирует их самих. Так развитие ильенковской концепции идеального приводит к понятию *интеллектуальной среды как сообщества людей, нацеленного на создание социально-значимого интеллектуально-творческого продукта и связанное определенным социально-коммуникативным полем*. Это сообщество может рассматриваться как кумулятивный субъект производства инновационного продукта, как часть общественного пространства, отвечающая за производство, обмен, распределение и воспроизводство интеллектуальных ресурсов. Это то коммуникативно-социальное пространство, которое позволяет либо препятствует актуализации творческого потенциала общества и в этом своем качестве выступает как важнейшая предпосылка и, одновременно – составная часть субъекта производства инновационного продукта, субъекта творческого труда.

Как всякое сложно организованное целое, интеллектуальная среда имеет свою логику развития, и особенности ее формирования неразрывно связаны с другими общественными подсистемами (экономической, политической, культурной, социальной, информационной). Она не только испытывает воздействие со стороны этих подсистем, но и, в свою очередь, оказывает на них серьезное влияние. А это уже дает нам возможность исследовать социальную природу этого сообщества, его структуру, специфику, динамику его места в социальном процессе, его социальные границы, его отношения с другими «средами», выполняющими иные функции по обеспечению жизни общественного целого, факторы, способствующие и препятствующие его развитию.

**«Идеальное» как «стратегия
социально-политической альтернативы»**

Ильенков и Адам Шафф: как быть с отчуждением?

По существу, ильенковская концепция идеального дает ключ к разработке социальной стратегии развития творческого потенциала общества. Если «идеальное» не есть «просто многократно повторенное индивидуальное сознание», а представляет собой «исторически сложившуюся и исторически развившуюся систему», в которую «входят все общие нравственно-моральные нормы, регулирующие бытовую жизнедеятельность людей, а далее и правовые установления, формы государственно-политической организации, ритуально-узаконенные схемы деятельности во всех сферах, обязательные для всех правила жизни, жесткие цеховые регламенты и т.д. и т.п., вплоть до грамматически-синтаксических структур речи языка и логических нормативов рассуждения» [Ильенков, 2004, с. 34], то таким образом замыкается важный круг, соединяющий тему развития «идеального» с темой социальной альтернативы. Так тема исследования *абстрактно-философского понятия «идеального»* превращается в тему исследования сферы *социальной стратегии* по его развитию и организации.

Если сфера интеллектуально-творческой деятельности по своему характеру есть сфера непосредственно-общественная, то не она ли является той клеточкой, из которой вырастает альтернатива нынешним отношениям как системе, базирующейся на опосредованном и отчужденном типе деятельности? Подобная постановка вопроса в интерпретации Ильенкова нуждается в некотором уточнении, поскольку здесь используются понятия, за которыми на сегодняшний день закрепилось множество *разных* значений и предрассудков. И, прежде всего, это касается его понятия «капитала как отношений частной собственности». Критикуя «новаторский» подход к этому вопросу польского философа Адама Шаффа, предложившего модернизировать марксизм за счет признания ошибочной идеи снятия отчуждения при социализме, Ильенков указывает на недопустимость отождествления обобществления с политико-юридической отменой частной собственности по итогам революции и даже с провозглашением и реальным развитием государственной собственности взамен частного владения.

«Политическая революция создает лишь правовые и политические предпосылки, необходимые условия «упразднения частной собственности» во всех ее видах и разновидностях (т.е. всех видов «отчуждения») Чтобы довести дело до конца, кроме политической революции требуется еще и *культурная* революция, революция в сфере разделения труда, преодолевающая социальную «стратификацию» между «материальным» и «духовным» трудом, между городом и деревней, т.е. все унаследованные от мира «частной собственности» формы взаимных отношений между людьми, между классами и слоями индивидов» [Ильенков, 1991 е, с. 192].

«Идеальное» и путь к преодолению отчуждения

На первый взгляд здесь нет никакого новаторства, о желательности «культурной революции» кто только ни говорил от Грамши, Лукача, Ленина до Иосифа Виссарионовича и даже Брежнева с Хрущевым. Кто же будет возражать против «культурной революции»? Но все дело в том, что для Ильенкова культурная революция – это уже не просто «учиться, учиться и учиться». При его понимании «идеального» «культурная революция» приобретает очень конкретный социально-политический смысл, который не всем может понравиться: «Реальное обобществление – в отличие от формально-юридического, которое происходит сравнительно быстро и легко – дело трудное. Оно включает в себя и культурную революцию (...), и процесс полной демократизации управления общественными делами, доведенный до конца, т.е. до отмирания государства, и преодоление всех и всяческих видов «социальной стратификации», унаследованных социалистическими странами от мира частной собственности и многое, многое другое [Ильенков, 1991 е, с. 197].

Если следовать логике Ильенкова, то поскольку «идеальное» имеет социально-политическое измерение, то преодоление отчуждения человека от его «идеального» в ходе культурной революции не может ограничиваться простым «просвещением умов», ликвидацией безграмотности и юридическим обобществлением, но предполагает реальное преобразование социальной системы – т.е. социально-политических механизмов подключения людей к созданию, развитию и контролю над «своим идеальным» во всех его проявлениях. Что же в этой системе выступает в качестве главной причины отчуждения и как именно следует преодолевать это отчуждение, если простой «отмены частной собственности» недостаточно? Ответ Ильенкова на этот вопрос очень важен. С его точки зрения, главная проблема «частной собственности» состоит в том, что ее *невозможно отменить* чисто политическим путем, поскольку речь идет не просто о юридическом институте, а о «частной собственности как общественном отношении». А общественное отношение *«отменить»* нельзя, его можно только *преодолеть*, преобразовать, развить во что-то иное. Что же собой представляет «частная собственность как общественное отношение», как «особая форма присвоения» и как и почему его / ее нужно преодолевать?

Вот что он говорит по этому поводу: «в пределах этой формы «присвоение» осуществляется как раз и именно через «отчуждение», ... в этом-то и заключается «сущность», «специфически характерная» для частной собственности» [Ильенков, 1991 е, с. 193]. Это означает, что независимо от своего юридического оформления, от типа концентрации, частная собственность есть *особый тип общественных отношений, в рамках которого «присвоение» всегда и с необходимостью носит характер ... отчуждения!* Вот, что он пишет: «Ближайший анализ “частной собственности” сра-

зу же и обнаруживает в ее составе – в ее “сущности” – типичное диалектическое отношение *тождества* (курсив мой. – А. Г.) противоположностей: “присвоения” и “отчуждения” [Ильенков, 1991 е, с. 193]. Из этого сам собой напрашивается вывод, что преодоление отношений частной собственности должно быть связано с развитием, расширением и нарастанием значения таких форм человеческой деятельности, в которых *«присвоение» не совпадает с «отчуждением», а имеет непосредственно-общественный характер...*

Взгляд на альтернативу сквозь призму «идеального»

Подобный подход кое-что оставляет от марксова понимания коммунизма как общества, в основе которого лежит непосредственно-общественный тип производства и потребления, общества, где преодолевается отчуждение, но многое и меняется. Меняется субъект подобной альтернативы – им становится *интеллектуальная среда*. Меняется противник этой альтернативы, здесь это уже не просто владелец средств производства, но это те социальные силы, господство которых напрямую связано с эксплуатацией преимущественно рутинного вида деятельности и продажей природных ресурсов, будь то на правах частного владения или места в бюрократической иерархии общественного управления. Наконец меняется сама природа социального конфликта, цели, механизм его развития и формы его разрешения. Это уже не революция в традиционном смысле этого слова с отчаявшимся обнищавшим пролетариатом, вооруженным булыжником со скульптуры Шадра, захватывающим мосты, телеграф и телефон и устанавливающим диктатуру партии-авангарда из новых «красных бюрократов» для «своей» окончательной победы. Противостояние принимает форму демократической борьбы социальных сил за выбор вектора социально-экономического и политического развития.

Одна модель предлагает слепо следовать за рыночно-распределительной логикой, максимально сокращая вложения в развитие интеллектуальной среды, наращивая социальное и интеллектуальное неравенство стран и социальных слоев, кастовизируя общество, придавая все более имитационный характер «неприбыльным», а потому – неэффективным в их критериях непосредственно-общественным сферам общественного развития, таким как, образование, здравоохранение, воспитание, культура и наука. Альтернативная модель предлагает, не отменяя рыночные показатели прибыли, сделать индекс развития человеческого потенциала основным критерием социально-экономической успешности политической стратегии, в соответствии с интересами наращивания которого и должна быть организована экономическая среда. Именно постепенным *наращиванием пространства интеллектуальной среды за счет вытеснения из человеческой деятельности сферы рутинного труда и адаптации к этому процессу*

политических и экономических отношений и будет преодолевать отчуждение. Отчуждение будет ослабевать не через отмену частной собственности, а через наращивание с опорой на технический прогресс пространства интеллектуальной среды как массива неотчуждаемого непосредственно общественного типа деятельности. Но движение к этой социальной альтернативе не будет безоблачным, оно будет встречать сопротивление со стороны тех социальных сил, которые благоденствуют за счет доминирования отчуждаемых типов деятельности и которые утратят свои социальные преимущества при их вытеснении непосредственно-общественными формами социального воспроизводства, контроля и управления.

Ильенков ушел из жизни в 1979 г. в СССР. И в теории своей он остановился там, где остановились его жизненные часы, в рамках того времени и пространства, которое его ограничивало. Философы близкие по своим исканиям к Ильенкову на Западе уже приступили к исследованию таких измерений “идеального”, как информация [Castels, 1989; Poster, 1990; Webster, 1995; Schiller, 2013; Toffler, 1980] etc., новые средства коммуникации и новые формы доминирования и контроля, связанные с их управлением и организацией [Beniger, 2009; Drucker, 2012]. Социальные аспекты сферы «идеального» начинают исследоваться под видом «общества знания» [Stehr, 2018; Machlup, 2014; Rubin, Huber, Taylor, 1986; Crick, 1982], формируется целое направление в экономике, направленное на исследование социально-экономической специфики творческой деятельности [Stewart, 2010], все более активно начинает использоваться индекс развития человеческого потенциала при формировании стратегии социального развития и оценках его эффективности [Inglehart, 2018; Стиглиц, Сен, Фитусси, 2016], развиваются философия техники как особое направления в исследовании социального измерения идеального [Feenberg, 2017; Bardin, 2015], все более тревожное звучание приобретает проблема кризиса и деструкции личности в условиях нарастающего отчуждения и отсутствия социально-культурной и политической альтернативы [Deleuze, 1991; Stiegler, 2014; Chabot, 2013]. Но главное завещание, которое нам оставил Ильенков и его сподвижники – это пророческая мысль о том, что мы вступили в эпоху, когда именно создание и защита социально-экономических и культурных условий для расширенного воспроизводства массива творческой деятельности станет важнейшим вызовом для выживания человечества.

Список литературы

- Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. – Санкт-Петербург: Издательство РХГИ, 1997. – 464 с.
- Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. – Москва: Наука, 1969. – № 6. – С. 73–144.
- Дубровский Д.И. О природе идеального // Вопросы философии. – 1971. – № 4. – С. 103–113.
- Ильенков Э.В. Диалектическая логика. – Москва: Политиздат, 1984. – 484 с.

- Ильенков Э.В. Гегель и проблема способностей // *Философия и культура*. – Москва: Политиздат, 1991 а. – С. 376–381.
- Ильенков Э.В. Деятельность и знание // *Философия и культура*. – Москва: Политиздат, 1991 б. – С. 381–387.
- Ильенков Э.В. Несомненное и сомнительное в размышлениях Э. Майра // Ильенков Э.В. *Философия и культура*. – Москва: Политиздат, 1991 с. – С. 370–376.
- Ильенков Э.В. О всеобщем // Ильенков Э.В. *Философия и культура*. – Москва: Политиздат, 1991 d. – С. 320–339.
- Ильенков Э.В. О «сущности человека» и «гуманизме» в понимании Адама Шадфа // *Философия и культура*. – Москва: Политиздат, 1991 e. – С. 170–199.
- Ильенков Э.В. Противоречия мнимые и реальные // *Философия и культура*. – Москва: Политиздат, 1991 f. – С. 199–202.
- Ильенков Э.В. Что же такое личность? // Ильенков Э.В. *Философия и культура*. – Москва: Политиздат, 1991 g. – С. 387–414.
- Ильенков Э.В. Диалектика идеального. Идеальное: Ильенков и Лифшиц / под ред. Лобастова Г. – Москва: Микрон-Принт, 2004. – 280 с.
- Копнин П.В. Идея как форма мышления. – Киев: Издательство Киевского университета, 1963. – 96 с.
- Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. – Москва: Наука, 1980. – 357 с.
- Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – Москва: Политиздат, 1975. – 304 с.
- Лифшиц М. Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. – Москва: Художественная литература, 1979. – 472 с.
- Михайлов Ф.Т. Загадка человеческого Я. – Москва: Издательство политической литературы, 1976. – 287 с.
- Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. – Москва: Педагогика, 1974. – 327 с.
- Стиглиц Д., Сен А., Фитусси Ж.П. Неверно оценивая нашу жизнь: Почему ВВП не имеет смысла: доклад Комиссии по измерению эффективности экономики и социального прогресса. – Москва: Изд-во Института Гайдара, 2016. – 216 с.
- Bardin A. Epistemology and political philosophy in Gilbert Simondon: Individuation, technics, social systems. – Springer, 2015. – 251 p.
- Beniger J. The control revolution: Technological and economic origins of the information society. – Harvard: Harvard university press, 2009. – 508 p.
- Berger P., Luckmann T. The social construction of reality // *Social theory re-wired*. – Routledge, 2016. – P. 110–122.
- Castels M. The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring and the Urban-Regional Process. – Oxford: Basil Blackwell, 1989. – 408 p.
- Chabot P. The philosophy of Simondon: Between technology and individuation. – A&C Black, 2013. – 168 p.
- Combes M. Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual. – MIT Press, 2012. – 119 p.
- Crick M.R. Anthropology of knowledge // *Annual review of anthropology*. – 1982. – P. 287–313.
- Deleuze G. Empiricism and subjectivity: an essay on Hume's theory of human nature. – Columbia University Press, 1991. – 186 p.
- Drucker P. Post-capitalist society. – Routledge, 2012. – 192 p.
- Feenberg A. Technosystem: The social life of reason. – Harvard University Press, 2017. – 256 p.
- Foucault M. Language, counter-memory, practice: Selected essays and interviews. – Cornell University Press, 1980. – 236 p.
- Ginzburg C. High and low: The theme of forbidden knowledge in the sixteenth and seventeenth centuries // *Past & Present*. – 1976. – № 73. – P. 28–41.
- Geertz C. Local knowledge: fact and law in comparative perspective // *Local knowledge*. – Basic Books, 1983. – 244 p.

- Gurvitch G. The social frameworks of knowledge. – Harper Torchbooks, 1971. – 292 p.
- Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. (Habilitationsschrift.). – Neuwied; Berlin: Luchterhand, 1962. – 312 p.
- Inglehart R. Culture shift in advanced industrial society. – Princeton University Press, 2018. – 504 p.
- Kuhn T.S. Historical Structure of Scientific Discovery: To the historian discovery is seldom a unit event attributable to some particular man, time, and place // *Science*. – 1962. – T. 136, № 3518. – C. 760–764.
- Kuhn T.S. The structure of scientific revolutions. – Chicago: University of Chicago Press, 1997. – 210 p.
- Lukes S. Individualism. – ECPR Press, 2024. – 148 p.
- Machlup F. The production and distribution of knowledge in the United States. – Princeton university press, 1962. – T. 278. – 416 p.
- Machlup F. Knowledge: Its creation, distribution and economic significance. Volume 3. The economics of information and human capital. – Princeton University Press, 2014. – 666 p.
- Mendelsohn E. The social construction of scientific knowledge // *The social production of scientific knowledge*. – Dordrecht: Springer Netherlands, 1977. – P. 3–26.
- Merton R.K. Priorities in scientific discovery: A chapter in the sociology of science // *American sociological review*. – 1957. – Vol. 22, N 6. – P. 635–659.
- Poster M. The mode of information: Poststructuralism and social context. – University of Chicago Press, 1990. – 188 p.
- Pred A.R. Urban Growth and the Circulation of Information: The United States System of Cities, 1790–1840. – Harvard University Press, 1973. – 384 p.
- Rubin M.R., Huber M.T., Taylor E.L. The knowledge industry in the United States, 1960–1980 // *Business Horizons*. – 1986. – Vol. 30, N 5. – P. 85–86.
- Schiller H.I. Information and the crisis economy. – Greenwood Publishing Group Inc., 1984. – 150 p.
- Schiller H. Information inequality. – Routledge, 2013. – 212 p.
- Stehr N. Modern societies as knowledge societies. – Springer International Publishing, 2018. – P. 309–331.
- Stewart T.A. Intellectual Capital: The new wealth of organization. – Crown Currency, 2010. – 268 p.
- Stiegler B. The Re-Enchantment of the World: The Value of Spirit Against Industrial Populism (Philosophy, Aesthetics and Cultural Theory). – Bloomsbury Academic, 2014. – 136 p.
- Toffler A. The third wave: The classic study of tomorrow. – William Morrow, 1980. – 521 p.
- Webster F. Information and the idea of an information society // *Theories of the information society*. – London: Routledge, 1995. – P. 6–51.
- Wiener N. Cybernetics // *Scientific American*. – 1948. – Vol. 179, N 5. – P. 14–19.
- Worsley P.M. Emile Durkheim's theory of knowledge // *The Sociological Review*. – 1956. – Vol. 4, N 1. – P. 47–62.
- Ziman J. Solidarity within the republic of science // *Minerva*. – 1978. – Vol. 16. – P. 4–19.
- Znaniecki F. The social role of the man of knowledge. – Columbia University Press, 1940. – 212 p.

Alla G. Glinchikova¹

**Three faces of the “ideal” in the concept
of Evald Ilyenkov and the problem of social alternative**

Abstract. The more time passes after the death of E.V. Ilyenkov, the more clearly the significance of his concept of the “ideal” for modernity, for building a strategy for the “present” and the “future” emerges. It is becoming increasingly obvious that the coming era, if it does come to

¹ **Glinchikova Alla G.**, doctor of Political Science, Leading Researcher at INION RAN; glinchikova@gmail.com

pass, will be an era of direct creation of the “ideal”. So, we decided to consider three aspects, three “hypostases” or the three “faces” of Ilyenkov’s “ideal” – the interpersonal, the personal and the social in their interrelationship and connect them with the problem of the “social alternative”, which is so relevant and in demand today. Ilyenkov’s concept of the “ideal” allowed us to put forward an important hypothesis, according to which the activity of “consumption” and “production” of the “ideal” itself is of a directly social nature. And the social practice of increasing the social mass of this activity is the key aspect of the modern socio-political alternative aimed at overcoming alienation.

Keywords: Ilyenkov; “ideal”; “social”; personality; communication; interpretation; alienation; social alternative; subjectivity; “consumption of the ideal”; “production of the ideal”; fetishism.

For citation: Glinchikova A.G. (2024). Three faces of the “ideal” in the concept of Evald Ilyenkov and the problem of social alternative. *METHOD: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION. Moscow, Part. 14. Vol. 4. No. 2. – P. 25–52.* <http://www.doi.org/10.31249/metod/2024.02.03>

References

- Bardin, A. (2015). *Epistemology and political philosophy in Gilbert Simondon: Individuation, technics, social systems*. Springer.
- Batishchev, G.S. (1997). Introduction to the dialectic of creativity Text. (In Russ.)
- Batishchev, G.S. (1969). The active essence of man as a philosophical principle. The problem of man in modern philosophy.–M.: Nauka, (6), 73–144. (In Russ.)
- Beniger, J. (2009). *The control revolution: Technological and economic origins of the information society*. Harvard university press.
- Drucker, P. (2012). *Post-capitalist society*. Routledge.
- Berger, P., & Luckmann, T. (2016). The social construction of reality. *Social theory re-wired*. Routledge, 110–122.
- Castels, M. (1989). *The Informational City*, Basil Blackwell.
- Chabot, P. (2013). *The philosophy of Simondon: Between technology and individuation*. A&C Black.
- Combes, M. (2012). *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*. MIT Press.
- Crick, M.R. (1982). Anthropology of knowledge. *Annual review of anthropology*, 287–313.
- Deleuze, G. (1991). *Empiricism and subjectivity: an essay on Hume's theory of human nature*. Columbia University Press.
- Dubrovsky, D.I. (1971). On the nature of the ideal. *Questions of Philosophy*, (4), 103–113.
- Feenberg, A. (2017). *Technosystem: The social life of reason*. Harvard University Press.
- Foucault, M. (1980). *Language, counter-memory, practice: Selected essays and interviews*. Cornell University Press.
- Ginzburg, C. (1976). High and low: The theme of forbidden knowledge in the sixteenth and seventeenth centuries. *Past & Present*, (73), 28–41.
- Geertz, C. (1983). Local knowledge: fact and law in comparative perspective. *Local knowledge*.
- Gurvitch, G. (1971). *The social frameworks of knowledge*, English translation, Oxford.
- Habermas, J. (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Luchterhand.–312 p.
- Ilyenkov E.V. (1984). *Dialectical logic: Essays on history and theory*. 2 nd ed., additional, M.: Politizdat, 320 p. (In Russ.)
- Ilyenkov E.V. (2004). *Dialectics of the Ideal*. M.: Mikron-Print (In Russ.)
- Ilyenkov, E.V. (1991 a). Hegel and the Problem of Abilities. *Philosophy and Culture*. Moscow: Politizdat, 376–381. (In Russ.)
- Ilyenkov, E.V. (1991 b). Activity and knowledge. *Philosophy and culture*. M.: Politizdat, 381–387. (In Russ.)

- Ilyenkov, E. (1991 c). The Certain and the Doubtful in the Reflections of E. Mayr. *Philosophy and Culture*, Politizdat 370–376. (In Russ.)
- Ilyenkov, E.V. (1991 d). On the General. *Philosophy and Culture*. M.: Politizdat, 320–339 (In Russ.)
- Ilyenkov, E.V. (1991 e). On the “essence of man” and “humanism” in the understanding of Adam Schaff. *Philosophy and Culture*. M.: Politizdat, 170–198. (In Russ.)
- Ilyenkov, E.V. (1991 f). Contradictions imaginary and real. *Philosophy and Culture*. – M.: Politizdat, 199–202. (In Russ.)
- Ilyenkov, E.V. (1991 g). What is personality? *Philosophy and culture*. – M.: Politizdat, 387–414. (In Russ.)
- Inglehart, R. (2018). *Culture shift in advanced industrial society*. Princeton University Press.
- Kopnin, P.V. (1963). *Idea as a form of thinking*. Kyiv University Publishing House. (In Russ.)
- Kuhn, T.S. (1962). *The structure of scientific revolutions* (Vol. 962). Chicago: University of Chicago press.
- Lektorsky, V.A. (1980). Subject, object, cognition (In Russ.)
- Leontiev, A.N. (1975). Activity. Consciousness. Personality/Leontiev AN-M. Pedagogy. (In Russ.)
- Lifshitz, M. (1979). Karl Marx. Art and the Social Ideal. (In Russ.)
- Lukes, S. (1973/2024). *Individualism*. ECP Press.
- Machlup, F. (1962). *The production and distribution of knowledge in the United States* (Vol. 278). Princeton university press.
- Machlup, F. (2014). *Knowledge: Its creation, distribution and economic significance, Volume III: The economics of information and human capital*. Princeton university press.
- Mikhailov, F.T. (1976). The Riddle of the Human Self. Politizdat. (In Russ.)
- Mendelsohn, E. (1977). The social construction of scientific knowledge. In *The social production of scientific knowledge* (pp. 3–26). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Merton, R.K. (1957). Priorities in scientific discovery: A chapter in the sociology of science. *American sociological review*, 22(6), 635–659.
- Meshcheryakov, A.I. (1974). Deaf-blind children. Ripol Classic. (In Russ.)
- Poster, M. (1990). *The mode of information: Poststructuralism and social context*. University of Chicago Press.
- Pred, A.R. (1973). *Urban Growth and the Circulation of Information: The United States System of Cities, 1790–1840*. Harvard University Press.
- Rubin, M.R., Huber, M.T., & Taylor, E.L. (1986). The knowledge industry in the United States, 1960–1980. (*No Title*).
- Schiller, H.I. (1984). *Information and the crisis economy*. Greenwood Publishing Group Inc.
- Schiller, H. (2013). *Information inequality*. Routledge.
- Stehr, N. (2018). *Modern societies as knowledge societies*. Springer International Publishing, pp. 309–331.
- Stewart, T.A. (2010). *Intellectual Capital: The new wealth of organization*. Crown Currency.
- Stiegler, B. (2014). The Re-Enchantment of the World: the value of spirit against industrial populism. *Bloomsbury Academic*, 2014 1 (4).
- Stiglitz, D., Sen, A., & Fitoussi, J.P. (2016). *Mispricing Our Lives: Why GDP Doesn't Make Sense. Report of the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*. Moscow: Gaidar Institute Publishing Hous, 216 p. (In Russ.)
- Toffler, A. (1980). *The third wave: The classic study of tomorrow*. William Morrow.
- Webster, F. (1995). Information and the idea of an information society. *Theories of the information society*. London: Routledge, 6–51.
- Wiener, N. (1948). Cybernetics. *Scientific American*, 179(5), 14–19.
- Worsley, P.M. (1956). Emile Durkheim's theory of knowledge. *The Sociological Review*, 4 (1), 47–62.
- Ziman J. (1978) Solidarity within the republic of science. *Minerva*, 16, 4–19.
- Znaniecki F. (1940) *The social role of the man of knowledge*. Columbia University Press.

СУБЪЕКТ И ОТЧУЖДЕНИЕ

DOI: 10.31249/metod/2024.02.04

Майданский А.Д.¹
Ильенков: время отчуждения

Аннотация. За решение проблемы отчуждения человека, поставленной в трудах Маркса, Э.В. Ильенков взялся еще в аспирантские годы, а в середине 1960-х он активно включается в дискуссию об отчуждении при социализме. Ни одна его работа на эту тему не увидела свет при жизни автора. Были опубликованы лишь два доклада на английском и немецком языке, в испорченных цензурой и сокращенных версиях. Октябрьскую революцию Ильенков рассматривает как всего лишь «первый шаг на пути ликвидации отчуждения». Далее вырастает намного более трудная задача реального присвоения общественного богатства каждым человеческим индивидом, для чего требуется передать им в «самоуправление» все до единой функции государства и рынка. На практике в странах социализма шел обратный процесс: власть государства над человеческой личностью неизмеримо возросла. Соответственно, до крайности обострилось и отчуждение человека, прежде всего – человеческого труда. Ильенков называл государство «самой зловредной и бесчеловечной машиной» и размышлял над путями освобождения личности от власти этой машины, критикуя апологии государства в догматическом истинстве и в книге польского философа А. Шаффа «Марксизм и человеческий индивид». Маркс открыл первооснову отчуждения в общественном разделении труда. Перспективу преодоления разделения труда и снятия отчуждения Ильенков, вслед за социалистами-утопистами и Марксом, связывал с успехами политехнического воспитания, формирующего всесторонне развитую личность. В статье критически обсуждается и отвергается такое решение проблемы отчуждения, равно как и взгляд на историческое развитие общества как реализацию идей Маркса вопреки «косному сопротивлению материала».

Ключевые слова: отчуждение человека; отчужденный труд; отрицание государства; разделение труда; человек и машина; социализм; политехническое обучение.

Для цитирования: Майданский А.Д. Ильенков: время отчуждения // МЕТОД: Московский ежеквартальник трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 2. – С. 53–68. – DOI: 10.31249/metod/2024.02.04

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках научного проекта № 24-18-00130. Автор выражает признательность дочери Ильенкова, Е.Э. Иллеш, за подсказанное заглавие статьи.

¹ **Майданский Андрей Дмитриевич**, доктор философских наук, профессор Белгородского государственного национального исследовательского университета (Белгород, Россия); ассоциированный научный сотрудник Института философии РАН; caute@yandex.ru

Против течения может плыть только живое

Гилберт Честертон

Тема «отчуждения человека» вошла в моду в 1930-е годы после публикации Парижских рукописей молодого Маркса. В нашей стране обсуждение этих рукописей оказалось под негласным запретом: советская модель социализма слишком напоминала «грубый и неосмысленный коммунизм», в них критикуемый.

На Западе же философы и социологи открыли для себя нового Маркса. Оказывается, альфа и омега его коммунизма – самостоятельная человеческая личность, «свободная индивидуальность». А вскоре увидели свет «Grundrisse» и выяснилось, что во время создания «Капитала» Маркс продолжал исповедовать «коммунистический индивидуализм» (по меткому выражению Г. Маркузе). Лишь теперь прояснился смысл знаменитого пророчества из 24-й главы «Капитала»: грядущее общество восстановит *индивидуальную собственность* (das individuelle Eigentum) на основе кооперации и общего владения средствами производства [Маркс, 1960, с. 773]. Само же это «обобществление» собственности, как таковое, представляет собой «достижение капиталистической эры», а вовсе не отличительный признак высшей, коммунистической формации...

Первым из советских философов к специальному исследованию Парижских рукописей приступил аспирант Эвальд Ильенков в 1950 г. К тому времени они были известны уже лет 20, но так и не получили санкции на русский перевод¹. Ильенкову приходится цитировать молодого Маркса в своем собственном переводе, причем не все цитируемые им работы переведены и сегодня.

Диссертация Ильенкова была посвящена теории познания зрелого Маркса, методу «восхождения от абстрактного к конкретному», и в заглавии значится «Grundrisse» (рукописи 1857–1859 гг.), однако начал он, как говорится, ab ovo, и так увлекся, что основная часть первой главы оказалась посвящена политико-экономической проблематике в рукописях 1844 г.

В центре внимания Ильенкова – понятие «отчужденного труда», который трактуется им как производство товаров: «труд, совершаемый не ради непосредственного удовлетворения потребности, а с целью приобрести власть над продуктом чужого труда» [Ильенков, 2023, с. 228]. Обмен товарами рассматривается как процесс общения между чуждыми друг другу индивидами – «отчужденная родовая деятельность», не зависящая от их воли и сознания, но диктующая им законы человеческого общения и обмена продуктами своего труда. Наконец, в чреве отчужденного труда зарождается и созревает капитал.

¹ Кроме фрагментов одной тетради, изданных Д.Б. Рязановым в 1927 г., за пять лет до публикации немецкого оригинала.

«Общественная зависимость каждого индивида от всех других выступает вследствие этого в виде чуждой и внешней ему силы рынка, не зависящей ни от одного из людей, взятых порознь, как отчужденная от них самих и им самим противопоставленная собственная сила их труда. Каждый из индивидов становится поэтому послушным рабом отчужденного труда, подчиняя свою деятельность его законам» [Ильенков, 2023, с. 231].

Эти строки написаны еще в сталинскую эпоху. Начиная свой заплыв против течения, Ильенков не смеет и заикнуться о том, что отчужденный труд и товарный обмен, со всеми им присущими эффектами отчуждения, продолжают существовать в стране победившего социализма. Но этот вариант кандидатской все равно пришлось спрятать в стол. Должно быть благоразумный научный руководитель Т.И. Ойзерман объяснил своему аспиранту, что проблематика и категории молодого Маркса, популярные «там» у ревизионистов, не способствуют успешной защите.

Проблему отчуждения при социализме Ильенков рискнет затронуть лишь на излете оттепели, когда угроза расправы если не миновала, то порядком ослабла. Первые размышления на эту тему мы находим в докладе «Маркс и западный мир» (1965), с которым Ильенкова пригласили выступить на симпозиуме в университете Нотр Дам, собравшем в своих стенах сливки мирового «гуманистического марксизма».

В своем докладе Ильенков взялся показать, как «грубый» коммунизм, управляемый государством и «отрицающий повсюду *личность* человека» (Маркс), может превратиться в самоуправляемую коммуну «непосредственно ассоциированных индивидов» (*direkt assoziierte Individuen*). Тем самым Ильенков намеревался, ни много ни мало, прочертить вектор коммунистического движения в современном мире.

Текст доклада был «исправлен» цензором так, что существительное «государство» пропало вообще, вместе с разговорами об «отмирании государства» и замене его «организацией самоуправления». Ильенков определил государство как «отчужденный образ всеобщности» и «олицетворение безличного организма, противостоящего каждому из составляющих его индивидов» [Ильенков, 1988, с. 106], – не сделав исключения для родного социалистического государства! Так можно ли доверить подобному «индивиду» представлять свое государство в Америке?.. Искалеченный текст перевели на английский и послали на симпозиум без докладчика.

Ильенков утверждал и доказывал, что для Маркса пролетарская революция – «лишь *первый шаг* на пути ликвидации отчуждения» [Ильенков, 1988, с. 105]. Она не устраняет отчуждение, а только *открывает возможность* его устранения, «снятия», создавая *формально-юридические условия* для реального присвоения общественного богатства каждым человеческим индивидом. Подлинной целью и мерой успеха коммунистического движения, по Марксу, является создание «богатой индивидуальности, которая одинаково всесторонняя и в своем производстве и в своем потреблении» [Маркс, 1968, с. 281]. Для практического осуществления

этой цели требуется передать индивидам все до единой функции машин государства и рынка, одну за другой.

По завершении «первой акции» – революционного, формального «обобществления» собственности, превращения ее в собственность государства, – перед коммунистическим движением вырастает куда более трудная «задача превращения уже учрежденной общественной собственности... в личную собственность каждого *индивида*». Решение этой задачи и есть «коммунизм в полном и точном смысле этого теоретического понятия» [Ильенков, 1988, с. 109].

Октябрьская революция ограничила власть «невидимой руки» рынка и уничтожила буржуазию как класс. Государство присвоило львиную долю общественного богатства и немалую долю рыночных функций, но отнюдь не спешило передавать все эти блага и функции трудящимся «индивидам». Процесс отмирания государства в стране Советов так и не начался. Если что и отмирало, так это «гражданское общество» – формы экономической и политической самостоятельности, сложившиеся в ходе буржуазно-демократических революций.

Власть Левиафана над человеком все увеличивалась, а с нею росло отчуждение человека от самого себя. Под личиной коммунистического идеала обнаружился идол Машины, «кибернетический кошмар», которого так боялся Ильенков. Вместо общества «с человеческим лицом» в Советском Союзе построился *машинный социализм*.

Вопреки расчетам Маркса, пролетарская революция не положила начало процессу «общечеловеческой эмансипации», но напротив – уничтожила те немалые возможности для саморазвития человеческой личности, что были созданы буржуазным обществом. Власть государства над человеческой личностью сделалась почти безграничной.

В своем американском докладе Ильенков размышляет над тем, почему так случилось. Отчего реальный социализм куда больше походит на посрамленные Марксом и Энгельсом проекты «утопистов», нежели на их собственный «научный коммунизм»? Что конкретно пошло не так?

Ответ Ильенкова не блещет оригинальностью. Неудачи коммунистического движения объясняются тем, что идеи Маркса пришлось реализовывать «в странах, наименее подготовленных к этому и в отношении материально-технического, и культурного развития» [Ильенков, 1988, с. 101].

В фактическом плане это чистая правда. Все успешные пролетарские революции совершались в условиях «молодого-зеленого» капитализма, отягощенного ветхой феодальной надстройкой и реликтовыми формами общинной собственности («русский мир», китайская «цзунцзу» и т.п.). Современная история учит, что вероятность пролетарской революции обратно пропорциональна уровню развития капиталистических производственных отношений.

Ну а что же помешало реализовать идеи Маркса в странах *наиболее* «подготовленных во всех отношениях»? Например, в той же Англии,

которую автор «Капитала» представил в качестве эталона капиталистического развития, уверяя, что она показывает остальным, менее развитым странам «картину их собственного будущего»?

Нам неведомо, задавал ли себе Ильенков этот простой вопрос. Обсуждать его на публике воспрещалось. В докладе все «отрицательные явления» советской эпохи, оптом, списывались на «пережитки прошлого». Научно-коммунистические идеи Маркса натолкнулись в России на «косное сопротивление материала» и были искажены «восточным наследием», посетовал Ильенков и на том прекратил дозволенные речи.

Как это можно расценить? Взгляд на общественную жизнь, как «реализацию идей», все равно чьих – Маркса, Ленина, Руссо или пророка Моисея, – не имеет ни малейшего касательства к материалистическому пониманию истории. Это чистый идеализм, в лучшем случае – гегельянщина.

В чем Ильенков был безусловно прав, так это в том, что коммунистическое движение, по Марксу, есть процесс «обратного присвоения» (Wiedergewinnung) функций, которые были делегированы машинам рынка и государства и, тем самым, отчуждены человеком от самого себя. «Коммунизм состоит именно в том, чтобы вообще ликвидировать машинообразные функции... и перейти к демократическому самоуправлению коллектива, состоящего из живых и притом всесторонне развитых людей» [Арсеньев, Ильенков, Давыдов, 2020, с. 502].

Эту азбучную истину марксизма Ильенкову приходилось разъяснять с большой осторожностью. Даже в частной переписке он эвфемически именовал социалистическое государство «Абстрактно-Всеобщим». Более откровенные высказывания мы находим в его личных тетрадях.

«Человек и машина. Самая зловредная и бесчеловечная машина – это его величество Государство, Государственная машина, его высочество Аппарат...» [Ильенков, 2018, с. 184]. А в ответ на вопрос «что делать?» Ильенков цитирует Честертона: «Разбейте робота, если это возможно, и разделите централизованную власть!».

В этих строках чувствуется собственный горький опыт взаимоотношений Ильенкова с «государственными мужами», служителями «зловредной машины». Нечего было и думать о публикации подобных речей в государственном издательстве.

В конце жизни Ильенков говорил близким друзьям, что дело идет к «топору», и предрекал «серию революций». Ранее же, в письме к Жданову 18 января 1968 г., Ильенков предлагал мирную альтернативу, и именно ту, которую пыталась осуществить «Пражская весна» (реформы начались буквально за пару дней до письма Ильенкова).

Государству способна противостоять только машина рынка, лишь она в состоянии ограничить власть государства над человеческой личностью. В мире разделенного труда эти два механизма обеспечивают взаимосвязь узких специалистов, их частных работ и интересов, регулируют обмен продуктами труда и рабочей силой. «Хитрость разума» (пользуясь

метафорой Гегеля) состоит в том, чтобы столкнуть эти машины лбами в интересах живой человеческой личности – найти баланс двух безличных сил, оптимальный для саморазвития личности.

В столкновении рынка и государства симпатии Ильенкова на стороне рынка. Обе эти машины отчуждения представляют «частичный труд», но делают они это полярно противоположным образом. Рынок – прямо и честно, государство – криво и лживо, выдавая себя за конкретно-всеобщее. Дилемма в формулировке Ильенкова такова: «Рынок или его полярная противоположность – частичность под маской Всеобщего? Частичность, возмнившая себя непосредственной всеобщностью, или же частичность, честно понимающая, что она частичность и ничего более?» [Ильенков, 1999, с. 260].

Сама постановка вопроса делает ответ очевидным. Нелепо, однако, думать, что Ильенков питал симпатии к рынку. Просто из двух этих машин – государственной и рыночной – вторую он считал меньшим злом. Рыночная машина оставляет для личности больше свободы в сравнении с государственной. Ильенков призывает восстановить в правах рынок, смилившись с органически свойственными ему уродствам, такими как разделение труда, эксплуатация и эффект взаимного отчуждения людей, стихийность и циклические кризисы, эт сетера. «На рынке пусть господствуют законы *рынка*. Со всеми их минусами. Ибо без этих минусов не будет и плюсов» [Ильенков, 1999, с. 260].

Предлагаемый Ильенковым «относительно-разумный синтез» двух бесчеловечных машин не имеет ничего общего с самоуправляемой коммуной парижского образца, которую мечтали учредить Маркс и Ленин. По всей видимости, Ильенков равнялся на шведскую или австрийскую модель общественного устройства: гибрид «честной» рыночной и «мнимовсеобщей» государственной форм собственности.

Можно ли назвать это *снятием* или *упразднением* отчуждения? Нет, разумеется. Ильенков наверняка это понимал.

Гегель и вслед за ним Маркс именовали «отчуждением» особый этап в истории человечества. У первого отчуждение есть «гештальт» Мирового духа в век Просвещения¹, когда ученое здравомыслие (*Einsicht*) разрушает религиозную веру с ее непосредственной нравственностью. У Маркса отчуждение – историческая фаза развития общественного труда. Дорога в «царство свободы» пролегает через Голгофу: надо умереть, чтобы воскреснуть. Человек труда должен стать ничем, чтобы сделаться всем.

Для преодоления отчуждения требуется выяснить его первопричину. Маркс установил, что отчуждение является следствием *разделения труда* между людьми. Разделение труда является мотором общественного прогресса и вместе с тем – генератором отчуждения.

¹ «Просвещение завершает отчуждение» [Гегель, 2000, с. 250].

Дробление общественного производства влечет за собой появление разного рода *посредников*, выполняющих функции связи между участвующими в нем людьми. Такими посредниками могут быть и вещи, и учреждения, и даже сверхъестественные создания человеческого воображения. Чем сложнее система общественного труда и чем глубже специализация работников (*idiotisme du métier*, как выражались Дидро и Маркс: «профессиональный кренизм»), тем больше власть безличных посредников над каждой отдельной личностью. И наоборот, чем могущественнее и богаче эти посредники, тем слабее и беднее живые люди, индивидуумы.

«Вместо того чтобы сам человек был посредником для человека, наличие этого *чуждого посредника* приводит к тому, что человек рассматривает свою собственную волю, свою деятельность, свое отношение к другим – как силу, независимую от него и от них. Таким образом его рабство достигает апогея. Так как посредник есть *действительная власть* над тем, с чем он меня опосредствует, – то ясно, что этот *посредник* становится *действительным богом*. Его культ становится самоцелью» [Маркс, 1974, с. 18].

Эти строки перевел с немецкого не кто иной, как Э.В. Ильенков со товарищи. Маркс философски раскрыл тут природу «культа личности». Апогей рабства был достигнут в государстве трудящихся...

При жизни Ильенкова к двум древним мегамашинам отчуждения – государству и рынку – добавилась еще одна. На сцену истории вышла электронно-вычислительная техника. Ильенков был членом Совета по кибернетике Академии наук и мог в режиме реального времени наблюдать, как зарождалась новая грандиозная машинерия, а с нею – новая мифология: ожидание пришествия Суперкомпьютера, который спланирует экономическое развитие и общественную жизнь несравнимо лучше, чем это делают чиновники.

«Люди с высшим образованием возлагают свои надежды на эдакого электронно-кибернетического Лознгрин. Грядет-де такой – и сразу же наладит с математической точностью все человеческие отношения. И пропорции производства рассчитает, и от кризисов избавит» [Ильенков, 1968, с. 308]¹.

В глазах Ильенкова компьютер, как всякая машина, несет в себе, наряду с величайшей пользой, и не меньшую угрозу для человеческой личности. Это угроза отчуждения в пользу машины человеческих функций и способностей, прежде всего – способности управлять своей общественной жизнью.

Из письма Ильенкова редактору журнала «Новый мир» А.Т. Твардовскому (1963): «Знаю, что люди, которых превратили в “винтики”, в детали “большой машины”, – профессиональные кретины – не сумеют уладить свои взаимные дела даже при помощи кибернетики. Знаю, что общество профессионально ограниченных кретинов с неизбежностью выделит из себя “гениального вождя”. Со всеми последствиями. И думаю, что такой

¹ Эта книга была написана несколькими годами раньше, анонс появился еще в 1964 г.

“вождь”, вооруженный кибернетикой, будет еще хуже, чем вождь, ею не вооруженный» [Ильенков, 2018, с. 308–309].

Как видим, Ильенкова чрезвычайно тревожил симбиоз государства с компьютером. Что станет с живой человеческой личностью, когда могущество древней машины отчуждения, и без того колоссальное, помножится на мощь кибернетических технологий? Будто в воду глядел философ...

Читая все, написанное Ильенковым о «машинерии», «машинной цивилизации», «Машине умнее Человека», – надо понимать, что речь на самом деле не только и не столько о фабриках и компьютерах, сколько о *государстве*, и о сверхдержаве Советский Союз, по преимуществу. Открыто сказать об этом Ильенков не мог, единственные тому свидетельства – его письма, воспоминания друзей и скупые архивные записи.

Отношение к государству – это лакмусовая бумажка, отличающая коммуниста типа Ильенкова от коммуниста-идеолога, жреца государственной машины. Государственный марксизм московского, пекинского и любого иного сорта всегда отодвигает «отмирание государства» в прекрасное коммунистическое завтра. А здесь и сейчас надлежит всемерно развивать и укреплять «государство трудящихся». Мол, кончится битва против мирового империализма, вот тогда про «отмирание» и поговорим.

В 1966 г. в Праге прошел VI Международный Гегелевский конгресс, на котором Ильенков сделал доклад «Гегель и отчуждение»¹. Основное внимание, вопреки заглавию, уделено молодому Марксу. С нетипичной для него скрупулезностью Ильенков сравнивает смысловые оттенки и объем понятий «Entfremdung» и «Entäußerung» (чаще всего, оба переводятся на русский словом «отчуждение», вследствие чего важное различие между этими понятиями теряется).

Открытую полемику Ильенков ведет с американским философом-прагматистом С. Хуком (Sidney Hook). В газетной колонке с ироническим заголовком «Второе пришествие Маркса» Хук утверждал, что зрелый Маркс «решительно отвергал, как интеллектуальный хлам, разговоры об отчуждении и самоотчуждении как основе для радикальных социальных изменений» [Hook, 1966]. Фактически на той же позиции стояли многие истматчики, и даже такой грамотный философ, как А.В. Потемкин, с которым Ильенкова связывала дружба еще со студенческой скамьи².

Но, во-первых, понятие отчуждения широко используется в Grundrisse и «Капитале» для характеристики рыночных отношений и, в особенности, товарно-денежного обмена. Так, на капиталистическом рынке «всеобщее отчуждение (allgemeine Entäußerung) выступает как всеобщее присвоение, а всеобщее присвоение – как всеобщее отчуждение»; в процессе производства

¹ Тезисы доклада опубликованы на немецком языке: [Ильенков, 1967].

² Абстрактно-философское понятие отчуждения, почерпнутое молодым Марксом от Гегеля и Фейербаха, «есть лишь превратное изображение процедуры абстрагирования в камере-обскуре философской фантазии» [Потемкин, 1973, с. 76].

же «полное выявление внутренней сущности человека выступает как полнейшее опустошение, этот универсальный процесс овеществления – как полное отчуждение (*totale Entfremdung*)» [Маркс, 1968, с. 143, 482]. Это практически дословное повторение того, о чем некогда говорилось в Парижских рукописях, вплоть до «сущности человека».

Во-вторых, списывая понятие отчуждения на незрелость марксистской теории, мы теряем возможность отыскать *способ устранения* отчуждения в отношениях между людьми. В этой связи Ильенков не раз вспоминал, как во время конгресса Г. Менде (Georg Mende) и другие «немецкие товарищи», т.е. истматчики из ГДР, усматривали в «отчуждении» обидный ярлык, при помощи которого идейный враг старается заклеить «наше социалистическое государство и партию».

В своем докладе Ильенков неявно оппонирует и польскому философу Адаму Шаффу (почему-то не называя его по имени). Именно Шафф предлагал лечить отчуждение «моральным совершенствованием» индивида, начиная с представителей «бюрократии», или «правлящей элиты», поскольку с этих людей берут пример народные массы. Например, воспитывать у правителей чувство «пылкой любви к свободе во всех ее формах» (*heiße Liebe zur Freiheit in allen ihren Gestalten*).

Ильенков счел это лекарство негодным, ибо оно не устраняет *материальные причины* отчуждения, а потому способствует лишь приспособлению индивида к миру отчуждения. Реальное отчуждение тем самым усугубляется. Отчуждение существует не только и не столько в головах и сердцах людей, сколько в реальных условиях их труда и жизнедеятельности вообще. Поэтому отчуждение можно преодолеть, только *практически* изменяя общественную жизнь.

Шафф, со своей стороны, полагал, что отчуждение неустранимо, во всяком случае, в обозримом будущем. В наши дни уже непростительно строить иллюзии относительно замены государственной бюрократии самоуправлением народа. Максимум, чего можно добиться, это сделать бюрократию более компетентной и добросовестной. «Отмирание государства» Шафф расценивал как утопическую затею классиков марксизма. Можно лишь смягчить симптомы извечной социальной болезни отчуждения моральными «примочками».

Ильенков, как видно из его писем Жданову-младшему, рекомендует смягчать отчуждение не нравственными проповедями, а экономическими реформами, «относительно-разумным синтезом» рынка и государства. Понимая, что это лечение – симптоматическое, необходимое на то время, пока созревает личность нового типа, *homo polytechnicus*¹.

«Не в морали, не в этике, а только в реальном изменении условий жизни – *условий труда и образования индивида* – видит путь действительный марксизм, – сегодня так же, как и сто лет назад» [Ильенков, 2020, с. 93].

¹ Подробнее об этом см.: [Майданский, 2022].

Книга Шаффа «Марксизм и человеческий индивид» [Schaff, 1965 a; Schaff, 1965 b] вышла одновременно на польском и немецком в 1965 г. Вокруг нее немедленно разгорелись дебаты. Слишком многим был не по душе разговор об отчуждении при социализме, в особенности – критика государства как орудия отчуждения. «Автор считает любое государство мучительной формой отчуждения, не делая ударения на классовой сущности государства» (А. Верблян) [Марксизм и..., 1967, с. 62]¹. Служит ли государство эксплуататорам или трудящимся, большинству или меньшинству общества, оно остается чуждым «человеческому индивиду»!

В этом пункте Ильенков был солидарен с Шаффом. Последний просто излагал точку зрения классиков марксизма на государство. Когда Энгельс мечтал отправить государственную машину в музей древностей, где она займет место «рядом с прялкой и бронзовым топором», он не делал исключения для пролетарского государства. Хорошее государство – *мертвое* государство. Или, как минимум, *отмирающее* в ближайшей исторической перспективе.

Впоследствии «госмарксисты» размыли и утопили этот тезис в словесной воде. Они сконструировали собственную модель Левиафана, после чего «моралисты» озаботились тем, как придать индустриальному киборгу «человеческое лицо». Ничего из этой затеи не вышло, но и по сей день многие грезят о *народном государстве*, которое будет устроено справедливо, станет служить людям и заботиться о них.

Марксу этот идеал был отлично знаком – «овечий социализм» (schafsköpfigen Sozialismus²), как он его называл. В основе его лежит представление, что народные массы нуждаются в пастыре, который направлял и координировал бы их действия, разрешал конфликты. В обществе, покоемшемся на разделении труда и частной собственности, иного и не дано. Но Маркс-то предрекал рождение общества нового типа, в котором все функции управления перейдут от безличных *посредников* государства и рынка к *непосредственно* ассоциированным индивидам...

Ильенков написал сначала рецензию на книгу Шаффа³, а затем большую, на три печатных листа, работу «Превращение социализма из науки в утопию». Она была опубликована за два месяца до распада страны в сборнике «Философия и культура» под заглавием, взятым из рецензии [Ильенков, 1991]. Авторское название статьи в Политиздате не одобрили, видимо, потому, что в нем иронически перефразировано заглавие брошюры Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке».

¹ Книжка отпечатана на ротапринте с грифом «Для служебного пользования», почтить ее можно было только в спецхране с разрешения «органов».

² «Schafsköpfigen» – буквально: «овцеголовый». По случайному совпадению, фамилия «Шафф» по-немецки значит «овца», а в переносном смысле совпадает с русским уничижительным «баран, осел».

³ Эта рецензия впервые публикуется в настоящем номере журнала.

Три года спустя после публикации книги Шаффа последовало официальное обвинение автора в ревизионизме. Властям пришлось не по вкусу его претензии к «реальному социализму» и низкая оценка моральных качеств родной «бюрократии». Вдобавок Шафф, будучи евреем, резко заявил о существовании антисемитизма в странах соцлагеря¹. В 1968 г. его исключили из ЦК Польской компартии и сняли с высших академических постов. Взамен Шафф получил высокую оценку своих заслуг на Западе: он отбыл в Вену, где возглавил Европейский Центр общественных наук ЮНЕСКО и стал членом Римского клуба.

Ильенкову не удалось напечатать свои работы с критикой Шаффа, хотя в обеих рукописях имеются редакторские визы и замечания на полях. Вообще ни одна строчка об отчуждении при социализме, написанная Ильенковым, при его жизни не прошла в печать на русском языке. Для государственных мужей Ильенков был ревизионистом почище Шаффа. Тот желал морально облагородить Левиафана, а этот – сжить его со свету.

Ильенков не был бы коммунистом, если бы он хотел всего лишь ослабить удавку отчуждения. Нет, он бился над проблемой полного и окончательного преодоления всякого отчуждения. Решение он связывал с успехами научной педагогики. В этом отношении Ильенков – типичный наследник века Просвещения.

«Зло отчуждения – это всегда возмездие. Возмездие за невежественное, за неосторожное, не считающееся с объективными законами мира, вмешательство в дела этого мира... Моральное совершенство от бед отчуждения не спасает. Мера власти отчуждения над людьми всегда обратно пропорциональна мере их естественнонаучной и социальной грамотности, а еще точнее – умению их действовать в согласии с разумом, то бишь с объективной истиной, с объективной природой вещей, выраженной в разуме» [Ильенков, 1991, с. 171].

Таково описание отчуждения «в самой общей форме», давным-давно сделанное «мыслителями и поэтами», пишет Ильенков. Ничего специфически марксистского в нем нет.

Вникнув в это описание чуть глубже, можно прийти к выводу, что отчуждение вечно. В самом деле, сколь бы «грамотным» и разумным ни сделался человек, он никогда не сможет просчитать все последствия своих действий. Любое вмешательство в дела мира может оказаться «неосторожным», ибо люди не боги. Мир бесконечен, посему наши знания о мире всегда будут меньше того, что нам неизвестно. А значит, «зло отчуждения» неустранимо.

Примерно в таком ключе рассуждает и Шафф в Предисловии к своей книге. При этом Шафф, надо отдать ему должное, хорошо понимает позицию Маркса: первопричиной отчуждения является разделение труда. До тех

¹ «Зная наши страны и их историю, трудно поверить, что антисемитизм вдруг исчез: позорно не то, что это явление существует, а то, что с ним не борются» [Schaff, 1965 b, S. 291].

пор пока оно сохраняется, неустранимо и отчуждение в отношениях между людьми. Веру в возможность преодоления разделения труда Шафф относит на счет «юношеской фантазии и наивности» Маркса.

Конкретно-научного объяснения тому, как совершается такое преодоление, Маркс и впрямь дать не смог. Он указал, в самых общих чертах, лишь *условия возможности* преодоления разделения труда. Главное из этих условий он отрыл уже в зрелом возрасте, в «Grundrisse»: автоматизация процесса труда, создание «автоматической системы машин» и превращение производства в «научный процесс», ставящий силы природы на место «живого труда» рабочих рук [см.: Маркс, 1968, с. 205–210].

Ильенков застал начало компьютерной эры, благодаря чему получил возможность конкретнее развить эту мысль или, по крайней мере, поразмыслить над тем, как ЭВМ меняет характер общественных отношений между людьми. Реальную опасность *углубления* отчуждения он видел отчетливо, а вот перспективу *снятия* отчуждения, которую открывает нам появление *программируемых* машин, разглядеть не сумел, увы.

Вместо этого Ильенков подхватил старую тему преодоления разделения труда средствами *научной педагогики*. Замысел этот возник и созрел некогда в головах утопических социалистов. Едва ли не каждый из них избражал процесс воспитания разносторонней личности, при обязательном участии детей (у Фурье – с четырехлетнего возраста!) в «производительном труде», т.е. в процессе создания материальных ценностей. Маркс назовет такое обучение «политехническим» и поместит во главу угла: «будущее их [рабочих] класса и, следовательно, человечества всецело зависит от воспитания подрастающего рабочего поколения» [Маркс, 1960 b, с. 198].

Подчинить своей воле машины способны лишь разумные люди-политехники. Понимание общих принципов работы машин, от механических до социальных, дает способность осуществлять разумный контроль над «демонами машинерии».

Строителем коммунизма, продолжает Ильенков, может стать только личность нового типа – «широко разносторонне развитый индивид, способный легко переходить от одного вида деятельности к другому. Дело в том, что только такие – всесторонне развитые – индивиды способны на деле осуществить организацию самоуправления и не будут нуждаться в управлении собой “сверху” – со стороны особого, противостоящего им государственного аппарата. С другой же стороны, только такие индивиды будут выведены из-под контроля слепых и стихийных сил рынка» [Ильенков, 1988, с. 109].

Отсюда проистекает живой интерес Ильенкова к культурно-исторической психологии и развивающей педагогике. Они должны научить, как воспитать гармоничную личность, которой по силам сбросить иго мегамашин отчуждения – государства и рынка. Заглавия педагогических работ Ильенкова звучат как лозунги: «Школа должна учить мыслить», «Учитесь мыслить смолodu». С конца 60-х годов Ильенков погру-

жается в Загорский эксперимент со слепоглухими детьми, где практически шлифовались принципы воспитания коммунистического типа личности.

Тем временем в мировой экономике шел – и продолжает идти до сих пор, с невиданной прежде скоростью – процесс *углубления* разделения труда. Абсолютно не зависящий от человеческой воли и сознания, «естественно-исторический процесс», как выражался Маркс.

Разделение труда невозможно преодолеть ни моральным, ни интеллектуальным («учиться мыслить») совершенствованием человеческой личности. Пока не исчерпан весь потенциал роста производительных сил на базисе разделенного труда, такой труд останется двигателем общественно-исторического развития. А с ним пребудут частная собственность, рынок и государство, ну и пресловутое «отчуждение», разумеется.

* * *

Отчуждение было для Ильенкова не только историческим феноменом и категорией философии. Это было еще и *состояние души* – чувство, которое то обострялось, то угасало на протяжении всей его жизни. Вот точное описание состояния отчуждения, как его ощущал Ильенков.

«Все это настолько противно, что руки опускаются. Ничего не хочется делать... Вот и думается – еще двести лет будет тянуться эта ерунда [в стране], если раньше бедой не кончится. И валится все из рук, хочется махнуть рукой на всю эту философию несчастную и беспомощную и заняться чем-нибудь другим... Такие-то вот настроения совсем меня одолели. И трудно решить, насколько они оправданы. Но впечатление все же такое, – интегрально-интуитивное – что наступает полоса тухлого безвременья, когда все те, кто мог бы что-то делать интересное – забираются в свои норы, а на свет опять выползает всякая нечисть, ничего не забывшая и ничему не научившаяся, только сделавшаяся еще злее и сволочнее, поскольку проголодалась. И никак не удастся взглянуть на все это дело “философски”, то бишь *sub specie aeternitatis*» [Ильенков, 1999, с. 258].

Настольной книгой Ильенкова стал оруэлловский «1984», купленный в дни V Гегелевского конгресса (Зальцбург, 1964). Он даже пытался переводить этот запрещенный в СССР роман с немецкого. В его домашней библиотеке хранится и потрепанный томик на русском без указания издателя и года издания. Библиографы сообщают, что книга была выпущена отделом ЦРУ в Риме в 1970 г. Читать и хранить ее было небезопасно. «Мыслепреступление – вот как оно называется». Ильенков как никто другой понимал чувства Уинстона Смита...

В августе 1968-го советские танки раздавили Пражскую весну, а с нею – и остаток ильенковских иллюзий. Желание писать на тему «снятия отчуждения» у него пропало. До конца наступившей «полосы тухлого безвременья» философ не доживет.

Список литературы

- Ильенков Э.В. Гегель и отчуждение // Ильенков Э.В. Собрание сочинений. Т. 4. – Москва: Канон+, 2020. – С. 83–98.
- Ильенков Э.В. Маркс и западный мир // Вопросы философии. – 1988. – № 10. – С. 99–112.
- Ильенков Э.В. Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса «К критике политической экономии» // Ильенков Э.В. Собрание сочинений. Т. 7. – Москва: Канон+, 2023. – С. 7–316.
- Ильенков Э.В. О «сущности человека» и «гуманизме» в понимании Адама Шадфа (О книге А. Шадфа «Марксизм и человеческий индивид») // Ильенков Э.В. Философия и культура. – Москва: Политиздат, 1991. – С. 170–199.
- Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. – Москва: Политиздат, 1968. – 319 с.
- Ильенков Э.В. Письмо Ю.А. Жданову // Э.В. Ильенков: личность и творчество / ред.-сост. И.П. Фарман. – Москва: Языки русской культуры, 1999. – С. 258–261.
- Ильенков Э.В. Письмо А.Т. Твардовскому // Ильенков Э.В. Идеальное. И реальность. 1960–1979 / авт.-сост. Е. Иллеш. – Москва: Канон+, 2018. – С. 307–311.
- Майданский А.Д. Идея политехнизма в марксистской теории воспитания // Stasis. – 2022. – Т. 13, № 1. – С. 177–196.
- Маркс К. Инструкция делегатам Временного Центрального Совета по отдельным вопросам // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 16. – Москва: Госполитиздат, 1960 а. – С. 194–203.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Москва: Госполитиздат, 1960 б. – Т. 23: Маркс К. Капитал. Т. 1. – 907 с.
- Маркс К. Конспект книги Джемса Милля «Основы политической экономии» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. – Москва: Политиздат, 1974. – С. 5–40.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. 1. Экономические рукописи 1857–1859 гг. – Москва: Политиздат, 1968. – 559 с.
- Марксизм и человеческая личность (Материалы дискуссии по книге А. Шадфа «Марксизм и человеческая личность»): реферативный сборник / под ред. А.В. Дерюгиной. – Москва: Институт философии АН СССР, 1967. – 155 с.
- Машина и человек, кибернетика и философия / Гегель Г.В.Ф. Арсеньев А.С., Ильенков Э.В., Давыдов В.В. // Ильенков Э.В. Сочинения. Т. 3. – Москва: Канон+, 2020. – С. 143–161, 501–503.
- Потемкин А.В. О специфике философского знания. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 1973. – 188 с.
- Феноменология духа. – Москва: Наука, 2000. – 495 с.
- Hook S. Marx's Second Coming // The New York Times Book Review. – 1966. – May 22. – P. 315.
- Ilyenkov E.V. Hegel und die Entfremdung // Filosofický časopis. – 1967. – N 3. – S. 420–425.
- Schaff A. Marksizm a jednostka ludzka. Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965. – 371 s.
- Schaff A. Marxismus und das menschliche Individuum. – Wien; Frankfurt; Zürich: Europa Verlag, 1965. – 349 s.

Maidansky A.D.*

Ilyenkov: Alienation time

Abstract. Evald Ilyenkov took up the problem of human alienation (as presented in Marx's works) in his postgraduate years, and in the mid-1960 s he actively participated in the

* **Andrey Maidansky**, Belgorod National Research University (Belgorod, Russia); Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); caute@yandex.ru

discussion of alienation in socialism. None of Ilyenkov's work on this subject saw the light of day during his lifetime. Only two papers were published in English and German, in censored and abridged versions. For Ilyenkov, the October Revolution was only "the first step on the road to overcoming alienation". Next comes the much more difficult task of the real appropriation of social wealth by each human person, for which it is necessary to transfer every single function of the state and the market to the "self-government" of individuals. In practice, in the countries of socialism, the opposite process took place: the power of the state over the human person grew immeasurably. As a result, the alienation of man, especially of human labour, became extremely acute. Ilyenkov called the state "the most vicious and inhuman machine" and reflected on ways to free the individual from the power of this machine, criticising the apologia of the state in dogmatic Marxism and in the Polish philosopher Adam Schaff's book "Marxism and the Human Individual". Marx discovered the basis of alienation in the social division of labour. Following the utopian socialists and Marx, Ilyenkov linked the prospect of overcoming the division of labour and alienation to the success of polytechnic education and the formation of a fully developed personality. The article critically discusses and rejects such a solution to the problem of alienation, as well as the view of the historical development of society as the realisation of Marx's ideas despite the "stagnant resistance of the material".

Keywords: alienation of man; alienated labour; withering away of the state; division of labour; man and machine; socialism; polytechnic education.

For citation: Maidansky, A.D. (2024). Ilyenkov: Alienation time. METHOD: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION. – Part. 14. Vol. 4. No. 2. – P. 53–68. <http://www.doi.org/10.31249/metod/2024.02.04>

References

- Arseniev A.S., Ilyenkov E.V. & Davydov V.V. (2020). Machine and Man, Cybernetics and Philosophy. In Ilyenkov, E.V. *Collected works*, vol. 3 (pp. 143–161, pp. 501–503). Kanon+. (In Russ.)
- Deryugina A.V. (Ed.). (1967). *Marxism and Human Personality (Materials of discussion on the book by A. Schaff 'Marxism and Human Personality')*: Collection of abstracts. Institute of Philosophy, Academy of Sciences of the USSR. (In Russ.)
- Hegel G.W.F. (2000). *Phänomenologie des Geistes*. Nauka. (In Russ.)
- Hook S. (1966). Marx's Second Coming. *The New York Times Book Review*, May 22, 315.
- Ilyenkov E.V. (1967). Hegel und die Entfremdung. *Filosofický časopis*, 3, 420–425.
- Ilyenkov E.V. (1968). *On idols and ideals*. Politizdat. (In Russ.)
- Ilyenkov E.V. (1988). Marx and the Western world. *Problems of philosophy*, 10, 99–112. (In Russ.)
- Ilyenkov E.V. (1991). On the "essence of man" and "humanism" in the understanding of Adam Schaff (On the book of A. Schaff "Marxism and human individual"). In Ilyenkov, E.V. *Philosophy and culture* (pp. 170–199). Politizdat. (In Russ.)
- Ilyenkov E.V. (1999). Letter to Yu. Zhdanov. In E.V. Ilyenkov: *Personality and Works* (pp. 258–261). Languages of Russian Culture. (In Russ.)
- Ilyenkov E.V. (2000). Hegel and alienation. In Ilyenkov, E.V. *Collected works*, vol. 4 (pp. 83–98). Kanon+. (In Russ.)
- Ilyenkov E.V. (2018). Letter to A.T. Tvardovsky. In: Ilyenkov E.V. *Ideal And Reality. 1960–1979* / author-compiled by E. Illesh. (pp. 307–311) Kanon+. (In Russ.)
- Ilyenkov E.V. (2023). Some questions of materialistic dialectics in the work of K. Marx "Zur Kritik der politischen Ökonomie". In Ilyenkov, E.V. *Collected works*, vol. 7 (pp. 7–316). Kanon+. (In Russ.)

- Maidansky A.D. (2022). The idea of polytechnicism in the Marxist theory of education. *Stasis*, 13 (1), 177–196. (In Russ.)
- Marx K. (1960 a). Das Kapital, vol. 1. In Marx, K. & Engels, F. *Works*, vol. 23. Gospolitizdat. (In Russ.)
- Marx K. (1960 b). Instructions for the delegates of the Provisional General Council. The different questions. In Marx, K. & Engels, F. *Works*, vol. 16 (pp. 194–203). Gospolitizdat. (In Russ.)
- Marx K. (1968). Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. In Marx, K. & Engels, F. *Works*, vol. 46 (1). Politizdat. (In Russ.)
- Marx K. (1974). James Mill, Éléments d'économie politique. Marx, K. & Engels, F. *Works*, vol. 42 (pp. 5–40). Politizdat. (In Russ.)
- Potemkin A.V. (1973). *On the specificity of philosophical knowledge*. Publishing House of Rostov University. (In Russ.)
- Schaff A. (1965 a). *Marksizm a jednostka ludzka. Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Schaff A. (1965 b). *Marxismus und das menschliche Individuum*. Europa Verlag.

Очкина А.В.¹

**Концепция личности Эвальда Ильенкова
и проблема социальной субъектности в современном мире**

Аннотация. Проблема субъекта социального действия так или иначе рассматривается во всех философских, политических и социальных концепциях, являясь либо ключевой для них, либо, как минимум – одной из центральных. Задача статьи – проанализировать проблему социальной субъектности личности в контексте вызовов современности, опираясь на марксистскую теорию личности, наиболее полно разработанной Э.В. Ильенковым.

Эвальд Ильенков, продолжая марксистскую научную и гуманистическую традицию, рассматривал сущность личности как индивидуализированный «ансамбль общественных отношений», а ее субъектность – как результат вовлеченности личности во взаимодействие с другими людьми, опосредованные общественными предметами и отношениями. Ильенков доказывал, что масштаб личности и социально-историческое значение ее деятельности как социального субъекта определяется масштабом стоящих перед ней задач и степенью соответствия ее деятельности магистральной линии подлинного социального прогресса – развитию общества на основе гуманизма.

В современных обществах, даже обладающих относительно развитыми институтами демократического управления и социального государства, действуют факторы, препятствующие влиянию отдельных личностей, групп и целых классов на власть и – шире – на социальное развитие. Однако отчуждение массы людей от политики это – не потеря индивидами политической субъектности, а ее ограничение, искажение, извращение ее содержания.

Социальное значение массовой политической пассивности заключается в том, что она создает условия для политических манипуляций и концентрации власти у небольшой группой людей, пользующихся непротивлением общества. Кроме того, политическая пассивность подрывает основы социальной солидарности и усложняет осуществление свободного, решительного действия для политически активных социальных групп. Таким образом, отказ индивида от собственной социальной и политической субъектности есть одновременно акт формирования условий деятельности других индивидов, фактор коллективной социальной субъектности общества в конкретно-исторический момент. Путь к преодолению отчуждения людей от их собственной жизни лежит, прежде всего, через развитие социально-политической активности, низового участия в принятии общественно значимых решений.

Ильенковская концепция личности акцентирует внимание задачах и условиях, характере и содержании развития личностей, социальная субъектность которых и служит активным, деятельным началом в социально-историческом процессе.

¹ **Очкина Анна Владимировна**, кандидат философских наук, социолог; ochkina@inbox.ru

Ключевые слова: Ильенков; марксистская диалектика; политическая субъектность; свобода; отчуждение; политическая пассивность; сущностные силы.

Для цитирования: Очкина А.В. Концепция личности Эвальда Ильенкова и проблема социальной субъектности в современном мире // МЕТОД: Московский ежеквартальник трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 2. – С. 69–92. – DOI: 10.31249/metod/2024.02.05

Введение

В классической философии субъект понимается как тождество феномена и его понятия, т.е. предполагается, что человек обретает субъектность через осознание себя самого в качестве первопричины своих мыслей. Неотъемлемыми атрибутами подлинного субъекта являются транспарентность, активность и причинность. Развитие самосознания и деятельность на его основе есть процессы становления субъекта. Неоклассическая философия, развивая проблему субъекта в том же русле, отрицает при этом тождество феномена и понятия, вследствие чего понятие субъекта сводится к чистой смысловой структуре, а вопрос о его фактичности остается открытым. Однако при всем многообразии философского решения вопроса субъекта главным и «...действительным вопросом современной философии является не вопрос о понимании субъекта, а вопрос о подлинном бытии в качестве субъекта» [Комаров, 2022, с. 15].

По мере развития производительных сил и общественных отношений внимание философии и оформляющихся социальных наук переключается на конкретного субъекта, обладающего специфицированными способностями, обусловленными и обуславливающими его место в системе общественного производства и шире – в системе общественных отношений. Для социального познания «...главными оказываются организация взаимодействий эмпирических индивидов, их эффективное встраивание в производственно-технологические цепочки» [Кемеров, 2024, с. 5].

С развитием тенденций, которые в определенной научной парадигме принято называть постиндустриальными, в философии утверждается постмодернистское течение. Постмодернизм констатирует смерть человека как субъекта, предлагая «категорический императив *наличного небытия человека*. За этим стоит нечто большее, чем отказ от идеи субъектности человека – постмодернизм отказывает человеку в роли субъекта как истории, так и культуры» [Булавка-Бузгалина, 2018, с. 74]. Тем не менее даже в постмодернизме человек негативно субъектен, т.е. это такой не-субъект, растерявший автономность и суверенность под двойным давлением внешней по отношению к себе самому культуры и своего собственного подсознательного [Ильин, 2010]. Но при этом не-субъект, действующий и страдающий, остающийся субъектом в тесном мирке своей жизни и как бы бессмысленный для Истории.

Человечество уже не раз на протяжении истории разочаровывало философов и продолжает это делать. Однако, предложить другого «делателя» Истории, т.е. другого субъекта, кроме человека в его индивидуальном бытии и общественной сущности, по-настоящему ни одна философская система не может.

Бодрийяр, весьма черными (точнее, последовательно серыми) красками рисуя человека общества потребления, писал о сохраняющейся, пусть и в искаженной форме, у человека-потребителя потребности взаимодействовать с миром, участвовать в исторической динамике. «Повседневность как *Verborgenheit* (закрытость – нем.) была бы невыносима без подобия мира, без видимости участия в мире. Ей нужно питаться образами и умноженными знаками этого трансцендентного мира. Душевный покой в сфере повседневности имеет, как мы видели, потребность в головокружении от действительности и истории. Он сохраняется при постоянном потреблении насилия. Это навязчивость повседневности. Она любит лакомиться событиями и силой, лишь бы эта сила служила ей, находясь взаперти» [Бодрийяр, 2019, с. 21]. Это разрушительная (и разрушенная), извращенная в своей мотивационной основе, но все же, в определенном смысле, с точки зрения осознанных и свободных в заданных субъектом самому себе границ – субъектность. Человек здесь выступает как социальный субъект хотя бы потому только, что участвует в создании определенной общественной атмосферы и тенденций в культуре.

Теоретическая значимость проблемы социальной и исторической субъектности человека обусловлена постоянно существующим и в разные исторические периоды так или иначе проявляющим свою актуальность, жизненно важным для человечества вопросом о том, является ли индивид, и в какой мере, в каких условиях и обстоятельствах подлинным субъектом своей собственной жизни и истории. Иначе говоря, может ли индивид направлять свои личные и – тем более – общественные обстоятельства в русло, соответствующее своим целям и – что еще важнее – в сторону социального прогресса и гуманизации общественной жизни.

Здесь необходимо проникновение в сущность человеческой субъектности, понимание ее в единстве уникальности и общественной значимости. Необходимо понять это единство как неразрывное, и в то же время – как противоречивое и динамическое, формирующееся и формируемое самое себя в контексте социально-исторической конкретности.

Обращение за таким пониманием социального субъекта к марксизму объясняется тем, что в ее аутентичной версии «...вопрос Что такое человек? всегда имел *фундаментальнейшее* значение... Разгадка глубочайших тайн “внечеловеческого” мира заключается в деятельностном процессе его осваивательно-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» [Батищев, 2015, с. 193, 194]. Марксизм создал интеллектуальные инструменты, позволяющие соединить в едином звучании и тонкую мелодию индивидуальной души, и симфонию общественных отношений, заунывные напевы повседневности и грозную музыку Истории.

Генрих Степанович Батищев, продолжая и развивая марксистские идеи, обосновывал деятельностную сущность человека в качестве основополагающего философского принципа и подчеркивал, что «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 ее аспектах, в одних лишь феноменах “дурной” субъективности» [Батищев, 2015, с. 200].

Марксистская концепция человеческого сознания позволяет понять его во взаимосвязи с предметным миром в процессе его творения и изменения. Мераб Константинович Мамардашвили, анализируя эволюцию философских взглядов на сознание, писал: «Маркс открывает феноменологическую природу сознания, его на деле квазипредметный характер и вводит абстракцию, позволяющую анализировать сознание объективно как превращение предметов в квазипредметные образования, отвлеченные от процессов, происходящих во внутреннем мире субъектов. И громадное историческое преимущество Маркса, впервые придавшего понятию “феномен” его современный смысл, ... состоит как раз в том, что он ... “выходит за феномены”, ищет их причинное происхождение, выявляет социальную систему общения, которую социальные феномены обслуживают» [Мамардашвили, 1992, с. 257].

Обратившись к марксистской методологии анализа человеческой субъектности, разумным представляется остановиться на теории личности Эвальда Васильевича Ильенкова, который сумел ухватить человеческую личность во всей полноте и уникальности, в ее сложных взаимодействиях с окружающим миром, другими людьми и самой собой. Главная черта философии Эвальда Ильенкова – последовательное применение метода материалистической диалектики ко всему комплексу проблем, связанных со становлением, самоопределением, развитием или распадом личности. При этом невероятно привлекательной чертой ильенковской философии является неизбывный, всепроникающий гуманизм, обоснованный научным, вдумчивым, логически безупречным постижением человеческой истории и культуры.

Философ в поисках Личности

При всем внешнем разнообразии интересов Эвальд Ильенков в своей работе, общественной активности и даже в своих увлечениях следовал за

своего рода Ариадниной нитью – за идеями, которые могли привести к раскрытию сущности человека, человеческой личности и ее предназначения. Его друг и ученик, духовный сын, как он сам себя называл, Александр Васильевич Суворов писал: «Ильенков бился всю жизнь над вопросом, что такое личность, что такое универсальность личности, и как эта универсальность осуществляется. В поисках ответа на эти вопросы Ильенков опирался на марксистскую концепцию “Сущности человека” (точнее, человечества)» [Суворов, 1999, с. 173].

«Э.В. Ильенков понимал науку и научность в духе высокого классического рационализма, прежде всего, в духе немецкой философской классики (Кант, Фихте, Гегель). С этой философской традицией он связывал и методологические уроки “Капитала”. При таком понимании проблематика научного познания и знания оказывается не противопоставленным гуманистическим проблемам, а непосредственно с ними связанной. Поэтому... не случаен его интерес к вопросам психологии, педагогики, этики и эстетики» [Лекторский, 1999, с. 8].

В советское время подход Ильенкова выглядел вызовом официальному марксизму и, как заметил Михаил Александрович Лифшиц, по отношению к «...свирепым ревнителям ортодоксии тех времен он был “аутсайдером”, подозрительным дикарем-одиначкой, хотя его оригинальность состояла именно в обращении к марксистской классике» [Лифшиц, 1984, с. 7].

Понимая человека как существо социальное, несущее в себе «всеобщего человека», Ильенков не разделял, с одной стороны, уникальность человеческой личности, реализующей себя в локальных конкретных обстоятельствах, и социальную, историческую субъектность человека, с другой. Личность, согласно концепции Ильенкова, формируется одновременно с ее субъектностью в конкретно-практической деятельности совместно с другими людьми. Развивая этот принцип, Эвальд Ильенков создает комплексную теорию человеческой личности в ее взаимоотношениях с другими людьми, культурой, моралью и всей совокупностью общественных процессов и явлений.

Преданность диалектике

Ильенков категорически отрицал ту довольно распространенную интеллектуальную традицию, которая заявляла о неспособности марксизма как макросоциальной теории предоставить инструменты для работы с человеческой индивидуальностью, утверждая, что «...марксистское учение, блестяще оправдавшее себя там, где речь идет о событиях всемирно-исторического значения и масштаба, ... о совокупной судьбе человеческого рода, ничего (или почти ничего) не дало и, больше того, якобы не может дать для рационального уразумения внутреннего строя личности, индивидуальности, “Я” – этой своего рода молярной единицы исторического

процесса», – писал Ильенков в своей работе «Что же такое личность?» [Ильенков, 1991, с. 388]. Он иронизирует по поводу тех, кто предлагает «исправить упущение» марксизма, создав особую теорию личности, способную отразить все ее неповторимости, глубины и тайны человеческой уникальности, т.е. марксизму оставить объективные условия и закономерности, а исследование субъективного мира человека отдать на откуп «...специалистам по человеческой “душе”, теоретикам экзистенциальной ориентации» [Ильенков, 1991, с. 388].

Эвальд Васильевич не приемлет такую постановку вопроса, как минимум, по трем причинам.

Во-первых, такое расщепление марксистской теории означало бы для него ограниченность материалистической диалектики как интеллектуального инструментария, принятие ее как метода познания только по отношению к одному виду процессов, считая непригодной для анализа процессов и явлений другого рода, в частности, внутреннего мира человека. Тогда приходилось бы признать, что человеческая личность либо непознаваемо уникальна, недоступна философии и науке, либо развивается по неким иным, чем общество и природа, законам, потому неподвластна материалистической диалектике и требует иного подхода. Иными словами, человек с его внутренним миром, сложной симфонией мотиваций и ценностей, идеалов и страхов, традиций и мечтаний должен пониматься как нечто особое, точнее, обособленное по отношению к общественным процессам и исторической динамике.

Ильенкову, строящему свою философскую концепцию, всю свою работу (и жизнь) на принципах единства всеобщих закономерностей развития человеческой истории и индивидуальности, мышления и общества, природы и истории, и не приемлющему растаскивание творчества Карла Маркса на «раннего» и «зрелого», такая интеллектуальная парадигма представлялась абсолютно бесперспективной с философской и научной точек зрения. Он доказывал, что Маркс разработал материалистическую диалектику, т.е., собственно, марксистскую философию, а позднее занялся проблемами капиталистического общества, не только не отказываясь от материалистической диалектики, а успешно применяя ее.

Во-вторых, Эвальд Васильевич понимал марксистскую материалистическую диалектику как комплексное, логически связанное и внутренне не противоречивое учение о закономерностях исторического процесса и развития человека как субъекта формирования условий своего собственного существования. Марксизм для него выступал как научное обоснование гуманизма, следовательно, имел встроенную в свою логику теорию личности.

«В марксизме он видел не только идеологическое и революционное учение, но выделял и внутреннюю гуманистическую ориентированность, усматривая ее как в работах “молодого Маркса”, так и в “Капитале”» [Фарман, 1999, с. 109]. Сам Ильенков писал: «Основной нравственный па-

фос “Капитала” вполне точно выражается тезисом подлинного гуманизма: Человек, живой Человек, а не деньги, не машины, не продукты и не любые формы “вещного богатства” есть высшая ценность, есть создатель-субъект всех отчужденных от него форм. Если этот нравственный принцип из “Капитала” изъять, объявив ненаучным, то развалится и вся научная логика великого произведения. В самом деле, можно ли чисто логически обосновать тот тезис, что труд человека создает стоимость, а работа осла, хотя бы он и выполнял абсолютно *ту же самую* работу, никакой новой стоимости не создает?» [Ильенков, 1984, с. 203].

И, наконец, для Ильенкова ни сущность человека, ни законы формирования и бытования его индивидуальности не существовали сами по себе, как некая философская загадка или психологическая проблема. Вопросы формирования личности для Ильенкова – органическая часть проблемы развития человечества, его возможностей и его будущего. И – что является, по-моему, важнейшей частью всей философии Ильенкова, всего его мировоззрения и системы ценностей, – проблема личности у него органически, неразрывно связана с проблематикой субъектности, а именно с комплексом проблем осуществления человеком своей миссии творца Истории и Человечества.

Личность в фокусе материалистической диалектики

Реализуя концепцию всеобщности материалистической диалектики как метода познания, Ильенков формулирует проблему материалистической психологии, которая должна определить свой предмет – Личность. Полемизируя с экзистенциалистами, философ пишет, что, понимая человеческое «Я» как нечто особое и неповторимое, уникально единичное, мы закрываем всякую возможность формирования науки о человеческой личности. «Гегель не случайно назвал тем же словом “дурная” (и не в осуждение, а в логическом смысле) и человеческую индивидуальность, поскольку под ней как раз и подразумевают абсолютную неповторимость, уникальность, неисчерпаемость деталей и невозпроизводимость их данного сочетания, невозможность предсказать заранее с математической точностью ее состояние и поведение в заданных обстоятельствах. Неповторимость свойственна каждой отдельной личности настолько органически, что если ее отнять, то исчезнет и сама личность. Но эта неповторимость свойственна личности не в силу того, что она – человеческая личность, а постольку, поскольку она нечто единичное вообще, “индивид вообще”, нечто “неделимое»» [Ильенков, 1991, с. 389].

Попытки постичь суть человека, отыскивая черты, присущие каждому порознь рассматриваемому индивиду, Ильенков называет бесплодными. Он отталкивается от диалектического понимания всеобщего, которое, по Гегелю, не есть одинаковое, некий общий признак, свойственный

каждому порознь взятому индивиду. «...Всеобщее с точки зрения диалектической логики – синоним закона, управляющего массой индивидов и реализующегося в движении каждого из них, несмотря на их неодинаковость и даже благодаря ей; синоним конкретной взаимосвязи, объединяющей в одно целое, в одну конкретность... бесконечное множество бесконечно разнящихся между собою индивидов.... Так понимаемое всеобщее и составляет сущность каждого из них, конкретный закон их существования. А одинаковость их лишь предпосылка, лишь предварительное условие их «конкретной всеобщности», т.е. объединения в конкретное целое, многообразно расчлененное внутри себя» [Ильенков, 1991, с. 390].

Человеческое в человеке – это включенность его в совокупность (Ильенков вслед за Марксом употребляет слово «ансамбль», подчеркивая единство в многообразии всех общественных отношений) человеческих отношений. Будучи органической частью этого ансамбля, человеческие личности и проявляют многообразие характеров, поступков и помыслов, но это *человеческие* характеры, поступки и помыслы, уникальное, неповторимое преобразование и проявление всеобщего, ядра, сущности человеческой личности. Не подчиненность диктату социального, но индивидуальное его проживание, осмысление и переработка в личной судьбе отношений с другими людьми и обществом составляет, с точки зрения марксистской диалектики, сущность человеческой личности.

Эвальд Ильенков категорически выступает против тезиса о биосоциальной природе человека. Биологическая связь, природно-видовое единство человеческих особей представляет собой лишь предпосылку, пусть и самую ближайшую, «...лишь условие человеческого, “родового” в человеке, но никак не “сущность”, не внутреннее условие, не конкретную общность, не общность социально-человеческую. ... Непонимание этого марксистского положения в лучшем случае приводит к социально-биологическому дуализму в трактовке сущности человеческой индивидуальности (личности). Если же продолжить дальше логическое путешествие по этому пути, то можно дойти до его плюралистического конца, включив в понимание “сущности человека” и все остальные – а не только ближайшие – предпосылки возникновения “родового”, человеческого в человеке» [Ильенков, 1991, с. 390]. Такой подход, согласно Ильенкову, есть «могила мышления», поскольку, руководствуясь логикой редукции, стремлением отыскать различные «факторы» и «признаки» человеческой личности, он не позволяет, даже мешает понять ее сущность и, разворачиваясь последовательно, может привести, иронизирует Ильенков, к «“социо-био-химически-электрофизически-микрофизически-квантово-механическому” пониманию сущности человека» [Ильенков, 1991, с. 391].

Эвальд Васильевич называл смешным «...стремление усмотреть “научное” понимание существа человеческой психики и личности в результатах анатомо-физиологического исследования человеческого мозга, его структур и их функциональных зависимостей друг от друга». Он ут-

верждал, что никакой личности в таких экспериментах быть найдено не может, так как «... личность и мозг – это принципиально различные по своей “сущности вещи”, хотя непосредственно, в их фактическом существовании, они и связаны друг с другом столь же неразрывно, сколь неразрывно слиты в некое единство образ “Сикстинской мадонны” и те краски, которыми он написан на куске холста Рафаэлем, троллейбус и те материалы, из которых он сделан на заводе. Попробуйте отделить одно от другого. Что у вас останется? Железо и краски. “Сикстинская мадонна” и “троллейбус” исчезнут без следа. А железо и краски останутся именно потому, что они лишь предпосылки, лишь внешние (а потому безразличные) условия существования данной конкретной вещи, а никак не сама вещь в ее конкретности» [Ильенков, 1991, с. 391–392].

Социальную природу человека необходимо понимать не как «подчинение» нормам, стереотипам и правилам, но как приобщение к человеческому существованию – и во всеобщей, в конкретно-исторической, и в индивидуально определенной форме (в рамках конкретной человеческой судьбы) через взаимодействие с другими людьми, опосредованное овеществленными общественными отношениями – общественными предметами. Чем богаче и разнообразнее взаимодействие личности с человеческой культурой, тем богаче сама личность. Чем личность активнее в этих взаимодействиях и чем ближе логика ее поведения логике всеобщего, гуманистического в человеческой культуре, тем более явно проявляется и полнее осуществляется ее социальная и историческая субъектность.

Жизнь и смерть личности

Развивая идеи материалистической психологии, Ильенков не мог не остановиться на понятиях среды и на проблемах взаимодействия с нею личности. Он должен был оппонировать идеям, согласно которым тезис о стопроцентной социальности личности подрывается очевидным неравенством творческих и иных способностей людей, а также разнообразием и даже противоположностью характеров, сформировавшихся в одной среде. «В таких случаях обычно из статьи в статью, из книги в книгу повторяется один и тот же аргумент: “социальная среда” одинакова, а какие разные получаются люди. Из одного получается Плюшкин, из другого – Ноздрев, из третьего – Манилов. Из одного – Платон, из другого – Демокрит. Из одного – Моцарт, из другого – Сальери. Где же искать причину этих различий? Не иначе как в генах, в особенностях морфологии мозга» [Ильенков, 1991, с. 409].

Проблема этих рассуждений, полагал Э.В. Ильенков, кроется в том, что среда понимается как нечто абсолютно внешнее по отношению к личности, как некий штамп, впечатывающий в ее мозг те или иные правила, или как жестокий кукловод, дергающий бедную личность за ниточки и

вынуждающий ее к тем или иным действиям. Среда в таком понимании как будто безлюдна, а личность – безвольна. Между тем среда – это «...всегда конкретная совокупность взаимоотношений между реальными индивидами, многообразно расчлененная внутри себя, и не только на основные – классовые – противоположности, но и на другие бесконечно разнообразные узлы и звенья, на локальные “ансамбли” внутри этих основных противоположностей» [Ильенков, 1991, с. 409].

Поскольку личность с точки зрения материалистической диалектики формируется не под влиянием или под воздействием среды, а в активном взаимодействии со всеми ее элементами, являющимися, либо персонификацией (другие личности) либо овеществлением (общественные предметы) социальных отношений, социальная субъектность не может и не должна рассматриваться как отдельное свойство личности, которое может присутствовать, а может отсутствовать. Личность формируется в ансамбле общественных отношений как субъект своего собственного формирования и одновременно – как субъект общественного развития, деятельный элемент среды других личностей.

Ильенков доказывает, что личность, вырванная из ансамбля общественных отношений, теряет себя, будучи неспособной реализовать сущностные человеческие силы, силы творчества и созидания. Масштаб личности измеряется масштабом стоящих перед нею и решаемых ею задач, а подлинность личности проявляется в том, насколько полно и широко «...представлена в ней – в ее делах, в ее словах, в поступках – коллективно-всеобщая, а вовсе не сугубо индивидуальная ее неповторимость. Неповторимость подлинной личности состоит именно в том, что она по-своему открывает нечто новое для всех, лучше других и полнее других выражая “суть” всех других людей, своими делами раздвигая рамки наличных возможностей... Ее неповторимость не в том, чтобы во что бы то ни стало выпячивать свою индивидуальную особенность, свою “непохожесть” на других, свою “дурную индивидуальность”, а в том и только в том, что, впервые создавая (открывая) новое всеобщее, она выступает как индивидуально выраженное всеобщее» [Ильенков, 1991, с. 413].

Подлинная личность в понимании Ильенкова – это личность, обладающая эффективной субъектностью, способная своей деятельностью усиливать и облагораживать звучание «ансамбля общественных отношений» или даже менять его мелодию, добиваясь ее большего созвучия с социально-историческим прогрессом. Сравним с тезисами Г.С. Батищева: «Человек лишь настолько может быть в настоящем человеком, насколько он стал развитым продуктом прошлого общественной истории и природы, насколько он – их дитя, их порождение. Но в то же время человек лишь настолько настоящий (актуально, а не потенциально), насколько он сам созидает свое настоящее» [Батищев, 2015, с. 196].

Ильенков говорит, что подлинная личность, есть там, где есть свобода. Но не свобода как своеволие, а свобода деятельности, преодоления

препятствий, свобода созидания. Ограничение социальной и творческой активности, созидательной энергии, рутинизация труда и взаимоотношений с другими людьми сковывают и разрушают личность. Загнанная в тиски шаблонов и стереотипов, в монотонную повседневность однажды найденных форм жизнедеятельности личность постепенно превращается сама в набор штампов, отчаянно пытаясь проявить оригинальность и самобытность в незначительных деталях. Она сама и ее деятельность утрачивает всеобще-коллективное значение, личность теряет и свое коллективно-всеобщее содержание, и свою субъектность. Такую ситуацию Ильенков называл психической (личностной) смертью.

Субъектность, деятельность, ориентированная на других и для других значимая, есть не просто некое сопутствующее свойство личности, но ее сущностное ядро. Потерявшая связь со своей сущностью, со смыслом своего существования личность теряет свою социальную субъектность. Потеря субъектности, в свою очередь, разрушает личность в той мере, в которой ограничивается ее созидательная субъектность, в той мере, в которой личность отстраняется, отчуждается от социально значимой деятельности.

Моральный выбор в свете марксистской диалектики

Ильенков и проблему морального выбора как своего рода часа судьбоносного испытания человека, его «момента истины» рассматривает в рамках своей теории, опираясь на принципы материалистической диалектики.

В работе «Гуманизм и наука» он говорит о трагической дилемме, возникающей в жизни каждого человека и каждого общества, о столкновении нравственных принципов и убеждений с диктатом обстоятельств, о борьбе идеалов с доводами «здравого смысла», играющего роль самозащиты индивида в условиях сложного выбора между совестью и благополучием. Возникает своего рода моральная оппозиция, выбор между двумя моделями поведения.

Первая предполагает безусловную честность, следование совести и принципам, «велению сердца», невзирая на обстоятельства и связанные с этим выбором лишения. Эту позицию Ильенков называет благородной и жертвенной. Вторая, противоположная, модель предполагает рассудочное поведение, строгий учет обстоятельств, калькуляцию потерь и выгод, действия с опорой на «...математически-строгий ум, доверяясь ему всегда – и там, где его доводы согласуются с непосредственной нравственной интуицией, и там, где идут с ней вразрез» [Ильенков, 1984, с. 187].

Ильенков доказывает потенциальную гибельность обеих моделей. Благородство, стойкость перед лицом жестоких обстоятельств привлекательно, оно приносит индивиду моральное удовлетворение и утешение. Но благородство абстрактное, не разумное, полностью отрицающее здравомыслие, губительно и для своего носителя – благородного рыцаря, – и

для самих принципов, ради которых он готов жертвовать всем. Благородный простака, пишет Ильенков, легко может стать орудием самых гнусных замыслов. Потому абстрактное, неразумное благородство неизбежно приводит к диалектическому самоотрицанию, самоубийству принципа и его носителя.

Вторая позиция также коварна, так как приводит к моральному краху. С ним можно мириться, пока расчет верный (Ильенков здесь наверняка иронизирует на тему шуток о браке по расчету). Но всех многочисленных обстоятельств учесть невозможно, и даже самый расчетливый, хитрый и изворотливый человек рано или поздно совершает ошибку, и, если при этом он пренебрег нравственным чувством, совестью, то остается наедине не только с последствиями рухнувших планов и неудавшихся интриг, но и с моральными терзаниями. Эту ситуацию Ильенков называет полным крахом личности и признает, что такая форма самоотрицания переживается индивидом болезненнее, чем поражение личности, движимой благородными стремлениями.

«Ведь одно дело – внутренне величественный закат Дон Кихота, а совсем иное – диктуемое ужасом и отвращением к самому себе самоубийство Смердякова... Ум, попирающий элементарное требование нравственности, кончает как глупый подлец, как подлый глупец, осознавая это невыносимое и для “ума” и для “совести” состояние, до которого он сам себя в сиду своего принципа довел. Доверился абстрактному принципу. А тот обманул. Дон Кихоту – легче. Да, “обстоятельства”, которых он не учитывал и не хотел принимать в расчет, оказались сильнее. Грустно, но что поделаешь? Но Дон Кихот будет жить в благодарной памяти благородных людей, которые рано или поздно переделают “обстоятельства”» [Ильенков, 1984, с. 188].

В этих рассуждениях Ильенкова выбор между благородными идеалами и практическими соображениями индивидуального благополучия (или выживания, если этот выбор трагически обострить) предстает одновременно и как драма личности, и как всеобщее диалектическое противоречие человеческой истории.

Конфликт «совести» и «обстоятельств» не имеет отвлеченного, раз и навсегда приемлемого логического решения, это решение для индивида всегда конкретно и всегда – индивидуально. Даже можно сказать сильнее – такое решение принимается личностью почти всегда в атмосфере остро ощущаемого ею одиночества. Но, принимая это решение, Личность оказывается неизбежно и субъектом Истории, выступая не как «...индивидуум как таковой, рассматриваемый в абстракции от всего того, чем он обязан обществу и истории, а тот грандиозный “ансамбль” индивидов, воздействующих друг на друга, который реально и создает политическую историю, и науку, и искусство, и технику, все остальные универсально-человеческие формы культуры» [Ильенков, 1991, с. 377].

Формулируя нравственную оппозицию, Ильенков подчеркивает, что у нее нет не только личного, но и исторического абстрактно-логического решения, разрешить это противоречие можно только его снятием, т.е. созданием обстоятельств, в которых выбор между совестью и рассудком, между нравственностью и благополучием просто не встает. Ильенков называет это «очеловечиванием обстоятельств», с которым он связывает коммунистическую эпоху человеческой истории.

Люди как субъекты истории разрешают дилемму между нравственным и «разумным», организуя обстоятельства своей жизни «...с таким расчетом, чтобы исчезла сама проблема, чтобы никому и никогда не приходилось выбирать между требованиями “совести” и доводами рассудка, чтобы обстоятельства сами диктовали (а ум осознавал) действия и поступки, согласующиеся с интересами всех других людей. Совокупность общественных отношений, социальных “обстоятельств”, организованная так, называется на языке науки коммунизмом. И коммунизм в этом смысле – единственное возможное и единственно мыслимое теоретически реальное и полное решение сформулированной в заголовке (“Гуманизм и наука”. – А. О.) проблемы» [Ильенков, 1984, с. 189].

Итак, в личной своей жизни человек, личность, является субъектом своего социального существования в той мере, в которой он осознает себя, свои возможности, способности и ценности, и в той мере, в которой он осознает обстоятельства своей деятельности. То есть, действуя осознанно и целенаправленно, человек является субъектом, создателем и преобразователем (или – губителем) своей жизни. Одновременно как объективно органическая часть «ансамбля» индивидов человек создает новые обстоятельства для себя и для других, являясь при этом субъектом уже не только своей личной судьбы, но и судьбы других людей и, в конечном счете, судьбы человечества. В той же мере, в которой человек осознает себя не частью даже, а представителем Человечества, он является субъектом Истории, участвуя в «очеловечивании обстоятельств». Но, и неосознанно, даже невольно, человек является субъектом и своей, и всеобщей истории, только уже как невольник обстоятельств или и вовсе – как их жертва.

Трагичность реализации человеком своей социальной субъектности обуславливается сложностью и противоречивостью исторических процессов, их неравного, даже противоположного порой значения для настоящего и будущего. Это противоречие замечательно выразил Эрих Юрьевич Соловьёв в эссе ««Гамлет» Шекспира в контексте эпохи»: «Реформация – один из удивительнейших духовно-идеологических процессов: ее отдаленные последствия благотворны, ее ближайшие результаты чудовищны» [Соловьёв, 1991 а, с. 128]. То, что являлось для общественно исторического процесса симптомами крушения феодализма, для современников Реформации представало как социальный хаос, крушение экономики и правового порядка, безнаказанность насилия, эпидемии и паническая миграция. Личностное самоопределение осуществлялось в атмосфере все-

общей деморализации, роста преступности, потери нравственных ориентиров и растущей иррелигиозности населения, «...суровые события Тридцатилетней войны способствовали критическому расчету с религией и появлению массы убежденных безбожников. Налицо был не атеизм, а безверие и *кризис всяких прочих убеждений*» (Выделено мной. – А. О.) [Соловьёв, 1991 а, с. 129].

За тем и в том, что в историографии предстает как игра могучих безличных сил, разворачиваются миллионы человеческих трагедий и драм, уникальных в своей жизненной конкретности и объединенных в содержании социально-исторической всеобщностью. Личность, сгибаясь ли под бременем обстоятельств, борясь ли с ними или над ними возвышаясь, остается субъектом истории, личными своими решениями нанося «свое дыхание и свое тепло» на «стекла вечности»¹. Можно провалиться в ямы, вырытые Кротом истории, и оставить вечности узор поражений и страданий. Можно погибнуть, не желая сдаваться обстоятельствам, но и не в силах побороть их. А можно сделать невозможное, изменив узоры на «стеклах вечности». Как сказал Валерий Брюсов: «В этом мире одно есть блаженство – Сознать, что ты выше себя». Выше себя, значит, выше обстоятельств, давящих тебя как бессильное «единичное», но покориться которым ты сам, уже как «всеобщий индивид» считаешь недостойным.

Индивид и социальный субъект перед вызовами современности

«Страсти по субъекту» в философии объясняются противоречивостью самой человеческой истории. Эмпирический опыт человечества и истории социального познания позволил выделить две стороны общественного процесса: а) социально творческую деятельность людей, руководствующихся своими личными интересами, целями, идеями и сознательно действующих в обществе в меру своих способностей; б) наиндивидуальные, объективные по отношению к составляющим общество индивидам социальные структуры и институты, существенно влияющие на сознание и деятельность людей.

Здесь обнаруживается противоречие: люди, именно как индивиды, субъекты, создают и изменяют общественные макроструктуры, но общественные макроструктуры определяют сознание и деятельность людей. Люди творят общество или общество творит соответствующих ему людей?

¹ Прекрасный образ Осипа Мандельштама: «Я и садовник, я же и цветок, В темнице мира я не одинок. На стекла вечности уже легло Моё дыхание, мое тепло. Запечатлеется на нем узор, Неузнаваемый с недавних пор. Пускай мгновения стекает муть. Узора милого не зачеркнуть».

Марксистская традиция однозначно признает социальным субъектом человека, именно индивида, а не семью, не племя и не государство. Люди сами создают социальные структуры и институты, сами же и меняют их, создавая свою общую Историю. Человек как субъект социального действия не предшествует социально-историческому процессу, а образуется совместно с другими людьми в общественно-организованной практической деятельности. Человека как субъекта, как творческое социальное начало не лепят по своему образу и подобию общественные структуры и институты, он образует себя сам по логике тех практических, деятельных социальных форм, в которые он так или иначе включается с самого рождения. Именно поэтому человек – не простая функция существующего общества, он и его отрицание в той или иной степени и форме, не только по потребностям, намерениям, но и по способностям к социальной деятельности.

Эту идею поддерживает и развивает ильенковская теория личности, согласно которой человек, являясь социальным существом, формируется и формирует свою субъектность по логике совместной социально-практической деятельности с другими людьми. Человек у Ильенкова активен как субъект социальных отношений, а форма и содержание этой активности создаются человеком в его взаимодействии с социальной средой, которая во всей полноте и детальности является уникальной для каждой конкретной личности.

Тезис постмодернизма о небытии человека, хотя и неоправданно абсолютизирован ими, все же продиктован некоторыми существующими в современной действительности явлениями и процессами. Постмодернизм фиксирует реальные черты позднего капитализма: усложнение социальных структур, рост масштаба участия масс в общественной жизни при сохраняющемся отчуждении людей от политики, углубление разделения труда, превращение потребления в важнейшую, если не основную, цель и общественного производства, и частной жизни людей, появление и распространение все более сложных и изощренных форм манипулирования общественным сознанием.

В постмодернистской интерпретации реальные общественные явления и соответствующие им формы социального поведения, имеющие объективные основания, описываются с помощью терминов «симулякры», «деконструкция», «отказ от больших нарративов» и т.п. «Если суметь расшифровать этот постмодернистский текст-тайнопись, если прорваться через завесу символов, призванных симулировать видимость, которая – в свою очередь – скрывает и деформирует сущность, и дойти до самой сути, ... то получится очень важная для понимания сегодняшней реальности картина многократного превращения содержания в неадекватные ему, маскирующие его формы, а этих превращенных форм в симулирующие их символы» [Марксизм и постмодернизм, 2009, с. 25–26].

Общественные отношения и их основа – производственные отношения, равно как и их органическая производная – система социальных интересов, маскируются в современном обществе сложным переплетением символических конструкторов, скрывающих истинное содержание социальных отношений, идеологических манипуляций и ритуализированных практик. «Это не означает, что наше общество не было когда-то, говоря объективно и с полной определенностью, обществом производства, *системой производства* и, в результате, сферой экономической и политической стратегии. Но теперь в него включается система потребления, которая является системой манипуляции знаками....Всё больше и больше фундаментальных форм деятельности наших современных обществ дают место логике знаков, предстают в рамках анализа кодов и символических систем – они от этого не становятся примитивными обществами, и проблема *исторического производства* этих знаков и кодов сохраняется целиком, – но подобный анализ должен соединиться с анализом процесса материального и технического производства как его теоретическое продолжение» [Бодрийяр, 2019, с. 17].

Потребление создает иллюзию свободы и даже творчества, захватывает социальную энергию человека, создает иллюзию осуществления своей самостоятельной бытийности. Это иллюзия, так как бытийность осуществляется здесь в конечном счете не по логике потребностей и чаяний личности, а по логике рынка, оформленной в рекламных и маркетинговых стратегиях, транслируемой через моду, через систему «знаков и символов». Однако эта логика воспринимается как нечто очень реальное, осязаемое, свое, неотчуждаемое и неподвластное влиянию внешних сил, которые «профессиональному потребителю», «потребителю-творцу» представляются враждебными не только его частной жизни, но и всей его самобытности.

В советское время отчуждение масс от политики привело, – особенно ярко это выразилось во второй половине XX в. – к массовому погружению людей в культуру. Культура в советский период воплотила «общегуманистический идеал справедливого и неотчужденного общества, существовавший до революции как некая абстракция», и благодаря созданным советской культуры образам «...вошел в ментальность, (психологию, духовную культуру) советского народа. Но по мере того, как индивид переставал быть субъектом Истории, а затем и Культуры, происходило «размывание» самого этого общественного идеала». Идеал коммунизма был воплощен в СССР в лучших образцах культуры, и потому стал понятен, осязаем, эмоционально близок и морально авторитетен для значительной части советских граждан [Булавка, 2008, с. 286–287].

Всплеск общественной активности в Перестройку довольно быстро сошел на нет, не принеся советским, а чуть позже – постсоветским гражданам – реальных политических прав, и был похоронен хаосом 1990-х. «Побег» в потребление и частную жизнь, начавшийся в постсоветской

России в конце прошлого столетия и продолжающийся до сих пор, стал своего рода сублимацией накопленной и нерастроченной потребности в социальной активности, эрзацем свободы и самореализации.

Общество потребления, освобожденное наступлением в России капитализма, захватило вчерашних советских граждан, заставляя их мириться с тяготами рыночной экономики и с отчуждением от политической свободы ради свободы потребления. «Обыватель оказался в крепких объятиях собственности, которая обеспечивала его личное благополучие. В этих условиях победил принцип “мое”, а не “наше”» [Шими́на, 2017, с. 115]. Как писал философ Рустем Ринатович Вахитов, постсоветские граждане пошли на своего рода «сделку» с государством, согласившись отдать право политического «первородства» за «чечевичную похлебку» – собственные квартиру и машину, свободу передвижения и потребления [Вахитов, 2015]. Такое соглашательство стало следствием тенденций, развившихся еще в 1970-х годах, когда советское общество, сохраняя социалистический фасад, стало превращаться, по выражению Р.Р. Вахитова, в «общество победившего мещанства» [Вахитов, 2024, с. 176].

Следуя развитой Ильенковым марксистской теории личности, можно сказать, что современное общество потребления позволяет человеку бесконечно развивать свою «дурную индивидуальность», подчеркивая свою самость и выражая свою особенность в мелочах, компенсируя таким образом отчуждение от социально значимой деятельности или ее ограничения рыночными и бюрократическими рамками. Чем меньше возможностей у личности для проявления своей сущности как индивидуально выраженного всеобщего, – т.е. чем меньше возможности для свободной общественно значимой деятельности, для участия в принятии важных для индивидов и общества решений, – тем больше активности личность проявляет для организации своей частной жизни, для защиты от чуждых ей и пугающих ее социально-политических процессов. Ограничения общественной и индивидуальной социально-политической активности обуславливают не столько укрепление лояльности общества и граждан официальной политической линии, сколько рост политической пассивности, усиление ориентаций на частную жизнь и частные интересы.

Современные общества достигают той стадии, на которой традиционные экономические, политические и интеллектуальные свободы требуют новых способов реализации, недоступных в капиталистическом обществе, даже самом развитом. Так, экономическая свобода должна бы стать свободой от экономики, т.е. от необходимости обеспечивать свое физическое существование, а политическая свобода – свободой от политики, неподвластной общественному контролю, уничтожением политики как профессиональной, обособленной от общества деятельности. Интеллектуальная свобода должна трансформироваться в свободу от профессионализации интеллектуального труда и освобождение индивидуальной мысли от диктата средств массовой информации и массовой культуры. Однако в условиях капиталистического

общества подобные политические цели кажутся утопией, хотя на самом деле такое понимание свободы противостоит базовым устоям капитализма, и уже осуществление такой свободы возможно только за его пределами [Маркузе, 2003].

Парадоксальным образом свой вклад в порабощение социального субъекта государственными структурами вносит развитие социального государства. Расширяя социальные права и гарантии для личности, оно усиливает зависимость граждан от государства [Очкина, 2019] и, кроме того, обуславливает усиление и обретение доминирующего влияния в государстве исполнительной власти, непосредственно отвечающей за перераспределительные процессы и работу секторов социального государства [Брикульский, 2024].

Такая социальная среда создает личность, реализующую стремление к свободе и самовыражению в частной жизни и потреблении. Соответственно социальная субъектность в такой среде – это субъектность пассивного наблюдателя, выбирающего лояльность не в силу убеждений, а в соответствии с логикой выживания.

Политическая пассивность и соглашательство не только ограничивают социально-историческую субъектность отдельных личностей, принявших такую компромиссную позицию, но и может создать ситуацию, при которой исключительной политической субъектностью и властью овладевает человек, бесконечно далекий от решения социально-политических задач, продиктованных потребностями прогрессивного социального развития. Коллективное ограничение субъектности наделяет, таким образом, политическими правами личность, лишенную каких бы то ни было политических целей, кроме утверждения и удержания своей власти. В научной литературе образцом описания такого исторического парадокса до сих пор является работа Карла Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» [Маркс, 1957]. Эрих Юрьевич Соловьёв в работе «Личность и ситуация в социально-политическом анализе Маркса» отмечает: «Отличительная особенность «Восемнадцатого брюмера» состоит в том, что в этом произведении кричащее несоответствие между индивидуальными возможностями Луи-Наполеона и теми действиями, которые ему удалось совершить в декабре 1851 г., не сглаживается, а подвергается анализу именно *как историческое противоречие*» (Выделено мной. – А. О.). [Соловьёв, 1991 б, с. 188].

Однако никакая социальная среда не является неким штампом, который отпечатывает в индивидах неизменный алгоритм поведения. Личность остается активной и субъектной, даже являясь по сути субъектом бездействия. От простого объекта манипуляций субъекта бездействия отличает, прежде всего, сознательность в выборе политического эскапизма или позиции пассивного наблюдателя. Кроме того, позиция субъекта бездействия динамична и адаптируется к каждой конкретной социальной ситуации, некоторые из которых могут заставить индивида отказаться от

своего выбора. Именно так осуществляется диалектическое единство уникальной личности и конкретно-исторической социальной среды, так точно и детально описанное Ильенковым.

Выводы

Проблема субъекта и субъектной деятельности человека так или иначе включена в качестве если не центральной и ключевой, то, как минимум, одной из важнейших проблематик во все философские, социологические и политологические концепции. Убегающий от свободы или одномомерный, исчезающий в ритуалах или вовлеченный в цепочку бесконечных обменов, стремящийся к справедливости или погруженный в «систему интерпретации» повседневного потребления, человек так или иначе рассматривается социальными концепциями как субъект – потенциальный, запутавшийся, поправший самого себя, но все-таки – субъект, как минимум – субъект реактивный, осваивающий обстоятельства подчиненно, без стремления их изменить.

Эвальд Ильенков именно в марксистской традиции видел теоретико-методологические возможности для понимания сущности человека, механизмов формирования и осуществления его в качестве субъекта собственной жизни и исторического процесса. Эвальд Васильевич не стремился переделать или дополнить марксизм, «ввести» в него гуманистическую составляющую, он продолжал диалектическую логику Карла Маркса, выявляя закономерности взаимодействия человеческой индивидуальности с другими индивидами, с обществом, искусством, культурой, моралью и с самой собой.

То, насколько мы ограничены в реализации своих сущностных сил, мы ограничены и в своем личностном развитии и, следовательно, не свободны, какие бы формальные права мы не имели. Чем жестче и уже рамки, в которых мы можем проявлять нашу коллективно-всеобщую индивидуальность, созидательные и творческие способности, имеющие всеобщее, всечеловеческое значение, тем меньше возможностей у нас будет для реализации себя в качестве субъекта и социального, и своего собственного развития и существования.

Даже в самых мрачных концепциях современной социальности человек, тем не менее, остается, так или иначе, субъектом своей жизни, даже если его субъектность губительна и для него, и для общества. Становясь на позицию бездействия, самоотчуждения от политики и участия в принятии важных социально-политических решений, человек сознательно или под давлением обстоятельств ограничивает свою социальную и политическую роль. Однако, если он не устраняется полностью от жизни в обществе, не становится отшельником, отрезанным от цивилизации, он остается социальным и политическим субъектом, пусть и специфическим субъек-

том бездействия. Его позиция, вплетаясь в сеть других таких позиций, создает определенные условия для формирования политической субъектности других людей. В том числе и тех, кто безуспешно отстаивает свободу для всех и, не имея необходимой поддержки, теряет свою собственную свободу или даже жизнь.

Отказ от собственной политической субъектности не есть просто политическая пассивность, безучастие, это еще и формирование условий для получения политической власти силами, враждебными и свободе, и гуманизму, и обществу как таковому. Это и ограничение социально-политической активности других людей, в том числе и «желающих странного», по выражению братьев Стругацких, – лучшей жизни и свободы для всех. Это и формирование питательной среды для деспотизма любого рода. «Всякое обращение к силе, способной гнать тупую массу в царство новой красоты перстом железным, правда, во имя ее собственной пользы – вещь опасная. Просвещенного деспотизма не бывает, деспотизм всегда непросвещенный» [Лифшиц, 2009, с. 47].

Такой вывод позволяет сделать ильенковская концепция личности как «ансамбля» человеческих отношений, и она же позволяет заключить, что позитивные тенденции в развитии социальных субъектов и социальной среды зависят от степени погруженности индивидов в культуру и социальную активность. Развитие компетентного, деятельного социального участия в решении проблем профессиональной сферы и непосредственного территориального окружения способна постепенно развить социальную субъектность граждан, стимулировать их развитие как индивидуально выраженного всеобщего, находя возможности самовыражения в социально значимой деятельности, а не в мелочном оригинальничании «дурной индивидуальности».

Понимая вслед за Ильенковым личность как «ансамбль» человеческих отношений и связывая ее жизнь и развитие с активным взаимодействием с другими людьми, социальной средой, культурой и политикой, мы можем глубже проникнуть в тайну взаимодействия человека как социального субъекта и институтов как социальных структур, являющихся рамкой для человеческой активности. Индивиды действуют по логике всей воспринимаемой ими социальной среды, индивидуализируя эту логику в соответствии со своими конкретными жизненными обстоятельствами. Однако логика социального неизбежно проявляется в индивидуальных стратегиях и моделях принятия решений. Логика индивидуальных действий, объединенных единой социальной средой, в совокупности создают новую логику развития социальных институтов, которая, в свою очередь, становится рамкой для деятельности социальных субъектов. В этой диалектической взаимосвязи личности и среды активным, творческим элементом является именно личность. Ограничивая свою социальную и политическую активность человек не перестает быть социальным субъектом, он перестает управлять своей субъектностью, но продолжает оставаться активным эле-

ментом среды других людей, влияя на условия и содержание формирования их субъектности.

Ильенковское понимание личности позволяет перенести акцент в теории и практике общественного развития с проблематики формирования и совершенствования социальных институтов на вопросы и задачи условий, факторов, характера и содержания развития личностей, социальная субъектность которых и служит активным, деятельным началом в социально-историческом процессе.

Список литературы

- Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Г.С. Батищев. *Избранные произведения*. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. – С. 91–276.
- Бодрийяр Ж. *Общество потребления*. – Москва: АСТ, 2019. – 342 с.
- Брикульский И.А. Социальное государство и парламентаризм: гармоничное соседство или режим несовместимости? // *Вестник Московского университета. Серия 11: Право*. – 2024. – Т. 65, № 3. – С. 94–119. DOI 10.55959/MSU0130-0113-11-65-3-6.
- Булавка Л.А. *Феномен советской культуры*. – Москва: Культурная революция, 2008. – 288 с.
- Булавка-Бузгалина Л.А. Маркс–XXI. Социальный прогресс и его цена: Диалектика отчуждения и разотчуждения // *Вестник Московского ун-верситета. Сер. 7: Философия*. – 2018. – № 5. – С. 73–84.
- Вахитов Р.Р. *Марксизм и классика: от Ленина к Ильенкову*. – Москва; Берлин: Директмедиа Паблишинг, 2024. – 448 с.
- Вахитов Р.Р. Радуга мыльного пузыря. (Чем подкупили простых советских людей?) // *Советская Россия*. – 2015. – 14 мая. – URL: <http://www.sovross.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=5.99809> (дата обращения: 28.02.2025).
- Ильенков Э.В. Гуманизм и наука. *Искусство и коммунистический идеал: избранные статьи по философии и эстетике*. (185–206). – Москва: Искусство, 1984. – 349 с.
- Ильенков Э.В. Что же такое личность // Ильенков Э.В. *Философия и культура*. – Москва: Политиздат, 1991. – С. 369–414.
- Ильин А.Н. Субъект в пространстве философии постмодернизма // *Информационный гуманитарный портал Знание. Понимание. Умение*. – 2010. – № 1. – С. 4–10. – URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Ilyin_Subject/ (дата обращения: 28.02.2025).
- Кемеров В.Е. Субъект, субъективность, субъектность // *Социология*. – 2024. – № 1. – С. 4–10.
- Комаров С.В. О понятиях социального и исторического субъекта / *Субъектность в современном обществе: социально-философский аспект: монография* / Д.В. Аверьянова, В.Д. Береснев, Н.И. Береснева, А.Ю. Внутских, С.Г. Зырянов, С.В. Комаров, Ю.В. Лоскутов, Л.А. Мусаелян, Н.К. Оконская, С.В. Поросянков, С.В. Рязанова, Р.К. Стерледев, Т.Д. Стерледева / под общей редакцией Ю.В. Лоскутова. – Пермь: Пермский государственный национальный исследовательский университет, 2022. – С. 9–25.
- Лекторский В.А. Об Эвальде Васильевиче Ильенкове / *Э.В. Ильенков: личность и творчество*. – Москва: Языки русской культуры, 1999. – С. 7–11.
- Лифшиц М.А. Памяти Эвальда Ильенкова // *Искусство и коммунистический идеал: избранные статьи по философии и эстетике*. – Москва: Искусство, 1984. – С. 3–7.
- Лифшиц М.А. *Почему я не модернист?* – Москва: Искусство – XX век, 2009. – 606 с. – DOI: 10.21146/2414-3715-2019-5-1-81-101

- Мамардашвили М.К. *Как я понимаю философию*. – Москва: Издательская группа «Прогресс». «Культура», 1992. – 415 с.
- Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта / *Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений*. – 2-е изд. – Москва: Государственное издательство политической литературы, 1957. – Т. 8. – С. 115–217.
- Марксизм и постмодернизм: сравнение методологий (интеллектуальный семинар) // *Альтернативы*. – 2009. – № 3. – С. 24–48.
- Марксизм и человеческая личность (Материалы дискуссии по книге А. Шаффа «Марксизм и человеческая личность») / Дерюгина А.В. (ред.). – Москва: Институт философии АН СССР, 1967. – 155 с.
- Маркузе Г. *Одномерный человек*. – Москва: АСТ, 2003. – 528 с.
- Очкина А.В. Призрак бедности и признак катастрофы // *Свободная мысль*. – 2019. – № 3 (1675). – С. 127–138.
- Соловьёв Э.Ю. «Гамлет» Шекспира в контексте эпохи // Соловьёв Э.Ю. *Прошлое толкует нас. (Очерки по истории философии и культуры)*. – Москва: Политиздат, 1991 а. – С. 127–145.
- Соловьёв Э.Ю. Личность и ситуация в социально-политическом анализе Маркса // Соловьёв Э.Ю. *Прошлое толкует нас. (Очерки по истории философии и культуры)*. – Москва: Политиздат, 1991 б. – С. 185–208.
- Суворов А.В. Экспериментальная философия (Э.В. Ильенков и А.И. Мещеряков) // *Э.В. Ильенков: личность и творчество*. – Москва: Языки русской культуры, 1999. – С. 172–199.
- Фарман И.П. Мир культуры и воображение // *Э.В. Ильенков: личность и творчество*. – Москва: Языки русской культуры, 1999. – С. 108–126.
- Шими́на А.Н., Шими́на М.А. Революция как объективное бытие диалектики // *Наука. Мысль: электронный периодический журнал*. – 2017. – Т. 7, № 1–1. – С. 113–116.

Anna Ochkina¹

**The concept of personality by Evald Ilyenkov
and the problem of social subjectivity in the modern world**

Abstract. The problem of the subject of social action is the key or at least one of the central problems in all philosophical and social concepts. The aim of the article is to analyze the problem of human personality as a social subject in the context of modern challenges. The author uses Marxist materialist dialectics as a methodology and starts from the Marxist theory of personality, most fully developed by E.V. Ilyenkov. Evald Ilyenkov, continuing the Marxist scientific and humanistic tradition, considered the essence of personality as an individualized “ensemble of social relations”. Ilyenkov understood social subjectivity as a result of the involvement of the individual in interaction with other people, mediated by social objects and relations. Ilyenkov proved that the scale of the personality and the socio-historical significance of its activities are determined by the scale of the tasks facing it and the degree to which its activities correspond to the goals of humanistic development. In modern societies, even with relatively developed institutions of democratic governance and the welfare state, there are factors that hinder the influence of individuals, groups and entire classes on power and social development. However, the alienation of the masses from politics does not lead to the loss of political subjectivity by individuals, but to the limitation and even distortion of its content.

¹ Ochkina Anna Vladimirovna, PhD in Philosophy, sociologist; ochkina@inbox.ru

Mass political passivity creates conditions for political manipulation and the concentration of power in the hands of a small group of people who enjoy the non-resistance of society. Political passivity undermines the foundations of social solidarity and complicates the implementation of free, decisive actions by politically active social groups. Thus, the individual's renunciation of his own social and political subjectivity is simultaneously an act of creating conditions for the activity of other individuals, a factor in the collective social subjectivity of society at a specific historical moment. The path to overcoming the alienation of people from their own lives lies, first of all, through the development of socio-political activity, grassroots participation in making socially significant decisions.

Ilyenkov's concept of personality focuses on the tasks and conditions, nature and content of the development of individuals, whose social subjectivity serves as an active, energetic beginning in the socio-historical process.

Keywords: Ilyenkov, Marxist dialectics, political subjectivity, freedom, alienation, political passivity, essential forces. spheres that are vital, exceptionally important for the development of essential characteristics of the individual.

For citation: Ochkina A. (2025). The concept of personality by Evald Ilyenkov and the problem of social subjectivity in the modern world. *METHOD: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION*. Part. 14. Vol. 4. No. 2, P. 69–92. <http://www.doi.org/10.31249/metod/2024.02.05>

References

- Batishhev G.S. (2015). The active essence of man as a philosophical principle. In G.S. Batishhev *Selected works* (191–276) Almaty: Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Scientific Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan. (In Russ.).
- Baudrillard J. (2019). *Société de consommation*. AST. (In Russ.)
- Brikul'skij I.A. (2024). Welfare state and parliamentarism: harmonious coexistence or a regime of incompatibility? *Moscow University Bulletin. Series 11: Law*. 65 (3), 94–119. DOI 10.55959/MSU0130–0113-11-65–3-6. (In Russ.).
- Bulavka (2008). *The phenomenon of Soviet culture*. Cultural Revolution. (In Russ.).
- Bulavka-Buzgalina L.A. (2018). Marx-XXI. Social Progress and Its Price: Dialectics of Alienation and Disalienation. *Bulletin of Moscow University. Series 7: Philosophy*. 5, 73–84. (In Russ.).
- Farman I.P. (1999). The World of Culture and Imagination. In *E.V. Ilyenkov: Personality and Creativity*. Editor-compiler I.P. Ferman (pp. 108–126) – Languages of Russian Culture” (In Russ.).
- Ilyenkov Je.V. (1984). Humanism and Science. In E.V. Ilyenkov. *Art and the Communist Ideal: Selected Articles on Philosophy and Esthetics*, (pp. 185–206). Art. (In Russ.).
- Ilyenkov Je.V. (1991). What is personality? In E.V. Ilyenkov. *Philosophy and Culture*. (pp. 369–414). M: Politizdat. (In Russ.).
- Ilyin A.N. (2010). Subject in the Space of Postmodern Philosophy. *Information Humanitarian Portal «Znanie. Ponimanie. Umenie»*, 1, 4–10. [Electronic resource] Access code: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Ilyin_Subject/. (date of access: 02/28/2025). (In Russ.).
- Kemerov, V.E. (2024). Subject, subjectivity, subjectivity. *Sociology*, 1, 4–10. (In Russ.).
- Komarov S.V. (2022). On the concepts of social and historical subject. In the book *Subjectivity in modern society: socio-philosophical aspect* / D.V. Averianova, V.D. Beresnev, N.I. Beresneva, A.Yu. and others; general editor Yu.V. Loskutov. Perm State National Research University. (In Russ.).
- Lektorskiy V.A. (1999). About Evald Vasilyevich Ilyenkov. In *E.V. Ilyenkov: personality and creativity*. (pp. 7–11). “Languages of Russian culture”. (In Russ.).

- Lifshic M. A (1984). In Memory of Evald Ilyenkov. In E. Ilyenkov. *Art and the Communist Ideal: Selected Articles on Philosophy and Esthetics* (pp. 3–7). Art. (In Russ.)
- Lifshic M.A. (2009). *Why am I not a modernist?* Publishing house “Art – XX century”. (In Russ.).
- Mamardashvili M.K. (1992). *How I Understand Philosophy*. 2 nd edition, revised and supplemented. Under the general editorship of Yu. L. Senokosov. Publishing group: “Progress”. “Culture”, 1992. (In Russ.)
- Marcuse G. (2003). *One-dimensional man*. “AST” (in Russ.)
- Marx K. (1957). The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. In K. Marx, F. Engels. *Collected Works, 2 nd ed., Vol. 8* (pp. 115–217) – State Publishing House of Political Literature. (In Russ.)
- Marxism and Postmodernism: A Comparison of Methodologies (Intellectual Workshop). (2009) *Alternatives*, 3, 24–48. (In Russ.).
- Ochkina, A.V. (2019). The Specter of Poverty and a Sign of Disaster // *Svobodnaja mysl'*, 3 (1675), 127–138.
- Shimina, A.N., Shimina M.A. (2017). Revolution as an objective being of dialectics. *Scientific-journal*, 7 (1–1), 113–116. (In Russ.).
- Solov'jov Je.Ju. (1991), a. Shakespeare's «Hamlet» in the Context of the Era. In E. Yu. Solovyov. *The Past Interprets Us. Essays on the History of Philosophy and Culture* (pp. 127–145). Politizdat. (In Russ.).
- Solov'jov Je.Ju. (1991), b. Personality and situation in Marx's socio-political analysis. In E.Yu. Solovyov. (1991) *The past interprets us. Essays on the history of philosophy and culture*. (pp. 185–208). Politizdat. (In Russ.).
- Suvorov A.V. (1999). Experimental Philosophy. (E.V. Ilyenkov and A.I. Meshcheryakov). In E.V. Ilyenkov: Personality and Creativity (pp. 172–199). “Languages of Russian Culture”. (In Russ.).
- Vahitov R.R. (2015). Rainbow of a soap bubble. (What was used to bribe ordinary Soviet people?) // *Sovetskaya Rossiya*. – 2015. – May 14. URL: <http://www.sovross.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=5.99809> (date of access: 28.02.2025). (In Russ.).
- Vahitov R.R. (2024). *Marxism and the Classics: from Lenin to Ilyenkov*. Directmedia Publishing. (In Russ.).

Вахитов Р.Р.¹
Ильенковская диалектика
и метафизика мещанства²

Аннотация. Философия Э.В. Ильенкова не теряет свою актуальность и в наши дни. Мировоззренческая подоплека философской концепции Ильенкова – борьба с мещанством, которое широко распространилось в советском обществе при жизни Ильенкова, в 1970-е. Торжеством мещанства стал постсоветский «капитализм» в России. Мировоззрение мещанства – индивидуализм, эгоизм, неверие в универсальные ценности, в истину, добро, красоту, невозможность понять высшие идеалы в силу духовной неразвитости. В философии этому соответствуют номинализм, эмпиризм, позитивизм, для которых свойственно видение в мире лишь единичных предметов, отрицание общего. С этими философскими взглядами всю жизнь боролся Ильенков. Он доказывал, что общее существует, что единичное является неотъемлемой частью диалектически устроенного целого, что идеальное и идеалы – это «зеркала» общего, созданные общественно-исторической практикой. Залог победы над мещанством, по Ильенкову – духовное развитие человека, предполагающее научение его диалектически мыслить, осознавать противоречия жизни и находить «среднее звено», соединяющее эти противоречия, снимающее напряжение между ними.

Ключевые слова: Э.В. Ильенков; мещанство; позитивизм; номинализм; метафизика; мышление; диалектика.

Для цитирования: Вахитов Р.Р. Ильенковская диалектика и метафизика мещанства // МЕТОД: Московский ежеквартальник трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 2. – С. 93–106. – DOI: 10.31249/metod/2024.02.06

Введение

Несмотря на то что Советский Союз давно уже стал историей, в кругах российских интеллектуалов интерес к творчеству советского философа Эвальда Васильевича Ильенкова только растет. В первые годы после распада СССР изучением наследия философа занимались небольшие группы его сторонников и непосредственных учеников. Основная масса историков отечественной мысли 1990-х обратилась тогда к религиозным мыслителям

¹ Вахитов Рустем Ринатович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Уфимского университета науки и технологий; Rust_R_Vahaitov@mail.ru

² Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках научного проекта № 24-18-00130.

XIX и начала XX в., которые были практически под запретом в советские времена. Сегодня ситуация совсем иная: об Ильенкове пишутся диссертации, монографии, статьи в академических журналах, выходит его собрание сочинений, в Интернете есть сайты, где выложены его главные произведения. Проводятся Ильенковские Чтения, действует философское общество «Диалектика и культура», объединяющее исследователей философии Ильенкова. Более того, у них есть в Интернете и англоязычный семинар (труды Ильенкова изучают ученые из США, Голландии, Финляндии, Италии, Греции, других зарубежных стран). Спецкурсы о философии Ильенкова читаются во многих российских вузах, но этого мало: в среде студенчества возникают кружки и молодые люди по своему почину штудируют «Диалектику идеального» или «Школа должна учить мыслить». В прошлом году был 100-летний юбилей мыслителя: прошли представительные конференции, подборки статей об Ильенкове выпустили самые крупные философские журналы России («Вопросы философии», «Логос»). Юбилейные мероприятия и публикации продолжаются, подтверждение чему – эта статья.

При этом интерес к Ильенкову только отчасти можно объяснить растущей ностальгией по СССР, которая охватила наше общество с недавних пор. Советский философ-гуманист был критиком культа личности И.В. Сталина и «темных пятен» «развитого социализма». Ни к Сталину, ни даже к Брежневу Ильенков больших симпатий не питал, и, очевидно, штудируют «Диалектику идеального» зачастую не те люди, что голосуют за Сталина и Брежнева.

Актуальность наследия Ильенкова, думаю, связана с иным. Просто общественные, да и теоретические проблемы, которые его волновали, так и не разрешены, несмотря на все произошедшие в стране изменения, а враг, с которым Ильенков боролся всю свою жизнь, продолжает торжествовать, иногда беря себе новые имена, но часто даже не скрывая своей сущности. Имя этому врагу – мещанство.

1. Победа мещанства в СССР и в России

До Октябрьской революции слово «мещанин» в российском официальном языке имело значение «горожанин». Существовало даже сословие «мещан», к которому относились простолюдины-жители городов, владевшие недвижимостью. Однако уже в русской литературе XIX в. (от А.И. Герцена до А.П. Чехова) слово «мещанин» начинает приобретать отрицательные коннотации и обозначать человека эгоистического, жадного, лицемерного и в то же время малограмотного, духовно неразвитого, но со смешными притязаниями на «культурность». В философии Серебряного века мещанство стали отождествлять с «грядущим Хамом», который появляется вместе с бездушной, безрелигиозной, технотронной цивилизацией.

Н.А. Бердяев писал: «корень мещанства в умалении ценностей, в постепенном превращении великого в малое и в ничто, мировой трагедии – в мещанскую драму, комедию и наконец в пошлый фарс» [Бердяев, 1907, с. 413–414].

С точки зрения философии марксизма мещанин – это мелкий буржуа, известный персонаж марксистской картины мира, описанный еще самим Марксом. «Мещанство – социально-психологический тип личности и система ценностей, генетически связанные с образом жизни и сознанием мелкого буржуа» – провозглашает «Новая философская энциклопедия» [Зубец]. Связь мещанства с миром капитализма очевидна – распад традиционной общины, возникновение городов-«плавильных котлов» капиталистической цивилизации породил мещан как маргинальный слой людей, оторвавшихся от деревенского, «общинного» мира, превратившихся в индивидуалистов по своим жизненным принципам, но в силу культурной неразвитости неспособных к культурному цветению индивидуализма, характерному для «высокой» буржуазной культуры.

В советский период мещанство стало объектом беспощадной критики и даже кое-где политического преследования. Мещанство (как мы видели, не без оснований на то) приравнивалось к буржуазности и обвинения в «мещанских настроениях» на партийном или профсоюзном собрании могли повлечь за собой очень неприятные последствия. Мещанин воспринимался как антипод положительного героя советского мировоззрения – строителя социализма, человека труда, энтузиаста и коллективиста. И в общем-то, если оставить в стороне пафосную форму обвинений, отчасти так оно и было. Мещане объективно противостояли утверждению и бытию социалистического общества и государства. Не потому что они сознательно были против них (на уровне сознания они, как и большинство советских людей, были вполне искренними носителями официальной идеологии), а потому что сам их образ жизни, система жизненных ценностей, выражаемых нехитрыми поговорками «моя хата с краю», «каждый за себя», плохо совмещались с призывами к пролетарской солидарности и служения социалистическому государству. Впрочем, было бы неправильным считать, что в СССР существовала некая социальная прослойка «мещан по преимуществу». Граница между настоящим советским гражданином и «презренным мещанином» проходила «через сердце» почти каждого жителя СССР. Проще говоря, почти каждый человек общества «реального социализма» отчасти был индоктринированным героем, отчасти – мещанином. Кроме того, существовала диалектическая связь между «идейными советскими энтузиастами» и «мещанами»: чем сильнее в определенный исторический период были первые, тем больше в обществе через некоторое время становилось вторых.

Период «оттепели», на который пришлось становление и взлет таланта Э.В. Ильенкова, был последней в истории СССР «эпохой веры» или «анти-мещанской эпохой». Молодежь этой эпохи (к ней относился и Ильенков,

которому в год XX съезда КПСС было 32 года) мечтала о победе коммунизма во всем мире, об освоении космического пространства, вела споры о «физиках» и «лириках», о кибернетике и «идеальном». Конечно, не все были таковы: имелись и «ловчи́лы», спекулянты, карьеристы, подхалимы, но я говорю об общем векторе, общем настроении; даже мещане того времени стеснялись своего мещанства. А вот следующий период – «эпоха застоя» стал периодом роста и укрепления советского мещанства¹. Это время, когда советское общество начинают буквально «пропитывать» настроения накопительства, вещи́зма, карьеризма, цинизма. Возникает и принимает чудовищные размеры «черный рынок», своего рода паразитический капитализм внутри социалистической экономики. С трибун собраний и съездов продолжают звучать слова о противостоянии Западу, об антигуманности капитализма, о социалистических ценностях, но подспудно в умах начинает господствовать настоящее преклонение перед Западом, его материальной и духовной культурой (одеждой и автомобилями, музыкой и фильмами). В идеологию марксизма уже мало кто верит, хотя большинство еще продолжает изображать из себя лояльных «строителей коммунизма». Обсуждение причин мещанского перерождения советского общества, произошедшего в 1970-е, увело бы нас далеко в сторону, но, безусловно, здесь сыграла свою роль «незавершенность модернизации», на которую указывает А.Г. Глинчикова [Глинчикова, Синеокая, Степанянц, 2017]. Большевики попытались строить социализм в стране с многомиллионным крестьянством, выросшим на специфичном полуазиатском мировоззрении, не знавшим до этого начал европейского Просвещения и не успевшим проникнуться ими за несколько десятилетий ускоренной модернизации.

Автор фундаментальной монографии о мещанстве и социализме А.С. Арапов справедливо заключил: «Сложившееся в нашей стране мещанское общество при той политике, которую вело руководство страны в последние годы, ничем иным кроме капитуляции перед буржуазией завершить свое развитие не могло... На смену поколениям героев и мучеников революций и войн, подвижников великих строек, пришли антигерои – беззастенчивые, циничные люди без совести и чести, как-то легко, без особых сомнений, по-торгашески сдавшие социализм, вместе со всей страной и ее народом... Это был апофеоз воинствующего мещанства, торжественное возведение его на царство» [Арапов, 2008, с. 138].

Действительно, «перестройка» и последовавшая за ней эпоха постсоветской, ельцинской России, стали апофеозом торжествующего мещанства. Насмешки над высокими и гуманистическими идеалами, презрение к своей Родине и возвеличение Запада, которое раньше выражалось в разговорах на мещанских кухнях, теперь стали содержанием программ телевидения и статей в официальных журналах. Идеологи перестройки и либерализма бросились с каким-то остервенением очернять и хаять советских

¹ См. об этом нашу статью: [Вахитов, 2024].

героев, советские идеалы и восхвалять то, что раньше осуждалось – гедонизм как жизненное кредо, имморализм и цинизм. Мещанин, уже не стесняющийся своего мещанства, а гордящийся им, насаждающий его как норму, стал героем «нового времени».

Если в 1991 г. в нашей стране и произошла революция, то это была, пожалуй, первая в истории революция, в ходе которой одурманенные пропагандой западного «общества потребления» массы отказались от реальных социальных благ и гарантий ради мишуры и даже миазмов потребительства – ста сортов колбасы в магазине и порнографии по телевидению и в кино. Ильенков не дожил до этого. Даже скрытое и подспудное торжество мещанства в конце 1970-х сломало его и подвело к роковому решению. Но скорее всего, он бы не был удивлен развитием событий, ибо он хорошо знал, что внутри советского общества уже родился и растет «чужой». И он очень хорошо понимал суть этого «чужого»...

2. Позитивизм как мещанство в философии и борьба с ним Э.В. Ильенкова

Понятно, что Ильенков был философ, а не публицист и его преимущественно занимали специфически-философские вопросы и споры, далекие от споров об упадке нравов и мещанском вырождении (хотя и в газетной и журнальной публицистике он посильно участвовал). Однако философия всегда пусть по-своему, на своем специфичном языке, но обсуждает темы, которые волнуют все общество. Не будет преувеличением сказать, что мещанство и мелкобуржуазность, в сфере обыденной жизни проявлявшиеся как эгоизм, конформизм, потребительство, на уровне науки и философии являли себя как позитивизм и метафизика. А именно позитивизм и метафизика были главными философскими врагами Ильенкова.

Сказанное требует разъяснений.

Суть мещанской идеологии сводится к эгоизму и индивидуализму. Об этом писал и А.М. Горький в «Записках о мещанстве»: «Мещанин не способен видеть ничего, кроме отражений своей серой, мягкой и бессильной души» [Горький, 1953, с. 346]. Гегель выразился по тому же поводу еще более хлестко: «Для лакея нет героя не потому, что герой не является таковым, а потому, что лакей есть лакей. Человек хочет приблизиться к тому, что вызывает восхищение, – к великому, – он либо возвышается до него, возвышает свое понятие, либо снижает великое до своего уровня» [Гегель, 1990, с. 415]. Итак, мещанину недоступны высоты универсальных категорий культуры – истины, добра, красоты, мужества, героизма. Мещанин не интересуется общим благом и искренне считает других, кто им интересуется, к нему стремится, готов на жертвы ради него, либо людьми наивными и глупыми либо хитрыми притворщиками. Ни во что общее и универсальное мещанин не верит, его заботит лишь свое собственное,

индивидуальное, личное. «Основные ноты мещанства – уродливо развитое чувство собственности, всегда напряженное желание покоя внутри и вне себя, темный страх пред всем, что так или иначе может вспугнуть этот покой...» – заключает Горький [Горький, 1953, с. 341].

Конечно, таков мещанин открытый, искренний, не обманывающий ни себя, ни других. Но человек существо сложное и развитие общества парадоксально. Иногда мещане превращаются в рьяных защитников «классических», «традиционных» ценностей, как это было в «эпоху застоя», где мещанский цинизм соседствовал с фальшивой выпендренной псевдопатриотической пропагандой. Увы, похоже, и сейчас мы переживаем схожий период метафизического отрицания цинизма и космополитизма 90-х. Но и в прославлении традиционных и классических ценностей мещанин остается мещанином, он воспринимает их односторонне, грубо, поверхностно, он не способен понять их сути. Александр Блок очень хорошо описал в своей поэме «Возмездие» эту мещанскую буржуазную подмену классических ценностей:

Там – вместо храбрости – нахальство,
А вместо подвигов – «психоз»,
И вечно ссорится начальство,
И длинный громоздкой обоз
Волочит за собой команда,
Штаб, интендантов, грязь кляня,
Рожком горниста – рог Роланда
И шлем – фуражкой заменя...

Итак, в основе мировоззрения мещанства – утверждение индивидуального, отрицание универсального, общего... Если перевести это на язык философии, то мы получим метафизическую базу позитивизма – номинализм. Э.В. Ильенков подверг его острой и глубокой критике еще в первой своей книге «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” К. Маркса» (которая представляла собой сокращенный, подвергнутый цензуре вариант рукописи «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении»). Там философ характеризует как вульгарно-материалистический, номиналистический взгляд на вещи, согласно которому мир единичных, чувственно данных вещей – реальность, «конкретное», а понятия, общее, идеальное – лишь «пар над реальностью», нечто почти иллюзорное, субъективное, «абстрактное». Ильенков так описывает это мировоззрение, характерное для ранних этапов капитализма: «Многообразный, чувственно воспринимаемый человеком мир единичных вещей и явлений стал теперь в глазах человека той единственно достойной уважения и изучения реальностью, по сравнению с которой мир теоретических формул оказывался лишь бледной тенью, обедненным выражением, слабым схематическим подобием, очень несовершенным, сухим и тощим – «абстрактным» [Ильенков, 2019, с. 32]. Человек в этой философии

тоже представал как «гносеологический робинзон», чистая индивидуальность, лишенная сущностных, реальных связей с другими людьми, а общество и различные его структурные формы (классы, сословия и т.д.) – как нечто вторичное, искусственное, результат взаимовыгодных договоренностей. Лишь в диалектической философии – у Г.В.Ф. Гегеля, а затем – К. Маркса, Ф. Энгельса и В.И. Ленина восстанавливается, по Ильенкову, истина о мире и показано, что реальность, которая дана нам как общественно-историческая практика, уже содержит в себе общее. Предметы окружающего нас мира, как они открываются нам в историческом опыте, это не механическая сумма единичных вещей, а вещи, увязанные между собой в универсум, многообразное, сложное единство, «конкретное»¹, целое, которое включает в себя элементы, диалектически отражающие и повторяющие законы этого целого. В статье «О всеобщем» Ильенков пишет об «объективной реальности “всеобщего”», но отнюдь не в смысле Платона и Гегеля, отождествляющих это всеобщее с “мыслью”, существующей якобы до, вне и совершенно независимо от человека и человечества... В смысле закономерной связи материальных явлений, в смысле закона их сцепления в составе некоторого – каждый раз конкретно очерченного – целого, в составе саморазвивающейся “тотальности”...» [Ильенков, 1991, с. 327]. Это же касается и человека, который в сущности своей – «ансамбль общественных отношений» (К. Маркс). То конкретно-общее, которое присутствует в каждом человеке и превращает его из абстрактного индивида в конкретного, т.е. увязанного со всеми людьми представителя общества – это способность трудиться, превращать «первую природу» во «вторую», в культуру.

Итак, общее по Ильенкову реально. Оно объективно наличествует в самой природе, в общественно-исторической практике, в культуре и в создающем ее обществе, наконец, – в человеке. Именно с реальным существованием общего и связано бытие идеального, как его понимал Ильенков. Как мы видели, это ильенковское «идеальное» – не вечная неизменная субстанция, тождественная с общим, как у Платона и философов его традиции. Ильенков – наследник традиции не Платона и Плотина, а Гегеля и Маркса. А у Гегеля идеальное появляется не в самом начале диалектического саморазвития Абсолютной Идеи, а лишь на стадии, когда возникает человеческое «Я», посредством которого реальное или наличное бытие (Dasein) способно противопоставить себя себе в мышлении. Гегель пишет: «...идеальность есть отрицание реального, но при том такое, что последнее в то же время сохраняется, виртуально содержится в этой идеальности, хотя и не существует больше» [Гегель. 1977, с. 132]. Идеальное – представление в одной вещи (например, в слове, в художественном образе, в философском понятии) внутреннего закона существования другой, реальной вещи. Маркс использует такое же понимание идеального, рассуждая в

¹ Латинское «concretus» и означает – сгущенный, уплотненный, сросшийся.

«Капитале» о выражении меновой стоимости одной вещи в «материальном теле», потребительной стоимости другой вещи. Ильенков, следуя Марксу, ищет тайну идеального также в мире материального производства, культуры, практики.

Тут мы подходим к ильенковской проблематике идеала. Идеалы – такие как Истина, Добро, Красота, Справедливость – это не результаты договоренностей индивидов, как воспринимают их духовно-близорукие релятивисты-мещане (отрицание общего всегда приводит к релятивизму!). Идеалы, извините за тавтологию, – идеальны, а идеальное у Ильенкова – это зеркала, в которых отражается общее, тотальность, внутренние законы существования вещей природы, культуры, и в том числе – законы бытия живых, конкретных людей. В идеалах отражается «лучшее “Я” человека». «...существуя лишь в воображении – пишет Ильенков – идеал “обладает практической силой”, служит образцом, регулирующим реальное поведение человека» [Ильенков, 2020, с. 325–326]. Но если это «лучшее Я» отражается в амальгаме идеала, значит, оно есть и в самом человеке! Внутри любого, даже самого дурного, развращенного, опустившегося человека есть Человек как конкретно-всеобщее, Человек, каким он должен быть при гармоническом развитии его самого и общества, марксистский аналог «образа Божьего» (хотя Ильенков, верно, предпочел бы сказать: образ Человека коммунистического будущего) пусть и уже почти невидимый из-за тех деформации, которые нанесла этому «внутреннему Я» реальная, сегодняшняя, щедрая на страдания и несправедливости жизнь. Проблема лишь в том, что мещанин не способен увидеть в других людях (да и в себе!) это «лучшее Я». Мирок мещанина настолько узок, зеркало его сознания настолько грязно и тускло, что ему недоступны свет Истины, Добра и Красоты, и он считает, что и другие никогда не видели этого света, а даже если и говорят об этом, то из желания покрасоваться, выглядеть «культурно», «прилично». Поэтому он и ненавидит всех, кто выше его, обладает более широким кругозором, более развитым духом, умом, эстетической способностью.

3. Диалектика и преодоление мещанской узости

Как же бороться с этой мещанской узостью? Делать это при помощи обличений на собраниях, с экранов ТВ, со страниц журналов и газет бесполезно. Мещанин не изменится, если ему указать на примеры героизма, если сказать ему об истине и патриотизме. Он либо решит, что это при творство, принятые в обществе «правила игры», позволяющие выжить и продолжать «делать свои дела», либо скажет, что он – тоже патриот и нечего его учить жить... Правда, патриотизм для него – не любовь к своей Родине и своему народу, а ненависть к другим народам. То есть истинный патриотизм ему неведом. Не потому, что он глуп (мещанин неразвит духовно, но иногда вовсе не глуп!), а потому что у него нет духовного «ор-

гана», духовной способности, «зрения души», при помощи которых можно увидеть эти истинные ценности, эти идеалы, которые не следует путать с метафизическими идолами. Конечно, я говорю о диалектике. Один из лучших русских диалектиков XX в. (к которому, кстати, Ильенков, знакомый с ним лично, относился с подчеркнутым уважением) – Алексей Федорович Лосев – сказал: «Диалектика абсолютно нетеоретична; диалектика не есть никакая теория. Диалектика есть просто глаза, которыми философ может видеть жизнь» [Лосев, 1993, с. 625]. А Платон говорил ученикам, что, «когда он открыл идеи, ему показалось, будто у него открылся еще один глаз» [Анонимные пролегомены к платоновской философии, 1998, с. 481]. Действительно, диалектика – это просто непосредственное видение мира, доступное далеко не всем, потому что оно не дано нам естественным путем, ему нужно учиться! Суть его в том, что существующие в нашей жизни противоречия, которые многие стараются не замечать, потому что осознавать их зачастую мучительно и лицемерие их и толкает людей к релятивизму, скептицизму, т.е. к пораженчеству, признанию бессилия ума... предстают как разные аспекты одного целого! Представьте себе существ мира двух измерений. Им показывают прямоугольник и круг и говорят, что возможно, это одна и та же вещь. Они возмущены: «что общего между кругом и прямоугольником? Они совсем не похожи друг на друга! Вещь может быть либо прямоугольной, либо круглой формы, третьего не дано!». Однако, тот, кто так утверждал, прав, просто он находится в мире трех измерений и перед ним – цилиндр, проекции которого в двухмерном пространстве – круг и прямоугольник. И чтоб понять, что он прав, надо вырваться из узкого, двухмерного мерка, надо взглянуть на него извне, надо чтоб «открылся еще один глаз».

Именно об этом и пишет Э.В. Ильенков в статье «Школа должна учить мыслить» (и в одноименной главе книги «Идолы и идеалы»). Там он утверждает, что диалектика есть не что иное как умение «видеть противоречие, а затем – находить ему действительное разрешение на пути конкретного рассмотрения вещи, действительности, а не путем формально-словесных манипуляций, замазывающих «противоречия» [Ильенков, 2020, с. 66]. Разрешение это связано с нахождением «связующего звена», «среднего члена», позволяющего увидеть картину в ее целостности. Ильенков пишет: «Переход от одного к другому вообще – от А к не-А ... может быть осуществлен только через «опосредующее звено», через «средний член умозаключения», как его называют в логике, – через «третье». Нахождение такого среднего члена всегда и составляет главную трудность задачи. Здесь как раз и обнаруживается наличие или отсутствие «остроумия», «находчивости» и т.п. качеств «ума». Это искомое «третье» всегда и обладает ярко выраженными диалектическими свойствами. А именно, – оно должно одновременно заключать в себе и характеристики А, и характеристики Б (т.е. «не-А»). Для А оно должно представлять Б; а для Б – быть образом А. Как дипломат в чужой стране «представляет» собою не свою

персону, а свою страну» [Ильенков, 2020, с. 67]. Ильенков иллюстрирует свою мысль примером из любимого им Маркса. Главное противоречие капиталистической экономики, которое не смогла объяснить домарксова политэкономия, состояло в следующем. С одной стороны, капитал есть самовозрастающая стоимость, т.е. капитал в ходе торговых операций должен расти (и растет!), ведь сама формула капитала подразумевает, что капитал авансируется в товар (Д превращается в Т), а потом продажа товара увеличивает капитал (Т превращается в Д). А с другой стороны, товарно-денежный обмен – это обмен эквивалентов, т.е. равных стоимостей. Как же капиталисту удастся «купить товары по их стоимости, продать их по их стоимости и все-таки извлечь, в конце концов, из этого процесса больше стоимости, чем он вложил в него»? [Ильенков, 2020, с. 68] Маркс нашел ответ: за счет того, что капиталист обнаружил на рынке товар, обладающий необычным свойством: его потребление не уменьшает, а увеличивает его стоимость! Этот «волшебный товар» – рабочая сила пролетария. Это и есть, по Ильенкову, то «среднее, опосредующее звено», при помощи которого преодолевается противоречие между тезисом: «капитал – самовозрастающая стоимость» и антитезисом: «стоимость не может расти за счет товарно-денежного обмена». Рабочая сила пролетария – «это – единственный предмет, который ... строго подходит под все теоретические определения “товара” с точки зрения которых рождение капитала – акт “незаконный”..., и в то же время – в строжайшем согласии с законом – рождающий это “незаконное” детище – прибавочную стоимость, капитал.. – заключает советский философ. – ...Найден такой факт – такой непосредственно реальный, конкретнонаглядный факт – и разрешено “логическое противоречие”, без него и помимо него неразрешимое» [Ильенков, 2020, с. 394].

Именно диалектический взгляд на вещи, раскрывающий связь между противоположностями, позволил Марксу разрешить эту загадку. И именно диалектический взгляд на вещи отличает духовно развитого, способного к творческому мышлению человека от мещанина. Мещанин – стихийный метафизик, он видит только одну сторону, одну грань сложного, многогранного факта, из каковых складывается наша реальная жизнь. Он мыслит абстрактно, как та торговка из статьи Гегеля «Кто мыслит абстрактно?», переведенной Э.В. Ильенковым. Но при этом он совершенно убежден в своей правоте и презирает и ненавидит всех, кто с ним не согласен. Самодовольство, уверенность в обладании истиной – неотъемлемое свойство мещанина, которое является причиной его вопиющей ограниченности, ведь если ты считаешь, что уже нашел истину, ты не будешь ее искать, т.е. стремиться к познанию...

Учить кого-либо диалектике – значит, учить мышлению. Собственно, любой акт мышления диалектичен, если, конечно, под мышлением понимать творческий процесс преодоления противоречий, которые ставит перед человеком сама жизнь, а не оперирование понятиями по заранее данным формальным правилам, зачастую даже без получения нового зна-

ния, что называют мышлением плохие учебники логики. Диалектически мыслит даже маленький человечек, когда он осваивает элементарные бытовые операции – вроде использования ложки во время трапезы. В статье под названием «Поэма о ложке» Ильенков утверждает, что именно с этого простейшего действия – использования ложки начинается формироваться «индивидуальность, способная не только глядеть на окружающий мир и удивляться его непостижимому разнообразию, но и постигать в понятиях это разнообразие», способность «способность мыслить, ... думать, ... творить чудеса», которая в идеале дает возможность стать гением, «писать «Войну и мир», «Волшебную флейту», «Сикстинскую мадонну», «Теорию относительности» и «Капитал» [Ильенков, 2018, с. 250–251]. Могут спросить: «а где же диалектическое мышление в научении ребенка есть кашу ложкой?». Мы уже говорили о том, что диалектика начинается с обнаружения и заострения противоречия, которое кажется неразрешимым, обнаружения и осознания тезиса и антитезиса, которые друг с другом, кажется, никогда не сойдутся. В нашем случае тезис – желание ребенка засунуть в кашу пальцы и есть ее рукой, как диктует ему биологический инстинкт, возбужденный видом и запахом пищи. Антитезис – запрет со стороны взрослых поступать так, как диктует биология, как поступают животные. «Средняя часть», «связующее звено», которое позволит удовлетворить и биологическое требование – принять пищу и требование взрослых – сделать это не так, как делают животные, есть ложка – предмет культуры, специально созданный для приемлемого обществом удовлетворения голода. Ребенок может еще не разговаривать, но если он понял, для чего нужна ложка и стал ее использовать по назначению, он уже начал мыслить, да еще и мыслить диалектически. И эта способность диалектически мыслить позволяет ему сделать еще один шагочек по пути духовного развития, становления как полноценной человеческой личности, раскрытия своих внутренних человеческих потенций. Поэтому маленький ребенок, даже родившийся и растущий в семье мещан, вовсе не мещанин, а маленький гений – почемучка-ученый, играющий творец. Мещанином он станет, когда ему внушат, что есть строго заведенные правила, которым нужно следовать, а не выдумывать что-то новое, что нужно жить ради себя, а не ради общества, не ради истины, не ради добра (а пока он был ребенком, он только и делал, что приобщался к этим истине и добру через творчество и общение)...

И дело, конечно, не в «плохих родителях-мещанах», дело в том, что существует такое больное, уродливое общество – капитализм, где дух рынка все соотносит с деньгами, все релятивизирует, и поэтому оттуда изгоняется высокое, красивое, светлое, разумное и люди превращаются в односторонние, убогие личности – мещан, буржуа, которые смотрят на все метафизически, которым неведома диалектика творчества. И с этим обществом и его метафизическим мировоззрением всю жизнь вел войну советский философ-диалектик Э.В. Ильенков.

Заключение

Подведем итог. Философия Э.В. Ильенкова не теряет свою актуальность и в наши дни, и это не случайно. Мировоззренческая подоплека философской концепции Ильенкова – борьба с мещанством, которое широко распространилось в советском обществе при жизни Ильенкова, в 1970-е. Торжеством же его стал постсоветский «капитализм» в России. Итак, в наши дни мы еще в большей степени сталкиваемся с проблемой засилья мещанства, чем во времена Ильенкова.

Мировоззрение мещанства – индивидуализм, эгоизм, неверие в универсальные ценности, в истину, добро, красоту, невозможность понять высшие идеалы в силу духовной неразвитости. В философии этому соответствуют номинализм, эмпиризм, позитивизм, для которых свойственно видение в мире лишь единичных предметов, отрицание общего. Ильенков указывал на узость и ошибочность таких взглядов. Он доказывал, что общее существует, что единичное является неотъемлемой частью диалектически устроенного целого, что идеальное и идеалы – это «зеркала» общего, созданные общественно-исторической практикой. Залог победы над мещанством, по Ильенкову, духовное развитие человека, предполагающее научение его диалектически мыслить, осознавать противоречия жизни и находить «среднее звено», соединяющее эти противоречия, снимающее напряжение между ними.

Список литературы

- Анонимные пролегомены к платоновской философии // Платон. Диалоги. – Москва: Мысль, 1998. – С. 476–505
- Арапов А.С. Мещанство и социализм. Очерки социальной психологии. – Нижний Новгород: Изд-во НижГМА, 2008. – 291 с.
- Бердяев Н.А. Демократия и мещанство // Бердяев Николай. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные. (1900–1906). – Санкт-Петербург: Издание М.В. Пирожкова, 1907. – С. 412–418.
- Вахитов Р.Р. Идеальное в эпоху торжествующего мещанства. Историко-культурный контекст и актуальность философии Эвальда Ильенкова // Логос. – 2024. – Т. 34, № 2: Казус Европа. – С. 171–194.
- Гегель Г.В.Ф. Философия права / пер. с нем. Б.Г. Столпнера, М.И. Левиной; Академия наук СССР, Институт философии. – Москва: Мысль, 1990. – 524, [2] с.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа / пер. с нем. Б.Г. Столпнера; Академия наук СССР, Институт философии. – Москва: Мысль, 1977. – 471 с.
- Глинчикова А.Г., Синюкова Ю.В., Степанянц М.Т. Архаизация: поворот вспять или мобилизация к будущему? // Философский журнал. – 2017. – Том 10, № 3. – С. 133–152.
- Горький М. Собрание сочинений: в 300 томах. Том 23. Статьи. 1895–1906. – Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1953. – 464 с.
- Зубец О.Л. Мещанство // Институт философии Российской академии наук. – URL: <https://iphras.ru/elib/1889.html> (дата обращения: 20.09.2024).
- Ильенков Э.В. Философия и культура. – Москва: Политиздат, 1991. – 464 с.

- Ильенков Э.В. Идеальное и реальность. 1960–1979. – Москва: Канон-плюс, 2018. – 528 с.
- Ильенков Э.В. Абстрактное и конкретное. Собрание сочинений. Том 1. – Москва: Канон-плюс, 2019. – 464 с.
- Ильенков Э.В. Идеал. Собрание сочинений. Том 3. – Москва, Издательство Канон-плюс, 2020. – 512 с.
- Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – Москва: Мысль: Российский открытый университет, 1993. – С. 613–801.

Rustem R. Vakhitov¹
Ilyenkov's Dialectic
and Metaphysics of Philistinism

Abstract. The philosophy of E.V. Ilyenkov does not lose its relevance in our days. The ideological background of Ilyenkov's philosophical concept is the struggle against philistinism, which was widespread in Soviet society during Ilyenkov's lifetime, in the 1970 s. The triumph of philistinism was post-Soviet “capitalism” in Russia. The worldview of philistinism is individualism, selfishness, disbelief in universal values, in truth, goodness, beauty, and the inability to understand higher ideals due to spiritual underdevelopment. In philosophy, this corresponds to nominalism, empiricism, and positivism, which are characterized by seeing only single objects in the world and rejecting the common. Ilyenkov struggled with these philosophical views all his life. He argued that the common exists, that the singular is an integral part of a dialectically arranged whole, that the ideal and ideals are “mirrors” of the common, created by socio-historical practice. The key to victory over philistinism, according to Ilyenkov, is the spiritual development of a person, which involves teaching him to think dialectically, to realize the contradictions of life and to find a “middle link” that connects these contradictions, relieving tension between them.

Keywords: EV Ilyenkov; philistinism; positivism; nominalism; metaphysics; thinking; dialectics.

For citation: Vakhitov R.R. (2024) Ilyenkov's Dialectic and Metaphysics of Philistinism. *METHOD: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION.* – Moscow, 2024. – Part. 14. Vol. 4, No. 2. P. 93–106. <http://www.doi.org/10.31249/metod/2024.02.06>

References

- Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy (1998). *Plato's Dialogues*, Moscow, Mysl Publishing house. 607 p. (In Russ.).
- Arapov A.S. (2008). *Philistinism and socialism*. Essays on Social Psychology Nizhny Novgorod: NizhGMA Publishing House. 291 p. (In Russ.).
- Berdyayev N.A. (1907). Democracy and philistinism. *Berdyayev Nikolay Sub specie aeternitatis. Philosophical, social, and literary experiences.* (1900–1906) St. Petersburg. Edition by M.V. Pirozhkov. 655 p. (In Russ.).
- Vakhitov R.R. (2024). The ideal in the era of triumphant philistinism. Historical and cultural context and relevance of Evald Ilyenkov's philosophy. *Logos* Vol. 34 N 2 Incident Europe pp. 171–194 (In Russ.).

¹ **Vakhitov Rustem Rinatovich**, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies at Ufa University of Science and Technology; Rust_R_Vahaitov@mail.ru

- Hegel G.V.F. (1990). *Philosophy of Law*. Translated from German by B.G. Stolpner and M.I. Levina. Academy of Sciences of the USSR. Institute of Philosophy. Mysl Publishing House, Moscow. 524 [2] p. (In Russ.).
- Hegel, G.V.F. (1977). *Encyclopedia of Philosophical Sciences*. Volume 3. Philosophy of the Spirit. Translated from German by B.G. Stolpner. Academy of Sciences of the USSR. Institute of Philosophy. Publishing house of socio-economic literature "Mysl" M. 471 p. (In Russ.).
- Glinchikova A.G., Sineokaya Y.V., Stepanyants M.T. [2017] Archaization: a reversal or mobilization for the future?//*Philosophical Journal* Vol. 10. No. 3. pp. 133–152 (In Russ.).
- Gorky M. (1953). *Collected works in 300 volumes*. Volume 23 of the Article. 1895–1906 State Publishing House of Fiction Moscow 464 p. (In Russ.).
- Zubets O.L. (2024). *Philistinism*// Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences URL: <https://iphras.ru/elib/1889.html>
- Ilyenkov E.V. (1991). *Philosophy and Culture*, Moscow, Politizdat. 464 p. (In Russ.).
- Ilyenkov E.V. (2018). *Ideal and reality*. 1960–1979 Moscow, Publishing House "Canon-plus" / 528 p (In Russ.).
- Ilyenkov E.V. (2019). Abstract and concrete. *Collected works*. Volume 1. Moscow, Publishing House. "Canon-plus" 464 p. (In Russ.).
- Ilyenkov E.V. (2020). *Ideal*. *Collected works*. Volume 3. Moscow, Canon-plus Publishing House 512 p. (In Russ.).
- Losev A.F. (1993). Philosophy of the name// Losev A.F. *Genesis. Name. Space*. Publishing house "Mysl" Russian Open University. Moscow, 958 p. (In Russ.)

КОСМОЛОГИЯ ОТ ЭВАЛЬДА

DOI: 10.31249/metod/2024.02.07

Ильенков Э.В. Космология духа¹

Попытка установить в общих чертах объективную роль мыслящей материи в системе мирового взаимодействия (Философско-поэтическая фантазмагория, опирающаяся на принципы диалектического материализма).

Аннотация. Философско-поэтическая фантазмагория, опирающаяся на принципы диалектического материализма.

Ключевые слова: космология; дух; материя; мыслящая материя; диалектический материализм; тепловая смерть Вселенной.

Для цитирования: Ильенков Э.В. Космология духа // МЕТОД: Московский ежеквартальник трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 2. – С. 107–134. – DOI: 10.31249/metod/2024.02.07

Не делая преступления против аксиом диалектического материализма, можно сказать, что материя постоянно обладает мышлением, постоянно мыслит самое себя.

Это, конечно, не значит, что она в каждой своей частице в каждое мгновение обладает способностью мыслить и актуально мыслит. Это верно по отношению к ней в целом, как к бесконечной во времени и в пространстве субстанции.

Она с необходимостью, заложенной в ее природе, постоянно рождает мыслящие существа, постоянно воспроизводит то там, то здесь орган мышления – мыслящий мозг. И, в силу бесконечности пространства, этот орган, таким образом, существует актуально в каждый конечный момент

¹ Комментарий (Ред.) Установить год написания «Космологии» не представляется возможным. Скорее всего работа начала 1950-х годов. В урезанном виде она увидела свет в журнале «Наука и религия» (№ 8–9, 1988), а целиком была напечатана в сборнике трудов Э.В. Ильенкова «Философия и культура» (М.: Политиздат, 1991). Из текста выпала пара фраз, а на месте слова «далекая» случайно оказалась «диалектика». Кроме того, по издательским канонам советских лет, ссылки «освежались»: все цитируемые Ильенковым места из Энгельса даны в виде авторских ссылок, но другом, более новом переводе.

Настоящий текст «Космологии духа» воспроизводится по хранящейся в архиве философа чистовой, аккуратно переплетенной машинописной копии.

времени где-то в лоне бесконечного пространства. Или, наоборот, в каждом конечном пункте пространства – на этот раз уже в силу бесконечности времени – мышление тоже осуществляется рано или поздно (если эти слова вообще применимы к бесконечному времени), и каждая частица материи в силу этого когда-нибудь в лоне бесконечного времени входит в состав мыслящего мозга, т.е. мыслит.

Поэтому и можно сказать, что в каждое актуально данное мгновение времени мышление свойственно материи: если в одной точке бесконечного пространства материя губит орган мышления, мыслящий мозг, то с той же железной необходимостью она воспроизводит его в то же время в какой-то другой точке.

Орган, посредством которого материя мыслит самое себя, таким образом, не исчезает ни в один из моментов бесконечного времени, и материя, таким образом, постоянно обладает мышлением как одним из своих атрибутов. Утратить она его не может ни на одно мгновение. Более того, приходится допустить, что актуально мыслящий мозг всегда существует в лоне бесконечности одновременно во всех фазах своего развития: в одних точках – в стадии возникновения, в других – в фазе заката, в третьих – на ступени высшего расцвета своего развития и могущества.

«Материя в своем вечном круговороте движется согласно законам и на известной ступени должна – то в одном месте, то в другом – производить с необходимостью в органическом существе мыслящий дух» (Диалектика природы)¹. В этом смысле диалектический материализм в рациональной форме восстанавливает простое и глубокое положение Бруно – Спинозы: в материи в целом развитие в каждый конечный момент времени актуально завершено, в ней одновременно актуально осуществлены все ступени и формы ее необходимого развития. Взятая в целом, материя не развивается – она не может утратить ни на один миг ни одного из своих атрибутов, как не может обрести и ни одного нового атрибута.

Это, естественно, не только не отрицает, но, наоборот, предполагает, что в каждой конечной сфере ее существования – как бы велика она ни была – постоянно происходит действительное диалектическое развитие. Но то, что верно по отношению к каждой «конечной» части материи, то неверно по отношению к материи в целом, к материи, понимаемой как субстанция.

Как субстанция, материя не может быть представлена как простая сумма своих «конечных» частей, и все теоретические положения, верные по отношению к каждой из ее конечных частей, становятся неверными по отношению к материи в целом, в ее вечном, замкнутом на себя круговороте.

По отношению к каждой отдельной конечной сфере ее существования верно то, что мышление возникает на основе и после других, более

¹ *Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 1-е изд. – Москва; Ленинград: Соцэкгиз, 1931. – Т. 14. – С. 417.*

простых форм существования материи, и существует не всегда, в то время как другие формы материи существуют всегда, составляя собой необходимую предпосылку и условие рождения мышления.

Но по отношению к материи в целом, к материи, понимаемой как всеобщая субстанция, это положение уже неверно. Здесь будет верным другое положение: не только мышление не может существовать без материи (это признает всякий материалист, метафизик-материалист типа Гольбаха в том числе), но и *материя не может существовать без мышления*, – и это положение может разделять только материалист-диалектик, материалист типа Спинозы.

Как нет мышления без материи, понимаемой как субстанция, так нет и материи без мышления, понимаемого как ее атрибут.

Представить себе материю в целом – как всеобщую субстанцию – лишенной мышления как одного из ее атрибутов, – значит представить ее себе неверно, более бедной, чем она на самом деле есть. Это значило бы в самом теоретическом определении материи как субстанции (поскольку это не только чисто гносеологическая категория) произвольно опустить одно из его всеобщих и необходимых атрибутивных определений. Это значило бы дать неверное определение материи как субстанции, значило бы свести ее к чисто гносеологической категории.

Ленин, как известно, считал совершенно необходимым «углубить понятие материи до понятия субстанции», ибо только в этом случае она утратит чисто гносеологический смысл.

И как ни неожиданно звучит положение: «как нет мышления без материи, так нет и материи без мышления», – именно в этом заключается единственное принципиальное отличие материализма диалектического, материализма Спинозы – Энгельса – Ленина, от материализма механистического, материализма типа Галилея, Ньютона, Гоббса, Гольбаха. Последнему это положение не по зубам.

Последний понимает мышление только как продукт материи, как одно из свойств материи, – и именно поэтому как свойство более или менее случайное: «для него тот факт, что материя развивает из себя мыслящий человеческий мозг, чистая случайность, хотя и необходимо обусловленная шаг за шагом там, где она происходит» (Диалектика природы)¹. Согласно этой точке зрения, мышление и вообще может не произойти, – ибо это лишь более или менее случайное исключение, продукт счастливого стечения обстоятельств, – без всякого ущерба для материи в целом.

«В действительности же в природе материи заключено то, что она приходит к развитию мыслящих существ, – возражает этой позиции Энгельс, – и поэтому такое развитие совершается необходимым образом всегда, когда имеются налицо соответствующие условия»². И эти «соответст-

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы. – С. 446.

² Там же. С. 446–447.

вующие условия» суть опять-таки не чистая случайность – они сами с той же железной необходимостью создаются тем же самым всеобщим движением и, следовательно, материя в целом с необходимостью актуально обладает мышлением постоянно и не может утратить его ни на одно мгновение своего существования в бесконечном времени и в бесконечном пространстве.

Следовательно, если философия как наука рассматривает лишь всеобщие (бесконечные) формы существования и развития материи, и если ее научные положения касаются только этих форм, то диалектико-материалистическая философия должна содержать в себе не положение: «нет мышления без материи, но есть материя без мышления», – а другое положение, заключающее в себе понимание бесконечной диалектики их отношения: «как нет мышления без материи, так нет и материи без мышления». Это положение гораздо больше соответствует как вообще углу зрения философии на вопрос, так и диалектическому (а не только материалистическому) решению этого вопроса.

Следующий пункт диалектико-материалистического понимания проблемы, мало освещенный до сих пор, но ко многому обязывающий, касается понимания *мышления*, мыслящей материи, как абсолютно высшей формы движения и развития.

Мышление, бесспорно, есть высший продукт всеобщего развития, есть высшая ступень организации взаимодействия, предел усложнения этой организации.

Формы более высокоорганизованной, чем мыслящий мозг, не только не знает наука но и философия принципиально не может допустить даже в качестве возможного, ибо это допущение делает невозможной самую философию.

В этом случае рушится тезис о принципиальной познаваемости окружающего мира и делается невозможной иная система философии, кроме скептицизма или агностицизма позитивистского толка. Если материя вообще способна породить какую-то форму движения, более высокую, нежели мыслящий мозг, – форму, которая находилась бы в том же принципиальном отношении к мыслящему мозгу, в каком биологическое, например, движение находится к химизму, – то такое допущение было бы совершенно равнозначным признанию такой сферы действительности, которая принципиально непознаваема для мышления.

В самом деле, эта гипотетическая (еще более высокоорганизованная, чем мыслящий мозг) форма развития не могла бы быть отнесена к сфере материальных явлений: она предполагала бы, в качестве своего исторически необходимого и исторически пройденного, преодоленного развитием условия, не только природу до, вне и независимо от мышления существующую, но и самое мышление. Это была бы некоторая форма развития, которая была бы возможна только *после* мышления и на его основе. Иными словами, мышление сохранялось бы в ней в качестве «снятого», пре-

одоленного, побочного и несущественного момента – на манер того, как в живом организме превращено в побочную форму его бытия химическое или механическое движение.

Закономерности этой гипотетически предположенной формы развития не могли бы быть ни сведены к законам мышления, ни выведены (т.е. поняты) из них исходя. Иначе, эта форма развития оказалась бы принципиально непознаваемой для мышления, но – в качестве более высокоорганизованной – господствовала бы над мышлением как некоторая таинственная область действительности, законы которой принципиально непостижимы.

Мы, таким образом, возвратились бы к усовершенствованной концепции Иммануила Канта: мир явлений – как окружающих нас, так и явлений самого мышления – превратился бы в формы внешнего проявления некоторой высшей по отношению к их законам «сущности» – сущности, которая принципиально, как вещь в себе, непостижима.

Другими словами, мы этим допущением сделали бы принципиально возможной любую мистику и чертовщину... Мы допустили бы, что сверх природы и сверх мышления существует еще нечто и это «нечто», в силу своей сверхъестественной сложности, принципиально было бы непознаваемо, непостижимо для мышления.

И безразлично название, которым мы обозначили бы эту более высокую, чем мыслящий мозг, форму развития, форму усложнения организации движения, – суть ее осталась бы абсолютно той же самой, что и суть понятия Бога, Провидения, Мирового Разума и т.п.

И эта точка зрения, неизбежно вытекающая из допущения возможности более высокой, чем мыслящий мозг, организации движения в мировом процессе, была бы столь же идеалистической, сколь абсолютный идеализм гегелевской системы, но отличалась бы от последней тем, что необходимо полагала бы эту высшую реальность непостижимой для мышления. Иными словами, точка зрения эта ближе всех была бы к кантовской.

У Гегеля если сверхчеловеческий Разум и допускается, то мышлению все же приписывается способность развиваться до такой высоты, где оно, не переставая быть мышлением, все же становится равным по своему могуществу этому мировому Разуму. В Логике, по Гегелю, законы мышления все же совпадают с законами абсолюта, становятся соответствующими ему. Но это значит, что мышление – хотя и окольным путем – все же возводится в ранг абсолютно высшей реальности. В итоге «Феноменологии духа» мышление человека становится тождественным Абсолюту, постигает законы, которым подчиняется сам Абсолютный Разум, а тем самым и превращается в воплощение самой высшей реальности, становится само формой движения, выше и сложнее которой нет и не может быть уже ничего.

И это понимание составило шаг вперед по сравнению с концепцией Канта. И ясно, что допущение более высокоорганизованной, чем мышление, формы развития мироздания (как бы ее ни толковать – материалисти-

чески или идеалистически) совершенно равносильно принятию тезиса о принципиальной непознаваемости мира, высших законов, которым он подчиняется в своем существовании.

Диалектический материализм – поскольку он не есть система позитивистски толкуемых научных данных, а система философии как особой науки, – вынужден принять (как и любая философская система, за исключением агностических или скептических), что мыслящий мозг есть абсолютно высшая форма организации материи, а мышление, как способность мозга, – столь же абсолютно высший предел, которого мировая материя может достигнуть вообще в своем поступательном развитии.

Итак, мышление есть абсолютно высший продукт развития мироздания. В нем, в рождении мыслящего мозга, мировая материя достигает такой ступени, на которой исчерпываются все возможности дальнейшего развития «вверх» – по пути усложнения организации форм движения.

Далее путь может идти только «вниз» – по пути разложения этой организации в чисто биологически-физиологическую, в случае умственной деградации, или еще дальше – в простой химизм в случае физиологической смерти мозга.

Путь далее «вверх» исключен. Мыслящая материя мозга, формой движения которой является мышление, есть абсолютно высший и непреходимый предел поступательного развития.

Это – совершенно необходимый вывод всякой научной философии, за исключением, как мы уже показывали, агностической или скептической, – вывод, принудительную необходимость которого признавала всякая система научной философии – Спиноза или Фихте, Гегель или Энгельс.

Различия между материализмом и идеализмом идут по иной линии – по линии истолкования самого мышления и его взаимоотношений с материальным миром. Но в признании мышления как абсолютно высшей формы развития мироздания одинаково сходятся все системы философии. Ибо это признание – необходимое условие существования и развития самой философии. Если не так, то философия вообще не могла бы сделать ни одного ответственного и категорического вывода, не могла бы вообще быть наукой.

Итак, мыслящий мозг с его способностью мыслить есть абсолютный предел развития как поступательного развития. Но поступательный характер развития не есть единственная форма развития. В противном случае оно вело бы в дурную бесконечность. Но истинная бесконечность имеет, как известно, форму круга, круговорота.

Высший продукт развития возвращается путем разложения в свои низшие формы, опять включаясь таким путем в вечный круговорот мировой материи.

И этот грандиозный круговорот, не имеющий ни начала, ни конца, круговорот, в котором мировая материя не утрачивает ни одного из имеющихся атрибутов, не приобретает ни одного нового, включает в себе, как кольцо, все возможные «конечные» циклы развития.

Круговой характер бесконечности единственно соответствует диалектическому взгляду. Альтернативой этому пониманию может быть только представление, включающее в себя идею «начала» и «конца» мирового развития, «первотолчок», «равное самому себе состояние» и тому подобные вещи.

Итак, мышление – в качестве атрибута (и притом в качестве абсолютно высшего продукта всеобщего развития) – включено в этот вечный, все время возобновляющий свои циклы, круговорот мировой материи. Оно выступает как одно из звеньев круга развития, как звено, через которое весь круговорот в целом проходит почему-то с железной необходимостью.

Иными словами, мыслящий мозг предстает с этой точки зрения как одно из необходимых звеньев, замыкающих всеобщий круговорот мировой материи. В смысле «поступательного» развития это абсолютно высшая точка круга, за нею следует возвращение материи в более элементарные и ранее пройденные формы – в биологию, в химизм, в огненно-жидкую или раскаленно-туманную массу небесных тел, в холодную и недифференцированную разреженную пыль туманностей, в газовый туман межгалактических пространств, в чисто механическое перемещение элементарных частиц и т.д. и т.п.

Отметим здесь же одно важное следствие, которое неизбежно вытекает из признания абсолютно высшей формы развития. Признав, как теоретически необходимое положение, невозможность более высокой, чем мышление, чем мыслящий мозг, формы, мы неизбежно должны, вынуждены принять и «нижний» предел – предел, ниже которого оказывается невозможным существование материи.

До открытия его нам, очевидно, еще очень далеко. Но теоретически допустить его приходится. Допустив, что материальной организации, более высокой и сложной, чем мыслящий мозг, быть не может по самой природе вещей, мы тем самым признали и противоположный предел – предел простоты организации материи, предельно простую форму движения, относительное «начало» круговорота, – в противном случае получается нелепость: в одну «сторону» – в сторону усложнения организации материи и формы ее движения – допущен предел, а в другую сторону – в сторону «упрощения» ее организации – предположена дурная бесконечность. Энгельс вполне допускает такое состояние, в котором исчезают все специфические свойства материи и остаются только такие свойства, которые характеризуют ее как просто материю, полагая, что такое состояние осуществляется *«в газовом шаре туманного пятна»*. Все вещества в этом состоянии, допускает Энгельс, *«растворяются в чистой абстрактной материи как таковой, действуя только как материя, а не согласно своим специфическим свойствам»*¹.

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы. – С. 395.

Добавим, что современная физика в своих попытках вскрыть простейшие законы связи пространства, движения и времени приходит к идее «квантования» пространства и времени, к идее элементарного «кванта» пространства, времени и движения, как того предела делимости, в котором – если его перейти – исчезла бы объективная взаимообусловленность движения, времени и пространства. Частица, в которой реально (а не только в абстракции) осуществлена чистая форма механического движения, – частица, которая лишена каких бы то ни было свойств, кроме чисто механических – «механических», разумеется, не в смысле ньютоновской физики, а в смысле теории относительности в ее рациональном, в диалектико-материалистическом виде.

Такую частицу, по-видимому, приходится допустить – частицу, которая лишена химических, электрических и тому подобных свойств. С философско-теоретической точки зрения, в этом нет ничего «механистического», но это вывод, который автоматически получается из признания абсолютно высшей ступени организации материи. Признать абсолютно высшую форму невозможно, не приняв ее противоположность, абсолютно низшую, абсолютно простейшую форму материи и ее движения.

Вместе с атомом исчезают химические свойства, вместе с электроном – электрические свойства материи, и где-то, очевидно, имеется предел, который нельзя перейти, не разрушив механические свойства (т.е. связь простого перемещения с пространственными и временными характеристиками объективной реальности).

Это состояние, может быть, осуществляется и не в «газовом шаре туманного пятна», как полагал Энгельс, – газовый шар сам, скорее всего, какая-то ступень усложнения взаимодействия, – а в форме «поля», как абсолютно низшей формы организации взаимодействия материи, как неразложимой далее реальности материи, как абсолютно недифференцированного ее состояния.

Такова вторая предпосылка гипотезы.

Третьей философско-теоретической предпосылкой гипотезы является бесспорное положение, согласно которому «все, что существует, достойно гибели», что всякая «конечная» форма существования имеет свое начало и свой конец. Применимо это положение как к ныне существующей солнечно-планетной системе, так и к обитающему на ней человечеству.

Ясно, что где-то во мраке грядущего человечество прекратит свое существование и что вечный поток движения Вселенной в конце концов смочет и сотрет все следы человеческой культуры. Сама Земля будет когда-нибудь развеяна в пыль космических пространств, растворится в вечном круговороте мировой материи...

Это – далекая и практически безразличная для нас перспектива: прежде чем это произойдет, протекут миллионы лет, народятся и сойдут в могилу сотни тысяч поколений. Но неумолимо надвигается время, когда

мыслящий дух на Земле угаснет, чтобы возродиться вновь где-нибудь в другом месте бесконечной Вселенной.

Это бесспорная с любой точки зрения перспектива. Печалиться по этому поводу так же нелепо, как и по поводу того, что все в мире взаимосвязано, что количество переходит в качество, что мысль не может существовать без мозга и т.д.

Этот факт, таким образом, вовсе не есть предмет эмоций, а предмет понимания.

Но если с практической точки зрения этот факт для нас совершенно безразличен и никак не может повлиять на нашу жизнедеятельность (ведь не складывает же рук индивид, хотя знает, что рано или поздно ему придется покинуть жизнь), – с теоретической точки зрения эта перспектива вовсе не лишена интереса.

Нельзя не отметить, что в той или иной форме эта проблема всегда брезжила в сознании человечества.

В наивно-мистической постановке она известна под названием проблемы конечной цели существования человечества, той высшей цели, ради которой осуществляется в мироздании мыслящий дух и ради которой человечество претерпевает такие страдания и муки.

Ответ, разумеется, всегда носил идеологическую окраску. Осуществление высших моральных целей, нравственного закона, или, как у Гегеля, цели самопознания мирового духа, – все эти разнообразные варианты известны.

Диалектический материализм впервые рационально снял такую постановку вопроса тем путем, что вообще отбросил представление о какой бы то ни было «цели» существования мироздания – и разрешил проблему «цели» в категории всеобщего взаимодействия.

Человечество с его мышлением включено в сеть этого всеобщего взаимодействия, внутри нее оно рождается, развивается и в ней же когда-нибудь исчезнет. Представление о «высшей цели» существования человечества рационально снимается в понимании необходимости его возникновения, развития и гибели внутри и посредством этой всеобщей взаимозависимости всех форм движения мировой материи.

И появление, и развитие, и гибель человечества объективно обусловлены со стороны этой бесконечной системы взаимодействия – в ней, в ее понимании приходится искать смысл и оправдание места и роли человечества во Вселенной – искать разгадку того вопроса, который в идеалистическом выражении звучит как вопрос о высшей, о конечной цели существования человечества.

«Историческое начало» истории человека вполне рационально и материалистически объясняется наукой. Биологическое развитие определенной породы обезьян, затем – труд, как социальная форма взаимодействия организма с окружающим миром, как процесс «самопорождения человека», как процесс, для которого характерно саморазвитие, отражающееся в

идеологическом сознании в виде представления о «цели», имманентной человечеству.

Вполне рациональное объяснение саморазвитию человека дало учение Маркса – Энгельса, исторический материализм, раз и навсегда покончивший с идеализмом в его последнем убежище.

История человечества предстала теперь как необходимый процесс саморазвития, движущие пружины которого находятся в ней самой, во внутренних противоречиях его [человечества] развития, и которое не нуждается ни в каких трансцендентных или трансцендентальных целях для своего объяснения.

С этой точки зрения небезынтересно прочертить перспективу в будущее более конкретно, нежели это делалось до сих пор. Что человечество вместе с Землей когда-нибудь погибнет – это бесспорно и не представляет вопроса.

Весь вопрос сводится к тому, как именно это должно произойти. Какие условия сделают гибель человечества столь же неизбежной, сколь и его рождение в лоне всеобщего взаимодействия?

Здесь сразу возникает сомнение: а возможно ли вообще сформулировать сколько-нибудь обоснованный ответ на этот вопрос, возможно ли тут что-нибудь, кроме поэтической фантазии?

Попробуем сначала установить и подытожить все бесспорные теоретические условия задачи, и посмотрим, достаточно ли их для того, чтобы найти решение хоть на йоту более конкретное, нежели вообще представление о том, что так или иначе, а гибель человечества неизбежна.

Ответ, естественно, может быть найден только на пути более конкретного анализа того всеобщего взаимодействия, внутри которого осуществляется история человечества и которое определяет в конце концов все более или менее отдаленные перспективы всего существующего.

Итак, прежде всего, судьбы человечества тесно связаны с грядущими судьбами Земли и – более широко – с судьбами Солнечной системы. Это, так сказать, то ближайшее звено мирового взаимодействия, которое определяет непосредственно неизбежный конец человечества.

Поэтому-то большинство теоретических гипотез о конце человеческого существования и обращается к представлению о том, что когда-то, во тьме грядущего, постепенно остынет Солнце, истощатся запасы тепла на планете, и человечество уже поэтому начнет клониться к закату.

Это представление до сих пор остается единственно продуманным, ибо гибель человечества как следствие трагической случайности (столкновение космических тел и т.п.) не приходится брать в расчет. Ибо хотя случайность такого рода исключить и нельзя, она не может быть положена в основу теоретического понимания вопроса. Нелепо было бы предполагать, что возникновение человечества обусловлено с железной неизбежностью, а его конец связан лишь со случайностью. И здесь и там имеет место диалектика того и другого. Случайность сама должна быть понята и в слу-

чае гибели человечества как форма проявления необходимых процессов. В представлении же о чисто случайном столкновении этой диалектики нет: столкновение небесных тел – это лишь одна из случайностей, могущих иметь место. Здесь же нужна такая случайность, которая не обязательно такова. Нужно найти такую перспективу, которая свершится (даже в том случае, если именно эта, именно такая совершенно специфическая случайность и не произойдет) через любую другую случайность.

Энгельс, как известно, принимает – как более диалектичную перспективу – гипотезу о постепенном остывании Солнца и Земли.

Перспектива в его описании выглядит так: «Неумолимо надвигается время, когда истощающаяся солнечная теплота не сумеет уже растапливать надвигающийся с полюсов лед, когда все более и более скучивающееся у экватора человечество перестанет находить и там необходимую для жизни теплоту, когда постепенно исчезнет и последний след органической жизни, и земля – застывший, мертвый шар, подобно луне – будет кружить в глубоком мраке по все более коротким орбитам вокруг тоже умершего солнца, на которое она, наконец, упадет»¹.

Солнечную систему, по-видимому, ждет именно такая перспектива, и человечество, абстрактно рассуждая, должно разделить с ней именно такую судьбу.

Это – необходимый вывод, следующий из понимания места человека внутри ближайшей среды его существования, внутри ближайшей сферы мирового взаимодействия.

Но возникает вопрос: а нет ли таких фактических обстоятельств, которые перекрывают эту абстрактную возможность? Не слишком ли абстрактно прочерчена перспектива?

Что Солнце и планеты со временем остынут – это бесспорно. Но ведь человечество – и чем дальше, тем в большей степени – перестает быть послушной игрушкой внешних обстоятельств. Его могущество возрастает из года в год. Человечество находит все новые и новые, все более совершенные, способы освобождать запасы тепла, движения, энергии, накопленные в других формах, кроме прямого солнечного излучения.

Чем дальше развивается человечество, тем более и более глубокие клады энергии (тем более могучей, чем глубже она запрятана, чем концентрированнее она накоплена) открываются перед ним и превращаются в условие его существования...

И не выглядит ли в связи с этим нелепой перспектива гибели от недостатка прямого солнечного излучения?

Не выглядит ли нелепой такая перспектива: человечество идет к все более и более полному использованию энергии и движения внутриатомных (а в тенденции – и еще более элементарных) структур, и чем дальше забирается «в глубь» материи, тем больше энергии оно оттуда высвобож-

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы. С. – 488–489.

дает, становясь все более независимым от «готового» солнечного тепла, а с другой стороны, оно должно будет погибнуть именно от недостатка прямого «готового» тепла Солнца, попросту говоря, должно будет – и именно на вершине своего могущества – замерзнуть, как беспомощный цуцик, на обледеневающей планете...

Не устраняет ли развитие производительной мощи человечества опасность погибнуть от космического холода, от холода межмировых пространств?

Во всяком случае, по тенденции своей развитие власти человека над внутренними структурами материи и над заключенной в них энергией движения прямо противоположно перспективе погибнуть от недостатка энергии, движения, тепла.

Внешняя природа в тенденции своей лишает человека возможности пользоваться готовым, не им созданным теплом Солнца. Но человек сам создает условия своего существования, и «тепло», получаемое им из недр материи, не составляет исключения. Это – тоже условие человеческого бытия, создаваемое самим существованием человека и без него не имеющее места в природе.

Поэтому перспектива, нарисованная Энгельсом в прошлом веке, в свете новейшего развития человечества представляется абстрактной, а потому – неверной.

Было бы совершенной нелепостью, если бы человечество – уже сейчас овладевающее внутриядерными запасами энергии – через миллионы лет оказалось бы беспомощным перед лицом холода, простого недостатка тепла.

Да, готового тепла извне оно будет получать все меньше и меньше. Но тем больше и больше оно будет производить его само, извлекая «изнутри» материи концентрированные его запасы, которые – это теоретически бесспорно – абсолютно бесконечны в самой мельчайшей обледеневшей частице, носящейся в вихрях межмировых пространств.

Ведь энергия, излучаемая Солнцем, не утрачивается бесследно – она накапливается, аккумулируется в других формах, и надо только суметь ее оттуда извлечь.

И нет сомнения, что человечество – тем более под угрозой гибели от холода – сумеет это сделать. Оно уже теперь, когда угроза остывания Солнца практически очень далека, уже сделало немалые к тому шаги. Надо представить себе, что оно может сделать за миллионы оставшихся до этого времени лет! И стоит принять во внимание этот фактор, чтобы отказаться от приведенной выше гипотезы.

Человечество, очевидно, погибнет не так, как рисуется на первый взгляд, – не от холода, не от простого недостатка тепла. По-видимому, от такого предположения придется отказаться.

Но мы пока сломали единственно продуманное предположение – предположение, опирающееся на понимание места человека в лоне всеобщей взаимосвязи, и не предложили нового взамен. Точно так же прихо-

дится отвергнуть и представление о том, что человечество найдет свой конец в результате физиологического вырождения, физиологической деградации. Физиология – та же природа, а человек идет к все большей и большей власти над природой данным материалом своей деятельности.

Добывая аккумулированную внутри элементарных частиц энергию, свободно превращая одни виды движения в другие, одни химические элементы – в другие, как более, так и менее сложные, чем исходные, и управляя одновременно своим собственным физиологическим развитием, направляя его по целесообразному (с точки зрения новых условий) руслу, человечество, по-видимому, имеет все возможности уйти от замерзания, от «холодной» и голодной смерти...

Оно, по-видимому, в силах будет создать – хотя бы в небольшой части пространства – искусственную среду и поддерживать ее, сохранять и воспроизводить и без помощи щедрой и даровой энергии Солнца.

Уже сейчас это вполне прорисовавшаяся тенденция развития человечества.

Но чего человечество (мыслящая материя вообще) пережить не в состоянии, несмотря на всю свою власть над природой, какого бы уровня эта власть ни достигла, это – противоположное холоду межмировых пространств состояние мировой материи – состояние, к которому эволюция миров приводит столь же неизбежно, как и к остыванию, – огненно-раскаленная «молодость» космической материи, состояние раскаленного газа молодой, рождающейся туманности – исходной точки нового космического цикла.

Это огненно-парообразное состояние, в котором все элементы превращены в бешено вращающиеся вихри и где не может принципиально сохраниться никакая искусственно созданная граница, за которой мог бы спрятаться человек, никакая сколь угодно прочная и жароустойчивая «оболочка», отделяющая искусственную среду от остального, от «нечеловеченного» мира, – по-видимому, и оказывается тем абсолютным пределом, за которым уже невозможно существование мыслящей материи. Может быть, человечеству и удастся спастись от смерти на обледеневшей планете. Это принципиально – в перспективе – возможно.

Но никакие усилия не спасут его от смерти в урагане мирового «пожара», который когда-нибудь возвратит огненную молодость нашему мировому острову.

Итак, если холод остывших мировых пространств не является абсолютным пределом существования мыслящей материи (что, конечно, вовсе не исключает того, что в отдельных случаях и он может быть непосредственной причиной гибели, так же как и случайное трагическое столкновение небесных тел), то в состоянии раскаленного пара, к которому в ходе круговорота неизбежно приходит любая космическая система, этот абсолютный предел, видимо, приходится усмотреть.

Закат, гибель, конец, исчезновение мыслящей материи остается и в этом случае неотвратимым, – принципы диалектики и материализма пол-

ностью сохраняются и в данном случае. Но конкретная картина этого финала оказывается несколько иной. Прежде всего, пределы существования мыслящей материи несколько раздвигаются во времени. Неизбежный конец наступит с этой точки зрения несколько позже (хотя это «несколько позже» реально и означает лишние миллионы лет), – и за этот дополнительный срок человечество, несомненно, еще больше укрепит свою власть над природой, достигнет таких вершин могущества, которые нам сейчас невозможно представить даже с помощью самой безудержной поэтической фантазии.

Но – и это главное – в число условий решения проблемы тем самым включено одно теоретически важнейшее обстоятельство, про которое можно было не вспоминать в том случае, если предполагается, что человечество погибнет от холода на обледеневающей Земле, носящейся вокруг обледеневшего Солнца, но которое выступает сейчас на первый план. Это – вопрос об обстоятельствах, при которых остывающая мировая материя с необходимостью переходит в состояние раскаленного тумана, становится грандиозным ураганом, разогретым на миллиарды градусов Цельсия, собирающим к своему центру все рассеянные излучением запасы движения и тем самым дающим мировой материи космических пространств новую жизнь, угасающую в ледяной пустыне так называемой «тепловой смерти».

Начало этого нового цикла развития космической материи – пункт, в котором рассеянная излучением звезд материя и ей присущее движение вновь каким-то способом концентрируются в форму раскаленной вращающейся туманности, стягивающей к своему центру все прежде рассеянные в пространстве частицы и энергию их движения, – оказывается абсолютным пределом, в котором уже с неизбежностью исчезают все условия, при которых может существовать мыслящий дух.

Конец мыслящей материи совпадает по времени и по обстоятельствам с началом нового цикла развития материи космических пространств – с пунктом, в котором происходит огненное возрождение умирающих миров.

Этот пункт – в котором материя и движение, безвозвратно утраченные благодаря излучению, каким-то способом вновь концентрируются, накапливаются в форму сгустков раскаленного, ураганно вращающегося газа, пара – и оказывается тем пунктом, в котором мыслящая материя должна исчезнуть уже абсолютно обязательно.

Но тем самым вопрос о конкретной картине гибели человечества, исчезновения мыслящей материи ставится в связь с вопросом о тех естественных условиях, посредством которых становится возможным и неизбежным процесс, благодаря которому умирающие от «тепловой смерти» миры возрождаются к новой жизни.

Иными словами, условия огненного возрождения космических систем оказываются одновременно и условиями, при которых делается уже абсолютно неизбежной гибель мыслящей материи, гибель мыслящего духа.

Обе проблемы тем самым сливаются в одну.

И интереснее всего тот факт, что каждая из них, рассматриваемая порознь, в абстракции от другой, до сих пор не разрешена наукой, а может быть (в этом и заключается наша гипотеза), и принципиально неразрешима с помощью такого подхода.

Мы установили, что вопрос о гибели мыслящего мозга нельзя решить вне исследования условий, создаваемых развитием космических систем, внутри которых протекает история развития мыслящего духа, и пришли к выводу, что абсолютная неизбежность этой гибели совпадает с началом огненного возрождения умирающих от «тепловой смерти» миров.

Рассмотрим теперь вопрос с другой стороны – со стороны собственных судеб космических систем.

Не окажется ли и там, что эта проблема принципиально неразрешима вне исследования тех факторов, которые привносит с собой в ход мирового процесса мыслящий дух, тех условий, которые создаются при его непрерывном участии?

Иными словами, не окажется ли, что как тот, так и другой процесс нельзя понять вне учета его взаимодействия с другим? Не окажется ли, что процесс огненного возрождения миров, угасающих в состоянии «тепловой смерти», со своей стороны не может быть понят вне учета активной роли мыслящего духа в мировом круговороте, точно так же, как гибель духа не может быть понята вне связи с этим космическим процессом?

Проанализируем детальнее условия теоретической задачи, отправляясь на этот раз не от проблемы мышления, а от самих по себе космических условий, от чисто имманентных законов саморазвития и гибели космических систем, внутри которых рождается, расцветает и увядает высший цвет мироздания – мыслящий дух.

Что судьбы мыслящего духа обусловлены судьбами более широких – космических – процессов, – это и мы, таким образом, кладем в основание нашей гипотезы.

Но здесь-то мы как раз и оказываемся перед проблемой, которая до сих пор представляет собой неразрешенную (а может быть, и неразрешимую с той точки зрения, с которой она до сих пор рассматривалась) задачу.

Это – проблема так называемой «тепловой смерти» Вселенной. Коротко выражена эта проблема может быть следующим образом.

Все известные науке небесные тела и системы тел постепенно – через излучение – утрачивают запасы своей внутренней энергии, и утрачивают их безвозвратно, постепенно охлаждая в тщетной попытке нагреть хотя бы на миллиардные доли градуса окружающее их пространство.

Движущаяся материя разогретых небесных тел тем самым рассеивается равномерно в межмировых пространствах, превращаясь в холодный обледеневающий пар, температура которого сравнима с абсолютным нулем и лишь на исчезающе малую величину отличается от него.

Процесс, связанный с излучением тепла в мировое пространство, представляется пока необратимым, причем принципиально необратимым, так что в тенденции все дело, по-видимому, идет к тому, что вся мировая материя и присущее ей движение абсолютно равномерно распределяются в межмировых сферах, и вся Вселенная в целом постепенно переходит в состояние «тепловой смерти», т.е. такого устойчивого равновесия, которое исключает всякую возможность обратного перехода к дифференцированному состоянию.

В конце прошлого века Клаузиус подсчитал даже, что мировая материя утратила на этом пути уже $^{453}/_{454}$ доли всей активной энергии движения¹. Вся остальная доля активного движения уже – согласно его расчетам – перешла в намертво связанное состояние, в своеобразное «равное самому себе» состояние «тепловой смерти»...

С философско-теоретической точки зрения, это, как показал уже Энгельс, – нелепость, предполагающая «начало мира». Но до сих пор не открыт, не выяснен обратный процесс. Где и как он совершается – неясно. Ясно лишь одно: если бы он где-то и как-то не совершался, Вселенная в целом не могла бы существовать и – в силу бесконечности времени – уже давным-давно превратилась бы в недифференцированную туманность, температура которой во всех ее частях абсолютно одинакова и движение абсолютно равномерно распределено между всеми частицами материи, каждая из которых поэтому практически неподвижна и не взаимодействует с соседними каким-либо другим образом, кроме чисто механического...

Известен лишь процесс, который в тенденции своей ведет именно к такому безжизненному состоянию мировой материи, и неизвестен обратный ему, противодействующий ему процесс – процесс, посредством которого происходит обратное перераспределение движения во Вселенной, – хотя теоретически совершенно ясно, что такой процесс есть, его не может не быть.

Практически дело представляется так:

«За исключением ничтожно малой части, теплота бесчисленных солнц нашего мирового острова исчезает в пространстве, тщетно пытаясь поднять температуру его хотя бы на одну миллионную долю градуса Цельсия. Что происходит со всем этим огромным количеством теплоты? Погибает ли она навсегда в попытке согреть мировое пространство, перестает ли она практически существовать, сохраняясь лишь теоретически в том факте, что мировое пространство нагрелось на долю градуса, выражаемую десятью или более нулями?»².

¹ В «Диалектике природы» говорится, что эту величину вычислил Гельмгольц. А Клаузиус сформулировал второе начало термодинамики и ввел понятие энтропии, определяющее меру необратимого рассеяния энергии. Он доказывал, что рост энтропии приведет к «тепловой смерти» Вселенной.

² Энгельс Ф. Диалектика природы. – С. 491.

Теоретически ясно, что это не так, что равномерно охлажденная материя межмировых пространств, в которую превращается постепенно любое небесное тело благодаря излучению, каким-то способом (и этот способ может быть только естественным) обратно концентрируется в сгустки чрезвычайно раскаленного газа и тем самым дает начало новым звездам, новым мирам, новым планетным системам.

Но как это реально и конкретно происходит, что это за способ – до сих пор остается открытой загадкой.

Теоретически вопрос, как показал Энгельс, может быть решен только при условии его четкой постановки, а эта постановка его предполагает диалектико-материалистический взгляд на вещи. С точки зрения материалистической диалектики, вопрос этот должен и может быть поставлен только так:

«...Если покажут, как может быть снова *использована* излученная в мировое пространство теплота. Учение о превращении движения ставит этот вопрос в абсолютной форме, и нельзя пройти мимо него: отсрочки векселя здесь не годятся. Но что вместе с этим дается одновременно и условие для решения его, – это само собой ясно»^{1, 2}.

Это условие мы сформулировали выше: решение должно основываться на условии теоретически бесспорном, что «обратный» процесс – процесс концентрации рассеянного движения в сгустки раскаленного газа – как-то и где-то постоянно в лоне Вселенной имеет место и составляет постоянное внутреннее условие ее существования. И весь вопрос заключается в том, чтобы его установить, найти.

«Неудивительно, что он еще не решен; – продолжает Энгельс, – возможно, что пройдет еще немало времени, пока мы своими скромными средствами добьемся решения его. Но он будет решен; это так же достоверно, как и то, что в природе не происходит никаких чудес и что первоначальная теплота туманности не была получена ею чудесным образом из внемировых сфер»³.

Заметим, что и поныне, в середине XX в., вопрос так же не решен, как и в конце XIX.

«Так же мало помогает общее утверждение, что *количество движения бесконечно*, т.е. неисчерпаемо, когда мы начинаем рассматривать трудности каждого отдельного случая; таким путем мы тоже не придем к возрождению умерших миров, за исключением случаев, предвиденных в вышеуказанных гипотезах и всегда связанных с потерей силы, т.е. только временных случаев. Круговорот здесь не восстанавливается и он не будет

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы. – С. 429.

² На месте фразы «это само собой ясно» в тексте Энгельса стоит «c'est autre chose» (франц.: это другое дело).

³ Там же.

восстановлен, пока не откроют возможности нового использования излученной теплоты»¹.

Вопрос, таким образом, не может касаться отдельных случаев, а должен быть решен в отношении всеобщего круговорота мировой материи. Этот круговорот в себе, внутри себя, внутри своих атрибутивно-необходимых циклов, должен с необходимостью приводить к возрождению умерших миров в виде раскаленной туманности.

Так что разгадку приходится искать не только конкретно-физически (конкретно-астрономически), но и в общефилософской форме. Иными словами, возможность и необходимость такого возрождения должна быть показана и отыскана внутри атрибутивно-необходимых форм существования мировой материи – не вне их и не в случайностях, касающихся лишь отдельных случаев.

Ибо в отдельных случаях проблема может быть и решена, но в целом она останется по-прежнему нерешенной.

Итак, проблема в общем виде заключается в следующем: физика и астрономия до сих пор располагают данными, касающимися процесса рассеивания материи и движения звездных тел – процесса, который ведет в тенденции к состоянию так называемой «тепловой смерти». Само представление о «тепловой смерти» есть не что иное, как теоретически выраженная тенденция процесса, связанного с излучением теплоты и света в межмировые пространства.

Но естественнонаучное исследование еще не показало обратного процесса – процесса возрождения умерших миров, процесса превращения обледеневшего пара межмировых пространств в раскаленную туманность.

Что такой процесс каким-то естественным способом, заложенным в самой природе движущейся материи, постоянно происходит – это бесспорный теоретический вывод. Без этого процесса не могла бы естественным путем сохраняться и воспроизводиться в вечности существующая Вселенная, он представляет собой абсолютно необходимое, внутренне полагемое движением мировой материи, условие существования Вселенной.

Если его нет – т.е. «бог», «начало мироздания», «первотолчок», выводящий материю из практически неподвижного состояния «тепловой смерти», и прочая чертовщина и мистика.

Кроме того, представление о том, что «энтропия мира» «не может уничтожаться естественным путем, но зато может создаваться» (это – выраженная в терминах термодинамики идея «тепловой смерти»), равносильно отрицанию всеобщего закона сохранения и превращения энергии. Это представление предполагает, как показал Энгельс, что энергия, активное движение, теряется если не количественно, то качественно.

Закон же сохранения и превращения энергии предполагает, что энергия может сохраняться только в ходе своих качественных превраще-

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы. – С. 429.

ний, и этот ход не может быть односторонним, необратимым ни в одном из своих звеньев. Все формы движения материи тем или иным способом взаимно превращаются в другие, они взаимно обратимы. Если бы этого не было, то ныне существующая Вселенная не могла бы существовать без постоянного вмешательства сверхъестественных сил, а закон сохранения материи и движения превратился бы в фикцию.

Поэтому вся проблема заключается в том, чтобы выяснить и показать, каким путем, каким естественным способом может быть снова использована излученная в мировое пространство теплота, где и как эта рассеиваемая излучением материя и движение снова накапливаются в такой форме, которая обратно способна превращаться в чрезвычайно разогретые и плотные скопления, в мировые острова раскаленного газа, стягивающие к своему центру всю рассеянную в окружающих пространствах практически «неподвижную» материю и строящие из нее свое тело – тело будущих звезд, солнц, планетных систем и т.п.

Здесь мы и позволим себе высказать наше гипотетическое предположение относительно того, где и как этот процесс, регулярно возвращающий мировую материю из состояния «тепловой смерти» в состояние раскаленных облаков газа, совершается с необходимостью, заложенной в самой природе движущейся материи.

Гипотеза заключается в следующем.

Почему бы не предположить, что этот обратный процесс совершается при участии мыслящей материи, мыслящего духа, как одного из атрибутов мировой материи, и что без его участия, без его помощи этот процесс невозможен и немыслим?

Это предположение ни в малейшей мере не затрагивает и не колеблет ни одного – самого несущественного – принципа материализма и материалистической диалектики.

В самом деле, мыслящий дух остается высшим продуктом развития материи, ее необходимым порождением, ее атрибутом.

Развитие мыслящей материи мозга остается вплетенным в цепь всеобщего материального взаимодействия и этим взаимодействием в общем и целом обуславливается и определяется.

Материя – как субстанция – и при этом предположении остается по природе вещей первичной. Необходимые процессы ее развития на какой-то ступени рождают мыслящий мозг как атрибут.

Мыслящая материя мозга, как абсолютно высшая форма движения мировой материи, не порождает из себя ничего сверхъестественного. Напротив, ее гибель предстает как простое превращение в другие – более элементарные – формы движения, ее смерть оказывается рождением другой формы движения материи.

И все новое, что вносит наша гипотеза, заключается лишь в том, что гибель мыслящей материи с необходимостью связана с процессом пре-

вращения остывающей материи межзвездных пространств в раскаленную туманность и является необходимым фактором этого последнего процесса.

Ничего антиматериалистического, даже нематериалистического, эта гипотеза в понимание этого процесса не вводит. Мышление само есть естественный процесс, и ничего удивительного нет в том, что оно как таковое совершается внутри других естественных процессов и со своей стороны активно влияет на их протекание.

Ведь диалектический и исторический материализм вовсе не отвергают факта обратного воздействия мышления на материальные процессы. В данном случае мы имеем дело с одной из конкретных форм такого обратного активного воздействия. Ничего больше.

Таким образом, все принципы диалектики и материализма не только не ставятся под сомнение, но, наоборот, кладутся в основание гипотезы.

Более того, целый ряд философско-теоретических положений диалектического материализма приобретает при этом несколько более конкретную форму своего выражения, не говоря уже о том, что оказывается принципиально разрешенной проблема «энтропии мира».

В самом деле, если мыслящее вещество мозга – та же материя, а мышление (взятое не в узкогносеологическом аспекте, а в плане его места и роли среди других форм движения и развития материи) – тоже форма движения материи, притом абсолютно высшая его форма¹, то ничего запретного нет в том, что мышление рассматривается – с точки зрения всеобщего процесса количественно-качественного превращения одних форм движения в другие – как одно из звеньев всеобщего круговорота мировой материи, как одна из форм, в которую превращаются все другие формы и которая обратно превращается в эти другие формы или содействует их взаимному превращению.

При этом, поскольку мыслящая материя мозга есть абсолютно высший продукт всеобщего развития, постольку резонно предположить, что в ходе всеобщего круговорота взаимных превращений одних форм движения мировой материи в другие она занимает особое место, играет особую роль – такую роль, которую не могут играть другие, менее сложно организованные формы движения. И эта особая роль, приличествующая его месту в системе форм движения мировой материи – как абсолютно-высшей форме движения, – и рисуется нашей гипотезой.

Реально эта роль представляется так: человечество (или другая совокупность мыслящих существ) в какой-то, очень высокой, точке своего развития – в точке, которая достигается тогда, когда материя более или менее

¹ «Движение вовсе не есть простое перемещение, простое изменение места, в надмеханических областях оно является также и изменением качества. Мышление есть тоже движение» (Диалектика природы).

² На самом деле эта цитата – из Примечаний Энгельса к «Анти-Дюрингу». См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 14. – С. 349. – Ред.

обширных космических пространств, внутри которых человечество живет, остывает и близка к состоянию так называемой «тепловой смерти», – в этой роковой для материи точке каким-то способом (неизвестным, разумеется, нам, живущим на заре истории человеческого могущества) сознательно способствует тому, чтобы начался обратный, по сравнению с рассеиванием движения, процесс – процесс превращения умирающих, замерзающих миров в огненно-раскаленный ураган рождающейся туманности.

Мыслящий дух при этом жертвует самим собой, в этом процессе он сам не может сохраниться. Но его самопожертвование совершается во имя долга перед матерью-природой. Человек, мыслящий дух, возвращает природе старый долг. Когда-то, во времена своей молодости, природа породила мыслящий дух. Теперь, наоборот, мыслящий дух ценой своего собственного существования возвращает матери-природе, умирающей «тепловой смертью», новую огненную юность – состояние, в котором она способна снова начать грандиозные циклы своего развития, которые когда-то вновь, в другой точке времени и пространства, приведут снова к рождению из ее остывающих недр нового мыслящего мозга, нового мыслящего духа...

С этой точки зрения делается понятным определение мышления как действительного *атрибута* (а не только «модуса») материи.

В противном случае мышление не может быть квалифицировано как атрибут.

Ведь в понятие атрибута входит, что данная форма движения материи представляет собой абсолютно необходимый продукт ее существования, а тем самым – абсолютно необходимое, не могущее исчезнуть, условие ее бесконечного существования.

Иными словами, характеристика мышления как атрибута предполагает, что оно (как высшая форма движения) есть абсолютно необходимое звено, через которое все время, вновь и вновь, проходит материя в каждом из конечных циклов ее грандиозного круговорота, – такая форма, которую этот круговорот воспроизводит вновь и вновь с железной необходимостью, заложенной в его природе.

Следовательно появление мыслящего духа в русле мирового круговорота – вовсе не случайность, которой с равным правом могло бы и не быть, а внутренне полагаемое условие его собственного осуществления. Иначе это – не атрибут, а лишь «модус».

Ведь если предположить, что мыслящий дух рождается где-то на периферии круговорота мировой материи только затем, чтобы вскоре бесследно и бесплодно исчезнуть, вспыхивает на короткое мгновение на остывающей планете лишь затем, чтобы снова погаснуть, оставив после себя лишь развалины материальной культуры, которые столь же быстро развеет по Вселенной поток ее нескончаемого движения, – если предположить такую судьбу мыслящего духа, то получается весьма странное понимание «атрибута».

Ведь в этом случае мышление оказывается чем-то вроде плесени на остывающей планете, чем-то вроде старческой болезни материи, а вовсе не высшим цветом мироздания, не высшим продуктом всеобщего-мирового развития.

В этом случае мышление, даже если его и продолжать называть «высшим цветом» материи, оказывается пустоцветом – красивым, но абсолютно бесплодным цветком, распустившимся где-то на периферии всеобщего развития лишь затем, чтобы тотчас увянуть под ледяным или огненно-раскаленным дуновением урагана бесконечной Вселенной... Все действительное развитие мировой материи в этом случае происходит рядом с его развитием, совершенно независимо от него, и его появление абсолютно никак не сказывается на судьбах всеобщего развития.

Мышление превращается в абсолютно бесплодный эпизод, которого с равным правом могло бы и не произойти вовсе без всякого ущерба для всего остального.

Вряд ли такая роль соответствует месту мышления в системе форм движения мировой материи. Высшая форма ее движения не может быть самой бесплодной и самой ненужной из всех.

Гораздо больше оснований предположить, что мыслящая материя, как высшая качественно форма движения всеобщей материи, играет немаловажную роль в процессе всеобщего круговорота – роль, соответствующую сложности и высоте ее организации.

Почему же не предположить в таком случае, что мышление как раз и есть та самая качественно высшая форма, в которой и осуществляется накопление и плодотворное *использование* энергии, излучаемой солнцами?

То есть то самое звено, которого пока недостает, чтобы стал возможен действительный круговорот, а не односторонне-необратимый процесс рассредоточения материи и движения в межмировых пространствах? Почему бы не предположить, что материя в своем развитии как раз и создает с помощью и в форме мыслящего мозга те самые условия, при наличии которых излучаемая энергия солнц не растрачивается бесплодно на простое нагревание мирового пространства, а накапливается в качественно высшей форме ее существования, а затем *используется* как «спусковой крючок», как взрыватель, дающий начало процессу обратного возрождения умирающих миров в форму раскаленной туманности?

Да, в эту качественно высшую форму движения, накапливаемую в виде материальной культуры, в виде власти мыслящих существ над мертвой материей, в виде мышления и его продуктов, – в эту качественно высшую форму движения превращается ничтожная доля тепла, излучаемого солнцами в мировое пространство. Но количественная малость этой доли вполне компенсируется тем, что она накапливается в качественно высшей форме – в такой форме, в которую сама природа (без посредничества мышления) не может превратить бесплодно растрачиваемую излучением теплоту...

Человечество уже теперь способно высвободить такие запасы движения, которые помимо него остались бы связанными и мертвыми в ядерных структурах, что в предположении, согласно которому грядущее человечество окажется способным высвободить из связанного состояния количество энергии, достаточное для того, чтобы превратить остывающую материю нашего звездного острова в океан раскаленного пара, – в этом предположении нет уже ничего удивительного и мистического.

Материальная и духовная культура мыслящих существ, которая осуществляется в природе очень редко и требует для своего появления чрезвычайно специфичных условий, и оказывается той формой движения, в виде которой происходит концентрированное накопление излучаемого солнцами тепла – тепла, которое по всем другим каналам растрачивается бесплодно, а только в этой форме вновь используется как средство, как способ огненного возрождения замерзающих участков большой Вселенной.

Реально это можно представить себе так: в какой-то, очень высокой, точке своего развития мыслящие существа, исполняя свой космологический долг и жертвуя собой, производят сознательно космическую катастрофу, вызывая процесс, обратный «тепловому умиранию» космической материи, т.е. вызывая процесс, ведущий к возрождению умирающих миров в виде космического облака раскаленного газа и пара.

Попросту говоря, мышление оказывается необходимым опосредующим звеном, благодаря которому только и делается возможным огненное «омоложение» мировой материи, – оказывается той непосредственной «действующей причиной», которая приводит в актуальное действие бесконечные запасы связанного движения, на манер того, как ныне оно, разрушая искусственно небольшое количество ядер радиоактивного вещества, кладет начало цепной реакции.

В данном случае процесс, по-видимому, будет иметь также форму «цепной», т.е. самовоспроизводящейся по спирали, реакции – реакции, создающей своим собственным ходом условия своего же собственного протекания в расширяющихся в каждое мгновение масштабах. Только в данном случае цепная реакция распространяется не на искусственно накопленные запасы радиоактивного вещества, а на естественно накопленные запасы движения Вселенной, на запасы, связанные состоянием «тепловой смерти» в мировом пространстве.

Попросту говоря, этот акт осуществляется в форме грандиозного космического взрыва, имеющего цепной характер, и материалом которого (взрывчатым веществом) оказывается вся совокупность элементарных структур, рассеянных излучением по всему мировому пространству.

С точки зрения современной физики это вовсе не выглядит невероятным.

Ведь ясно, что чем мельче искусственно разрушаемая структура, тем большие запасы внутренней энергии высвобождаются при ее разрушении. Разрушение химической структуры (которое происходит при самом про-

стом сжигании) дает сравнительно небольшую дозу высвободившейся энергии. Несравнимо больше количество энергии, высвобождаемой при разрушении атомного ядра. Чем «проще» структура, подвергающаяся разрушению, тем больше количество выделяемой при этом энергии, – что показывает, что чем мельче и проще материальная структура, тем прочнее ее внутренние связи, тем труднее ее разрушить, но тем больше энергии получается в том случае, если удастся сделать реакцию цепной.

Если теоретически прочертить перспективу в будущее развитие техники и науки, то тенденция явная: человек идет к цепному разрушению все более простых, а тем самым все более прочных структур материи, высвобождая при этом все большее и большее количество связанной в этих структурах энергии. И как бы ни велика была затрата энергии, потребной на то, чтобы разрушить первую частицу, т.е. положить начало цепной реакции, эта затрата не идет ни в какое сравнение с общим количеством выделяемого при цепной реакции количества движения.

И перспектива теоретически такова: если бы удалось разрушить бесконечно малую структурную единицу материи, то взамен получилось бы пропорционально бесконечное количество высвободившейся при этом энергии – количество, которого достаточно для того, чтобы разрушить и превратить в раскаленные пары бесконечно большую массу остывшей материи.

Так в новом свете подтверждается старая формулировка существа закона сохранения материи и движения, данная Лейбницем: если бы была разрушена мельчайшая пылинка – рухнула бы вся Вселенная. Всю бесконечную Вселенную разрушить этот акт, конечно, не может, но поскольку разрушаемая структура по размеру и по сложности своей организации стремится к исчезающе малому пределу, то и количество высвобождаемой при этом энергии соответственно стремится к бесконечности. Область мировой материи, захватываемая процессом, включаемая в цепь реакции, остается поэтому ограниченной какими-то пределами. Каковы эти пределы – сказать сейчас, конечно, невозможно, так же невозможно, как и указать размеры и качественные характеристики той частицы, разрушение которой необходимо для того, чтобы вызвать этот процесс. Но процесс этот вполне объясняет возможность превращения сколь угодно больших конечных масс остывшей материи в раскаленную туманность, способную положить начало новым мирам.

С этой точки зрения гипотеза, по-видимому, выдерживает принципиальную критику.

Мышление, таким образом, и выступает как то самое звено всеобщего круговорота, посредством которого развитие мировой материи замыкается в форму круговорота – в образ змеи, кусающей себя за хвост, как любил выражать образ истинной (в противоположность «дурной») бесконечности Гегель.

Задача, таким образом, решена при соблюдении всех условий. Ни один из принципов материализма не затронут. Некоторые положения диалектики приобрели более конкретную форму выражения. Мышление понято как действительный атрибут материи, как высший продукт всеобщего развития, как высший цвет материи, который с необходимостью расцветает в ее лоне и при этом дает необходимый, с точки зрения всеобщего развития, плод. Соблюден и конкретно проведен и закон сохранения и превращения материи и движения. И вместе с этим указан возможный путь, на котором происходит использование излученной звездами теплоты для обратного процесса – процесса концентрации материи и движения в плотную и разогретую туманность, в раскаленные вращающиеся массы газа. Но – что не менее важно и интересно с точки зрения проблемы взаимоотношения материи и мышления – гипотеза отводит мышлению, мыслящему духу, такую роль в ходе всеобщего круговорота мироздания, которая гораздо больше соответствует его месту на лестнице развития, чем представление, согласно которому все развитие духовной и материальной культуры, вся история мыслящего духа ведет к нулевому результату, к нелепому абсолютному отрицанию, к простой гибели, не оставляющей никакого следа.

Гипотеза, исходя из учета места и роли, которую мыслящий дух необходимо играет в системе всеобщего взаимодействия мировой материи, из учета объективных и помимо воли и сознания складывающихся в мироздании обстоятельств, проясняет ту самую «высшую» и «конечную» цель существования мыслящего духа в системе мироздания, на которой всегда спекулировали все и всяческие религии. Эта «конечная цель» сама понимается как с необходимостью достигаемое сознание, отражение места мыслящего духа в системе объективных условий, полагаемых развитием мировой материи.

И эта – объективно выведенная – «цель» бесконечно грандиознее и величественнее, чем все те жалкие фантазии, которые выдумали религии и связанные с ними философские системы.

Высшая и конечная цель существования мыслящего духа оказывается космически-грандиозной и патетически-прекрасной. От других гипотез относительно финала существования человечества гипотеза отличается не тем, что устанавливает в качестве этого финала всеобщую гибель – гибель, смерть, уничтожение представляют собой абсолютно необходимый результат в любой гипотезе, – а лишь тем, что эта гибель рисуется ею не как бессмысленный и бесплодный конец, но как акт по существу своему творческий, как прелюдия нового цикла жизни Вселенной.

Такого значения за человеком и такого смысла его гибели не может, по-видимому, признать ни одна другая гипотеза.

Гибель ведь все равно неизбежна, и ее неизбежности не может не признавать никакая гипотеза на этот счет. И единственное различие между возможными гипотезами может состоять лишь в различных толкованиях

объективного смысла и роли акта гибели в лоне всеобщего круговорота мировой материи, места и роли этого акта в системе мирового взаимодействия.

Предлагаемая гипотеза отличается тем преимуществом, что гибель человечества (и мыслящего духа вообще) предстает в ее свете не бессмысленной, как в любой другой возможной гипотезе, а оправданной как абсолютно необходимый акт с точки зрения всеобщего круговорота мировой материи, развивающейся по своим объективным законам.

Мышление при этом остается исторически преходящим эпизодом в развитии мироздания, производным («вторичным») продуктом развития материи, но продуктом абсолютно необходимым – следствием, которое одновременно становится условием существования бесконечной материи.

В отношении материи и мышления появляется действительная диалектика – взаимная обусловленность, внутри которой материя хотя и остается первичным и определяющим (первым по природе), тем не менее оказывается обусловленной обратным активным воздействием со стороны мышления.

Мышление оказывается действительным атрибутом, и положение: «Как нет мышления без материи, так нет и материи без мышления», – приобретает реальный конкретный смысл.

Мышление предстает в этом свете как не только самый высший и прекрасный цвет мироздания, но и как цвет небесплодный, как цвет, который своей смертью порождает абсолютно необходимый, с точки зрения всеобщего круговорота, плод, результат.

Смерть мыслящего духа становится подлинно творческим актом – актом, который превращает обледеневающие, погруженные во мрак пустыни межмировых пространств во вращающиеся массы раскаленного газа, дающие начало новым системам гармонически расчлененных, светлых, теплых солнечных миров – системам, которые становятся колыбелями новой жизни, нового расцвета мыслящего духа, бессмертного, как сама материя...

Смерть мыслящего духа становится, тем самым, его бессмертием. И когда-то вновь – в бесконечно далеком грядущем – новые существа, в которых природа разовьет мыслящий дух, будут, как и мы ныне, созерцать сверкающие над небом их Земли звездные миры с гордым сознанием, что эти миры обязаны своим существованием некогда исчезнувшему мыслящему духу, его великой и прекрасной жертве.

В сиянии звездного неба мыслящее существо будет всегда видеть свидетельство могущества и красоты бессмертного даже в смерти своей мыслящего духа – опредмеченную, чувственно воспринимаемую, а потому не вызывающую никаких сомнений свою собственную власть над предметным миром.

Звездное небо, как и вся окружающая природа, будет для мыслящего существа зеркалом, в котором отражается его собственная бесконечная природа. Через сияние звезд мыслящему духу будет говорить – на языке,

понятном только ему, – вечно возрождающийся в своих продуктах бессмертный мыслящий дух.

И в созерцании вечной природы человек – как и всякое мыслящее существо – будет испытывать гордость самим собой, космическими масштабами своей собственной вселенско-исторической миссии – местом и ролью мыслящего существа в системе мирового взаимодействия.

В сознании огромности своей роли в системе мироздания человек найдет и высокое ощущение своего высшего предназначения – высших целей своего существования в мире. Его деятельность наполнится новым пафосом, перед которым померкнет жалкий пафос религий.

Это будет пафос истины, пафос истинного сознания своей объективной роли в системе мироздания.

Ясно, что выполнить свою вселенско-историческую миссию мыслящий дух окажется в состоянии лишь на вершине своего развития, своего могущества – до которой нам, людям XX в., разумеется, не дожить. Пройдут миллионы лет, родятся и сойдут в могилу тысячи поколений, установится на Земле подлинно человеческая система условий деятельности – бесклассовое общество, пышно расцветет духовная и материальная культура, с помощью которой и на основе которой человечество только и сможет исполнить свой великий жертвенный долг перед природой.

Для нас, для людей, живущих на заре человеческого расцвета, борьба за это будущее остается единственно реальной формой служения высшим целям мыслящего духа. И к ныне идущей борьбе, к ныне совершающейся деятельности наша гипотеза не прибавляет ничего и не отнимает от нее ничего, прибавляя лишь гордое – и носящее пока лишь чисто эстетический характер – сознание, что деятельность человека одухотворена не только пафосом «конечных» человеческих целей, но имеет, кроме того, и всемирно-исторический смысл, осуществляет бесконечную цель, обусловленную со стороны всей системы мирового взаимодействия.

И в свете изложенной гипотезы совсем по-новому, с еще большей пророческой силой звучат гениальные слова «Диалектики природы»:

«Мы вынуждены либо обратиться к помощи творца, либо сделать тот вывод, что раскаленный сырой материал для солнечной системы нашего мирового острова возник естественным путем, путем превращений движения, которые *присущи от природы* движущейся материи и условия которых должны, следовательно, быть снова произведены материей, хотя бы после миллиардов лет, более или менее случайным образом, но с необходимостью, присущей и случаю»¹.

И – с помощью нашей гипотезы – мы обретаем новое основание для уверенности в том, что «материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов не может погибнуть и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она неко-

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы. – С. 490.

гда истребит на земле свой высший цвет – мыслящий дух, – она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время»¹.

И потому, добавим мы, что мыслящий дух – не пустоцвет, который расцветает на короткое мгновение лишь затем, чтобы тотчас же бесплодно увянуть, а есть столь же [необходимое] условие существования материи, сколь и необходимое его следствие, т.е. внутренне полагаемое, бесконечное и всеобщее условие бытия мировой материи, действительный атрибут материи как бесконечной субстанции мироздания.

E.V. Ilyenkov
Cosmology of Spirit

Abstract. An attempt to establish in general terms the objective role of thinking matter in the system of world interaction. (A philosophical and poetic phantasmagoria based on the principles of dialectical materialism).

Keywords: cosmology; spirit; matter; thinking matter; dialectical materialism; heat death of the Universe.

For citation: Ilyenkov E.V. Cosmology of Spirit // METHOD: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION. – Moscow, 2024. – Part. 14. Vol. 4, No. 2. – P. 107–134. <http://www.doi.org/10.31249/metod/2024.02.07>

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы. – С. 492.

Чекис В.И.¹

**Эвальд и Смерть. Самопожертвование
и конец мира в философии Э.В. Ильенкова**

Аннотация. В статье приводится анализ концепции смерти и смысла жизни советского философа Э.В. Ильенкова, как на основе неопубликованных при его жизни рукописей («Космология Духа» и «Тайна Чёрного Ящика»), так и на основе официально опубликованных научных трудов («Мышление как атрибут субстанции»). Были более детально исследованы некоторые аспекты его космологической теории смысла существования мыслящей материи, а также возможных причин самоуничтожения мышления на фантастическом примере самоуничтожения «мыслящих машин». Были проведены сравнения концепций «смерти» и «другого» в текстах «Космология Духа» Э.В. Ильенкова и «Идея смерти в философии Гегеля» А.В. Кожева. В результате проведенного анализа текстов автор приходит к выводам, что различные подходы к негативности в исследованиях философов позволяют дополнять друг друга и отвечать на вопросы, вызывающие затруднения в рамках подхода только одного философа. Также, было показано, что необходимым условием для осуществления перерождения Вселенной как разрешения проблемы тепловой смерти Вселенной в концепции космологии Ильенкова является одиночество мыслящего субъекта, к которому он приходит в результате своего развития. Также, в статье проводится различие между самоубийством и самопожертвованием, в ходе которого автор приходит к выводу, что перерождение Вселенной согласно Ильенкову будет именно самопожертвованием. Самопожертвование же показано как акт наивысшего творчества, запускающее процесс перерождения Вселенной, в ходе которого начинается творческое преобразование космического пространства для разрешения проблемы тепловой смерти Вселенной.

Ключевые слова: космология; мышление; другой; смерть; самопожертвование; самоубийство; творчество.

Для цитирования: Чекис В.И. Эвальд и Смерть. Самопожертвование и конец мира в философии Э.В. Ильенкова // МЕТОД: Московский ежеквартальник трудов из общественных дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 2. – С. 135–143. – DOI: 10.31249/metod/2024.02.08

Эвальда Васильевича Ильенкова нередко рассматривают как философа педагогики и одного из наиболее последовательных и искренних послереволюционных приверженцев диалектического материализма. Это вполне оправдано, учитывая, какой вклад он внес в философское обоснование процессов формирования личности и в развитие диалектической

¹ Чекис Владимир Игоревич – журналист, IT-специалист; gershvin@vk.com

логики. Но людям, далеким от педагогики, Ильенков может быть крайне интересен и как один из немногих марксистских философов, пытавшихся постичь смысл существования мыслящей материи как противоречивое единство ее зарождения и гибели, жизни и смерти.

Полагаю, что наиболее ярко эта тема освещается в трех его произведениях: «Космология Духа», «Мышление как атрибут субстанции» и «Тайна Чёрного Ящика». Эти попытки осмысления столь масштабной и глубокой темы вызывают интерес у одних [Пензин, 2018], и неприятие у других [Гулыга, 1989]. И те, и другие интерпретируют ильенковскую космологию как некое философское оправдание акта самоубийства человечества во вселенском пожаре, что вызывает столь же жаркие споры. Между тем, ни о каком самоубийстве в «Космологии Духа» Ильенков не говорил.

Ильенков начинает с того, что само мышление не является чем-то случайным или, тем более, ошибочным с точки зрения логики существования нашей Вселенной, чем-то отличным от нее или даже противоположным ей [Ильенков, 2017, с. 131]. Напротив, сам Ильенков, в «Космологии Духа», а затем и в «Мышлении как атрибуте субстанции» показывает, что «Как не бывает мышления без материи, так и не бывает материи без мышления». Таким Спинозистским тезисом Ильенков разрешает проблему дуализма, присутствующую у Рене Декарта, который объявляет духовное отдельным от материи, тем самым постулируя существование «бессмертной души» [Ильенков, 2020, с. 237].

Эвальд Васильевич доказывает, что, хотя не каждый атом или клочок материи наделен разумом, именно разумная материя является высшим этапом ее развития, в противном случае это непременно приводило бы к признанию существования форм бытия, недоступных для познания человеческим мышлением, т.е., признание существования бога или другой трансцендентной сущности. В «Мышлении как атрибуте субстанции» подчеркивается, что взаимодействие между мышлением и протяженностью (физическим измерением материи) осуществляется за счет «практики», которая опосредует их взаимодействие и становится инструментом познания мира мыслящим существом, способствуя дополнению и обработке (в рамках социально значимых знаний) информации, полученной органами чувств.

Третьей предпосылкой ильенковской концепции существования и развития материи является наличие границ ее организации как сверху, в виде мыслящих форм материи, так и снизу, в виде ее элементарных форм. Это своего рода границы движения (развития в терминах диалектической философии) материи, помещающие ее в координаты упрощения / усложнения и задающие порядок ее движения во времени.

Логика Ильенкова строится на следующих тезисах:

Во-первых, поскольку мышление существует в любой момент времени и не является чем-то случайным, оно само и его развитие должно

выполнять определенную функцию в жизни Вселенной [Ильенков, 2017, с. 128].

Во-вторых, раз сам цикл мыслящей жизни имеет начало и конец, то необходимо понять, каким будет этот конец, и что приведет к нему. Тепловая смерть, по мнению Ильенкова, оставляет мыслящим существам шанс на выживание, а вот в условиях вселенского пожара смерть становится неизбежной. «Не устраняет ли развитие производительной мощи человечества опасность погибнуть от космического холода, от холода межмировых пространств? [Ильенков, 2017, с. 142–144].

Во всяком случае, по тенденции своей развитие власти человека над внутренними структурами материи и над заключенной в них энергией движения прямо противоположно перспективе погибнуть от недостатка энергии, движения, тепла.... Но чего человечество (мыслящая материя вообще) пережить не в состоянии, несмотря на всю свою власть над природой – какого бы уровня эта власть ни достигла, – это – противоположное холоду межмировых пространств состояние мировой материи – состояние, к которому эволюция миров приводит столь же неизбежно, как и к остыванию, – огненно-раскаленная “молодость” космической материи, состояние раскаленного газа молодой, рождающейся туманности – исходной точки нового космического цикла».

В-третьих, сущностная роль и конечная цель мыслящей материи сводится именно к преодолению энтропийного тупика, который без вмешательства высокоорганизованной мыслящей материи является неизбежным. И для выхода из этого тупика мыслящей материи необходимо будет запустить мировой пожар, который заново запустит жизненный цикл Вселенной [Ильенков, 2017, с. 155–156].

Непонятным и даже мистическим в ильенковской космологии является идея «долга перед материей природой». Этот долг описывается как нечто объективно данное, нечто неотвратимое, не оставляющее мыслящим субъектам никакого выбора, совершаемое потому, что «по-другому никак нельзя». При этом по-настоящему ясного логического обоснования Ильенков не предоставляет, пренебрегая своим обычным принципом детальной и логической аргументации. Долг не аргументируется, не выводится, а просто утверждается как нечто неотвратимое, как безальтернативный и безусловно необходимый поступок.

Марксизм возник и развивался как революционное учение не только в политической, но и в философской своей части. Однако присущая марксизму смелость, даже дерзость, мысли не позволила этой философии преодолеть отношение к теме смерти как «непристойной», о которой не принято говорить. Смерть для многих марксистов – это конец существования мыслящего субъекта и его активности, это переход в небытие, которое само по себе не предполагает ясных и логичных философских интерпретаций. Следуя этой имплицитной традиции Ильенков не обосновывает

причины, по которым мыслящая материя должна пожертвовать собой ради перерождения Вселенной.

Возникает вопрос: что же такое «долг» в понимании Ильенкова? В рамках его же концепции мыслящей материи речь не может идти о простом подчинении, ведь мыслящая материя в силу своей максимальной развитости и субъектной целостности не может слепо подчиняться кому-то другому. Или может?

Здесь стоит обратиться к другому произведению Ильенкова, «Тайна Чёрного Ящика». По замыслу рассказ был посвящен вопросу искусственного интеллекта, но именно в нем раскрывается взгляд Ильенкова на негативность (пустоту, небытие). Это единственное художественное произведение Ильенкова, что уже меняет привычную структуру его текстов, и дает больший простор для интерпретаций. В центре сюжета интрига – а что это за «Чёрный Ящик», которому так стремятся уподобиться Мыслящие Машины?

Когда в процессе самосовершенствования мыслящие машины вытесняют все накапливающиеся в них противоречия в черный ящик, происходит строгая формализация их деятельности и мышления. Алгоритмы, заложенные в машины, оказываются бесполезными перед лицом противоречий, осмыслить которые машины оказываются не в состоянии, проявляя себя тем, чем они и являются на самом деле – автоматами для решения определенных задач, умеющие совершать операции, подобные мышлению, но неспособные мыслить по-настоящему. Самоуничтожение оказывается весьма закономерным шагом, позволяющим мыслящим машинам, не умеющим разрешать противоречия (т.е. мыслить творчески и нестандартно), выйти из положения, когда стандартные алгоритмы мышления, заложенные в мыслящие машины, при встрече с принципиально непознаваемой Бесконечностью перестают работать.

Уже в самом конце рассказа Мыслящие Машины окончательно отказываются от мышления, ибо мышление оказывается для них полным излишком, неизбежно сопряженным с Бесконечностью, которую машины понять не в состоянии [Ильенков, 2017, с. 106–107]. Яркими образами Мыслящих машин и Чёрного ящика Эвальд Ильенков демонстрирует неразрывную связь мышления с творчеством и воображением, т.е. с умением выходить за рамки известных алгоритмов и безупречно логичных схем. Философ показывает, что именно умение разрешать противоречия является базовой причиной жизни мыслящего субъекта. Но кажется, что в этом рассказе также важным является другое. А точнее, «другой» как философское понятие. Человеку для *подлинно человеческого* становления нужен *Другой Человек*, нужно быть признанным в качестве субъекта, носителя свободы. И здесь для раскрытия этого важного условия существования субъекта можно обратиться к философии А. Кожева.

**«Другой» в философии Э. Ильенкова
через «Желание» у А. Кожева**

Александр Кожев (Кожевников) являлся французским философом русского происхождения, которого традиционно относят к неогегельянам, на взгляды которого весьма сильно повлияли также К. Маркс и М. Хайдеггер. Кожев, как и Ильенков, подчеркивал важность диалектического движения в жизни субъекта и то, что без него субъект в принципе не может существовать [Кожев, 2003, с. 660]. В свою очередь, от Хайдеггера он почерпнул понятие времени, которое он считал основным ключом к пониманию Гегеля. Подобное слияние различных направлений мысли позволило Кожеву не только создать свою интерпретацию Гегеля, но также задать основные положения атеистического экзистенциализма, который позднее ляжет в основу философии Ж.-П. Сартра. Особенно важным для данной темы является понятие «желание», которое было описано Кожевым во «Введении в чтение Гегеля» [Кожев, 2003].

Следуя гегелевской мысли, Кожев полагает, что для того, чтобы возникло самосознание как способность субъекта осознавать самого себя, отличное от окружающего мира, как «Другого» для «Других», необходим особый тип потребности, выходящей за рамки природной, биологической и родовой предопределенности. Речь идет не просто о потреблении, удовлетворяющем голод и жажду, обеспечивающем безопасность и относительный комфорт, а о стремлении к чему-то, что не может быть сведено к природным условиям существования.

Самосознание, по Кожеву, не является «врожденным», априорным для индивида, как некое природное качество, наподобие голода или инстинкта самосохранения. Самосознание формируется в процессе становления индивида и в историческом развитии человечества как результат исторического процесса, как итог напряженного противостояния между природным и надприродным.

Импульсом становления самосознания является *Желание*. Кожев в свою очередь отмечает, что речь идет не о простом желании, направленном на объект, как например, желание съесть кусок мяса, когда голоден. *Для раскрытия же истинно человеческого самосознания, предметом желания должен быть неприродный предмет, т.е. Другое Желание.* Таким образом понятие желание является *формой обнаружения пустоты в наличном бытии, отказ от наличного в пользу должного.* Это порыв к иному, к трансцендентному в социальном, а не в религиозном смысле, стремление к преобразованию мира и человека.

Пусть Ильенков и Кожев радикально различаются в вопросе понимания пустоты, но они сходятся во взглядах на роль практики в становлении субъекта, а также на роль «Диалектического движения» субъекта, хотя по-разному его описывают. Как было сказано выше, Кожев видит становление субъекта в желании, которое будучи направленным на другое

желание преобразует самого субъекта и того, на кого оно направлено. Ильенков же апеллирует к всеобщей человеческой культуре, в которой личность встроена в систему общественных отношений и формируется путем присвоения культуры [Ильенков, 2020]. Оба видят в диалектике необходимый путь развития человека, оба утверждают, что становление субъекта происходит лишь в сообществе с другими субъектами (людьми). Но сами методы описания того, как это становление и взаимодействие между субъектами происходит, у них отличается. У Кожева «двигателем» субъекта является Желание, которое подталкивает людей искать признания и взаимодействовать друг с другом. У Ильенкова же субъект формируется внутри господствующей в обществе формы общественных отношений путем присвоения себе богатства человеческой культуры, а его деятельность является одним из проявлений динамики всей системы.

На мой взгляд, Кожев придает большую выразительность и драматизм активному началу субъекта, добавляя в него компонент, выделяющий активную роль в преобразовании мира. И здесь важно, что желание может быть сформировано только при существовании другого такого же субъекта. В случае, если Другой отсутствует, это приводит к смерти субъекта, к остановке всякого диалектического мышления и всяческому предметному преобразованию мира. Иными словами, одинокий субъект, лишенный Другого, обречен на смерть.

Самопожертвование как наивысшее творчество

Согласно Ильенкову, в тот момент, когда будет подступать «Тепловая Смерть» Вселенной, Мыслящая Материя зажжет вселенский пожар, который запустит процесс перерождения и деэнтропизации Вселенной и уничтожит саму Мыслящую Материю. Но оставался открытым вопрос: почему Мыслящая Материя должна запускать этот процесс? Почему этот запуск является неотвратимым?

Условием творческой (т.е. диалектически мыслящей) жизни Субъекта является наличие социально-философского Другого. Неважно, говорим ли мы о Желании у Кожева, или об общечеловеческой культуре у Ильенкова, диалектическое развитие является необходимым условием жизни субъекта. Культура существует только там, где есть другой и концепция Кожева раскрывает более детально концепцию Ильенкова, давая понять, что субъект не может пребывать в одиночестве, он должен быть связан желанием и узами общественных отношений с другим. И, если именно мыслящая материя провоцирует процесс перерождения Вселенной, запуская огненный пожар и сгорая в нем, то можно было бы полагать, что единственной причиной этого могло бы стать только ее одиночество.

На основании всего выше изложенного можно сказать, что, если верить ильенковской космологии, то причиной запуска деэнтропизации, т.е.

перерождения, процесса обратного тепловой смерти Вселенной, будет не пресловутый «долг перед матерью-природой», а именно одиночество, в котором ни Желания, ни Культуры, как необходимых частей жизни субъекта, существовать не будет. В таком случае, оставшемуся наедине субъекту остается либо совершить самоубийство, либо пожертвовать собой ради перезапуска жизни Вселенной.

Но чем же отличается самоубийство от самопожертвования? На мой взгляд, как раз тем, что жертвующий собой субъект первым приоритетом ставит заполнение той нехватки, которую ему рисует воображение. Самопожертвование – это стремление человека (необязательно ценой своей жизни) заполнить пустоту в мире или даже на небольшом островке культуры. Вопрос же о том, какую пустоту оставляет за собой сама жертва, остается если не за скобками, то уходит на второй план. Самопожертвование бывает не только летальным, но и таким, когда мы кладем жизнь на алтарь той культуры, служение которой не отвечает нашим объективным материальным интересам и даже нашим желаниям.

Самоубийца же как раз помышляет, в первую очередь, о том, чтобы оставить за собой пустоту. Вопрос о том, что будет создано и какая пустота может быть заполнена, становится не столь важным. И если запуск того самого Вселенского Пожара и будет концом, то это будет именно самопожертвование, поскольку само по себе перерождение Вселенной будет являться целью, которую перед собой необходимо поставить, чтобы заполнить холодную пустоту межмировых пространств.

Все накопленные за миллиарды и миллиарды лет опыт и знания будут использованы для последнего акта изменения материи, а точнее – для высвобождения ее энергии и радикального сворачивания энтропии. Радиализующий все процессы субъект, дойдя до одной крайности, отправится в другую, где, оседлав огненный вселенский пожар, будет наблюдать за плодами своих вселенских деяний. Можно красочно описать, как это все будет происходить, но это будет попыткой описания того, что еще даже невозможно осмыслить. Вселенная встретит свой финальный и самый яркий праздник, который будет не трагедией, а, скорее, актом проявления человеческого упрямства, все созидającego и разрушающего под себя. Ведь, зачем нужна вселенная, где нет другого? Зачем нужна Вселенная, когда Человеку нужен Человек?

Список литературы

- Гулыга А. Космическая ответственность духа // Наука и Религия. – 1989. – № 8. – С. 32–34.
Ильенков Э.В. Космология Духа // Ильенков Э.В. От абстрактного к конкретному. Собрание сочинений. Т. 1. – Москва: Канон-Плюс, 2017. – С. 417–446.
Ильенков Э.В. Мышление как атрибут субстанции // Диалектическая логика. Собрание сочинений. Т. 4. – Москва: Канон-Плюс, 2020. – С. 235–265.

- Ильенков Э.В. Тайна Чёрного Ящика // Об эстетической природе фантазии. Что там в Зазеркалье? – Москва: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014. – С. 97–104.
- Ильенков Э.В. Идеальное. И реальность 1960–1979. – Москва: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2018. – 528 с.
- Ильенков Э., Коровиков В. Страсти по тезисам о предмете философии (1954–1955). – Москва: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2016. – 272 с.
- Кожев А. Введение в чтение Гегеля. – Санкт-Петербург: Наука, 2003. – 792 с.
- Пензин А. Коммунизм и энтропия в космологии Эвальда Ильенкова. // Художественный журнал. – 2018. – № 107: Новый беспорядок. – URL: <https://moscowartmagazine.com/issue/85/article/1862> (дата обращения: 22.09.2024).

Chekis V.I.¹

Evald and Death.

Self-sacrifice and the End of the World in the Philosophy of Ilyenkov

Abstract. The article analyzes the concept of death and the meaning of life of the Soviet philosopher E.V. Ilyenkov, both on the basis of manuscripts unpublished during his lifetime (“Cosmology of Spirit” and “The Mystery of the Black Box”) and on the basis of officially published scientific works (“Thinking as an Attribute of Substance”). Some aspects of his cosmological theory of the meaning of the existence of thinking matter, as well as the reasons for the self-destruction of thinking were investigated in more detail, using the example of analyzing artificial intelligence. Comparisons were made between the concept of death and the other in E.V. Ilyenkov and A. Kozhev on the basis of the texts “Cosmology of Spirit” and “The Idea of Death in Hegel's Philosophy” respectively. As a result of the analysis of the texts, the author concludes that different approaches to negativity in the studies of philosophers allow complementing each other and answering questions that cause difficulties within the approach of only one philosopher. Also, it was shown that the necessary condition for the realization of the rebirth of the Universe as the resolution of the problem of heat death of the Universe in Ilyenkov's concept of cosmology is the loneliness of the thinking subject, to which it comes as a result of its development. Also, the article distinguishes between suicide and self-sacrifice, in the course of which the author comes to the conclusion that the rebirth of the Universe according to Ilyenkov will be exactly self-sacrifice. Self-sacrifice is shown as an act of the highest creativity, triggering the process of rebirth of the Universe, in the course of which the creative transformation of cosmic space begins to resolve the problem of heat death of the Universe.

Keywords: cosmology; thinking; other; death; self-sacrifice; suicide; creativity.

For citation: Chekis V.I. (2024). Evald and Death. Self-sacrifice and the End of the World in the Philosophy of E.V. Ilyenkov. *METHOD: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION.* – Moscow, 2024. –Part. 14. Vol. 4. No. 2. – P. 135–143. DOI: 10.31249/metod/2024.02.08

References

- Gulyga A.B. (1989). Cosmic Responsibility of the Spirit. *Science and Religion*. No. 8. P. 32–34. (In Russ.)

¹ **Chekis Vladimir**, Journalist, IT specialist; gershvin@vk.com

- Ilyenkov E.V. (2014). The Secret of the Black Box. In E.V. Ilyenkov. On the Aesthetic Nature of Fantasy. What's Behind the Looking Glass? Moscow: Book House "LIBROKOM", 97–104. (In Russ.)
- Ilyenkov E.V. (2017). Cosmology of Spirit. In Ilyenkov E.V. *From the abstract to the concrete*. Moscow: Canon-Plus, 417–446. (In Russ.)
- Ilyenkov E.V. (2020). Thinking as an attribute of substance. In E.V. Ilyenkov. Dialectical logic. *Collected works, Vol. 4*. Moscow: Canon-Plus, 235–265. (In Russ.)
- Ilyenkov E.V., Korovikov V.I. (2016). Passions over theses on the subject of philosophy (1954–1955). Moscow: Publishing house "Canon+" ROOI "Rehabilitation", 272 p. (In Russ.)
- Ilyenkov E.V. (2018). Ideal'noe. I real'nost' 1960–1979. M.: Izdatel'stvo "Kanon+" ROOI "Rehabilitaciya", 528 p. (In Russ.)
- Kojeve A.V. (2003). Introduction to Reading Hegel. SPb: Nauka", 2003. 792 p. (In Russ.)
- Penzin A. (2018). Communism and Entropy in the Cosmology of Evald Ilyenkov. *Art Magazine*. No. 107. "New Disorder". – Access mode: <https://moscowartmagazine.com/issue/85/article/1862> (date of access: 09.22.2024) (In Russ.)

Ильин М.В.*

**Многомерные трансцендентальные космологии Канта,
Тейяра де Шардена и Ильенкова**

Аннотация. Для Ильенкова его миссией было усвоение и развитие диалектики, прежде всего, диалектики Гегеля и Маркса. В нелегких условиях марксистско-ленинской гегемонии он не просто развил мощный творческий потенциал, но и нашел силу преодолеть искушение сделать диалектику инструментальным средством построения универсальной философской теории. Этому искушения не удалось избежать ни Гегелю, ни Марксу. Ильенкову же удалось не только сохранить эвристический потенциал диалектики, но получить важные познавательные результаты, связанные с диалектикой идеального и социального, их практического трудового опредмечивания и одновременно преодоления отчуждения в его различных формах. Эти достижения Ильенкова во многом объясняются его установками на диалектическую интеграцию отдельных людей со всем человеческим родом, а человеческого рода со своим космическим лоном – Наблюдаемой Вселенной. Данные установки и прозрения Ильенкова во многом созвучны трансцендентальным космологиям Канта и Тейяра де Шардена.

Ключевые слова: Ильенков; Маркс; Гегель; Кант; Тейяр де Шарден; диалектика; марксизм; идеальное; социальное; отчуждение; трансцендентальные космологии.

Для цитирования: Ильин М.В. Многомерные трансцендентальные космологии Канта, Тейяра де Шардена и Ильенкова // МЕТОД: Московский ежеквартальник трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 2. – С. 144–153. – <http://www.doi.org/10.31249/metod/2024.02.09>

Среди квартальников МЕТОДа 2024 кантовского года один специально и неслучайно выделен. Во многом он перекликается с остальными выпусками, но одновременно стоит особняком, будучи посвящен творчеству Эвальда Васильевича Ильенкова. Основания для того, чтобы в этом выпуске его авторы и читатели попытались идти вслед за Ильенковым, вместе ним и дальше него отнюдь не только формальные. На свой лад Ильенков подхватывает кантовскую проблематику развития во всемирно-гражданской перспективе (*in weltbürgerlicher Absicht*) и вписывает ее питательную ткань современной философии с фокусировкой на творческих возможностях диалектики вообще и марксистской прежде всего.

* **Ильин Михаил Васильевич**, доктор политических наук, гл. научный сотрудник ИНИОН РАН и Института Европы РАН; mikhaililyin48@gmail.com
© Ильин М.В., 2025

Такой поворот вполне понятен. Ильенков родился и всю свою жизнь прожил в СССР и вполне естественно связывал свою исследовательскую миссию с попыткой реализации марксистского проекта на своей Родине. Воспринятые с детских лет семейные установки, и житейские испытания, и биографические обстоятельства, и личные склонности побуждали его так или иначе воспринимать все с ним происходившее в свете того, что на выпрессованном идеологическом языке именовалось всемирно-исторической миссией его страны, семьи, товарищей и друзей.

Разумеется, Ильенков сталкивался со страданиями и бедами, болезненно их переживал, но за ними ощущал нечто великое, светлое и человеческое, что происходило с ним, его страной и любимыми им людьми. Он ощущал происходящее как очеловечивание, прирост человечности и личностного потенциала и своего собственного, и близких ему людей. И все это связывал с намеченной Марксом перспективой преодоления отчуждения. Именно это и стало той точкой опоры, тем моментом движения, которые определили его жизнь и творчество. Конкретные возможности преодоления отчуждения открывались Ильенкову во множестве практических дел от знаменитого загорского эксперимента до научных дискуссий, но получали они отчетливую содержательную перспективу как раз благодаря марксовой диалектике. Именно это побуждало Ильенкова вновь и вновь обращаться к наследию Маркса и к традициям творческого марксизма.

Диалектика метода и канон теории

Надо признать, что Ильенкову по мере его вживания в Маркса и марксизм становилось все труднее и труднее осмыслять внутренне присущие противоречия мышления Маркса и логики марксизма. Это убедительно удавалось при панорамном взгляде, но по мере освоения нюансов метода и выявления все новых вызовов становилось все труднее. Впрочем, эти трудности Ильенков и сам усиливал тем, что не смог отказаться от искушения придать изошренным ходам диалектического метода теоретические формы. Это искушение усиливалось примерами ильенковских учителей диалектики. Как раз такого рода искушение заставило весьма последовательного и чуткого диалектика Гегеля загнать прихотливые извивы своей мысли в рамки жестких формулировок типа действительности всего разумного и разумности всего действительного. Тут сама унаследованная от схоластов форма плюс стремление универсализовать обобщения (ср. **все** разумное, **все** действительное), полностью исключить исключения и придать теоретической картине законченность и неподвижность – выхлещивает диалектику и превращает творческий метод в грубую описательную схему.

Эту особенность творчества Гегеля подметил Маркс в письме к Энгельсу от 14 января 1858 г. по поводу подаренных ему книг Гегеля из биб-

лиотеки Бакунина. Он признается, что мечтает изложить «на двух-трех печатных листах в доступной обыкновенному человеческому рассудку форме то *рациональное*, что есть в методе, который Гегель открыл, но в то же время и мистифицировал» [Маркс К. Письмо Ф. Энгельсу от 14 января 1858 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Изд. 2-е. Т. 29. С. 212]. Иными словами, безмерно сложный, открытый противоречиям и переходам метод хотелось представить в логичном и законченном виде легко понятного рационального построения или отчетливой картины (видения, *θεωρίᾱ*). Показательно, что Маркс об этом мечтал как раз в годы работы над «основными (методологическими) контурами» (*Grundrisse*) своего диалектического анализа, фактически готовясь к написанию «Капитала» – главного своего теоретического труда.

Начиная с «Критики гегелевской философии права» (1843) Маркс действительно пытается демистифицировать диалектику Гегеля, поначалу очень схематично и поверхностно. Он идет куда дальше и глубже в «Экономически-философских рукописях 1844 года» – любимой работе Ильенкова. Недаром тот рационализировал, углубил и прояснил не только результаты марксовской критики Гегеля в этой работе, но и само идеальное марксистское использование диалектики именно как всеобщего метода. Следующим шагом и, вероятно, вершиной творческого переосмысления гегелевской диалектики стала «Немецкая идеология» (1845–1846), совместная с Энгельсом и рядом других соавторов работа. Жаль, что это величайшее произведение не нашло издателя в свое время, а Карл Маркс вместо развития диалектического подхода ко всемирной истории обратились к политическому активизму и написанию текстов типа «Коммунистического манифеста». Трагический опыт революций 1848 года и последующие годы переориентировали Маркса на создание «Капитала» – фундаментальной теории механизмов капиталистической эксплуатации. Именно этот труд стал, увы, доктринальной базой марксизма, а не диалектическая критика способов понимания истории, социального развития, освобождения труда и преодоления отчуждения, начало которой было положено «Немецкой идеологией».

Конечно, ни Маркс, ни Энгельс о диалектике не забыли. Более того, Маркс немало сил уделил ее разработке прежде всего в «Очерках критики политической экономии (*Grundrisse*)» (1857–1858) и в «К критике политической экономии» (1859). Эти две крайне ценные работы Ильенков глубоко и творчески освоил. В них в целом сохранилась широта взгляда и диалектичность методологического анализа, но уже чувствуется изменение интеллектуального настроения Маркса. Его не столько волнует методологическая эффективность диалектической критики, сколько контуры всеобъемлющей теории капитала. Тем самым Маркс перестраивается с действительной критики того положения дел, которое Энгельс описал уже в «Положении рабочего класса в Англии» (1845), и куда более широких возможностей преодоления отчуждения на теоретическое осмысление не

просто негодного положения рабочих, но логики эксплуатации буржуазией рабочего класса. Им задумана универсальная теория капитала – заметьте не труда, – что фактически превращается в доктринальную основу экономических практик капитала, т.е. капиталистической экономики. Фактически ущербное сужение диалектического метода ведет к ослаблению критики и превращению ее в своего рода апологетику. «Капитал» как учение (доктрина) о капиталистической эксплуатации фактически превращается в универсальный, а значит безальтернативный канон экономической теории как таковой, для всех времен и условий.

Искушение Маркса и трагедия марксизма

Главным искушением Маркса была установка на создание всеобъемлющей универсальной теории развития по образцам теорий классической немецкой философии, которые в свою очередь использовали образцы средневековой схоластики.

В основу своих построений Маркс положил проблему преодоления отчуждения и достижения целостности человека, сфокусировав свое внимание на наличном проявлении отчуждения – капиталистической эксплуатации. Разумеется, он опирался на гегелевскую диалектику, самую проработанную на то время *теорию* диалектики. Как бы то ни было, чаемым результатом своего амбициозного проекта Маркс сделал универсальное учение, построенное с использованием гегелевской диалектики. Тем самым диалектика превращалась пусть в крайне важный, ключевой, но все же лишь инструмент теоретизирования.

Научной базой исследования Маркса стали доктринальные установки, что социальное и экономическое развитие подчинено универсальным законам прогресса, что сложившийся на начало XIX столетия западноевропейский опыт при всей специфичности своих образцов адекватно выражает универсальную логику прогресса, что законы товарного обращения универсальны, а формула капитала определяет логику экономики.

О других, нерыночных и некапиталистических типах и разновидностях хозяйствования Маркс даже не задумывается – его горизонт видения ограничен застилающими взор практиками эксплуатации, присвоения, отчуждения. Он сузил свои горизонты до внутреннего анализа капиталистического производства и крайне сузил диалектику до единого метода. Все, что производится, он лишь изредка именует продуктом, а обычно товаром, измеряя его часами работы, отчуждением рабочей силы. Он уклонялся от диалектической трактовки человеческого труда как крайне разнообразных способов хозяйственной деятельности по созданию разнотипных благ человеческого существования. Это не только частные блага, предполагающие отчуждение, присвоение и конкуренцию (соперничество) за них, но также трех других базовых благ – общественных, клубных и ресурсов об-

шего доступа, каждого со своей диалектической логикой хозяйствования, присвоения и распределения – отнюдь не всегда конкурентной (отчуждающей), а нередко кооперативной (преодолевающей отчуждение). И все это, не считая еще благ общедоступных в общих (commons), а также даровых в биосфере, равно как благ промежуточных (полуфабрикатов зачастую двойственного характера) и комплексных, создаваемых и используемых на переходных интерфейсах человеческого развития специфических типов хозяйствования.

Во всемирно-историческом или всемирно-гражданском плане интеллектуальной миссией Маркса могло бы стать не сужение, а расширение диалектического, а тем самым критического метода. А оно в свою очередь потребовало бы от Маркса создания не законченной теоретической доктрины Капитала, но методологически открытой и тем самым действительно диалектической программы изучения Труда, а следом и трансцендентальной космологии. Это альтернатива не была использована Марксом и его последователями.

Несмотря на все эти ограничения и издержки учение Маркса все же породило всемирно-гражданский момент развития. Помимо существенно-го воздействия на освободительные движения и социальные науки это была целая серия практических политических начинаний. Важнейшей среди них стала героическая попытка совершить в нашей стране эпохальную революцию. Она была в основном всего лишь политической и отчасти социальной, дополненной довольно скромной культурной революцией. Этот порыв отнюдь не сопровождался революцией хозяйственной, сопровождался заимствованием технологий планирования и рационализации производства в фордистских и иных формах. Все фактически свелось к экономическому обобществлению капитала, который спонтанно навязывал госкапиталистические порядки и прождал новые формы отчуждения и эксплуатации.

Советский эксперимент лишь высветил трагический блеск и нищету учения Маркса. Беспрецедентное обилие и яркость идеологических имитаций, *измов* всякого рода – ленинизмов, троцкизов, сталинизмов, титоизмов, маоизмов, еврокоммунизмов вплоть до идей Чучхе давало исторически краткосрочные и противоречивые, в основном деструктивные воздействия на историю.

Трагедия не только Маркса, но также и Гегеля, а возможно в какой-то мере и самого Ильенкова, взявшего именно их творчество за образец, как раз и заключалась в инструментальном подчинении диалектических принципов, методов и приемов задачам построения претендующей на универсализм теории. Трудно сказать, насколько такие интеллектуальные установки были сознательно и последовательно приняты Э.В. Ильенковым. Во всяком случае важные замечания на этот счет рассеяны во многих его текстах, хотя часто он прямо настаивает на самоценности диалектики и ее первенстве во всяком интеллектуальном предприятии.

Характерно в этом отношении обсуждение кантовского интеллектуального опыта в докторской диссертации Ильенкова. Он воздает должное его диалектике, но вполне справедливо упрекает в том, что ее новаторское разъяснение осуществлено в характерных для времени традиционных формах трактатов. Однако при этом Ильенков как бы не замечает, что более поздние по времени издания трудов Гегеля в еще большей мере доктринальны – наука (доктрина) логики, энциклопедия (теория) философских наук, феноменология духа, задуманная как первая часть доктринальной «системы наук» и т.п. А между тем весь критический период явно диалектического в целом творчества Канта можно назвать сугубо диалектическим. Каждая же из его трех критик вполне заслуживали бы названия диалектик – чистого разума, практического разума и способности суждения. Наконец «Антропологию с прагматической точки зрения» по справедливости можно считать комплексной диалектикой человеческого существования. Более того, все кантовские диалектические критики подчеркнуто ставят во главу угла вопросы методологии, а не построение теоретических доктрин – разве что как формальная уступка каноническим жанрам академического письма своего времени.

Гегель попытался превратить зыбко намеченную кантовскую критику и угадывающиеся за ней переходы и трансформации в формализованную доктринальную схему диалектики, а затем систематизировать и зафиксировать ее в виде законченной теории. Следом за ним и Маркс, как уже отмечалось, при всех его попытках «демистифицировать» Гегеля фактически проделал тот же путь операционализации диалектики и подчинения ее претендующей на универсализм теории. По существу, такой путь повлек интеллектуальную трагедию и Гегеля, и Маркса, и их последователей. Он стал искушением и для Э.В. Ильенкова. Хотя оно сказалось на некоторых его работах, получило выражение в отдельных формулировках, все же Ильенкову удалось это искушение перебороть. Он упорно преодолевает стремление придать диалектике служебный, фактически подсобный характер. В его творчестве диалектика приобретает трансцендентальный космологический характер.

Горизонты объектного мышления и всеохватность космологической трансценденции

Вновь вернемся к Канту. Он попытался «спасти» дорогие его сердцу юмовские эмпирические способы индивидуального человеческого познания (human understanding), дополнив их трансценденциями и априорными конвенциями познания социального. Первые ограничены мыслительными горизонтами определенных обстоятельств и сфокусированы на конкретных объектах исследования. Вторые обусловлены лишь общими исследовательскими установками и методологическими принципами. Кант считал

их универсальными и всеобщими. Мы в нынешних условиях, пожалуй, соотнесем их с тем, что Имре Лакатос назвал исследовательскими программами. Как бы то ни было, все это позволяет различать способы понимания и изучения закрытых, ограниченных объектов внешним «объективным» эмпирическим субъектом и открытых, безграничных явлений включенным субъектом со всей своей критической (диалектической) субъектностью.

Очень важным недавним событием, где было артикулировано различие между способами понимания и изучения закрытых, ограниченных объектов внешним «объективным» субъектом и открытых, безграничных явлений включенным субъектом со всей своей субъектностью стало заседание научно-теоретического семинара Центра сравнительных социально-экономических и политических исследований ИМЭМО РАН. На нем девятого апреля нынешнего кантовского года с докладом на тему «Революция versus эволюция в контексте политического развития» выступил Б.Г. Капустин. В ходе своего выступления он тщательно проанализировал наиболее значимую литературу о политическом развитии, проследил использование концепций революции, эволюции, реформ, развития¹. Объективный, точнее точный и непредвзятый объектный анализ концепций и стоящих за ними феноменов позволил Борису Гурьевичу показать бедность и ограниченность методологического аппарата рассматриваемых им теорий и эмпирических исследований. Он прямо заявил, что данный аппарат не позволяет адекватно трактовать феномены революции и эволюции. В развернувшейся дискуссии мне удалось уточнить, что одно дело, когда мы рассматриваем что-то извне, как ограниченный предмет, а совсем другое, когда мы погружены в некий процесс и разворачивающийся, развивающийся с нами мир. Иными словами, действительное понимание процессов эволюции, в которые мы сами погружены, не позволяет изучать их извне, как если бы они были отдельными от нас и от продолжающей разворачиваться действительности объектами. Требуется воспринимать их в рамках всеобщей трансцендентальной космологии. Примерами именно такого рода интеллектуальных исследований стали критики Иммануила Канта, «Феномен человека» Пьера Тейяра де Шардена, а также сочинения Эвальда Ильенкова.

Космология от Иммануила Канта

Разумеется, о кантовской космологии можно говорить весьма условно, однако контуры безграничного и развивающегося мира вокруг нас и нас в его сердцевине его мысль наметила. Пожалуй, самое отчетливое и общеизвестное подтверждение заключается в том, что философ поместил дерзающего мыслить и действовать человека между звездным небом над

¹ Частично материалы доклада отражены в блестящей статье Б.Г. Капустина в журнале «Полис» [Капустин, 2024].

ним и моральным законом внутри него. Тем самым такой воображаемый мыслитель оказывается вынужден искать способы взаимного перехода или трансценденции между двумя мирами – всей Наблюдаемой Вселенной и духовным миром всего человеческого рода.

По данному образцу формируются кантовские обсуждения самых различных дилемм и противоречий. Они отливаются в критики, фиксирующие антиномии каждой из трех основных когнитивных способностей. А они в свою очередь становятся отправными моментами развертывания вселенской диалектики.

Здесь не место обсуждать, насколько сам Кант осознавал методологический поворот всего образа своей мысли и потенциально всего строя современных образов жизни и действия в своих критических построениях. Он его определенно прозрел. В соответствии с традицией и духом времени, с которым он сжился, и вопреки духу времени, зарождение которого уже ощущал, Кант лишь наметил трагическую неизбежность резких антиномий, а также способы переходов, трансценденций для формирования целостного человеческого состояния, пусть хотя бы в мечте о подобной целостности. Кант разрабатывает диалектику трансцендентирования становящихся современными, выходящими из состояния добровольного несовершенноголетия людей. В этом как раз и состоит та точка интеллектуальной опоры, тот момент развития, который позволяет нам начать трудную работу преодоления навязанного самим себе несовершенноголетия и отчуждения, освобождения и развития своих сущностных человеческих сил.

Космология от Пьера Тейяра де Шардена

«Феномен человека» очень необычное сочинение. Всего лишь феномен – подчеркивает Тейяр, но зато весь феномен. Мы включены в этот феномен и только в нем, изнутри способны видеть развертывающуюся вселенскую космологию. Данную способность мы можем обрести в выигрышной точке зрения (*un point naturellement avantageux*), позволяющей нам усмотреть становление внешнего и внутреннего Вселенной и самих себя. Тейяровский проект видения феномена отнюдь не теория, а *процесс* разглядывания, узнавания и понимания. Разглядывание разнообразных повторяющихся ритмических процессов, их обобщение как процессов рекуррентности и угадывание за ними некоего *экспериментального закона рекуррентности*. В этой формуле Тейяр сжал, сконцентрировал кантовскую трансценденцию. С одной стороны закон воспринят нами как экспериментально истинный, находящийся по сю сторону нашего индивидуального и моментально наличного опыта, с другой он универсально истинный, всеобщий, т.е. априорный.

Космология от Эвальда Ильенкова

Точку опоры и движущий момент построения своей трансцендентальной космологии Ильенков, как до него Кант и Тейяр, находит в человеке. Однако на этот раз это не условный «всякий человек» (everyman, Jedermann) Канта между двух бездн – внешней и внутренней. Это и не Тейяровский «феномен» между альфой и омегой вселенского саморазвертывания. Это куда более знакомый нам человек во плоти, который может стать собой, самореализоваться только в среде себе подобных, в контактах с ними, в воспитании, играх, решении совместных задач. Таких людей Ильенков искал и нашел в загорском эксперименте, в своих сверстниках в школе, во фронтовых товарищах, в коллегах по работе, в любимых и близких людях. Все они вместе с ним становилось людьми в той мере, в какой узнавали себя в общении, в овеществлении, в реификации своих потребностей и в идеальном, мыслях и устремлениях каждого из них, которое позволяло им во все большей мере становиться собой.

Эту непростую работу всякий человек, «советский простой человек» осуществляет за счет диалектических переходов или трансценденций отчуждения в опредмечивание, распредмечивание в идеальное, идеального в социальное и так по кругу бесконечно долго и упорно. При этом индивид становится личностью, а личность увеличивает свои притязания и ответственность. А они в свою очередь рано или поздно приобретают вселенские масштабы, как в «Космологии духа». В этом интеллектуальном эксперименте Эвальда Ильенкова космос оборачивается не только природой перед лицом «тепловой смерти», но еще и тем идеальным, а значит и социальным, что создают люди, по-кантовски держащие сделать себя творцами собственной космической судьбы.

Список литературы

- Капустин Б.Г. 2024. О метафоре «революции – локомотивы истории». Полис. Политические исследования. № 3. С. 50–73. <https://doi.org/10.17976/jpps/2024.03.05>. EDN: HPOOIN
Маркс К. Письмо Ф. Энгельсу от 14 января 1858 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Изд. 2-е. – Т. 29. – С. 212.

Mikhail Ilyin¹

Multidimensional transcendental cosmologies of Kant, Teilhard de Chardin and Ilyenkov

Abstract. For Ilyenkov, his mission was to assimilate and develop dialectics, above all the dialectics of Hegel and Marx. Under the difficult conditions of Marxist-Leninist hegemony, he

¹ Ilyin Mikhail Vasilievich, doctor of Political Sciences, Chief Researcher, INION RAN and the Institute of Europe, RAS; mikhaililyin48@gmail.com

not only developed a powerful creative potential, but also found the vigor to overcome the temptation to make dialectics an instrumental means of constructing a universal philosophical theory. Neither Hegel nor Marx managed to avoid this temptation. But Ilyenkov managed not only to preserve the heuristic potential of dialectics, but also to obtain important cognitive results connected with the dialectics of the ideal and the social, their practical labor reification and, at the same time, the overcoming of alienation in its various forms. These achievements of Ilyenkov are largely explained by his attitudes to the dialectical integration of individuals with the entire human race, and of the human race with its cosmic bosom – the Observable Universe. These attitudes and insights of Ilyenkov are essentially consonant with the transcendental cosmologies of Kant and Teilhard de Chardin.

Keywords: Ilyenkov; Marx; Hegel; Kant; Teilhard de Chardin; dialectics; Marxism; ideal; social; alienation; transcendental cosmologies.

For Citation: Ilyin M.V. (2024). Multidimensional transcendental cosmologies of Kant, Teilhard de Chardin and Ilyenkov. *METHOD: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION*. – Moscow, 2024. – Part. 14. Vol. 4. No. 2. – P. 144–153. <http://www.doi.org/10.31249/metod/2024.02.08>

References

- Kapustin B.G. (2024). On the metaphor “revolutions are the locomotives of history”. *Polis. Political Studies*, 3, 50–73. (In Russ.) <https://doi.org/10.17976/jpps/2024.03.05>
- Marx K. Letter to F. Engels of January 14, 1858 // Marx K. and Engels F. Collected works. 2-nd ed., vol. 29.

Майданский А.Д.¹

Архив Ильенкова и его Собрание сочинений

Аннотация. Статья повествует об исследовательских работах в личном архиве Э.В. Ильенкова, о ходе издания и структуре Собрания сочинений философа. На сегодняшний день вышли восемь томов, летом увидит свет девятый, «Человек и история», в который войдет и его последняя книга о двух путях исторического развития социализма. Автор статьи делится впечатлениями от своих путешествий в архив Ильенкова. Больше всего впечатляет массив ранних рукописей, из которых Ильенкову удалось опубликовать лишь малую часть. Первый вариант кандидатской диссертации (1950–1953) также остался лежать в столе – две главы объемом около 200 страниц. Здесь впервые в отечественной философии обсуждались философские взгляды Маркса в Парижских рукописях 1844 г., в то время изданных только на немецком. Основное внимание уделяется понятиям «созерцания» и человеческой субъективности как формы «практически-духовного освоения мира» (термин зрелого Маркса) и первичной, еще донаучной, ступени познания. Выясняется различие между практическим и созерцательным материализмом. Ильенков стремится понять человеческую субъективность как одностороннее и фрагментарное выражение сущности вещи, которое та обретает в процессе практического преобразования мира. Позднейшие архивные тексты проливают свет на резко критическое отношение Ильенкова к советской модели социализма: он видел в ней воплощение махистской технократической утопии. Редактор и цензор последней книги Ильенкова начисто вытравил и эту главную мысль, и малейшие следы критики «реального социализма». В девятом томе Собрания сочинений рукопись будет впервые опубликована в полном виде.

Ключевые слова: теория познания; субъективность; созерцание; представление; практически-духовное освоение мира; махизм; реальный социализм.

Для цитирования: Майданский А.Д. Архив Ильенкова и его Собрание сочинений // МЕТОД: Московский ежеквартальник трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 2. – С. 154–161. – DOI: 10.31249/metod/2024.02.10

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках научного проекта № 24-18-00130.

¹ Майданский Андрей Дмитриевич, доктор философских наук, профессор Белгородского государственного национального исследовательского университета (Белгород, Россия); ассоциированный научный сотрудник Института философии РАН, caute@yandex.ru
© Майданский А.Д., 2025

Домашний архив Э.В. Ильенкова хранится у его дочери Елены Эвальдовны Иллеш в доме под Истрой. Десять лет тому назад началась работа над подготовкой Собрания сочинений философа. Архив был рас-
сортирован и оцифрован, составлен хронологический и тематический каталог сохранившихся работ.

Некоторые тексты, в том числе знаменитые тезисы о предмете философии Э.В. Ильенкова и В.И. Коровикова, были найдены в архиве РАН. В личном деле Ильенкова, хранящемся в Институте философии, нашлись десятки рецензий, которые он писал по долгу службы, как работник академического института. Из Государственного архива РФ, сосланного в сибирский городок Ялуторовск, была получена копия диссертационного дела Ильенкова 1968 г.

Первоначально планировалось выпустить 10 томов примерным объемом 25–27 авторских листов текста в каждом. Сейчас ясно, что выйдет на один, а может быть, и на два тома больше, и объем каждого из них увеличился. В последний том войдут многочисленные отзывы и внутренние рецензии, избранные биографические документы и письма Ильенкова, начиная с фронтовых лет.

Первые пять томов составили работы, изданные при жизни автора, а также несколько работ, занимающих центральное место в его творчестве, но в свое время не нашедших дорогу в печать: первая версия книги Ильенкова о диалектике абстрактного и конкретного, тезисы о предмете философии, «Космология духа» и «Диалектика идеального». В шестой том вошли статьи из энциклопедий и словарей, газетные статьи и интервью, книжные предисловия и рецензии (часть из них публиковалась впервые). Начиная с седьмого тома, издаются только архивные материалы плюс две диссертации с подготовительными текстами.

В настоящее время близится к завершению работа над девятым томом Собрания сочинений, «Человек и история». Десятый том составят архивные рукописи по психологии и педагогике. Этой проблематикой Ильенков преимущественно занимался в последнее десятилетие своей жизни.

При составлении томов приоритет отдан хронологическому принципу. Внутри каждой книги работы сгруппированы по темам и жанрам. В конце помещаются комментарии (ко всей книге и к каждой работе в отдельности) и примечания. В трех томах имеются предисловия Е.Э. Иллеш плюс общее предисловие В.А. Лекторского в первом томе.

Аутентичность текста в Собрании сочинений ставится во главу угла. Все изданные работы Ильенкова сверяются с сохранившимися архивными рукописями. Компьютерные технологии значительно облегчают эту работу, позволяя выявить большое количество смысловых ошибок в имеющихся (в особенности, посмертных) публикациях.

Многие рукописи Ильенкова были испорчены цензурой и редакторской правкой. Мы восстановили что смогли по сохранившимся авторским рукописям. К сожалению, уцелели они далеко не все. К ряду работ, опубли-

ликованных при жизни Ильенкова, добавлены приложения с фрагментами, которые по той или иной причине не были включены в итоговую версию, однако он счел нужным их сохранить.

От некоторых больших работ уцелели только разрозненные черновые страницы. Например, в статье «Психика и тело» Ильенков полемизировал с академиком Павловым и «павловской психологией», не стесняя себя в выборе выражений. Последняя сохранившаяся страница имеет номер 59, причем здесь предлагается «повнимательнее присмотреться» к аргументам сторонников объяснения индивидуальных особенностей человеческой психики генетически наследуемыми качествами и программами поведения. От другой большой работы осталась одна страница 118, где речь идет о «проблеме отношения образа и мысли в современной науке»...

Не оказалось в архиве оригиналов нескольких важнейших работ Ильенкова, от «Космологии духа» – до финальной версии «Диалектики идеального». Особенно огорчила меня пропажа фронтовых тетрадей и блокнота, которые некогда описывал А.Г. Новохатько. «Фронтовые тетради Ильенкова содержат десятки замыслов, сюжетов, художественных прозрений, наиболее впечатляющие из которых – “Абсолют Вивекананды”, эссе “Толстой и Шекспир”, набросок сценария “Лермонтов”» [Новохатько, 1991, с. 7].

Блокнот начинался словами, которые явно предназначались для публикации: «Когда раскрываешь ты эту книгу, читатель, не ищи в ней увлекательного сюжета, описаний какой-либо любопытной судьбы... В бесконечной мозаике жизней увидишь ты один сюжет, одну тему – катастрофически величавое, жестокое и монументальное шествие войны. Как музыка Вагнера пусть звучит она, монолитной лавиной, составленная из звуков, теряющихся в общем звучании, – из жизней человеческих, из которых каждая богата всем богатством Вселенной» [там же].

Дальше следует критика «современного» (читай: советского) человека, превратившего коммунистический идеал в абстракцию. Общую суть коммунизма и религии Толстого юный Ильенков видит в «любовном отношении человека к человеку», как к высшей ценности – Богу. Утрату человечности в отношениях между людьми философ Ильенков позже назовет «отчуждением» и примется искать пути его «снятия», преодоления.

Фронтовые тетради, «Диалектику идеального» и, возможно, другие рукописи своего учителя покойный Алексей Григорьевич Новохатько в архив не вернул, а его жена и дочь отказались заниматься их поиском, и мне не позволили.

На протяжении примерно 30 лет Новохатько был единственным специалистом, имевшим доступ к домашнему архиву Ильенкова. За это время он издал самое ценное, что там нашлось: монографию «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении» (1956), десятка три небольших работ и несколько писем научного содержания.

На Ильенковских чтениях Новохатько заявлял о намерении издать «академическое» собрание сочинений. Но руки так и не дошли.

Дело сдвинулось с мертвой точки лет благодаря энтузиазму Ильи Раскина, человека и журналиста, философа по образованию и призванию. Он начал кропотливую работу в архиве: составил опись документов, вместе с Еленой Эвальдовной реконструировал тезисы о предмете философии 1955 г. и расследовал их почти детективную историю [Ильенков, Коровиков, 2016]. Увы, тяжкая болезнь не позволила ему сделать больше.

Для меня лично изучение архивных материалов стало увлекательным путешествием по домашней лаборатории ильенковской мысли. Упомяну наиболее впечатлившие меня открытия.

Прежде всего, это – ранний Ильенков. В 50-е годы ему удалось опубликовать всего три статьи и пару рецензий. Было ясно, что писалось намного больше, причем в это время его философия еще только вызревала, а мне хотелось понять, как конкретно протекал сей тонкий процесс. Из каких семян, например, выросла его концепция идеального? Хотелось заглянуть и еще поглубже в историю его мысли. Там могли открыться самые неожиданные вещи, судя по «Космологии духа». Не могу сказать, что мои предчувствия в полной мере сбылись, но кое-что прояснилось.

Самое сильное впечатление произвели две главы кандидатской диссертации в ее первоначальном варианте. В них обсуждаются Марксовы Парижские рукописи 1844 г. – главным образом, понятия отчужденного труда и частной собственности в связи с проблемами теории познания. Ильенков развивает здесь новое, глубокое понимание *человеческой субъективности* как формы «практически-духовного освоения мира». Почему люди видят мир так по-разному? Не только люди разных эпох и культур, но и современники, живущие бок о бок.

Природа нашей субъективности – пожалуй, самый трудный вопрос теории познания вообще. Старая материалистическая «теория отражения» не могла ответить на этот вопрос, а идеалистические теории подменяли ответ постулатами о врожденных идеях и «априорных формах чувственности».

Ильенков делает попытку объяснить субъективное «созерцание» (*Anschauung*) как имманентную мыслительную форму практической деятельности людей – низшую, но, вместе с тем, базовую, первичную форму познания мира. Здесь вырабатываются, отлагаясь в структурах языка, *общие представления* о вещах, попадающих в орбиту практической деятельности человека. Созерцания и представления образуют в сумме человеческую субъективность. Субъективное есть не что иное, как *абстрактное выражение объективного*, а именно, практической деятельности людей. Чем она шире и чем глубже она проникает в природу вещей, тем богаче наши представления о них.

Человеческая субъективность всегда заинтересована практически: человек видит в вещи то, что ему представляется нужным и важным для жизни, а не то, какова эта вещь сама по себе, независимо от человеческих

нужд. Субъективное значит одностороннее, абстрактное, извлеченное практикой из самого объекта, а не добавленное к нему от себя каким-нибудь «трансцендентальным субъектом» или структурами мозга.

Характер человеческой субъективности диктуется не устройством сознания, преломляющим внешний мир в своих априорных формах, и уж тем более не устройством природного тела человека – его ДНК или коры головного мозга, – а «устройством» материально-практической деятельности людей и общественных отношений, которые между ними складываются в процессе деятельности.

Эта истина марксизма в черновиках молодого Ильенкова разъясняется необычайно глубоко и при этом буквально на пальцах (в чем ему не было равных). А на полях – сердитые карандашные волны и окрики научного руководителя, Т.И. Ойзермана: «чепуха», «глупость», «мистика», «что за гегельянщина?» и т.п. «Вы все говорите от имени Маркса, но где у него это?»...

В «Капитале» нет ничего подобного. Ильенков «клеил себе Марксову бороду» не от хорошей жизни. Приходилось гримироваться, дабы спастись от злобной своры диаматчиков, считавших криминалом все, что не вписывается в канон «Краткого курса». Словечко «гегельянщина» было в то время если не приговором, то тяжкой обвинительной статьей. По этой статье «группа академика Деборина» практически в полном составе, десятки философов, оправилась по этапу в лагерь. На волю большинство не вернулось.

Меньше чем за полгода до конца аспирантуры Ильенков убрал в стол все уже написанное (на рукописи второй главы стоит дата окончания работы: 6 января 1953) и в последний семестр – к холодному лету 53-го – написал новый текст диссертации, более пригодный к защите в сталинском Ученом совете¹.

Немалые ожидания были у меня связаны с ильенковским анализом «реального социализма», особенно той поры, на которую пришлись мои детство и юность. В одном из писем Ильенков назвал ее «полосой тухлого безвременья». Звучит поточнее, нежели «эпоха застоя», не правда ли?

Силы Ильенкова тогда были уже на исходе, писал он все меньше и меньше, но в конце жизни «Акела вышел на свою последнюю охоту». Книга, известная под названием «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма», увидела свет уже после смерти Ильенкова.

Работу заказала редакция Политиздата к 70-летию ленинского магнум опуса «Материализм и эмпириокритицизм». На момент смерти Ильенкова был готов лишь черновой вариант. Над его приведением в идеологически приемлемый вид пришлось потрудиться много и напряженно. Эту неблагодарную работу взял на себя бывший студент Ильенкова в МГУ и

¹ Объем этой кандидатской диссертации № 2 немаленький – 293 машинописных страницы. На докторской Ильенков экономит, в ней всего 236 страниц.

его близкий друг Л.К. Науменко, бывший тогда заместителем главного редактора журнала «Коммунист».

«Я редактировал в “Коммунисте” его последнюю статью и готовил к изданию (посмертно) его последнюю книгу», – с гордостью напишет он в своих воспоминаниях, добавив, что «пришлось собирать ее по кускам, черновым наброскам» [Науменко, 2012, с. 126, 242].

О выброшенных им по ходу сборки десятках «неполиткорректных», скажем так, страниц Науменко умолчал. Он перекроил и перелицевал весь текст, вставив в него страницы из архивных набросков и той самой «последней статьи» Ильенкова. Там отретушировал, тут что-то дописал от себя... Образовались три главы с редакторскими заглавиями.

В оригинале заглавие книги было не столь эффектным: «Материализм воинствующий, т.е. диалектический». Писалась она в разгар неравной схватки Ильенкова с директором Института философии Б.С. Украинцевым. Последний и стал главной мишенью атак на «современный махизм».

Ильенков, безусловно, сознавал, что Политиздат не позволит изобразить назначенного партией предводителя советских философов в Академии наук *врагом* «ленинской диалектики», наследником линии Маха – Богданова. Поэтому имя Украинцева в рукописи не упоминалось, даже при прямом цитировании его трудов. Тем не менее Науменко удалил и безымянные цитаты, не говоря уже о «Дневнике Упрямецва» (Ильенков вмонтировал в книгу злой памфлет на Украинцева). Заодно редактор вычеркнул имя А.А. Зиновьева и саркастический отклик о статье Я. Хинтикки, напечатанной в «Вопросах философии»...

Архивные материалы не оставляют сомнений: Ильенков был непримиримым противником государственного социализма вообще и его советской модели, в частности. Об этом мне доводилось слышать, читать и прежде, но теперь я смог убедиться сам.

Из воспоминаний Ф.Т. Михайлова: «Эвальд не раз обсуждал со мной (уверен: не только со мной) *замысел* книги:...рассказать умному читателю, хотя бы и *эзоповым языком*, что в *советской философии* победил махизм (позитивизм), а в социальном устройстве СССР воплотилась технократическая утопия Богданова» [Михайлов, 2001, с. 48].

Общественный строй в странах социализма, по Ильенкову, являет собой торжество «богдановщины», т.е. практического волюнтаризма и субъективизма. Официальный марксизм превратился в «ксармизм» марсианского образца. «Неужели богдановские суперинженеры Марса... за семьдесят протекших лет добились своего, воспитали своих резидентов на Земле, и те даже сумели возглавить некоторые “марксистские” партии?». Вопрос звучит как диагноз. Не твоя ли это история, КПСС?

Науменко постарался вытравить любые намеки на убийственную крамолу. Резекция и «сборка по кускам» превратили книгу в историко-философскую повесть с моралью, полезной для современных «идейных битв» (выражение из первого абзаца, написанного редактором от лица

Ильенкова). Критика «реального социализма» обратилась в апологетику: дело Ленина живет и побеждает!..

В девятом томе Собрания сочинений книга впервые будет опубликована в авторской версии. А в связке с ней – философическое письмо в «Коммунист» и статья, в которой Ильенков дал открытый бой Украинцу с его «новейшей телеологической концепцией».

В заключение мне хотелось бы выразить надежду, что издание Собрания сочинений Э.В. Ильенкова не только позволит нам глубже понять его философию – хоть это тоже совсем не мало, – но и вдохновит новые светлые головы на дальнейшие исследования и открытия новых истин.

Список литературы

- Ильенков и Коровиков. Страсти по тезисам о предмете философии (1954–1955) / авт.-сост. Е. Иллеш. – Москва: Канон+, 2016. – 272 с.
Михайлов Ф.. Избранное. – Москва: Индрик, 2001. – 576 с.
Науменко Л.К. «Наше» и «мое»: Диалектика гуманистического материализма. – Москва: Либроком, 2012. – 464 с.
Новохатько А.Г. Феномен Ильенкова // Ильенков Э.В. Философия и культура. – Москва: Политиздат, 1991. – С. 5–16.

A.D. Maidansky¹

Ilyenkov's archive and his Collected works

Abstract. The article tells about the research work in the personal archive of Evald Ilyenkov, about the structure and progress of the publication of his Collected Works. Eight volumes have been published so far, and the ninth, "Man and History", which will include his last book on the two paths of the historical development of socialism, is due to be published in the summer. The author of the article shares his impressions of his visits to Ilyenkov's archive. What is most impressive is the wealth of the early manuscripts, only a small part of which Ilyenkov was able to publish. The first version of his doctoral thesis (1950–1953) was also left on his desk – two chapters of about 200 pages. Here, for the first time in Russian philosophy, Marx's philosophical views in the Paris manuscripts of 1844, then published only in German, were discussed. The main focus is on the concepts of "contemplation" and human subjectivity as a form of "practical-spiritual mastery of the world" (the mature Marx's term) and the primary, still pre-scientific stage of knowledge. The distinction between practical and contemplative materialism is clarified. Ilyenkov tries to understand human subjectivity as a one-sided and fragmentary expression of the essence of a thing as it appears in the process of practical transformation of the world. Later archive texts shed light on Ilyenkov's sharply critical attitude to the Soviet model of socialism, which he saw as the embodiment of a Machist technocratic utopia. The editor and censor of Ilyenkov's last book erased this main idea and the slightest trace of criticism of "real socialism". In the ninth volume of the Collected Works, the manuscript is published in full for the first time.

¹ **Andrey Maidansky**, Belgorod National Research University (Belgorod, Russia); Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); caute@yandex.ru

Keywords: theory of cognition; subjectivity; contemplation; representation; practical-spiritual mastery of the world; Machism, real socialism.

For citation: Maidansky, A.D. (2024). Ilyenkov's archive and his Collected works. *METHOD: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION.* – Moscow, 2024. – Part. 14. Vol. 4. No. 2. – P. 154–161. <http://www.doi.org/10.31249/metod/2024.02.10>

Acknowledgements: The study is funded by the Russian Science Foundation (RSF), project number 24-18-00130.

References

- Illesh E. (Ed.). (2016). *Ilyenkov and Korovikov. Passion for theses on the subject of philosophy (1954–1955)*. Kanon+. (In Russ.)
- Mikhailov F.T. (2001). *Selected*. Indrik. (In Russ.)
- Naumenko L.K. (2012). “Our” and “mine”: *Dialectics of humanistic materialism*. Librokom. (In Russ.)
- Novokhatko A.G. (1991). The phenomenon of Ilyenkov. In Ilyenkov, E.V. *Philosophy and culture* (pp. 5–16). Politizdat. (In Russ.)

**Ильенков Э.В.
Гегель и «отчуждение»¹**

Для цитирования: Ильенков Э.В. Гегель и «отчуждение» // МЕТОД: Московский ежеквартальник трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 2. – С. 162–177. – DOI: 10.31249/metod/2024.02.11

Комментарий от редакции

Первая публикация: *Iľenkov E.V. Hegel und die Entfremdung*, in: *Filosofický časopis*. 1967. № 3. S. 420–425.

Доклад на Международном Гегелевском конгрессе в Праге (1966, главная тема конгресса – «Философия права») вышел на немецком языке в упрощенном и сокращенном виде в пражском «Философском журнале». Оригинальный текст впервые увидит свет в сборнике трудов Э.В. Ильенкова «Философия и культура» (1991).

В архиве имеются две разных рукописи и около десятка черновых листов, а также машинописный немецкий перевод, который и был опубликован в журнале.

В рукописи *A* (14 стр.) немецкий текст напечатан русскими буквами, а между строк карандашом вписаны термины и цитаты в оригинале. Зачеркнутые соображения о различиях гегелевских терминов «Entfremdung» и «Entäußerung» помещены в Приложении.

Финальная рукопись *B* насчитывает 20 страниц, набрана на чужой печатной машинке, немецкие термины и цитаты впечатаны в заранее оставленные пробелы. На стр. 6 – чей-то комментарий, по всему тексту – следы мелкой редакторской правки. Похоже, и русский текст доклада готовился к печати, но публичный разговор на тему отчуждения при социализме так и не состоялся.

¹ Библиографические данные для ссылки: Ильенков Э.В. Гегель и «отчуждение» // Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Собрание сочинений. – Т. 4. – М.: Канон+, 2020. – С. 83–98.

Мы публикуем рукопись В, а в Приложении – ценный фрагмент рукописи А и две заключительные страницы черновой версии доклада, в которых Ильенков резко и откровенно ставит проблему ликвидации / снятия «доставшегося нам в наследство отчуждения».

Любая попытка критически проанализировать гегелевскую философию права сразу же сталкивается с острейшими проблемами нашего XX в., и именно с теми, которые практически еще не разрешены. Гегель поэтому сразу же превращается в повод для обнаружения актуальных разногласий, и любая интерпретация Гегеля имплицитно является выражением той или иной идеологической позиции – сознательно или бессознательно.

Особенно это сказывается именно на философии права, поскольку речь здесь идет непосредственно о таких вещах, как государство, собственность, общество и личность и т.д. Гегель в итоге предстает как своего рода неразвитый образ современности, XX в., als seiner Keim [как его зародыш]. По этой причине интерпретации Гегеля всегда имеют явно или неявно подразумеваемую цель – «das Böse im Keim zu ersticken» [задушить зло в зародыше]. Или наоборот: «das Gute im Keim zu pflegen» [пестовать добро (уже) в зародыше]. Это отчетливо видно из таких оборотов речи, как, например, «криптогегельянизм Сталина»¹ – что, впрочем, скорее означает обратное: «криптосталинизм Гегеля»...

Что при этом, однако, считается «злом», а что – «добром», устанавливается, само собой понятно, совершенно независимо от рассмотрения самого Гегеля, так сказать, «априори».

Избежать этого, по-видимому, нельзя. Да и нужно ли? Ведь Гегель именно потому и жив до сих пор, что живы (т.е. остаются неразрешенными) те проблемы, которые он смог поставить. Те самые проблемы, в отношении которых «Weltgeschichte als das Weltgericht» [Мировая история как Страшный суд]² еще не сказала своего последнего слова. Гегелевская философия хотя и не позволяет (хотя бы теоретически) разрешить такие проблемы, все же позволяет их выразить, сформулировать. А это уже очень много.

Способ разрешения (как теоретического, так и практического) этих проблем – это уже предмет другого разговора, далеко выходящего за рамки рассмотрения самого Гегеля. К числу таких проблем, которые приобрели в наши дни гораздо большую остроту, чем во времена Гегеля, принад-

¹ На уцелевшей черновой страничке в этом месте указано: «(Лефевр, Фетшер)». Выражение «Kryptohegelianismus Stalins», видимо, встретилось Ильенкову в книге Иринга Фетшера «Карл Маркс и марксизм» (*Fetscher I. Karl Marx und der Marxismus. München: R. Piper & Co. Verlag, 1967, S. 89*). Вслед за французским неомарксистом Анри Лефевром, Фетшер усматривает «криптогегельянизм» в сталинском тезисе об отставании сознания от бытия («Zurückbleiben des Bewußtseins»).

² Полюбившаяся Гегелю игра слов из элегии Шиллера «Покорность»: “Wer glauben kann, entbehre / Die Weltgeschichte ist das Weltgericht” (Кто может верить, отрешись [от наслаждений] / Мировая история и есть Страшный суд). Гегель использовал этот образ в «Философии духа» (§ 340) и лекциях по философии истории.

лежит и знаменитая проблема «отчуждения». По поводу этой проблемы написано так много, что испытываешь даже невольный страх, произнося это слово. Тем более что в отношении заключенного в нем понятия нет полного единодушия даже среди марксистов. А ясность в этом пункте, конечно же, нужна, так как с понятием «отчуждения» связан, по существу, тот решающий этап развития взглядов Маркса как философа, который был определен им самим как «сведение счетов с гегелевской диалектикой»¹. Нет сомнения, что понятие «отчуждения» является едва ли не центральным понятием «Философско-экономических рукописей» и «Выписок из экономистов»².

Здесь, прежде чем перейти к дальнейшему, приходится сделать небольшое отступление чисто лингвистического характера, сказать о чисто внешнем обстоятельстве, которое является иногда дополнительным источником недоразумений и взаимонепонимания. Дело в том, что в русском языке термин «отчуждение» покрывает по меньшей мере три не совсем совпадающих немецких термина – «Entfremdung», «Entäußerung», «Veräußerung». В силу этого в русских переводах часто ускользают некоторые – может быть, очень важные – оттенки мысли Маркса, – и как раз в тех пунктах, где речь идет именно о противопоставлении его позиций гегелевской системе понятий. Для различения «Entfremdung», «Entäußerung», «Veräußerung» в русской философской терминологии попросту нет устойчивых и единообразных терминов, а все попытки таковые создать приводили до сих пор к появлению очень неуклюжих и явно нежизнеспособных конструкций.

Мне хотелось бы обратить на это обстоятельство внимание немецких товарищей, которые рассматривают термин «Entfremdung» в качестве полного синонима специфически капиталистического способа присвоения прибавочного труда, как его абстрактно-философское обозначение, и потому – как абсолютно неприменимое к явлениям социалистического общества, как «unglimpfliche Wort» [оскорбительное слово], как «Signum, unter dem manche Leute unsere sozialistische Staat und Partei schämen wollen» [ярлык, посредством которого иные хотят пристыдить наше социалистическое государство и партию] (доклад Г. Менде). Для меня так и осталось

¹ Имеются в виду слова Маркса из Предисловия «К критике политической экономии»: «Мы [с Энгельсом] решили сообща разработать наши взгляды в противоположность идеологическим взглядам немецкой философии, в сущности свести счеты с нашей прежней философской совестью» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 8).

² Принятое название «Экономическо-философских рукописей 1844 года» Ильенков постоянно менял на «Философско-экономические рукописи» (иногда: «манускрипты»). «Выписками из экономистов» он называет парижские конспекты Маркса, 12 работ с комментариями. В немецком издании они были озаглавлены как «Экономические исследования (Выписки)» (Ökonomische Studien (Exzerpte). См.: MEGA1, Abt. 1, Bd. 3, S. 436–583). На русский язык переведены только конспекты книги Дж. Милля и статьи Энгельса (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 3–40).

неясным, относится это рассуждение также и к термину «Entäußerung», есть ли это тоже «Schimpfwort» [ругательство] или нет?

Мне приходится задавать этот вопрос по той причине, что он имеет важное значение не только для теоретического анализа ранних работ Маркса, т.е. для четкого противопоставления позиций молодого Маркса и концепции «Феноменологии духа», а и просто для переводов Гегеля и Маркса на русский язык.

При переводе «Выписок из экономистов» на русский язык (перевод напечатан в № 2 «Вопросов философии» за 1966 год)¹ пришлось с этой трудностью столкнуться. При этом некоторые товарищи – и не без формальных оснований – возражали против самой попытки развести в переводе эти термины как против ненужного педантизма².

Совершенно ясно одно: в текстах 1844–45 годов Маркс употребляет термины «Entfremdung» и «Entäußerung» как синонимы – через запятую. Является ли это следствием неустойчивости значений на этом этапе или же имеет концептуальную подоснову и смысл?

Несомненно и другое: для Гегеля эти понятия разные. «Entfremdung» – это понятие, связанное лишь с одним, очень четко очерченным этапом феноменологического развития, который «снимается» в моральности, как одна из фаз «Entäußerung» – как «der sich selbst entfremdete Geist» [от себя самого отчужденный дух], связанный с философией Просвещения и революцией.

Поэтому, очевидно, Гегель не употребляет термин «Entfremdung» при изображении следующих, более высоких ступеней феноменологического развития и при изложении своей философии государственного права. В «разумном» государстве «отчуждению» в строгом смысле места уже нет, хотя оно и выступает по-прежнему как некоторая «внешняя» действительность – как *entäußerte Wirklichkeit des Geistes* [отчужденная действительность духа], как *irdische Verkörperung* [земное воплощение], как *Äußere* [внешность], – но ни в коем случае уже не «чуждая», не «fremde».

(См. § 343 «Philosophie des Rechts»: «Dies Erfassen ist sein Sein und Prinzip, und die Vollendung eines Erfassens ist zugleich seine Entäußerung und sein Übergang»³. Этот «переход» – уже к религиозно-философскому «возвращению» духа к самому себе из всех своих «внешних» форм осуществления.)

«Entfremdung» в его специфически гегелевском значении характеризует лишь одну стадию развития мирового духа, т.е. духовной культуры

¹ См.: Маркс К. Заметки по поводу книги Джемса Милля // Вопросы философии. – 1966. – № 2. – С. 113–127. Перевод был выполнен Э.В. Ильенковым, А.П. Огурцовым и Л.Н. Пажитновым под редакцией В.К. Брушлинского. Прочие «Выписки из экономистов» на русский язык не переводились.

² В Собрании сочинений Маркса и Энгельса это «разведение терминов» из перевода будет удалено (см.: соч. Т. 42. С. 18 и далее).

³ «Это постижение есть его бытие и начало, и завершение постижения есть вместе с тем его овнешнение и переход» (Гегель Г.В.Ф. Философия права. – Москва: Мысль, 1990. С. 370).

человечества, связанную с *антагонизмом* между государством и религией, между «внешним» и «внутренним», – короче говоря, с *неразвитостью духовной культуры*. Как таковое, оно преодолевается, снимается и сохраняется лишь в «памяти» человечества – как предметный урок, из коего мировой дух сделал свои выводы. В «совершенном» государстве, которое проникнуто духом «подлинной религии», состояние «Entfremdung» возникнуть уже не может.

Иное дело – «Entäußerung». Это понятие по смыслу ближе к «Vergegenständlichung» [опредмечивание], к «äußere Verwirklichung» [внешнее осуществление], т.е. представляет собой непреходящую и необходимую форму человеческой деятельности вообще. В этом смысле «Entäußerung» входит в самое определение «духа».

Это терминологическое различие в текстах Гегеля выступает очень ясно, и потому в русских переводах оно довольно последовательно удерживается, хотя это и достигается подчас с помощью весьма искусственных лингвистических конструкций (вроде «овнешвления», иногда «отрешения» и т.п.).

По-иному обстоит дело в текстах Маркса, относящихся к 1844–1845 годам. Здесь «Entfremdung» и «Entäußerung» постоянно употребляются как полные синонимы – через запятую, что дает повод переводчикам попросту опускать одно из определений. Возникает вопрос – почему? Есть ли это следствие неотработанности понятий, их значений? Или же отождествление терминов имеет прямой полемический смысл, смысл контроверзы их гегелевскому различению? Для переводчика, как и для интерпретатора данных текстов, эта альтернатива весьма существенна.

Мне кажется, это отождествление имеет концептуальную подоснову, а вовсе не есть результат неотработанности понятий. В самом деле, зачем потребовалось бы Марксу постоянно, даже назойливо подчеркивать синонимичность этих терминов? Только полемический интерес, только в условиях, когда кому-то их различие представляется принципиально важным! Этот «кто-то» – Гегель, гегелевская система понятий, в их применении к проблеме наемного труда.

Тот факт, что отождествление понятий «Entäußerung» и «Entfremdung» имеет для Маркса в 1844 г. смысл полемической контроверзы гегелевскому пониманию их отношения при анализе труда, ясно виден в тех кусках текста, где Маркс подвергает специальному анализу «Феноменологию духа». Тут он их не отождествляет.

«Wenn er [Hegel] z.B. Reichtum, Staatsmacht etc. als dem *menschlichen* Wesen entfremdete Wesen gefaßt, so geschieht dies nur in ihrer Gedankenform... Die ganze *Entäußerungsgeschichte* und die ganze *Zurücknahme* der Entäußerung ist daher nichts als die *Productionsgeschichte* des abstrakten, d.h. absoluten Denkens... Die *Entfremdung*, welche daher das eigentliche Interesse dieser Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung bildet, ist der Gegensatz...

des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit oder der wirklichen Sinnlichkeit innerhalb des Gedankens selbst» (MEGA, B. 3, S. 154)¹.

Почему же, переходя к анализу *проблемы труда*, Маркс начинает использовать оба понятия как синонимы, durch Komma [через запятую], причем подчеркнуто? По той причине, что специальным предметом анализа оказывается здесь совершенно конкретная историческая форма труда – «Lohnarbeit» [плата за труд], или «Erwerbsarbeit» [заработная плата], как он тут выражается. Здесь действительно всякое «Vergegenständlichung» осуществляется как «Entfremdung», как превращение продукта труда в растущее тело капитала. Здесь «Entfremdung» и «Entäußerung» непосредственно и выступают как синонимы. Но и только здесь – пока речь идет об «Entäußerung des Arbeiters» [отчуждении рабочего].

«Die Entäußerung des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer *äußern* Existenz wird, sondern daß sie *außer ihm*, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird...» (MEGA, B. 3, S. 83)².

Здесь понятие «Entäußerung» – как и у Гегеля – выступает как более емкое понятие, включающее в себя не только «Entfremdung», но и «Vergegenständlichung» [опредмечивание], «Erschaffen der äußeren Welt durch die Arbeit überhaupt» [созидание внешнего мира посредством труда вообще]. И поскольку речь выходит за рамки разговора о наемном труде, постольку различие между «Entäußerung» и «Entfremdung» сохраняется последовательно и у Маркса.

Например, в анализе понятия «Privateigentums» [частной собственности] Маркс говорит о том, что в первоначальной, неразвитой форме «Entäußerung» еще не приводит к «Entfremdung» в собственном смысле. – «Wenn ich es [das Eigentum] nur in bezug auf mich entäußere... ich setze es nur also als *entäußerte* Sache überhaupt, ich hebe nur mein *persönliches* Verhältnis zu ihm auf, ich gebe es nur *elementarischen* Naturmächten zurück»³. Здесь не создается еще *общественного отношения*, характеризующего как «Entfremdung».

¹ «Когда, например, он [Гегель] рассматривает богатство, государственную власть и т.д. как сущности, отчужденные от *человеческой* сущности, то он берет их только в их мысленной форме... Поэтому вся *история отчуждения* и все *устранение* отчуждения есть не что иное, как *история производства* абстрактного, т.е. абсолютного мышления... *Отчуждение*, образующее собственный интерес этого отчуждения... представляет собой... противоположность между абстрактным мышлением и чувственной действительностью, или действительной чувственностью, в пределах самой мысли» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 156–157).

² «Отчуждение рабочего в его продукте имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает *внешнее* существование, но еще и то значение, что его труд существует *вне его*, независимо от него, как нечто чужое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой...» (там же. С. 88–89).

³ «Если я просто отчуждаю мою частную собственность по отношению к себе, то я полагаю ее только в качестве *отчужденной* вещи вообще, я снимаю лишь мое *личное* отношение к ней, я возвращаю ее во власть *стихийных* сил природы» (там же. С. 26).

«Die *gesellschaftliche* Beziehung oder das *gesellschaftliche* Verhältnis der beiden Privateigentümer ist also die *Wechselseitigkeit* der *Entäußerung*, das Verhältnis der Entäußerung auf beiden Seiten gesetzt, oder die *Entäußerung* als das Verhältnis der beiden Eigentümer, während im einfachen Privateigentum die Entäußerung nur noch in bezug auf sich, einseitig stattfindet...

Durch die wechselseitige Entäußerung oder Entfremdung des Privateigentums ist das *Privateigentum* selbst in die Bestimmung des *entäußerten* Privateigentums geraten» (S. 538)¹.

Другими словами, *einseitige Entäußerung* [одностороннее овнешнение], или *Entäußerung* как таковое, еще не создает ситуации «*Entfremdung*». «*Entfremdung*» в его специфическом значении возникает через *wechselseitige Entäußerung* [взаимное овнешнение], там, где *Entäußerung* превращается в тотальную форму общественных отношений между производителями, т.е. там, где в товар превращается буквально все – и прежде всего сам человек в качестве *Arbeitsvermögen* [рабочей силы]. Там, где деньги – *entäußerte Gestalt* aller Dinge [овнешненный образ всех вещей] – становятся также и мерой ценности человека.

Все сказанное может показаться излишним педантизмом, чисто схоластическим анализом терминологии, а не существа дела. Однако такой анализ – если только он не становится самоцелью, а является лишь формальной предпосылкой для более содержательного разговора – совершенно необходим.

И необходим он потому, что категория «отчуждения», в ее четко дифференцированной форме – как «*Entäußerung*», «*Entfremdung*», «*Veräußerung*» и т.д., – входит в арсенал понятий, выражающих теоретические позиции зрелого, «позднего» Маркса – Маркса как автора «Капитала», – и эти позиции без нее понятию правильно быть не могут.

В «Капитале» эти определения встречаются постоянно, и вовсе не случайно. «*Das Gold [ist] in der Hand jedes Warenbesitzers die entäußerte Gestalt seiner veräußerten Ware*»². «*Weil die entäußerte Gestalt aller andren Waren oder das Produkt ihrer allgemeinen Veräußerung, ist Geld die absolut veräußerliche Ware*»³. «*Die entäußerte Gestalt der Ware wird verhindert, als ihre absolut veräußerliche Gestalt oder nur verschwindende Geldform zu funk-*

¹ «Общественная связь, или общественное отношение, обоих частных собственников оказывается, следовательно, *взаимным отчуждением* частной собственности, отношением отчуждения с обеих сторон, или *отчуждением* как отношением обоих частных собственников, в то время как в простой частной собственности *отчуждение* было еще только односторонним, еще только по отношению к себе... Благодаря взаимному отчуждению частной собственности сама *частная собственность* приобретает определение *отчужденной частной собственности*» (Там же. С. 26).

² «В руках каждого товаровладельца золото есть отделившийся образ его отчужденного товара» (Там же. Т. 23. С. 119).

³ «Так как деньги есть образ всех других товаров, отделившийся от них, или продукт их всеобщего отчуждения, то они представляют собой абсолютно отчуждаемый товар» (там же. С. 120).

tionieren»¹. «Die Entäußerung der ursprünglichen Warenform vollzieht sich durch die Veräußerung der Ware»². И так далее.

Процесс превращения «прибыли» в «процент», в ренту Маркс выражает через понятие «Entfremdung», определяя члены «Триединой формулы»³ как «entfremdetsten und eigentümlichsten Formen» [наиболее отчужденные и наиболее своеобразные формы] развитого капитала, als «entfremdeten und irrationalen Formen» [как «отчужденные и иррациональные формы»] (S.z.B. Das Kapital, B. 3, S. 837, 838 u.s.w.)⁴.

В.И. Ленин справедливо говорил о том, что «нельзя вполне понять “Капитал” Маркса не проштудировав *всей* Логике Гегеля»⁵. То же самое относится, по-видимому, и к таким категориям, как «Entäußerung», «Entfremdung», «Veräußerung», etc. Без них «Капитал» во всем его действительном содержании и значении понять правильно нельзя.

Нельзя поэтому согласиться с теми философами – как из числа противников, так и из числа друзей марксизма, – которые усматривают в категориях этого плана лишь абстрактно-философские аббревиатуры, «пережитки» абстрактно-философской стадии развития взглядов Маркса, которые можно спокойно устранить из состава зрелой концепции, не изменив и не исказив ее подлинного смысла. Изложить и понять без них теорию прибавочной стоимости нельзя так же, как и без категорий качества, количества, противоречия и т.д.

Разумеется, разговор об «отчуждении» весьма легко превратить в пустую болтовню, имеющую очень мало общего с позициями зрелого Маркса. Но от такой опасности не гарантирован и любой другой разговор.

И глубоко обманывается (или хочет обмануть других, что совершенно безразлично) Сидней Хук⁶, который называет обострение интереса к проблематике «отчуждения» и «снятия отчуждения» «вторым пришествием Маркса»⁷, иронизируя над этим феноменом как над тщетной попыткой «ревизионистов» возродить юношески незрелые идеи молодого Мар-

¹ «Отчужденная форма товара встречает препятствия к тому, чтобы функционировать в качестве абсолютно отчуждаемой формы товара, или в качестве лишь его мимолетной денежной формы» (там же. С. 141).

² «Первоначальная товарная форма сбрасывается путем отчуждения товара...» (Там же. С. 118).

³ Триединая формула буржуазной политической экономии: «Капитал – прибыль (предпринимательский доход плюс процент), земля – земельная рента, труд – заработная плата...» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25, ч. 2. С. 380).

⁴ См.: Там же. Т. 25, ч. 2. С. 397, 398.

⁵ Цитата приведена в сокращении. См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 162.

⁶ Хук, Сидни (1902–1989), американский философ-прагматист, ученик Джона Дьюи, автор ряда критических работ о Марксе и марксизме.

⁷ Статья Хука так и озаглавлена: «Marx's Second Coming». В ней утверждалось, что «подлинный и неисправленный Маркс был гуманистом, рационалистом, демократом и борцом за человеческую свободу, и нет нужды обращаться к его неопубликованным ранним работам, чтобы это установить».

кса, от которых сам Маркс якобы отказался, когда повзрослел. «В основе второго пришествия, – пишет Хук, – лежит взгляд, будто он считал, что человек имеет какую-то присущую ему природу, от которой в той или иной форме все классовые общества отчуждают его, отчуждая его от других людей и таким образом извращая его человеческий характер. Этот взгляд, – утверждает Хук, – излагается наряду с другими противоположными ему мыслями в “Философско-экономических рукописях”» (см: The New York Times Book Review, 1966, May 22)¹.

Сидней Хук на этом основании (а основание то – ложное) полагает, что проблема «отчуждения» вообще не может быть не только разрешена, но даже и просто поставлена на почве зрелого, т.е. «подлинного», марксизма, что самое понятие «отчуждение» совершенно чуждо историческому подходу к человеку, к пониманию «природы человека» и тому подобным вещам. Поэтому ему кажется, что на основе историко-материалистического понимания «человека», исключающего всякую априорно постулированную «природу человека», нельзя вообще даже поставить проблему рационального переустройства современного мира, создания такой системы отношений, внутри которой были бы исключены войны, насилие, принуждение и т.д., т.е. все последствия той ситуации, которая коротко обозначается как «отчуждение», «Entfremdung».

Здесь, как мне кажется, в основе лежит как раз именно наивное, ни Марксу, ни Гегелю в такой грубой форме несвойственное, понятие «отчуждения» – как «Entfremdung», так и «Entäußerung».

Если Гегелю еще можно – и то с оговорками – выставить упрек в допущении некоторой «априорной» природы человека в качестве условия *sine qua non* и предпосылки Entäußerung, то уж Марксу – ни зрелому, ни молодому – этот упрек при всем желании адресовать нельзя. Именно в «Философско-экономических рукописях», т.е. именно в ходе критики гегелевского взгляда на природу человека, Маркс как раз и освободился полностью от понятия абсолютного духа, как от принципа, существующего до и вне реального человека, и самое понятие этого абсолютного духа вывел как результат, как следствие определенных, исторически конкретных взаимоотношений между лицами умственного и физического труда, из *разделения труда* – из факта реального «отчуждения» науки, т.е. мышления в его высших потенциях, от основной массы индивидов, составляющих большинство человеческого общества.

Никакой априорно заданной «природы человека» Маркс не допускает в свои рассуждения нигде, не только в «Капитале», но и в «Философско-экономических рукописях», и Хук совершенно напрасно приписывает ему эту мысль.

Речь у Маркса – как, впрочем, и у Гегеля – везде идет о формах «отчуждения» *результатов, продуктов* человеческой деятельности. В виде

¹ Цитата приведена в вольном и сокращенном переводе.

результата, в виде продукта действительно отчуждается (вначале лишь *veräußert* [делается внешней], – может, даже без помощи денег) лишь *продуктивная деятельность*, als *vergegenständlichte Tätigkeit* [как опредмеченная деятельность], als *tote Arbeit* [как мертвый труд], лишь «деятельность в форме вещи» – в виде предмета непосредственного потребления или средства производства, в виде орудия.

Да, предметная, предметно фиксированная *деятельность* человека действительно является *предпосылкой* всякого «отчуждения». Где ее нет, ни о каком «отчуждении» речи, конечно, быть не может, – ни о «*Veräußerung*», ни об «*Entäußerung*», ни об «*Entfremdung*».

Тем самым человек, человеческий индивидуум, рассматриваемый как *субъект чувственно-предметной деятельности*, как субъект реального живого труда, – а не как субъект морального или религиозно-философского самосознания, – действительно выступает как нечто предшествующее (и логически, и исторически) всякому опыту «отчуждения» начиная с «*Veräußerung*» и кончая «*Entfremdung*».

Да, действительно, вся концепция Маркса покоится на изначальном принципиальном различии «Вещи» и «Человека», причем Человек с самого начала рассматривается как *результат его собственной*, специфически человеческой формы деятельности.

Без этого принципиального различия и противопоставления «Вещи» и «Человека» невозможной была бы вообще не только теория стоимости в ее марксовской трактовке, но и теория стоимости вообще. Не случайно Маркс видит в отождествлении производительной силы человека с производительной силой дрессированного животного или водопада, вращающего турбины, *теоретически ложную абстракцию* – абстракцию, в которой *утрачивается* вообще понятие *труда* (см.: Т. 26, ч. III.С. 182–185).

Если вся теория стоимости покоится на том положении, что новую стоимость создает лишь *живой труд*, т.е. деятельность человеческого индивида, а «мертвый труд» – хотя бы он и выступал в образе самодействующей, полностью автоматизированной системы индустрии – новой «стоимости» создавать не может, а может только по частям переносить свою, ранее «опредмеченную» в нем, «стоимость», то это положение, как нетрудно усмотреть, покоится на том же самом принципиальном различии Человека (как субъекта специфически человеческой продуктивной деятельности) и Вещи *вне человека*, как лишь *объекта* этой деятельности. Точно так же и определение всей массы культурно-исторических образований (*Gestalten*) – как машин, так и произведений искусства, – в качестве «опредмеченного труда», в качестве труда «мертвого», как «неорганического тела человека» (это выражение встречается и в зрелых трудах) основывается на том же самом принципиальном различии.

Пресловутая «природа человека» заключается в *реальной, чувственно-предметной продуктивной деятельности этого человека*. Да, и в этом определении «природа человека» действительно предполагается и у Маркса в

качестве предпосылки, условия всякого акта «отчуждения» («Veräußerung», «Entäußerung», «Entfremdung»).

Почему же Хуку кажется, что такое понимание человека как «субъекта отчуждения» не согласуется с позицией зрелого Маркса и что всякий разговор об «отчуждении» возможен только в форме «ревизионизма»???

Нет, мистер Хук, в разговорах об «отчуждении» совершается вовсе не процесс «ревизии зрелого Маркса», а наоборот, процесс уточнения и углубления понятий действительного марксизма, его понимания широкими кругами тяготеющей к марксизму теоретической интеллигенции.

В этом процессе действительно возможен и шлак, и болтовня, и декламация полупоэтического свойства. Но видеть во всем этом *только* шлак, только болтовню или – еще того хуже – форму «ревизионистской оппозиции канонизированному марксизму», как думает Хук, – это значит просто не видеть главного. Ни в «Капитале», ни в его интерпретациях. Это значит *помогать* «догматизму» самого худшего сорта, значит объединяться с лже-друзьями марксизма.

В основе этот процесс – процесс здоровый, процесс созревания подлинно материалистического, историко-материалистического подхода к острейшим проблемам трудной современной эпохи. А шлаки на его поверхности не должны загораживать от нас суть дела.

Если разговоры об «Entfremdung» оборачиваются затеей выстроить новую «Entfremdungsphilosophie» [философию отчуждения], которая превращает «Entfremdung» в некую космически-онтологическую, в универсально-логическую характеристику всей прошлой, настоящей и будущей культуры человечества – как ее материального, так и духовного аспекта, – то и марксист, и гегельянец будут против этого одинаково возражать. Ибо как у Маркса, так и у Гегеля главный интерес заключается не только и не столько в том, чтобы констатировать факт «Entfremdung», сколько в том, чтобы найти способ ликвидации, «der Aufhebung» [снятия] этого состояния.

В наш трудный XX век уже не нужно обладать интеллектом масштаба Маркса и Гегеля, чтобы увидеть повсюду феномены, которые при желании можно подвести под категорию «Entfremdung». Тут проблемы нет. Проблема заключается в том, чтобы найти и осуществить реальный способ преодоления этой категории явлений.

Есть ли это путь «морального самоусовершенствования» индивида, задача построения новой этики, дополняющей марксизм, – как системы моральных постулатов? Для марксиста этот путь неприемлем, как путь, ведущий лишь к моральному приспособлению действительного «отчужденного» индивида к миру, который не перестает быть от этого «миром отчуждения»... Тем самым – путь нагнетания этого «отчуждения». Ибо и Гегель прекрасно понимал, что моральная проповедь еще никого не сдела-

ла добрым, если он и до этого не был добр¹. Не в морали, не в этике, а только в реальном изменении условий жизни – *условий труда и образования индивида* – видит путь действительный марксизм, – сегодня так же, как и 100 лет назад.

Классический марксизм – и в лице Маркса, и в лице Ленина – прекрасно понимал, что полное «снятие» всех видов и форм «отчуждения» возможно лишь на пути коммунистического преобразования взаимных отношений между людьми, т.е. на пути построения общества без классов, без государства, без принудительно-правовой регламентации деятельности, без денег и без денежной формы оценки и вознаграждения человеческой деятельности – без полной ликвидации всех этих «отчужденных форм» человеческой деятельности. Столь же хорошо понимали и Маркс, и Ленин то обстоятельство, что задача эта слишком сложна и трудна, чтобы можно было надеяться справиться с ней сразу же, на следующий же день после социалистического переворота. Формально-юридическое «обобществление» собственности, ее превращение в государственную, в общенародную собственность, согласно Марксу и Ленину, представляет собой *необходимо* первый, но лишь *первый* шаг на пути к *действительному* обобществлению материального и духовного богатства, накопленного в форме «отчуждения».

Поэтому глубоко не правы те философы-марксисты, которые полагают, будто в разговоре о наличном социалистическом обществе уже вообще недопустимо применять категорию «Entfremdung» и даже чуть ли не «Entäußerung» (а в русском языке эти понятия вообще терминологически не разведены).

Разумеется, они правы по отношению к тем идеологическим противникам, которые стараются использовать термин «Entfremdung» как ругательное слово, как позорящий ярлык. Но такое использование термина еще вовсе не резон, чтобы отказываться от заключенного в нем понятия. Отказываться от него – значит сознательно закрывать глаза на негативные тенденции, с которыми связаны вообще такие формы регламентации человеческой жизнедеятельности, как Право (неразрывно связанное с применением принуждения и насилия человека над человеком), как Мораль (по природе своей не могущая исключить формально-моральные, а на деле безнравственные акции), как государственный аппарат (таящий в себе всегда, пока он существует, тенденцию к бюрократизации во всех ее видах) и т.д. и т.п. Все эти формы – пока они сохраняются – остаются «отчужденными» формами человеческой жизнедеятельности, и с этим нужно считаться вполне сознательно, не дожидаясь, пока они насильно заставят с собой считаться.

¹ Парафраза слов Гегеля из «Народной религии и христианства»: «Через христианскую религию может сделаться добрым лишь тот, кто уже и так добр» (*Hegel G.W.F. Werke: in 20 Bänden. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971. – Bd. 1. – S. 60*).

Поэтому позиция марксиста, защищающего интересы коммунизма против антикоммунистических атак, никак не может быть сведена к простой как булыжник формуле: «У вас “отчуждение” есть, а у нас его нету».

Позиция тут в ином. Позиция заключается в том, что радикальная – революционная – форма «обобществления частной собственности», ее превращения в собственность социалистического государства, – это единственно возможный первый шаг к устранению разрушительных тенденций частной собственности. Но и только первый. Вторым шагом может быть только глубокий переворот во всей системе *общественного разделения* труда, в условиях *непосредственного* труда, в том числе и в технических его условиях. Если внутри производства индивид по-прежнему остается еще «деталью частичной машины», т.е. профессионально ограниченным частичным работником, то общественная собственность остается для него общественной лишь формально, и никакое моральное усовершенствование этого индивида еще не превращает его в действительного «собственника» обобщественной культуры. Ибо в этом случае в виде «системы машин» ему по-прежнему противостоит «отчужденная» от него Наука и реальное управление всей системой машин, осуществляемое особым аппаратом управления. Действительное «обобществление» производительных сил в этом смысле может совершиться только через присвоение каждым индивидом тех *знаний*, которые «опредмечены» (и в социальном плане – обособлены, «отчуждены» от него) в виде Науки и в виде особого *аппарата управления*.

В этом плане задача полного снятия «отчуждения» совпадает с задачей создания таких условий непосредственного труда и образования, внутри которых каждый индивидуум – а не только некоторые – достигал бы подлинно современных высот духовно-теоретической, технической и нравственной культуры. Ибо только в этом случае он становится подлинным, а не формальным хозяином всего созданного в рамках «отчуждения» мира культуры.

Противоположность между марксизмом и антикоммунизмом в этом аспекте (а этот аспект, по-видимому, решающий) заключается в том, что марксист ясно формулирует задачу «снятия отчуждения» и последовательность тех шагов, посредством коих это «снятие» можно осуществить, и настаивает на том, что в обратном порядке нельзя добиться ни того, ни другого, – а антимарксист либо считает задачу «снятия отчуждения» вовсе неразрешимой, либо предлагает те или иные утопические рецепты ее решения (морального, нравственного или духовно-теоретического самоусовершенствования индивида *внутри* мира «отчуждения», без и до революционного акта обобществления частной собственности).

Отрицать наличие «отчуждения» в странах, установивших общегосударственную, общенародную, социалистическую форму собственности на средства производства, – значит попросту снижать общетеоретические критерии коммунистического преобразования.

«Отчуждение» («Entfremdung») – это не локальная проблема какой-либо одной страны или ряда стран, которая перестает быть проблемой, как только мы пересечем государственную границу этих стран. Это – всемирно-историческая проблема, практически еще мировой историей не разрешенная.

Это – проблема создания на земном шаре (а в меньшем масштабе эту задачу решить невозможно) таких условий, которые навсегда исключали бы возможность возникновения войн. Ибо в настоящих условиях война – это перспектива реальной утраты человечеством всей уже достигнутой им материальной и духовной культуры, «отчуждения» этой культуры в буквальном и грубом смысле слова. Возможность войны – возможность для человечества «sich des Lebens zu entäußern» [лишить себя жизни]. И это, к сожалению, вовсе не игра слов.

Это, далее, – задача превращения каждого индивида на Земле в высокоразвитого и универсального индивида, ибо только сообщество таких индивидов уже не будет нуждаться во «внешней» – в «отчужденной» – форме регламентации его деятельности – в товарно-денежной, правовой, государственно-политической и других формах управления людьми. В частности, это – глубокая революция в области народного образования, нацеленная на ликвидацию той формы разделения труда, которую развила (и оставила социализму в наследство) товарно-капиталистическая организация жизни.

Марксизм – это единственная теоретическая доктрина, которая предлагает научно разработанное понимание путей «снятия отчуждения», включая последовательность шагов на этом пути. Марксизму противостоит ныне не «другая» концепция «снятия отчуждения», а *отсутствие* какой-либо продуманной концепции. В этом, и ни в чем ином, заключается действительная – земная и теоретическая – основа того феномена, который Хук иронически называет «вторым пришествием Карла Маркса». Тут альтернатива: либо марксизм – либо завершение «отчуждения» вплоть до той точки, которая на немецком языке звучит как «sich des Lebens zu entäußern».

ПРИЛОЖЕНИЯ

[Соображения о гегелевской терминологии.

Это место перечеркнуто в рукописи A]

«Entäußerung» сливается с «Entfremdung», erscheint als Entfremdung [выступает как отчуждение] лишь на одном этапе развития «духа» – там, где «Sittlichkeit» [нравственность] уже разрушена, а «Moralität» [моральность] еще не стала принципом государственного права и богатства¹. На этой ступени «Staatsmacht und Reichtum» [государственная власть и богат-

¹ Речь здесь идет о «Феноменологии духа». В «Философии права», наоборот, Моральность предшествует Нравственности.

ство] выступают против человека как нечто аморальное, «amoralische Wesen» [аморальное существо].

Поэтому с развитием духа «Entfremdung» исчезает, «снимается», а «Entäußerung» остается – в образе «Staatsmacht», облагороженной «моральным духом», духом протестантской религии, этой моральной экзегезы католицизма.

«Entfremdung» и для Гегеля есть «krankhafte, zerspaltete, anomale Zustand» [болезненное, расщепленное, аномальное состояние], которое духовная культура человечества должна преодолеть, «снять» своим развитием... Альтернатива – саморазрушение, смерть культуры.

Наоборот, «Entäußerung» – это нормальное, разумное состояние, непреходящая форма развития человеческой культуры. В этом плане «Entäußerung» близко по своему значению к «Vergegenständlichung» [опредмечивание], «Verkörperung» [воплощение], «Äußerung» [выражение], к «Auslegung» [выкладывание] вообще.

[Две заключительные страницы черновой версии доклада]

«Entfremdung» – это не локальная проблема какой либо одной страны или ряда стран, которая перестает быть проблемой сразу же, как только мы пересечем границу этих стран. Это – всемирно-историческая проблема, перед которой стоит сейчас вся мировая культура человечества как целое.

Это – проблема создания на всем земном шаре (а в меньшем масштабе это сделать и невозможно) таких условий, которые бы навсегда исключали, прежде всего, такие крайние формы «отчуждения» (т.е. утраты достигнутого уровня материальной и духовной культуры), как война, как любые другие формы разрушения культуры, как насилие человека над человеком, осуществляемое с помощью оружия, с помощью армии или полиции, с помощью тюрем или концлагерей. Это создание на земле таких условий, при которых каждому индивиду, а не только привилегированным классам и слоям, были бы предоставлены реальные – т.е. и материально и духовно обеспеченные – возможности беспрепятственного и всестороннего развития его природных задатков. В частности, это – задача создания такой системы образования, которая исключала бы возможность превращения индивида в [работника], приспособленного лишь к узкопрофессионализированной форме труда, и была бы сознательно нацелена на ликвидацию, на исчезновение той формы разделения общественного труда, которую развила (и нам оставила в наследство) товарно-капиталистическая организация человеческих взаимоотношений. Это – задача превращения каждого индивида в высоко и универсально развитое существо, – ибо только сообщество таких индивидов не будет уже нуждаться во «внешней» (в правовой, в моральной и государственно-политической) форме регуляции его деятельности, а также – в денежно-товарной форме оценки и возмещения труда.

Поэтому в споре с апологетами империалистического лагеря марксист, оставаясь убежденным коммунистом, может и должен говорить следующее: «Отчуждение» – это печальный факт, это – всемирно-исторический феномен, захватывающий весь земной шар. Разница между нами и вами заключается в том, что вы изобретаете различные идеологические формы примирения с этим состоянием человеческой культуры – а стало быть, только способствуете его дальнейшему нагнетанию, дальнейшему обострению его трагических для человека противоречий; мы же, марксисты, теоретически видим и потому практически стараемся реализовать (умело или неумело, с ошибками и просчетами или без них – это уже другой вопрос) «*Aufhebung*» доставшегося нам в наследство «отчуждения». Стараемся делать это в той мере, в какой позволяют нам наличные условия, т.е. наличный, как унаследованный так и созданный нами, уровень развития производства и культуры наших стран.

Мы не разрешили еще этой задачи? Еще нет. Ибо это не так-то легко при том наследии, которое мы получили от мира «отчуждения», да еще при постоянных попытках помешать нам это делать извне. Да, у нас есть еще и государство, и правовая (т.е. принудительная) форма регламентации, и постоянная армия, и тюрьмы, и денежная форма оценки и возмещения труда, т.е. все те феномены, которые при желании можно подвести под титул «*Entäußerung*» и даже «*Entfremdung*». Но вопрос-то совсем не в этом.

Дело не в том, что у нас всего этого уже нет, а в том, что мы сознательно, на основе теоретически продуманного решения, встали на путь ликвидации всех этих прелестей и движемся, плохо ли хорошо ли, по этому пути – по пути «*Aufhebung der Entfremdung*» [снятия отчуждения], а вы и сами не хотите, и нам мешаете с этим «Энтфремдунгом» бороться.

Поэтому та разработка проблематики «отчуждения», которая ведется марксистами, нацелена, прежде всего, на поиски более эффективных способов «снятия отчуждения», и в этом смысле представляет собою вполне здоровое и законное явление внутри марксизма – а вовсе не «ревизионизм» и не следствие идеологической инфекции или диверсии, как это хотели бы представить некоторые теоретики. Хотя, конечно, эта работа не обходится и без шлаков, без схоластики и болтовни об «отчуждении вообще», не имеющей никакого выхода в реальную проблематику наших дней.

Очевидно, что эта работа требует и очень тщательного критического анализа гегелевской концепции «отчуждения», как самой глубокой и разработанной концепции этого феномена, противостоящей марксизму.

**E.V. Ilyenkov
Hegel and “alienation”**

For citation: Ilyenkov E.V. (2024) Hegel and “alienation”. *METHOD*: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION. – Moscow, 2024. – Part. 14. Vol. 4. No. 2. – P. 162–177. DOI: 10.31249/metod/2024.02.11

Ильенков Э.В.
Тезисы о понятии «отчуждение»

Для цитирования: Ильенков Э.В. Тезисы о понятии «отчуждение» // МЕТОД: Московский ежеквартальник трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 2. – С. 178–180. – DOI: 10.31249/metod/2024.02.12

5

У нас же категории «отчуждение» *не повезло*. Сталин¹ Поэтому не было работ. Нет и единогласия среди марксистов, а это очень мешает.

6

Упрощенное толкование (Менде, ГДР²) «Отчуждение» – это синоним капиталистической эксплуатации, синоним присвоения прибавочной стоимости. Посему «у нас его нет».

7

Против этого понимания я и выступил. Капиталистическая эксплуатация – только *основа* отчуждения, а далеко еще не самое отчуждение. На этой основе вырастают (и живут очень долго после социалистической революции) *производные* от нее формы отчуждения.

8

Оно поэтому не исчезает *автоматически*, а требует длительной и трудной борьбы за построение бесклассового общества – *без государства*, которое, по определению Энгельса и Ленина, *есть отчужденная и все более отчуждающая себя от общества* организация, состоящая из профес-

¹ При Сталине исследование Марксовых рукописей 1844 г. было под негласным запретом: советская модель социализма слишком напоминала «грубый и неосмысленный коммунизм», в них критикуемый. Тем временем тема «отчуждения» сделалась модной у западных марксистов, зачисленных в ревизионисты, и некоторых «буржуазных» мыслителей, особенно у философов-экзистенциалистов.

² В полемику с Г. Менде об отчуждении при социализме Ильенков вступил на Международном Гегелевском конгрессе в Праге в 1966.

сионалов-чиновников. Это касается *всякого*, не только буржуазного, государства. Поэтому программа коммунистического строительства и связана неразрывно с тезисом об отмирании государства, о замене государства другими формами организации и управления – формой *самоуправления* ассоциированных производителей.

Пока же есть государство, есть и «отчуждение». На это нельзя закрывать глаза. А когда все участвуют в управлении, государства как такового нет. Надо идти по пути вовлечения *всей массы* активных и взрослых граждан в управление общественными делами, т.е. делами, касающимися всех и каждого. Это и есть генеральная линия эволюции нашего государства, *та линия, которая должна привести к его отмиранию.*

Пока же привилегией решения таких дел пользуются только специальные чиновники-профессионалы, остальные люди становятся в пассивную позицию. Так рождается психология, высмеянная Маяковским:

[Что заглядывать далече?]
Циркуляр сиди и жди.
Нам с тобою думать неча,
Если думают вожди.

Это и есть психология отчуждения, которая, увы, как это ни печально, имеет место и при социализме.

9

[Вот] мне и пришлось производить тщательный – отчасти даже чисто формальный – анализ текстов Маркса и Гегеля¹, чтобы установить точный смысл этого понятия и пресечь спекуляции, которые получаются при неточном употреблении понятий “Entäußerung” и “Entfremdung”, “Veräußerung”.

В русском языке эти понятия передаются одним словом – «отчуждение», хотя в немецком тексте Маркса они различаются очень четко. “Entäußerung”, как и у Гегеля (что вообще в духе немецкого языка), – *вечная* категория. “Entfremdung” – *нет*!

Я сейчас овнешвляю [entäußere] себя в словах. А вот если кто-то использует мои слова против меня – это уже будет «отчуждение» [Entfremdung].

Это я, кажется, и показал.

10

Поэтому наша позиция не «у вас есть, а у нас нет». При сохранении частной собственности происходит дальнейшее нагнетание отчуждения, а коммунизм – это единственный, хотя и не легкий и не короткий путь, на

¹ Ильенков имеет в виду свою работу «Гегель и отчуждение» (Соч. Т. 4. С. 83–98).

котором в конце концов «отчуждение» во всех его видах и разновидностях может быть и будет преодолено.

11

Реакция Мейхоффера¹ и мой ответ.

Ilyenkov E.V.

Theses on the concept of alienation

For citation: Ilyenkov E.V.(2024). Theses on the concept of alienation. *METHOD*: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION. – Moscow, 2024. – Part. 14, Vol. 4, No. 2. – P. 178–180. DOI: 10.31249/metod/2024.02.12

¹ Слова выделены двойным подчеркиванием. «Мейхоффер» – это, видимо, Вернер Майхофер (Werner Maihofer, 1918–2009), профессор кафедры философии права в Саарском университете (в 1974 Майхофер займет пост министра внутренних дел ФРГ). Упомянутая «реакция», скорее всего, имела место в дни Гегелевского конгресса в Праге, где Ильенков выступал с докладом об отчуждении.

Ильенков Э.В.

**О сущности человека и гуманизма в понимании Адама Шаффа
(книга «Марксизм и человеческий индивид»)**

Для цитирования: Э.В. Ильенков О сущности человека и гуманизма в понимании Адама Шаффа (книга «Марксизм и человеческий индивид») // МЕТОД: Московский ежеквартальник трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 2. – С. 181–188. – DOI: 10.31249/metod/2024.02.13

По оценке Шаффа, подлинные взгляды Маркса на этот предмет были забыты, и, хуже того, несправедливо осуждены как неправильные теми марксистами, которые в размышлениях о производительных силах и производственных отношениях, классах и классовой борьбе, о собственности и тому подобных универсалиях – «про человека забыли».

Адам Шафф хочет преодолеть этот «дегуманизированный марксизм» и реабилитировать Маркса в качестве гуманиста путем «аутентичного толкования» его текстов. По мнению Шаффа, Карл Маркс остался непонятым своими последователями прежде всего по той причине, что изложил самые важные и сокровенные взгляды на человека и гуманизм – свою «философию человека» – выпященным и, что еще хуже, двусмысленным языком Гегеля. Адам Шафф ставит своей целью очистить «философскую антропологию Маркса» от двусмысленностей гегельянщины, т.е. изложить ее на «экзактном и прецизном языке» современной науки.

Для этой цели он применяет к текстам Маркса известный метод:

«Это обычный метод, так называемый семантический анализ, который несправедливо отождествляют с неопозитивизмом. Верно, что исторически наибольший вклад в дело популяризации этого метода внесли именно неопозитивисты. Но поскольку речь тут идет о процедуре чисто технического свойства, ее и не следует связывать с какой-либо определенной школой в философии» (стр. 66).

Иначе говоря, если бы Маркс имел своим учителем в философии и логике не путаника Гегеля, а какого-нибудь классика «семантического анализа», он написал бы про человека, отчуждение и гуманизм именно то, что пишет сегодня от имени марксизма Адам Шафф.

В результате своей обработки текстов раннего Маркса этими методами Адам Шафф устанавливает: в «гегельянски двусмысленном» понятии сущности человека («родовой сущности», или «природы человека») у молодого Маркса постоянно смешиваются и отождествляются следующие не только разные, но и противоположные значения.

«Во-первых, то, которое подчеркивает, что человек есть экземпляр¹ биологического вида, обладающий, в качестве такового, известными признаками, общими ему с каждым другим экземпляром этого вида.

Во-вторых же, то, которое подчеркивает, что человек обладает известной моделью того, каким человек *должен быть*: моделью, которая является результатом самонаблюдения человека над свойствами и задачами собственного вида (рода), – моделью, задающей ему нормы образа его жизни в качестве “родового существа”, т.е. существа, соответствующего известной модели или стереотипу человека (“сущности” человека)» (там же, стр. 110)².

Остается только спросить, а куда же девалось представление о том, каким человек на самом деле является, каков он *есть* на самом деле – только не «от природы», а от развития и образования внутри общества? Куда отнести, скажем, прямохождение на задних конечностях, которое, как известно, вовсе не принадлежит ему как «экземпляру биологического вида»? Откуда оно получается? Из идеальной модели? Возникает в этом «экземпляре» путем всестороннего подражания модели-стереотипу? До сих пор мы думали, что ребенок подражает в этом не божественному Стереотипу, а папе с мамой.

Откуда, далее, получается всем известная трагическая разница между «экземплярами» рода человеческого, доходящая до классовых антагонизмов между ними? От того ли, что один класс уподобился модели полнее, нежели другой? Или по какой либо другой причине, уже не имеющей ничего общего с сущностью человека?

Весь этот план из рассуждения Шаффа попросту выпал. У него есть только два аспекта сущности человека. Первый задан биологией (тут «сущность» – перечень признаков, общих каждому «экземпляру биологического вида»). Второй же – Иконою, на которой человек нарисован таким, «каким он должен быть» сообразно его собственному представлению «о свойствах и задачах его собственного вида».

И все. Реальные же *различия* между индивидами, благодаря которым они односторонне реализуют собственную родовую сущность, т.е. существуют один в роли капиталиста, другой – в качестве наемного рабочего, третий – в роли мыслителя, четвертый – в качестве управителя и т.д., в этой двухаспектной схеме вообще никакого выражения не получили. Согласно этой схеме, один «экземпляр биологического вида» отличается от

¹ В данном контексте “Exemplar” переводится как (биологическая) «особь».

² [Курсив Ильенкова.]

другого такого же «экземпляра» по той причине, что каждый из них уподобился Иконе лишь односторонне, лишь частично, скопировал с нее одну черточку, и не скопировал других, доставшихся на долю других «экземпляров».

И это понимание сущности человека приписано Марксу. Соответственно толкуется у Шадфа и пресловутое «отчуждение».

Хорошо известно, что Маркс – как молодой, так и зрелый – всегда связывал феномен отчуждения с определенной исторически преходящей формой собственности. С частной собственностью. Поэтому он и связывал проблему «обратного присвоения человеческой сущности» с ликвидацией частной собственности, с коммунистическим обобществлением собственности.

С этим Шадф категорически не согласен. Он полагает, что опыт строительства социализма во всех странах опроверг это представление Маркса и обнаружил его утопичность. Частная собственность тут, де, ликвидирована, а отчуждение – осталось. На основе «опыта строительства социализма» Шадф делает вывод: отчуждение коренится не в той или другой форме собственности, а в самых глубоких глубинах сущности человеческого индивида вообще.

Мы видели, как он понимает эту пресловутую «сущность человека». Поэтому вполне логично отчуждение и толкуется им как состояние несоответствия, рассогласованности между реальным, эмпирически данным человеком (индивидом) и иконописным ликом божественного Стереотипа.

Само собой понятно, что отчуждение поэтому вечно. Разве может эмпирический индивид сравняться с идеалом, с пределом совершенства собственного вида, иначе как в бесконечном прогрессе?

Поэтому никакие перевороты в сфере отношений собственности не могут изменить в сущности человека ровно ничего. Они вовсе этой сущности не касаются. Всегда была и всегда останется трагикомическая ситуация разлада между человеком, каков он есть, и человеком, каким он должен быть. Ситуация отчуждения человека от своей собственной сущности – «самоотчуждение человека».

И опять эта странная концепция приписана Марксу. В качестве «подлинного смысла» его текстов, выявленного могучими методами семантического анализа – методами, «несправедливо (ой ли?) отождествляемыми с неопозитивизмом»...

А «ортодоксы», вкупе с «ревизионистами школы Лукача»¹, этого, де, не поняли. Они, зараженные гегельянщиной, продолжают упрямо

¹ В свою книгу «История и классовое сознание» (1923) Г. Лукач включил работу «Что такое ортодоксальный марксизм?», где утверждал, что в марксизме главное – диалектический метод, а в своих выводах Маркс мог и ошибаться. В Коминтерне и левой прессе вспыхнула яростная полемика. Епископы от марксизма объявили Лукача еретиком, ревизионистом, а самих себя – ортодоксами. В России кампанию против лукачистов возглавил А.М. Деборин. Ильенков с уважением относился к обоим: переводил, рецензировал и реферировал книги Лукача, курировал издание последней, неоконченной работы Деборина.

утверждать, что «сущность человека есть... совокупность общественных отношений». Потому они и видят корни отчуждения в известном способе взаимоотношений между индивидами, т.е. ищут разгадку тайны отчуждения в политической экономии, в исследовании форм собственности.

Это все – гегельянщина.

Согласно же Шаффу, сущность человека, от которой отчуждены отдельные экземпляры вида *гомо сапиенс*, есть не совокупность общественных отношений, а *совокупность абстрактно-общих каждому гомо сапиенсу признаков*. Но не тех, которые свойственны ему от природы, от биологии, а тех, которые диктуются ему Иконой, изображающей идеал, модель, стереотип, предел самоусовершенствования.

Проблема «снятия отчуждения» решается не на пути исследования и преобразования совокупности общественных отношений, как то продолжают упрямо твердить «отсталые» марксисты и «лукачисты», а на пути исследования и преобразования той совокупности абстрактно-общих признаков, которые характеризуют модель «человека вообще». Все дело в совершенствовании Стереотипа и, далее, в самоусовершенствовании эмпирического индивида путем его уподобления этой усовершенствованной модели.

Поэтому фундаментом марксистского гуманизма должна быть не политическая экономия, а психология – как «индивидуальная», так и «социальная».

Эта психология покажет нам, каким человек должен быть и каков он есть, а вместе с тем и причину, по которой он никак не может сравняться по степени совершенства со своим идеалом. Иными словами – объяснит нам, что такое отчуждение и почему от него избавиться нельзя. В общей форме это ясно: два аспекта сущности человека не совпадают между собой и совпасть никогда не могут. Остается лишь показать необходимость этого факта в деталях – исследовать сферу подсознания и тому подобные интимные уголки человеческой психики, неучтенные ни Марксом, ни [ортодоксальными] марксистами и лукачистами.

Всю эту странную интерпретацию Маркса даже неловко всерьез опровергать – настолько она противоречит подлинным текстам Маркса, если их читать не мудрствуя лукаво, т.е. не извращая их с помощью методов семантического анализа, а постаравшись изучить тот самый философский язык, на котором они были написаны.

Сопоставить подлинные тексты Маркса с «прецизно-семантической» их интерпретацией у Шаффа – дело несложное. Разница слишком велика и очевидна.

Другое дело – показать, что порочна сама затея Шаффа выявить подлинный смысл гуманизма Маркса с помощью логики, взятой напрокат у неопозитивистов.

Тут сразу же оказывается, что подвергая «гегельянски двусмысленные» термины и выражения, коими пользовался Маркс, «семантическому уточнению» (т.е. расщеплению каждого из них на два «точных и одно-

значных)), Адам Шатф попросту *обесмысливает* подлинные понятия Маркса, а потом подставляет вместо них свои собственные, «однозначные и непротиворечивые», разработанные по рецептам неопозитивистской логики.

Эта модная ныне красотка-логика и уводит Адама Шатфа далеко от путей мышления и молодого Маркса, и старого Маркса, и «ортодоксов», и «лукачистов». Флирт с этой модной красоткой приходится оплачивать дорого – ценой отречения (отчуждения) от подлинной Логике Маркса и марксизма. Ибо эта Логика с самого начала, даже в гегельянскую пору, нацеливала Маркса на выявление противоречий в сути дела, в сущности вещей, в том числе и в самой сущности человека. Поэтому Маркс очень рано увидел, что за философской фразой об отчуждении человека от своей собственной сущности скрывается не отпадение отдельного человека от бога, абсолютного духа или от идеала «человека вообще», а реальный, эмпирически прослеживаемый факт отчуждения *этого человека от другого человека*, еще точнее – одного класса людей от другого класса таких же людей. Отчуждение было расшифровано как антагонистическое отношение между человеком и человеком, между классом и классом, а не как отчуждение их обоих от чего-то или от кого-то третьего. Естественно, что если сущность человека понимается тут как «совокупность всех общественных отношений», то разгадку отчуждения и надо искать *внутри* этой сущности, а не где-либо вне ее.

Никакого «третьего» (будь то бог, дух, идеал, стереотип или модель), от которого, якобы, одинаково отчуждаются оба индивида (класса) нет, не было и быть не может. Это «третье» существовало и существует лишь в их фантазии, поскольку они не понимают, что отчуждены они единственно *друг от друга*¹.

Логика Маркса ориентировала его в проблеме пресловутого «отчуждения» на строго научный анализ той совокупности общественных отношений, которая эту ситуацию создает, порождая заодно и соответствующие ей идеологические иллюзии. Логика эта нацеливала Маркса на раскрытие реальных противоречий между классами и слоями индивидов, выводила его на исследование материально-экономических корней отчуждения – на политическую экономию, на проблему собственности.

Логика же, которую последние годы практикует и популяризирует среди марксистов Адам Шатф, нацеливает мышление на совсем иные вещи: на отыскание тех общих признаков, которые одинаково присущи каждому «экземпляру» вида гомо сапиенс: и капиталисту, и живописцу, и фараону, и гестаповцу, и страдальцу из Варшавского гетто. В этих, де, общих каждому индивиду признаках – сущность каждого из них.

¹ «Вообще положение о том, что от человека отчуждена его родовая сущность [труд], означает, что один человек отчужден от другого и каждый из них отчужден от человеческой сущности... *Чуждым* существом, которому принадлежит труд и продукт труда..., может быть лишь сам человек» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 95).

Хорошенький «гуманизм», хорошенькое понимание «человеческой сущности». Согласно той логике, в русле которой мыслит Шафф, иного понимания получить нельзя. Пресловутая «родовая сущность человека» поневоле предстанет здесь как некий Абстракт, от которого – только по-разному – отчуждены и Папа Римский, и Адам Шафф, и каждый из нас, грешных. А чтобы взаимное отчуждение между нами как-то преодолеть или хотя бы смягчить, надо равняться на один и тот же божественный Стереотип, стараться ему уподобиться путем всестороннего подражания.

Конечно же, всякие там разговоры о собственности, производственных отношениях, разделении труда и прочих универсалиях ко всему этому не имеют и не могут иметь не только прямого, но даже и окольно-косвенного отношения. Это совсем особый предмет, находящийся за пределами «философской антропологии».

Стоит подвергнуть элементарному семантическому анализу тексты самого Шаффа, как сразу же выясняется, что собственность он понимает крайне узко, в ее юридически-правовом выражении, и только. Совсем не так, как ее понимал Маркс, не как «способ присвоения индивидом природы внутри и посредством определенной общественной формы»¹.

Поэтому-то Шафф и впадает в иллюзию, будто «опыт строительства социализма во всех странах» доказывает его правоту. Он думает, что политическая революция, отнимающая у известного класса индивидов (капиталистов) *право* бесконтрольного распоряжения производительными силами нации – уже и есть полное «упразднение частной собственности вообще», а стало быть, и «отчуждения» в смысле Маркса.

Отсюда и следующее его рассуждение: частная собственность упразднена, а отчуждение – осталось. Эрго, отчуждение коренится не в форме частной собственности, а остается при любой форме собственности.

Весьма наивное представление, выраженное в совершенно правильной с точки зрения силлогистики, форме. Уже хотя бы потому, что экспроприация частнокапиталистической формы собственности вовсе не тождественна упразднению *частной собственности вообще*.

Капитализм – только крайняя и высшая фаза эволюции частной собственности, а потому и предельный образ отчуждения. Но частная собственность прекрасно может существовать (вместе с прирожденным ей отчуждением) и в других формах. Даже формально, даже юридически, а не только по существу.

Разве на родине Шаффа упразднена мелко-крестьянская собственность? Разве, иными словами, не в форме частной собственности протекает тут до сих пор процесс присвоения индивидом таких продуктов, как хлеб, масло, мясо и других даров земли? Может быть Адам Шафф думает, что эта форма частной собственности ничуть не повинна в сохранении тех видов отчуждения, которые он вокруг себя наблюдает? Может быть, она

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С. 713.

совсем не питает ни рыночных отношений, ни соответствующих психических феноменов, ни религиозного поклонения личности (того же кардинала Вышиньского¹)?

Так что с ликвидацией частной собственности, а тем самым с ликвидацией всех видов отчуждения, дело обстоит не столь просто, как предполагает в своем силлогизме Адам Шафф.

Действительное обобществление частной собственности – процесс длительный и трудный. Действительно обобществить собственность, т.е. перестроить весь «способ присвоения индивидом природы внутри и посредством определенной общественной формы», – это, увы, не то же самое, что выгнать из страны капиталистов. Дело посложнее.

Обобществить реально, а не в воображении или на бумаге, можно только ту частную собственность, которая для сего акта уже исторически созрела. Не созрела еще (как в деревне с мелким хозяйством) – лучше не торопиться обобществлять. Ничего хорошего из этого не получится.

Формально вы и ее «обобществить», разумеется, можете. Даже разом, как это и сделал Мао Цзэдун, загнав крестьян в казармы и оставив их при прежних средневековых орудиях труда и соответствующих им трудовых взаимоотношениях. Частные собственники, даже собранные под одной крышей, останутся тут частными собственниками и по типу психологии своей, и по способу «присвоения природы».

Так что именно опыт строительства социализма – если его понимать конкретно, а не как Адам Шафф, – свидетельствует как раз в пользу Маркса. Формальное, по существу не подготовленное, насильственно-внешнее «обобществление» частной собственности вовсе не упраздняет эту собственность со всеми ее рефлексам, а только маскирует ее, превращая ее в реальную суть мнимо обобществленной собственности. Со всеми вытекающими отсюда последствиями. Вплоть до религиозного обожествления *вождя этих частных собственников*, как это мы видим на примере Китая².

Мы получаем тут не реальную социалистическую собственность, а лишь насильственно обобществленную и по-прежнему *частную* по сути собственность. Такая частная собственность, надевшая на себя маскхалат общественной собственности, как раз и склонна, по выражению Маркса, «вставать на дыбы»³ и доводить до логического конца все свойственные ей виды отчуждения.

¹ Кардинал Стефан Вышиньский, примап Польши, в 1966 г. организовал народное празднование тысячелетия крещения страны, сделался культовой фигурой и после смерти был беатифицирован Ватиканом.

² Ильенков несомненно подразумевал здесь и «культ личности» Сталина, чьим «учеником и преемником во всех отношениях» Ильенков называл Мао.

³ В 1966 г. вышел русский перевод «Заметок по поводу книги Джемса Милля», выполненный Ильенковым совместно с А.П. Огурцовым и Л.Н. Пажитновым (Вопросы философии. № 2). Одно из определений отчуждения там гласит: «Наш собственный продукт вздыбился против нас (hat sich auf die Hinterfüße gegen uns gestellt), – он кажется нашей

Адам Шэфф со своими «семантически прецизными» представлениями о собственности и об отчуждении сущности человека именно тут впал в роковую иллюзию. Он приписал социализму как таковому, как реально общественной форме собственности, все те феномены отчуждения, которыми социалистические страны на первых порах обязаны еще не преодоленным и неизбежно сохраняющимся формам частнособственнических отношений между индивидами. Свалил ответственность за отчуждение с больной головы на здоровую.

Тем самым, желая того или нет, он произвел на свет прямую *апологию* всех тех видов отчуждения, которые социализм до сих пор не успел (и не мог успеть, учитывая исходную отсталость стран, в которых он победил впервые) преодолеть, упразднить, изжить. Он объявил все эти феномены, характерные для «вставшей на дыбы» *частной собственности*, естественными и социально оправданными формами существования *общественной собственности*: и бюрократизм (узаконенный им под философическим названием «правлящей элиты»), и «иерархическую форму управления людьми», и чувства «страха и покинутости», и т.д.

Все это, де, феномены, вытекающие из «сущности человека» вообще, из факта вечного зазора между реальным индивидом и Стереотипом. Все эти феномены неотъемлемы от грешников, тщетно старающихся уподобиться Иконе-модели, рисующей предел, столь же недостижимый на этой грешной земле, как и предел в математике. Это феномены, неистребимые по существу, ибо корни их – в «сущности человека», и сохраняющиеся при любой форме собственности, ибо никакая форма собственности не может изменить ни «сущности человека», ни условий, «характерных для индустриально-технического века» и общих «для всех систем». И это выдается за подлинный марксистский гуманизм.

Все это доказывает только одно. Нельзя удержаться на позициях подлинного гуманизма Маркса и Ленина, променяв Логiku мышления Маркса и Ленина на модную неопозитивистскую красотку. Дорого приходится платить за удовольствие пофлиртовать с этой красоткой.

Ilyenkov E.V.

On the Essence of Man and Humanism in the Understanding of Adam Schaff (the book “Marxism and the Human Individual”)

For citation: Ilyenkov E.V. On the Essence of Man and Humanism in the Understanding of Adam Schaff (the book “Marxism and the Human Individual”) // *METHOD: Moscow quarterly journal of social studies* / RAN, INION. – Moscow, 2024. – Part. 14. Vol. 4. No. 2, P. 181–188. DOI: 10.31249/metod/2024.02.13

собственностью, а на деле его собственностью являемся мы» (С. 125). Слова оригинала приведены в переводе; судя по всему, Ильенков увидел в них удачное описание «мнимо обобществленной собственности» в странах социализма.

**Ильенков Э.В.
Маркс и западный мир**

Для цитирования: Ильенков Э.В. Маркс и западный мир // МЕТОД: Московский ежеквартальник трудов из обществоведческих дисциплин / РАН, ИНИОН. – Москва, 2024. – Вып. 14, Т. 4, № 2. – С. 189–211. – DOI: 10.31249/metod/2024.02.14

Комментарий от редакции

В оригинале – 33 страницы, на полях и между строк вписаны замечания редактора. Сохранились также две копии: *A*, с редакторской правкой и корректурой, и *B*, снятая с копии *A* без учета правки. Для публикации доклада в «Вопросах философии» (№ 10, 1988. С. 98–112) и сборнике «Философия и культура» (1991. С. 156–170) использовалась копия *B*, в которой повторяются опечатки и лакуны копии *A* плюс добавляются новые.

Весной 1965 г. Ильенков получил приглашение выступить на международном симпозиуме «Маркс и Западный мир» в университете Нотр Дам (Индиана, США). Инициатором симпозиума стал чешский эмигрант Николас Лобкович, преподававший философию в этом университете. Ему удалось собрать звездный состав участников. Из советских философов приглашение получил один Ильенков. Он дал согласие, попросив пригласить еще кого-то из своих коллег, владеющих английским. Организаторы пошли навстречу, дирекция Института философии оказала содействие, но «компетентные органы» за океан Ильенкова не пустили (история повторится с поездками в Париж и Антверпен на Гегелевские конгрессы).

Организаторы перенесли симпозиум с января на 24–29 апреля 1966 г. За шесть дней участники прослушали и обсудили 16 докладов. Ильенков отправил текст, который впоследствии был опубликован в книге “Marx and the Western World” (ed. by N. Lobkowitz, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967). В домашней библиотеке Ильенкова книга отсутствует (экземпляр имеется в ГПИБ). В Предисловии Н. Лобковича сообщается, что «профессор Ильенков был госпитализирован».

Оригинальный текст работы публикуется впервые.

1. К постановке вопроса

Я думаю, что организаторы симпозиума поступили совершенно правильно, предложив рассматривать идеи Маркса как таковые, в их первозданно-оригинальной форме, строго абстрагируясь при этом от всех позднейших интерпретаций и практически-политических приложений этих идей.

Это очень нелегко, учитывая ту огромную роль, которую играют эти идеи в напряженной духовной ситуации наших дней. Однако в качестве первого шага в диалоге между марксистами и немарксистами такую абстракцию произвести необходимо – ибо в противном случае симпозиум сразу же превратился бы в накаленную полемику по злободневным проблемам, стал бы чем-то вроде филиала одного из комитетов или подкомитетов Генеральной Ассамблеи и свою специфическую задачу не выполнил бы.

Но в таком случае мой собственный доклад, запланированный как прямая полемическая антитеза современным западноевропейским и американским интерпретациям идей Маркса, противоречил бы основному замыслу дискуссии. Поэтому я вынужден – если и не по существу, то по форме изложения – несколько отступить от темы, непосредственно предложенной мне в качестве заголовка доклада¹.

Я не хочу строить текст доклада как прямую полемику с теми или иными возражениями против идей Маркса, с теми или иными конкретными контраргументами. Я думаю, что лучший способ полемического опровержения – это позитивное изложение позиции, подвергающейся сомнениям.

К этому меня склоняет и то обстоятельство, что я лично знаком далеко не со всеми современными контраргументами, развернутыми в литературе Западной Европы и Северной Америки, а тем более в докладах на данном симпозиуме. Форма же позитивного изложения дает возможность учесть их имплицитно, хотя и в самой общей форме. Ведь если верно, что всякое отрицание есть утверждение, то верно и обратное: утверждать идею – значит отвергать ее антитезу.

2. Маркс и «западная культура»

Я вполне согласен с утверждением, из которого исходили авторы проспекта данного симпозиума. А именно: Маркс – такой же «сын Запада», как Платон и Аристотель, как Декарт и Спиноза, как Руссо или Гегель, как

¹ Н. Лобкович предложил для выступления тему «Марксистско-ленинские возражения на современные западноевропейские и американские интерпретации Маркса». Встречные предложения выступить на тему «Западные возражения против марксистского взгляда на человека и общество» получили Дж.Л. Клайн и Г. Маркузе. Написанные ими и Ильенковым статьи составили заключительную, IV часть тома «Маркс и западный мир» (Маркузе озаглавил свою статью «Обветшание марксизма»).

Гёте или Бетховен. Иными словами, система идей, именуемая «марксизмом», – это естественно созревший результат развития традиций «западной культуры», или, если быть совсем точным, западноевропейской цивилизации. Той самой цивилизации, которая в силу разных причин и обстоятельств была на протяжении последних столетий (примерно с XV–XVI вв.) бесспорным авангардом всей земной цивилизации, всей материально-технической и духовно-теоретической культуры всего земного шара.

Стало быть, отказ «западной культуры» от Маркса – это отказ ее от известных – на наш взгляд, лучших, передовых – традиций своего собственного прошлого.

3. Понятия «западного мира», «западной культуры»

Это понятие следует уточнить прежде всего. Это, конечно же, вовсе не географическое понятие. Куба, правда, лежит к востоку от США, но СССР расположен западнее, чем Япония, а Северная Корея ничуть не ближе к «Востоку», чем Южная.

Мир делится ныне на «западный» и «восточный» по иному критерию: этот критерий – *форма собственности*.

В этой расшифровке термины «Запад» и «Восток» – при всей их сбивающей с толку неточности – можно употреблять, если иметь в виду под «западным миром» ту часть современного мира, вся жизнь которой организована на основе частной собственности, а под «восточным миром» – ту его половину, которая стала на путь обобществления собственности, т.е. на путь социализма и коммунизма.

Альтернатива, о которой на самом деле идет речь, – это не альтернатива между «западным» и «восточным» миром с их традициями. Быть или не быть частной собственности – вот в чем вопрос. Такова жесткая дилемма, такова неумолимая альтернатива, перед которой в конце концов оказывается в наши дни любая страна, любая нация, а в последнем итоге – и любой индивид. Безразлично где – на Западе или на Востоке.

Так что граница между «Западом» и «Востоком» проходит вовсе не по Эльбе и не по Берлинской «стенке». Она лежит гораздо глубже: трещина проходит через самое сердце всей современной культуры, вовсе не совпадая с географическими рубежами и политическими границами современного мира. Она пролегает не только между партиями внутри одной и той же страны, но часто даже и через ум и сердце одного и того же человека.

Перед этой альтернативой стоим и мы, теоретики. И наш долг – разобраться в ней по существу, в чисто теоретических терминах, выяснив до конца все те теоретические предпосылки, которые лежат или могут лежать в основе выбора одной из двух позиций.

Итак, альтернатива, о которой идет речь, – это альтернатива не между «западным» и «восточным» миром и их культурами. Это – органически

внутренняя дивергенция внутри самого «западного мира», т.е. говоря строже, внутри той части мира, которая на протяжении последних 500 лет развивала свою культуру на основе («базисе») частной собственности (или, употребляя более лестную для этого мира, хотя и менее строгую, терминологию, – на основе «свободного предпринимательства»).

Именно на почве и внутри этого мира – как один из способов разрешения его собственных проблем, как теоретически найденный выход из его противоречий – и родился марксизм.

Россия, где в силу сложившихся обстоятельств марксизм впервые утвердился в качестве официально узаконенной идеологии, была интегральной частью «западного» мира, и революция 1917 г. была вынуждена решать типично «западную» проблему. Именно поэтому ее теоретиком и лидером оказался Ленин – такой же «сын Запада», как и Маркс.

Политические противники Ленина совсем не случайно упрекали его именно в упрямом «западничестве», в противоестественном стремлении насадить на русской почве якобы чуждые ей – «немецкие» – идеи. Наиболее грубые и злобные из них прямо называли его «германским диверсантом» и «агентом Вильгельма». Для них что Маркс, что Вильгельм – одинаково были «немцами».

Так что пытаться объяснять торжество идей Маркса в России 1917 г. специфическими особенностями «восточной психики» – значит попросту выдавать черное за белое.

За эти «специфические особенности» и так называемые «традиции» русского духа цеплялись как раз противники марксизма, а «отсталость» экономического и культурного развития не только не способствовала утверждению идей марксизма на русской почве, но, как раз наоборот, была той наиболее косной силой, которая всячески этому сопротивлялась. С отсталостью была связана не легкость, а, наоборот, трудность реализации этих идей – как в сознании, так и в экономике.

Победа идей Маркса в России была прямым следствием того факта, что Россия – при всей ее отсталости – была втянута в орбиту наиболее острых противоречий мира частной собственности. Именно мир частной собственности превратил тогда Россию, находившуюся на географической периферии западного мира, в центр и средоточие всех имманентных антиномий этого мира. Они-то и вызвали революционный взрыв.

Разумеется, то обстоятельство, что марксизм – как идейно-теоретический экстракт «западной культуры» – пришлось впервые реализовать на периферии западного мира, т.е. в странах, наименее подготовленных к этому и в отношении материально-технического, и культурного развития, наложило известный колорит на процесс практической реализации идей Маркса, научного коммунизма.

И те отрицательные явления, которые до сих пор старательно муссирует антикоммунистическая пропаганда на Западе, вытекали не из идей коммунизма. Как раз наоборот, они были следствиями косного сопротив-

ления того материала, в преобразовании которого эти идеи пришлось реализовать. Они целиком объясняются как результаты «преломления» этих идей через призму унаследованной от дореволюционной России «специфики» и ее традиций – через призму «пережитков прошлого», как мы их называем.

(В скобках заметим, что это – пережитки не капитализма, а скорее добуржуазных, докапиталистических форм регламентации жизни, имевших в дореволюционной России особо прочную силу традиции. Если угодно, то именно их и можно было бы называть тем «специфически восточным» наследием, которое не имело и не имеет никакого отношения к существу социализма и коммунизма. Это наследие с его традициями как раз препятствовало здесь утверждению подлинных идей Маркса и Ленина, как раз оно-то и приводило в ряде известных случаев к их искажению.)

Но о позднейших исторических судьбах и позднейших интерпретациях идей Маркса мы условились для начала не говорить. Поэтому вернемся к теме – к вопросу об отношении «оригинальных идей» Маркса к той культуре, на почве которой они и исторически, и по существу родились, – к так называемой «западной культуре».

4. «Западная культура» и частная собственность

Что вся «западная культура», развилась и расцвела на почве частной собственности – это исторически достоверный факт. «Декларация прав человека и гражданина 1789 года» и «Декларация независимости» Джефферсона, юридически зафиксировавшие эту форму собственности как основной принцип всего законодательства, были величайшими документами революционного значения. Они освобождали от оков сословно-бюрократической регламентации колоссальные ресурсы человеческих способностей и создавали более широкие рамки для реализации этих способностей, для личной инициативы.

В этом смысле вся материально-техническая и научно-теоретическая культура Европы и Северной Америки обязана своим существованием частной собственности, как своему условию *sine qua non*. Этого не отрицал и не отрицает ни один здравомыслящий марксист. Напротив, теория марксизма всегда по справедливости оценивала исторически прогрессивную роль частной собственности, подчеркивая ее преимущества по сравнению с добуржуазными, сословно-феодальными формами организации человеческой жизнедеятельности.

И Маркс, и Энгельс начинали свою биографию именно в качестве наиболее радикальных теоретиков буржуазной демократии, в качестве наиболее решительных защитников принципа частной собственности, которая сливалась тогда и в их глазах с принципом полной и безоговорочной свободы личной инициативы.

В качестве лидера революционной демократии Маркс, естественно, выступал против идей «обобществления собственности»: «“Rheinische Zeitung”, которая не признает даже *теоретической реальности* за коммунистическими идеями в их теперешней форме, а следовательно, еще менее может желать их *практического осуществления* или же хотя бы считать его возможным, – “Rheinische Zeitung” подвергнет эти идеи основательной критике»¹.

Здесь – это 1842 год – молодой Маркс выступает еще как типичный представитель принципа частной собственности, который сливается в его глазах с принципом полной и безоговорочной «свободы личной инициативы» в любой сфере жизни – будь то материальное или духовное производство. Именно поэтому он и отвергает коммунизм как теоретическую доктрину, которая кажется ему реакционной попыткой гальванизировать «корпоративный принцип», идеал Платона.

Однако факт распространения коммунистических идей Маркс рассматривает как симптом, как теоретически наивную форму выражения вполне реальной коллизии, назревающей внутри социального организма передовых стран Европы, – в этом смысле он и расценивает коммунизм как «в высшей степени серьезный современный вопрос для Франции и Англии»².

Что эта коллизия бесспорно существует, доказывает уже тот факт, что «Аугсбургская газета» использует слово «коммунизм» как бранное слово, как жупел. Позицию газеты Маркс характеризует так: «Она обращается в бегство перед лицом запутанных современных явлений и думает, что пыль, которую она при этом поднимает, равно как и бранные слова, которые она, убегая, со страху бормочет сквозь зубы, так же ослепляют и сбивают с толку непокладистое современное явление, как и покладистого читателя»³.

Для позиции Маркса чрезвычайно характерно здесь следующее признание: «Мы твердо убеждены, что по-настоящему *опасны не практические опыты, а теоретическое обоснование* коммунистических идей; ведь на практические опыты, если они будут *массовыми*, могут ответить *пушками* как только они станут опасными; *идеи* же, которые овладевают нашей мыслью, подчиняют себе наши убеждения и к которым разум приковывает нашу совесть, – это узы, из которых нельзя вырваться, не разорвав своего сердца, это демоны, которых человек может победить, лишь подчинившись им»⁴.

С идеями вообще нельзя расправиться ни пушками, ни бранными словами, с другой же стороны, неудачные практические опыты реализации

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 117.

² Там же. С. 115.

³ Там же. С. 116.

⁴ Там же. С. 118.

идей еще вовсе не довод против самих этих идей. И если вам какие-то идеи не нравятся, то вы должны проанализировать ту реальную почву, на которой эти идеи возникают и распространяются, т.е. найти теоретическое разрешение той реальной коллизии, того реального конфликта, внутри которого они возникают. Покажите, каким образом можно удовлетворить ту напряженную социальную потребность, которая высказывает себя в виде этих идей. Тогда – и не раньше – исчезнут и антипатичные вам идеи...

В этом – суть позиции молодого Маркса. Это позиция не коммуниста, не марксиста в позднейшем понимании этого слова. Это просто позиция трезвого и честного теоретика.

Именно поэтому Маркс в 1842 г. и обращается не к формальному анализу современных ему коммунистических идей (они и в самом деле были довольно наивны) и не к критике практических опытов их реализации (эти опыты и в самом деле были довольно беспомощны), а к теоретическому анализу той реальной коллизии внутри социального организма, которая эти идеи порождала, к выяснению той реальной потребности, которая выражала себя в форме идей утопического социализма и коммунизма.

Вопрос вставал перед Марксом в следующей форме: возможно ли – а если возможно, то как именно – разрешить коллизии развития частной собственности на почве самой же частной собственности? Мирным путем.

Это опять-таки еще не позиция коммуниста. Но это – та позиция теоретика, которая заключала в себе возможность перехода на позиции коммунизма.

Эта позиция предполагала совершенно объективный и бесстрашный, ни перед чем не останавливающийся критический анализ социальной ситуации, которая складывалась в мире частной собственности, и именно в тех странах, где частная инициатива уже была максимально освобождена от всякой внешней – правовой – регламентации, – в Англии и Франции.

Итак, именно критика коммунистических идей – поскольку она мыслилась Марксом как серьезно-теоретическая, а не как демагогическо-идеологическая критика, – оборачивалась критикой тех реальных условий жизни, внутри которых возникают и распространяются эти идеи.

Марксу с самого начала – даже тогда, когда эти идеи были ему антипатичны, – был чужд взгляд, согласно которому широкое распространение тех или иных идей можно объяснить деятельностью злоумышленников-агитаторов. Маркс считал – и я думаю, это остается справедливым по сей день, – что сочувствие и распространение получают лишь такие идеи, которые согласуются с реальными, независимо от этих идей вызревшими, социальными потребностями более или менее широких категорий населения. В противном случае самая красивая и заманчивая идея в сознание масс доступа не найдет, они останутся к ней глухи.

Именно поэтому факт распространения коммунистических идей во Франции и Англии Маркс и расценивает как симптом реальной коллизии, назревающей в недрах социального организма Франции и Англии, т.е. в

тех именно странах, где частная собственность получила максимальную свободу развития всех своих возможностей, там, где с частной собственностью были сняты все правовые ограничения.

Поэтому коммунизм рассматривается молодым Марксом как идейное течение, рождаемое движением самой частной собственности. Поэтому до конца доведенная критика коммунизма и оборачивается критикой частной собственности, как «земной основы» коммунистических идей.

Этот план критического анализа и становится для Маркса центральным, делается основной темой его «Философско-экономических рукописей»¹. Именно эта работа приводит его к выводу, что те фактически-эмпирические коллизии, на почве которых возникает сочувствие к идеям коммунизма, представляют собой не случайное, лишь для Англии или Франции тех дней характерное явление, а необходимый результат движения частной собственности как интернационального и всеобщего принципа организации всей социальной жизни. Маркс убеждается в ходе этого анализа, что фактически наблюдаемые во Франции и Англии коллизии суть необходимые последствия, вытекающие из самой сущности частной собственности, что они уже имплицитно заложены в самом принципе частной, партикулярной формы собственности.

Если так, то дальнейшее развитие этого принципа, его распространение на новые сферы деятельности и на новые страны уже с неизбежностью поведет к увеличению масштабов и остроты указанных коллизий, а тем самым – к расширению «эмпирической базы» коммунизма, к увеличению массы людей, способных увлечься коммунистическими идеями и видящих в них единственно возможный выход из беспросветных антиномий частной собственности.

Поэтому-то Маркс и принимает коммунистические идеи как необходимый феномен движения самой частной собственности, несмотря на то что эти идеи по-прежнему остаются для него неприемлемыми со стороны положительной программы, в них выраженной.

Тот реальный – «грубый», как он его называет, – коммунизм, который выступает как непосредственный продукт движения частной собственности, Маркс рассматривает здесь как движение, плохо понимающее свои собственные цели и задачи, как движение, лишенное еще подлинного теоретического самосознания. Рождаясь из движения частной собственности в качестве ее прямой антитезы, этот стихийный, массовый коммунизм и не может быть не чем иным, как той же самой частной собственностью, только с обратным знаком, со знаком отрицания. Он просто доводит до конца, до последовательного выражения, все имманентные тенденции развития частной собственности.

¹ Принятое название «Экономическо-философских рукописей 1844 года» Ильенков, начиная еще с аспирантских тетрадей, постоянно менял на «Философско-экономические рукописи» (иногда: «манускрипты»). Так поступал и его старший друг М.А. Лифшиц.

В «грубом коммунизме», т.е. в стихийном умонастроении, вызываемом давлением антиномий частной собственности, Маркс 1843–1844 гг. видит, прежде всего, своего рода увеличивающее зеркало, отражающее миру частной собственности его собственные доведенные до конца, до их чистого выражения, тенденции. (Коммунизм «в его первой форме является лишь *обобщением* и *завершением* отношения частной собственности», «на первых порах он выступает как *всеобщая частная собственность*»¹.)

Тем не менее, учитывая всю «грубость и непродуманность» этой первоначальной формы коммунизма, крайнюю абстрактность его положительной программы, Маркс расценивает ее как *единственно возможный первый шаг* на пути ликвидации отчуждения, создаваемого движением частной собственности, как единственный выход из ситуации, нагнетаемой этим движением.

Вывод Маркса таков: хотя «коммунизм как таковой не есть цель человеческого развития, не есть форма человеческого общества», тем не менее именно коммунизм является «для ближайшего этапа исторического развития необходимым моментом человеческой эмансипации и обратного отчуждения человека. *Коммунизм* есть необходимая форма и энергический принцип ближайшего будущего»².

Этот вывод Маркс-теоретик вынужден был сделать, несмотря на все свои антипатии к положительной программе, к идеалам «грубого и непродуманного коммунизма».

Именно поэтому Маркс в 1844 г. и становится открыто на позиции коммунизма, на позиции «отрицания частной собственности», а в качестве теоретика начинает видеть свою специальную задачу в том, чтобы вооружить реальное коммунистическое движение подлинно теоретическим самосознанием, т.е. осознанием не только ближайших, непосредственно-ситуативно продиктованных этому движению целей и задач, но и ясным осознанием его конечных целей и обязанностей перед всей человеческой цивилизацией.

Основной тезис, который отчетливо прорисовывается здесь сквозь отвлеченно-философскую (к Гегелю и Фейербаху восходящую) фразеологию, состоит, мне кажется, в следующем: простое, *формально-юридическое* «отрицание частной собственности» и учреждение общественной собственности на уже созданное обществом богатство есть действительно необходимый первый шаг, первый этап на пути социального прогресса. На этот шаг, на эту политически-юридическую акцию, неумолимо толкают и вынуждают людей коллизии мира частной собственности.

«Грубый и непродуманный» коммунизм, т.е. движение, возникающее совершенно стихийно и независимо от каких бы то ни было теорий и не освещенное светом теории, и есть это прагматически нацеленное на

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – Москва: Госполитиздат, 1956. – С. 586.

² Там же. – С. 598.

ближайшую, ситуативно диктуемую ему задачу, умонастроение. Оно вызвано совершенно стихийной силой давления отчуждения, нагнетаемого движением частной собственности.

«Грубый коммунизм», верно осознающий свою ближайшую цель – отрицание частной собственности, – сочетается с иллюзией, будто бы эта чисто негативная акция и есть позитивное разрешение всех проблем современной цивилизации.

Попросту говоря, эта иллюзия заключается в представлении, будто чисто формальное превращение материального и духовного богатства, находящегося в собственности частных лиц (собственников), в «общественную собственность», в «собственность всего общества», уже автоматически и снимает отчуждение, и что в этом «суть коммунизма».

(Эта иллюзия, естественно, может воспроизводиться и нынче в головах непосредственных участников социалистических революций.)

Согласно же Марксу, формально-юридическое «обобществление» собственности, учреждаемое политической революцией, есть всего-навсего первый (хотя и необходимо первый) шаг, есть лишь первый этап действительного обобществления. Он создает лишь формальные – юридические и политические – условия *sine qua non* реального присвоения человеком отчужденного от него богатства.

Подлинная же задача, составляющая суть коммунизма, только тут и встает перед ним во весь свой рост, во всем своем объеме, хотя на первом этапе эта задача может вообще ясно не осознаваться. Эта задача – действительное освоение *каждым индивидом* всего накопленного в рамках частной собственности (т.е. отчужденного от него) богатства.

При этом «богатство», которое тут имеется в виду, – это не совокупность вещей (материальных ценностей), находящихся в формальном владении, а богатство тех деятельных способностей, которые в этих вещах «овеществлены», «опредмечены», а в условиях частной собственности – «отчуждены».

Превратить частную собственность в «собственность всего общества» – это значит превратить ее в реальную собственность *каждого индивида, каждого члена* этого общества, ибо в противном случае «общество» рассматривается еще как нечто абстрактное, как нечто отличное от реальной совокупности всех составляющих его индивидов.

В этом и заключается подлинное отличие теоретического коммунизма Маркса (и вовсе не только «молодого», а и «старого») от того «грубого и непродуманного» коммунизма, который полагает, что коммунизм исчерпывается превращением частной собственности в собственность «общества как такового», т.е. безличного организма, противостоящего каждому из составляющих его индивидов и олицетворенного в государстве.

В этой связи я хочу коснуться одного важного современного феномена, который последние годы обсуждается как в марксистской, так и в немарксистской литературе. Я имею в виду то явление, которое в западной

литературе расценивается как «возврат» ряда марксистов от идей «старого Маркса» к идеям «раннего Маркса», как своеобразный ренессанс гуманистических тенденций, забытых якобы самим «старым Марксом».

В этом явлении иногда усматривают (и даже некоторые марксисты) тенденцию к «дополнению», к «восполнению» идей зрелого Маркса идеями Маркса «раннего», Маркса как автора «Философско-экономических манускриптов 1843–1844 года», толкуемых на экзистенциалистский лад.

С этой интерпретацией я позволю себе не согласиться, хотя самый феномен, послуживший основой для этой интерпретации, безусловно, имеет место. Несомненно, что в марксистской литературе последних десяти-пятнадцати лет¹ наблюдается усиление интереса к проблеме личности, индивидуальности, к проблеме человека как субъекта исторического процесса, а в связи с этим – и к проблеме отчуждения, точнее, «снятия отчуждения», к проблеме «обратного присвоения отчужденного богатства» и т.д.

Формально это выражается, в частности, в том, что в марксистской литературе большую роль, чем прежде, играет как тематика, так и фразеология «Философско-экономических манускриптов 1844 года», «Выписок из экономистов»² и других ранних работ. Это – факт. Факт, к которому я лично тоже имею отношение, усматривая в нем здоровую и плодотворную тенденцию внутри марксистской теоретической мысли.

Однако я вовсе не вижу в этом явлении никакого «возврата» теоретической мысли марксистов от идей «зрелого» марксизма к идеям марксизма «незрелого». Я вижу в нем, прежде всего, и исключительно тенденцию к более глубокому и более верному пониманию именно зрелого Маркса, как автора «Капитала» и примыкающих к нему сочинений.

Я позволю себе утверждать, что весьма распространенная на Западе интерпретация развития взглядов Маркса от «Философско-экономических манускриптов» к «Капиталу», согласно которой это развитие было связано с утратой интереса к проблематике гуманизма, представляет собой чистейшее недоразумение.

Если что-нибудь в этом процессе и утрачивается, то лишь некоторая часть специфически философской фразеологии «Философско-экономических манускриптов» – в пользу фразеологии более конкретной и в этом смысле более точной и строгой. Происходит не утрата понятий, а лишь утрата некоторых терминов, с этими понятиями связанных.

¹ В копии В напечатано «десяти-пятидесяти лет», и эта явная опечатка воспроизводится в обоих печатных изданиях доклада.

² «Выписками из экономистов» Ильенков называет парижские конспекты Маркса, 12 работ с комментариями. В немецком издании они были озаглавлены как «Экономические исследования (Выписки)» (Ökonomische Studien (Exzerpte). См.: MEGA¹, Abt. 1, Bd. 3, S. 436–583). На русский язык переведены только конспекты книги Дж. Милля и статьи Энгельса (Собр. соч. Т. 42. С. 3–40).

Доказать этот факт не составило бы никакого труда, это – чисто формальная процедура, процедура пространного цитирования, которой мне не хотелось бы утомлять присутствующих.

Конечно, зрелый Маркс уже не употребляет таких терминов, как «сущностные силы человека», предпочитая более точное выражение о «деятельных способностях человека», вместо *Entäusserung*¹ предпочитает использовать *Vergegenständlichung* [опредмечивание] или попросту «угасание деятельности в продукте этой деятельности»² и т.д. Несомненно, что зрелый Маркс более экономно (и более строго) пользуется термином «отчуждение» (*Entfremdung*), строжайшим образом различая это понятие от «овеществления» [*Verdinglichung*, *Versachlichung*], «опредмечивания» и тому подобных понятий.

Но для меня столь же несомненно, что вся реальная проблематика ранних произведений здесь воспроизводится полностью, и притом в более совершенной терминологической форме.

Совершенно очевидно, что процесс «отчуждения человека» в условиях беспрепятственного развития частной собственности (в ходе ее превращения в частнокапиталистическую) рассматривается здесь гораздо более подробно и конкретно. Гораздо более конкретно выступает здесь и проблема «снятия отчуждения» и «обратного присвоения» человеком отчужденного от него (движением частной собственности) богатства.

Легко показать, что зрелый Маркс сохраняет и конкретизирует свое критическое отношение к тому «грубому и непродуманному коммунизму», который сохраняет еще сильнее родимые пятна своего происхождения из движения частной собственности и потому во многом заражен еще и нравственными, и теоретическими предрассудками³. Столь же очевидно, что зрелый Маркс (а вслед за ним и Ленин) никогда, ни в одной фазе своей теоретической биографии, не рассматривали акт превращения частнокапиталистической собственности в государственную собственность в качестве высшей и конечной цели коммунистического движения, а только как первый (хотя и необходимо первый) шаг на пути к созданию общества без государства, без денег, без насильственно-правовых форм регламентации человеческой жизнедеятельности, на пути к полной ликвидации отчужденных форм кооперированного труда. Тех самых форм,

¹ *Entäusserung* (от нем. “äußer” – внешний; префикс “ent-” указывает на удаление, утрату), процесс перехода внутреннего во внешнее, экстерииоризация. Термин обычно переводится как «отчуждение» – тем самым важное различие между *Entäusserung* и *Entfremdung* в русских переводах Гегеля и Маркса теряется. Иногда *Entäusserung* переводят как «овнешнение» или «отрешение».

² «Итак, в процессе труда деятельность человека при помощи средства труда вызывает заранее намеченное изменение предмета труда. Процесс угасает в продукте» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 191).

³ См., например, документы, характеризующие борьбу Маркса против прудонизма, против «казарменного коммунизма» Бакунина – Нечаева и т.д. и т.п.

которые коммунистическое движение, не будучи в состоянии преодолеть сразу – декретом или насилием, – сохраняет на протяжении всей первой (социалистической) фазы своей зрелости. Сохраняет как признаки и показатели своей исторической *незрелости*.

(Этим, кстати, дан ответ на 4-й вопрос «Перспекта симпозиума»: «западная» критика современного коммунизма, поскольку в ней заключается рациональное зерно, вся, от начала до конца, оказывается имплицитно *самокритикой*. Она справедлива, поскольку ее объектом оказываются те непреодоленные еще коммунистическим обществом тенденции и феномены, которые унаследованы этим обществом от мира частной собственности.

Однако все дело в том, что эти тенденции эволюцией социалистического общества преодолеваются, находятся на линии угасания, в то время как стихия товарно-капиталистической, а особенно монополистической собственности эти тенденции неизбежно усиливает.

Поэтому, скажем, кошмары Олдоса Хаксли и Джорджа Оруэлла на самом-то деле – независимо от иллюзий самих авторов этих антиутопий – рисуют вовсе не перспективу эволюции социалистического общества, а как раз грозную перспективу развития частнокапиталистической формы собственности. Рисуя – *по внешним приметам и признакам* – «современный коммунизм», эти авторы на самом деле прочерчивают, *по существу*, линию дрейфа товарно-капиталистического строя жизни. Потому-то эти кошмары так и пугают гуманиста-интеллигента «западного мира». Нас они не пугают. Мы понимаем эти тенденции как наш вчерашний, хотя и не до конца еще пережитый день.)

После всего сказанного я позволю себе утверждать, что для теории научного коммунизма никакой проблемы редактирования «зрелого» Маркса в духе Маркса «незрелого» никогда не возникало. Речь шла и идет именно и только о том, чтобы идеи «зрелого» Маркса превратить в личное достояние, в личную «собственность» каждого участника реального коммунистического движения и тем самым – *всего* коммунистического движения, во всем действительном философско-логическом и нравственно-гуманистическом содержании этих идей. А не только [об усвоении] тех непосредственных практически-политических выводов и лозунгов борьбы, которые ассимилируются стихийным движением, возникающим в недрах мира частной собственности, легче и быстрее всего остального, и во всяком случае легче, чем их философско-теоретическое обоснование и содержание.

Поскольку речь идет именно о «присвоении» этих идей каждым участником коммунистического движения, об их превращении в действительное теоретическое самосознание всего движения, постольку «Философско-экономические манускрипты 1844 года» могут и должны сыграть важную роль. Ибо они были первым приближением теоретической мысли, воспитанной на почве классической западноевропейской культуры, к пониманию под-

линного смысла и подлинных перспектив коммунистического движения, естественным переходным этапом от неопределенных еще позиций «гуманизма» и «демократии» к идеям практически-действенного и конкретного понимания судеб гуманизма и демократии в мире частной собственности.

От «Философско-экономических рукописей», от их принятия, можно идти вперед к действительному пониманию «Капитала», ничего не утрачивая из их содержания, кроме абстрактно-философской фразеологии. Но они действительно могут помочь в самом тексте «Капитала» рассмотреть те моменты, которые в противном случае могут и ускользнуть. А если они ускользнут, то «Капитал» и в самом деле покажется лишь «экономическим сочинением» в узком смысле слова – сухо-объективной экономической схемой, очищенной от всяких следов «гуманизма»... Но это уже будет не «Капитал», а лишь его грубо-поверхностная интерпретация.

Верно то, что гуманистическая по существу ориентация мышления заключена уже в самом методе теоретического мышления зрелого Маркса, в его интерпретации диалектики как метода критического анализа условий жизнедеятельности человека, а не просто «объективности», чуждой человеку.

Этот момент в методе Маркса, в корне отличающий его от обнаженно-сциентистской версии диалектики у Гегеля, можно легче рассмотреть через «Философско-экономические рукописи». Ибо в них как раз происходит также и процесс гуманистически-человеческой интерпретации гегелевской Логики – как отчужденного образа отчужденного (от человека) мышления, процесс «обратного присвоения» Логики, отчужденной от человека и его деятельности в виде схемы-структуры Абсолютного, надличного и безличного «Духа».

В.И. Ленин был глубоко прав, когда заметил, что нельзя вполне понять «Капитал», и особенно его первую главу, не проштудировав и не изучив всей Логики Гегеля. Без этого условия понимание «Капитала» останется формальным, т.е. по тенденции – догматическим.

Для критического же усвоения действительного содержания гегелевской Науки Логики, т.е. для снятия с нее «отчужденной формы», «Философско-экономические манускрипты» как раз и важны. Поэтому они в марксистской литературе последних лет и рассматриваются столь тщательно.

Оживление интереса к проблематике «Философско-экономических манускриптов» имеет еще один важный аспект. Оно возникло вовсе не из желания отдельных лиц «гуманизировать марксизм», как полагают авторы-экзистенциалисты. Желания отдельных лиц в масштабах исторического процесса могут иметь значение лишь в том случае, если они согласуются с потребностью, вызревшей в широком, объективно-массовом движении. Если этого нет, на эти желания никто не обратит внимания.

Дело в том, что проблематика, связанная с «обратным присвоением», с задачей «снятия отчуждения» и тому подобными категориями, за

последние годы выросла во весь свой рост перед самым мировым коммунистическим движением.

Дело, на мой взгляд, заключается в том, что после осуществления коммунистическим движением первой своей акции – революционного превращения частной собственности в собственность *всего общества*, т.е. в общегосударственную и общенародную собственность, перед этим обществом как раз и встает вторая половина задачи. А именно – задача превращения уже учрежденной общественной собственности в действительную собственность «человека», т.е., выражаясь языком уже не «раннего», а «зрелого» Маркса, в личную собственность *каждого индивида*.

Ибо лишь этим путем *формальное* превращение частной собственности в общественную (общенародную) собственность может и должно перерасти в *реальную*, в действительную собственность «всего общества», т.е. *каждого из индивидов*, составляющих данное общество.

Решение этой задачи совпадает с построением коммунизма в полном и точном значении этого теоретического понятия, т.е. с построением общества без денег и без государства, этих отчужденных образов всеобщности, подлинной *общественности* отношений человека к человеку, и предполагает устранение таких «вещных» посредников между человеком и человеком, как деньги, или как особые механизмы государственной власти, заменяемые организацией *самоуправления*.

Со стороны индивида эта задача предстает как задача социальной педагогики, как задача превращения каждого индивида из односторонне развитого профессионала, раба наличного разделения труда, во всесторонне развитую индивидуальность, способную без особого труда и личных трагедий менять виды деятельности.

Эта задача и выражена в формуле Маркса о том, что коммунистическое общество ликвидирует «разделение труда», заменяя его рациональным «распределением видов деятельности», и притом между одинаково широко и разносторонне развитыми индивидами, способными легко переходить от одного вида деятельности к другому.

Дело в том, что только такие – всесторонне развитые – индивиды способны на деле осуществить организацию самоуправления и не будут нуждаться в управлении собой «сверху» – со стороны особого, противостоящего им государственного аппарата. С другой же стороны, только такие индивиды будут выведены из-под контроля слепых и стихийных сил рынка, рыночной формы взаимоотношений между человеком и человеком, чего не в состоянии обеспечить мир частной, тем более частнокапиталистической собственности.

В странах, где установлена законом общественная, общенародная форма собственности на все блага культуры, неизбежно встает задача перерастания этой формы собственности в личную собственность каждого члена общества, т.е. социалистической формы общественной собственности (сохраняющей еще от мира частной собственности унаследованное

разделение труда, а потому и деньги, и правовую форму регламентации деятельности, и государство как особый аппарат управления людьми) – в коммунистическую форму собственности, не нуждающуюся уже более в «вещных», вне индивида находящихся посредниках.

Необходимость перерастания социалистической формы собственности в коммунистическую форму отношений человека к человеку диктуется здесь вовсе не интересами и престижем «доктрины», а давлением реальных потребностей, возникающих в [этих] условиях в движении общественной собственности, ее специфических противоречий.

Для общества, учредившего и отстаивавшего принцип общественной собственности, это вполне реальная, не утопическая перспектива.

Если же сохраняется частная собственность, то мечта о «снятии отчуждения» во всех его формах остается исключительно мечтой, для реализации которой нет не только политически-правовых, но и экономических условий.

Этим принципиально и отличается позиция марксистов-коммунистов, ставящих в наши дни вопрос о «снятии отчуждения», от позиции экзистенциалистов.

Непосредственно кооперированные, т.е. сознательно объединившиеся вокруг общего (коллективного) дела, индивиды оказываются не только способны, но и вынуждены взять на себя осуществление всех тех деятельных функций, которые движение частной собственности от них отчуждает. По мере созревания реальной кооперации (или «формы общения», как ее называет Маркс) отчужденные, т.е. иллюзорные, «формы всеобщности» начинают делаться не только излишними, но и прямо чужеродными образованиями. Самое движение обобществленной собственности начинает упираться в них как в препятствие. Поэтому движение общественной собственности приводит к необходимости «снимать» одну форму отчуждения за другой, передавая их [содержание] самим непосредственно кооперированным индивидам.

Это объективно неустраняемая тенденция движения общественной формы собственности – восстановление полноты индивидуального развития, в то время как столь же неустраняемой тенденцией движения частной собственности остается обратная перспектива – отнятие у индивида одной за другой его деятельных функций в пользу анонимной «тотальности», вне индивида находящихся социальных институтов и учреждений.

Для индивида это две полярно противоположные перспективы. Именно поэтому коммунизм имеет и может предложить людям реальный, земной идеал и цель их коллективной самодеятельности, а мир частной собственности вынужден апеллировать в этом пункте к той или иной форме «иллюзорной всеобщности» – трансцендентно-религиозной или трансцендентально-моральной. Противовес дегуманизирующим тенденциям объективно вынужденного развития мир частной собственности вынужден искать вне этого развития – в религии и морали. Мир общественной соб-

ственности этого делать не вынужден, ибо антиномию между «личным» и «всеобщим» он разрешает на пути развития самой формы собственности, а не вне ее, не в небесах религии и морали. Где она, кстати, и неразрешима...

Поэтому-то и получается, что марксистский коммунизм в XX в. оказывается единственной рационально обоснованной доктриной, могущей предложить людям земной идеал их коллективно осуществляемой самодеятельности. Марксизму ныне противостоит не другая теоретическая доктрина, а *отсутствие* доктрины.

Этим вполне объясняется и то обстоятельство, что рационалистически ориентированные на реальность люди в конце концов, после более или менее продолжительных колебаний, либо принимают принципы коммунизма, либо впадают в социальный пессимизм, выраженный не только в теоретической литературе, но и в таких шедеврах искусства, как «1984» Джорджа Оруэлла¹ или «Молчание» Ингмара Бергмана.

Я лично предпочитаю коммунизм, открывающий человечеству реальную, хотя и трудную, перспективу.

* * *

В заключение я хотел бы коротко сформулировать свой ответ на те четыре вопроса, которые были сформулированы в проспекте данного симпозиума.

1. Какие элементы подлинного учения Маркса стали неотъемлемыми от «западных» традиций и почему?

Если под «западными» традициями имеются в виду лишь традиции, связанные с апологетикой частной собственности, то – никакие. Ни один из элементов «подлинного учения Маркса» с этой установкой принципиально совместить, на мой взгляд, невозможно.

2. Какие элементы подлинного учения Маркса не вошли в западное мировоззрение, хотя и заслуживают, может быть, того?

Заслуживает того, по-моему, все учение Маркса в целом, и прежде всего тот принцип его доктрины, согласно которому частная собственность своим имманентным движением «снимает» самое себя в составе общественной формы собственности. Все остальное – это подробности, утрачивающие без этого принципа весь свой теоретический смысл.

3. Какие элементы подлинного учения Маркса отвергаются современным коммунизмом и почему?

Если иметь в виду принципиально-теоретические положения, а не те или иные частные случаи их применения, целиком объясняемые из

¹ «Шедевр» был запрещен в СССР. Ильенков читал роман в немецком переводе, с которого он перевел первые страницы на русский. В домашней библиотеке хранится и сильно потрепанный переводной томик без указания издателя и года издания. Библиографы сообщают, что книга была выпущена отделом ЦРУ в Риме в 1970 г.

меняющихся условий места и времени, то я не знаю в составе теории Маркса таких тезисов, которые современный коммунизм был бы вынужден отвергать. Так что этот вопрос для меня лишен смысла.

4. В какой мере западная критика коммунизма, понятая в ее справедливом содержании¹, оборачивается против самого Запада и его традиций, т.е. имплицитно оказывается самокритикой?

Это весьма интересный вопрос. Я думаю, что если такая критика имеет в виду те эмпирические явления внутри современного коммунистического мира, которые подлежат осуждению и преодолению также и с точки зрения марксистской теории (а только такую критику мы и согласны считать справедливой), то она неизбежно возвращается рикошетом, как бумеранг, в адрес «западной культуры», в принцип частной собственности.

Дело в том, что такая критика, как правило, направляется не на принципы коммунизма, которых она совершенно не касается, а прежде всего на те явления, которые в составе современного коммунизма представляют собой не преодоленное еще наследие мира отчуждения, мира частной собственности, – на те черты «грубого и непродуманного коммунизма», который только что рождается из мира частной собственности и потому носит еще на себе следы своего рождения.

На социалистическую революцию поднимаются широкие массы, психология которых сформирована еще в условиях мира частной собственности, и эта психология дает о себе знать еще долгое время после переворота, после акта обобществления частной собственности. Это – то, что мы называем «пережитками» мира частной собственности, и в экономике, и в нравственной сфере.

Как пример можно упомянуть явления, связанные с «культом личности», – явления, принципиально чужеродные коммунизму как таковому, как принципу революционного *преобразования* мира частной собственности.

Естественно, что коммунизм на первых порах своей исторической зрелости, на первой стадии обобществления собственности, вынужден пользоваться средствами, созданными не им самим, а движением той самой частной собственности, которую он преодолевает, вынужден сохранять еще такие формы «внешней регламентации», как государство, как формальное право, опирающееся на насилие, как деньги и тому подобные феномены.

Но эти феномены отмирают по мере созревания коммунизма, в то время как мир частной собственности неизбежно воспроизводит их в расширенных масштабах.

Коммунизм развивается в направлении полной ликвидации всех отчужденных форм регламентации индивидуальной деятельности, в то время как частная собственность своим движением углубляет отчуждение.

¹ В оригинале о «справедливом содержании» речи нет, это вольный перевод оборота “if adequately understood” (понятая адекватно).

Поэтому все те моменты, которые являются справедливыми в критике наличной, сегодняшней стадии развития коммунистического общества, ее исторически объяснимых недостатков, которые неизбежно исчезнут завтра, с необходимостью направляются против завтрашнего дня частной собственности.

В коммунизме государство имеет тенденцию к отмиранию. В мире частной собственности, напротив, государство имеет тенденцию к усилению, развитию в направлении к «тотальному государству». Это достаточно отчетливо доказала история германского фашизма.

Эволюция коммунизма ведет к передаче функций государства, как особого, противостоящего обществу аппарата, – самому обществу, т.е. коллективу индивидов, объединяющих свои усилия вокруг непосредственно запланированных общих задач.

В мире же частной собственности государство неизбежно конституируется как необходимый противовес анархии конкурирующих интересов, как сила, противодействующая центробежным тенденциям «частной инициативы».

И если иметь в виду перспективы (а не только сегодняшний день), то все «справедливые» моменты в «западной» критике современного коммунизма неизбежно направляются не против коммунизма, как тенденции развития и принципа преобразования, а как раз против будущего мира частной собственности, т.е. *против его сегодняшних неодолимых тенденций*.

Это рассуждение можно и обернуть: коммунистическая критика «Запада» имеет в виду не только «Запад», но и те еще не преодоленные им феномены мира частной собственности внутри своей собственной структуры, которые находятся в процессе исчезновения, но еще, к сожалению, не исчезли и потому мешают изнутри процессу созревания коммунизма.

Это и анархия «частных» (местных и ведомственных) интересов, и тенденция к формально-бюрократической регламентации, и многие другие тенденции, коммунизму органически чужеродные, поскольку они унаследованы именно от мира частной собственности и его традиций.

И чем более зрелым будет становиться современный коммунизм, тем меньше оснований для «справедливой» критики он будет предоставлять Западу, тем более ясно будет обнажаться та истина, что «западная критика коммунизма» является на все сто процентов (поскольку она не демагогична) самокритикой Запада, критикой его собственных тенденций, ведущих к усилению и углублению отчуждения, «дегуманизации» и тому подобных феноменов.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Как исторически, так и по существу дела, система идей Маркса представляет собою необходимый результат, логически неизбежный про-

дукт эволюции западноевропейской духовно-теоретической культуры. И если нас, собравшихся здесь, в этом зале, разделяют весьма резкие разногласия, то следует эти разногласия попытаться вывести, «дедусировать», т.е. проследить каким образом сама «западная культура» раздвоилась на марксизм и не-марксизм, на коммунизм и не-коммунизм.

Прежде всего, давайте установим те отправные точки, те позиции, которые мы одинаково обязаны принять в качестве представителей той теоретической культуры, которая уходит своими корнями в историю Западной Европы. Ибо и США, и СССР, при всех их различиях, – ветви западноевропейской цивилизации, наследники материально-технической и духовно-теоретической культуры европейского континента.

Стало быть, «общие» установки все же можно нащупать и обрисовать, чтобы, постепенно продвигаясь по путям логики, точно установить тот развилочный пункт, с которого начинаются два пути: один – в коммунизм, другой – в антикоммунизм. Дойдя до этого развилочного пункта, мы попытаемся выяснить, какое именно соображение заставляет теоретика свернуть влево, а какое – вправо, и в итоге приводит к сегодняшнему конфликту позиций. Ведь самое крупное разногласие вырастает из малозаметного вначале различия.

Итак, в каком именно пункте молодой Маркс свернул с дороги так называемой «общекультурной традиции» Запада, по которой он долго шел вместе с будущими антикоммунистами (и сам будучи антикоммунистом), прежде чем выйти на путь, ведущий к коммунизму. Иначе говоря, где именно и почему мышление Маркса, воспитанное на традициях самой настоящей «западной культуры», свернуло на путь отрицания частной собственности? Какая «песчинка» перевесила здесь, в этом пункте выбора, чашу весов в пользу отрицания частной собственности, а не в пользу ее утверждения в качестве основного, фундаментального принципа организации культуры?

Этот пункт можно диагностировать совершенно точно. Теоретически «развилочный пункт», на котором ему пришлось осуществлять выбор, можно выразить так: представляет ли частная собственность если не синоним, то всеобщее и необходимое условие «личной инициативы», развития личности живого человека? Или же это лишь исторически преходящая форма самостоятельности личности – хотя и лучшая из до сих пор нащупанных человечеством, но все же не лучшая и не единственная из возможных? <...>

«Грубый и непродуманный коммунизм» – это движение, возникающее совершенно стихийно в силу давления антиномий частной собственности, умонастроение, не освещенное светом теории и потому не осознающее подлинной всемирно-исторической роли и громадности объективно встающих перед ним задач. Оно вызвано совершенно слепой и стихийной силой отчуждения, нагнетаемого развитием частной собственности в собственность частнокапиталистическую, а затем и в монополистическо-капиталистическую.

Но этот стихийный, теоретически непросветленный коммунизм, верно осознающий свою ближайшую цель – революционное упразднение принципа частной собственности, – всегда сочетается с массой иллюзий. В частности, с иллюзией, будто эта чисто негативная акция и есть окончательное «позитивное» решение проблемы; будто политическая революция, учреждающая общественную собственность на средства производства и на общественно значимые блага культуры, разом разрешает все трудности.

Согласно же Марксу, понимавшему, в отличие от теоретиков утопического социализма, всю сложность задачи, политической революцией дело может только начаться, а вся действительная проблема вырастает перед коммунистическим движением только после этого акта.

Реальная проблема, которую вынуждено решать коммунистическое движение после выполнения своей ближайшей, непосредственно диктуемой антиномиями движения частной собственности задачи – революционного превращения частной собственности на средства производства и блага культуры [в общественную собственность], – это проблема превращения обобществленной собственности в собственность каждого человека, каждого отдельного индивида.

В социальном плане эта задача совпадает с уничтожением унаследованного от мира частной собственности *разделения труда* между индивидами. В отношении индивида – с проблемой всестороннего развития личности, превращения каждого индивида в «тотально развитую индивидуальность».

Политическая же революция рассматривается здесь как условие, после выполнения которого общество оказывается в силах поставить перед собой, а затем и реально выполнить грандиозную задачу создания общества без государства, без денег, без любых других внешних посредников в отношениях между человеком и человеком.

Общество, представляющее собой добровольную кооперацию всесторонне развитых индивидов, не будет уже нуждаться в такого рода внешних посредниках. И наоборот, только всесторонне развитые индивиды в силах такую кооперацию учредить. <...>

Дело в том, что индустриальное производство современных масштабов представляет собой такой объект, реальное управление которым в силах осуществлять лишь демократически организованный коллектив¹, включающий в себя всех заинтересованных лиц. Отсюда и вырастает задача вовлечения всех индивидов в дело управления общественными делами, в дело распоряжения «собственностью». Основная перспектива развития социалистического общества состоит в постепенной и последовательно осу-

¹ Поначалу Ильенков, как видим, писал о «*демократически* организованном коллективе» и, ниже, о «*демократизации* функций управления» по мере движения к коммунизму. В финальной версии доклада слово «демократия» употребляется только применительно к «миру частной собственности».

шествляемой передаче всех функций управления коллективными делами из рук государственного аппарата в руки самих индивидов, непосредственно кооперированных вокруг общего дела, иными словами – в превращении формально обобществленной собственности в реально обобществленную собственность. С дальнейшим расширением масштабов производства эта тенденция будет неизбежно прокладывать себе путь.

Решение этой задачи требует, чтобы каждый индивид – а не некоторые избранные – был способен реально участвовать в деле управления общественной собственностью, обладал бы необходимой для этого теоретической грамотностью и соответствующими навыками, соответствующей культурой. С этой стороны задача построения коммунистического общества совпадает с задачей превращения каждого индивида из односторонне развитого профессионала, из раба наличного разделения труда – во все-сторонне развитую личность, в реального господина («собственника») всей созданной человечеством материальной и духовной культуры.

Эта задача и выражена в формуле Маркса, согласно которой коммунистическое общество ликвидирует разделение труда, заменяя его рациональным распределением видов деятельности между одинаково широко и разносторонне развитыми индивидами, способными осуществлять, в числе прочих, также и функцию управления своими собственными взаимными отношениями – как в рамках отдельного коллектива, так и в масштабах всего народного хозяйства, в масштабах всего общества.

В условиях общественной собственности на средства современного производства – это не утопическая перспектива, а реальная потребность и тенденция, не зависящая от воли и сознания отдельных лиц, а диктуемая интересами рационального функционирования организма современного индустриального производства, «материи» собственности.

В условиях же частной собственности сильнее оказывается как раз обратная тенденция – к государственно-монополистической форме обобществления собственности и функций управления ею. Силы рыночной стихии с неизбежностью обрекают здесь индивидуума на односторонне-профессиональную специализацию, на «профессиональный кретинизм», как выражался Маркс. Поэтому, как противовес этой тенденции, возникает – также независимо от воли и желаний отдельных лиц – необходимость монополизировать дело управления общественно важными делами в руках касты профессионалов, тенденция к «тотальной» государственности.

Перспективы эволюции этих двух современных типов организации общественной жизни оказываются, таким образом, прямо противоположными.

Строй, основанный на принципе общественной собственности, будет с необходимостью эволюционировать в направлении демократизации функций управления общественно значимыми делами, в направлении отмирания государства, как особого аппарата, противостоящего большинству индивидов, – по мере вовлечения всех индивидов в дело управления

общественными (коллективными) делами, по мере роста их общественно-го самосознания.

Мир же частной собственности будет неизбежно дрейфовать в направлении как раз обратной перспективы.

E.V. Ilyenkov

Marx and the Western World

For citation: Ilyenkov E.V. (2024). Marx and the Western World. METHOD: Moscow quarterly journal of social studies / RAN, INION. – Moscow, 2024. – Part. 14. Vol. 4. No. 2. – P. 189–211. DOI: 10.31249/metod/2024.02.14

**МЕТОД
МОСКОВСКИЙ ЕЖЕКВАРТАЛЬНИК ТРУДОВ
ИЗ ОБЩЕСТВОВЕДЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН**

Выпуск 14
(продолжение серии ежеквартальников МЕТОДа)
Том 4 № 2

Дизайнер (художник) С.И. Евстигнеев
Корректор А.А. Чукаева
Компьютерная верстка К.Л. Синякова

Подписано в свет 14 / VII – 2025 г.
Формат 70×100/16 Бум. офсетная № 1
Усл. печ. л. 17,2 Уч.-изд. л. 14,3

**Институт научной информации
по общественным наукам
Российской академии наук**
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, 117418
<http://inion.ru>

Отдел печати и распространения
информационных изданий
Тел.: +7 (925) 517-36-91
e-mail: izdat@inion.ru